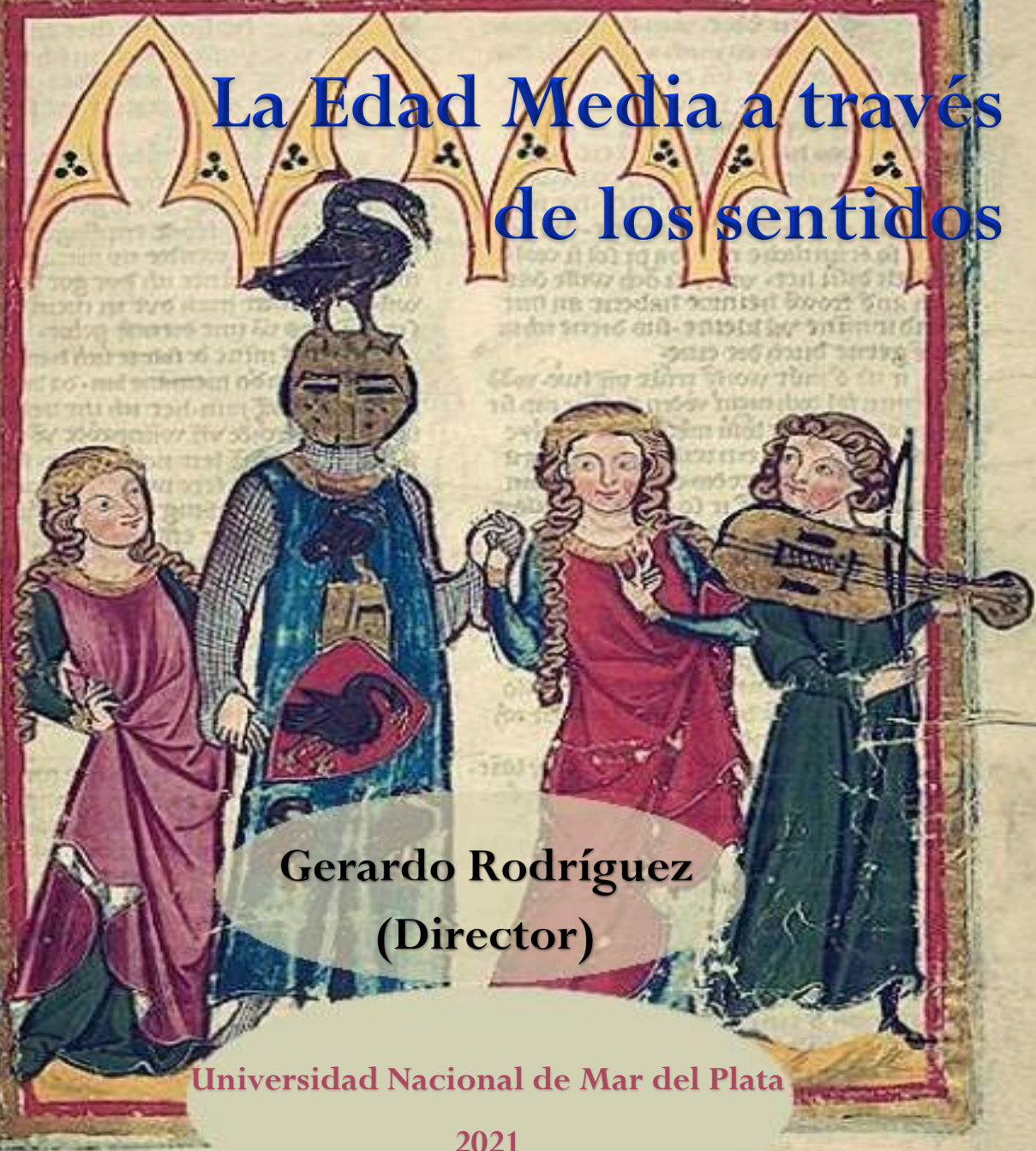


# La Edad Media a través de los sentidos

Gerardo Rodríguez  
(Director)

Universidad Nacional de Mar del Plata

2021





# La Edad Media a través de los sentidos

Gerardo Fabián Rodríguez  
(Director)

Mar del Plata  
Universidad Nacional de Mar del Plata

2021



---

La Edad Media a través de los sentidos / Gerardo Fabián Rodríguez... [et al.]; dirigido por Gerardo Fabián Rodríguez; prólogo de María José Ortúzar Escudero. - 1a ed - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-544-977-0

1. Historia Medieval. I. Rodríguez, Gerardo Fabián II. Rodríguez, Gerardo Fabián, dir. III. Ortúzar Escudero, María José, prolog.

CDD 940

---

**Imagen de tapa:** Universitätsbibliothek Heidelberg, Cod. Pal. germ. 848. Große Heidelberger Liederhandschrift (Codex Manesse) — Zürich, ca. 1300 bis ca. 1340.  
<https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg848/0287>

Este libro fue evaluado por la Dra. María José Ortúzar Escudero (Universidad de Chile)

GLEM

Grupo de Investigación y Estudios Medievales



Universidad Nacional de Mar del Plata

ISBN 978-987-544-977-0



9 789875 449770



# Índice

|  |     |
|--|-----|
| <b>Asir lo intangible. Reflexiones sobre la historia de los sentidos</b><br>MARÍA JOSÉ ORTÚZAR ESCUDERO .....  | 7   |
| <b>La configuración de una comunidad sensorial carolingia</b><br>GERARDO RODRÍGUEZ .....   | 23  |
| <b>Le souffle de Dieu. L'énergie dans la liturgie et l'art du Moyen Âge</b><br>ERIC PALAZZO .....  | 59  |
| <b>La sensología de la conciencia moral. Las voces éticas de Guilelmus Peraldus</b><br>RICHARD NEWHAUSER .....                                       | 95  |
| <b>Las marcas sensoriales en el discurso cronístico castellano: el caso de la Crónica del Halconero de Juan II</b><br>GISELA CORONADO SCHWINDT ..... | 115 |
| <b>La dimensión sensorial de la fiesta urbana renacentista en España</b><br>CLARA BEJARANO PELLICER .....  | 137 |
| <b>Los XL Mártires de Sebaste: sensorialidad y redención</b><br>LAURA CARBÓ .....  | 173 |

|   |     |
|---|-----|
| <i>Tra eresia e peccato: cecità e miracoli di guarigione nei Libri<br/>Historiarum di Gregorio di Tours</i>                         |     |
| EMANUELE PIAZZA.....  | 213 |
| <b>La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del<br/>poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)</b> |     |
| FEDERICO J. ASSIS-GONZÁLEZ.....   | 227 |
| <b>El imperio de los sentidos. Percepciones sensoriales en la guerra de<br/>Granada</b>   |     |
| MARTÍN F. RÍOS SALOMA.....  | 273 |
| <b>Sentidos en la intimidad: aspectos sensoriales de la vida doméstica de las<br/>familias castellanas a fines de la Edad Media</b> |     |
| ROBERTO J. GONZÁLEZ ZALACAIN.....   | 299 |
| <b>Una comunidad sensorial. La Escuela de Salamanca a ambas orillas del<br/>Atlántico</b>   |     |
| JAVIER CHIMONDEGUY.....   | 341 |



## Asir lo intangible. Reflexiones sobre la historia de los sentidos

MARÍA JOSÉ ORTÚZAR ESCUDERO

*Universidad de Chile*

**D**iez años atrás se publicó en la revista *Social Anthropology* una discusión entre dos reconocidos investigadores en torno a las preguntas básicas de una antropología sensorial. Tim Ingold abocaba por “comenzar por cómo las personas sentían el mundo y no por mundos de sentido”<sup>1</sup>. David Howes, por su parte, concluía que, ya fuese que se comenzara por cómo las personas sentían el mundo o por los mundos de sentido, se encontrarían “mundos de sentido conformados por las maneras de sentir y maneras de sentir conformadas por los mundos de sentido”<sup>2</sup>. Este intercambio revela una transformación del interés original en el simbolismo sensorial hacia una mayor preocupación por las experiencias y prácticas sensoriales, cuestión que el mismo Howes ha indicado.<sup>3</sup>

La experiencia, como bien afirma Jan-Friedrich Missfelder, es “siempre primero una experiencia sensorial, transmitida por el cuerpo y sus órganos de

---

<sup>1</sup> Tim Ingold, “Reply to David Howes”, *Social Anthropology*, 19 (2011), p. 327.

<sup>2</sup> David Howes, “Reply to Tim Ingold”, *Social Anthropology*, 19 (2011), p. 331.

<sup>3</sup> Rupert COX, “Anthropology of the Senses”, en Hilary CALLAN (ed.), *International Encyclopedia of Anthropology: Anthropology Beyond Text*, New York, John Wiley & Sons Ltd., 2017, pp. 5411-22, p. 5416.

los sentidos”<sup>4</sup>. La experiencia sensorial se vuelve un tema de interés histórico cultural solo cuando la entendemos como un proceso que no es únicamente fisiológico, sino que también depende de un ambiente social específico.<sup>5</sup> Esta es la idea fundamental que anima a la Antropología sensorial y también a la historia de los sentidos. Aquello que es percibido es modelado por discursos acerca de la percepción y por prácticas y técnicas corporales. De este modo, se van conformando posibilidades y restricciones respecto de lo que podemos percibir.<sup>6</sup> No existe, entonces, una diferenciación fundamental entre la experiencia y las prácticas que involucran los sentidos y los discursos acerca de los sentidos (o, si se prefiere, los mundos de sentido). De esta imbricación dio cuenta a cabalidad Jonathan Crary en su ya clásico estudio sobre la visión y el espectador en el siglo XIX: “la visión y sus efectos son siempre inseparables de las posibilidades de un sujeto que observa, que es a la vez el producto histórico y el lugar de ciertas prácticas, técnicas, instituciones y procesos de subjetivación”<sup>7</sup>. La percepción entonces tiene a la vez un carácter objetivo y uno subjetivo; es el resultado de la interrelación entre hechos históricos, culturales, y su interiorización subjetiva.

---

<sup>4</sup> Jan-Friedrich MISSFELDER, “Ganzkörpergeschichte”, *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, 39 (2014), pp. 457-475, p. 460.

<sup>5</sup> María J. ORTÚZAR ESCUDERO, *Die Sinne in den Schriften Hildegards von Bingen: Ein Beitrag zur Geschichte der Sinneswahrnehmung*, Stuttgart, Anton Hiersemann Verlag, 2016, p. 1.

<sup>6</sup> Jakob TANNER, *Historische Anthropologie zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2017, p. 115.

<sup>7</sup> Jonathan CRARY, *Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*, Cambridge, MA: MIT Press, 2012, p. 5.

## Asir lo intangible. Reflexiones sobre la historia de los sentidos

Esta interrelación cambia con el tiempo, como ya lo señalaran tempranamente Karl Marx y Walter Benjamin.<sup>8</sup> La historicidad de la percepción es lo que la convierte en el foco del análisis histórico y no el sueño “de no solo conocer, sino también de sentir, cómo fue en realidad”<sup>9</sup>. Esta historia de los sentidos se viene escribiendo desde hace más de treinta años. Ha ido estableciendo algunas unidades temáticas, si bien no hay un único paradigma respecto de qué se estudia específicamente y bajo qué metodología.<sup>10</sup> Asimismo, ha ido mostrando los límites analíticos de ciertos conceptos que tuvieron en un inicio gran importancia —como el oclocentrismo occidental,<sup>11</sup> el de *sensorium*, o el de una jerarquía invariable de los sentidos—.<sup>12</sup>

El Medioevo también ha sido el foco de investigaciones sobre los sentidos.<sup>13</sup> Muchas de ellas han servido para desbaratar la idea de una suerte de continuidad en la experiencia sensorial del “hombre medieval”. Como bien señala González

---

<sup>8</sup> COX, “Anthropology of the Senses”, p. 5411.

<sup>9</sup> MISSFELDER, “Ganzkörpergeschichte”, pp. 457-58.

<sup>10</sup> ORTÚZAR ESCUDERO, *Die Sinne in den Schriften Hildegards von Bingen*, op. cit., pp. 4-16.

<sup>11</sup> Mark M. SMITH, *Sensing the Past: Seeing, Hearing, Smelling, Tasting, and Touching in History*, Berkeley, University of California Press, 2007, pp. 8-18.

<sup>12</sup> Mark S. R. JENNER, “Follow your Nose? Smell, Smelling, and their Histories”, *The American Historical Review*, 116 (2011), pp. 335-51, p. 345; Mark S. R. JENNER, “Civilization and Deodorization? Smell in Early Modern English Culture”, en Peter BURKE et al. (eds.), *Civil Histories: Essays Presented to Sir Keith Thomas*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2000, pp. 127-44, p. 143.

<sup>13</sup> Para una visión panorámica con discusión bibliográfica, nombro solo algunos: Gisela CORONADO SCHWINDT, “Los estudios sensoriales y la Edad Media: planteos historiográficos, desafíos y proyecciones”, *Revista de Historiografía*, 34 (2020), pp. 277-98; Richard G. NEWHAUSER, “The Senses, the Medieval Sensorium, and Sensing (in) the Middle Ages”, en Albrecht CLASSEN (ed.), *Handbook of Medieval Culture: Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages*, Berlin, de Gruyter, 2015, pp. 1559-75; ORTÚZAR ESCUDERO, *Die Sinne in den Schriften Hildegards von Bingen*, op. cit., pp. 10-16.

Zalacaín en este volumen, los mil años de historia que tradicionalmente conocemos como la Edad Media no presentan una unidad ni en cuanto a grupos humanos, formas institucionales, ni organización económica. También en ese entonces la actividad específica y la pertenencia a un grupo determinado (de género, social o etario, por ejemplo) configuran diferentes posibilidades y restricciones respecto de aquello que puede experimentarse y de cómo se experimenta; tales posibilidades y restricciones se van a su vez transformando en el tiempo y en el contacto con otros grupos.

La experiencia sensorial es efímera y la información que obtenemos sobre ella es fragmentaria y depende en buena parte del tipo de fuente que se analiza: las capitulares de Carlomagno entregan un tipo muy diferente de información que aquella que podemos obtener de escritos visionarios, manuales de confesión, ejemplos del arte románico, relatos de viajes, una colección de himnos, recetarios o *Summae* filosóficas. De algunas de ellas aprendemos especialmente sobre ideas acerca de los sentidos, de otras sobre normas en cuanto al uso de los sentidos, o sobre paisajes sensoriales, o incluso sobre cómo se relatan diversas experiencias. Idealmente, al entrelazar estos diversos aspectos daríamos cuenta de las posibilidades y restricciones respecto de la percepción y también de posibles modos de interiorización de tales posibilidades y restricciones, acercándonos así a formas determinadas de sentir el mundo. En este sentido, Gisela Coronado Schwindt señala que el desafío de toda investigación sensorial radica en lograr un “análisis holístico de las relaciones

## Asir lo intangible. Reflexiones sobre la historia de los sentidos

que se establecen entre los sentidos, en pos de la explicación de su intervención en la aprehensión del mundo por parte de los sujetos”<sup>14</sup>.

Sin perder de vista este horizonte, por razones diversas muy frecuentemente debemos contentarnos con completar una parte de la empresa: nuestras herramientas analíticas y conceptuales, los tipos de fuentes estudiadas y, en definitiva, la complejidad de la empresa, nos permiten recabar información sobre algunos aspectos de la percepción sensorial, sobre el uso de un sentido en especial, etc. Podemos así acercarnos o al paisaje sensorial, o a las ideas y normas respecto de uno o más sentidos, o a la narración subjetiva de la experiencia (y a veces a varios de ellos a la vez).

Por otra parte, la acumulación de información respecto de la percepción sensorial, que sigue llevándose a cabo, e idealmente el uso de similares herramientas analíticas y conceptuales hará más fácil en los próximos años acercarse a las posibilidades y restricciones de la percepción vividas por un grupo histórico dado, como también a la identificación de sus transformaciones y continuidades en el tiempo.

Un aporte continuo en relación con el ideal del análisis holístico en particular y con el estudio de la historia de los sentidos a lo largo de la Edad Media en general, ha venido realizando ya desde el año 2013, el Grupo de Investigación y Estudios Medievales de la Universidad Nacional de Mar del Plata en Argentina (GIEM). Sus proyectos *Paisajes sensoriales. Sonidos y silencios de la Edad Media*, *Paisajes sonoros medievales* y *Abordajes sensoriales del mundo medieval* se han dedicado principalmente a la configuración de “los paisajes

---

<sup>14</sup> CORONADO SCHWINDT, “Los estudios sensoriales y la Edad Media”, op. cit., p. 285.

sonoros y cómo estos mediaban en la aprehensión del mundo y en la construcción de parámetros que regían la organización social y cultural”<sup>15</sup>.

El GIEM ha abierto nuevas vías que exploran no solo el oído, sino todos los sentidos en su conjunto, con el proyecto de investigación denominado *La Edad Media a través de los sentidos (I)*. Ante nosotros tenemos uno de los resultados de este proyecto, ejecutado durante los años 2019 y 2020. Se continúa y se amplía la aplicación de herramientas conceptuales, analíticas y metodológicas que han guiado también los proyectos anteriores. Nos encontramos en casi todos los ensayos con los términos “marcas sensoriales”, “intersensorialidad” y “comunidad sensorial”. El término “marcas sensoriales” describe los registros que los historiadores reconocen en los textos y que hacen alusión a los sentidos, idealmente se identifican de acuerdo con la relevancia que revisten para una sociedad (valor simbólico, valor afectivo)<sup>16</sup>. La “intersensorialidad”, término de Mark Smith, se refiere a que, para dar cuenta del modelo sensorial de una cultura debe estudiarse cómo se relacionan y se articulan los sentidos en su conjunto.<sup>17</sup> La “comunidad sensorial”, término que adecua el término de “comunidad

---

<sup>15</sup> Los resultados de estos proyectos pueden verse en las siguientes publicaciones: Gerardo RODRÍGUEZ y Gisela CORONADO SCHWINDT (eds.), *Paisajes sensoriales. Sonidos y silencios de la Edad Media*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2016; Gerardo RODRÍGUEZ y Gisela CORONADO SCHWINDT (dirs.), *Abordajes sensoriales del mundo medieval*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017; Gerardo RODRÍGUEZ, Éric PALAZZO y Gisela CORONADO SCHWINDT (eds.), *Paisajes sonoros medievales*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2019.

<sup>16</sup> CORONADO SCHWINDT, “Los estudios sensoriales y la Edad Media”, p. 297, n. 87. Este término amplía la definición de *soundmarks* de Raymond Murray Schafer.

<sup>17</sup> Gerardo RODRÍGUEZ y Gisela CORONADO SCHWINDT, “La intersensorialidad en el Waltharius”, *Cuadernos Medievales*, 23 (2017), pp. 31-48, p. 39.

## Asir lo intangible. Reflexiones sobre la historia de los sentidos

emocional” de Barbara Rosenwein, define “grupos de personas que comparten maneras comunes de usar sus sentidos y de comprender sus sensaciones”<sup>18</sup>.

Los doce ensayos reunidos en este volumen revisan diversos tiempos y espacios, con un énfasis en la España bajomedieval. Reconocen diferentes comunidades sensoriales y registran diversas marcas sensoriales de acuerdo con las diferentes fuentes, esbozando así primero las posibilidades y restricciones de la experiencia sensorial según las normas e ideas respecto de los sentidos y los distintos paisajes sensoriales. A partir de estas coordenadas presentaré a continuación las diferentes contribuciones, si bien varias de ellas tocan más de una.

La conexión de los cinco sentidos con diversas ideas —lo que en los ensayos se denomina a veces imbricación entre lo simbólico y lo sensorial— es discutida por Emanuele Piazza, Gerardo Rodríguez, Laura Carbó, Éric Palazzo, Federico Assis-González y Javier Chimondeguy.

En su artículo *Tra eresia e peccato: cecità e miracoli di guarigione nei Libri Historiarum di Gregorio di Tours*, Emanuele Piazza examina el vínculo entre la visión, o antes bien su negación, la ceguera, y la aceptación de la fe en los *Diez libros de historia* de Gregorio de Tours. Durante los siglos V y VI, esta enfermedad asume un importante valor simbólico en el contexto de la confrontación dogmática entre católicos y arrianos: la ceguera se transforma en un signo de quien se rehúsa a ver la luz de la fe, tal como los arrianos se niegan a aceptar al Dios Trino y Uno. Esta condición se entiende asimismo como un castigo físico

---

<sup>18</sup> Phillip VANNINI, Dennis D. WASKUL & Simon GOTSCHALK, *The Senses in Self, Society, and Culture: A Sociology of the Senses*, New York, Routledge, 2012, p. 7.

debido a creencias y conductas que no se adaptan a los preceptos de la fe católica. Además, el enceguecimiento y la sanación de la ceguera subrayan la necesidad de un intermediario, un hombre de Dios, en la curación tanto del cuerpo como del alma. Se opone aquí la poderosa medicina celeste a la humana, de escasa eficacia. Por último, esta incapacidad de ver se relaciona con la negación a aceptar la “luz del mensaje evangélico” propagada en Galia por san Martín.

En su ensayo *La configuración de una comunidad sensorial carolingia*, Gerardo Rodríguez vincula las “marcas sensoriales” con sus contextos simbólico y social. Con este fin analiza diversas fuentes de la época carolingia: el *Carmen XXV ad Carolum Regem* de Teodulfo de Orleáns, la *Gesta Karoli magni* de Notker el Tartamudo, *Las capitulares de Carlomagno*, el poema épico *Waltharius*, las *Gestas del emperador Ludovico* de Thegan y la enciclopedia *Sobre el Universo* de Rábano Mauro. En estas se distingue cómo distintos sentidos, muchas veces en conjunto, aparecen o se evocan al describir lugares, espacios, acontecimientos, personajes y elementos de la cultura material. Estas “marcas emocionales y sensoriales”, que en parte refieren a estímulos y objetos, se sitúan sucesivamente en una trama simbólico-social. Esta “lectura sensorial” permite acercarse a la experiencia sensible y emocional de los diferentes protagonistas de las fuentes tratadas. El autor reconoce además, diferentes niveles en los que pueden entenderse estas comunidades sensoriales, desde un plano “macro” (Iglesia y reino de los francos) a planos más específicos, como, por ejemplo, la definición de los animales.

Laura Carbó, en su contribución *Los XL Mártires de Sebaste: sensorialidad y redención*, profundiza en las ideas respecto del tacto y la voz en el relato del



## Asir lo intangible. Reflexiones sobre la historia de los sentidos

martirio de estos cuarenta soldados. Según las diversas fuentes hagiográficas, las primeras de ellas provenientes del siglo IV, estos soldados romanos fueron castigados por negarse a rendir culto al emperador con el sometimiento a los cuatro elementos. Desnudos, estos cuarenta hombres son expuestos al frío ya como viento gélido (aire) o como lago helado (agua); aquellos que sobreviven padecen el rompimiento de sus brazos y el calcinamiento de sus cuerpos (fuego); sus reliquias son sepultadas en la tierra. Aquí es sobre todo la piel, el tacto, el sentido el que se convierte tanto en la vía del suplicio como de la salvación. Se menciona además, la voz, la audición, en tanto la oración proferida por las bocas tiene su lugar en esta historia. El correlato iconográfico de esta leyenda se analiza en diversos soportes de los siglos XI al XIII, originados principalmente en iglesias orientales (Turquía, Siria, Ucrania, Jerusalén, Chipre, Macedonia). Estos testigos materiales llevan a la autora a plantearse la experiencia de quienes se acercaban a adorar estas imágenes y cómo era posible, a través de la meditación sobre ellas, una experiencia vicaria de lo sagrado.

Éric Palazzo, en su ensayo *Le souffle de Dieu. L'énergie dans la liturgie et l'art du Moyen Âge*, explora el concepto de energía como uno ligado con la Historia de la Salvación. En la Antigüedad tardía y en el Medioevo no existió una definición precisa de tal noción. Sin embargo, “energía” se vincula claramente a la naturaleza de Dios como principio de vida. Se asocian a esta idea la fuerza espiritual, el movimiento, la virtud, el soplo de Dios y, en especial, el movimiento ascendente de la espiral. La espiral se constituye en la representación ideal del viaje espiritual del hombre, quien asciende hacia Dios a partir de la energía que proviene de él. Este camino no se refiere solo a uno

personal, sino también a aquel que el Hombre traza en la cosmología cristiana entendida en el marco de la Historia de la Salvación. En esta Historia tiene un lugar central también la Iglesia, que se constituye como cuerpo de Cristo a través de los fieles. Este concepto global de “energía” (y a veces de su correlato, la espiral) se refleja en diversas fuentes y soportes del siglo VI al XIII: poemas, tratados teológicos, arte pictórico y escultórico y tratados de música.

El aporte de Federico J. Asiss-González, *Oír y saborear la verdad. La experiencia sensorial de la veridicción en el pensamiento manuelino (s. XIV)*, tiene como tema la palabra y su significado simbólico en el mundo bajomedieval castellano. Con este fin, se examinan varias de las obras escritas por el miembro de la casa real castellana don Juan Manuel y también las *Partidas* del rey Alfonso el Sabio. Con ayuda además de fuentes bíblicas y sobre todo teológicas, se analiza la palabra en su relación con el saber, con la verdad o el engaño, con el silencio y con quien la articula o calla. La palabra, como bien se destaca aquí, se vincula con el oído que la escucha y con la boca que la pronuncia. En el caso de don Juan Manuel (1282-1348), se constata una comprensión específica de la verdad y del saber que se relaciona estrechamente con la concepción de un acceso privilegiado por parte de la nobleza (en particular, de los caballeros) y del rey. Los “dos sentidos de la boca”, como llama Chris M. Woolgar al gusto y al habla,<sup>19</sup> son entendidos en conjunto en ciertos pasajes de Juan Manuel: lo hablado se entiende como dulce o amargo dependiendo de si el contenido es o no veraz.

---

<sup>19</sup> Christopher M. WOOLGAR, *The Senses in Late Medieval England*, New Haven, Conn., 2006.

## Asir lo intangible. Reflexiones sobre la historia de los sentidos

Javier Chimondeguy, en *Una comunidad sensorial. La Escuela de Salamanca a ambas orillas del Atlántico*, revisa la significación simbólica y la concepción sobre los sentidos de los indígenas en algunos textos de autores ligados a la “Escuela de Salamanca”. Tales autores, teólogos y misioneros dominicos del siglo XVI, intentaron justificar la presencia en el Nuevo Mundo de la corona castellana, de las órdenes religiosas y de su proyecto evangelizador. Con este fin se examinan diferentes “marcas sensoriales”, metáforas que se refieren a los sentidos y el uso de descripciones sinestésicas en los escritos de esta comunidad sensorial. Así, Antón de Montesinos utiliza la audición, a través de la expresión bíblica “la voz de Dios que clama en el desierto”, para subrayar su autoridad al condenar el trato de los encomenderos hacia los indígenas. Bartolomé de las Casas insiste en la humanidad de los indígenas argumentando que todos los hombres sienten “placer con lo sabroso”, es decir, sienten de igual manera. Al mismo tiempo, destaca la diferencia entre los sentidos de los nativos y los de los europeos, en tanto los primeros poseen una mayor eficacia. Francisco de Vitoria, por su parte, se centra en la audición para sustentar su imagen del (misionero) sabio que comunica la fe a aquellos que lo escuchan (y asienten). Finalmente, Domingo de Soto presenta los sentidos como inclinados al pecado, propios de la naturaleza humana después de la expulsión del Paraíso. Al mismo tiempo, vincula la audición y la vista con el conocimiento de la fe y la liturgia.

Si bien otros artículos tocan con mayor profundidad la regulación de los sentidos, el plano normativo es propiamente el tema de Richard Newhauser en el capítulo *La sensología de la conciencia moral: las voces éticas de Guilelmus Peraldus*. El análisis de la voz se considera en el marco de los estudios del sonido como

una rama distintiva de los estudios sensoriales. El discurso se entiende como un acto público (potencial), puesto que aúna en sí tanto la ética de los hablantes como de los oyentes, quienes conforman una comunidad sensorial creada por el sonido. Esta relación entre la voz/discurso y los imperativos éticos, es estudiada en la colección de sermones *Summa de vitiis* del dominico Guillermo Peralduz, finalizada alrededor de 1236 y de gran difusión. El autor muestra cómo la voz, cuando es articulada y clara, se convierte en instancia moral. Las voces éticas construyen un paisaje sonoro tanto externo como interno cuyo fin último es la educación moral.

Los paisajes sensoriales, entendidos como el conjunto de experiencias sensoriales ofrecidas a los sentidos, son estudiados por Gisela Coronado Schwindt, Clara Bejarano Pellicier, Martín F. Ríos Saloma y Roberto J. González Zalacain.

En su ensayo *Las marcas sensoriales en el discurso cronístico castellano: el caso de la Crónica del Halconero de Juan II*, Gisela Coronado Schwindt investiga las “marcas sensoriales” en el relato de la entrada real del rey Juan II a la ciudad de Toledo en el año 1431, tal como fue descrita en la Crónica del Halconero de Juan II, redactada en su primera parte por Pedro Carrillo de Huete (desde 1420 a 1441). Este despliegue escénico, que involucraba además a representantes del poder local y a toda la población, se cimienta en un régimen sensorial específico. La visión y el tacto se despliegan en las imágenes sacras que acompañan la procesión y, sobre todo, en las telas y colores tanto de los ropajes, que manifiestan igualmente el orden jerárquico, como de telas exhibidas en distintas partes de las viviendas y en las calles; la dimensión sonora se descubre en los

## Asir lo intangible. Reflexiones sobre la historia de los sentidos

discursos y en la algarabía de los presentes; el olfato se muestra en el uso de hierbas para crear un ambiente olfativo placentero. Los sentidos contribuyen a hacer de la entrada real un acto donde se renueva el vínculo político entre el rey y sus súbditos y, por lo tanto, al fortalecimiento del poder regio.

También Clara Bejarano Pellicer, en su capítulo *La dimensión sensorial de la fiesta urbana renacentista en España*, examina los estímulos sensoriales presentes en fiestas públicas de la España bajomedieval. Ahondando en fuentes de la segunda mitad del siglo XVI, analiza los homenajes rendidos por las ciudades en las visitas de Felipe II y su familia como también dos fiestas religiosas: traslación de reliquias y *Corpus Christi*. A diferencia del artículo de Coronado Schwindt, aquí la autora se centra antes en la intención política de la ciudad que en la del soberano, puesto que los recibimientos constituyen una ocasión para congraciarse con él. Las fuentes revelan que durante estas fiestas la plena participación, es decir, aquella que apelaba a todos los sentidos, estaba permitida solo a la figura homenajeada y a las capas sociales superiores: todos podían ver y escuchar en alguna medida el espectáculo, pero no gozar de la cercanía que proveían el gustar de los banquetes y el (con)tacto de los homenajeados (se mencionan además telas y el calor del fuego). En cualquier caso, la vista garantizaba una experiencia compartida, cuestión que se condice también con su preeminencia cuantitativa y cualitativa en los registros escritos. Los otros sentidos juegan en las fuentes un papel muy minoritario, incluso en experiencias de tipo sinestésico es la descripción de la visión lo que prima.

Un paisaje bien diferente es el foco de Martín F. Ríos Saloma en su contribución *El imperio de los sentidos. Percepciones sensoriales en la guerra de*

*Granada*. Aquí se recogen los diferentes estímulos que conformaron los paisajes sensoriales durante la guerra de Granada (1482-1492), la lucha contra el último reino musulmán en la península ibérica. Estos hechos fueron consignados en la segunda parte de la *Crónica de los Reyes Católicos*, escrita por Hernando del Pulgar. A partir del análisis de dos momentos puntuales, el inicio de la contienda y la conquista de Málaga en 1487, se constata la importancia de la vista y el oído. La vista da cuenta de diversos ámbitos prácticos en el ejercicio de la guerra. La palabra hablada, que alude al oído, se descubre en los relatos de los soberanos que escuchan, pero que también, al enunciarla, ejercen el poder —se presentan así como de buen gobierno, el objetivo de Pulgar al escribir su crónica—. No solo los soberanos hablan y escuchan, sino múltiples actores e incluso el campo de batalla. El habla ordenada es propia de los cristianos, aquella de los musulmanes, infieles y bárbaros se caracteriza más bien por asimilarse a la de los animales. El olfato aparece registrado en el caso del hedor de los muertos. Al gusto se alude al narrar el hambre y las comidas para saciarla y el tacto no se menciona explícitamente.

Roberto J. González Zalacain ofrece una mirada al paisaje sensorial de lo doméstico con *Sentidos en la intimidad: aspectos sensoriales de la vida doméstica de las familias castellanas a fines de la Edad Media*. A partir de fuentes de diversa índole, se recogen los distintos estímulos sensoriales que estaban presentes para el ambiente familiar en el reino de Castilla en el siglo XV y en el primer cuarto del siglo XVI. Los marcadores sensoriales se investigan primero en el hogar como escenario de la vida doméstica y luego en las fiestas propias del ciclo de la vida (principalmente matrimonios y funerales). Pese a la dificultad para conocer el universo sensorial

## Asir lo intangible. Reflexiones sobre la historia de los sentidos

en las viviendas comunes, puede advertirse que el olfato estuvo marcado por la convivencia con animales y el tratamiento de las fecas en los hogares, y también por sectores dedicados al tratamiento de productos animales (carnicerías, confección). En tanto se conoce la dieta básica de la población (pan de trigo, vino, pescado, productos lácteos, frutas, legumbres) y las restricciones impuestas por el calendario litúrgico, se puede reconstruir al menos cuáles eran los objetos del gusto. La pregunta respecto de cómo se experimentaban dichos estímulos se responde en parte con la consideración sobre la regulación apropiada de los sentidos según el *Tratado sobre el vestir, calzar y comer* del arzobispo Hernando de Talavera (1477). La regulación de los sentidos es, en parte, el objetivo de diversos documentos que intentan determinar no solo el número de participantes y la duración de festejos familiares, sino también el alimento a ser consumido y cuánto llanto es adecuado.

Este abanico de estudios nos conduce, entonces, por la amplia diversidad de la historia de los sentidos: las marcas sensoriales se encuentran en fuentes diversas, que responden muchas veces a distintas intenciones y son producto de variadas comunidades sensoriales. Dependiendo de las fuentes, la importancia de uno u otro sentido varía como también sus connotaciones simbólicas, se nos abren distintos paisajes sensoriales, se traslucen normas respecto del uso adecuado de los sentidos. De este modo, las diferentes colaboraciones van trazando las posibilidades y restricciones de la experiencia sensorial. Y avanzan asimismo, en la comprensión respecto de cómo se interiorizaron dichas restricciones por parte de los diferentes sujetos —el horizonte de varias de las contribuciones—. Los autores se preguntan, por ejemplo, por la experiencia

vicaria del lector de la *Crónica* de Hernando del Pulgar o por aquella de quien contempla las imágenes de los cuarenta mártires de Sebaste envejeciendo súbitamente en el lago congelado. Y así parece más cercano asir lo intangible.



## La configuración de una comunidad sensorial carolingia

GERARDO RODRÍGUEZ

*Universidad Nacional de Mar del Plata*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

*Academia Nacional de la Historia*

### Presentación

En este trabajo explicaré cómo, a partir del uso de la literatura de la época carolingia, es posible considerar la existencia de comunidades sensoriales, teniendo en cuenta dos tipos de registros: la transmisión de valores y aptitudes relacionadas con la figura del emperador Carlomagno, y la inclusión en los textos de dichos de raíz popular, en los que la participación multimodal de los sentidos resulta fundamental para la comprensión del esquema valorativo y la conformación de identidades. En otras palabras, analizaré la manera en que los sentidos contribuyen a la producción de comunidad, a la producción y circulación de saberes y de prácticas y al establecimiento de redes sociales, a partir de la identificación y recuperación de las marcas sensoriales presentes en *Carmen XXV*

*ad Carolum Regem (Poema XXV a Carlomagno)* de Teodulfo de Orleáns<sup>1</sup> y la *Gesta Karoli magni (Gestas del emperador Carlomagno)* de Notker Balbulus.<sup>2</sup>

### Fuentes seleccionadas

El *Carmen XXV ad Carolum Regem (Poema XXV a Carlomagno)* de Teodulfo de Orleáns, poema eminentemente descriptivo en el que el autor hace un amplio uso de símbolos e imágenes alegóricas para mostrar su visión de la grandeza del emperador Carlos.

Teodulfo (¿750?-821),<sup>3</sup> de origen hispano-godo, se refugió en la Septimania huyendo de la dominación árabe; hacia el año 780 ese encontraba en la corte de Carlomagno. En el 798 fue nombrado obispo de Orleáns y recibió también la administración de las abadías de Saint Benoît-sur-Loire, Saint-Aignan d'Orléans, Saint-Mesmin de Micy y Saint-Lifard de Meung. Fue designado *missus dominicus* para la Provenza y la Septimania y, además de desempeñar misiones políticas civiles, participó en algunas de las controversias teológicas más polémicas de la época. En el año 816, el papa Esteban IV lo nombró obispo

---

<sup>1</sup> Versión latina: E. DÜMMLER (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Poetae latini aevi carolini*, I, vv.193-194, Berlín, MGH,1978. Edición castellana: Alejandra de RIQUER, *Teodulfo de Orleans y la epístola poética en la literatura carolingia*, Barcelona, Real Academia de Buenas Letras, 1994, pp. 253-258.

<sup>2</sup> Versión latina: H. HAEFELE (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum, in usum scholarum separatim editi*, I: Notker, *Gesta Karoli Magni imperatoris*, Berlín, MGH, 1962. Edición castellana: NOTKER BALBULUS, *Gestas del emperador Carlomagno*, edición, introducción y notas de Gerardo RODRÍGUEZ, traducción de Carlos Rafael DOMÍNGUEZ, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2019.

<sup>3</sup> Una reciente síntesis sobre su vida y obra puede verse en: Alfonso HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, “Laicos y sacerdocio universal o laicos sin sacerdocio universal: los contrastes entre el *De ordine baptismi* y la *Primera capitular* de Teodulfo de Orleans”, *Temas Medievales*, 27, 1 (2019), pp. 1-13.

## La configuración de una comunidad sensorial carolingia

y un año más tarde, tras la rebelión de Bernardo I de Italia contra Luis I, fue acusado de sedición, exilado en Angers, al monasterio de Saint-Aubin, donde murió probablemente envenenado.

Si bien es importante la temática religiosa —dado que son de su autoría un par de tratados teológicos, algunas obras litúrgicas, la promoción de la redacción de los estatutos de dos sínodos, la importante labor de exégesis bíblica y la revisión de la *Vulgata* y otras versiones supuestamente erróneas—, debe su popularidad a los muchos poemas que escribió: epitafios, descripciones de la corte, poemas de ocasión, satíricos, himnos religiosos, de tema bíblico. Peter Godman considera que es un fiel representante de la poesía de carácter político de época carolingia.<sup>4</sup>

La *Gesta Karoli magni* (*Gestas del emperador Carlomagno*) de Notker Balbulus, consta de dos libros con treinta y cuatro y veintidós capítulos respectivamente, es un conjunto de anécdotas que glorifican al emperador y esbozan la imagen ideal del buen gobernante que sabe mantener el reino en sus manos y dirigirlo sabiamente. Esta obra es importante también por la calidad de los detalles que describe de carácter histórico-cultural.

Notker Balbulus (c. 840-912)<sup>5</sup>, fue un monje de la abadía de Saint Gall, poeta y compositor de música. Su nombre Balbulus es un apodo que significa “el Tartamudo”. Recibió educación en dicho monasterio, gracias a lo cual dispuso de

---

<sup>4</sup> Peter GODMAN, *Poets and Emperors. Frankish Politics and Carolingian Poetry*, Oxford, Oxford University Press, 1986, pp. 68-106.

<sup>5</sup> Una reciente síntesis sobre su vida y obra puede verse en: Gerardo RODRÍGUEZ, “La construcción *sensible* de Carlomagno como héroe en Notker Balbulus”, en María Luisa LA FICO GUZZO (dir.), *La retórica heroica. Construcción y reformulación a través de la épica y la tragedia*, Bahía Blanca, Ediuns, 2021 (en prensa).

una importante biblioteca. Es uno de los poetas litúrgicos más importantes de la Edad Media, dado que introdujo en territorio alemán un nuevo tipo de lírica religiosa llamada *secuencia*, que innovó en la manera de separar las sílabas latinas para cantarlas. La *Gesta Karoli magni* fue compuesta con motivo de la visita del emperador Carlos III, nieto de Carlomagno, a finales del 883 al monasterio de Saint Gall.

El análisis de estos textos lo ampliaré con menciones y ejemplificaciones tomadas de *Las capitulares de Carlomagno*,<sup>6</sup> del poema épico anónimo conocido como *Waltharius*,<sup>7</sup> de las *Gestas del emperador Ludovico* de Thegan<sup>8</sup> y, muy especialmente, de *Sobre el Universo* de Rábano Mauro.<sup>9</sup>

### **Definición de comunidad sensorial**

Las fuentes seleccionadas recogen y transmiten, en principio, los sentidos de los grupos, sectores o clases dominantes que contaban con cierta formación — clérigos, monjes, hombres de letras, filósofos, historiadores— y con el tiempo y los recursos para escribir, cotejando documentos en bibliotecas bien dotadas.<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> *Las Capitulares de Carlomagno*, traducción de Santiago BAZZANO y Carlos DOMÍNGUEZ, edición de Carlos DOMÍNGUEZ, Jorge ESTRELLA y Gerardo RODRÍGUEZ, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2014.

<sup>7</sup> *Waltharius*, edición y traducción de Rubén FLORIO, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Universitat Autònoma de Barcelona, 2002.

<sup>8</sup> THEGAN, *Gestas del emperador Ludovico*, edición, introducción y notas Gerardo RODRÍGUEZ, traducción de Carlos DOMÍNGUEZ, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata 2018.

<sup>9</sup> RABANO MAURO, *Sobre el Universo*, edición, introducción y notas de Claudio César CALABRESE, Éric PALAZZO y Gerardo RODRÍGUEZ, traducción de Carlos DOMÍNGUEZ, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2018.

<sup>10</sup> Gerardo RODRÍGUEZ, “Ecos de voces lejanas: las palabras que nos llegan a través de fuentes carolingias”, en Gerardo RODRÍGUEZ y Gisela CORONADO SCHWINDT

## La configuración de una comunidad sensorial carolingia

Pero también revelan y permiten descubrir la expresión *sensible* de la sociedad: “Allí se comportó con tanto respeto como si hubiera visto al mismo Cristo con sus ojos corporales”<sup>11</sup>.

Es en este contexto que propongo la importancia de “la construcción *sensible* de las comunidades sensoriales”, recuperando cierta ambigüedad que tiene el término *sensible* en la tradición historiográfica iniciada por Lucien Febvre,<sup>12</sup> dado que permite considerar tanto sensaciones como sentimientos y emociones:<sup>13</sup> “Este, yendo en la comitiva del emperador, segó, como si fuera en una cosecha, a los bemanos, a los wilsos y a los ávaros”<sup>14</sup>. ¿Qué expresión tan contundente sensorialmente como la de segar a los enemigos como si fuera una cosecha?

Retomo esta expresión “ojos corporales” y su significación simbólica para los autores cristianos de la Antigüedad y la Edad Media, sobre la que se sustenta la consideración de la unidad fundamental entre el cuerpo y el espíritu humanos, permitiendo establecer así la doctrina de los sentidos corporales y los sentidos

---

(dirs.), *Paisajes sensoriales, sonidos y silencios de la Edad Media*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2016, pp. 65-87.

<sup>11</sup> N, L.II, c.21.

<sup>12</sup> Lucien FÈBVRE, “La sensibilité et l’histoire: Comment reconstituer la vie affective d’autrefois?”, *Annales d’histoire sociale* T.3, 1 (1941), pp. 5-20.

<sup>13</sup> Gerardo RODRÍGUEZ, “La conformación de una comunidad emocional y sensorial carolingia”, *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, 29, 2 (2019), pp. 252-281.

<sup>14</sup> N, L.II, c.12.

espirituales,<sup>15</sup> que encuentra entre los carolingios en general y en Rábano Mauro en especial, a uno de los defensores y propulsores de esta postura.<sup>16</sup>

Cabe, entonces, la pregunta referida a cómo identificar los hechos sensoriales en la documentación de la Alta Edad Media.<sup>17</sup> Las fuentes enfrentan al historiador con el reto de precisar el significado y los múltiples usos históricos de vocabularios específicos teniendo en cuenta que, aun dentro de una misma sociedad, los usos y alcances de las palabras y los sentidos que ellas describen, pueden ser entendidos de manera disímil por los diferentes actores históricos o sociales.<sup>18</sup>

En las fuentes seleccionadas pueden reconocerse lugares, espacios, acontecimientos, momentos, personajes históricos, actores sociales, objetos, utensilios y elementos materiales que permiten reconstruir “la materia sensible” de los tiempos altomedievales dentro de una posible “red de relaciones” en la que se inscribe un concepto, un fenómeno, un objeto, una experiencia o una práctica.<sup>19</sup> Estas reconstrucciones nos exigen recorrer territorios inexplorados,

---

<sup>15</sup> Éric PALAZZO, “Les cinq sens, le corps et l'esprit”, *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, 28 (2019), pp. 306-330.

<sup>16</sup> Gerardo RODRÍGUEZ, “A Sensory Reading of Rabanus Maurus’ *De Universo*”, en Junko KUME (ed.), *Beyond the Seas: A Medievalists’ Meeting in Tokyo*, Tokyo University of Foreign Studies – Institute for Global Area Studies, 2019, pp. 25-36.

<sup>17</sup> Gerardo RODRÍGUEZ, “Un análisis de la épica y de la historia carolingia desde la Historia de los sentidos”, en Rubén FLORIO (dir.), *Varia et diversa. Épica latina en movimiento: sus contactos con la Historia*, Mar del Plata y Santa Fe, Universidad Nacional de Mar del Plata y Universidad Nacional del Litoral, 2018, pp. 281-320.

<sup>18</sup> Tomo y adapto las consideraciones de María Bjerg referidas a las emociones. Cf. María BJERG, “Una genealogía de la historia de las emociones”, *Quinto Sol. Revista de Historia*, 23, 1 (2019), pp. 1-20.

<sup>19</sup> Howard BECKER, *Trucos del oficio. Cómo conducir su investigación en ciencias sociales*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010, p. 16.

## La configuración de una comunidad sensorial carolingia

realizar lecturas novedosas de fuentes conocidas dado que procura identificar los sentidos y reponer su importancia histórico-cultural a partir de documentación y, en mi propuesta, a partir de las nociones de “marca sensorial” y “comunidad sensorial”.

Las marcas sensoriales<sup>20</sup> son los registros que como historiadores reconocemos en los textos referidos a los sentidos: las marcas visuales, auditivas, olfativas, gustativas y táctiles —que identifican a las percepciones que guardan una especial significación para la trama sensorial de una cultura—, permiten identificar y comprender el modelo sensible de una época y, en este caso, hablar de la existencia de una comunidad sensorial carolingia, elaborada, reconocida y sentida en el transcurso de los siglos VIII y IX.

Las comunidades sensoriales<sup>21</sup> hacen referencia a los grupos a los cuales pertenecen y en los que participan los individuos, sujetos o actores sociales, compartiendo e involucrando el cuerpo y el espíritu, dado que se integra una comunión de creencias, saberes, prácticas, inquietudes, obligaciones, gustos, afectos, sensaciones, valores, emociones y sentidos; una colectividad cuya existencia común se articula en torno a una experiencia sensible, ya sea que se trate de grupos formalmente establecidos, como tradicionalmente marcaron los estudios históricos, o de reuniones efímeras, como subrayan recientemente

---

<sup>20</sup> Gerardo RODRÍGUEZ y Gisela CORONADO SCHWINDT, “La intersensorialidad en el *Waltharius*”, *Cuadernos Medievales*, 23 (2017), pp. 31-48.

<sup>21</sup> Con anterioridad había planteado algunas de estas cuestiones en Gerardo RODRÍGUEZ, “La conformación de una comunidad emocional y sensorial carolingia”, *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, 29/2 (2019), pp. 252-281 y Gerardo RODRÍGUEZ, “Un análisis sensorial del Concilio de Frankfurt del año 794”, *Medievalismo*, 29 (2019), pp. 355-374.

antropólogos y sociólogos. En el primer caso, los miembros de la comunidad comparten un conjunto de prácticas y normas perceptuales vigentes en una sociedad;<sup>22</sup> mientras que en el segundo, sus integrantes participan de una experiencia común que no siempre implica reciprocidad ni reconocimiento social, sino la materialidad del estar juntos.<sup>23</sup>

Mi propuesta se vincula con la tradición histórica y con la posibilidad de pensar la existencia de una comunidad sensorial carolingia, que puede identificarse y reconocerse en las fuentes, como propone Barbara Rosenwein al referirse a la comunidad emocional como “grupos en los cuales las personas se adhieren a las mismas normas de expresión emocional y valoran —o desvirtúan— emociones iguales o relacionadas”<sup>24</sup>. Rosenwein asimila las comunidades emocionales con comunidades sociales, lo que le permite estudiar un gran número de ellas y señalar las maneras complejas en que se interrelacionan, a modo de un gran círculo que contiene otros más pequeños: “ninguno concéntrico por completo, sino más bien distribuidos de modo desigual en un espacio dado” y entre los cuales los individuos pueden tener cierta movilidad.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> Barbara ROSENWEIN, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Nueva York, Ithaca, 2006.

<sup>23</sup> Michel MAFFESOLI, *El tiempo de las tribus: el ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, México, Siglo XXI, 2004 y Bruno LATOUR, *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2008.

<sup>24</sup> Barbara ROSENWEIN, *Emotional Communities...*, op. cit., p. 2. Cf. Barbara ROSENWEIN, “Worrying about Emotions in History”, *The American Historical Review*, 107, 3 (2002), pp. 821-845 donde incluye en la definición de comunidades sociales a familias, vecindarios, gremios, monasterios, miembros parroquiales (p. 821).

<sup>25</sup> ROSENWEIN, *Emotional Communities...*, p. 24.



## La configuración de una comunidad sensorial carolingia

En los últimos años se avanzó sobre la conformación de comunidades afectivas.<sup>26</sup> En base a estos estudios, Gabriel Castanho se propone reconstruir la comunidad sensible ofrecida en los textos cartujos.<sup>27</sup> Los de Phillip Vannini, Dennis Waskul y Simon Gottschalk<sup>28</sup> resultaron pioneros en plantear la idea de “comunidad sensorial”, analizada con perspectiva histórica por Richard Newhauser al hablar de una “comunidad sensorial campesina”<sup>29</sup> y por mí, al plantear la existencia de una “comunidad sensorial guadalupana”<sup>30</sup>.

Todos estos casos subrayan que tanto los escritores como el público en general de los diferentes contextos históricos, reaccionaron a los mismos acontecimientos y problemas con respuestas sensoriales y emocionales semejantes, dado que formaban parte de una comunidad compartida de objetos, corporalidades, sentidos, emociones y virtudes. Este análisis implica reconocer que en su configuración se cruzan las percepciones individuales con una

---

<sup>26</sup> Barbara ROSENWEIN, *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600-1700*, Nueva York, Cambridge University Press, 2016.

<sup>27</sup> Gabriel CASTANHO, “A construção de uma comunidade sensível: corpo, afeto e emoção nos escritos de Guigo I (Grande Cartuxa, 1109-1136)”, *Pasado Abierto. Revista del CEHis*, 9 (2019), pp. 34-59.

<sup>28</sup> Phillip VANNINI, Dennis WASKUL y Simon GOTTSCHALK, *The Senses in Self, Society, and Culture: A Sociology of the Senses*, Londres, 2012, pp. 7-8.

<sup>29</sup> Richard NEWHAUSER, “Tacto y arado: creando la comunidad sensorial campesina”, en Gerardo RODRÍGUEZ, Gisela CORONADO SCHWINDT (comps.), *Abordajes sensoriales del mundo medieval*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017, pp. 105-128.

<sup>30</sup> Gerardo RODRÍGUEZ, “Conquistar, colonizar, incorporar a través de los sentidos: experiencias caribeñas y suramericanas (fines del siglo XV - principios del siglo XVII)”, *XXIII Coloquio de Historia Canario-Americana (2018)*, Cabildo de Gran Canaria y Casa de Colón, Gran Canaria, 2020, pp. XXIII-96 y Gerardo RODRÍGUEZ, “La configuración sensorial de las ceremonias guadalupanas: objetos, sentidos y emociones (siglos XV a XVII)”, en Víctor Hugo LIMPIAS ORTÍZ (comp.), *Patrimonio religioso de Iberoamérica. Expresiones tangibles e intangibles (siglos XVI-XXI)*, Santa Cruz de la Sierra, Universidad Privada de Santa Cruz de la Sierra, 2021, pp.198-204.

dimensión sensible socialmente configurada, aunque no siempre resulte posible identificar el valor de cada una de ellas en los textos.

Ana Lidia Domínguez Ruiz<sup>31</sup> afirma que estas comunidades se reconocen a partir de: las identidades y sensibilidades colectivas, la institución social del gusto, la cosmopercepción, las comunidades de escucha, las prácticas corporales y saberes sensoriales y los elementos sensibles de la experiencia ritual.

Desde mi perspectiva, en una comunidad sensorial los sentidos participan activamente en la conformación de una sensibilidad colectiva. Esta sensibilidad colectiva, sostenida en una cultura en común, otorga identidad al grupo al mismo tiempo que permite la circulación de prácticas y saberes, materiales, corporales, espirituales y sensoriales.

Me interesa subrayar la consideración de las comunidades sensoriales como comunidades de aprendizaje, es decir, grupos o redes constituidas en torno a procesos de transferencia formal e informal de conocimiento. Los miembros de estas comunidades se identifican por el hecho de compartir un cierto repertorio de saberes y habilidades senso-perceptivas, adquiridas en contexto y a través de diversos procesos de interacción grupal,<sup>32</sup> es decir, que la experiencia sensorial compartida es fundadora de lazos sociales, de comunidad.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Ana Lidia DOMÍNGUEZ RUIZ, “Comunidades sensoriales”, México, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, cursos virtuales dictados en 2020 y 2021.

<sup>32</sup> Maurice MERLEAU-PONTY, *La fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975. La primera edición de la obra es de 1945.

<sup>33</sup> Marcel MAUSS, *Ensayo sobre el don. Formación y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires, Katz, 2009. La primera edición de la obra es de 1969.

## La configuración de una comunidad sensorial carolingia

Aprendemos a sentir, aprendemos a partir de nuestros contactos corporales, aprendemos a desarrollar nuestros sentidos en función de nuestras capacidades, nuestras necesidades, nuestros oficios y nuestra cultura o, en los términos de Merleau-Ponty aprendemos a percibir, siempre en contacto con la sociedad a la que pertenecemos. Dentro del amplio abanico de posibilidades que ofrece el abordaje de la “red de relaciones”<sup>34</sup>, plantear algunas cuestiones desde la dupla mente/cuerpo, que se replica en la de percepción/sensación, como si la primera fuese cognitiva y la segunda física,<sup>35</sup> sumándole la consideración de que “todas las habilidades, incluso las más abstractas, empiezan como prácticas corporales”<sup>36</sup>. En relación con Carlomagno, se subraya que a pesar de sus cualidades extraordinarias, todo en él es ordinario, que “no había en su cuerpo ningún signo especial”<sup>37</sup>.

Y también incluir lecturas a partir de las relaciones con los objetos, campo abierto y considerado fundamental para la comprensión de la experiencia sensible.<sup>38</sup> Desde los más sencillos (utensilios de la vida cotidiana) hasta los más sofisticados (un carro, un molino, un arma de combate). Dichas posibilidades nos permiten relacionarnos con otros humanos y no humanos y, por lo mismo, sentir o enmarcar las experiencias.

---

<sup>34</sup> Olga SABIDO RAMOS, “Sentidos, emociones y artefactos: abordajes relacionales. Introducción”, *Digithum*, (25), 2020, pp. 1-10.

<sup>35</sup> VANNINI, WASKUL y GOTTSCHALK, *The Senses in...*, op. cit., p. 9.

<sup>36</sup> Richard SENNETT, *El artesano*, Barcelona, Anagrama, 2009, p. 22.

<sup>37</sup> N, L.I, c.33.

<sup>38</sup> Gerardo RODRÍGUEZ, “Cuerpos, objetos, sensorialidades: el registro del cautiverio cristiano en manos de los musulmanes en el Mediterráneo occidental (siglos XV al XVII)”, *Digithum*, (25), 2020, pp. 1-10.

Finalmente, incluiré las diversas manifestaciones de la sociabilidad ritual –sagrada y profana– con la intención de observar el efecto cohesivo de la proximidad sensible; en este marco, oler, tocar, gustar, sonar y mirar juntos son formas de excitación común que contribuyen a crear la sensación de pertenencia a un cuerpo colectivo.

### **Comunidad sensorial carolingia**

Identifico la existencia de tales comunidades sensoriales carolingias a partir de las obras seleccionadas de Teodulfo y Notker. En la documentación carolingia, sentidos y emociones se encuentran presentes en gestos, palabras, acciones, que se expresan por medio de voces, ruidos, convulsiones de dolor, movimientos corporales de la más diversa índole, afectos expresados en risas o llantos, fiestas en las que todo se manifiesta sensorial y emocionalmente, desde los sonidos de los instrumentos musicales a los gustos y aromas de las comidas.

En lo que respecta a la figura de Carlos, se presenta siempre de manera superlativa, incluso en las cuestiones relativas a la música y el canto: “Superaba a todos en la ciencia de las letras seculares y divinas, tanto en el canto religioso como popular, en la composición de nuevas canciones y en su habilidad para modularlas. Con la dulzura de su voz causaba el pleno deleite de todos”<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> N, L.I, c.33.

## La configuración de una comunidad sensorial carolingia

“Con la dulzura de su voz causaba el pleno deleite de todos”, dice el texto, reflejando la operación intersensorial<sup>40</sup> o sinestésica,<sup>41</sup> que utiliza una expresión propia del sentido del gusto para referirse a otro sentido, el auditivo, pero que también hace referencia tanto a los sentidos espirituales y corporales<sup>42</sup> como a la utilización de metáforas propias, combinadas y cambiadas.<sup>43</sup>

En Teodulfo es posible encontrar menciones que evidencian la importancia de las cuestiones vinculadas con la olfacción: olores naturales-corporales, olores manufacturados y olores simbólicos (metáforas olfativas, culturales y sociales),<sup>44</sup> con las cuestiones vinculadas con el buen gusto en circunstancias de comer y de beber.<sup>45</sup>

Los banquetes constituyen otro ámbito o momento de intersensorialidad, no solamente por lo que se come y bebe, sino por los lujos y las fiestas que acompañan a las ceremonias y celebraciones: ornamentos de todo tipo, tapices, objetos de oro y plata con incrustaciones de piedras preciosas, vestidos coloridos, sedas y almohadones de pluma, comida abundante y variada, bebidas de procedencia y sabores diversos, música, hierbas y flores para aromatizar el salón:

---

<sup>40</sup> Cf. Mark SMITH, *Sensing the Past. Seeing, Hearing, Smelling, Tasting, and Touching in History*, Berkeley, University of California Press, 2007.

<sup>41</sup> Cf. Éric PALAZZO, *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*, París, du Cerf, 2014.

<sup>42</sup> Cf. RÁBANO MAURO, Libro Sexto dedicado a las partes del cuerpo y a los sentidos.

<sup>43</sup> Sigo alguno de los planeos señalados en Lidia MIRANDA, “Palabras mojadas: representación de las pasiones y metáforas acuáticas en Noé de Ambrosio de Milán”, *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, 29/2 (2019), pp. 110-130.

<sup>44</sup> Anthony SYNNOTT, “Sociología del olor”, *Revista mexicana de Sociología*, 65, 2 (2003), pp. 431-464.

<sup>45</sup> Carolyn KORSMEYER, *El sentido del gusto. Comida, estética y filosofía*, Barcelona, Paidós, 2002.

“Terminada así esa ceremonia, se dirigió a un salón ornado con variados tapices y palios donde estaba servido un opíparo banquete, con vasos de oro y plata con incrustaciones de piedras preciosas, como para satisfacer el deseo de placer y lujuria de los asistentes. El obispo estaba reclinado sobre suavísimas plumas recubiertas con seda, vestido él con púrpura imperial, de modo que nada le faltaba excepto el cetro y el título real; tenía una numerosa custodia de soldados ricamente ataviados, a tal punto que los nobles en el palacio del muy invicto Carlos resultaban viles en comparación con éstos. Cuando llegó el momento de que los invitados se retirasen de ese banquete inusual hasta para los reyes, para demostrar más aún su magnificencia y su gloria, hizo entrar a los más expertos maestros del canto con toda clase de instrumentos musicales, con el sonido de cuyas voces se suavizaban las más duras cuerdas y se ponía rígido el flujo de las aguas del Rin. Se sirvieron las más diversas clases de bebidas mezcladas con los más variados pigmentos y sabores de hierbas y flores, en vasos resplandecientes de oro y pedrería, que se iban calentando en las manos, dado que los estómagos estaban saturados. Los panaderos, los carniceros, los cocineros y los polleros preparaban exquisiteces para satisfacer la gula de vientres ya llenos con manjares, no conocidos, en la mesa del gran Carlos”<sup>46</sup>.

Todo lo que ocurría allí resultaba extraordinario, a tal punto que todo se hacía para satisfacer el placer, la lujuria y la gula de los asistentes, que quedaban verdaderamente boquiabiertos ante esta explosión de sabores, colores, sonidos, texturas, olores. ¿Quiénes asistían a estos banquetes? Carlomagno y su familia extensa, sus allegados directos e invitados, nobles y sus familias, obispos, representantes y dignatarios extranjeros, poetas y músicos que quedaban atónitos ante esta demostración de riqueza, de poder y de saber, dado que no

---

<sup>46</sup> N, L.I, c.19.

## La configuración de una comunidad sensorial carolingia

solamente se satisfacían las necesidades materiales sino también las espirituales. Se leían las Sagradas Escrituras, pero también los libros de historia, se recitaban poemas, se escuchaba música, se proyectaban alianzas y acciones militares y, como en un circo romano, se practicaba tiro al blanco con un escoto.

Dice Teodulfo:

“Esté Tirsis siempre dispuesto a servir a su señor, mostrándose diligente y veloz en el paso, el corazón y la mano. Escuche muchas peticiones de una y otra parte, pase éstas por alto y atiende gustoso aquéllas; al ordenar a uno que entre y a otro que espere un poco, decida que el primero pase adentro pero que el segundo se quede afuera. Permanezca este calvo diligente junto al trono real, haciéndolo todo con prudencia y respeto. Asista alegre el obispo, con el espíritu y el rostro afable, exhibiendo un semblante dichoso y mostrando sentimientos piadosos; a éste, una fe sincera, un alto rango y un corazón sin culpa le han consagrado a ti, ¡oh rey Jesucristo! Quédese para bendecir la comida y la bebida del rey, y, es más, quiera el rey tomarlas y él querrá. Esté también presente Flaco, gloria de nuestros vates, en cuyo poder está el componer muchas poesías de metro lírico, que es un poderoso sabio y un melodioso poeta, de poderoso entendimiento y de poderosos actos. Exponga los piadosos dogmas de las Sagradas Escrituras e, incitando al juego, suelte las ataduras de los números. Sea el problema de Flaco unas veces fácil, otras intrincado y verse ora sobre un arte mundano, ora sobre uno excelso, de entre los muchos que deseen resolverlo, sea el propio rey el único que pueda resolver bien los Flaccidica. Con su voz potente, su espíritu despierto y su elegante conversación, asista Riculfo, célebre por su talento y su lealtad; si éste se detuviera en una remota región, no volvería de allí con las manos vacías. Un dulce poema te cantarí yo a ti, dulce Homero, si no estuvieras ausente; pero como lo estás, mi Musa se calla. No falte la solícita presencia de Ercambaldo, cuyas dos tablillas son el arma de una mano fiel. Tome las piezas que, colgadas

al lado de sus manos, hábilmente revisa y anota las palabras que sin voz recita. Esté entre ellos Léntulo para traer dulces frutas, llevando las frutas en el cesto y la lealtad en lo hondo de su corazón; tiene una inteligencia viva pero todo lo demás lento: buen Léntulo, sé más rápido en la palabra y en el paso.

Corra Nárdulo aquí y allá en incesante movimiento, como una hormiga tu pie va y viene sin parar. Su pequeña casa está habitada por un gran huésped, grandes cosas honran los antros de un pecho pequeño. Cargue ahora con libros, ahora con asuntos laboriosos; prepare ahora los dardos adecuados para la muerte del escoto”<sup>47</sup>.

Varios pasajes del fragmento analizado de Teodulfo hacen referencia a la importancia de la palabra oral y escrita, a la presencia de las musas griegas, de la tradición heroica clásica, las oraciones sagradas y los versos profanos que ejemplifican la agudeza que tiene la expresión “los carolingios escriben el mundo”, de Rosamond McKitterick;<sup>48</sup> y, al escribirlo, recurren necesaria y de manera explícita a la oralidad y a los relatos transmitidos, desde cuentos que narran los padres a sus hijos antes de dormir a memorias familiares, desde la transmisión de las mitos, leyendas y epopeyas del pasado real y legendario a los dichos populares.

En relación con estos últimos, María Moliner define el dicho como: “Frase hecha que contiene una máxima o una observación o consejo de sabiduría popular”<sup>49</sup>, en tanto para el Diccionario de la Real Academia, el dicho es: “Una

---

<sup>47</sup> T, p. 256.

<sup>48</sup> Rosamond MCKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

<sup>49</sup> María MOLINER, *Diccionario del uso del español*, 2 volúmenes, Madrid, Gredos, 1998, vol.1, p. 991.



## La configuración de una comunidad sensorial carolingia

palabra o conjunto de palabras con que expresamos oralmente un concepto cabal: agudo, oportuno, intempestivo, malicioso”<sup>50</sup>.

Destacar la cantidad de dichos, que contienen un consejo de sabiduría popular, expresados de manera oportuna y maliciosa que recogen Notker y Teodulfo y que, a mi juicio, sirven de sustrato, de urdiembre para forjar las comunidades sensoriales y emocionales de la época, dado que son historias — relatos— que nos unen e identifican *sensiblemente*. Y dan encarnadura histórica a la propuesta de Georg Simmel, quien habla de filtros sensoriales: los sentidos y las sensaciones nos permiten interactuar con los demás a partir de establecer lo que es aceptable y próximo de lo que es rechazable y extraño; en el primer caso, establecemos vínculos, en el segundo la hostilidad es la emoción determinante que genera el rechazo.<sup>51</sup>

Realizaré una breve clasificación de los mismos, teniendo en cuenta los sentidos y las situaciones involucradas.

- 1) Sentidos y movimiento: las referencias van desde la quietud que implica el fingir estar muerto hasta extensos viajes (en el espacio y en el tiempo), la metáfora frecuente de desaparecer rápidamente como el humo o el viento y las asociaciones de los movimientos corporales descontrolados con estados de ánimo alterados, sean propios (un obispo, Nárdulo) como de los extraños (estos ejemplos son más abundantes dado que aparecen de un genérico enemigo fraudulento a la

---

<sup>50</sup> Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Real Academia Española, 2014, 23ª ed., <https://dle.rae.es/dicho> consulta realizada el 03/10/2020.

<sup>51</sup> Georg SIMMEL, *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

mención específica de un escoto), que también podrían relacionarse con los órganos sensoriales específicamente (ojo, pie, boca).

Vemos en estos ejemplos referencias a diferentes cuestiones hápticas, asociadas a los ámbitos más sublimes como a los más terrenales. En el primer caso, desde la señal de la cruz a las referencias de los diferentes hábitos de clérigos y monjes; en el segundo, los más diversos movimientos de animales asociados con el accionar humano:<sup>52</sup> correr, huir, cazar, marchar, volar como del viento, del fuego y del humo.<sup>53</sup> Claro que estas marcas táctiles aparecen siempre en relación con otras marcas sensoriales visuales, sonoras, gustativas, olfativas:

- “¡Pequeño viático para un viaje tan largo!”<sup>54</sup>, se refiere, sin duda, al óbolo de Caronte, la moneda entregada como viático para un viaje, que es largo y por lo general se presume complicado. De allí la necesidad de llevar este objeto simbólico, dado que todos los viajeros saben que deben llevar recursos considerables para solventar los gastos de un viaje (desde manutención a pago de impuestos diversos). En el *Waltharius*, Valtario le pide a Hildegunda que robe del tesoro de Atila objetos pequeños para poder llevar en la huida y con ellos pagar a los barqueros que les ayuden a cruzar los ríos, el silencio de

---

<sup>52</sup> Gerardo RODRÍGUEZ, “La importancia de los animales en la configuración sensorial carolingia”, *Intus-Legere Historia*, 15, 1 (2021), pp.222-236.

<sup>53</sup> Tomo y adopto los planteos que en relación con la energía y el moviendo en la misa realiza Éric PALAZZO, *Le soufflé de Dieu: L'énergie de la liturgie et l'art au Moyen Age*, París, du Cerf, 2020.

<sup>54</sup> N, L.I, c.4.

## La configuración de una comunidad sensorial carolingia

aquellas personas con las que se crucen o la manutención para sobrevivir en el viaje, que se sabe largo, peligroso y sobre todo incierto en cuanto a su duración.<sup>55</sup>

- “El fraudulento enemigo ya no pudo esconder su falacia y, desvaneciéndose como el humo, exclamó: ‘Este ojo te vigilaba cuando comías carne en cuaresma’”,<sup>56</sup> aquí el enemigo rompe con varias obligaciones al comer a escondidas y demuestra su espíritu pecador, asociado al ayuno de cuaresma y a la gula.
- “Habiendo bebido demasiado quedaron tendidos como muertos”<sup>57</sup>, la asociación de la borrachera a la pérdida del sentido, recurso usual en la época, tal como puede verse en el *Waltharius*, quien afirma que el vino sepulta toda lucidez, tal como lo demuestra al embriagar a Atila y los suyos.<sup>58</sup>
- “Tiene una inteligencia viva, pero todo lo demás lento: buen Léntulo, sé más rápido en la palabra y en el paso”<sup>59</sup>, la lentitud de movimientos asociada a la quietud de espíritu y, aunque no en este caso, de entendimiento.

---

<sup>55</sup> WALTHARIUS, p. 103. Más adelante el poema nos cuenta que al quedarse sin estos tesoros pescan y utilizan los pescados del río y con ellos pagan un peaje para cruzar el río Rin (p. 119).

<sup>56</sup> N, L.I, c.21.

<sup>57</sup> N, L.II, c.3.

<sup>58</sup> WALTHARIUS, pp. 105-113. Describe todo el episodio desde que comienzan a beber, hasta que quedan dormidos por la borrachera y no son conscientes de la huida de Valtario hasta que se levantan por la mañana con los sentidos adormecidos y se lamentan por la situación.

<sup>59</sup> T, p. 256.

- “Éste será castigado o huirá igual que el viento, y, aunque sea otra cosa, no será más que un escoto”<sup>60</sup>, nada puede evitar que los carolingios dominen a sus enemigos, que sin importar lo que resistan, serán arrastrados como hace el viento al soplar.
  - “Antes dará alimento el perro a las liebres o el malvado lobo a los corderos, antes el gato huirá del tímido ratón que un godo cierre con un escoto un amistoso tratado de paz y, si por casualidad lo hiciera, viento sería”<sup>61</sup>, aquí la idea del viento asociada con los cambios rápidos y repentinos, que no deja nada sin derrumbar a su paso, lo que implicaría que un tratado no vale nada o casi nada como el viento.
- 2) Sentidos y mundo animal:<sup>62</sup> en la Alta Edad Media, el mundo animal estaba dividido en cuatro grupos, en función de caracterizaciones tanto biológicas como simbólicas. En el primer grupo se encuentran desde los arácnidos a los reptiles, es decir, los considerados más primitivos, que se arrastran, reptan y se asocian con plagas que perjudican al hombre (ratón, gusanillos, hormigas, caracoles); en el segundo grupo están los anfibios y peces, su adscripción se da por medio acuático, en ambos casos nos encontramos con una característica común: son mayoritariamente casos de simbología positiva frente a la negativa

---

<sup>60</sup> T, p. 256.

<sup>61</sup> T, p. 256.

<sup>62</sup> Las referencias podrían ser innumerables, a los fines de estas consideraciones cf. María Dolores MORALES MUÑIZ, “El simbolismo animal en la cultura medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Historia Medieval, 9 (1996), pp.229-255.

## La configuración de una comunidad sensorial carolingia

(renacuajos); en tercer lugar, las aves, adscriptas al elemento aire, casi siempre representan la trascendencia en el plano teórico, así como también la espiritualidad y las almas. También hay otras lecturas, menos positivas, de la simbología de los pájaros: las referencias bíblicas los identifican con los pensamientos inoportunos (pájaros y aves de manera genérica, con menciones a la golondrina); en cuarto lugar, los mamíferos representan el grupo más numeroso, que se puede subdividir en herbívoros (camellos, corderos, liebres) y carnívoros (perros, lobos, gatos, asnos). También animales mitológicos de los recogidos en bestiarios y enciclopedias (cinocéfalos). Rábano Mauro realiza sus consideraciones sobre el mundo animal en *Sobre el Universo*, capítulo 8 del Libro 7 y el Libro 8, ofreciendo una muy peculiar clasificación: en el Libro 7 describe el ganado y en el Libro 8 distingue y señala las características distintivas de los animales (grandes), los animales pequeños, las serpientes, los gusanos, los peces, las aves y las abejas, siguiendo un esquema similar al señalado con anterioridad por Isidoro de Sevilla en el libro XII de las *Etimologías*, donde distingue entre ganado y bestias de carga, bestias, animales pequeños, serpientes, gusanos, aves y volátiles más pequeños.<sup>63</sup>

- “Ese mismo obispo, conturbado, volaba de acá para allá como una golondrina, haciendo limpiar las iglesias, las casas y hasta las plazas”<sup>64</sup>, la golondrina tiene una influencia positiva, se destaca su

---

<sup>63</sup> María José ORTÚZAR ESCUDERO, “Los cinco sentidos en las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla (ca. 560-ca.636)”, *Revista Historias del Orbis Terrarum*, 23 (2019), pp. 67-87.

<sup>64</sup> N, L.I, c.14.

vinculación con el hombre y se la relaciona con la oración, en este caso podría interpretarse como una crítica al obispo, preocupado por las cuestiones mundanas (la limpieza) más que por las espirituales (el rezo) y también señalar el nerviosismo del obispo, que se manifiesta en movimientos incontrolados y en limpiar todos los espacios, tanto interiores como exteriores. el obispo está fuera de sí y lo demuestra corporalmente, moviéndose casi sin sentido, de un lugar a otro.

- “Cuando esos malhechores miserables se enteraron de esta inesperada marcha del rey, así como los pájaros suelen ocultarse de la mirada de quien puede llamarse su amo, así estos se refugiaron en escondites y refugios ocultos. Pero no pudieron evitar la habilidad y sagacidad del emperador”<sup>65</sup>, la comparación es simple, pero me interesa destacar que Carlomagno presenta una especie de sexto sentido que lo hace estar en alerta continuamente.
- “Este prepósito acumuló tanto dinero gracias a los sufrimientos de esos miserables, que esas riquezas podrían haberlas llevado cargadas en un camello Plutón y Dis a los infiernos”<sup>66</sup>, la tradición clásica está presente de manera continua y el inframundo grecolatino sirve de ejemplificación sensorial y la figura del camello es sinónimo de animal de carga, de sumisión.

---

<sup>65</sup> N, L.I, c.26.

<sup>66</sup> N, L.I, c.31.

## La configuración de una comunidad sensorial carolingia

- “Tras su regreso victorioso cuando le preguntaban cómo le había ido con los winidos, respondía con indignación, menospreciándolos, ‘¿Qué son para mí esos renacuajos? Solía llevar de aquí para allá en mi lanza siete, ocho y hasta nueve de ellos perforados y diciendo no sé qué cosas. En vano nos hemos fatigado el rey y nosotros contra tales gusanillos”<sup>67</sup>, si bien son animales de dos grupos diferentes, ambos representan el mundo inferior y los gusanos se encuentran asociados con la muerte.
- “Corra Nárdulo aquí y allá en incesante movimiento, como una hormiga tu pie va y viene sin parar”<sup>68</sup>, las hormigas son consideradas como perjudiciales y negativas dado que a pesar de su laboriosidad también son destructivas y se asocian con el don de la adivinación tan cuestionado por los autores cristianos de los primeros tiempos medievales (desde Agustín de Hipona a Isidoro de Sevilla) y al igual que el obispo que volaba sin parar, Nárdulo corre y mueve sus pies con un movimiento que resulta repetitivo, molesto e incontrolado.
- “A éste, mientras la vida me asista, le daré aquellos besos que el cruel lobo te da a ti, borriquillo orejudo”<sup>69</sup>, el lobo como sinónimo de destrucción de los enemigos, los enemigos simbolizados en el cobarde borrico y la imagen del beso como mordisco de la muerte,

---

<sup>67</sup> N, L.II, c.12.

<sup>68</sup> T, p. 256.

<sup>69</sup> T, p. 256.

una imagen sensorial muy fuerte, de contenido muy específico pero al alcance de todos.

- “Antes dará alimento el perro a las liebres o el malvado lobo a los corderos, antes el gato huirá del tímido ratón que un goda cierre con un escoto un amistoso tratado de paz y, si por casualidad lo hiciera, viento sería”<sup>70</sup>, la imagen de inversión en el mundo animal: los perros, lobos y gatos, al cuidado de las liebres, de los corderos y del ratón para explicar una conducta humana, en este caso creer en la palabra de los enemigos (godos y escotos).
- “Entrando a los baños se hizo cortar el cabello muy corto, dañándose la piel, lo cubrió con ungüentos y los cabellos cortos los marcó como si fuera con un compás”<sup>71</sup>, un ungüento efectivo contra las heridas de la piel y del cuero cabelludo se hacía desde la Antigüedad con las babas del caracol,<sup>72</sup> por eso propongo esta posible inclusión de la texto de Notker en el reino animal.
- “¡Oh dolor! ¡No he podido ver cómo mi mano cristiana hubiera jugado con esos cinocéfalos!”<sup>73</sup>, la lucha entre el bien y el mal, entre el cristianismo franco y los enemigos infieles, paganos, heréticos

---

<sup>70</sup> T, p. 256.

<sup>71</sup> N, L.I, c.32.

<sup>72</sup> Para los problemas en el cuero cabelludo y las cortaduras en manos y pies se utilizaba la baba del caracol, rica en colágeno y ácido glicólico ya que hidrata y exfolia la piel de manera natural. Era utilizada desde la Antigüedad, según registra Plinio el Viejo. Cf. Frédéric DUHART, “Caracoles y sociedades en Europa desde la Antigüedad. Reflexiones etnozoológicas”, *Stvdivm. Revista de Humanidades*, 15 (2009), pp. 155-139 (la referencia a Plinio en la p. 125).

<sup>73</sup> N, L.II, c.13 la exclamación es una referencia que Carlomagno hace de los normados.



## La configuración de una comunidad sensorial carolingia

representados por los cinocéfalos, monstruos con cuerpo de hombre y cabeza de perro.

- 3) Sentidos y mundo vegetal:<sup>74</sup> uvas, carbón negro, cosechas y ungüentos se mencionan en relación con un sentido, con un órgano sensorial (boca abierta) o bien con una imagen simbólica (señal de la cruz).

En el primer caso, se trata de elementos conocidos por todos, dado que forman parte de la vida cotidiana y de la vida religiosa: la vid cultivada y consumida como bebida, la vid de la misa; el carbón negro y las cosechas.

En el segundo caso, los ungüentos, emplastos y confecciones constituyen un grupo de remedios medicinales de uso frecuente y pueden ser compuestos simples (vegetales, animales o minerales), mezclados. El aceite y la cera se utiliza para unirlos, en el caso de ungüentos y emplastos, o bien azúcar o miel, en el caso de las confecciones. Los primeros se aplican directamente sobre la parte enferma; en cambio, las confecciones deben ingerirse. Ungüentos y emplastos se diferencian entre sí por su menor o mayor grado de solidez mientras que los compuestos pueden ser líquidos o sólidos, blandos o duros.<sup>75</sup>

Rábano Mauro recoge sus consideraciones sobre el mundo vegetal en *Sobre el Universo*, en el Libro 19, ofreciendo, una vez más, una clasificación basada en el libro 17 de las *Etimologías* isidorianas: el cultivo de los campos, los

---

<sup>74</sup> Las referencias podrían ser innumerables, a los fines de estas consideraciones cf. Ana María QUIÑONES COSTA, *El simbolismo vegetal en el arte medieval: la flora esculpida en la Alta y Plena Edad Media europea y su carácter simbólico*, Madrid, Encuentro, 1995.

<sup>75</sup> Cf. María de las Nieves SÁNCHEZ GONZÁLEZ DE HERRERO, “Nombres medievales de medicamentos compuestos”, *Voces*, 3 (1992), pp. 83-92.

granos, las legumbres, las vides, los árboles, los nombres de los árboles, plantas aromáticas, hierbas aromáticas y comunes y verduras.

- “Aceptando esas palabras como si fuesen uvas prematuras cayendo en una boca abierta”<sup>76</sup>, esta relación entre alimentarse físicamente y nutrirse cultural y espiritualmente ha sido subrayada y analizada por Nadia Seremekis, quien estudia muchas de las metáforas contemporáneas que asimilan educación sensorial con alimentación.<sup>77</sup>
- “pero luego reaccionando se hizo la señal de la cruz y al punto encontró en el lugar donde había estado el joven algo así como un carbón muy negro apagado hacía poco”<sup>78</sup>, es una constante de los textos que mencionan alguna huida para poder esconder los rastros y, en forma muy especial, los rastros dejados por el fuego encendido para calentarse o alimentarse.<sup>79</sup>
- “Éste, yendo en la comitiva del emperador, segó, como si fuera en una cosecha, a los bemanos, a los wilsos y a los ávaros, suspendiéndolos en la pica como si fueran aves”<sup>80</sup>, los enemigos de

---

<sup>76</sup> N, L.I, c.4.

<sup>77</sup> Nadia SEREMETAKIS, “The Memory of the Senses: Historical Perception, Commensal Exchange and Modernity”, *Society for Visual Anthropology Newsletter*, 9, 2 (2008), pp. 2-18.

<sup>78</sup> N, L.I., c.33.

<sup>79</sup> WALTHARIUS, p. 117 nos describe los cuidados que Valtario e Hildagunda tienen al huir, dado que deben cubrir sus rastros, ocultarse para no ser vistos y evitar hacer ruidos al pisar el suelo o mover los árboles para no asustar a los animales y espantarlos, ya sea para poder cazarlos y comerlos y para evitar ser descubiertos por los hunos que los seguían.

<sup>80</sup> N, L.II, c.12.

## La configuración de una comunidad sensorial carolingia

Carlos son rápidamente asesinados, sus vidas segadas de manera abrupta como se tarda en una cosecha, es decir, en apenas unos meses y sus cuerpos fueron expuestos simulando ser espantapájaros (las fuentes carolingia recurren a esta utilización de ejemplos campesinos)<sup>81</sup>. También un ejemplo tomado de la cotidianeidad de la vida campesina, que requiere de ciertos conocimientos y destrezas para el manejo de utensilios y que supone, para el que lee o escucha estos relatos, la rapidez de la acción: frente a largas campañas militares contra otros aguerridos pueblos (sajones), bemanos, wilsos y ávaros se rinden rápidamente, tras una incursión de los francos. Si bien no se mencionan, la cosecha se realizaba con hoz y guadaña. La pica es un arma de asta, de entre tres y cinco metros de longitud, que utiliza la infantería para enfrentar los embates de la caballería y, en este caso, para colgar el cuerpo o la cabeza de los adversarios.

- “Entrando a los baños se hizo cortar el cabello muy corto, dañándose la piel, lo cubrió con ungüentos y los cabellos cortos los marcó como si fuera con un compás”<sup>82</sup>, si bien podría ser hecho en base a la baba de caracol, también estos ungüentos podrían ser

---

<sup>81</sup> *Las Capitulares de Carlomagno*, pp. 67-78 se refiere a la conocida como “Capitular de villis” o “Capitular acerca de los dominios” del año 800, hace una extensa mención de las actividades, costumbres y herramientas campesinas.

<sup>82</sup> N, L.I, c.32.

realizado en base a hojas de diversas plantas, polvo de determinadas flores y ralladura de cortezas, ramas y raíces de todo tipo.

4) Sentidos y objetos:<sup>83</sup> se mencionan elementos de uso cotidiano, mayormente campesino (hoz, guadaña, pica, tijera, compás), monedas, indumentaria (gorro, sandalia), que aparecen mencionados en relación con las diversas partes del cuerpo (cabeza, pelo, piel) y permiten experimentar corporalmente la sensorialidad, tal como afirma Sennett, incluso a nivel de las emociones y sentimientos, dado que se menciona expresamente la valoración negativa de las personas pelirrojas, que sienten vergüenza por tal condición o color de cabello. Además de la moneda antes señaladas menciono:

- “y no teniendo un gorro, se había cubierto la cabeza con su sandalia”<sup>84</sup>, muestra los escasos elementos que tenía un hombre pobre, que no tiene gorro y se cubre la cabeza con una sandalia.
- “Entrando a los baños se hizo cortar el cabello muy corto, dañándose la piel, lo cubrió con ungüentos y los cabellos cortos los marcó como si fuera con un compás”<sup>85</sup>, el corte de cabello se hizo con tijeras que tenían un muy mal filo, por eso le dañan la cabeza. También podemos suponer la falta de experiencia de quien corta el

---

<sup>83</sup> Jonas FRYKMAN y Maja POVRZANOVIĆ FRYKMAN (eds.), *Sensitive Objects. Affect and Material Culture*, Lund, Nordic Academic Press, 2016 y Fiona GRIFFITHS y Kathryn STARKEY (eds.), *Sensory Reflections. Traces of Experience in Medieval Artifacts*, Berlín, De Gruyter, 2018.

<sup>84</sup> N, L.I, c.18.

<sup>85</sup> N, L.I, c.32.

## La configuración de una comunidad sensorial carolingia

pelo en el baño. El compás era utilizado para mediciones y trazar circunferencias.

- 5) Sentidos, sentimientos y emociones:<sup>86</sup> aquí aparecen consideraciones sobre las aptitudes morales y valorativas de los enemigos: miedosos, mentirosos, cobardes, fraudulentos, miserables, débiles o nerviosos. Frente a estos estados de ánimo, los francos, y en especial el rey, aparecen, en la mayor parte de los casos, contralando la situación sensorial y emocionalmente.
- “el fraudulento enemigo ya no pudo esconder su falacia y, desvaneciéndose como el humo, exclamó: ‘Este ojo te vigilaba cuando comías carne en cuaresma’”<sup>87</sup>, el texto remite a sentir con nuestra experiencia sensible la idea de engaño.
  - “Cuando esos malhechores miserables se enteraron de esta inesperada marcha del rey, así como los pájaros suelen ocultarse de la mirada de quien puede llamarse su amo, así estos se refugiaron en escondites y refugios ocultos. Pero no pudieron evitar la habilidad y sagacidad del emperador”<sup>88</sup>, al igual que el ejemplo anterior, el engaño es una de las características propias del adversario.
  - “Éste, yendo en la comitiva del emperador, segó, como si fuera en una cosecha, a los bemanos, a los wilsos y a los ávaros,

---

<sup>86</sup> Gisela CORONADO SCHWINDT, Éric PALAZZO y Gerardo RODRÍGUEZ, “Sentidos y Emociones con historia”, *Pasado Abierto. Revista del CEHis*, 9 (2019), pp. 2-13.

<sup>87</sup> N. L.I, c.21.

<sup>88</sup> N, L.I, c.26.

suspendiéndolos en la pica como si fueran aves”<sup>89</sup>, al adversario se lo mata sin miramientos ni remordimientos, tal como demuestra el Valtario, que, de día, deja muertos y sin cabezas a sus adversarios, pero a la noche los vuelve a armar para darles cristiana sepultura.<sup>90</sup>

- “salvo un pobrecillo pelirrojo que, teniendo vergüenza por el color de su cabello y no teniendo un gorro, se había cubierto la cabeza con su sandalia”<sup>91</sup>, vergüenza por una (mala) señal, un mal augurio que margina socialmente, lo que provoca vergüenza: hay una sanción social contra un tipo de color de cabello, que es interiorizada por el sujeto, de tal manera que su propia apariencia le de vergüenza.

Es posible analizar las situaciones indicadas desde los recientes planteos desarrollados por Mark Paterson y Michael Glass, quienes afirman que en el mundo de los sentidos siempre las respuestas que se dan a las situaciones

---

<sup>89</sup> N, L.II, c.12.

<sup>90</sup> WALTHARIUS, p.173 luego de haberse enfrentado y dado muerte con doce valerosos guerreros enviados por Guntario, Valtario dice estas palabras “Al supremo Hacedor, que gobierna la creación, sin cuya voluntad y mandato nada puede existir, doy gracias, porque me ha protegido de las inocuas armas de mis enemigos y también de toda deshonra. No obstante, con corazón contrito, ruego a mi benigno Señor, que quiere castigar el pecado y no a los pecadores, me conceda volver a ver en la morada celestial a estos que he matado”.

<sup>91</sup> N, L.I, c.18. Los pelirrojos fueron considerados viles, fruto de uniones sucias (a menudo con súcubos e incubos), de brujos y practicantes de las artes oscuras, siendo ejecutados en hogueras públicas en diferentes momentos y lugares. El llamativo rojo fue identificado con el fuego, y éste con lo maligno, con el infierno. A ello debemos sumar que hubo personas que se vieron atraídas por estos hombres y mujeres, siendo aquello una “evidencia” más del poder seductor del mal. En la tradición judeo-cristiana, Lilith, la primera esposa de Adán, anterior a Eva, abandonó el Edén por propia iniciativa y se instaló a orilla del Mar Rojo, uniéndose con Asmodeo y con otros demonios, convirtiéndose así en su concubina. Y Lilith es pelirroja.

## La configuración de una comunidad sensorial carolingia

planteadas son multimodales. Esto quiere decir que nunca actúa un sentido en solitario o bien que estos mensajes pueden ser recibidos por sus receptores de manera diversa, en función de los sentidos involucrados:<sup>92</sup>

“Por otra parte, los persas le entregaron al emperador un elefante y varias monas, bálsamo, nardo y otros pigmentos y perfumes así como diversos medicamentos hasta el punto de que parecía que hubiesen vaciado el Oriente para para llenar el Occidente. Habiendo ya entrado en una cierta familiaridad con el emperador y estando un poco alegres por haber probado buenos vinos, le dijeron en broma a Carlos, que siempre amaba la seriedad y la sobriedad: ‘Es, ciertamente, grande vuestro poder, oh emperador, pero mucho mayor aún es la fama de que gozáis en los reinos orientales’. Oyendo esto se llenó de indignación, pero disimulándola, les preguntó jocosamente: ‘¿Por qué decís esto, hijos míos? ¿Cómo os parece así!’. Ellos le narraron desde el principio todo lo que habían oído en las regiones allende el mar. Dijeron: ‘Nosotros los persas, los medos y los armenios, los indios, los partos y los elamitas y todos los orientales, os tememos mucho más a vos que a Aarón. ¿Qué diremos de los macedonios y los aquivos? Que ya están temerosos de que vuestra grandeza se extienda sobre las ondas del mar Jonio. Todos los habitantes de las islas que recorrimos en nuestro viaje están prontos a prestaros su obsequio ya que gozaron de ingentes beneficios en vuestro palacio. Los nobles de estas regiones, según nos parece, no se preocupan tanto por vos sino cuando están en vuestra presencia. Pues cuando pasamos por allí como peregrinos solicitando que se dignaran suministrarnos algo por amor de vuestra humanidad, ya que nos dirigíamos hacia vos, nos despacharon sin nada y sin ni siquiera oírnos’”<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> Mark PATERSON y Michael GLAS, “Seeing, Feeling and Showing ‘Bodies-in-Place’: Exploring Reflexivity and the Multisensory Body through Videography”, *Social and Cultural Geography*, 21, 1 (2020), pp. 1-24.

<sup>93</sup> N, L.II, c.8.

Todos los fragmentos analizados nos permiten afirmar la existencia de comunidades sensoriales carolingias entendidas en tanto expresan la percepción culturalmente constituida de lo que queda dentro y de lo que queda afuera, de la identidad y la alteridad/subalteridad, de lo correcto y aceptable a lo abyecto y asqueroso, en términos morales, éticos, estéticos, sociales y sensoriales.<sup>94</sup>

### Consideraciones finales

El análisis propuesto de la literatura carolingia hizo posible validar la afirmación sensorial de David Howes: “Tuvo que reconocerse que le damos sentido al mundo no solo a través del lenguaje, no solo por hablar del mundo, sino a través de todos nuestros sentidos y sus extensiones en formas de diversos medios”<sup>95</sup>.

Luego de la lectura *sensorial* de la fuente, me resultó posible captar los sentidos y emociones de los protagonistas de aquellos tiempos: el rey, los señores y sus vasallos, los obispos, los pastores, los jueces y los testigos, los guerreros, los embajadores, los jefes militares de sus adversarios y de sus mujeres, revelándose, mayormente, un universo nobiliario y masculino, que presenta escasos matices, pero que destaca la fuerza y la importancia de las marcas sensoriales y emocionales en la reconfiguración *sensible* del héroe, ilustrado en la figura del emperador Carlos.

Identifiqué marcas emocionales y sensoriales que me permitieron reconstruir las comunidades sensoriales carolingias, en sus diferentes niveles o

---

<sup>94</sup> Tomo y adapto estas reflexiones de Julia KRISTEVA, *Poderes de la perversión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1980.

<sup>95</sup> David HOWES, “El creciente campo de los Estudios Sensoriales”, *Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 15 (2014), p. 12.



## La configuración de una comunidad sensorial carolingia

tamaños: desde el plano más amplio y general, que involucra a la Iglesia y el reino de los francos, a planos más específicos o particulares, atinentes a las necesidades de un ámbito o un sector.

Esta conformación cultural carolingia de las emociones y los sentidos, que conforma el “modelo sensorial” de la época<sup>96</sup> puede existir gracias a su expresión lingüística y documental, dado que las emociones y los sentidos solo pueden propagarse por medio de palabras, representarse a través de ellas, lo que posibilita rastrearlas en las marcas emocionales y sensoriales descritas.

Las fuentes nos enfrentan al reto de precisar el significado y los múltiples usos históricos de vocabularios específicos teniendo en cuenta que, aun dentro de una misma sociedad, el sentido de esas palabras y los sentimientos y sentidos que ellas describen pueden ser entendidos de manera disímil por diferentes actores históricos. Este ejemplo de Teodulfo, muestra cómo enseñaba en la época a recordar las letras del alfabeto:

“Si a éste le quitas una letrilla, la que es la tercera del alfabeto y que casualmente ocupa el segundo lugar en su nombre, la que en caelo suena la primera, en scando la segunda, la tercera en ascensu, la cuarta en amicitiis, con la que a menudo tropieza y en vez de la cual te usa a ti, letra de salvación, sin duda, lo que suena, esto será”<sup>97</sup>.

Pero también es un ejercicio que marca la distinción entre los que pueden leer o recitar el alfabeto desde el conocimiento de las letras latinas, que marca las

---

<sup>96</sup> Constance CLASSEN, CLASSEN, “Sweet Colors, Fragrant Songs: Sensory Models of the Andes and the Amazon”, *American Ethnologist*, 17, 4 (1990), pp. 722-735 y Constance CLASSEN, *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*, Londres, Routledge, 1993.

<sup>97</sup> T, pp. 256-257.

profundas diferencias culturales entre los que participan o no de esa cultura, en términos semejantes a la concepción romana del “bárbaro”.

Si tenemos en cuenta esta tensión entre lo dicho y lo no dicho, entre lo revelado y lo oculto, resulta también posible descubrir los repertorios emocionales y sensoriales disponibles y los estándares prevalecientes en distintas épocas y geografías, porque sus autores siempre dan cuenta de ellos, ya sea adecuándose a las normas de expresión emocional o desafiándolas. En definitiva, las emociones y los sentidos se constituyen en objetos históricos y categorías de análisis al ser considerados por el historiador, como elementos contingentes formados por sentimientos, percepciones y normas, entrelazadas con discursos y expresiones corporales, circunstancia que permite identificar y analizar la sensibilidad de una época histórica determinada.<sup>98</sup>

Thegan presenta y resume en el capítulo XIX de su obra un verdadero catálogo sensible de la figura del emperador:

“El emperador regresó a su sede del palacio de Aquisgrán. Acrecentaba de día en día sus virtudes sagradas de una manera que sería muy trabajoso referir. Tenía estatura mediana, ojos grandes y claros, rostro brillante, nariz recta y larga, labios ni gruesos ni finos, pecho fornido, espaldas anchas, brazos muy fuertes que ninguno alcanzaba a igualar en el manejo del arco y de la lanza, manos largas, dedos rectos, piernas largas y gráciles, pies largos, voz varonil. Era erudito en lengua latina y griega. El griego más lo entendía que lo hablaba; el latín lo hablaba como un nativo. En todas las escrituras interpretaba óptimamente el sentido espiritual y moral así como el anagógico. La poesía pagana, que

---

<sup>98</sup> Johan HUIZINGA, *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y los Países Bajos*, Madrid, Alianza, 2001. La primera edición de la obra es de 1919.

## La configuración de una comunidad sensorial carolingia

había aprendido en su juventud, ahora la despreciaba y no quería leerla, ni oír-la ni enseñarla. Era fuerte en todos sus miembros, ágil e incansable, tardo para la ira y pronto para la misericordia. Cuando por la mañana iba diariamente a la iglesia para orar, de rodillas inclinaba la frente hasta el suelo y rezaba largamente por largo tiempo, a veces con lágrimas. En todo y siempre demostraba buenas costumbres. Su largueza era tan grande, como nunca se ha leído en los libros antiguos ni se ha oído en los tiempos modernos, pues las fincas reales, que habían sido de su padre, de su abuelo y de su bisabuelo las entregó en posesión sempiterna a sus fieles confirmando esto con escrituras selladas con el anillo real y firmadas con su propia mano. Esto lo hizo durante largo tiempo. Era sobrio en la comida y la bebida y moderado en su vestimenta. Nunca resplandeció el oro en sus vestiduras a no ser en las grandes festividades, como solían hacer sus padres. En esos días solo vestía camisa y pantalones, tejidos con hilos de oro. Vestía una túnica dorada ceñida con un cinturón de oro del que pendía una espada de oro brillante. Llevaba un tahalí de oro y un manto con incrustaciones de oro. En la cabeza tenía una corona de oro y en su mano portaba un báculo también de oro. Nunca levantó la voz al reír y cuando en las grandes festividades, para alegrar al pueblo se presentaban actores, bufones o mimos con cantores y músicos y el pueblo reía a carcajadas, él ni siquiera mostraba sus blancos dientes en una sonrisa. Diariamente daba limosnas a los pobres antes de las comidas y dondequiera que estuviese siempre brindaba albergue a los peregrinos. En el mes de agosto, cuando los ciervos están más pingües, se dedicaba a la caza hasta que llegara el momento de los jabalíes<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> THEGAN, c.XIX.



# Le souffle de Dieu. L'énergie dans la liturgie et l'art du Moyen Âge<sup>1</sup>

ERIC PALAZZO

*Université de Poitiers*

Dans mon livre paru au printemps 2020, j'ai procédé à l'exploration du concept d'énergie dans la liturgie et l'art du Moyen Âge.<sup>2</sup> Dans ce cadre, je me suis entre autres concentré sur la personne du Christ comme figure de l'énergie et du mouvement à travers la matérialité des œuvres et du déroulement de la liturgie. Dans ce contexte, j'ai montré l'importance accordée au thème de la spirale chez les théologiens chrétiens pour la compréhension du concept. En guise de propos liminaire à ce qui va suivre sur la relation entre ce que j'ai appelé le Christ énergétique et la spirale, je rappelle simplement que la spirale est perçue par les théologiens comme la représentation idéale du voyage spirituelle pour l'Homme. Son caractère énergétique et ascensionnel permet à l'Homme de s'élever vers Dieu et d'accomplir son chemin initiatique. A plusieurs égards, la liturgie chrétienne et son ancrage spatial dans l'église témoignent de ce vif intérêt pour la spirale – ou des formes assimilées ou proches - comme en témoignent la présence des labyrinthes dans plusieurs églises importantes du

---

<sup>1</sup> Conférence d'ouverture, session d'automne, 30 Septembre 2020, CESCO.

<sup>2</sup> Éric PALAZZO, *Le Souffle de Dieu. L'énergie de la liturgie et l'art au Moyen Âge*, Paris, Editions du Cerf, 2020.

Moyen Age, invitant le chrétien à accomplir son chemin spirituel à partir du pavement de l'édifice. Avant d'exposer quelques aspects essentiels du thème de la spirale énergétique en lien avec la figure du Christ à partir d'exemples précis, je vais rapidement présenter, à grands traits, les lignes de force de mon livre.

### **L'énergie dans l'historiographie des études médiévales. Définition du concept**

Les études médiévales se sont jusqu'à présent abstenues de traiter le thème de l'énergie dans la civilisation de l'Occident médiéval. Le sujet n'est certes pas facile à appréhender. L'énergie est un concept à la fois essentiel pour saisir la conception du monde dans une société donnée et particulièrement délicat à cerner dans toute sa complexité. Dans notre monde moderne, le concept d'énergie est prioritairement associé aux sciences et non pas à l'Histoire, exception faite lorsqu'il s'agit d'histoire des sciences. A tel point qu'il a sans doute paru inconcevable pour les médiévistes de s'interroger sur le concept d'énergie et son implication dans la conception du monde au Moyen Age. Dans mon exploration du concept d'énergie dans la pensée chrétienne de l'Antiquité et du Moyen Age, j'ai pu constater l'absence de définition claire et précise de la part des grandes figures de la théologie de ces époques. Ne nous trompons pas. Cette absence de définition qui aurait été donnée « une bonne fois pour toute » ne trahit aucunement un manque d'intérêt pour le concept d'énergie. Bien au contraire, les penseurs chrétiens de l'Antiquité et du Moyen Age ont perçu, à partir d'une puissante intuition, le caractère fondamental de l'énergie dans le christianisme et sa nature englobante. Une définition claire et précise de

## Le souffle de Dieu. L'énergie dans la liturgie et l'art du Moyen Âge

l'énergie était impossible pour les théologiens chrétiens. En effet, en perspective chrétienne, l'énergie touche de près la définition de la nature de Dieu. Face à cette difficulté, les théologiens ont préféré procéder par étapes, par tâtonnements, selon un long processus de sédimentation de la définition du concept depuis les premiers siècles chrétiens jusqu'à la fin du Moyen Age.

Aucun auteur chrétien de l'Antiquité et du Moyen Age n'a donné de définition précise et définitive du concept d'énergie. Tous ce sont cependant intéressés à la nature de Dieu, à ce qu'elle implique pour la connaissance du principe de vie et sa dimension vibratoire. Pour cela, les auteurs chrétiens convoquent tour à tour et selon les objectifs propres aux différents textes, la force spirituelle, le mouvement, la vertu, le souffle de l'Esprit, ou bien encore le mouvement ascensionnel de la spirale pour parler de l'énergie. De temps à autres cependant, le mot lui-même apparaît et fait l'objet d'un examen particulier de la part de tel ou tel auteur, en particulier chez Isidore de Séville qui dans ses *Etymologies*, indique que l'énergie est le résultat d'une action constatée par les yeux. L'auteur s'inscrit encore dans une tradition où le mot grec *energeia* renvoie à des catégories relevant des figures de rhétorique et non pas, comme ce sera le cas chez les théologiens chrétiens, à des catégories appartenant pleinement à la théologie chrétienne. Pourtant le mot grec, dans sa translittération latine, ne disparaît pas complètement des traités théologiques en Occident. Au contraire, on le voit progressivement entre le IXe et le XIIIe siècle, correspondant aux développements de la théologie scholastique et au nominalisme, se frayer un chemin parmi les mots employés pour parler des vertus chrétiennes et de leur mise en mouvement à travers l'esprit et le corps du Chrétien.

Dans mon lire j'ai abordé l'énergie à partir de considérations radicalement différentes de celles prévalant dans l'approche du concept à partir de l'époque moderne et du développement des sciences physiques en général. J'ai d'une certaine manière exploré les voies de la conception pré-newtonienne de l'énergie physique. Pour autant, à la marge, je me suis aussi ponctuellement arrêté sur quelques aspects de la définition « scientifique » de l'énergie au Moyen Age. De la même manière, la focalisation sur la culture médiévale chrétienne occidentale n'a pas exclu la possibilité d'incursions dans la culture chrétienne orientale, dite byzantine. En effet, et à titre d'exemple, les théologiens byzantins ne se sont pas privés d'un usage fréquent du mot grec *energeia* pour parler de la mise en mouvement des vertus chrétiennes par l'Homme à partir de ce que Dieu lui a transmis.

L'énergie occupe une place centrale dans la définition de la cosmogonie chrétienne et joue un rôle majeur dans la façon dont les chrétiens de l'Antiquité et du Moyen Age ont pensé le monde et sa relation à Dieu. Penser l'énergie en perspective chrétienne : pour les théologiens, il s'agit avant tout d'un voyage, celui du cheminement spirituel de l'Homme à partir de l'énergie transmise par Dieu pour lui permettre d'accomplir le chemin et atteindre la contemplation de la vision eschatologique. Nombre d'auteurs, en premier lieu saint Augustin, se sont accordés pour définir l'énergie à partir de la réflexion sur la vraie nature de Dieu. Considéré comme la source de toute forme d'énergie car étant lui-même un concentré d'énergie pure, Dieu a pour ainsi dire activé ou mis en mouvement la force spirituelle en son pouvoir et constitutive de son être pour non seulement créer le monde mais transmettre à l'Homme l'énergie nécessaire pour accomplir



## Le souffle de Dieu. L'énergie dans la liturgie et l'art du Moyen Âge

son chemin sur terre en direction de l'au-delà et de la vision eschatologique. La nature énergétique de Dieu est ainsi partagée avec l'Homme qui est investi par là d'une responsabilité. Il a le devoir de faire fructifier l'énergie spirituelle transmise par Dieu afin non seulement d'accomplir son voyage spirituel puisqu'il est l'*homo viator* mais aussi dans le but de participer pleinement à la construction de l'*Ecclesia* sur terre comme dans les cieux et être un acteur de l'activation de l'énergie spirituelle de nature divine. Tel est par exemple le sens de l'injonction adressée par Dieu à Abraham dans le Livre de la Genèse, lui demandant de quitter sa famille et sa patrie pour lui offrir la Terre Promise et faire fructifier sa descendance. Après avoir été transmise à l'Homme, l'énergie, selon la théologie chrétienne, s'exprime à travers l'action commune de Dieu et de l'Homme, de telle sorte que l'on peut la définir comme étant le mouvement conjoint de l'un et de l'autre pour construire l'Eglise.

L'activation de l'énergie spirituelle par Dieu au moment de la Création et sa transmission à l'Homme dans un but bien précis a également propulsé l'Homme dans l'Histoire ou, plus exactement, dans l'historicité que les récits bibliques relatent. La théologie chrétienne de l'énergie est un discours sur l'expérience transcendantale du monde qui mène l'Homme au-delà de l'histoire narrative dans son parcours sur terre. Par l'énergie divine, de nature spirituelle car fondamentalement fondée sur les vertus chrétiennes, l'Homme entre dans « l'Histoire » dont il trace le chemin jusqu'à sortir du « temps de l'historicité » pour entrer dans celui de l'eschatologie. L'Homme chrétien devient ainsi une énergie agissante sans avoir la nécessité absolue de comprendre le sens de la transmission énergétique qu'il a reçue de Dieu. Au moment de la

Création du monde comme de celui de l'Homme par Dieu, le principe énergétique de l'insufflation a généré le mouvement agissant, activé conjointement dorénavant par Dieu et l'Homme.

Les deux vecteurs principaux de l'activation du mouvement énergétique sont ceux de l'Histoire biblique et de la liturgie et de ses rituels. En perspective chrétienne, l'énergie combine le mouvement dans le temps et l'espace avec la signification profonde de la Création. L'énergie est une présence, celle de Dieu avant la Création, sur terre accompagnant et guidant l'Homme dans son chemin spirituel, et dans l'au-delà dans la vision eschatologique qui constitue non pas un retour au moment initial de la Création mais qui en *est* bien la présence atemporelle. A partir de là, l'énergie en mouvement n'est pas dissociable de l'état supposé calme et « statique » de la force énergétique. D'une certaine manière, on ne peut comprendre ces deux états sans les considérer comme complémentaires et représentant différents moment ou différentes étapes de l'activation énergétique par Dieu. Dans le même esprit, la conception chrétienne de l'énergie met définitivement de côté la possibilité d'opposer la vie et la mort. En effet, non seulement le christianisme a pensé la mort comme une étape destinée à prolonger autrement la vie du croyant mais il a également établi la présence d'une force énergétique aussi bien dans le processus vital que dans celui de l'état de mort physique et spirituelle. Comme le montre le passage du chapitre 37 du Livre d'Ezéchiel relatant la vallée des ossements, l'activation du souffle de l'Esprit sur les os et les nerfs réactivent la vie et sa force énergétique sur des parties du corps qui n'a jamais été véritablement mort.

## Le souffle de Dieu. L'énergie dans la liturgie et l'art du Moyen Âge

Dans ce cadre biblico-théologique, la liturgie apporte la dimension poétique à la façon de concevoir l'énergie spirituelle. Au-delà de ses effets sacramentels, sociaux et politiques car les rituels de l'Eglise participent pleinement de la construction de la société médiévale et de l'Eglise terrestre, la liturgie a pour fonction de sacraliser et de « poétiser » le mouvement énergétique provenant de Dieu et transmis à l'Homme. Le pouvoir de la liturgie à sacraliser l'énergie participe de la mise en place du parcours liturgique du chrétien et des jalons sacramentels qu'il doit franchir sur son chemin vers la vision eschatologique.

L'énergie spirituelle transmise à l'Homme par Dieu participe pleinement à la réalisation du voyage permettant l'accès à la vision eschatologique. Cette énergie, dont la nature a directement à voir avec celle de Dieu et du Christ est l'une des conditions *sine qua non* de la réussite de l'accomplissement du chemin par l'*homo viator*. L'énergie spirituelle composée principalement de la force et des vertus chrétiennes permet à l'Homme d'activer son corps et son esprit pour emprunter la voie à suivre en direction de la contemplation du Christ en majesté trônant au centre de la Jérusalem céleste. L'homme a besoin de cette énergie car elle *est* la vraie nature de Dieu et du Christ qu'il reçoit lors de la communion après la consécration des espèces dans le rituel eucharistique.

L'homme est un pèlerin et, à ce titre, il s'attache à effectuer sa pérégrination intérieure comme celle qui le requiert pour construire la communauté ecclésiale. Dans les deux cas de figure, l'énergie transmise par Dieu est indispensable et constitue le ferment de l'empreinte spirituelle du voyage et de la construction de l'*Ecclesia*. L'homme en marche au sein de

l'Eglise pérégrinant dont le mouvement perpétuel empreinte celui généré par la Création du monde par Dieu. La vision eschatologique est ce qui *attend* l'Homme dans l'au-delà ainsi que l'Eglise active dans son chemin de pérégrination. L'Eglise se construit à travers le mouvement généré par l'énergie divine et transmise à l'Homme. Ce dernier doit d'une certaine manière en faire bon usage et devenir lui-même les vertus spirituelles dont cette énergie est porteuse étant donné qu'elle fait pleinement partie de la vraie nature de Dieu.

Dans son *Traité sur la Musique* composé à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle à Paris, le dominicain Jérôme de Moravie procède à une vaste synthèse des connaissances sur la théorie musicale depuis l'Antiquité jusqu'à l'époque de réalisation du traité. L'auteur a voulu que ce texte soit avant tout un instrument didactique à l'attention des chantres afin de leur permettre de progresser rapidement dans la pratique du chant liturgique. Il s'agit donc d'une vaste compilation des connaissances en matière de musique et de théorie musicale où sont abordés la musique spéculative, religieuse, liturgique, le plain-chant et bien d'autres modes d'expression musicales de l'époque. Jérôme de Moravie s'est inspiré d'un grand nombre d'auteurs célèbres ayant abordé, de près ou de loin, la théorie musicale dans leurs écrits. Dans la liste des auteurs, on rencontre les noms d'Aristote, de Boèce, de Thomas d'Aquin ou bien encore ceux de Vincent de Beauvais et d'Hugues de Saint-Victor. Tous ont eu une empreinte sur le savant dominicain pour opérer cette synthèse sur la musique à partir des conceptions théologiques relevant notamment de l'harmonie du monde et des sphères célestes.

## Le souffle de Dieu. L'énergie dans la liturgie et l'art du Moyen Âge

En ouverture à son Traité, s'interrogeant sur la nature de la musique, Jérôme de Moravie répond d'une façon à la fois simple et complexe : la musique est le mouvement de la voix. L'énergie musicale est concernée par la notion de mouvement d'une partie, ou d'un élément majeur produit par le corps humain, la voix. L'effet produit par cette énergie en mouvement est celui de l'harmonie et de la consonance bien proportionnée. La théorie musicale de l'Antiquité avait déjà souligné l'importance de la bonne proportion et de la bonne modulation. Selon saint Augustin, la musique est la science de la bonne modulation (« *Musica est scientia bene modulandi* », *De Musica*, Lib. II, 2,2). L'énergie musicale active la bonne modulation et organisent les bonnes proportions du monde. Dans ce sens, dans l'Antiquité et au Moyen Age, la vision du monde sous la forme de diagrammes s'avère essentielle car ils reproduisent graphiquement l'harmonie universelle fondée sur la modulation musicale de l'énergie. Cette dernière est un facteur essentiel de la création de l'harmonie, au sens à la fois musical mais aussi et surtout, à partir de la conception chrétienne de l'organisation harmonieuse du monde et de la Création voulue par Dieu. L'énergie participe pleinement de la mise en place de l'harmonie indispensable à la cosmologie chrétienne. La mise en mouvement de l'énergie dans le cadre de la production sonore harmonieuse – la musique – contribue à la construction de la cosmologie chrétienne, au même titre que la liturgie qui accorde une place centrale à l'harmonie « musicale » ou, plus exactement, à l'expression harmonieuse du monde à travers les chants des rituels. Or, la construction de la cosmologie chrétienne passe aussi par celle de l'ecclésiologie et l'on a vu que l'énergie était

déterminante dans l'élaboration de l'ecclésiologie, notamment par la réalisation de la liturgie et de ses rituels.

### **La spirale: forme énergétique parfaite et christologique**

Revenons à présent à la spirale. La forme prise par le voyage spirituel de l'Homme et de l'Eglise en même temps, par cette pérégrination permanente et perpétuelle pour laquelle l'Homme doit agir dans la perspective de contempler la vision eschatologique, est celle de la spirale. La spirale génère la forme énergétique ascendante qui provoque le mouvement perpétuel de l'ascension à la fois corporelle et spirituelle de l'Homme. En perspective chrétienne, la spirale est d'autant plus importante qu'elle est *aussi* l'un des éléments constitutifs de la nature de Dieu et du corps du Christ. En réalité, ce chemin en forme de spirale *fait corps* avec le corps du Christ, ou plus exactement, il est le *corps du Christ*, corps ecclésial et énergie spirituelle par excellence. Le dossier théologique de la spirale est principalement dominé par le mot *spiraculum* et ce à quoi il renvoie dans le texte biblique – le souffle de l'Esprit envoyé par Dieu sur la face de l'Homme dont il est question au chapitre deux de la Genèse – comme dans son étymologie où se croisent les notions d'Esprit et de conduit pour la transmission de l'air en mouvement, donc du souffle de l'Esprit. De tout cela, il ressort que la spirale est un motif théologique essentiel pour comprendre le mouvement de l'énergie spirituelle en lien avec son activation par Dieu et la forme que le voyage spirituel de l'Homme doit avoir pour lui permettre d'accomplir son cheminement sur terre, par la liturgie et la pratique des sacrements, et dans l'au-delà pour la contemplation de la vision eschatologique.

## Le souffle de Dieu. L'énergie dans la liturgie et l'art du Moyen Âge

Quels impacts ces données de nature à la fois théologique et liturgique ont eu sur la façon de penser le corps du Christ, son activation énergétique ? Pour répondre à cette question, je vais m'intéresser à la façon dont l'iconographie a intégré la spirale dans le discours théologique sur le corps du Christ, et ce à partir d'un exemple carolingien bien connu.

La bible jadis appelée « de Vivien » a été produite au *scriptorium* de Tours pour Charles le Chauve autour de 845-846 et elle est à juste titre considérée par les médiévistes comme l'un des monuments majeurs de la production des manuscrits à l'époque carolingienne. Dans ce *codex* la présence des peintures en pleine page et des poèmes formant des sortes de *tituli* aux images souligne le rôle du discours commun des images et des poèmes dans l'expression des idées théologique et exégétique sur la notion de souverain et la façon dont elle a été pensée à l'époque carolingienne (Fig. 1). La *Maiestas Domini* du folio 329v correspond à la tradition iconographique de ce thème élaborée à Tours au IXe siècle et que l'on rencontre dans de nombreux manuscrits produits à la même époque au *scriptorium* tourangeau. Le Christ fait face au spectateur. Il est assis sur son trône en forme de globe. Il prend place à l'intérieure d'une mandorle « en huit » caractéristique de ce motif dans les peintures tourangelles de cette époque. Son nimbe est crucifère. Il est vêtu d'une tunique aux formes géométriques dynamiques. La mandorle est entourée des symboles des évangélistes contenus, eux aussi, dans le cadre en losange, terminés aux extrémités par quatre cercles figurant les portraits en buste de quatre prophètes : Isaïe, Daniel, Jérémie et Ezéchiel. Aux quatre angles de la composition, les peintres ont représenté les quatre évangélistes dans leur travail

d'écriture de leur évangile respectif. Les compartiments dans lesquels se trouvent les évangélistes sont délimités par des espèces de nuages qui paraissent séparés les auteurs de la vie du Christ de la vision de la *Maiestas Domini*. La gamme des couleurs utilisée par les peintres fait cohabiter le bleu, le violet, l'orange, le rouge et l'or.

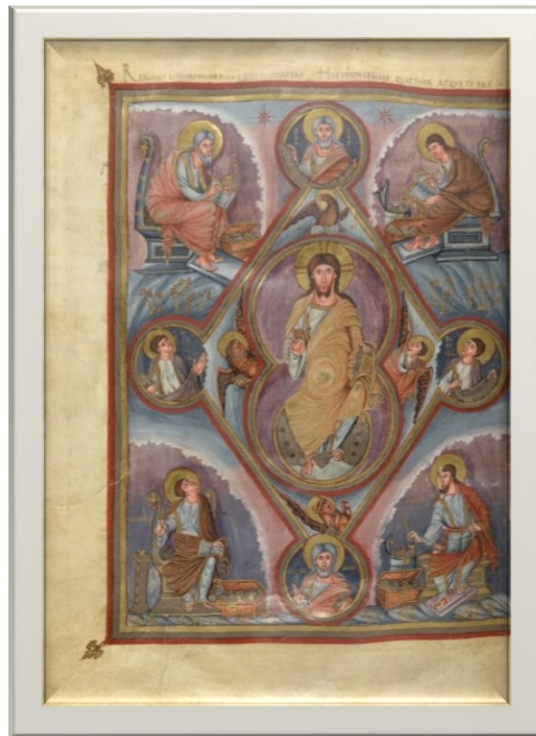


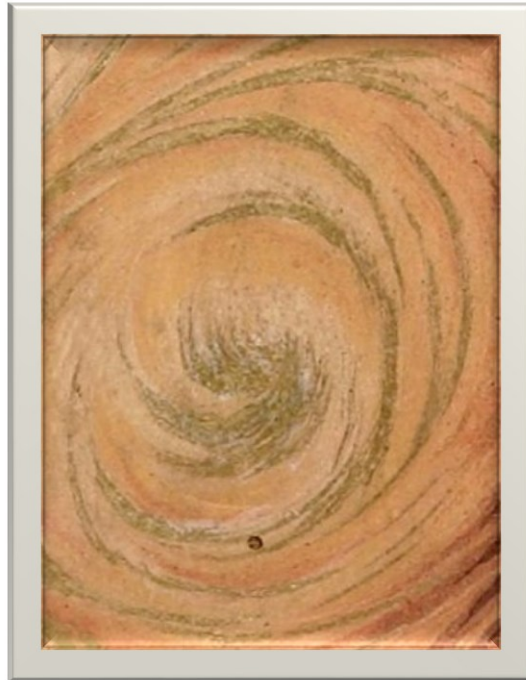
Fig. 1. Paris, BnF, latin 1, fol. 329V

Revenons à présent à la figure du Christ en majesté. Dans sa main gauche, il tient un livre fermé, conformément à une tradition iconographique courante à cette



## Le souffle de Dieu. L'énergie dans la liturgie et l'art du Moyen Âge

époque et de façon générale dans les représentations de la *Maiestas Domini*. Dans sa main droite, il tient entre le pouce, le majeur et l'annulaire une forme circulaire dorée dont il a été démontré qu'il s'agissait d'une hostie consacrée. Cet élément iconographique majeur dans cette peinture reflète très certainement les débats théologiques contemporains sur la nature de l'hostie consacrée. Tandis que certains théologiens du IXe siècle défendaient l'idée selon laquelle, après la consécration eucharistique, l'hostie ne se transformait que d'une manière symbolique en corps du Christ, d'autres rejetaient catégoriquement cette idée et argumentaient en faveur d'une vraie transformation de l'hostie en corps du Christ après la consécration. Il s'agit là du processus de transsubstantiation bien que le mot ne fasse son apparition qu'autour du XIe siècle. Dans un article fondateur pour la compréhension de ce motif iconographique, Meyer Schapiro avait le premier fait observer le lien entre la défense de la présence réelle du corps du Christ dans l'hostie consacrée à l'époque carolingienne et la formule du Christ montrant lui-même son corps à travers l'hostie qu'il tient dans sa main droite dans l'iconographie de la *Maiestas Domini* du folio 329v de la bible de Charles le Chauve et dans plusieurs autres peintures de manuscrits réalisés à Tours comme dans des sacramentaires et des livres d'évangiles. Dans la peinture du folio 329v, le cœur énergétique demeure la figure centrale du Christ trônant en majesté dans la double mandorle. La tunique portée par le Christ, conforme à la tradition iconographique du thème représenté, à y regarder de près, constitue plus encore le cœur énergétique de l'image (Fig. 2).



**Fig. 2.** Paris, BnF, latin 1, fol. 329V (détail)

Concentrons notre attention sur la partie centrale du vêtement et le ventre du Christ. Si l'on observe avec minutie cette partie du corps du Christ et de la tunique, correspondant à peu près au centre géométrique de la composition, on s'aperçoit que le peintre a clairement représenté une spirale « en mouvement » dont l'effet tourbillonnant est accentué par la draperie et la circularité du ventre du Christ. Je propose d'interpréter ce motif de la spirale comme l'expression claire de la notion de *spiraculum*, c'est-à-dire le mouvement tournoyant en spirale de la force énergétique de l'Esprit et du Christ. Pour la lecture que je propose de ce motif en spirale sur la peinture du folio 329v de la première bible

## Le souffle de Dieu. L'énergie dans la liturgie et l'art du Moyen Âge

de Charles le Chauve, il est essentiel de préciser qu'il n'est pas commun dans l'iconographie de la *Maiestas Domini* en général. A part la représentation qui nous intéresse, on trouve une forme similaire sur le ventre du Christ et sa tunique dans des peintures de manuscrits issus du même atelier que celui où a été produit la bible de la Bibliothèque nationale et réalisés à la même époque.

De manière plus significative encore, les exemples de spirale sur le ventre du Christ et à la fois pour figurer la draperie concernent d'autres représentations de la *Maiestas Domini* où l'on voit le Christ tenant dans sa main droite l'hostie consacrée. Dans des livres d'évangiles ou bien encore le « sacramentaire » de Charles le Chauve (Paris, Bibliothèque nationale, lat. 1141. Fig. 3), la représentation de la *Maiestas Domini* montre à la fois l'hostie tenue par le Christ dans sa main droite et la draperie en spirale au niveau du ventre du Christ. De telle sorte que l'on s'interroge sur le lien entre la spirale énergétique sur le ventre du Christ – une partie de son corps – et sa présence réelle dans l'hostie consacrée, de forme circulaire, qu'il montre lui-même au spectateur. Cette association entre la spirale sur la tunique et le ventre du Christ et l'hostie ronde souligne visuellement le contraste des formes circulaires et énergétiques, du moins pour la spirale. Sur le Christ et son vêtement, la spirale irradie de son énergie l'ensemble de la composition, comme s'il s'agissait non seulement de montrer mais de « faire voir » la réalité de l'activation énergétique du corps du Christ. La forme circulaire de l'hostie eucharistique semble statique en apparence alors qu'elle génère elle aussi un mouvement énergétique en lien avec le corps du Christ réellement présent dans l'hostie consacrée et prêt à diffuser sa force spirituelle aux fidèles par l'intermédiaire de la communion. On

ne peut ainsi qu'établir un lien entre le corps énergétique du Christ dans la représentation de la *Maiestas Domini* et son autre mode de figuration dans la même image – l'hostie consacrée qu'il montre ostensiblement au spectateur -, tout aussi énergétique en termes de force spirituelle destinée à être transmise aux Hommes dans le déroulement de la célébration de la messe. A ma connaissance, il n'existe pas de schéma géométrique représentant une spirale sur les hosties médiévales, du moins d'après ce que l'on peut en connaître grâce aux représentations d'hosties et à partir des moules à hosties conservés. Ailleurs que dans les manuscrits enluminés du haut Moyen Age, il existe un faible nombre de représentations de la majesté du Christ tenant dans sa main droite l'hostie consacrée et la spirale énergétique sur le ventre du Christ dans une forme animée de la draperie du vêtement.



Fig. 3. Paris, BnF, latin 1141, fol. 6r

## Le souffle de Dieu. L'énergie dans la liturgie et l'art du Moyen Âge

Tel est le cas, par exemple, sur le relief fragmentaire de l'autel de la cathédrale de Rodez, datant vraisemblablement du milieu du XIe siècle et conservé au Musée Fenaille de Rodez, bien étudié par Meyer Schapiro et Herbert Kessler. Revenons à présent à la peinture du folio 329v afin de relever un autre aspect de l'activation énergétique à partir de la spirale associée à la draperie du vêtement du Seigneur. Les extrémités du losange font apparaître dans des cercles les portraits de quatre prophètes : Isaïe, Daniel, Jérémie et Ezéchiel. Ce dernier est représenté à la droite du Christ vers qui il a le regard tourné. Plus précisément, le prophète est situé dans l'axe horizontal correspondant à l'emplacement de la spirale au niveau du ventre du Christ. Or, cette correspondance n'est pas anodine. Elle est même intentionnelle. Ezéchiel regarde en direction du Christ *et* de celle de la spirale correspondant à la draperie et au ventre du Christ. Ce détail iconographique est essentiel car il introduit dans cette image un nouveau thème iconographique : la vision d'Ezéchiel décrite au chapitre premier du Livre prophétique: « Je regardai : un vent tourbillonnant venait du nord, une grande nuée et un feu fulgurant et, autour, une clarté ; en son milieu, la ressemblance de quatre être vivants ; tel était leur aspect : ils ressemblaient à des hommes » (Ez. I, 4).

Au début du chapitre premier de son Livre prophétique, Ezéchiel décrit la vision dont il est témoin et dont on sait qu'elle est à l'origine d'une partie de la tradition iconographique du thème de la *Maiestas Domini*. En effet, le *ventus turbinis* dont Ezéchiel est le témoin *est* cette spirale associée à la draperie du vêtement du Christ dans la peinture. Ici, l'exégèse visuelle joue un rôle de première importance dans la mesure où la spirale est à la fois l'énergie du Christ émanée

de son corps en lien avec l'énergie du sacrement de l'eucharistie, à travers l'hostie consacrée, et le vent tourbillonnant vue par Ezéchiel et dont on sait qu'il constituait en réalité la révélation de Dieu au prophète. La peinture de la vision de la *Maiestas Domini* propose de voir dans le corps du Christ la même nature que celle de Dieu car, la spirale est à la fois l'énergie du Christ, centrée sur son ventre dont on a vu qu'il était interprété comme le dimension humaine du Seigneur, et la forme prise par la nature de Dieu au moment de la vision dont Ezéchiel a été le témoin. Dans l'Antiquité et au Moyen Age, nombre d'auteurs et de théologiens ont établi le lien entre le vent tourbillonnant décrit par Ezéchiel et le *spiraculum* - la force de l'Esprit-Saint et son action sur l'âme de l'Homme décrite dans le Livre de la Genèse. Je pense en particulier à Grégoire le Grand, Raban Maur ou bien encore, un peu plus tard, à Hildegarde de Bingen. Dans la série des représentations de la vision d'Ezéchiel, la figuration du *ventus turbinis* sous la forme d'une spirale n'est pas fréquente.

L'un des exemples les plus représentatifs de cette faible tradition iconographique est la peinture du folio 195r de la bible de saint-Bénigne de Dijon réalisée au XIIe siècle (Dijon, Bibliothèque municipale, ms. 2). Ezéchiel est représenté dans la partie inférieure de la composition, dans un autre cadre que la vision à proprement parler. Dans la scène représentant la vision, on voit deux séraphins encadrant le motif d'une spirale tourbillonnante, c'est-à-dire, le « *ventus turbinis* » mentionné dans la vulgate. Dans la partie supérieure du cadre, on aperçoit un personnage nimbé et tenant un phylactère entre ses mains. Peut-être s'agit d'une seconde représentation du prophète ou bien du Christ, même si le nimbe n'est pas crucifère.

## Le souffle de Dieu. L'énergie dans la liturgie et l'art du Moyen Âge

La forme de la spirale employée pour montrer le vent tourbillonnant de la vision d'Ezéchiel est encore plus claire dans l'une des peintures en pleine page du manuscrit dit des « Cantiques de Rothschild » (Yale, Beinecke Rare Books and Manuscript Library, ms. 404. Fig. 4). Ce célèbre manuscrit, étudié dans une remarquable monographie par Jeffrey Hamburger, constitue un jalon essentiel dans l'évolution et le développement des images destinées à servir dans le cadre de pratiques dévotionnelles, en milieu religieux et pour les laïques. Sans doute réalisé autour de 1300 dans la région de Théroouanne, le manuscrit conservé à Yale apparaît comme une sorte de florilège théologico-biblico-liturgique où l'équilibre est atteint entre la part du texte et celle de l'image dans la construction de l'instrument de dévotion qu'est le manuscrit.



Fig 4. Yale, Beinecke Rare Books and Manuscript Library, ms. 404, fol. 98R

La peinture en pleine page du folio 98r fait face au début du texte décrivant la vision d'Ezéchiel. Dans cette peinture, la spirale énergétique est dans un cadre circulaire, soulignant une fois de plus la relation étroite entre la forme circulaire et la spirale, mais selon une modalité différente que dans la bible de Charles le Chauve où l'on trouvait la spirale et la forme circulaire de l'hostie tenue par le Christ. Ce cercle occupe le centre de la composition et émet des rayons montrant d'une autre manière l'activation de l'énergie de la spirale et du vent tourbillonnant puisque nous nous trouvons face à la représentation du début du Livre d'Ezéchiel, centré sur la vision du *ventus turbinis*, révélant ainsi au prophète la vraie nature de Dieu. La peinture en pleine page du folio 98 du manuscrit de Yale ne suit que de loin le texte du début du premier chapitre de la Vision d'Ezéchiel. Les quatre personnages figurant aux quatre angles du cadre, émergeant de sortes de nuées et les bras tendus vers la vision située au centre de la composition, constituent peut-être une allusion aux quatre vivants amplement décrits par le prophète. A aucun moment cependant, le peintre des Cantiques de Rothschild ne semble avoir voulu clairement représenter les quatre vivants, s'éloignant en cela de l'illustration littéral du texte de la prophétie d'Ezéchiel. Le fond de l'image est constitué de structures géométriques « abstraites » sans lien direct, là non plus, avec le texte d'Ezéchiel. Les motifs géométriques s'arrêtent précisément au niveau de l'espace circulaire généré par la grande « roue » centrale, composée du cercle et de sa spirale ainsi que des rayons qui émanent de ce cercle. Derrière le cercle et les rayons, on a représenté un personnage en pied dont on ne voit que les avant-bras, les mains et la partie inférieure du corps, drapée dans une sorte de longue tunique. On



## Le souffle de Dieu. L'énergie dans la liturgie et l'art du Moyen Âge

ne voit pas la tête du personnage ni la partie supérieure de son corps, rendant difficile une identification certaine.

La peinture du folio 98r fait face au début du texte de la prophétie d'Ezéchiel décrivant la vision qu'a le prophète de la manifestation de Dieu à travers le vent tourbillonnant. A aucun moment dans le texte d'Ezéchiel, il n'est fait mention de la présence de Dieu sous forme humaine. Autrement dit, le personnage représenté derrière le cercle, la spirale et les rayons de la composition de la peinture du folio 98 ne peut résulter que d'une lecture exégétique du texte d'Ezéchiel. Mon hypothèse est que le peintre a bel et bien voulu représenter Dieu à travers ce personnage caché mais de façon consubstantielle au cercle contenant la spirale et duquel émanent les rayons lumineux. Cette notion de consubstantialité est essentielle dans cette image car il bien question à la fois de la vision du *ventus turbinis*, de celle de la vraie nature de Dieu par Ezéchiel et même temps de la possibilité de contempler la nature du corps du Christ, dans une sorte d'anticipation sacramentelle axée sur la relation entre l'hostie et sa forme circulaire, la spirale et ce qu'elle signifie en relation avec le corps du Christ et les rayons lumineux qui diffusent l'énergie sacramentelle provenant du corps du Christ et de la consécration de l'hostie. Cette juxtaposition iconographique renforce là encore le lien entre la spirale et le corps de Dieu ou du Christ, comme dans la *Maiestas Domini* du manuscrit carolingien. Etant donné sa fonction liée à la pratique dévotionnelle, on est en droit de penser que cette représentation de la vision d'Ezéchiel, où l'accent est clairement porté sur l'énergie divine dégagée par le vent tourbillonnant, participait à l'activation énergétique, de nature spirituelle des personnes qui utilisaient le manuscrit comme support à la pratique

dévotionnelle. Enfin, au sujet de cette image, j'ai dans mon livre proposé de voir dans la figure centrale du folio 98r des Cantiques de Rothschild une forme anticipée de représentation de la monstre eucharistique. Mais je n'ai pas le temps de développer ce point ici.

Dans la sculpture romane des XIe et XIIe siècles, il existe un nombre de cas fort limité de représentations de la spirale en tant que telle et pas seulement comme une forme dérivée de l'entrelacs. Dans les grands tympans romans des XIe et XIIe siècles, je n'en connais qu'un seul exemple où la spirale apparaisse comme une forme évidente et significative de la lecture que l'on peut en faire. Il s'agit de la célèbre représentation du Christ en majesté sur le non moins célèbre tympan du portail central de l'église de Vézelay (Fig. 5), datant du second quart du XIIe siècle. Les études sur l'iconographie du tympan de Vézelay ont depuis longtemps montré que l'on se trouvait face à une représentation singulière du thème de la Pentecôte, notamment du fait de la présence du Christ qui envoie lui-même les rayons de l'Esprit-Saint sur ses disciples, mêlée à des thèmes faisant notamment référence aux deux derniers chapitres de l'Apocalypse et à l'Épître aux Ephésiens. A cet ensemble déjà très riche et pour le moins complexe, viennent s'ajouter des références au zodiaque ainsi qu'à la représentation des peuples merveilleux et étranges répandus un peu partout dans le monde et que les apôtres doivent évangéliser.

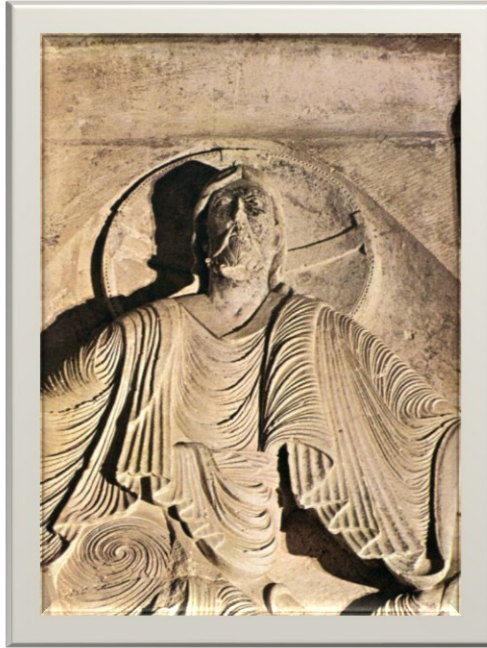


Fig. 5. Tympan de l'église de Vézelay

Selon un mode original, le tympan de Vézelay fait également référence à la construction spatiale de l'Eglise à travers le monde. Son corps est l'*Ecclesia* constituée des différents membres que sont les peuples de la terre. Autrement dit, l'iconographie du tympan de l'église bourguignonne suggère une réflexion nourrie sur le corps du Christ en tant qu'Eglise et associé à la géographie des peuples de la terre, telle qu'on peut par exemple le voir dans la carte dite d'Ebsterf réalisée dans le courant du XIIIe siècle, peut-être par Gervais de Tilbury, et détruite durant les bombardements de la seconde guerre mondiale mais dont on possède des copies du XIXe siècle. Sur cette carte du monde, la

tête du Christ ainsi que ses mains et ses pieds sont représentés en dehors du cercle de la carte à proprement parler, suggérant que cette carte *est* le corps du Christ. Il y a quelque chose de semblable dans la formule iconographique du tympan de Vézelay, centrée sur le thème de la Pentecôte mais définitivement axée aussi autour de la figure du Christ comme corps du monde et de l'Église. Au tympan de Vézelay, l'un des arguments en faveur de l'identification du thème de la Pentecôte malgré la présence du Christ repose à la fois sur l'idée selon laquelle le Christ, en tant que membre de la Trinité, participe *lui aussi*, avec le Saint-Esprit à l'envoi des apôtres en mission, et sur la notion de construction de corps ecclésial, associé au Christ, conséquence de l'évangélisation des peuples de la terre par les disciples.

De façon plus inattendue, la figure du Christ sur le tympan de Vézelay montre la présence de deux spirales qui n'ont, à ma connaissance, pas fait l'objet de commentaire particulier de la part des nombreux historiens qui se sont penchés sur l'iconographie de la sculpture bourguignonne. La vive animation formelle et stylistique de la sculpture représentant le Christ à Vézelay, et, de façon plus générale, que l'on remarque sur l'ensemble du tympan, peut être le fruit de l'expression du style du sculpteur (Fig. 6). Ce mouvement traduit dans la draperie de la tunique du Christ au niveau de son ventre, ou, plus exactement, sur la hanche droite car la position en zigzag du Seigneur assis sur son trône a vraisemblablement induit un décalage entre la spirale et le ventre, et au niveau de son genou gauche, prend la forme d'une spirale, identique à celle figurant sur le ventre du Christ en majesté dans la bible de Charles le Chauve et sur le relief conservé à Rodez. Il n'y a je pense aucune raison de

## Le souffle de Dieu. L'énergie dans la liturgie et l'art du Moyen Âge

douter du caractère intentionnel de la part du sculpteur d'avoir figuré ces deux spirales en lien avec la représentation du Christ trônant. A la différence des exemples de la bible carolingienne et du relief du XIe siècle, ou bien encore des peintures représentant la *Maiestas Domini* dans les livres d'évangiles et le « sacramentaire » de Charles le Chauve réalisés à Tours, comme la bible de Vivien, les spirales du Christ de Vézelay – au moins celle sur son ventre ou au niveau de sa hanche, mais aussi celle placée sur le genou gauche – ne constituent pas des allusions à la forme circulaire de l'hostie tenu, dans les exemples précédemment cités, dans la main droite du Seigneur.



Fig. 6. Tympan de l'église de Vézelay, détail

A Vézelay, la raison d'être des spirales ne repose pas sur une réflexion théologique relative à l'eucharistie et à la défense de la présence réelle du corps du Christ dans l'hostie consacrée, même si, comme je l'ai souligné plus haut, la formule iconographique de la Pentecôte accorde une place de choix à la présence du corps du Seigneur mais pour d'autres raisons que celles invoquées dans le débat eucharistique. Sur le tympan de l'église de la Madeleine, les spirales sont à interpréter à partir de la force du souffle de l'Esprit-Saint et, en ce sens, dans une direction proche de celle du vent tourbillonnant décrit dans la vision d'Ezéchiel. Cependant, dans les deux cas, et j'ajouterai même, dans celui du Christ à l'hostie et la spirale sur le ventre, il s'agit bien de « faire voir » les fruits de l'exégèse théologique sur la nature de Dieu - et celle du Christ - et la mise en mouvement de son énergie spirituelle transmise à l'Homme. A Vézelay, ce sont les apôtres qui reçoivent cette énergie divine, de nature spirituelle, sous la forme des langues de feu bien que dans le texte de la vulgate, on évoque aussi l'action du souffle de l'Esprit, combinée à celle du feu: « Et factus est repente de caelo sonus tamquam advenientis spiritus vehementis et replevit totam domum ubi erant sedentes. Et apparuerunt illis dispersitae linguae tanquam ignis seditque supra singulos eorum » (Actes, II, 2-3).

Or, cette énergie divine mise en mouvement et transmise aux disciples au moment de la Pentecôte provient *aussi* du Christ et de son corps, de telle sorte que les spirales sont l'expression visuelle et concrète de cette énergie diffusée par le Christ afin de permettre aux apôtres d'effectuer leur mission d'évangélisation à travers le monde, c'est-à-dire un voyage d'une nature particulière, mais un voyage quand même, semblable à celui de l'Homme dans

## **Le souffle de Dieu. L'énergie dans la liturgie et l'art du Moyen Âge**

son chemin spirituel le menant à la vision eschatologique. A Vézelay, la présence du Christ dans le thème de la Pentecôte se justifie non seulement par le débat sur la Trinité et la participation du Christ à l'envoi des langues de feu, mais aussi par le besoin de « montrer » l'énergie du corps du Seigneur envoyant sa force spirituelle aux apôtres afin qu'ils accomplissent leur mission.

### **Le Christ énergétique et la cosmogonie chrétienne : une construction ecclésiologique**

La conception chrétienne de l'espace accorde une place de premier plan à la figure du Christ comme bâtisseur de l'Eglise – mot pris ici dans le double sens de l'église-bâtiment et de l'église-communauté – du fait de l'association de nature ecclésiologique entre le corps de l'*Ecclesia* et celui du Christ. Un passage tiré des écrits du poète latin, Venance Fortunat, permet de mieux comprendre la signification ecclésiologique de l'action énergétique du Christ pour la construction de l'église et de l'*Ecclesia*. Les vers du poème décrivent un groupe d'artisans qui rencontrent des difficultés pour achever la construction d'une église car les poutres qui doivent prendre place dans la maçonnerie au niveau du chœur sont trop petites. Selon le texte, les artisans eurent la joie de voir un miracle se produire. La poutre grandit grâce à la force et à l'énergie de la foi, permettant aux artisans de terminer l'édifice. La foi et son efficacité permirent à la poutre de grandir et donc de terminer la construction de l'édifice. La force produite par la foi, qui a pu prendre à ce moment-là la forme de prières, eut un effet certain sur un élément matériel, le bois de la poutre, à partir d'un processus de transformation de la matière, soulignant ainsi la nécessité de

l'expression de la foi par les artisans et les hommes en général pour bâtir l'église-bâtiment et l'Eglise en tant qu'entité communautaire, c'est-à-dire l'Eglise au sens ecclésiologique. Même si, dans le poème de Venance Fortunat, la poutre n'est pas directement associée à la figure du Christ, on peut penser que cette force exercée par la foi provient du Christ qui a ainsi rendu possible la construction de l'église par le miracle de l'allongement de la poutre. Afin de soutenir cette idée de l'association entre la poutre et la figure du Christ, je me réfère à un passage extrait du traité théologique « *De tabernaculo* » composé par Bède le Vénérable dans le courant du VIII<sup>e</sup> siècle. Décrivant les multiples éléments matériels nécessaires la construction de la tente sacrée, l'auteur suggère l'association entre le Christ et la traverse (comparable à la poutre dans l'église) qui courait d'un angle à l'autre :

« Si l'on souhaite également comprendre ce que symbolise cette traverse, il n'y a aucune ambiguïté : elle représente la figure de notre Rédempteur qui, pour ainsi dire, a fait le lien d'un angle à l'autre, puisque, sortant du peuple juif qu'il s'était d'abord choisi, il alla jusqu'à s'offrir en sacrifice d'expiation pour que la multitude des nations soit sauvée. C'est pourquoi, de même que les prophètes le nomment à juste titre « la pierre d'angle », de même la Loi peut le nommer à bon droit « la barre d'angle ». « Pierre » d'angle, d'une part en référence au Temple édifié pour Dieu avec des pierres vivantes, et « barre » d'angle, d'autre part, en référence à la Tente édifiée pour lui avec du bois imputrescible, c'est-à-dire les âmes des élus, affranchies de la souillure de la corruption ».

Selon l'exégèse proposée par Bède le Vénérable, le Christ est la traverse qui permet à la Tente du Tabernacle de tenir debout et surtout de faire le lien entre les différents angles de la construction, images des peuples de la Terre qu'il faut



## Le souffle de Dieu. L'énergie dans la liturgie et l'art du Moyen Âge

réunir dans la foi du Seigneur. Donc, si la poutre – ou la traverse – *est* le Christ en mouvement, il n'est pas surprenant alors que la poutre décrite dans le poème de Venance Fortunat soit une allusion « voilée » au Christ, véritable force énergétique de nature spirituelle ayant rendu possible le miracle de l'agrandissement de la pièce d'architecture. Au-delà de la dimension miraculeuse de l'épisode relaté dans son poème par Venance Fortunat, il convient de s'interroger sur la nature de la force énergétique qui a permis à la poutre de grandir ? La poutre est par nature, du fait de son association avec la figure du Christ, énergétique et active. La matière de la poutre – le bois – renvoie clairement à la nature salvatrice de la croix du sacrifice du Christ ainsi qu'au thème de l'arbre de vie, si important dans la pensée théologique chrétienne dans l'Antiquité et durant tout le Moyen Age. Or, le Christ est bien, comme l'indique Bède le Vénérable dans son commentaire sur le Tabernacle, le rédempteur qui associe les peuples de la terre au processus de rédemption par son sacrifice sur la croix. Le bois de la poutre est un matériau actif et énergétique qui a le pouvoir de transformation, au sens pratiquement sacramentel du terme. L'emploi de ce matériau dans la fabrication de multiples sculptures liturgiques à la fin du Moyen Age justifie leur capacité à l'action transformatrice destinées à les activer dans le cadre des rituels et dégager ainsi toute leur énergie spirituelle, ou bien encore, permet leur transformation en des peintures vivantes. A ce stade de notre explication du miracle de la poutre dans le poème de Venance Fortunat rappelons que, d'un point de vue strictement architectural, cet élément permet de consolider l'édifice et d'assurer sa stabilité. Telles sont les propriétés spirituelles de l'énergie déployée par le Christ en tant que figure « bâtisseuse » et force active

dans la construction de l’Eglise. Le pouvoir de transformation de la poutre auquel j’ai fait allusion précédemment prend place dans le cadre plus général du thème de la métamorphose comme facteur d’identité. Selon plusieurs théologiens chrétiens du Moyen Age – en premier lieu le savant dominicain, Albert le Grand – le processus de transformation d’une matière ne change en rien la nature de « l’espèce » (*species*). Autrement dit, dans le cas de la poutre miraculeuse du poème de Venance Fortunat, son mouvement permettant son agrandissement ne modifie pas la nature de la poutre de bois, ni son identité, car elle est bien la « vraie » figure du Christ activant son énergie spirituelle. Le mouvement énergétique généré par la poutre dans le cadre du miracle décrit par Venance Fortunat peut être transposé dans les poutres conservées dans les églises médiévales ou bien actuellement déposées dans des musées. Ces poutres, au même titre que la description faite par le poète latin du VI<sup>e</sup> siècle, ont joué un rôle majeur dans la construction architecturale de l’édifice mais également dans la signification théologique de la stabilité de l’église, en lien avec la figure du Christ et son activation énergétique. Ce thème de l’énergie mise en mouvement à travers la poutre se retrouve dans certains décors de cet élément d’architecture.

Tel est le cas, à titre d’exemple, de l’incroyable scène représentée sur la poutre de l’ancien monastère de Cruïlles, en Catalogne espagnole, datant du XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle et conservée aujourd’hui au Musée d’art catalan de Gérone. Je pense avoir démontré ailleurs que l’iconographie de la poutre de Cruïlles, centrée sur l’activation multi-sensorielle des célébrants et des objets liturgiques dans le cadre du rituel de la messe ou de la célébration de liturgie de façon plus générale, exprimait la volonté d’inscrire de façon atemporelle la permanente

## Le souffle de Dieu. L'énergie dans la liturgie et l'art du Moyen Âge

activation du mouvement énergétique de la liturgie sur la poutre. De telle sorte que, la présence de l'énergie des célébrants et des objets utilisés dans la liturgie sur la poutre puisse, de façon permanente, *agir* réellement pour la construction de l'église au double sens du terme, c'est-à-dire pour le bâtiment et la communauté monastique qui célébrait dans ce lieu, et pour la création de la communauté ecclésiale. Sur la poutre de Cruïlles, autrefois insérée dans le chœur de l'église et faisant ainsi le lien entre les différentes parties de l'édifice – à l'image de ce que Bède le Vénérable décrit au sujet des traverses de la Tente du Tabernacle qui font le lien entre les différents peuples comme le Christ l'a fait – les moines déploient leur énergie au moment de la liturgie dans une dimension spatio-temporelle qui est celle de l'eschatologie puisqu'ils devaient selon toute vraisemblance contempler la *Maiestas Domini* dans l'abside de l'église. Ils sont en mouvement, actifs et pleinement concentrés dans la sollicitation de l'énergie spirituelle afin, par la liturgie, d'accomplir une forme de voyage spirituel.

Energie, cosmologie, ecclésiologie : tel est la trilogie essentielle pour comprendre le concept d'énergie dans le christianisme antique et médiéval. Afin d'illustrer au mieux l'accord parfait que représente ces trois notions dans la construction de la théologie chrétienne, je vais m'intéresser à deux passages de l'un des textes les plus célèbres du Moyen Age occidental, le *De Consecratione* de Suger, abbé de Saint-Denis au XIIe siècle, relatant les remaniements architecturaux de l'église sandyonisienne ainsi que des événements survenus au cours de ces travaux. Dans ce texte, l'abbé Suger fait œuvre de théologien et offre un exposé de la vision à la fois ecclésiologique et cosmologique qu'il a du

monde. La manifestation de cette vision passe par le microcosme que représente l'abbaye du nord de Paris et son église. Mais ce microcosme sandyonisien n'est que le reflet du macrocosme chrétien, de sa cosmologie et de l'ecclésiologie élaborée par l'Homme notamment à travers la liturgie. De la liturgie, il est d'ailleurs grandement question dans le texte de Suger, conscient du rôle essentiel joué par les rituels de l'Eglise pour construire l'ecclésiologie et s'inscrire pleinement dans la cosmologie chrétienne. Pour cela, chez Suger, l'énergie est au cœur du processus de double construction ecclésiologique et cosmologique. Deux exemples pris dans le *De Consecratione* et faisant écho à deux thèmes traités ailleurs dans ce livre suffiront à le montrer.

Le premier récit concerne la découverte miraculeuse de poutres permettant d'achever les remaniements architecturaux dans l'église:

« L'œuvre était en grande partie achevée et les charpentes de l'ancien et du nouvel édifice réunies ; libérés de la grande crainte que nous avions eue pendant longtemps en raison de ces fissures béantes dans les murs anciens...Pour trouver des poutres nous avons consulté des artisans du bois tant chez nous qu'à Paris et ils nous avaient répondu qu'à leur avis on ne pourrait probablement pas en trouver dans ces régions à cause du manque de forêt et qu'il faudrait nécessairement en faire venir de la région d'Auxerre. Tandis qu'ils étaient tous d'accord sur ce point et que nous étions accablés tant par l'ampleur de la tâche que par le long retard qu'elle ferait subir à l'œuvre, une nuit, au retour de matines, je me mis à penser dans mon lit que je devrais aller chercher tout alentour et, si je pouvais y trouver des poutres, abréger ainsi ces retards et alléger ces peines. Laissant aussitôt les autres soucis et partant de grand matin, nous nous dirigeâmes en hâte avec les charpentiers et les mesures des poutres vers la forêt appelé Yveline...Quand à nous, rejetant tout ce qu'ils

## Le souffle de Dieu. L'énergie dans la liturgie et l'art du Moyen Âge

disaient (les gardiens des forêts pensaient qu'il était impossible de trouver des poutres), nous commençâmes, avec l'audace de notre foi, à explorer la forêt et vers la première heure, nous trouvâmes une poutre de dimension suffisante. Que demander de plus ? Jusqu'à none ou plus tôt, à travers les broussailles, la profondeur des forêts, les épais buissons d'épines, à l'étonnement de tous et surtout de ceux qui nous entouraient, nous marquâmes douze poutres : c'était le nombre qu'il nous fallait ; les ayant fait porter à la sainte basilique, nous les fîmes placer avec joie sur la couverture de la nouvelle construction à la louange et à la gloire du Seigneur Jésus qui, les protégeant des mains des voleurs comme il voulut le faire, les avait réservées pour lui-même et pour les saints martyrs. Ainsi la largesse divine qui a décidé de tout pondérer, de tout donner « selon le poids et la mesure » ne se montra pas excessive ni restrictive car il ne fut désormais plus possible de trouver aucune autre poutre que celles qui furent nécessaires ».

Le miracle des poutres relatée par Suger fait écho à celui du poème de Venance Fortunat. De façon générale, ces deux miracles renvoient à la perception du rôle architectonique de la poutre pour à la fois construire le bâtiment église et l'Eglise au sens théologique du terme. Or, à propos du miracle de la poutre décrit par Venance Fortunat, cet élément d'architecture pouvait être associé à la figure du Christ en personne qui construit l'édifice et l'Eglise à partir de son transfert d'énergie aux hommes et de l'interaction entre eux et le Seigneur. Bien que le Christ ne soit pas mentionné dans le récit de Suger, nous avons affaire au même type de miracle christique qui va permettre de terminer les rénovations de la basilique Saint-Denis. Mais le miracle ne se produit pas seul. En effet, Suger précise que l'audace de leur foi a permis de trouver la première poutre, puis les suivantes. De telle sorte, qu'une fois de plus, il s'agit bien de l'activation énergétique de la prière et de la foi qui à *agit* pour trouver les poutres et, d'une

certaine manière, rencontrer la métaphore architecturale du Christ dont l'énergie va participer à la construction et à la stabilité de l'église et de la communauté. Dans le passage du *De Consecratione* de Suger il est encore question du « Christ énergétique » et de sa façon d'opérer pour la mise en mouvement de l'énergie et la manière dont elle est transmise à l'Homme et en même temps activée par lui. A la fin du passage tiré des écrits de l'abbé de Saint-Denis, on mentionne la décision de Dieu de tout pondérer et de donner selon le poids et la mesure. Cette allusion à la notion de *pondus* fait écho, me semble-t-il, à ce que saint Augustin, écrit au sujet du « poids » qui renvoie à la prise de conscience de l'Homme de son poids intérieur – le cœur – et de sa place dans le monde. Au final, les poutres découvertes miraculeusement par Suger étaient elles aussi à *leur place*, là où elles étaient disponibles pour remplir une fonction spirituelle.

Le second passage du traité théologique de Suger concerne le récit du miracle de la tempête:

« Voici encore un événement que nous avons estimé ne pas devoir passer sous silence. Au moment où l'œuvre de la nouvelle extension, avec ses chapiteaux et arcs supérieurs, parvenait au sommet de sa hauteur, mais où les arcs principaux, construits indépendamment, n'étaient pas encore reliés à la masse des voûtes, une tempête terrible ou presque intolérable s'éleva soudain, avec accumulation de nuages, de pluie torrentielle et de vent très violent, qui se déchaîna au point d'ébranler non seulement des maisons robustes mais aussi des tours de pierres et des donjons de bois. Durant cette tempête, le jour où, pour l'anniversaire du glorieux roi Dagobert, le vénérable évêque de Chartres Geoffroy célébrait solennellement, au milieu de la communauté, une messe d'action de grâces pour l'âme de ce roi à l'autel principal, la violence des vents contraires poussaient si

## Le souffle de Dieu. L'énergie dans la liturgie et l'art du Moyen Âge

fortement ces arcs, qui n'étaient soutenus par aucun échafaudage de pied ni retenu par aucun étai, que, tremblant misérablement et oscillant en quelque sorte dans un sens et dans l'autre, ils menaçaient de tomber brusquement dans une ruine irréparable. Effrayé par l'ébranlement de ces arcs et des œuvres de couverture, l'évêque étendait fréquemment sa main de ce côté en signe de bénédiction et présentait avec insistance, le bras du saint vieillard Siméon en faisant le signe de la croix ; ainsi il apparut clairement que l'écroulement de la construction fut évité non par sa propre solidité mais par la seule bonté de Dieu et le mérite des saints. Alors qu'en de nombreux endroits la tempête avait provoqué, pensait-on, beaucoup de dégâts à des édifices très solides, repoussée par la force divine, elle ne put causer aucun dommage aux arcs isolés et tout nouveaux vacillant dans les airs ».

Comme dans le passage précédent du *De Consecratione*, Suger fait référence au thème de la tempête calmée par le Christ alors qu'il se trouve dans une embarcation avec ses disciples. Au sujet de ce passage des évangiles. Dans mon livre, j'ai proposé de lire cet épisode en relation avec l'énergie spirituelle du Christ s'opposant à la force énergétique des éléments afin de rassurer les apôtres et leur permettre de poursuivre leur « chemin » spirituel. Dans le récit de Suger, la protection de l'église et de la liturgie eucharistique est attribuée à Dieu et aux saints ainsi que, de façon plus générale, à la force divine (*virtute repulsa divina*). Une fois de plus, ce sont des énergies contraires qui s'affrontent. Le vainqueur est Dieu et ses saints mais aussi le Christ présent dans le déroulement de cet épisode car Geoffroy de Chartres est en train de célébrer une messe au cours de laquelle le vrai corps du Christ sera présent, une fois les espèces consacrées. A ce titre, le Christ aussi participe à la protection de l'église-édifice et de l'Eglise par le déploiement de son énergie sacramentelle à travers l'hostie. Enfin, le dernier

acteur énergétique de cette action en faveur de la protection du bâtiment et de la communauté ecclésiale n'est autre que le prêtre qui officie. En effet, Geoffroy de Chartres protège « énergiquement » les fragiles constructions de l'église en rénovation, étendant fréquemment sa main dans leur direction afin de les bénir et produire de l'énergie spirituelle. Le traité théologique de Suger affirme avec la force la nécessité de l'activation de l'énergie divine dans le cadre de la liturgie pour permettre la construction de l'Eglise, reflet de la cosmologie chrétienne. Le théologien inscrit son discours sur l'énergie dans un traité dédié au thème de la consécration de l'Eglise, suggérant ainsi le lien fondamental entre la construction de l'Eglise et l'expérience naturelle du monde. Au final, Suger souligne avec force la place de choix accordée au phénomène de « pétrification » de l'énergie divine dans la construction ou les remaniements architecturaux de l'église de Saint-Denis, dans un récit où la part belle est faite à la transcendance de la nature – le miracle des poutres – afin de bâtir l'Eglise destinée à être le reflet de la cosmologie divine.



## La sensología de la conciencia moral. Las voces éticas de Guilelmus Peraldus\*

RICHARD NEWHAUSER

*Arizona State University-Tempe*

Lo que podría llamarse una intención retórica localizable en los textos, se nos transmite a través de lo que David Lawton ha denominado “voz”: “la agencia humana de las palabras, que es capaz de traducirse del texto al lector”, “una serie volátil de sugerencias que se mueven entre el tema y el destino, entre el texto y el lector”<sup>1</sup>. La voz, obviamente, ocurre no solo en la modulación de la intención entre los textos y las audiencias, sino también dentro de los textos en representaciones miméticas de los sonidos intencionalmente audibles del habla articulada (o incoherente): la voz retórica es un eco de la articulación del habla. Como tal, la voz mimética ayuda a la transmisión de la voz retórica, ya que también contribuye a la articulación. El habla demuestra muchas características lingüísticas importantes y una es que estas representaciones verbales son

---

\* La versión original en inglés de este artículo fue publicada en Louise D’ARCENS y Sif RIKHARDSDOTTIR (eds.), *Medieval Literary Voices: Embodiment, Materiality, Performance*, Manchester, Manchester University Press, 2021. Traducción al castellano de Carlos Rafael Domínguez.

<sup>1</sup> David Lawton, *Voice in Later Medieval English Literature. Public Interiorities*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 1-2.

marcadores literarios de tipos particulares de sonido. Como el águila le dice a “Geffrey” en *La casa de la fama* de Chaucer, un texto que depende de los sonidos del habla humana y los tematiza: “Te gustaría esto, ese discurso es sonoro” (Tú lo sabes bien: el habla es sonido)<sup>2</sup>. La estrecha conexión entre el sonido y la voz mimética es crucial para el análisis premoderno del habla. Desde los inicios del análisis gramatical organizado en la Antigüedad, como ha observado Alison Cornish, “estaba muy claro que la cuestión esencial de las palabras era el sonido”<sup>3</sup>.

Concebir la voz como una representación mimética de lo que se percibe a través del sentido auditivo es ponerla en el ámbito de los estudios del sonido, una rama distintiva de la sensología (o estudios sensoriales). La metodología de rápido desarrollo de la sensología (o como algunos afirman, una ontología por derecho propio) implica el estudio de los sentidos humanos en todas sus facetas como construcciones culturales, es decir, encarnaciones de un conjunto de significados negociados dentro de un contexto cultural cambiante, a través del tiempo, y no simplemente como cuestiones de una psicología o fisiología esencializada. El giro sensorial en las Ciencias Sociales y las Humanidades de las décadas de 1980 y 1990 puso al cuerpo en primer plano como el foco sensible y el lugar del individuo en las comunidades sensoriales.<sup>4</sup> Tales análisis se encuentran, sobre todo, en los

---

<sup>2</sup> Geoffrey CHAUCER, *The House of Fame*, 762, en Larry D. BENSON et al. (eds.), *The Riverside Chaucer*, Boston, Houghton Mifflin, 1987, p. 357.

<sup>3</sup> Alison CORNISH, “Sound Matters, 3. Words and Blood: Suicide and the Sound of the Soul in *Inferno* 13”, *Speculum*, 91, 4 (2016), pp. 1015-26 (p. 1015).

<sup>4</sup> Sobre comunidades sensoriales, ver Richard NEWHAUSER, “‘Putten to Ploughe’: Touching the Peasant Sensory Community”, en Fiona GRIFFITHS and Kathryn STARKEY (eds.), *Sensory Reflections: Traces of Experience in Medieval Artifacts*, Berlín, De Gruyter, 2018, pp. 225-48, láminas XVII-XX. Traducción al castellano “Tacto y arado: creando la comunidad sensorial campesina”, en Gerardo RODRÍGUEZ, Gisela

## La sensología de la conciencia moral. Las voces éticas de Guilelmus Peraldus

estudios de Alain Corbin, así como en los de Sidney Mintz, Walter Ong, etc. (precedidos por la obra de Johan Huizinga, Lucien Febvre, Maurice Merleau-Ponty, y muchos otros)<sup>5</sup>. En el contexto formado por estos estudios, el antropólogo David Howes y la historiadora cultural Constance Classen se encuentran entre los pioneros que han desarrollado un estudio entrelazado de los sentidos y el estudio histórico de la cultura, y continúan fomentando su crecimiento en áreas cada vez más nuevas.<sup>6</sup> La sensología ahora incluye todos los aspectos de las Humanidades y las Ciencias Sociales.

En la medida en que el discurso puede convertirse en un acto público, también involucra la ética tanto de los hablantes como de los oyentes; juntos constituyen una comunidad sensorial creada por el sonido, ya sea *ad hoc* o establecida desde hace mucho tiempo. Los escritores de la tradición moral del pensamiento medieval señalaron con frecuencia los imperativos éticos que acompañan a la voz en este contexto. El pecado de la calumnia, por ejemplo, puede convertir la asociación de sonido entre hablantes y oyentes en mortal: “La lengua del calumniador mata a tres con una palabra, a saber, el hablante,

---

CORONADO SCHWINDT (comps.), *Abordajes sensoriales del mundo medieval*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017, pp. 105-128.

<sup>5</sup> Ver, entre otros estudios, Alain CORBIN, *The Foul and the Fragrant: Odor and the French Social Imagination*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1986; Sidney MINTZ, *Sweetness and Power*, Nueva York, Viking, 1985; Walter J. ONG, “The Shifting Sensorium”, en David HOWES (ed.), *The Varieties of Sensory Experience*, Toronto, University of Toronto Press, 1991, pp. 47-60; Johan HUIZINGA, *The Autumn of the Middle Ages*, Chicago, University of Chicago Press, 1996; Lucien FEBVRE, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1968; Maurice MERLEAU-PONTY, *Phenomenology of Perception*, Londres, Routledge, 1962.

<sup>6</sup> David HOWES and Constance CLASSEN, *Ways of Sensing. Understanding the Senses in Society*, Nueva York, Routledge, 2014.

el que lo escucha y da su consentimiento, y a veces incluso al que es calumniado si llega a saberlo”<sup>7</sup>. Educar a las comunidades cristianas en los peligros y placeres del sentido auditivo —y de hecho, de todos los sentidos— fue obra en particular de los confesores y predicadores de la Iglesia, y a finales de la Edad Media esta obra compromete con frecuencia a las órdenes mendicantes. La tarea de edificar los sentidos podría abarcar amplios campos de activación sensorial, incluida la enseñanza a los aprendices de un oficio sobre cómo perfeccionar sus sentidos para lograr los resultados correctos en panadería, carpintería, herrería, etc. Los perspectivistas en el campo de la óptica medieval generalmente incluían una sección en sus obras que aclara las ilusiones ópticas, en la que se enseña a los ojos de los lectores a traducir las apariencias engañosas en la realidad de la reflexión, la refracción, etc.;<sup>8</sup> pero la edificación moral de los sentidos bajo los auspicios de la Iglesia ofreció recompensas tanto del capital espiritual como social. Antes del surgimiento pleno de las prisiones como forma dominante de corrección social, la edificación de los sentidos era también un sistema de disciplina que tenía como

---

<sup>7</sup> Guilelmus PERALDUS, *Summa de vitiis*, De peccato lingue, <9.2.6.1.1.2>: “Lingua detractoris tres interficit uno uerbo, se scilicet, et eum qui audit quando consentit ei, quandoque et eum cui detrahitur quando peruenitur ad eius noticiam”, Lyon, Bibliothèque municipale MS. 678, fol. 144vb.

<sup>8</sup> Para la obra de Witelo, ver, por ejemplo, *Witelonis perspectivae liber primus ... quintus*, ed. and trans. Sabetai UNGURU and A. Mark SMITH, 3 vols., Breslavia, Zaklad Naradowy im. Ossolinskich, 1977-1983, que cubren los libros 1-3 y 5, y para el libro 4, Carl J. KELSO, “Witelonis perspectivae liber quartus: Book IV of Witelo’s Perspectiva. A Critical Edition and English Translation with Introduction, Notes and Commentary”, PhD dissertation, University of Missouri-Columbia, 2003. Para un tratamiento de divulgación de la óptica, que la convierte en una ciencia predicable, ver Peter of Limoges, *The Moral Treatise on the Eye*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2012.

## La sensología de la conciencia moral. Las voces éticas de Guilelmus Peraldus

objetivo reformar el proceso de convertir las sensaciones en percepciones, y condujo a la creación de lo que Michel Foucault llamó “cuerpos dóciles”<sup>9</sup>. La educación de los sentidos también aseguró la coherencia de la conexión entre el proceso de percepción y la voluntad, respondiendo a la necesidad de que las herramientas de percepción (es decir, los propios sentidos) se convirtieran en algo más que en las ventanas a través de las cuales las impresiones sensoriales podrían entrar en los individuos y desviarlos al pecado.<sup>10</sup> La edificación de los sentidos induce a una reinterpretación de los datos sensoriales, enseñando, por ejemplo, una distinción entre el toque que está legitimado y el que está prohibido, diferenciando entre la voz de la tentación y el habla que es espiritualmente edificante.

Entre los predicadores y escritores de la tradición moral de la Baja Edad Media, cuyo trabajo sobre la edificación sensorial se hizo más influyente, se encuentra Guilelmus Peraldus. Nacido en Peyraud, Francia c. 1200 (fallecido c. 1271), es posible que haya estudiado en la universidad de París antes de ingresar a la Orden de los dominicos y eventualmente convertirse en su prior en Lyon. Fue aceptado como una autoridad importante en teología pastoral en su propio tiempo, por lo que los escribas contemporáneos que copian sus obras a menudo

---

<sup>9</sup> Michel FOUCAULT, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Nueva York, Random House, 1977, pp. 135-169.

<sup>10</sup> Para una exposición de lo que se presenta como una paradoja irresoluble de los sentidos (por una parte digna de alabanza porque los sentidos llevan al conocimiento, y por otra parte, denunciante porque llevan potencialmente al pecado), ver Joachim KÜPPER, “Perception, Cognition, and Volition in the *Arcipreste de Talavera*”, en Stephen G. NICHOLS, Andreas KABLITZ, and Alison CALHOUN (eds.), *Rethinking the Medieval Senses. Heritage, Fascinations, Frames*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2008, pp. 119-153.

se refieren a él como el arzobispo (o sufragáneo) de Lyon, aunque nunca ocupó este cargo.<sup>11</sup> Como miembro activo de la *Ordo Praedicatorum* (orden de predicadores), cuyo deber principal era enseñar a través de la predicación, escribió muchos sermones, que luego se imprimieron con el nombre de Guillermo de Auvergne.<sup>12</sup> También compuso dos importantes textos pedagógicos que demuestran su gran interés en el programa de reforma pastoral del siglo XIII: *De eruditione religiosorum* (Sobre la instrucción monástica, c. 1260-1265) y *De eruditione principum* (Sobre la educación de los príncipes, c. 1265). Pero fue más conocido, en la Edad Media y hasta bien entrado el período moderno temprano, por su *Summa de vitiis* (Manual de los vicios), que se completó alrededor de 1236 y circuló junto con su *Summa de virtutibus* (Manual de las virtudes) en 1250, aunque las dos obras también se transmitieron por separado.<sup>13</sup> Se conservan en más de mil copias manuscritas y muchas ediciones impresas. Más de seiscientos manuscritos contienen el *Manual de los vicios* en copias completas o parciales, o en varias versiones reelaboradas. Las obras de Peraldus sobre el pecado y la virtud influyeron en un gran número de autores, entre ellos Frère Laurent (*Somme le roi*), Dante Alighieri (*Purgatorio*) y Geoffrey Chaucer (*The Parson's Tale*). Es justo decir que no hay autor más importante para la teología pastoral medieval tardía y la instrucción sobre los vicios y virtudes que Guilelmus Peraldus.

---

<sup>11</sup> Antoine DONDAINE, "Guillaume Peyraut, vie et œuvres", en *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 18 (1948), pp. 162-236.

<sup>12</sup> William PERALDUS, *Sermones*, in *Guilelmi Alverni Episcopi Parisiensis... opera omnia*, 2 vols., París, 1674, 2:1a-476b.

<sup>13</sup> Ambas sumas serán citadas de las copias en Lyon, Bibliothèque municipale MS. 678, copiadas por Hugo de Tirno a mediados del siglo XIII.

## La sensología de la conciencia moral. Las voces éticas de Guilelmus Peraldus

¿Cuáles son las voces que Peraldus quiere que los lectores escuchen en su *Summa de vitiis*, su obra más difundida? ¿Cómo encaja *vox* en el paisaje sonoro de su análisis del pecado, incrustado como está en una base sólida de pasajes bíblicos, citas de autoridades especialmente patrísticas y el uso recurrente de ejemplos narrativos? Utilizando las distinciones gramaticales que ha diagramado Sarah Kay, podemos decir que los sonidos de las voces en sus obras son, con mayor frecuencia, articulados y distintos, es decir, son *vozes* afinadas para ser audibles y comprensibles para el oído humano, al menos indirectamente a través de sus representaciones miméticas.<sup>14</sup> Aunque *vox* en las obras de Peraldus se representa con mayor frecuencia como habla humana, y el universo entero es capaz de articular lecciones de corrección ética en el *Manual de los vicios*, la belleza sonora puede amenazar con convertirse en nada más que una mundanidad estética que equivale a una distracción. De acuerdo con la fascinación medieval posterior por los sonidos de los pájaros, por ejemplo (ya sea que se consideren música o no), Peraldus también hace referencia a las canciones de las aves, pero las entiende como ruidos inarticulados que mantienen al pecador enfocado en una alegría empalagosa y no en la urgente necesidad de una contemplación sombría en lugar de una alegría frívola.<sup>15</sup> En su tratamiento del vicio de la pereza, el canto de los pájaros resuena para Peraldus como la sensación auditiva del pecado de la

---

<sup>14</sup> Sarah KAY, “Sound Matters: The Soundscape of Troubadour Lyric, or, How Human is Song?”, *Speculum*, 91/4 (2016), pp. 1002-1015, en especial p. 1006. Ver también Jean-Marie FRITZ, *Paysages sonores du Moyen Âge: Le versant épistémologique*, París, Honoré Champion, 2000, pp. 190-202.

<sup>15</sup> Sobre la cuestión de si el sonido de las aves es música, ver Elizabeth Eva LEACH, *Sung Birds: Music, Nature, and Poetry in the Later Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2007.

procrastinación, como está implícito en la exégesis de Sofonías 2:14: “*Vox cantantis in fenestra, corvus in superliminari*” (la voz del cantando [pájaro] en la ventana, el cuervo en el poste superior)<sup>16</sup>.

Cuando es articulada y distinta, la *vox* en las obras de Peraldus se convierte en el sonido de la presencia moral ausente, el sonido autoritario que llega (desde lejos, o de lo alto o de lo profundo) para dirigir a los humanos en la dirección éticamente correcta que deben elegir. Para Peraldus, la intervención de la voz moral interpreta lo que no está claro en la vida humana, o que rechaza el discurso del pecador. Es, por ejemplo, la voz en un conocido *exemplum* que identificó el origen de la corrupción en la Iglesia contemporánea en la Donación de Constantino. Este momento, documentado en un falso decreto imperial romano, con el que el emperador Constantino el Grande (306-337 d. C.) supuestamente otorgó el gobierno del Imperio occidental al papado, fue visto como una participación inextricable de la Iglesia en las cuestiones terrenales desde ese momento en adelante. En el cuidado de las posesiones mundanas, Peraldus repite la narración como parte de su respuesta a la pregunta: “Dado que en los seres humanos el espíritu está vinculado a la carne, ¿por qué el Señor no quiso que los bienes temporales estuvieran vinculados a los espirituales en la Iglesia primitiva?”. Su sexto punto al responder a esta pregunta enfatiza que: “el ojo de la Iglesia debe estar atento a la contemplación de la ley divina y alejarse de los bienes terrenales. ... Pero hoy en día la Iglesia está, en gran medida, más ocupada con los bienes temporales que lo que estaba la Sinagoga. Por lo tanto,

---

<sup>16</sup> William PERALDUS, *Summa de vitiis*, Tractatus de accidia, <5.2.5.1.1.1>, Lyon, Bibliothèqu municipale MS. 678, fol. 74rb.



## La sensología de la conciencia moral. Las voces éticas de Guilelmus Peraldus

cuando Constantino entregó el imperio occidental a la Iglesia, llegó una voz del cielo que decía: ‘Hoy se ha vertido veneno en la Iglesia de Dios’<sup>17</sup>.

Esta instrucción acústica se menciona además como un sonido que todos podrían haber escuchado, y que aun debería resonar en las comunidades cristianas —cuando la voz de Dios se extendió en el momento de la revelación para insistir en lo que es éticamente imperativo—. En su condenación de los pecados que surgen del orgullo, Peraldus cita la enseñanza de dos vías inscrita en Deuteronomio, los pasajes en los que Dios articula bendiciones y maldiciones en la Biblia y enfatiza la importancia de la elección moral al alentar al pueblo judío (exegéticamente, todos los seres humanos) para elegir el camino a seguir. Solo el castigo puede ser esperado por aquellos que son desobedientes y eligen el camino que conduce a las maldiciones: “En tercer lugar, casi todos los males de este mundo provienen de la desobediencia, como se puede encontrar en Deuteronomio 28, donde después de las palabras: ‘Si no oyes la voz de Dios, de que guardes y cumplas todos sus mandamientos’, se agrega el siguiente pasaje:

---

<sup>17</sup> William PERALDUS, *Summa de vitiis*, Tractatus de auaricia, <4.2.7.4.2>: “*Cum spiritus carni in homine connexus sit, quare noluerit Dominus in primitiua Ecclesia temporalia spiritualibus esse connexa?*”; <4.2.7.4.2.6>: “*oculus Ecclesie contemplationi legis diuine debuit intendere et a terrenis istis separare. (...) Sed hodie magis occupata est Ecclesia in temporalibus quoad magnam partem sui quam fuerit Synagoga. Vnde quando fuit datum a Constantino imperium occidentale Ecclesie, facta est uox dicens de celo: ‘Hodie infusum est uenenum Ecclesie Dei.’*” Lyon, Bibliothèque municipale MS. 678, fols. 55ra, 55rb-va. Ver también en el mismo tratado., <4.1.7.3.2.3.2.3>; MS. 678, fol. 36vb. Cf. Gerald of Wales, *Gemma ecclesiastica*, 2.38, ed. John S. Brewer, in *Giraldi Cambrensis Opera*, 8 vols., Rolls Series 21 (London: Longman & Co., 1862), vol. 2.

‘El Señor enviará sobre ti miseria y hambre, y censura sobre todas las obras que hagas, hasta que él te destruya’, y así adelante”<sup>18</sup>.

Pero una instrucción audible también ocurre a través de la voz de la ventriloquía (cuando una presencia autorizada habla con la voz de un pecador que necesita corrección) o de la voz de los fenómenos naturales que no pensamos que hablen nuestro idioma. Se puede presentar al rey Salomón hablando en el papel del borracho glotón: “¿Cuándo despertaré y encontraré vino de nuevo?” (Prov. 23:35), mientras que Peraldus contextualiza esta afirmación al señalar cómo tipifica un ciclo interminable de sed que conduce a más borracheras.<sup>19</sup> La ventriloquía permite aquí la máxima transferencia entre el discurso de una persona de poder y el del pecador impotente, lo que crea una ambigüedad moral que fomenta la identificación de la audiencia con un carácter falible y permite al autor un espacio para aclarar la duda moral. En el paisaje sonoro moral de Peraldus, todas las cosas son capaces de hablar a la humanidad correcta, todas las cosas pueden convertirse en agentes audibles de advertencia que articulan la amenaza de la disciplina, incluso la sangre humana. En el análisis de Peraldus del vicio de la ira, el quinto factor que debería convencer a la gente de no cometer el pecado de asesinato, es su castigo en esta vida y en la próxima.

---

<sup>18</sup> William PERALDUS, *Summa de vitiis*, Tractatus de superbia, <6.3.5.3.1.3.3>: “*Tercio fere omnia mala huius seculi ex inobedientia proueniunt sicut potest haberi ex xxviii Deuteronomii, ubi post illud: Si audire nolueris uocem Domini Dei tui ut custodias et facias omnia mandata eius, quibusdam interpositis subditur: Mittet Dominus super te famem et esuriam et increpationem in omnia opera tua que tu facies donec conterat te, et cetera.*” Lyon, Bibliothèque municipale MS. 678, fol. 121vb. See Deut 28:15-20.

<sup>19</sup> William PERALDUS, *Summa de vitiis*, Tractatus de gula, <2.1.9.2.2.1>, Lyon, Bibliothèque municipale MS. 678, fol. 17va.

## La sensología de la conciencia moral. Las voces éticas de Guilelmus Peraldus

Edificando nuevamente sobre una base proporcionada por la Biblia, aquí la narración de Caín y Abel, Peraldus señala:

Para indicar que el pecado de asesinato será severamente castigado, se dijo en Génesis 4 [:10]: “La voz de la sangre de tu hermano Abel me clama desde la tierra”. Se puede decir que la “voz de la sangre” es la voz de la consanguinidad, como si el significado fuera: La descendencia que viene de Abel, si no lo hubieran matado, exige que me vengue de ti. El castigo por asesinato también se muestra cuando se agrega [Gen 4:11]: “Por tanto, serás maldito en la tierra”<sup>20</sup>.

El reino de lo auditivo se expande aquí no solo a través del espacio, sino a través del tiempo y la potencialidad, a través de generaciones que podrían haber nacido si el asesinato no hubiera tenido lugar. La voz de la sangre resuena a un público concebible cada vez mayor.

Por otro lado, las representaciones miméticas del sonido problematizan algunas distinciones claras con las que generalmente operamos, no solo entre qué tipo de cosas pueden hablar y qué no, sino como Michael Bull ha escrito sobre lo auditivo en conjunto, “entre sujeto y objeto, dentro y fuera, el yo y el mundo. El sonido no muestra respeto por estas divisiones; como comentó el obispo Berkeley, los sonidos están tan cerca de nosotros como nuestros pensamientos”<sup>21</sup>. Peraldus también entendió que, si hay suficiente tranquilidad,

---

<sup>20</sup> William PERALDUS, *Summa de vitiis*, Tractatus de ira, <8.3.3.5>, Lyon, Bibliothèque municipale MS. 678, fol. 135va: “*Ad signandum quod multum punietur peccatum homicidii dictum est Genesis iiiii: ‘Vox sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra.’ ‘Vox sanguinis’ potest dici uox consanguinitatis, ut sit sensus: Generatio que ex Abel exisset, nisi interfectus fuisset, requirit quod uindictam sumam de te. Pena etiam homicide ostenditur, cum subditur: ‘Maledictus eris igitur super terram’*”.

<sup>21</sup> Michael BULL, “Auditory”, en Caroline A. JONES (ed.), *Sensorium: Embodied Experience, Technology, and Contemporary Art*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2006, pp. 112-114 (p. 112).

podemos escucharnos a nosotros mismos pensando, y lo que es más importante, que es fundamental prestar atención a las voces que escuchamos internamente, las que nos hablan como extensiones espirituales de los sentidos externos.

Demócrito fue el primero en establecer una lista de cinco sentidos externos: ver, oír, oler, gustar y tocar, y esta lista adquirió autoridad a través de la obra de Aristóteles.<sup>22</sup> Como herencia erudita de la Antigüedad, la taxonomía de los cinco sentidos tardó algún tiempo en extenderse por la Europa medieval, e incluso cuando estaba bien establecida, podía complementarse.<sup>23</sup> En la descripción de Wit del castillo del cuerpo en *Piers Plowman* de William Langland, los cinco sentidos se presentan como los hijos de Inwit (conciencia):

Sire Se-wel, and Sey-wel, and Sire Here-wel the hende,  
Sire Werch-wel-with-thyn-hand, wight man of strengthe,  
And Sire Godefray Go-wel—grete lordes alle.<sup>24</sup>

(Señor Ver-Bien y Señor Hablar-Bien; y Señor Escuchar-Bien, un hombre cortés; / Señor-Actuar por propia Mano, un hombre de gran fuerza; / y Señor Godfrey Caminar-Bien - todos ellos señores poderosos).

La vista, el habla, el oído y el tacto aparecen en sus formas idealizadas como sentidos moralmente contorneados, no simplemente como herramientas para la sensación externa, y están unidos aquí por el movimiento, uno de los sensibles

---

<sup>22</sup> Robert JÜTTE, *A History of the Senses. From Antiquity to Cyberspace*, Cambridge, Polity, 2005, pp. 33-43.

<sup>23</sup> HOWES and CLASSEN, *Ways of Sensing*, op. cit., p. 171.

<sup>24</sup> William LANGLAND, *Piers Plowman*, B.9.20-22, en *The Vision of Piers Plowman. A Critical Edition of the B-Text Based on Trinity College Cambridge MS B.15.17*, ed. A. V. C. Schmidt, 2nd ed. (London: J. M. Dent; and Rutland, VT: Charles E. Tuttle, 1978, reprint 1997), p.131.

## La sensología de la conciencia moral. Las voces éticas de Guilelmus Peraldus

comunes en la psicología aristotélica. Que el andar bien se cuente entre los cinco sentidos es un realce adecuado de una narrativa centrada en la acción alegórica de la peregrinación. En un esfuerzo por profundizar la ética cristiana de los sentidos, los teólogos morales a menudo contrastaban los placeres de los sentidos espirituales con los de los sentidos externos. Platón y otros autores clásicos escribieron sobre la aprehensión de inteligibles usando un lenguaje que tiene contrapartes entre los autores cristianos que describieron la percepción espiritual, pero la expresión “sentidos espirituales” (*sensus spirituales*) se atestigua por primera vez en las traducciones de las obras de Orígenes por Rufino de Aquileia.<sup>25</sup> Los sentidos espirituales a menudo se articulaban como un sistema paralelo a los sentidos externos que se usaban para dar expresión al encuentro humano no físico con lo divino, como si fueran las impresiones sensoriales de los “ojos del corazón”, o los “oídos de la mente”, o los “ojos de la fe” y similares.<sup>26</sup>

En la *Summa de vitiis*, las voces también hablan en la mente de quienes sueñan o tienen visiones, y estas traen consigo el sonido de revelaciones aprehendidas en la imaginación (o sentido cogitativo) y la memoria. Estos son dos de los que a menudo se consideraron los sentidos internos, que pueden

---

<sup>25</sup> Paul L. GAVRILYUK and Sarah COAKLEY, “Introduction”, en Paul L. GAVRILYUK and Sarah COAKLEY (ed.), *The Spiritual Senses*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 1-19 (p. 7).

<sup>26</sup> Ver dos ensayos fundacionales de Karl RAHNER en *Revue d'Ascétique et de Mystique*: “Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène”, 13 (1932), pp. 113-145; y “La doctrine des ‘sens spirituels’ au Moyen-Age, en particulier chez saint Bonaventura”, 14 (1933), pp. 263-299. Para versiones en inglés, ver, “The ‘Spiritual Senses’ According to Origen,” y “The Doctrine of the ‘Spiritual Senses’ in the Middle Ages”, en Karl RAHNER, *Theological Investigations*, 16 (1979), pp. 81-103 y pp. 104-134, respectivamente.

contarse entre otras sistematizaciones sensoriales vigentes en la Edad Media, y su recepción de clasificaciones sensoriales en la Antigüedad. Estos sentidos internos son facultades de procesamiento cognitivo que se analizaron a menudo en el contexto de comentarios sobre las obras de Aristóteles.<sup>27</sup> No había una lista definitiva, pero el agrupamiento de cinco de ellas hecha por Avicena (980-1037) fue influyente durante el período en el que Peraldus escribió: 1) el sentido común, que unifica las sensaciones de los sentidos externos; 2) la imaginación, que retiene las sensaciones; 3) el sentido cogitativo, que crea configuraciones a partir de representaciones en la imaginación; 4) el sentido estimativo, que hace juicios sobre la intención de las cosas sentidas; y 5) la memoria, el paso final de la percepción sensorial, que retiene lo aprehendido por el sentido estimativo.<sup>28</sup> Estas facultades no eran simplemente construcciones desarrolladas en un intento de explicar el proceso de cognición; en los sistemas que se desarrollaron a partir de Nemesius de Emesa (siglo IV), Avicena y otros, se vio que los sentidos internos tenían una base en la fisiología humana, cada uno ubicado en un ventrículo específico del cerebro.<sup>29</sup> La

---

<sup>27</sup> Ver más recientemente Pavel GREGORIC, “Alexander of Aphrodisias on the Common Sense”, en Seyed N. MOUSAVIAN and Jakob Leth FINK (eds.), *The Internal Senses in the Aristotelian Tradition*, Cham, CH: Springer, 2020, pp. 29-44. Para el vocabulario en los análisis de los sentidos internos, ver Harry AUSTRYN WOLFSON, “The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts”, *Harvard Theological Review*, 28, 2 (1935), pp. 69-133.

<sup>28</sup> Simo KNUUTTILA and Pekka KÄRKKÄINEN, “Medieval Theories of Internal Senses”, en S. KNUUTTILA and J. SIHVOLA (eds.), *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind: Philosophical Psychology from Plato to Kant*, Dordrecht, Springer, 2014, pp. 131-145. Para la memoria entre los sentidos internos, ver Mary CARRUTHERS, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 57-58.

<sup>29</sup> Christopher D. GREEN, “Where Did the Ventricular Localization of Mental Faculties Come from?”, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 39, 2 (2003), pp. 131-142.

## La sensología de la conciencia moral. Las voces éticas de Guilelmus Peraldus

capacidad de imaginar no solo permite combinar cosas conocidas de nuevas formas (como, por ejemplo, imaginar a un sátiro por haber visto una cabra y un hombre), sino también crear experiencias sensoriales internamente a través de la intelección, algo que sucede en sueños o experiencias visionarias. Aunque el sentido de la vista se usa con mayor frecuencia como ejemplo de este tipo de configuraciones de representaciones imaginadas, todos los sentidos pueden desempeñar un papel, incluido el auditivo.

A veces, la voz se materializa en una figura de autoridad imaginada, ya que en los textos medievales “voz” puede designar no solo el sonido del habla y la intención retórica que le hace eco, sino también una fuente autorizada que vale la pena citar.<sup>30</sup> En la *Summa de vitiis*, estos usos confluyen en una serie de ejemplos de *auctoritates* citados que contienen la voz de una figura de autoridad que enseña mediante el estímulo o la exégesis. Uno de esos ejemplos presenta a la Virgen María, que advierte sobre los peligros para las mujeres jóvenes de bailar como una actividad frívola.

Gregorio narra en un diálogo sobre una hermana a la que “la Santísima Virgen se apareció una noche mostrándole unas niñas de la misma edad vestidas de blanco. Como la joven quería unirse a ellas pero no se atrevía a hacerlo, la voz de María bendita le preguntó si quería estar con ellas y vivir a su servicio. La joven respondió: ‘Sí’, y en adelante se le ordenó no hacer nada superficial y juvenil, abstenerse de reír y de hacer bromas, sabiendo que al trigésimo día vendría a la compañía de las vírgenes que había visto en su servicio. Después de

---

<sup>30</sup> Sif RÍKHARÐSDÓTTIR, *Emotion in Old Norse Literature: Translations, Voices, Contexts*, Cambridge, D. S. Brewer, 2017, p. 21.

esta visión, la joven cambió en su comportamiento y dejó ir toda ligereza de niña. Cuando sus padres la notaron tan cambiada y le preguntaron, ella les contó lo que la Santísima Virgen le había ordenado que hiciera y en qué día entraría a su servicio. Luego, después del día veinticinco, fue atacada por una fiebre, y el día treinta, cuando se acercaba la hora de su muerte, vio a la Madre de Dios con las niñas que había visto en la visión y que se le acercaban. Cuando [la Santísima Virgen] la llamó, ella respondió y gritó en voz alta dos veces: ‘Sí, Señora, ya voy’. Con eso, ella entregó su espíritu y de su cuerpo virgen se fue a vivir con las vírgenes”. Por el hecho de que cuando esta joven quiso ocupar su lugar en la procesión de la Santísima Virgen recibió la orden de abstenerse de simples bromas, podemos ver claramente que unirse a un baile le habría impedido hacerlo a la procesión celestial.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> William PERALDUS, *Summa de vitiis*, Tractatus de luxuria, <3.4.3.3.1.1.6>: “... *refert Gregorius in dialogo de quadam sorore cui de nocte in uisione Beata Virgo apparuit atque coeuas in albis uestibus puellas ei ostendit, quibus cum illa se admiscere appeteret sed sese eis iungere non aueret, Beate Marie uoce requisita est an uellet cum eis esse et in obsequiis eius uiuere. Cui cum puella diceret: “Volo,” mandatum protinus accepit ut nichil ultra leue et puellare ageret et a risu et iocis abstineret, sciens quod inter uirgines quas uiderat ad eius obsequium die tricesimo ueniret. Quibus uisis in cunctis suis moribus mutata est puella et a se omnem leuitatem puellaris uite remouit. Cumque parentes eius eam mutatam uiderent et mirarentur, quid sibi Beata Virgo iusserat et quo die itura esset ad eius obsequium indicauit. Tunc post uicesimum quintum diem febre correpta est et die tricesimo, cum hora exitus sui appropinquasset, eandem Dei genitricem cum puellis quas per uisionem uiderat ad se uenire conspexit. Cui se uocanti respondit et aperta uoce clamare cepit: “Ecce, Domina, uenio” bis. In qua uoce reddidit spiritum et ex corpore uirgineo habitura cum suis uirginibus exiit.*’ *In hoc quod puella que uolebat processioni Beate Virginis interesse mandatum accepit ut a iocis abstineret satis potest perpendi quod ingressus processionis chorearum prohibeat ab ingressu processionis celestis*”. Lyon, Bibliothèque municipale MS. 678, fol. 26va-vb. Para el *exemplum*, ver Gregorio el Grande, *Dialogi*, 4.17, ed. y traducción Adalbert de Vogüé, 3 vols., SC 251, 260, 265, París, Éditions du Cerf, 1978-1980.



## La sensología de la conciencia moral. Las voces éticas de Guilelmus Peraldus

Las voces contrastantes, una, atrayente y segura, la otra vacilante y temerosa, crean para Peraldus la edificante alternativa al sonido de las bromas frívolas, un mal uso del habla que habría condenado para siempre a la joven a ser excluida del cielo. Más allá de esto, podemos notar que escuchar el humor se identifica con la frivolidad del comportamiento adolescente; hablar con la Virgen es lo que hacen las mujeres adultas.

Muchos de los temas examinados ya se ven trabajados juntos en un *exemplum* que Peraldus despliega para demostrar cómo retrasar la conversión solo dificulta el acto de conversión. El quinto factor aquí es que cuanto más tiempo permanece alguien en el pecado, más se carga con los pecados, lo que contribuye a esta dificultad. La carga de la culpa y el castigo continúa creciendo con el peso de los pecados no expiados:

“Porque, ¿cómo alguien que no pudo levantar el peso de los pecados cuando era pequeño, lo levantará cuando sea mayor? Por lo tanto, leemos en *La vida de los padres* que el bendito Arsenio, que vivía en el desierto escita, tuvo esta visión. Le llegó una voz que le decía: ‘Sal y te mostraré las obras de la humanidad’. Y al salir vio a un etíope negro con un hacha cortando leña y haciendo un gran atado. Siguió tratando de levantarlo, pero no pudo debido a su gran tamaño. Y de nuevo cortó más madera y la agregó al paquete. Así, [la voz] le explicó esta visión, diciendo: ‘El hombre que estaba cortando leña y agregó más a su atado es una persona que está cargada con muchos pecados y siempre agrega otros pecados, aunque debe dejarlos. y deshacerse de ellos’<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> William PERALDUS, *Summa de vitiis*, Tractatus de accida, <5.2.5.1.2.4.5>: “*Ille enim qui non potest leuare onus peccatorum quando minus est, quomodo leuabit illud quando maius erit? Vnde legitur in Vitis patrum quod beatus Arsenius, qui habitauit in heremo Scitie, talem uidit uisionem. Venit ad eum uox dicens: ‘Egredere et ostendam tibi opera*

Es de destacar que la presencia moral ausente se da a conocer principalmente a través del sentido auditivo: una voz habla a través de la colección de ejemplos que describe las lecciones de los primeros padres de la Iglesia, una voz introduce los elementos visuales que sirven como signo de lo que hay que seguir, y la voz proporciona el significado de ese signo. Esta moral depende también de algunos elementos tácitos, sobre todo de la necesidad, relativamente familiar en el entorno desértico habitado por Arsenio, de recoger un manojo de leña para cocinar, pero también de la racialización culturalmente transmitida de la piel etíope para la comunidad sensorial de los griegos —y monjes de habla latina que habían venido a habitar el desierto—.

Las voces éticas de Peraldus construyen el paisaje sonoro externo e interno de la moralidad transmitida en sus obras y en la ideología que las informa. Fenomenológicamente hacen perceptible a través del sentido auditivo un coro de subjetividades que responde con un sonido diferente a lo que se percibe como el vacío de la inmoralidad,<sup>33</sup> pero también buscan canalizar la intención inherente a la voz, para edificar y armonizar sus tonos. El sonido, como uno de los dos sentidos clave para la educación entonces (y ahora), enseña el camino moral en

---

*hominum.* ' *Et egressus uidit Ethiopem nigrum cum securi cedentem ligna et facientem grandem sarcinam, et temptabat leuare eam, et pre magnitudine non poterat. Et iterum cedebat alia ligna et addebat sarcine. Exposuit ergo ei hanc uisionem dicens: 'Qui cedebat ligna et adhuc super sarcinam addebat homo est qui oneratus est multis peccatis et semper addit alia peccata, cum oporteret ea deponere et demere'*". Lyon, Bibliothèque municipale MS. 678, fol. 76ra. Para el exemplum, ver *Vitae patrum* 3.38 (PL 73:763).

<sup>33</sup> Para la atención de la fenomenología a la subjetividad, ver Diana COOLE, *Merleau-Ponty and Modern Politics after Anti-Humanism*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2007, pp. 95-98.

## La sensología de la conciencia moral. Las voces éticas de Guilelmus Peraldus

los manuales de William Peraldus sobre los vicios y las virtudes.<sup>34</sup> De esta manera, cumple uno de sus objetivos entre las funciones clave de los dominicos en el siglo XIII, a saber, regular la conciencia y crear un yo moral.

---

<sup>34</sup> Sobre una continua apelación a la vista y al oído en la educación superior, ver David Howes, “Can These Dry Bones Live? An Anthropological Approach to the History of the Senses”, *The Journal of American History* 95 (2008), pp.442-451 (p. 445).



## Las marcas sensoriales en el discurso cronístico castellano: el caso de la Crónica del Halconero de Juan II

GISELA CORONADO SCHWINDT

*Universidad Nacional de Mar del Plata*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

Los cronistas bajomedievales ofrecen interesantes testimonios de la transformación que experimentaba el paisaje urbano ante la visita del rey y su séquito, entorno excepcional para las fiestas y ceremonias cortesanas y populares, en las cuales los sentidos participaban de forma directa en la percepción de la autoridad real. El objetivo de este trabajo será identificar las marcas sensoriales en la Crónica de Pedro Carrillo de Huete<sup>1</sup> que nos permitirá analizar la participación de los sentidos en la construcción y exhibición del poder de Juan II en el ámbito urbano, en la ciudad de Toledo.

El periodo bajomedieval castellano se presenta como una época atractiva para el historiador no solo por la complejidad de las transformaciones políticas, sociales y económicas,<sup>2</sup> sino también por la producción y desarrollo de nuevos

---

<sup>1</sup> Pedro CARRILLO DE HUETE, *Crónica del Halconero de Juan II*, Rafael BELTRÁN (estudio preliminar), Juan de MATA CARRIAZO (edición y estudio crítico), Granada, Universidad de Granada, 2006. En adelante: Crónica del Halconero de Juan II.

<sup>2</sup> Miguel Ángel LADERO QUESADA, “El crecimiento económico de la Corona de Castilla en el siglo XV: ejemplos andaluces”, *Medievalia*, 10 (1992), p. 218.

marcos culturales<sup>3</sup> que se imbrican de forma inexorable con el proceso de afirmación del poder real. En efecto, como afirma Monsalvo Antón junto con la progresiva centralización y concentración de las prerrogativas del rey, en el siglo XV surgirán:

“modalidades de elaboración normativa y vías de gobierno de hecho que aumentaron las posibilidades de los monarcas para sortear con eficacia tanto el estatus jurisdiccional como los controles estamentales que las instituciones legislativas habían fijado con anterioridad”<sup>4</sup>.

A estos cambios debemos agregar la creciente importancia que adquirieron los discursos políticos en la legitimación de las dinastías y, aun más importante para nuestro análisis, en la creación de marcos culturales estructurados sobre la figura real, que permitieron manifestar el poder de los reyes a través de diversas ceremonias y elementos.

Dentro de este proceso, el reinado de Juan II nos interesa en especial ya que no solo se caracterizó por sus “modelos culturales y marcos de producción letrada”, sino también por la enemistad entre reinos peninsulares, linajes y bandos políticos.<sup>5</sup> Una particularidad que se destaca durante el siglo XV fue la adecuación de los valores de la cultura cortesana y caballeresca a la figura del rey. En efecto, todo soberano debía ser instruido, prudente, afable, buen

---

<sup>3</sup> José María MONSALVO ANTÓN, *La Baja Edad Media en los siglos XIV-XV: política y cultura*, Madrid, Síntesis, 2000.

<sup>4</sup> José María MONSALVO ANTÓN, *La construcción del poder real en la monarquía castellana (siglos XI-XV)*, Madrid, Marcial Pons, 2019, p. 14.

<sup>5</sup> Fernando GÓMEZ REDONDO, *Historia de la prosa medieval castellana III. Los orígenes del humanismo. El marco cultural de Enrique III y Juan II*, Madrid, Cátedra, 1999, p. 2195.

## Las marcas sensoriales en el discurso cronístico castellano: el caso de la Crónica del Halconero de Juan II

cazador y guerrero. La imagen de Juan II estuvo marcada, además, por su atracción por la educación libresca y el dominio del latín, ejes de la producción letrada que auspició en su Corte.<sup>6</sup>

La literatura en este periodo muestra un gran desarrollo en la diversidad de géneros que fueron cultivados y permite observar las elaboraciones y los enunciados a partir de los cuales los contemporáneos expresaron estas ideas.<sup>7</sup> Este medio de transmisión de ideas políticas por excelencia fue utilizado por el poder regio como un potente vehículo de propaganda.<sup>8</sup> Uno de estos instrumentos discursivos fueron las crónicas reales, piedra angular de la producción del discurso regio oficial y medio de conservación de la memoria regia. Esta caracterización ha generado cierta desconfianza ante el componente subjetivo de su relato. En nuestra consideración, el registro literario es producto de las relaciones sociales y de los modos de convivencia que se establecieron al interior de la sociedad castellana; categorías ideológicas, sociales y poéticas organizadas en un discurso para ser “entendidas” y convertidas en pautas de comportamiento.<sup>9</sup> Toda obra literaria es portadora de un código sígnico particular, en el cual se van entretejiendo referencias de diversa naturaleza, que manifiesta siempre las ideas y anhelos de la comunidad a la que se dirige.<sup>10</sup> Por ello, pensamos a las crónicas no solo como “artefactos

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 2204-2205.

<sup>7</sup> Leonardo FUNES, *Investigación literaria de textos medievales: objeto y práctica*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2009, p. 70.

<sup>8</sup> MONSALVO ANTÓN, *op. cit.*, p. 439.

<sup>9</sup> Fernando GÓMEZ REDONDO, *Historia de la prosa medieval castellana I. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 12.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 11.

literarios”, sino también como “fuente privilegiada de convergencia entre el texto y el contexto, entre el contenido y la forma”<sup>11</sup>, revelándose su doble función, tanto activa como pasiva, ya sean consideradas como espejos o como productores de realidades sociales.<sup>12</sup> Conforme a ello, se busca identificar, más allá del plano intencional del autor y del contenido, aquellos datos palpables que nos permitan pensar a los textos literarios “como significantes asociables en una nueva totalidad significativa”<sup>13</sup> y, en consecuencia, captar la materia sensible entretejida en los registros textuales.

El material utilizado para la redacción del discurso cronístico pertenece a la dinámica cotidiana de la Corte y de los actos donde se planificaba y ejecutaba la visibilidad del poder regio. En particular, durante el reinado de Juan II la complejidad de las ceremonias, como así también su intensificación, fue un rasgo característico, desde su mayoría de edad.<sup>14</sup> En el desarrollo del sistema ceremonial, la dimensión multitudinaria comenzó a tener cada vez más importancia. Si durante los siglos XIII y XIV la Corte fue el marco ceremonial por excelencia, el siglo XV se caracterizó por extender las ceremonias a la participación popular y por una meticulosa organización y planificación, ofreciendo con ello “una imagen de comunidad política armónicamente

---

<sup>11</sup> Jaume AURELL, “El nuevo medievalismo y la interpretación de los textos históricos”, *Hispania. Revista Española de Historia*, LXVI, 224 (2006), pp. 809-832.

<sup>12</sup> Gabrielle M. SPIEGEL, *Romancing the Past: The Rise of Vernacular Prose Historiography in Thirteenth-Century France*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 10.

<sup>13</sup> Leonardo FUNES, “Las crónicas como objeto de estudio”, *Revista de poética medieval*, 1 (1997), p. 143.

<sup>14</sup> José Manuel NIETO SORIA, “La realeza”, en José Manuel NIETO SORIA (dir.), *Orígenes de la Monarquía Hispánica*, Madrid, Dykinson, 1999, pp. 46-47.



## Las marcas sensoriales en el discurso cronístico castellano: el caso de la Crónica del Halconero de Juan II

estructurada, en la que cada individuo y cada grupo tiene una posición definida”<sup>15</sup>. En la estructura ceremonial de la monarquía castellana, las entradas reales fueron las instancias de mayor relevancia en esta construcción y visualización del poder regio, puesto que la presencia de los monarcas y la amplia dimensión pública del acto representaba la renovación del vínculo político estrechado entre el rey y sus súbditos.<sup>16</sup>

En el marco de este despliegue, las ciudades tuvieron un papel significativo, no solo como escenario ceremonial, sino también como participante activo a través de los representantes del poder local y de la totalidad de sus habitantes. Los ámbitos urbanos fueron primordiales para la monarquía al ser los referentes fundamentales en los asuntos claves del reino, como fueron la fiscalidad, el ejército y la justicia.<sup>17</sup> Asimismo, fueron espacios extraordinarios para la exhibición del poder, de sus símbolos y rituales de legitimación, en

---

<sup>15</sup> Ibídem, p. 49. Ana Isabel Carrasco Manchado cuestiona esta conceptualización, principalmente las de De Andrés y Nieto Soria, al considerar que ambos autores brindaron una visión de conjunto de las ceremonias basándose solo en unos pocos ejemplos mencionados en las crónicas, cuyos datos no fueron contrastados con la documentación municipal. Para esta autora, lejos de reafirmar el poder regio, en las entradas reales “el componente pactista, por lo tanto, es el que predomina en esta fase medieval de la entrada real en Castilla. Durante el ritual el poder que se expresa es compartido y negociado, como corresponde al ‘pacto comunicativo’ que materializa el encuentro entre las microsociedades rituales de la ciudad”, Ana Isabel CARRASCO MANCHADO, “Las entradas reales en la corona de Castilla: pacto y diálogo político en torno a la apropiación simbólica del espacio urbano”, en Patrick BOUCHERON y Jean-Philippe GENET (dirs.), *Marquer la ville. Signes, traces, empreintes du pouvoir (XIII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Paris-Rome, Éditions de la Sorbonne, École française de Rome, 2013, pp. 191-217.

<sup>16</sup> Gisela CORONADO SCHWINDT, “Las entradas reales en el reino de Castilla hacia el final de la Edad Media: el universo sonoro del poder”, *Mirabilia*, 29/2 (2019), pp. 29-55.

<sup>17</sup> María ASENJO GONZÁLEZ, “Las ciudades castellanas al inicio del reinado de Carlos V”, *Studia historica. Historia moderna*, 21 (1999), pp. 49-115.

virtud de sus “condiciones de aglomerado social, centro de actividad económica y núcleo de atracción para las gentes del entorno rural”<sup>18</sup>.

La presencia del poder regio en la ciudad y su entorno producía una acción transformadora importante que no desaparecía en ausencia del rey y su séquito, puesto que el desarrollo de las ceremonias le imprimía a los espacios y personas una “huella simbólica de la realeza”<sup>19</sup>. La entrada de los reyes a las urbes obligaba a las autoridades locales a realizar grandes preparativos, como el armado del decorado, la ejecución de obras de mejora y blanqueado de las fachadas y la instalación de escenarios con palios triunfales revestidos con ricas telas, etc. Tanto en la preparación previa como en el momento de la ceremonia, los sentidos actuaron en la aprehensión del mensaje que se deseaba transmitir a los súbditos. Como podremos observar más adelante en el análisis de las marcas sensoriales presentes en la crónica del Halconero de Juan II, la realización de esta ceremonia necesitó de determinadas percepciones sensoriales que reforzaran la imagen que el cronista quería dejar para la posteridad. A continuación, reflexionaremos sobre el abordaje sensorial que aplicaremos y la relevancia de la noción de “marca sensorial”.

### **Un posible abordaje sensorial**

A lo largo del siglo XX, la historiografía ha dado paso a diversos abordajes del pasado como respuestas a los propios requerimientos del tiempo presente del historiador. El inicio de la Gran Guerra y la crisis que produjo la pugna colonialista

---

<sup>18</sup> María ASENJO GONZÁLEZ, “Las ciudades”, en José Manuel NIETO SORIA (dir.), *Orígenes de la Monarquía Hispánica*, Madrid, Dykinson, 1999, p. 105.

<sup>19</sup> CARRASCO MANCHADO, op. cit., p. 11.

## Las marcas sensoriales en el discurso cronístico castellano: el caso de la Crónica del Halconero de Juan II

pusieron en tensión la idea del progreso indefinido de la historia y esto se tradujo en un cambio en la filosofía de las Ciencias Sociales. Estos procesos promovieron la elaboración de concepciones epistemológicas originales y la formulación de nuevas preguntas sobre las sociedades pretéritas y, por consiguiente, la necesidad de recurrir a otros registros más allá de los documentos producidos en el seno del poder. La multiplicación de los temas de investigación hizo necesaria la búsqueda de herramientas analíticas y conceptuales en otras Ciencias Sociales para comprender problemas de diversa índole.

Para David Howes, los desarrollos tecnológicos y los cambios sociales y estéticos que se produjeron entre los años 1920 y 2000 transformaron el mundo sensorial de manera tan drástica que se podría hablar de nuevas “sensaciones” en el siglo XX.<sup>20</sup> Estas alteraciones en la vida material y cultural de los sentidos originaron importantes formas de pensarlos por parte de las ciencias físicas aunque siguen una trayectoria distinta de las Ciencias Sociales y las Humanidades. En consecuencia, la teorización de la “formación social” de la percepción, que originó el campo de los estudios sensoriales, surgió de dos experiencias particulares. Por un lado, fue la observación de los efectos de las nuevas tecnologías y los desarrollos urbanos e industriales que impactaron en la

---

<sup>20</sup> “The twentieth-century world was one in which age-old social distinctions were dissolving, in which the faces seen and the voices heard took on an unprecedented diversity in terms of ethnicity, gender, and class. It was also a world of impossibly tall buildings and incredibly fast vehicles, of soaring aircraft, of moving and talking pictures, of alluring processed foods, and of endlessly malleable synthetic materials”, David HOWES, “Introduction: ‘Make It New!’- Reforming the Sensory World”, David HOWES (ed.), *A Cultural History of the Senses in the Modern Age*, Londres, Bloomsbury, 2014, pp. 1-2.

sensibilidad humana y, por otro, la explicitación de una diferencia sensorial provocada por la exposición a otras culturas.<sup>21</sup>

En particular, en el marco de la Historia, las raíces de este avance se basaron en las experiencias de un mundo sensorial cambiante que hizo visible la necesidad de acercarse a la materia sensible del pasado, como así también a preocupaciones intelectuales particulares.<sup>22</sup> En definitiva, en las últimas décadas ha comenzado a tomar fuerza entre los historiadores la premisa de que los sentidos, además de ser dotaciones corpóreas, poseen una importancia decisiva en el modo en que las personas perciben su mundo,<sup>23</sup> pues se constituyen en una vía de acceso a las elaboraciones perceptivas e intelectuales de la cultura.<sup>24</sup>

El estudio histórico centrado en las percepciones sensoriales permite realizar una nueva lectura de la documentación disponible, estudiando para cada época los registros sensoriales que transmiten las fuentes y la red de relaciones dinámicas en las que se insertan.<sup>25</sup> Para ello, el investigador debe enfrentar una

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>22</sup> En anteriores trabajos hemos analizado el proceso de construcción de los estudios sensoriales y, en particular, de la Historia de los sentidos, véase Gisela CORONADO SCHWINDT, “Los estudios sensoriales y la Edad Media: planteos historiográficos, desafíos y proyecciones”, *Revista de Historiografía*, 34 (2020), pp. 277-298.

<sup>23</sup> Mark SMITH, “Producing Sense, Consuming Sense, Marking Sense: Perils and Prospects for Sensory History”, *Journal of Social History*, 40 (2007), pp. 841-858.

<sup>24</sup> Mark SMITH, *Sensing the Past. Seeing, Hearing, Smelling, Tasting, and Touching in History*, Berkeley, University of California Press, 2007, p. 3.

<sup>25</sup> Esta vía de análisis es desarrollada, desde hace unos años, por el Grupo de Investigación y Estudios Medievales (UNMdP) a través de sus proyectos, cuyos resultados pueden consultarse en sus obras publicadas: Gerardo RODRÍGUEZ y Gisela CORONADO SCHWINDT (dirs.), *Paisajes sensoriales. Sonidos y silencios de la Edad Media*, Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, 2016; Gerardo RODRÍGUEZ y Gisela CORONADO SCHWINDT (dirs.), *Abordajes sensoriales del mundo medieval*, Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, 2017; Gerardo RODRÍGUEZ,

## Las marcas sensoriales en el discurso cronístico castellano: el caso de la Crónica del Halconero de Juan II

serie de desafíos a la hora de abordar un objeto tan efímero y subjetivo como es la sensación. En primer lugar, se debe comprender que cada cultura tiene su propio equilibrio sensorial. Algunas sociedades sostienen una igualdad entre los sentidos y otras remarcan una diferenciación entre ellos, ya sea privilegiando alguno en particular o agrupándolos según sus cualidades. En todo caso, con el fin de comprender de forma satisfactoria los sesgos sensoriales de una cultura, es imprescindible para el investigador superar, en la medida de lo posible, sus propios prejuicios sensoriales. El segundo consiste en ejercitarse en la materia sensible que rodea al individuo y ser consciente de las expresiones sensoriales que lo rodean.<sup>26</sup> El tercer paso radica en desarrollar la capacidad de operar en dos formaciones sensoriales distintas, es decir, actuar con plena conciencia de transitar dos sistemas de percepción u órdenes sensoriales en simultáneo: el orden sensorial de la propia cultura del investigador y el de la estudiada.<sup>27</sup>

Ahora bien, si nuestra materia de estudio son fuentes textuales Howes y Constance Classen ofrecen un procedimiento de análisis que puede ser aplicado a cualquier vestigio textual. Lo primero que se debe realizar es identificar todas las referencias a los sentidos o fenómenos sensoriales en el documento en cuestión. Luego, dividir esas referencias en conjuntos por categorías y

---

Gisela CORONADO SCHWINDT y Éric PALAZZO (dirs.), *Paisajes sonoros medievales*, Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, 2019.

<sup>26</sup> Una forma de cultivar esta conciencia puede ser adoptando un objeto de nuestro entorno y desagregar la atención del objeto en sí, con el propósito de centrarse en cómo cada una de sus propiedades sensoriales podría incidir en la conciencia del individuo.

<sup>27</sup> David HOWES and Constance CLASSEN, “Doing Sensory Anthropology”, en <http://www.sensorystudies.org/sensorial-investigations/doing-sensory-anthropology/> (Consultado 21/11/2020).

analizarlas en función de sus características particulares. Y, finalmente, diagramar un orden de los sentidos de la entidad cultural estudiada.<sup>28</sup>

La forma en que los sentidos se utilizan en el lenguaje nos revela las características de la configuración sensorial de esa sociedad. Asimismo, los términos y las metáforas que se emplean para nombrarlos ofrecen también información sobre la manera en que son percibidos y valorados. Una cuestión especial son las estructuras de los verbos empleados para los diferentes sentidos y para comprender su significación, que deben ser entendidas en su contexto cultural.

Todo este procedimiento sensorial tentativo está condicionado por las nociones epistemológicas que el investigador utilizará en la búsqueda de los registros sensoriales. Al respecto, cabe recordar lo que planteaba Paul Veyne cuando manifestaba que el historiador debía hacer comprensible la trama de la historia<sup>29</sup> y en este proceso los conceptos permitían concebir las “cosas”<sup>30</sup>. Por ello, creemos imprescindible reflexionar sobre las categorías que permiten reconocer los indicios sensoriales en los registros textuales. Una de ellas es la de “marca sensorial” (visual, auditiva, olfativa, gustativa y táctil) por medio de la cual se puede identificar las unidades lingüísticas que hacen referencias a las percepciones sensoriales que poseen una significación cultural en el marco de

---

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Veyne la define como “un fragmento de la vida real que el historiador despeja a su antojo y en el que los hechos mantienen relaciones objetivas y poseen también una importancia relativa”, Paul VEYNE, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza, 1984, p. 34.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 87.

## **Las marcas sensoriales en el discurso cronístico castellano: el caso de la Crónica del Halconero de Juan II**

una sociedad en particular.<sup>31</sup> Esta noción fue formulada teniendo en cuenta los planteos de Raymond Murray Schafer sobre las “marcas sonoras”<sup>32</sup>, quien reconoce con este concepto a todos aquellos sonidos significativos en la configuración social de los paisajes sonoros.<sup>33</sup> Esta categoría analítica nos permitirá identificar las referencias sensoriales presentes en la crónica de Juan II y con ello comprender la complejidad de la representación del poder regio en el ámbito urbano castellano.<sup>34</sup>

### **Las marcas sensoriales de la autoridad regia**

La conflictividad que caracterizó a las relaciones entre Juan II, sus súbditos y los rivales peninsulares ofrece una singular oportunidad para identificar los mecanismos empleados por la Corona para reafirmar su poder. Sin entrar en detalle sobre los sucesos de su reinado (1406-1454), podemos apuntar que estuvo marcado por el enfrentamiento con los infantes de Aragón, los grandes linajes castellanos y el reino de Granada. Al momento de su mayoría de edad, en el año 1419, el monarca castellano debió afrontar el primer embate a su reinado por parte del bando aragonés, por lo que fue necesario implementar

---

<sup>31</sup> Gerardo RODRÍGUEZ y Gisela CORONADO SCHWINDT, “La intersensorialidad en el Waltharius”, *Cuadernos Medievales*, 23 (2017), pp. 31-48.

<sup>32</sup> Raymond MURRAY SCHAFER, *El nuevo paisaje sonoro. Un manual para el maestro de música moderno*, Buenos Aires, Ricordi, 1969, p. 28.

<sup>33</sup> Gisela CORONADO SCHWINDT, “The Social Construction of the Soundscape of the Castilian Cities (15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> Centuries)”, *Acoustics*, 3 (2021), pp. 60-77.

<sup>34</sup> Martina Díaz Sammaroni nos ofrece un primer acercamiento al mundo sensorial de las fiestas durante el reinado de Juan II, advirtiendo el entramado sensorial que desplegaron determinadas celebraciones en momentos determinantes de su reinado, Martina DÍAZ SAMMARONI, “El modelo sensorial festivo de Juan II de Castilla (1406-1454)”, *Mirabilia*, 29 (2019), pp. 174-198.

distintas estrategias para fortalecer su autoridad.<sup>35</sup> Y en este marco, el apoyo de las ciudades fue imprescindible. En consecuencia, resulta necesario analizar las relaciones que entabló Juan II con estos actores, en particular en sus primeros años, por medio de la Crónica de Pedro Carrillo de Huete, halconero mayor del rey.<sup>36</sup>

Esta crónica posee una singularidad de forma y contenido. En primer lugar, su redacción no solo pertenece a Pedro Carrillo de Huete, que la redactó desde 1420 a 1441, sino que fue continuada por el obispo don Lope de Barrientos hasta 1455.<sup>37</sup> Ambos autores tuvieron como objetivo retratar la figura real, pero la forma de llevarlo a cabo fue totalmente diferente: mientras que Carrillo se detuvo en la descripción de los sucesos y en el relato de detalles minuciosos de la vida del rey, Lope de Barrientos se implicó en la narración de manera más articulada al género discursivo en el que estaba escribiendo. Asimismo, ambos personajes se distinguen por circunstancias personales que los diferencian. Carrillo era un noble de segundo rango sin preparación en las letras, en tanto que Lope de Barrientos fue preceptor del príncipe heredero, el futuro Enrique IV. Sin embargo, se puede remarcar un rasgo común en la obra que le otorga unidad: el relato del contexto cortesano (fiestas, cortejos, intrigas, conflictos y batallas) donde Juan II era el centro de atención. De igual modo,

---

<sup>35</sup> Julio VALDEÓN BARUQUE, *La dinastía de los Trastámara*, Madrid, España, Fundación Iberdrola, 2006, 126-134.

<sup>36</sup> Según Rafael Beltrán en su estudio preliminar de la edición de la crónica, “se trataría de un cargo honorífico, que llevaría aparejadas —al igual que el de camarero, copero, aposentador— una serie de funciones burocráticas y protocolarias fundamentalmente servicio y familiaridad”, *Crónica del Halconero de Juan II*, p. XLVII.

<sup>37</sup> La autoría de la crónica como las sucesivas versiones ha suscitado fuertes debates a lo largo del siglo XX, para un análisis detallado véase: GÓMEZ REDONDO, op. cit., pp. 2191-2291.



## Las marcas sensoriales en el discurso cronístico castellano: el caso de la Crónica del Halconero de Juan II

ante esta visión, Rafael Beltrán distingue singularidades en el tratamiento de la figura del rey al sostener que:

“la visión que tiene Pero Carrillo es la de un rey ostentoso, brillante, ceremonial, dando fe de una de las facetas más relevantes para detectar el fortalecimiento de la monarquía medieval y renacentista —la presencia del fasto cortesano, con todas las variantes inventivas, como signo de autoridad—, la del obispo Lope Barrientos es la del verdadero político que vive, sufre y disfruta, comprende y tiene algún control sobre los acontecimientos realmente relevantes para el reino (más que para el propio rey, entidad contingente)”<sup>38</sup>.

En esta construcción de la autoridad regia, como apuntamos anteriormente, los ámbitos urbanos fueron los escenarios por excelencia para desplegar este discurso político. En particular, nos interesará la relación que estableció Juan II con la ciudad de Toledo en sus diversas visitas. La respuesta de esta urbe a la autoridad regia, lejos de ser siempre la misma, fue decisiva en determinados momentos complejos de su reinado.

El 28 de agosto de 1431, Juan II “entró en la muy noble çibdad de Toledo”<sup>39</sup> y fue recibido por las autoridades eclesiásticas, la nobleza de la ciudad y sus habitantes. Este acontecimiento se produjo en el contexto de neutralización de la coalición navarro-aragonesa por medio de la tregua de Majano en 1430, lo que permitió a la monarquía concentrarse en el gobierno de los grandes linajes castellanos. A estos avances en el orden interno, se sumaba la actuación del rey en la guerra contra Granada, en la que obtuvo un triunfo en

---

<sup>38</sup> Crónica del Halconero de Juan II, p. LV.

<sup>39</sup> Crónica del Halconero de Juan II, Cap. C, p. 110.

La Higuieruela el 29 de junio de 1431. En el marco de esta victoria, ponderada en distintos niveles por los historiadores, Juan II decidió visitar Toledo.

Las entradas reales poseían un protocolo de recepción común en todo el Occidente europeo, aunque cada ciudad aportaba particularidades propias de. El traspaso del portal principal por parte del monarca y su séquito suponía un acto clave de la ceremonia, por lo que no podía realizarse sin organización previa. Así lo acordaron el día lunes 27 de agosto las autoridades toledanas y Juan II quien, debido a la solemnidad que revestía el recibimiento, acordó “que esa noche se fuese a dormir a Sancta María de la Sisle”<sup>40</sup> y que la entrada se realizara a la mañana siguiente. Según lo dispuesto, el rey de Castilla fue recibido por las máximas autoridades residentes en Toledo en la puerta de la huerta llamada “del Rey”, quienes dispusieron un “cadahalso”<sup>41</sup> de madera vien alto, todo cubierto de paños franceses”,<sup>42</sup> donde se instaló el monarca, los nobles y los regidores. Carrillo registró cómo estaban vestidos estos personajes, descripción en la que podemos identificar las primeras marcas sensoriales del relato: “todos catorce vestidos de vna librea, de sendas ropas fasta el suelo de escarlata colorada, e sus capirotos”<sup>43</sup> grandes del paño mesmo, todas las rropas e

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>41</sup> Cadalso. 2. m. Tablado que se levantaba para un acto solemne. <https://dle.rae.es/cadalso#2qBxhUM> (Consultado 13/12/2020).

<sup>42</sup> Crónica del Halconero de Juan II, Cap. C, p. 110.

<sup>43</sup> 7. m. Capucha antigua con falda que caía sobre los hombros y a veces llegaba a la cintura. <https://dle.rae.es/capirote?m=form> (Consultado 13/12/2020).

## Las marcas sensoriales en el discurso cronístico castellano: el caso de la Crónica del Halconero de Juan II

capirotos forrados de terçenel<sup>44</sup> colorado<sup>45</sup>. Además de los ropajes de los anfitriones, detalló el:

“pañó de oro clemesió brocado de dos lavores, muy rrico, con catorze varas muy largas en las manos, todas blancas argentadas.<sup>46</sup> E por todas las varas desçedían desde el paño por cada vna vara vna flocadura a la rredonda en culebreta de oro e de seda clemesyn<sup>47</sup>”.

Que le fue entregado al rey. Como podemos observar,<sup>48</sup> la vestimenta, como en cualquier sociedad compleja y jerarquizada, cumplía un importante papel simbólico más allá de su primaria función de cubrir los cuerpos. José González Arce la define:

“como un conjunto axiológico, compuesto por prohibiciones, prescripciones, tolerancias, fantasías, etc., relativas al uso de la ropa con arreglo a una jerarquización social. Se trataría de un sistema normativo organizado por la colectividad, en el que los elementos no tienen valor por sí mismos, sino que lo adquieren en tanto están ligados a un conjunto de reglas comunitarias<sup>49</sup>”.

---

<sup>44</sup> Terçanell. Tercelan: tela de seda sin brillo y de más fuerza que el tefetán, Vocabulario de Comercio Medieval, Universidad de Murcia, <https://www.um.es/lexico-comercio-medieval/index.php/v/lexico/15691/ter%C3%A7anell> (Consultado 13/12/2020).

<sup>45</sup> Crónica del Halconero de Juan II, Cap. C, p. 110.

<sup>46</sup> 1. adj. Bañado en plata. 2. adj. plateado. <https://dle.rae.es/argentado#3Wp8xnz> (Consultado 13/12/2020).

<sup>47</sup> Crónica del Halconero de Juan II, Cap. C, p. 111.

<sup>48</sup> Algunos elementos aquí ampliados fueron tratados en: Gisela CORONADO SCHWINDT, “Las fiestas en el reino de Castilla durante el siglo XV: un festín para los sentidos”, *RIVAR*, 8, 22 (2021) (en prensa).

<sup>49</sup> José Damián GONZÁLEZ ARCE, “Los colores de la corte del príncipe Juan (1478-1497), heredero de los Reyes Católicos. Aspectos políticos, estéticos y económicos”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Hª Medieval, 26 (2013), p. 188.

Por ello, el material, los colores y las formas de los ropajes fueron elementos constitutivos de las relaciones sociales de los individuos y sus significados varían a lo largo del tiempo.

En la primera mitad del siglo XV, la visualidad del poder y el lujo estuvo identificada con los tejidos de seda, terciopelo, satenes, aceitunís, damascos, brocados con hilos de oro y plata.<sup>50</sup> De la misma forma, los colores de estas telas no solo fueron elementos estéticos, sino también un signo —de forma dialéctica— de distinción e identificación. Los reyes y la nobleza utilizaron una gama de colores brillantes, oscuros y de altos costo, ya que se debían emplear sustancias tintóreas exóticas para lograrlos. Uno de los colores máspreciado fue el rojo escarlata, obtenido de la grana o del quermes,<sup>51</sup> o el azul del Índigo que se traía desde Oriente.<sup>52</sup>

La atención que prestaron los asistentes a su vestimenta, tanto en los materiales como en los colores utilizados, nos revela la importancia que tenía la visualidad para esta sociedad.<sup>53</sup> La visión es “activa, móvil, selectiva, exploradora del paisaje visual, [que] se despliega a voluntad para ir a lo lejos en

---

<sup>50</sup> Juan Vicente GARCÍA MARSILLA, “Vestir el poder. Indumentaria e imagen en las cortes de Alfonso El Magnánimo y María de Castilla”, *Res publica*, 18 (2007), pp. 358-359.

<sup>51</sup> I. m. Insecto hemíptero parecido a la cochinilla, que vive en la coscoja y cuya hembra forma las agallitas que dan el color de grana, <https://dle.rae.es/> (Consultado 05/08/2020).

<sup>52</sup> GARCÍA MARSILLA, op. cit., p. 361.

<sup>53</sup> Se ha destacado en varias ocasiones la preminencia del sentido de la vista en la cultura occidental moderna como el sentido más noble y objetivo de la jerarquía sensorial. Sin embargo, aunque la visualidad fue un elemento importante en la construcción de los parámetros sensoriales, necesitó de los restantes sentidos sin necesidad de subsumirlos, Constance CLASSEN, *The Color of Angels. Cosmology, Gender and the Aesthetic Imagination*, London, Routledge, 1998, pp. 1-10.

## Las marcas sensoriales en el discurso cronístico castellano: el caso de la Crónica del Halconero de Juan II

busca de un detalle o volver a la cercanía”.<sup>54</sup> Nuestros ojos, además de ser los receptores de la luz y de elementos del entorno, son sus creadores en tanto que “ver” se convierte en una proyección fuera de sí de una visión del mundo.<sup>55</sup> El sentido de la vista cuestiona la realidad a través de los códigos sociales y culturales, convirtiéndose en “un sistema de interpretación que lleva la marca de la historia personal de un individuo en el interior de una trama social y cultural”.<sup>56</sup> En consecuencia, la visión no es estática, sino que está en constante movimiento decodificando las formas y sus significados.

Esta visualidad del poder, tanto de la monarquía como de Toledo, no solo estuvo en el ropaje de los protagonistas, sino en la disposición de ricas telas exhibidas sobre las ventanas, puertas y paredes, decoradas con “paños franceses, e muchos paramientos de sarga broslados e colorados”.<sup>57</sup> Una referencia que nos brinda la crónica remarca la extensión de la decoración que se desplegaba desde la entrada de la calle de *Çocodobe* hasta la iglesia mayor, donde se había colocado un “çielo de pieças de paño blanco e verde e azul e colorado; e de tal manera era fecho el çielo, que no dava sol en todas las calles”<sup>58</sup>.

Esta marca visual se complementó con la táctil, puesto que la mirada se palpa, nuestros ojos tocan los objetos sobre los que descansa la visión, manifestando la relación de este sentido con sus homónimos para alcanzar su

---

<sup>54</sup> David LE BRETON, *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p. 52.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>57</sup> Crónica del Halconero de Juan II, Cap. C, p. 111.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

plenitud. En esta necesidad, el tacto participa de la experiencia visual al “tocar con los ojos” la realidad circundante. Es el sentido de lo cercano al experimentar la realidad por medio del órgano más extenso que tiene el ser humano: la piel. Para Le Breton “el sentido táctil implica la ruptura del vacío y la confrontación con un límite tangible”<sup>59</sup>. Los participantes de las celebraciones que destacamos no solo admiraron los colores de la vestimenta, sino que también palparon las telas. La suavidad de la seda, el terciopelo, el satén o el damasco acariciaban los cuerpos de los monarcas y nobles, demostrando su situación privilegiada y su naturaleza refinada y delicada.<sup>60</sup> Los grupos sociales despliegan una forma propia de educar y sensibilizar a sus integrantes por medio de distintas modalidades de contacto y estímulos táctiles,<sup>61</sup> de acuerdo con los ámbitos de sociabilización en los que se inserten. Por consiguiente, las diferencias sociales quedaron marcadas en la piel por medio de la utilización de textiles que poseían una intensa carga simbólica.<sup>62</sup>

Tanto el tipo de tejido como los colores, fueron los elementos inmediatos que otorgaron reconocimiento visual y táctil de la autoridad regia y local. Esta condición contribuyó a convertir al textil en signos categóricos de poder por su naturaleza móvil, ya que permitía el acondicionamiento de cualquier espacio

---

<sup>59</sup> LE BRETON, op. cit., p. 146.

<sup>60</sup> Por el contrario, la lana áspera de la vestimenta de los campesinos era un signo táctil de las circunstancias desfavorables.

<sup>61</sup> Richard NEWHAUSER, “Tacto y arado: creando la comunidad sensorial”, en Gerardo RODRÍGUEZ y Gerardo CORONADO SCHWINDT, *Abordajes sensoriales del mundo medieval*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017, pp. 113-114.

<sup>62</sup> Constance CLASSEN, *The Deepest Sense: A Cultural History of Touch*, University of Illinois Press, 2012, p. 9.

## Las marcas sensoriales en el discurso cronístico castellano: el caso de la Crónica del Halconero de Juan II

interior o exterior a la suntuosidad y dignidad de la monarquía y la nobleza.<sup>63</sup> A esta cualidad de movilidad podríamos agregar las “rrica de ymágenes e de muchas rreliquias”<sup>64</sup> que acompañaron a la procesión hasta la iglesia mayor.

Esta visualidad y tactilidad del poder estuvo en vinculación con otras dos percepciones que completaron el entorno sensorial que abarcó toda la ceremonia de entrada de Juan II a la ciudad de Toledo. En primer término, destacaremos la marca sonora que observamos en el momento en que el rey sube al cadalso y Gonzalo Fernandes, alcalde de justicia, solicita una “renga vien ordenada”, es decir, el pronunciamiento de un discurso que estimule los ánimos de los oyentes, resaltando la victoria que Dios le había otorgado al rey contra sus enemigos. Esta sonoridad declamatoria se completó con los “muchos loores a Dios, e fechas muchas alegrías”<sup>65</sup> que realizaron la multitud congregada en las calles de Toledo. El sentido auditivo posee una significación trascendental puesto que es el vehículo del lenguaje, que emite y alberga los sonidos de la palabra articulada y de los producidos por los seres humanos y la naturaleza. Asimismo, el sonido es capaz de romper con la temporalidad anterior y crear un nuevo entorno, delimitándolo y otorgando unidad a sus manifestaciones.<sup>66</sup> Escuchar la sonoridad del mundo, y en este caso del poder regio, implicó sentir el transcurso del tiempo y la solemnidad del acto.

---

<sup>63</sup> Andrés SILA OREJA, “Ceremonia, fiesta y poder durante los reinados de Juan II y Enrique IV de Castilla: el arte textil como síntoma de prestigio, a la luz de las Crónicas”, *Anales de Historia del Arte*, 23 (2013), p. 331.

<sup>64</sup> Crónica del Halconero de Juan II, Cap. C, p. 111.

<sup>65</sup> Crónica del Halconero de Juan II, Cap. C, p. 112.

<sup>66</sup> LE BRETON, op. cit., p. 125.

En segundo término, observamos que el sentido del olfato también participó de la ceremonia al dejarse constancia de la presencia de hierbas y plantas aromáticas dispuestas en todo el espacio: “toda la tierra era llena de junça<sup>67</sup> e despadaña<sup>68</sup>69. El olfato es, según David Le Breton:

“un sentido del contacto y de la distancia, sumerge al individuo en una situación olfativa sin darle opción, seduciéndolo o atrayéndolo, pero a veces provoca rechazo y la voluntad de alejarse lo antes posible de un lugar que agrede la nariz. El olor no deja indiferente; es recibido de buen o mal grado”<sup>70</sup>.

El celo que las autoridades pusieron en la decoración de las casas y las calles por donde transitó el rey, también estuvo en garantizar una atmósfera agradable a las narices de los presentes, lo que contribuyó a la exaltación de la figura real y, en contrapartida, de sus anfitriones.

Juan II luego de transitar las calles toledanas, se dirigió al interior de la iglesia mayor, donde el *arçidiano* de Toledo ofició misa y se colocaron los correspondientes pendones. Finalizada la ceremonia, se retiró a los aposentos designados. Al día siguiente, el rey y su comitiva partieron hacia la villa de Medina del Campo, dejando en Toledo una impronta sensorial de su presencia regia.

---

<sup>67</sup> Juncia: 1. f. Planta herbácea, vivaz, de la familia de las ciperáceas, con cañas triangulares de 80 a 120 cm de altura, que tiene hojas largas, estrechas, aquilladas, bordes ásperos, flores verdosas en espigas terminales, y fruto en granos secos de alburmen harinoso. Es medicinal y olorosa, sobre todo el rizoma, y abunda en los sitios húmedos. <https://dle.rae.es/> (Consultado 24/08/2020).

<sup>68</sup> Espadaña. 2. f. Planta herbácea, de la familia de las tifáceas, de metro y medio a dos metros de altura, con las hojas en forma casi de espada, el tallo largo, a manera de junco, con una mazorca cilíndrica al extremo, que después de seca suelta una especie de pelusa o vello blanco, ligero y muy pegajoso. <https://dle.rae.es/> (Consultado 13/12/2020).

<sup>69</sup> Crónica del Halconero de Juan II, Cap. C, p. 111.

<sup>70</sup> LE BRETON, op. cit., p. 208.



## Las marcas sensoriales en el discurso cronístico castellano: el caso de la Crónica del Halconero de Juan II

### A modo de conclusión

En el presente trabajo analizamos cómo los sentidos participaron en la representación del poder real durante la entrada de Juan II de Castilla en el año 1431 a la ciudad de Toledo. Este análisis se realizó por medio de la utilización de la noción de “marca sensorial” que nos permitió identificar en la Crónica del Halconero las unidades lingüísticas que revisten un valor sensorial en la presencia de la figura real en el espacio urbano y ante sus súbditos.

En opinión de Mark Smith, reconocido investigador en el campo sensorial, “es un buen momento para ser un historiador sensorial. La historia sensorial, también conocida como la historia de los sentidos (...), está en auge entre los historiadores”<sup>71</sup>, pero, sin embargo, alertó sobre los problemas que se plantean en relación con la metodología y la presentación de estos enfoques, debido, en parte, a la misma velocidad con la que la Historia de los sentidos gana terreno en la historiografía.<sup>72</sup> Por consiguiente, hemos expuestos los desafíos de este abordaje y planteado un posible procedimiento analítico. Teniendo en cuenta las particularidades de este objeto de estudio, es posible identificar en los vestigios textuales la huella sensible del pasado.

La cuidadosa preparación de Toledo ante la visita de Juan II pone de manifiesto la importancia que revestía esta ceremonia, tanto para la figura regia como para el prestigio de la ciudad ante el rey. La imagen que se deseaba transmitir, y así lo dejó consignado Carrillo, fue la de una sociedad armoniosa y espléndida del conjunto social que, congregado para la ocasión, rendía

---

<sup>71</sup> “It is a good moment to be a sensory historian. Sensory history—also referred to as the history of the senses (...)—is booming among historians”, SMITH, op. cit., pp. 841-858.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 841.

homenaje al monarca visitante. La entrada de este monarca supuso el despliegue de un régimen sensorial específico, integrado por los sentidos de la visión y el tacto presentes en las telas y colores de los ropajes; el oído en la dimensión sonora de las altas voces de los participantes, y el olfato en la creación de un ambiente olfativo grato. Todas estas percepciones participaron, en igual proporción, de la exhibición de la autoridad regia en el espacio urbano y de la dignidad de la ciudad. De igual modo, configuraron un universo sensorial propio del poder regio de Juan II en un contexto de fortalecimiento de su reinado que, en sucesivos trabajos, intentaremos completar y complejizar mediante la comparación con otras ciudades y eventos.

## La dimensión sensorial de la fiesta urbana renacentista en España

CLARA BEJARANO PELLICER  
*Universidad de Sevilla*

El universo sensorial del Antiguo Régimen constituye un objeto de estudio inasible y evanescente para el que es necesario recurrir a muy diversas fuentes, ninguna de las cuales lo retratará directamente de forma consciente. Es difícil localizar testimonios, siquiera parciales, que describan las experiencias sensoriales de los habitantes de tiempos remotos. Y sin embargo resulta relevante reconstruir no tanto el paisaje sensorial propiamente dicho como la forma en que éste impactó en la existencia de las personas y conformó un marco para su comprensión de la realidad. Puesto que esta interacción evoluciona al ritmo de las transformaciones históricas, es justo que sea tratada en estudio de una época con el objetivo de poner en conexión la realidad objetiva y la subjetiva a la que dio lugar.

En determinadas ocasiones, la sociedad del Antiguo Régimen no se resignó a las experiencias sensoriales cotidianas y tomó la iniciativa a la hora de generar creativamente un cúmulo de estímulos excepcionales con el objetivo de resaltar un acontecimiento extraordinario en la conciencia de la población o de ciertas figuras influyentes. Es el caso de las fiestas públicas, en las que la conjunción entre

los estímulos se disparaba debido al diseño y puesta en práctica de un programa consciente de festejos. La intención de epatar es tan evidente que, no contentos con su puesta en escena, el fasto era recogido en una crónica o relación de fiestas para que esa emoción, esa experiencia pudiera ser rememorada y sobre todo, reelaborada intelectualmente por lectores futuros. Y gracias a esa iniciativa literaria los historiadores podemos asomarnos al lenguaje sensorial del pasado, a los arquetipos mentales de una sociedad ya extinta.

El estudio de los sentidos en el marco de la fiesta pública empieza a ser abordado monográficamente para el período que tratamos,<sup>1</sup> aunque una importante corriente de la Historia del Arte, ya de larga trayectoria pero que sigue cautivando adeptos, ha puesto su interés en el fasto urbano como espectáculo, teniendo en cuenta el despliegue de programas iconográficos efímeros que describen las fuentes, aunque pocos eligen cronología renacentista.<sup>2</sup> En cambio, para el apogeo del fasto público en su etapa barroca sí que existen aproximaciones explícitas al hecho sensorial, ya que las fuentes son mucho más abundantes y explícitas en este sentido.<sup>3</sup> Referentes a la cultura

---

<sup>1</sup> A destacar Martina Magalí DÍAZ SAMMARONI, “El modelo sensorial festivo de Juan II de Castilla (1406-1454)”, *Mirabilia*, 29 (2019), pp. 174-198.

<sup>2</sup> Destacables monografías sobre el Renacimiento de esta corriente son las siguientes. Roy STRONG, *Arte y poder. Fiestas del Renacimiento, 1450-1560*, Madrid, Alianza editorial, 1988. Vicente LLEÓ CAÑAL, *Arte y espectáculo: la fiesta del Corpus Christi en Sevilla en los siglos XVI y XVII*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1975. Rafael RAMOS SOSA, *Arte y fiesta en Lima virreinal*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1991. Mónica GÓMEZ-SALVAGO SÁNCHEZ, *Fastos de una boda real en la Sevilla del quinientos (Estudio y documentos)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998.

<sup>3</sup> Por ejemplo, Francisco Javier CAMPOS y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, *Fiestas barrocas en el mundo hispánico: Toledo y Lima*, San Lorenzo de El Escorial, Ediciones escurialenses, 2012, pp. 76-78, 119-120, 189-190. Del mismo autor, “La fiesta barroca, fiesta de los sentidos”, en Gerardo FERNÁNDEZ JUÁREZ y Fernando MARTÍNEZ GIL

## La dimensión sensorial de la fiesta urbana renacentista en España

renacentista, existe alguna bibliografía sobre las transformaciones en la percepción sensorial.<sup>4</sup>

El fasto público urbano, que enriqueció la tradición bajomedieval española con las aportaciones del Renacimiento italiano, es conocido a través de las mencionadas “relaciones de fiestas”. Estas crónicas, desde las más breves a las más extensas, describen los eventos festivos con gran aparato retórico, deteniéndose en todos los detalles y construyendo un mosaico de manifestaciones y percepciones en el que se integran todos los sentidos.<sup>5</sup> Si las relaciones barrocas llegaron a gozar de una gran elaboración retórica, las renacentistas todavía se inclinaban por la narración cronológica con poca aportación ideológica por parte del autor. No obstante, no olvidemos que no aspiraban a retratar la realidad, sino a recrearla y adecuarla a la memoria políticamente correcta.<sup>6</sup> Aunque no se deben tomar como objetivas y sus

---

(coords.), *La fiesta del Corpus Christi*, Cuenca, Universidad de Castilla-la Mancha, 2002, pp. 91-122. Antonio NAVAL MAS, “Celebraciones y artificios en los festejos de 1662 en Huesca: la fiesta de los sentidos con el pretexto de la Inmaculada”, *Argensola*, 117 (2007), pp. 255-311.

<sup>4</sup> Jesús SAENZ DE MIERA, “Sensorialidad antigua, sensorialidad renaciente: reflexiones sobre los cinco sentidos y la percepción de la naturaleza en el siglo de Garcilaso de la Vega”, en Paloma FLÓREZ PLAZA y Rosario GONZÁLEZ MARTÍNEZ (coords.), *Arte y poesía: el amor y la guerra en el Renacimiento*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2002, pp. 217-232.

<sup>5</sup> En torno a ellas se ha teorizado y organizado fructíferos encuentros académicos. Véase Víctor INFANTES, “¿Qué es una relación? (Divagaciones varias sobre una sola divagación)”, en María Cruz GARCÍA DE ENTERRÍA, Henry ETTINGHAUSEN, Víctor INFANTES, Agustín REDONDO (eds.), *Las relaciones de sucesos en España (1500-1750), actas del primer coloquio internacional*, Alcalá de Henares, Publicaciones de la Sorbona y de la Universidad de Alcalá, 1996, pp. 203-211. José María DíEZ BORQUE, “Los textos de la fiesta: “ritualizaciones” celebrativas de la relación del juego de cañas”, en Pierre CÓRDOBA y Jean-Pierre ETIENVRE (eds.), *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Granada, Casa de Velázquez y Universidad de Granada, 1990, pp. 181-193.

<sup>6</sup> José Jaime GARCÍA BERNAL, *El fasto público en la España de los Austrias*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2006, p. 579.

ponderaciones e hipérboles deben ser puestas en cuarentena, constituyen una buena fuente para conocer las experiencias sensoriales públicas del Antiguo Régimen y su posible sinestesia.

Comienzan a producirse y conservarse a lo largo del Renacimiento, en esta ocasión nos proponemos ponderar cuantitativa y cualitativamente la participación y lo percibido por cada uno de los sentidos en las fiestas del siglo XVI. Naturalmente, existieron diversos tipos de fiestas que dieron origen a distintos conglomerados sensoriales, puesto que las reacciones que querían despertar eran diferentes. Trataremos de confrontar el paisaje sensorial de las fiestas monárquicas de recibimiento con lo que sabemos de las fiestas religiosas paralelas, documentables también a través de las relaciones de sucesos. Abordaremos los tipos de estímulos, la forma en que se relacionaban entre sí y mediremos cuantitativamente su protagonismo. El objetivo último no es otro que constatar la relevancia de los sentidos en la comunicación pública en una época de oralidad y analfabetismo. Si los cauces sensoriales fueron utilizados conscientemente para la propaganda, debemos saber hasta dónde se remonta esta tendencia.

### **Las fiestas monárquicas**

Las visitas de los miembros de la familia real a una ciudad, por constituir acontecimientos extraordinarios sin una periodicidad previsible, eran una ocasión única para que una sociedad local llevara a cabo una favorable autorrepresentación con la esperanza de captar la benevolencia de la monarquía. Si en no pocas ocasiones una visita real inesperada podía suponer un descalabro

## La dimensión sensorial de la fiesta urbana renacentista en España

para las arcas municipales, las fuentes jamás dejan traslucir la menor zozobra. Diríase que las localidades se prestaron a que el viaje de las personalidades se prolongara infinitamente porque insistieron en que hicieran dilatadas escalas con objeto de disponer de tiempo suficiente para demostrar su adhesión y su capacidad económica. Cada ciudad desarrolló completos programas de festejos que debieron convertir los itinerarios reales en una sucesión de onerosos y protocolarios actos públicos. Las narraciones que se escribieron de cada uno de ellos hacen las delicias de los historiadores de la fiesta.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Sobre los recibimientos reales, la bibliografía es abundante. Véase como muestra Gisela CORONADO SCHWINDT, “Las entradas reales en el reino de Castilla hacia el final de la Edad Media: el universo sonoro del poder”, *Mirabilia*, 29 (2019). Elisa VARELA RODRÍGUEZ, “Entradas reales en ciudades de la corona de Aragón: algunos ejemplos a lo largo de la Baja Edad Media y la Edad Moderna”, en Alicia MARCHANT RIVERA y María José de la TORRE MOLINA (coords.), *Poder, identidades e imágenes de ciudad en España (siglos XVI-XIX): música y libros de ceremonial religioso*, Madrid, Síntesis, 2019. Jordi RAVENTÓS FREIXA, *Manifestacions musicals a Barcelona a través de la festa: les entrades reials (segles XV-XVIII)*, Universidad de Gerona, Tesis Doctoral inédita, 2006. Francesc MASSIP BONET, *La monarquía en escena*, Madrid, Comunidad de Madrid, 2003. María de los Ángeles PÉREZ SAMPER, “Barcelona, corte: las fiestas reales en la época de los Austrias”, en Bernardo José GARCÍA GARCÍA y María Luisa LOBATO (coords.), *La fiesta cortesana en la época de los Austrias*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2003, pp. 139-192. María José del RÍO BARREDO, *Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica*, Madrid, Marcial Pons, 2000. Tess KNIGHTON y Carmen MORTE GARCÍA, “Ferdinand of Agaron’s entry into Valladolid in 1513: The Triumph of a Christian King”, *Early Music History*, 18 (1999), pp. 119-163. Juan José CARRERAS, “El Parnaso encantado: las representaciones de la música en la entrada real de Ana de Austria en Madrid, 1570”, en *Felipe II. Un monarca y su época. Un príncipe del Renacimiento*, Madrid, Sociedad estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999, pp. 251-268. José Manuel NIETO SORIA, *Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*, Madrid, Nerea, 1993. Carmelo LISÓN TOLOSANA, *La imagen del rey. Monarquía, realeza y poder en la Casa de los Austrias*, Madrid, Espasa Calpe, 1991. Rafael RAMOS SOSA, *Fiestas reales sevillanas en el Imperio (1500-1550)*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 1986. Vicente LLEÓ CAÑAL, “Recibimiento en Sevilla del Rey Fernando el Católico (1508)”, *Archivo Hispalense*, 188 (1978), pp. 9-23.

Nos volveremos hacia un puñado de ejemplos tan bien conocidos y estudiados que se han convertido en paradigmas de la fiesta renacentista. Evaluaremos la carga sensorial que envolvió, en primer lugar los viajes del todavía príncipe de Asturias, el futuro Felipe II, por Europa en los años cincuenta del siglo XVI; en segundo lugar, su entrada en Sevilla en 1570 como rey y la de su cuarta esposa, Ana de Austria, en Burgos en la misma fecha; en tercer lugar, las entradas reales a que dio lugar la boda de su hijo Felipe III en Valencia en 1599. Estos señalados eventos que jalonan la segunda mitad del siglo XVI nos permitirán una visión general de la evolución de las costumbres en esta materia.

### **Los años cincuenta**

El itinerario del príncipe Felipe de Habsburgo por Europa, que realizó en 1548-1549 a instancia de su padre Carlos V cuando todavía contaba con 21 años, persiguió objetivos formativos y propagandísticos. Visitó territorios tan valiosos para la monarquía hispánica como Italia y Flandes, donde fue agasajado fastuosamente por la gobernadora María de Austria, a quien se conoce como María de Hungría por haber sido reina consorte de este desdichado reino durante su juventud. Se trataba de su tía carnal, una de las hermanas de su padre, la cual tuvo la responsabilidad de presentar al futuro rey de las Españas las bondades de un territorio del cual procedía su propia familia y donde se había educado su padre. Los cronistas, en particular Juan Cristóbal Calvete de Estrella, dan cuenta de que el punto culminante de la experiencia fue la estancia



## La dimensión sensorial de la fiesta urbana renacentista en España

en Binche,<sup>8</sup> localidad valona en la que María Hungría había convertido su castillo en un verdadero palacio renacentista, donde se concitaron los mejores frutos del arte italiano con el canto del cisne del gótico borgoñón. Las fiestas y entretenimientos que brindó a su sobrino en agosto de 1549 en aquel marco destacable pervivirían a través de las crónicas como un paradigma. Este viaje debe ponerse en relación con el trayecto que el mismo príncipe realizó unos años después, en 1554, a través de España hasta embarcar en La Coruña camino de Inglaterra donde estaba llamado a convertirse urgentemente en el rey consorte al desposarse con su tía María I Tudor, en este caso prima de su padre, en la ciudad de Winchester (Vincestre). El cronista Andrés Muñoz fue testigo de las fiestas que se le brindaron a lo largo del camino y en la propia Inglaterra.<sup>9</sup>

En estos contextos, en los que las ciudades se esforzaban por sorprender a su insigne visitante con refinadas bienvenidas, es obvio que el sentido de la vista jugó un papel preponderante que absorbió la atención de los cronistas. Las

---

<sup>8</sup> Esta extensa relación de fiestas ha generado su propia bibliografía, gracias a su riqueza en detalles. Véase Lilia Elda FERRARIO DE ORDUNA, “Sobre el felicísimo viaje de Calvete de Estrella. Una poética de las entradas reales. Ficción y realidad”, *Anuario de Letras*, 35 (1997), pp. 461-487. Ana María REY SIERRA, “La corografía en las relaciones de entradas: el felicísimo viaje de J. C. Calvete de Estrella”, en Víctor MÍNGUEZ CORNELLES (coord.), *Del libro de emblemas a la ciudad simbólica*, Castellón, Universitat Jaume I, 2000, pp. 705-726. Ana María REY SIERRA, “Las fiestas de Binche: dos puntos de vista”, en Sagrario LÓPEZ POZA y Nieves PENA SUEIRO (coords.), *La fiesta*, A Coruña, Sociedad de Cultura Valle Inclán, 1999, pp. 315-320.

<sup>9</sup> Este viaje fue objeto de varias relaciones de fiestas de varias nacionalidades. María José BERTOMEU MASIÁ, “Relaciones de sucesos italianas sobre la boda de Felipe II con María Tudor”, *Cartaphilus*, 5 (2009), pp. 6-17. También ha generado cierta bibliografía descriptiva, por ejemplo José Miguel MORALES FOLGUERA, “El arte al servicio del poder y de la propaganda imperial. La boda del príncipe Felipe con María Tudor en la catedral de Winchester y la solemne entrada de la pareja real en Londres”, *Potestas*, 2 (2009), pp. 165-189.

ceremonias de homenaje estuvieron plagadas de gestos coreografiados por la tradición heráldica y caballeresca, a lo que se suman los espectáculos y los elaborados programas iconográficos descritos muy pormenorizadamente. De hecho, era tanto el interés en impresionar a la vista, que algunas construcciones de arte efímero incluían la intención de engañarla fingiendo materiales de valor, cuando estaban edificadas en materias desmontables y reutilizables: “a la entrada de palacio había un arco triumphal de madera (...) tenía a cada parte dos columnas de color de mármol blanco”<sup>10</sup>.

Varios son los atractivos que fijan la atención de los narradores en las relaciones de fiestas. La arquitectura efímera suele ser descrita con más detenimiento, puesto que albergaba un sinfín de detalles y varios niveles de interpretación, debiéndose a artistas e intelectuales versados en iconografía y simbología:

“Havía encima desta tapiçería muchos espejos colgados como medios globos; tenía cada uno dellos una P en medio de una corona, de la qual salían unos rayos limpios de azero con otros al contrario con todo lo demás de color negro, sobre los espejos parecían los siete planetas en sus carros muy bien pintados con sus escudos de armas reales. El cielo de la sala era cielo por una parte nublado y por otra lleno de estrellas (...)”<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Juan Cristóbal CALVETE DE ESTRELLA, *Fiestas de Bins hechas por la Sereníssima Reyna María de Vngría*, mss, 1550, p. 5.

<sup>11</sup> CALVETE DE ESTRELLA, op. cit, p. 46v.

## La dimensión sensorial de la fiesta urbana renacentista en España

De hecho, ha sido la principal atracción de los investigadores.<sup>12</sup> Asimismo, ha atraído sesudos análisis la prolija narración del torneo de invención, igualmente rico en iconografía y símbolos.<sup>13</sup> Pero no menos significativo para los espectadores era, a juzgar por las fuentes, el engalanamiento de edificios y espacios. Las autoridades y los propios vecinos habían realizado un esfuerzo para decorar la fisonomía de la localidad y esto era apreciado por los testigos en la narración: cuando Felipe fue recibido en Benavente “Estava esta calle hasta llegar a la fortaleza ricamente entapiçada sin otros muchos paños y doseles de terciopelo, muy ricos y vistosos, por las ventanas grandes lumbres de hachas”<sup>14</sup>:

“mandó hacer su Alteza en la plaça mayor de Valladolid una tela muy hermosa, porque ella avía de aver justa real: la qual se hazía a toda priesa y bravosos aderezos, grandes y estrañas invenciones sin otra tela que junto a palacio mandó poner, donde se gastó gran número de dineros, hasta ponerla en perfección que avía de estar”<sup>15</sup>.

A veces, la simple recreación del paisaje ya captaba la atención de un cronista que visitaba y descubría por primera vez, a la par que su señor, un nuevo lugar que hacía sus delicias. Por ejemplo, la panorámica de que gozaba el aposento donde se alojó Felipe en Benavente merecía unas líneas que contribuyen al conglomerado

---

<sup>12</sup> Para muestra, véase Marta CARRASCO FERRER, “La iconografía mitológica en el Palacio de Binche bajo María de Hungría”, *Anales de Historia del Arte*, Extraordinario (2011), pp. 69-91.

<sup>13</sup> Alberto del RÍO NOGUERAS, “Motivos folclóricos y espectáculo caballeresco: el príncipe Felipe en las fiestas de Binche en 1549”, *Revista de poética medieval*, 26 (2012), pp. 285-302.

<sup>14</sup> Andrés MUÑOZ, *Sumaria y verdadera relación del buen viaje que el invictísimo Príncipe de las Españas don Felipe hizo a Inglaterra, y recebimento en Vinvestre donde casó y salió para Londres, en el cual se contiene grandes y maravillosas cosas que en este tiempo passaron...* Madrid, s/i, 1554, fol. 16v.

<sup>15</sup> MUÑOZ, op. cit., fol. 6r.

sensorial de la crónica: “con muchas y graciosas ventanas, y asientos. Desde las cuales se ven y señorean muy gran pedaço de tierra, grandes montes, huertas, arboledas, ríos y sus vertientes (...)”<sup>16</sup>.

La descripción del escenario no bastaba para abarcar todo lo que la vista había percibido. Por eso, las crónicas también son muy espléndidas a la hora de dar cuenta de cada uno de los gestos y acciones que tuvieron lugar públicamente, como parte de un ritual de homenaje, de jerarquización social, que podía valorarse como espectáculo en sí mismo. La crónica de Andrés Muñoz llevó a cabo una descripción de todo el cortejo del príncipe con los regalos principescos que llevaba y el vestido de cada uno.<sup>17</sup> Otro de los ejemplos que nos pueden ayudar a apreciar correctamente el valor simbólico y social de las ceremonias son las honras fúnebres que se celebraron en San Pablo cuando la noticia de la muerte del príncipe Juan de Portugal sorprendió a Felipe II en su parada en Valladolid: “y en esto todas las órdenes y parrochias vinieron por su orden, que fue cosa maravillosa verlos entrar por una puerta y salir por otra diciendo sus responsos a vísperas, y otro día a la misa con toda la solemnidad y pompa del mundo”<sup>18</sup>.

Con todo, los elementos visuales, en buena medida, atañían a otros sentidos al interaccionar con ellos y evocar sensaciones. Uno de los elementos sinestésicos eran las hachas o luminarias de cera, que impresionaban la vista y permitían la visibilidad nocturna de otros elementos, pero también suscitaban una sensación de calor. Asociadas a menudo con las salvas de artillería, que eran estímulos para el oído, remitían a la idea del fuego que accionaba los cañones,

---

<sup>16</sup> MUÑOZ, op. cit., fol. 17v.

<sup>17</sup> MUÑOZ, op. cit., fol. 7r.

<sup>18</sup> MUÑOZ, op. cit., fol. 6v.

## La dimensión sensorial de la fiesta urbana renacentista en España

que también afectaba al tacto, a la impresión de calor, en el plano mental. Este binomio fue frecuente, de hecho fue la primera cosa que recibió al príncipe Felipe en Binche: “Era ya casi de noche quando entraron, fueron recibidos (...) con gran regozijos y muy hermosa salva de artillería y muchas hachas por las calles”<sup>19</sup>. El color de la cera era relevante como elemento de ostentación, puesto que la blanca era más cotizada y cara que la amarilla. El hecho de que en los aposentos del príncipe, en su estancia en Benavente, las hachas estuvieran encendidas toda la noche constituía un gesto de liberalidad por parte de sus anfitriones. Combinadas con los espejos, las llamas de las lámparas dinamizaban el espectáculo visual y en asociación con los aceites perfumados, también halagaban el olfato, como sucedió en la cena que fue brindada a Felipe en Bins: “colgadas del techo muchas lamparillas que ardían suavísimamente con aceytes de olores que en los espejos hazían maravillosos vislumbres”<sup>20</sup>.

Por si fuera poco, en este banquete la vista se alió con el gusto para ofrecer placeres: los manjares aparecieron labrados en formas reconocibles en una auténtica mesa dulce:

“Baxó la tercera llena de platos hechos de açúcar y alcorça muy dorados y plateados y en ellos muchas maneras de furts hechas de açúcar, y caças silvestres, y pescados y aves, y saleros de lo mismo, y era de ver una peña de açúcar candé sotilísimamente labrada con tres árboles las hojas doradas y plateadas llenas de frutas de açúcar, y de banderillas con escudos de las armas destos estados”<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> CALVETE DE ESTRELLA, op. cit., p. 5.

<sup>20</sup> CALVETE DE ESTRELLA, op. cit., p. 51.

<sup>21</sup> CALVETE DE ESTRELLA, op. cit., p. 52.

Junto con la vista, el oído era el sentido más agasajado en estas fiestas principescas. Las narraciones están plagadas de homenajes sonoros que se rindieron al insigne visitante en todo tipo de contextos, revelando la riqueza del vocabulario sonoro del Antiguo Régimen. Si bien los cronistas nunca reparan en el paisaje sonoro (el ambiente que flotaba en torno a los hechos), son muy sensibles a los espectáculos auditivos que se ofrecieron como regalo y que amenizaron las ceremonias. Desde luego, son mencionados los diversos cuerpos de músicos:

- Cuando amenizaban una cena, una fiesta o un baile, como fueron los de Benavente en 1554: “hasta que las mesas fueron alçadas, nunca se dexó de tocar de rato a rato los menestriales, y otras vezes flautas, y cornetas”, “tocando cada momento los menestriales, trompetas y atabales, hasta que fueron más de las dos de la noche”<sup>22</sup>.
- Cuando solemnizaban alguna entrada, como heraldos sonoros y visuales de sus señores. Por ejemplo, en el torneo de a pie que tuvo lugar en Binche en 1549: “no tardó en entrar el valeroso príncipe de Piamonte con una quadrilla de nueve caballeros muy escogidos (...) de terciopelo negro acompañados de quatro atambores, y dos pífaros y diez y siete padrinos”<sup>23</sup>.

Este acompañamiento de viento y percusión de carácter militar venía a reforzar la imagen heroica y marcial de los nobles, lo que afectaba tanto al oído como a la vista por engrosar el cortejo de personalidades bien arropadas. De hecho, las más

---

<sup>22</sup> MUÑOZ, op. cit., fols. 18v-19r.

<sup>23</sup> CALVETE DE ESTRELLA, op. cit., p. 11.

## La dimensión sensorial de la fiesta urbana renacentista en España

de las veces de los músicos se describe su aspecto: “no tardó mucho que el sonido de las trompas dio señal que venía el magnánimo príncipe de España con sus cuadrillas, traía delante sus trompetas de raso blanco y encarnado”<sup>24</sup>. “Tornaron de nuevo a tocar los menestres, en dos partes, según estaban divididos, que los unos eran del conde vestidos de una hermosa y costosa librea”<sup>25</sup>.

- Cuando dinamizaban la acción aportando connotaciones y predisponiendo el ánimo general. Es el caso de los instrumentos militares que actuaron como banda sonora o música incidental de la representación teatralizada que siguió al torneo a pie: “ni los pífaros y atambores cesavan de animar con su sonido a unos y a otros”<sup>26</sup>.
- Cuando daban señales sonoras para el correcto desarrollo de las ceremonias, cosa que también tuvo lugar en el mismo torneo: “Quando el caballero del águila negra al sonido de la corneta a pelear salía”, “y en entrando tocó la corneta pidiendo batalla, al sonido salieron dos caballeros con sus caballos”, “quando supo que su compañero yva preso; y así con gran furia tocó la corneta, venía de terciopelo negro, no pasó mucho que salió Flores de Memoransi señor de Abremont”<sup>27</sup>.

Además de la música propiamente dicha, la presencia de los ruidos es frecuente cuando estos revestían una intención musical o semántica. En el abanico de sonidos se destacan las salvas de artillería como una muestra más de música

---

<sup>24</sup> CALVETE DE ESTRELLA, *op. cit.*, p. 47.

<sup>25</sup> MUÑOZ, *op. cit.*, fol. 16v.

<sup>26</sup> CALVETE DE ESTRELLA, *op. cit.*, p. 44.

<sup>27</sup> CALVETE DE ESTRELLA, *op. cit.*, pp. 23-26.

militar que se ponderaba por sus cualidades estéticas: a la llegada a Binche “fueron recibidos (...) con gran regozijo y muy hermosa salva de artillería y muchas hachas”<sup>28</sup>. En el caso de la llegada del príncipe a Benavente en 1554, la imbricación entre música y artillería quedó aún más patente:

“Pues como el señor infante ya llegase a la primera puerta, que es para entrar a un gran patio, que se llama la Mota empeçaron por su orden a tocar los ministriles, trompetas, atabales, en tal manera que era gloria oylos, y estando en lo mejor de su dulçura y melodía tiró el artillería que a punto estaba en la fortaleza mostrando grande estruendo y ruido, que parecía verdaderamente que se combatía la mayor fuerça del mundo”<sup>29</sup>.

De hecho, la música dulce de los instrumentos y el rugir fiero de los cañones constituía un contrastante maridaje al que se solía recurrir con asiduidad:

“Entró otra invención que fue una galera (...), con los menestriles a popa tocando muy delicadamente. Y puesta a vista de sus Altezas tiró el artillería con muy buena orden, como si verdaderamente fuera en mar batalla travada (...) y fue tan grande el ruydo de ambas partes, que parecía que la fortaleza venía a tierra”<sup>30</sup>.

Pocos son los sonidos sin intención semántica que afloran en las relaciones de fiestas, y siempre están vinculados a gestos muy visuales. Por ejemplo, en los torneos cabalmente resonaban los golpes entre las armas y los escudos, lo que constituía una suerte de paisaje sonoro característico que no pasaba

---

<sup>28</sup> CALVETE DE ESTRELLA, op. cit., p. 5.

<sup>29</sup> MUÑOZ, op. cit., fol. 16v.

<sup>30</sup> MUÑOZ, op. cit., fol. 22v.



## La dimensión sensorial de la fiesta urbana renacentista en España

desapercibido: “eran los golpes tan fieros y dados con tanta fuerça, que todos conocieron que había hallado su par el del león”<sup>31</sup>.

El sentido del tacto ocupa el tercer lugar en el orden de atención de los cronistas. Son dos los elementos que lo hacen ubicuo: el fuego y el tejido. Las evocaciones de texturas aparecen por doquier en los textos, las más de las veces referidas a tejidos e indumentarias admirables que se exhibían con ánimo de epatar. Constituyen un reclamo tanto para la vista como para la memoria táctil, que dota a la experiencia sensorial de una rica calidez. La relación del viaje de 1554 se detiene en pormenorizar la indumentaria que llevaba cada miembro del cortejo principesco, con descripciones tan prolijas como esta:

“Una ropa de terciopelo encarnado toda llena de unas cadenillas formadas de unos torçales de la mesma, que hazían un quadro a modo de lisonja, una manera de florón con ciertas hojas grandes formadas de unas medias trenças de plata, y llenas de unas franjuelas, el afortro desta ropa era de tela de plata rasa bordado de la mesma bordadura: calças y jubón y cuera de raso terciopelo bordado de lo mesmo”<sup>32</sup>.

No solo menudean las descripciones de indumentarias, sino también de la decoración de los espacios más suntuosos, se mencionan colgaduras de terciopelos, brocados, cordones, incluso “guadameziles al brutesco labrados” que evocan el tacto rugoso del cuero.<sup>33</sup>

Respecto del fuego, a mitad del siglo XVI, era un elemento indispensable en una fiesta que se preciara. Como ya hemos mencionado, las hachas y lámparas no solo eran útiles de iluminación nocturna sino también un cauce para el

---

<sup>31</sup> CALVETE DE ESTRELLA, op. cit., p. 32.

<sup>32</sup> MUÑOZ, op. cit., fol. 8r.

<sup>33</sup> MUÑOZ, op. cit., fol. 17v.

homenaje por la calidad de la cera y un puente entre los sentidos de la vista y el olfato. La recurrencia del fuego en los espectáculos transmite a los testigos y a los lectores una calidez que parece presentarse directamente a los sentidos. Las salvas de artillería no dejaban de ser una manifestación ígnea, pero las hubo mucho más explícitas en el torneo teatralizado de Binche: “quando entró por la puerta del patio una espantosa sierpe echando llamas de fuego por la boca”<sup>34</sup>. Incluso la pirotecnia, que en el siglo XVI comenzaba a popularizarse, no solo transmitía el ruido y el olor del fuego, sino también el propio calor: en el torneo teatralizado de Binche, el asedio al castillo de arquitectura efímera se llevó a cabo con fuego real y hubo “muchos chamuscados con fuegos artificiales que de dentro les echavan”<sup>35</sup>. Naturalmente, los cohetes se convertirían en el alma de la fiesta en la Edad Moderna porque representaban la sinestesia por antonomasia: además de sobresaltar al oído, acariciar el olfato y evocar el calor del fuego, podían distribuirse de forma estética a la vista. Por ejemplo, en Benavente en 1554:

“Estaban en lo alto del entorno más de mil y quinientos coetes asidos unos de otros que de uno en otro, por linda orden despidieron de sí tanto fuego y tan bien que sus altezas por un buen rato se detuvieron a ver disparar la multitud de la coetería que muy en orden estaba, y volaba”<sup>36</sup>.

Excepcionalmente, se mencionan otros materiales con aspecto y textura característicos, e incluso la temperatura de algunos alimentos que contribuyen a dar vivacidad al relato sensorial: “Estaban en otra parte en el suelo muchos

---

<sup>34</sup> CALVETE DE ESTRELLA, op. cit., p. 13.

<sup>35</sup> CALVETE DE ESTRELLA, op. cit., p. 45.

<sup>36</sup> MUÑOZ, op. cit., fol. 21r.

## La dimensión sensorial de la fiesta urbana renacentista en España

cántaros de esotros comunes de cobre y barro, por la frescura del agua y vino”<sup>37</sup>. Asimismo, algunos gestos también revisten cualidades táctiles al narrarse. Por ejemplo, en el torneo a pie de Binche, una de las bases de la competición obligaba a los caballeros: “tocar primero en una pluma que traía madamaysela de Sierstin por empresa, y después señalar en los escudos”<sup>38</sup>.

El olfato y el gusto son sentidos poco retratados en las crónicas, que necesitaban de estímulos explícitos para que los relatores repararan en ellos. Entre los olores más mencionados, los de los perfumes artificiales, como los que María de Hungría empleó en la cámara de las maravillas donde ofreció una cena-espectáculo a sus parientes: “colgadas del techo muchas lamparillas que ardían suavísimamente con aceytes de olores (...) súpitamente se revolvió el cielo y comenzó a tronar y a relampaguear y a granizar muchos y muy buenos confites y a llover agua almizclada y de preciosísimos olores”<sup>39</sup>.

Andrés Muñoz fue más sensible al paisaje olfativo cuando el príncipe Felipe visitó los jardines de diversos palacios en Benavente: “Había en general muy olorosos y hermosos rosales, sin otras muy suaves, graciosas y olorosas flores”, “en las casas de Pero Hernández, las cuales tenía muy entapiçadas y enramadas de mucha juncia y cañas y otras maneras de verduras, gran cantidad de claveles, albahacas y otras flores olorosas”<sup>40</sup>. Lo mismo sucede con el gusto, que solo es estimulado en el relato de los acontecimientos cuando se describe

---

<sup>37</sup> MUÑOZ, op. cit., fol. 18v.

<sup>38</sup> CALVETE DE ESTRELLA, op. cit., p. 10.

<sup>39</sup> CALVETE DE ESTRELLA, op. cit., p. 51.

<sup>40</sup> MUÑOZ, op. cit., fols. 19v-21v.

una cena principesca, con la descripción pormenorizada del menú, pero sin mencionar nada sobre su sabor, desconocido para el cronista:

“Baxó la tercera llena de platos hechos de açúcar y alcorça muy dorados y plateados y en ellos muchas maneras de frutas hechas de açúcar, y caças silvestres, y pescados y aves”, “salía el vino por las coloradas lenguas de quatro cabeças de culebras de cuellos dorados y verdes, eran los dos caños de hypocras blanco y tinto, y los otros dos de blanco y clarete, los quales corrieron desde que comenzó la colación hasta que se acabó”<sup>41</sup>.

Como se puede comprender, estos manjares fueron expuestos con la intención de halagar más a la vista que al gusto o el olfato, puesto que no todos los testigos podían paladearlos pero sí admirarlos. Otro caso flagrante fue el del homenaje que los pescadores de La Coruña rindieron al príncipe Felipe y su cortejo, en el que la pesca alfombró el suelo tan solo con el objetivo de epatar:

“Más de quarenta bateles y barcos, de los quales salieron muy gran cantidad de pescadores, a dar de la fruta que tenían a los cavalleros, que fue arrojar por tierra grandes diversidades de pescados frescos sobre lo qual los de caballo pasaron. Esto fue una cosa maravillosa, de ver tanto, y tan maravilloso pesce, por aquel suelo, de que Su Alteza, con los grandes y cavalleros en extremo se holgaron, de ver tan hermosa pesca”<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> CALVETE DE ESTRELLA, op. cit., p. 52.

<sup>42</sup> MUÑOZ, op. cit., fol. 27r.

### Los años setenta

Para ilustrar cómo se recibía a los monarcas en 1570, contamos con una extensa crónica que retrata la visita de Felipe II, ya coronado, a la ciudad de Sevilla, de paso durante un viaje por Andalucía con motivos políticos.<sup>43</sup> El recibimiento del rey fue preparado y narrado por el humanista Juan de Mal Lara,<sup>44</sup> por lo que su crónica nos ofrece un punto de vista privilegiado, el de su artífice, para comprender cuáles eran los objetivos y la lógica interna del aparato desplegado. Por su parte, en el mismo año Ana de Austria viajó desde Praga hasta Segovia para casarse con su tío Felipe II, y su paso por Burgos fue retratado en una extensa crónica anónima que complementa a la anterior,<sup>45</sup> entre otras.

De nuevo los elementos visuales son el blanco de la narración, con especial relevancia de los tejidos. Por ofrecer un ejemplo:

---

<sup>43</sup> Sobre esta visita existe cierta bibliografía. Véase Carlos Alberto GONZÁLEZ SÁNCHEZ (ed.), *Sevilla, Felipe II y la monarquía hispánica*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 1999. Luis Rafael MÉNDEZ RODRÍGUEZ, “Antigüedad y mitología: la entrada de Felipe II en Sevilla”, en J. C. MARTÍN DE LA CRUZ y R. ROMÁN ALCALÁ (eds.), *Actas del primer congreso internacional Las ciudades históricas, patrimonio y sociabilidad*, Córdoba, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Córdoba, Obra Social y Cultural, 2000, pp. 261-272. Francisco Javier CORNEJO, “Jesuitas y cultura clásica: un triunfo en honor a Felipe II a su llegada a Sevilla en 1570”, *Criticón*, 92 (2004), pp. 99-119. Francisco Javier PIZARRO GÓMEZ, “Antigüedad y emblemática en la entrada triunfal de Felipe II en Sevilla en 1570”, *Norba*, 6 (1985), pp. 65-84. Clara BEJARANO PELLICER, “Lo sonoro de la imagen del rey en el contexto de las entradas reales”, en Antonio JIMÉNEZ ESTRELLA y José Julián LOZANO NAVARRO (eds.), *Actas de la XI Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, Granada, Universidad de Granada, 2012, vol. I, pp. 204-215.

<sup>44</sup> Juan MONTERO DELGADO, “De Malara a Herrera: cultura e ideología en el humanismo sevillano de la segunda mitad del siglo XVI”, en Carlos Alberto GONZÁLEZ SÁNCHEZ (ed.), *Sevilla, Felipe II y la monarquía hispánica*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 1999, pp. 93-107.

<sup>45</sup> *Relacion verdadera del recibimiento, que la muy noble y muy más leal ciudad de Burgos, cabeça de Castilla y cámara de Su Magestad, hizo a la Magestad real de la Reina nuestra señora doña Anna de Austria*, Burgos, Felipe de Iunta, 1571.

“Y todo lo que tomavan los tres arcos, era toldado de paños de brocatel carmesí, y amarillo, con açanefas, y apañaduras de Terciopelo carmesí, bordadas de terciopelo blanco, y aguardadas de cordones de seda blanca, y carmesí, que hazían muy buena vista, y este toldo caía por los lados hasta llegar al borde de la misma barca”<sup>46</sup>.

Como viene siendo habitual en las relaciones de fiestas, la nómina de integrantes del cortejo con mención de sus indumentarias se extiende por páginas y páginas,<sup>47</sup> y en este caso el aparato iconográfico también recibe una pormenorizada atención debido a que había sido diseñado minuciosamente por el propio cronista. Incluso el desarrollo de los espectáculos pirotécnicos es coreografiado por escrito. El retrato de la panorámica tampoco escapa del relato:

“patios altos, y galerías grandes, desde donde se ven aquellos espaciosos prados, y vueltas del gran río, con la hermosa perspectiva de los navíos (...) pues entrando por las salas es gran deleyte ver, quán acompañadas de cosas, en que se emplea la vista, si no quieren gozar de lo que naturalmente ofresce el campo, y admirable pintura del río, ora por la tierra ver diversos trajes (...) contentando la vista de lexos verdaderos, y de cerca se ofrescen tablas, lienços y retratos (...) No menos el mirador (que cae sobre el recebimiento) (...) cuántas partes tiene de vista deleytosa, así en agua como en tierra?”<sup>48</sup>.

A veces, el cronista adopta un punto de vista externo, una perspectiva complementaria que enriquece la panorámica: “verdaderamente parecía que toda la ciudad ardía a los que de fuera la miravan”<sup>49</sup>. Al narrador no se le escapan

---

<sup>46</sup> Juan de MAL LARA, *Recibimiento que hizo la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla a la CRM del rey d. Felipe n.s.*, Sevilla, Alonso Escribano, 1570, fol. 12v.

<sup>47</sup> MAL LARA, op. cit., fols. 35v-39r.

<sup>48</sup> MAL LARA, op. cit., fols. 14v-15r.

<sup>49</sup> Pilar VARELA LEDO (ed.), *Relación verdadera del recibimiento que la ciudad de Burgos hizo a la reina doña Anna de Austria en 1570*, A Coruña, SIELAE, 2016, p. 175.

## La dimensión sensorial de la fiesta urbana renacentista en España

elementos que debieron de atrapar la vista de los visitantes aunque no hubieran sido diseñados para ello. El mejor ejemplo son las propias sevillanas, engalanadas provocativamente y asomadas a ventanas, puertas, miradores y azoteas. La doble función de ver y ser vistas se convierte en motivo de reflexión para el autor, al comprobar que esta percepción provocaba la reacción del propio rey:

“en hermosura y riqueza se mostraban liberalmente, y tiénese por una cuenta fácil aver costado sola la vista de las ventanas, puertas y miradores más de doze mil ducados (...) el adereço en todas común y yqual, no pudo dexar de mover admiración (...) que si algunas fueron liberales en mostrarse por ver a su Magestad y los cortesanos (...) y las que se humillaron a su Magestad, hallaron en él aquel real acogimiento que esperaba, quitándose el chapeo algunas vezes, saliéndose un poco del Palio”<sup>50</sup>.

También resulta llamativo que la crónica dé cuenta de los esfuerzos y estrategias que el público desarrolló para divisar la figura del rey surcando las calles de su ciudad, porque entrar en contacto visual con él suponía el principal objetivo de la visita real: “en el qual ponían todos los ojos, no contentándose de verle una vez, volviendo infinitas, con mucha presteza a ponérsele delante, donde quiera que podían, dexando el lugar a donde le avían visto, para tomar puesto en otra parte”<sup>51</sup>. Tengamos en cuenta que la fisonomía del rey, a excepción de las monedas conmemorativas y la iconografía efímera, era desconocida para sus súbditos.

---

<sup>50</sup> MAL LARA, op. cit., fol. 165.

<sup>51</sup> MAL LARA, op. cit., fol. 47v.

El propio cronista confiesa en primera persona que aquello que narra fue contemplado por sus ojos: “Aquí cierto se me recresce un nuevo género de trabajo, por el mucho descanso, que tomé en verla, y es, que quisiera yo poder también describir esta Bella flor”<sup>52</sup>.

Los elementos auditivos, muy abundantes en este caso, tienen la virtud —según el cronista— de levantar el ánimo público y crear un clima de gozo: “Y luego se alborotó con el nuevo gozo, y señalada alegría, pregonándose por la ciudad con atabales y trompetas, y regocijando la plaza de sant Francisco”<sup>53</sup>; “Los quales con maravilloso estruendo regocijaban la ciudad”<sup>54</sup>. Nótese que el texto va más allá de describir la lujosa indumentaria de los músicos. También intenta calificar el propio sonido con adjetivos e incluso ofrece claves sobre su percepción, sobre el efecto psicológico que causaba en el público. Hay ejemplos mucho más ilustrativos que demuestran que las manifestaciones sonoras no pasaban desapercibidas y causaban grandes sensaciones:

“En llegando su Magestad a lo llano, que está a la torre del oro, comenzó la salva de arcabucería, que en ella estaba, con mucha priessa y buen orden, y luego prosiguió el artillería de las naos, con el estruendo y braveza, que en un asalto furiosísimo suele oyrse, poniendo cada uno de los artilleros el cuidado necesario, en que fuese mayor el estruendo de la pieza de artillería, que en su nao se disparase, que el de las otras, y sin cesar, duró la salva gran espacio de tiempo, y de presto se encubrió con el humo todo lo que con el agua y en tierra parecía, no sin gran ruydo que rebramando nuevamente por el ayre ocupaba los

---

<sup>52</sup> MAL LARA, *op. cit.*, fol. 17r.

<sup>53</sup> MAL LARA, *op. cit.*, fol. 7r.

<sup>54</sup> MAL LARA, *op. cit.*, fol. 28r.



## La dimensión sensorial de la fiesta urbana renacentista en España

sentidos, de la gente, que en tanta tormenta jamás se avían visto, y los desusados golpes venían atormentando todo quanto arrebatában de vista, y oído, dexando a las mujeres suspensas, y trasportadas, con la no esperada furia, y escuridad del humo, y sonido horrendo”<sup>55</sup>.

Elementos clásicos de la *liturgia* cívica urbana como las salvas de artillería y arcabucería, aplausos, toques de ministriles, trompetas y atabales, convivieron en este recibimiento con elaboraciones intelectuales y artísticas de gran creatividad, como la música interpretada por Apolo y las Musas sobre un arco triunfal de arte efímero.<sup>56</sup> De hecho, en el recibimiento coetáneo de Burgos, también las figuras de algunos arcos triunfales eran vivificadas por la música de los intérpretes camuflados, y ese estímulo auditivo fue el que captó la atención de la homenajeadá, que de otro modo habría pasado de largo:

“Y començó su solemníssima entrada por quel grande, suntuoso y triunfal arco que de tantas estatuas, historias y soberbio edificio adornado estaba, adonde se paró un rato por oír una muy dulce y acordada música que, de diferentes instrumentos y excelentes voces, en él había”<sup>57</sup>.

Lo mismo sucedió con la presentación de las autoridades municipales, precedidas de sus cuerpos musicales heráldicos: “Luego vino el regimiento con tanta diversidad de música y géneros de instrumentos, que cierto representava grandíssima magestad (...) y su magestad quedo mirando la música e

---

<sup>55</sup> MAL LARA, op. cit., fols. 43v-44r.

<sup>56</sup> Clara BEJARANO PELLICER, “El paisaje sonoro de la ciudad de Sevilla en las fiestas públicas de los siglos XVI y XVII”, en Gerardo RODRÍGUEZ, Éric PALAZZO y Gisela CORONADO SCHWINDT (dirs.), *Paisajes sonoros medievales*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2019, pp. 113-138.

<sup>57</sup> VARELA LEDO, op. cit., p. 162.

invenciones”<sup>58</sup>. No es la música, sino la sinestesia de la música con otros espectáculos, la que hace las delicias de los espectadores:

“Y en el patio estuvo Su Majestad no pequeño rato notando la grandeza y proporción del gran colosso, fuente y peña que él había, en la cual, así mesmo, sin que nadie la viese, estaba una muy buena y acordada música de diferentes maneras que, por la concavidad de la cueva, diferenciaba las voces e instrumentos de lo que en otras partes se oía y por esto recreaba a todos los que della gozaban con su novedad”<sup>59</sup>.

La música incluso permite llevar a cabo trampantojos, al transferir verosimilitud a las figuras: “Dentro deste roca estavan muchos cantores que hazían dulce música que los que los veían y no lo sabían les ponía grande espanto entendiendo ser natural, porque parecía que las serenas hazían la música”<sup>60</sup>.

El tacto estaba al alcance de los nobles, con derecho a besar la mano a los insignes visitantes,<sup>61</sup> pero también formaban parte de la experiencia festiva las aglomeraciones, de las que no se escapaba ni siquiera la reina: “passó su Magestad adelante con arto trabajo, porque las gentes eran tantas, y las danças e invenciones que no davan lugar a passar a las gentes”<sup>62</sup>.

Los elementos olfativos no solo son percibidos y consignados por el cronista, sino que también fueron diseñados en el propio programa de manera consciente, lo cual supone un gran paso evolutivo respecto de fechas anteriores.

---

<sup>58</sup> *Relación muy verdadera del alto recibimiento, que la ciudad de Burgos hizo, a la serenissima y muy poderosa reyna doña Anna, señora nuestra, hija del emperador Maximiliano*, Valladolid, Bernardino de Sancto Domingo, 1570.

<sup>59</sup> VARELA LEDO, op. cit., p. 175.

<sup>60</sup> *Relación muy verdadera del alto recibimiento*, op. cit.

<sup>61</sup> VARELA LEDO, op. cit., p. 159.

<sup>62</sup> *Relación muy verdadera del alto recibimiento*, op. cit.

## La dimensión sensorial de la fiesta urbana renacentista en España

Juan de Mal Lara explica cómo parte de la decoración consistía en alfombrar con plantas aromáticas conocidas por su perfume: “y por el suelo de la barca yva esparzida mucha juncia verde, y flor de paraíso, muchas rosas, y en el corredorcillo de la popa avía mazetas de claveles, y albahaca y poncellas”<sup>63</sup>. Es más, al paso del cortejo bajo los arcos triunfales de arquitectura efímera, doce niñas “tenían almarraxas de aguas olorosas, y las otras muchos manojos de flores en las manos y ramilletes, que las unas y las otras lloviendo agua almizclada y las otras flores, alegrasen la solemne entrada”<sup>64</sup>. En la finca de Bellaflor donde se alojó el rey antes de entrar en la ciudad, la naturaleza halagaba tanto al olfato como a la vista, aliada con la perfumería artificial:

“avía muchos claveles y albahacas, que con lo verde y colorado, daban muy hermosa vista. Avía por los suelos después de estar muy limpios, cantidad de rosas sembradas, y en partes de la sala muchos perfumes de pastillas y pebetes, que con el olor de lo que se pisava, ayudavan a sustentar la fragancia, que que por el ayre se yva suavemente comunicando”<sup>65</sup>.

La ciudad de Burgos fue engalanada, para el recibimiento de Ana de Austria, con tapices, colgaduras, esculturas y “muy grande limpieza y suave olor”<sup>66</sup>. Incluso se mencionan otros efectos olfativos involuntarios, como la polvareda que suponía el movimiento del cortejo del rey: “Desde que vio su M. que no podía salir sin ser visto de toda la gente, y molestado del polvo, no quiso hazer su jornada”<sup>67</sup>.

---

<sup>63</sup> MAL LARA, op. cit., fol. 13r.

<sup>64</sup> MAL LARA, op. cit., fols. 69v-70r.

<sup>65</sup> MAL LARA, op. cit., fol. 23.

<sup>66</sup> VARELA LEDO, op. cit., p. 75.

<sup>67</sup> MAL LARA, op. cit., fol. 13v.

Sobre el gusto, en cambio, no hay novedades: la enumeración del menú no incluye ninguna apreciación sobre el sabor. No obstante, sí se menciona la frialdad de las bebidas gracias a la nieve.<sup>68</sup> Tampoco hay nuevas aportaciones respecto del tacto, pues las sensaciones táctiles más ubicuas son los tejidos y el fuego.

### Los años noventa

En 1599 tuvo lugar el matrimonio entre el ya rey Felipe III y su prima Margarita de Austria.<sup>69</sup> Puesto que el joven monarca ya se encontraba bajo la influencia del valenciano marqués de Denia, futuro duque de Lerma, la boda se celebró en la catedral de Valencia y la luna de miel en Denia. Por lo tanto, a fines de siglo tenemos la oportunidad de contemplar una vez más un recibimiento real en una ciudad notable. Las relaciones de fiestas más breves tienen un tono narrativo y sucinto que no se detiene en impresiones ni efectos; es necesario recurrir a libros extensos para disfrutar de reelaboraciones literarias de los hechos.<sup>70</sup> Los únicos detalles que no faltan en ninguna narración son los referentes a la indumentaria: “Volvieron con el mantenedor los atambores e pífanos el qual vino muy gallardamente, vestido a la Tudesca, traya las

---

<sup>68</sup> MAL LARA, op. cit., fol. 25v.

<sup>69</sup> Sobre los pormenores de la política matrimonial de los Austrias en esta generación, véase Johann RAINER, “Tú, Austria feliz, cástate. La boda de Margarita, princesa de Austria Interior, con el rey Felipe III de España. 1598/99”, *Investigaciones Históricas*, 25 (2005), pp. 31-54.

<sup>70</sup> Se imprimieron muchas relaciones sobre este acontecimiento, porque los enlaces reales constituían todo un género editorial. Mónica MARTÍN MOLARES, “Una boda real como producto editorial: las relaciones de sucesos sobre el casamiento de Felipe III y Margarita de Austria”, *Memoria y civilización*, 22 (2019), pp. 573-608.

## La dimensión sensorial de la fiesta urbana renacentista en España

cuchilladas de las calças de terciopelo azul con chapería de plata, y los tafetanes de las calças de plata”<sup>71</sup>.

En Denia, el novio y su hermana fueron recibidos con salvas de arcabucería terrestre y artillería naval, y fiestas nocturnas de luminarias, cohetes, salvas y fuegos artificiales. Estas veladas de fuego, al decir del cronista anónimo, son apreciadas más por la vista que por el oído: su única ponderación es “que era muy de ver”<sup>72</sup>. También se celebraron en honor a los visitantes una serie de espectáculos: una batalla naval teatralizada por la mañana, un torneo vespertino en el que las figuras se hicieron preceder por hachas de cera blanca y música de tambores y pífanos, una comedia nocturna y una demostración de danza popular. Asimismo, hubo excursiones en barco y sesiones de pesca deportiva. Una vez en la propia Valencia, fueron agasajados de forma equivalente: salvas de arcabucería y artillería, luminarias, pirotecnia, danzas y espectáculos, meriendas opíparas, mascarada y comedia. La novia entró directamente en Valencia y recibió similares homenajes: una carrera delante del palacio, una máscara en sus aposentos, un sarao cortesano. También en este tipo de reuniones de la élite social las únicas referencias a los sentidos giran en torno a la vista, como si todo se hiciera para mostrarse, para ser observado y admirado, sin un significado de verdadera sumisión: “y quando el Marqués llegó, se apeó

---

<sup>71</sup> *Relación de la entrada del rey nuestro señor en Denia, y fiestas que se le hizieron, en onze de febrero deste año de 1599. Assi mismo la entrada y fiestas en Vale[n]cia*, Seuilla, Fernando de Lara, 1599, fol. 207v.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

con los grandes, y subió a su Magestad que los avía estado mirando, y fue una muy apacible vista”<sup>73</sup>.

Las crónicas más literarias ofrecen más claves para la reconstrucción sensorial del acontecimiento, aunque su objetivo no es tanto describir como establecer paralelismos metafóricos. Veamos ejemplos de la forma en que cada sentido fue mencionado en la crónica. El olfato, uno de los sentidos más olvidados, será de los primeros en ser citados cuando se describen los preparativos del altar: “Echa varios perfumes en las aras / del altar asimismo consagrado / tanto que suben hasta el cielo inmenso / espesas nubes de oloroso incienso”<sup>74</sup>. El oído fue estimulado por la música que emitían los carros alegóricos que portaban las letras del nombre de Margarita, como parte del programa iconográfico de bienvenida: “Todo estaba de ninfas hecho un coro, / cuyos cantos y músicas apruevo / por los mejores queste mundo alcança, / pues al cielo subieron su alabança”<sup>75</sup>. El tacto, amén del consabido catálogo de tejidos de lujo mencionados, está presente cuando los cortesanos besan las manos de la reina Margarita y la infanta Isabel Clara Eugenia,<sup>76</sup> por lo que para ellos la fiesta adquiere una dimensión táctil al participar del contacto con la realeza de una

---

<sup>73</sup> *Relacion muy verdadera de la llegada de la reyna n[uest]ra señora Doña Margarita de Austria, en España a el Reyno de Valencia, y de la embaxada, y presente, que se parte de su Magestad, le llevo el Marquès de Denia, y los personajes que le fueron acompañando, y los Saraos y libreas, que en este tiempo à avido en la ciudad de Valencia*, Sevilla, Rodrigo de Cabrera, 1599, fol. 168v.

<sup>74</sup> Gaspar AGUILAR, *Fiestas nupciales que la ciudad y Reyno de Valencia han hecho en el felicissimo casamiento del Rey don Phelipe nuestro señor III deste nombre, con doña Margarita de Austria, Reyna y señora nuestra*, Valencia, Pedro Patricio Mey, 1599, p. 4.

<sup>75</sup> AGUILAR, op. cit., p. 40.

<sup>76</sup> AGUILAR, op. cit., p. 135.

## La dimensión sensorial de la fiesta urbana renacentista en España

forma física. Cuando se menciona a los músicos, son más precisas las descripciones de su vestuario que de su música: “Todos los instrumentos que eran tales / que del cielo pudieran ser oydos, / de tu escudo llevaban los blasones / que son, barras, castillos y leones”<sup>77</sup>. A veces encontramos excepciones, como la de los instrumentos musicales alimentando la atmósfera bélica del torneo de bodas: “las caxas y los pífaros de guerra / hacen temblar y estremecer la tierra”<sup>78</sup>. La vista, como siempre, se detiene en la indumentaria de cada uno de los prohombres de la ciudad y de la corte: atraer las miradas era una prioridad: “El de Buñol, a muchos preferido, / dio una librea de leonado oscuro, / y su vestido por ganar mil famas / fue blanco de los ojos de las damas”<sup>79</sup>. La fiesta nocturna, cuajada de luminarias, también fue un homenaje a la vista: “la gente se hizo cruces, de ver en una fiesta tantas luzes”<sup>80</sup>, especialmente durante las encamisadas “de ver bolar las luzes por el viento / el que está lexos con razón se altera”, aunque a veces las nubes de polvo creadas por las cuadrillas a caballo impidieron el goce del espectáculo: “En la ocasión que el juego más se enciende / les dexa ciegos sin ningún reparo / una nube de polvo, que se estiende / por toda la región del aire claro”<sup>81</sup>.

### Las fiestas religiosas

En 1565, las reliquias del mártir san Eugenio fueron trasladadas desde la parisina basílica de Saint Dennis hasta la catedral de Toledo. El itinerario que describió

---

<sup>77</sup> AGUILAR, op. cit., p. 48.

<sup>78</sup> AGUILAR, op. cit., p. 86.

<sup>79</sup> AGUILAR, op. cit., p. 46.

<sup>80</sup> AGUILAR, op. cit., p. 74.

<sup>81</sup> AGUILAR, op. cit., p. 78.

por tierras castellanas, objeto de homenajes propios de la realeza por doquier, fue recogido por Antonio de Ribera y publicado en la imprenta de Toledo en 1566. Por su riqueza y por su paralelismo con los viajes reales, esta crónica nos ofrece un punto de referencia para contrastar el paisaje sensorial en las fiestas religiosas y en las monárquicas.<sup>82</sup> La relación menciona frecuentemente los tejidos ricos que ennoblecían a la reliquia:

“una litera cubierta de brocado y los machos de terciopelo carmesí, y dos litereros vestidos de lo mesmo que la regían. Yva en la parte delantera della un báculo, y en la postrera encima una mitra muy rica. Delante yva un racionero...”<sup>83</sup>.

El acompañamiento sonoro cumplía la misma función: “Salió acompañada esta litera de mucha gente hasta fuera de la ciudad, y los menestres tañendo y las campanas de la iglesia que no causó poco regozijo a todos”<sup>84</sup>. Las hachas cera blanca eran lugar común a la hora de solemnizar una procesión en la que se sacaba a hombros el cuerpo bendecido, incluso para indicar simbólicamente el punto exacto en que se encontraba. En cualquier caso, los elementos mencionados son visuales (pendones, danzas, cruces, túmulo, decoración efímera), descuidando otros sentidos salvo algunas excepciones relativas al oído

---

<sup>82</sup> Sobre ella ya escribió Pierre CIVIL, “Una fiesta religiosa y sus relaciones: el recibimiento de las reliquias de San Eugenio de Toledo (1565)”, en Sagrario LÓPEZ POZA y Nieves PENA SUEIRO (coords.), *La fiesta*, A Coruña, Sociedad de Cultura Valle Inclán, 1999, pp. 57-66.

<sup>83</sup> *Copilacion de los despachos tocantes a la trãslaciõ del bendicto cuerpo de sant Eugenio martyr primer Arçobispo de Toledo: hecha de la Abbadia de Sandonis en Francia a ésta sancta Yglesia; y la relación del felicissimo viage que hizo el illustre y muy reverendo señor don Pedro Manrique ... con el solénissimo rescibimiento que se hizo en ésta ciudad de Toledo, y otras scripturas en éste propósito*, Toledo, Miguel Ferrer, 1566, fol. 17r.

<sup>84</sup> *Copilacion de los despachos tocantes*, op. cit., fol. 17r.



## La dimensión sensorial de la fiesta urbana renacentista en España

(salvas de artillería, motetes a canto de órgano, villancicos en loor del santo, oficios, sermones) y al olfato (incienso). Las ponderaciones también destacan el espectáculo visual: “que fue cosa espantosa de ver”<sup>85</sup>. Probablemente una de las manifestaciones más sinestésicas pudo ser la fiesta nocturna que se organizó en Toledo, en la que, en un marco visualizado bajo la luz de las luminarias, tenían lugar fuegos artificiales, representaciones pirotécnicas y música, lo cual estimulaba la vista, el oído, el olfato y la sensación de calor al mismo tiempo:

“uvo y luminarias y las ocho noches siguientes, y en la plaça de ayuntamiento cada una gran concurso de gente a ver el Hércules que allí estaba puesto de bulto combatir con diversos mostros que venció llenos de pólvora para que se ardiesen que sinificaron los trabajos (que dizen) de Hércules, uvo también mucha música y grandes fuegos artificiales”<sup>86</sup>.

Solamente hay que hacer notar un elemento no previsto, no diseñado en el programa festivo: el tacto de la muchedumbre, que no se conformaba con ser espectadora, sino que necesitaba tomar parte en el acontecimiento a través de sus manos y sus labios:

“Y no fue pequeño el trabajo que el alcalde de corte y sus alguaziles, y aun los señores canónigos que acompañavan y venían junto a la litera passaron en impedir el golpe de la gente que continuamente procuraban llegar a besar, quando no podían la caja de la reliquia, la litera a lo menos, con que se apartaban muy contento llamándose bienaventurados y muy dichosos por averles Dios dexado tocar donde

---

<sup>85</sup> *Copilacion de los despachos tocantes*, op. cit., fol. 17v.

<sup>86</sup> *Copilacion de los despachos tocantes*, op. cit., fol. 37r.

avían podido con harto trabajo, y a veces aventurándose a ser atropellados de los caballos y rescivir otros malos tratamientos”<sup>87</sup>.

La crónica insiste en la importancia que tenía en esta solemnidad el contacto directo con el ataúd que contenía las reliquias, ya fuera para besarla o para tener el honor de cargarla a hombros. También en esta materia se dejaba patente la jerarquización social, pues solo los notables tenían acceso a vivir la fiesta a través del tacto, siendo un privilegio actuar como porteador.

Trasladándonos a través del tiempo hasta los años noventa del siglo XVI, en la crónica *Discursos festivos en que se pone la descripción del ornato e invenciones, que en la fiesta del Sacramento la parroquia colegial y vecinos de San Salvador hicieron*, el licenciado Reyes Messía de la Cerda narra cómo se desarrollaba la fiesta del *Corpus Christi* en Sevilla y concretamente cómo la festejaron de forma particular los vecinos de la collación de San Salvador, una de las principales, en el año 1594. El principal objeto de la crónica, profusamente ilustrada, es dejar constancia del aparato iconográfico desplegado por arcos, puertas y paredes, por lo que el elemento visual campea. El objetivo de tan ricas representaciones de bulto redondo de toda clase de escenas bíblicas y figuras de la corte celestial no era otro que la ostentación, y todo el espectáculo iba dirigido a la vista: “Estuvo esta calle adereçada dos días para que su curiosidad pudiesse ser vista de todo el pueblo, y fue tanta la gente que acudió a verla que por los dos

---

<sup>87</sup> *Copilacion de los despachos tocantes*, op. cit., fol. 19r.

## La dimensión sensorial de la fiesta urbana renacentista en España

extremos de la calle para refrescar a los que salían calurosos estaban más de treinta aguadores”<sup>88</sup>.

Se trata de una crónica notablemente más literaria que las anteriores, más rica en erudición y en representaciones artísticas, pero que sin embargo descende mucho menos a la esfera sensorial. Entre la inmensidad de su aparato visual, anida una excepción que hizo concesiones a la sinestesia, atendiendo al tacto, al olfato y al oído:

“A la otra puerta se veía un altar curiosísimo (...) a un lado deste altar avía un bufete de plata con quatro candeleros de lo mismo de quien salían quatro velas que ardiendo contino daban luz a este divino acto por la parte baja deste bufete estaba un brasero curioso despidiendo suave olor que encorporándose en el ayre regalaba los sentidos y porque al del oyr no le faltase su premio estaba detrás de unos doseles carmesés que en el zaguán desta casa avía un realejo u organito pequeño que tocado por momentos alegraban los ánimos con la suavidad de su música”<sup>89</sup>.

En torno a la procesión solemne, las campanas solo son mencionadas como detonante del inicio del acto: “Hizo señal la esquileta, y acudiendo la turba de todas las campanas desta iglesia al retumbo de su sonido empezaron a hazer una acorde armonía indicio claro que la hora de la procesión era llegada, concurriendo a la iglesia todos los combidados”<sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup> Reyes MESSÍA DE LA CERDA, *Discursos festivos en que se pone la descripción del ornato e invenciones, que en la fiesta del Sacramento la parroquia colegial y vecinos de San Salvador hicieron*, Ms., 1594.

<sup>89</sup> MESSÍA DE LA CERDA, op. cit., fol. 163r.

<sup>90</sup> MESSÍA DE LA CERDA, op. cit., fol. 172v.

La descripción de la procesión no pasa de una mera enumeración de sus componentes, sin matizar su percepción salvo raramente: “los atabales, trompetas y ministriles ocuparon el ayre con dulcíssimos clamores”<sup>91</sup>. Entre los elementos auditivos y visuales, cabe destacar una concesión al gusto en el abanico de manifestaciones de devoción: “De las ventanas caía infinidad de trigo, obleas, gragea y rozío de aguas almizcladas porque en esta ciudad las devotas mujeres que pasando día de tanta fiesta el señor por sus casas no le hacen algunas destas ofrendas”<sup>92</sup>.

### **Conclusiones**

Las crónicas y relaciones de fiestas, en líneas generales, dan cuenta de los lucimientos y homenajes que se diseñaron y llevaron a la práctica en las ciudades españolas por acontecimiento relevantes de carácter monárquico o religioso. A menudo, lo hacen en orden cronológico, con un discurso bastante indicativo de las implicaciones sociales de cada gesto. Las manifestaciones abarcaron, con frecuencia, todo el abanico sensorial, tratando de hablar al público por todos los cauces porque el elevado índice de analfabetismo y la cultura oral generalizada reservaban el disfrute del aparato escrito del arte efímero a las élites sociales. Sin embargo, en todas las fiestas se percibe un escalonamiento en los niveles de disfrute del programa diseñado. Si a la figura homenajeada y a las capas sociales superiores les correspondía ser destinatarios de la fiesta por todos los canales sensoriales, a la mayoría de los espectadores les estaba vedada la plena

---

<sup>91</sup> MESSÍA DE LA CERDA, op. cit., fol. 177r.

<sup>92</sup> MESSÍA DE LA CERDA, op. cit., fol. 176r.

## La dimensión sensorial de la fiesta urbana renacentista en España

participación. En particular, los sentidos del tacto y el gusto gozaban de un carácter especialmente elitista por razones de logísticas. Incluso la vista y el oído apreciaban el espectáculo con más nitidez si el individuo, merced a su rango social, se posicionaba mejor.

Evidentemente, la vista predomina en el relato de los acontecimientos porque era el sentido más universal, aquel que ponía en común a todos los grupos sociales en la misma experiencia compartida. La suya es una preeminencia cuantitativa, pues se le consagran páginas sin fin, y también cualitativa, pues la riqueza de su vocabulario es infinitamente mayor y además el sentido de la vista sobrevuela toda la narración como punto de referencia, ya que la novedad en la experiencia visual es la que permite parangonar la fiesta a otras anteriores. Los demás sentidos representan un papel muy minoritario en las crónicas, con un vocabulario tópico e hiperbólico, que no se corresponde con el papel que verdaderamente desempeñaban en el programa festivo. Indudablemente los perfumes, contactos, texturas, sabores y sonidos fueron determinantes en la experiencia y la transmisión de mensajes, pero sus sensaciones asaltaron al público de forma inconsciente o al menos enmudecida por las fuentes. Máxime teniendo en cuenta que los estímulos sensoriales se presentaban superpuestos, a veces intencionadamente coordinados, por lo que generaban una experiencia conjunta en la que predominaba la visión.

En pocas ocasiones encontramos estimaciones sobre la sensación que producían los estímulos narrados, a excepción del testimonio de algún cronista especialmente impresionado. Se suele describir el aparato emitido por las élites, las señales sensoriales, sin dar cuenta de las percepciones recibidas por los

destinatarios. Mientras que a mitad de siglo las relaciones de sucesos son narraciones más o menos periodísticas, a lo largo del siglo XVI las fuentes van haciéndose cada vez más literarias, su prosa cada vez más cultista y ampulosa, y paradójicamente se vuelven menos informativas o descriptivas en lo que se refiere a impresiones sensoriales. Lo cual no implica que la diversidad de canales se empobreciera en el aparato festivo.

Por último, se observa una completa coincidencia entre el repertorio de elementos sensoriales destinados a un recibimiento sea monárquico o religioso. La sacralidad del poder político en el Antiguo Régimen se constata en los símbolos del lenguaje gestual. Las formas festivas eran unívocas para expresar el gozo, el respeto o la devoción. El vocabulario sensorial de la sociedad renacentista revela las convicciones íntimas de su psique, en buena parte de forma inconsciente.

## Los XL Mártires de Sebaste: sensorialidad y redención

LAURA CARBÓ

*Universidad Nacional de Mar del Plata*

El relato del martirio de los XL santos de Sebaste<sup>1</sup> tiene una secuencia bien conocida de acuerdo con las fuentes hagiográficas más o menos cercanas al hecho histórico ocurrido en 320. Si bien Constantino el Grande había publicado el Edicto de 313 garantizando la libertad religiosa, Licinio, su cogobernante, continuó con la persecución de cristianos. Aparentemente en el ejército las purgas se habrían sucedido temiendo motines. Un grupo de soldados romanos de la XII *Legio Fulminata*, convertidos al cristianismo, se negaron a continuar con los ritos paganos. El gobernador Agrícolas ordenó, a los soldados apostados en Armenia, seguir con las honras debidas al emperador, pero ante la desobediencia de los XL, los encarceló y torturó para que abjuraran de su fe. A la insubordinación le siguió el martirio.

Las fuentes hagiográficas se centran en un núcleo narrativo: el martirio. A pesar de sus diferencias y contradicciones, todas refieren a una secuencia inexorable, un camino de sufrimiento, un tránsito angustiante hacia la santidad. La narrativa hagiográfica y las expresiones artísticas (en su mayoría también

---

<sup>1</sup> A Sebaste antiguamente se la consideraba parte de Armenia. Actual Sivas, capital de la provincia del mismo nombre en Turquía.

narrativas, en uno o varios aspectos del martirio) describen un pasaje de los santos por todos los elementos terrestres/paganos que finalmente no logran hacerlos claudicar: la tierra, el aire, el fuego, el agua. La hipótesis de este trabajo es que el suplicio terrestre necesario tuvo a la piel como órgano receptor, y el tacto habría sido el vehículo sensorial para llegar a la salvación. El culto posterior también relacionó los fluidos emanados de sus reliquias con poderes sanadores: quien tocara estos óleos tendría el remedio para sus dolencias. El objetivo es describir la sensorialidad presente en el martirio y la posterior importancia de la percepción táctil en la dispersión del culto de los cuarenta soldados. La conclusión abordará el tema de la transferencia de estas sensaciones al devoto, quien sin experimentar el sufrimiento físico, podría aprehender a la divinidad activando los sentidos espirituales.

Le Nain de Tillemont en 1698 enumera las fuentes que dan cuenta del hecho histórico del martirio. Las más conocidas son una Homilía de san Basilio (ca. 330-379) y dos Homilías de su hermano, san Gregorio de Nisa (330/335-394/400), basadas ambas en una *Passio*<sup>2</sup> del siglo IV. Luego indica un elogio de san Gaudencio (finales del siglo IV y principios del V), obispo que al momento

---

<sup>2</sup> *Passio* relata la muerte violenta de un condenado porque ha confesado su fe cristiana. Cf. Martin HINTERBERGER, “Byzantine Hagiography and Its Literary Genres. Some Critical Observations”, en Stephanos EFTHYMIADIS (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*. Vol. II, Genres and Contexts, Dorchester, Dorset Press, 2014, pp. 25-60, p. 28. Al parecer la *Passio* griega de los XL es la fuente en la que se basan todas las versiones de las actas, aunque algunos datos no concuerden, como por ejemplo el efecto bumerang de las piedras con las que intentaron en principio lapidar a los mártires, o que las reliquias fueron rescatadas del mar. Cf. Alban BUTLER, *Vidas de Santos*, México, Cutle, 1965, Vol. I, p. 515.



## Los XL Mártires de Sebaste: sensorialidad y redención

de dedicar su iglesia celebra el hecho con este sermón inaugural en Brescia.<sup>3</sup> También añade el himno en siríaco de san Efrén (ca. 306-373), para ser más exactos Pseudo Efrén porque actualmente no se considera una producción de su autoría.<sup>4</sup> Se agregan a esta lista de fuentes algunos fragmentos de un elogio de Juan Crisóstomo (347-407), fragmentos recogidos por san Focio (ca.820-893). San Nil (910-1004), Sozomene (400-450)<sup>5</sup> y san Gregorio de Tours (538-594)<sup>6</sup> que también brindan noticias del martirio de los santos de Sebaste. Gérard Jean Vossius, lector de Efrén, afirma que habría existido una oración de san

---

<sup>3</sup> GAUDENTIUS, *Sancti Gaudentii Brixiae Episcopi Sermones Qui Exstant: Accesserunt Ramperti Et Adelmanni Venerabilium Brixiae Episcoporum Opuscula*. Edición y notas de Paulus Galeardus, Augsburg, Veith, 1757. Sermón inaugural del obispado de Gaudencio, XVII: pp.162-174. Edición en español: Gaudencio de Brescia, *Sermones*. Madrid, Ciudad Nueva, 2017. Traducción, introducción y notas de D. Ramos-Lissón.

<sup>4</sup> EFRÉN el SIRIO: “Hymni de XL Martyribus”, en T. LAMY (ed.), *Sancti Ephraem Syri: Hymni et Sermones*, H. Dessain, Summi Pontificis, S. Congregationis de Propaganda Fide et Archiepiscopatus Mechliniensis Typographus, 1889, Tomo III, pp 937-958. Disponible en: <https://archive.org/stream/santiephraemsy01lamygoog#page/n535/mode/1up>. Cf. Sebastian BROCK, “Saint Ephrem: A brief Guide to the Main Editions and Translations”, en *The Harp*, 3, 1-2 (1990), pp. 7-29, el autor sostiene que no se trataría en este caso de un himno de Efrén.

<sup>5</sup> Salaminio Hermias SOZOMENUS, “Ecclesiastical Histories”, en Philip SCHAFF (ed.) *A select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 1885, Series II, Vol. II, Libro IX, Cap. 2, pp.602-604. Disponible en: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1819-1893,\\_Schaff,\\_Philip,\\_3\\_Vol\\_02\\_Socrates\\_And\\_Sozomenus\\_Ecclesiastical\\_Histories,\\_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1819-1893,_Schaff,_Philip,_3_Vol_02_Socrates_And_Sozomenus_Ecclesiastical_Histories,_EN.pdf)

<sup>6</sup> GREGORIO de TOURS, *Liber in Gloria Martyrum, Gregorii Turonensis Opera. 2: Miracula et opera minora* (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 1.2; Ed. Bruno KRUSCH, Hanover, [1885] 1969, pp. 101-102. Traducido al inglés: *Glory of the Martyrs*, ed. Raymond VAN DAM, Translated Texts for Historians 4, Liverpool [1988] 2 ed. 2004. Sumario del martirio de los XL en Marta TYCNER, *The Cult of Saints in Late Antiquity from Its Origins to circa AD 700, Across the Entire Christian World*. University of Oxford, 2020. Disponible en: <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E00648>.

Atanasio (296-373), guardada en una biblioteca de Roma.<sup>7</sup> Se menciona además una homilía de Severus de Antioquía (ca. 465-ca. 540)<sup>8</sup> y un himno de Romano el Metodista (siglo VI). Este último es un documento muy interesante ya que se trata de un sermón en verso, un canto acompañado de música, que se hizo muy popular en la Iglesia griega hasta el siglo IX y es un testimonio de que los santos eran invocados como protectores del Imperio y aliados del emperador en la guerra.<sup>9</sup> Además, en Egipto fue encontrado un papiro del siglo VII con los nombres de los mártires, probablemente usado como amuleto.<sup>10</sup> Asimismo, la lista de los condenados aparece en el *Testamento de los Mártires de Sebaste* (BHG 1203)<sup>11</sup>, documento de innegable valor histórico y en las *Actas griegas* (BHG 1201), fuente procesal antigua, aunque redactada muchos años después del

---

<sup>7</sup> Louis-Sébastien LE NAIN de TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'Histoire Ecclésiastique de six premiers siècles; justifiez par les citations des auteurs originaux avec une chronologie, ou l'on fait un abrégé de l'Histoire Ecclésiastique et civile ; et avec des notes pour éclaircir les difficultés des faits et de la chronologie*, Paris, Charles Robustel, 1698, pp. 518-9.

<sup>8</sup> Maurice BRIÈRE y François GRAFFIN (eds.), “Les Homiliae Cathedrales de Sévère d’Antioque”. Traduction syriaque de Jacques D’EDESSE. Homélie XVIII a XXV, *Patrologia Orientalis*, 37, 1, Vol. 2, 1975, pp. 6-23.

<sup>9</sup> Paul MAAS, y Constantine A. TRYPANIS (eds.), *Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica Genuina*, Oxford, 1963, pp. 487-505. Traducción al inglés cf. Efthymios RIZOS, *The Cult of Saints in Late Antiquity from Its Origins to circa AD 700. Across the Entire Christian World*, University of Oxford, 2020. Disponible en: <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E05878>

<sup>10</sup> Johan LEEMANS, Wendy MAYER, Pauline ALLEN, y Boudewijn DEHANDSCHUTTER, *Let us die that we may live. Greek homilies on Christian martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. ad 350-ad 450)*, London y New York, Routledge, 2003, pp. 91-93.

<sup>11</sup> Para una síntesis del testamento en español cf. BUTLER, op. cit., pp.514-515. Para un sumario y traducción del texto de Herbert MUSURILLO, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, The Clarendon Press, 1972, cf. Efthymios RIZOS, *The Cult of Saints in Late Antiquity from its Origins to circa AD 700, Across the Entire Christian World*, University of Oxford, 2020. Disponible en: <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E00255>

## Los XL Mártires de Sebaste: sensorialidad y redención

evento, que contiene datos fiables, aunque entrelazados con argumentos legendarios.<sup>12</sup> Para Leemans el *Testamento* es un documento extraordinario, escrito por tres de los soldados castigados, Meletius, Aetius y Eutychius. Contiene el expreso deseo de los condenados de ser enterrados todos juntos en una misma tumba, en la villa de Sarim. Además de subrayar y pregonar las bondades de vivir una existencia entregada a Cristo, los soldados expresaban lo que debería hacer el más joven de ellos si fuera exonerado. Por último, ya con la certeza de la muerte próxima, se despiden de sus familiares. La excepcionalidad del documento radica en que son los mismos actores los que deciden el destino de sus restos, es decir, no dejan librado a la voluntad de los líderes religiosos o de la comunidad el futuro de las reliquias en las que se convertirán sus despojos mortales.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Las actas de los mártires son los documentos que contienen el testimonio de una o más audiencias procesuales, a veces también del arresto, detención y ejecución de acusados de cristianismo ante un magistrado romano en la época de las persecuciones. En algunos casos no se puede discernir con seguridad entre las actas auténticas y la fabricación de transcripciones, o la invención de interrogatorios en forma de transcripción oficial. Estas transcripciones presentan en algunos casos un notable sustrato de valor histórico; en otros, en cambio, es más la invención histórica. Cf. María A. MATEO DONET, *La ejecución de los mártires cristianos en el Imperio romano*, Universidad de Murcia, CepoAt 1, 2016, pp. 15-17 y 136, nota 184. Para las ediciones del *Testamento* y de las *Actas*, cf. David AMAND de MENDIETA, “Un court poème en l’honneur des Quarante Martyres de Sébaste dans le *Paris, Gr 476*”, *Scriptorium*, 3, 1 (1949), pp. 52-58. Para un sumario y traducción al inglés de la edición de Oscar von GEBHARDT, *Acta Martyrum Selecta. “Ausgewählte Märtyreracten und andere Urkunden aus der Verfolgungszeit”*, Berlin 1902, cf. Efthymios RIZOS, *The Cult of Saints in Late Antiquity from Its Origins to circa AD 700, Across the Entire Christian World*, University of Oxford, 2020. Disponible en: <http://esla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E01303>

<sup>13</sup> Johan LEEMANS, “Individualization and the Cult of the Martyrs: Examples from Asia Minor in the Fourth Century”, en Jorg RÜPKE (ed.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford Scholarship Online, 2013, pp. 187-212, p. 190.

La secuencia del martirio que se detalla al principio, es la que propone la *Passio* del siglo IV y su recensión en las *Actas* posteriormente. A partir del análisis del *Testamento* surgen algunas incongruencias entre unos documentos con otros, y se ha intentado deslindar verdad de leyenda en torno al martirio de los santos. En principio y aunque las fuentes patrísticas denuncian una gran persecución, no se ha registrado históricamente tal acción autorizada por Licinio. Según Mitchell, existen discrepancias históricas en cuanto a las autoridades imperiales involucradas (además de Licinio), el sitio del martirio y los nombres de los soldados. La conexión entre los XL Mártires y la XII Legión se habría establecido principalmente por la famosa leyenda cristiana del milagro de la lluvia anterior al martirio (que habría propiciado la conversión de los soldados) y que en realidad databa de la época de Marco Aurelio (121-180). San Gregorio de Nisa menciona en su Homilía I b cómo había sido tal conversión; afirma que habían abrazado la fe luego de experimentar una situación milagrosa: los legionarios, rodeados de enemigos y a punto de morir de sed, habían orado ante la proximidad de la muerte. Prodigiosamente una tormenta trajo una lluvia copiosa, que los libró a la vez de los enemigos y de la sed.<sup>14</sup> La datación del milagro de la lluvia no se correspondería entonces con la conversión de los XL en el siglo IV. Además, el núcleo del *Testamento* menciona que fue redactado por tres de los mártires, que de acuerdo a sus nombres, no se pueden identificar como ciudadanos romanos, ni como legionarios. Aparentemente habrían pertenecido a un regimiento auxiliar asentado en la frontera, locación que no se relaciona con Sebaste. Y en cuanto a

---

<sup>14</sup> GREGORY, Bishop of Nyssa, “In praise of the Holy Forty Martyrs, Gregorii Nysseni Opera 10.1”, en Rowan A. GREER, *One Path for all. Gregory of Nyssa on the Christian Life and Human Destiny*, Eugene, Oregon, Cascade Books, 2015, I b, p. 77.

## Los XL Mártires de Sebaste: sensorialidad y redención

la persecución, los nombres de las autoridades presentes en la condena no pertenecen a la época, pero existen indicios que los conectarían con las persecuciones de Diocleciano del 303 en Armenia. Es decir, la secuencia del martirio sería fruto de una yuxtaposición de datos y nombres históricos, de ficciones, creencias, una amalgama de verdad y leyenda. Aunque no se pueda considerar el *Testamento* como auténtico en todas sus partes, a los fines prácticos parece que se fue reconfigurado posteriormente a su redacción con un fin esencial: evitar la dispersión de las reliquias. El documento se habría producido en una época temprana para frenar el reparto de los restos venerados de los mártires, que ya era un hecho para mediados del siglo IV.<sup>15</sup>

Los documentos hagiográficos relatan que los cuarenta soldados que se habían negado a efectuar las honras imperiales fueron condenados a prisión, donde se les practicaron torturas atados a una misma cadena durante siete días. Estas torturas se realizaron con el objetivo de hacerlos claudicar. Aquí se inicia una ruta purificadora, de ascenso hacia Dios, un recorrido que los fieles eligen libremente, atraídos en una dirección, encauzados hacia un sendero, un vestigio de la traza de Dios. No se trata de un movimiento esencial o natural de las criaturas, parece más bien un diálogo de gracia y de libertad, donde Dios se brinda a los que buscan su cercanía. San Basilio menciona la exasperación de las autoridades ante la libertad con que los mártires eligen su camino: “Oídas estas cosas, el soberbio y bárbaro Prefecto no pudiendo sufrir la libertad christiana de

---

<sup>15</sup> Stephen MITCHELL, “Hagiography and the Great Persecution in Sebastea and Armenia Minor”, en Stephen MITCHELL y Philipp PILHOFER (eds.), *Early Christianity in Asia Minor and Cyprus. From the Margins to the Mainstream*. Leiden-London, Brill, 2019, pp. 49-76.

estos varones, enfurecida sobremanera su rabia, consideraba entre sí qué arbitrios discurriría para darles una muerte, que fuera juntamente cruel y prolongada”<sup>16</sup>.

El proceso que han de enfrentar los mártires es un tránsito aceptado. La exposición de sus cuerpos a los rigores de la condena se inicia con libertad y hasta con regocijo. San Basilio afirma que los condenados se desnudan con alegría, dejando atrás al hombre viejo para realizar su pasaje al Paraíso.<sup>17</sup> Se desprenden de sus ropas con júbilo para abrazar un camino de purificación. La pureza es una condición necesaria para acercarse a Dios, lo Uno, lo Divino, la Verdad, lo Puro, en el mismo sentido que Moisés de descalza para acercarse a la zarza encendida. De la misma forma que los XL se desprenden de sus vestiduras con alegría, también dejan atrás el pecado, las falsas creencias, la vestimenta mortal.<sup>18</sup>

Este proceso de elevación infinita hacia Dios, en un camino de abandono de lo material, se ha constituido en el nudo de análisis de los trabajos que buscan descifrar el pensamiento de los Padres del siglo IV. Fundamentalmente, valorar en qué medida el platonismo ha marcado la mística teológica, y cuáles han sido los aportes originales en su visión del proceso de redención del alma.<sup>19</sup> De hecho, desde la antigüedad, mucho antes del platonismo, existía la certeza de

---

<sup>16</sup> SAN BASILIO MAGNO, *Homilias*, Madrid, Plácido Barco, 1746. Traducción de Pedro Duarte Basiliano, Homilía XX, pp. 333-334.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 335.

<sup>18</sup> Gabriel HORN, “Le ‘miroir’ la ‘nuée’. Deux manières de voir Dieu d’après S. Grégoire de Nysse”, *Revue d’Ascétique et de Mystique*, 8, 30 (1927), pp. 113-131.

<sup>19</sup> Bernard POTTIER, “Le Grégoire de Nysse de Jean Daniélou. Platonisme et théologie mystique (1944): eros et agapè”, *Nouvelle revue théologique*, 2006, 2 (Tome 128), pp. 258-273.

## Los XL Mártires de Sebaste: sensorialidad y redención

que para llegar a Dios hacía falta una purificación. Esta premisa se transformó luego en un dogma para los neoplatónicos: la liberación del alma, el desprenderse del mundo carnal, la conversión, el despertar a un mundo espiritual, llegar a la “apatía”, al silencio de las pasiones. Los Padres de los siglos III y IV, entre ellos san Gregorio, profesaron una doctrina muy similar e interpretaron las escrituras en este sentido.<sup>20</sup>

El cuerpo es un soporte terrenal de un alma que es, en esencia, trascendente y busca la purificación a través del sufrimiento. En la descripción del sufrimiento de los mártires hay una re-evaluación del efecto del dolor. Gregorio ensalza la belleza de los mártires, las cadenas son como adornos en sus cuerpos maltratados, la tortura aparece como “elegante y dulce”. Con una visión escatológica el cristiano ve la verdadera dimensión del dolor como instrumento de la purificación. Así san Gregorio se explaya en su Homilía de los XL Mártires sobre las consecuencias dolorosas de la exposición al frío. Como los soldados poseían un entrenamiento militar y una resistencia superior para enfrentar los rigores de la guerra, los perseguidores habrían elegido una tortura que inspirara temor a los condenados y los incitara a retractarse. El congelamiento resultaba entonces mucho más cruel que la hoguera, ya que prolonga la agonía y el tormento. Gregorio realiza una descripción tremendamente realista del suplicio: el poder de los atletas fue apagado poco a poco y consumido por el frío. El fulgor de la juventud se oscureció, su belleza empalideció, la complexión saludable de su carne se marchitó. Gradualmente sus dedos se les

---

<sup>20</sup> HORN, op. cit.

desprendieron por el frío y la carne, hinchada, se desgajó de sus huesos.<sup>21</sup> Si bien las Homilías hacen referencia a la muerte por exposición al frío, la *Passio* alude a la inmersión en un lago helado, una cuestión que incorpora mayor dramatismo al relato.<sup>22</sup>

Un baño caliente esperaba al que deseara abandonar el sufrimiento. San Basilio afirma al respecto: “A la verdad que no es sufrido aquel, á quien le falta lo necesario, sino aquel que persevera en llevar los males y trabajos en medio de la abundancia de bienes, que tiene para su deleyte y regalo”<sup>23</sup>. El único soldado arrepentido muere al entrar en el cobertizo calefaccionado. San Basilio llama “desertor” al soldado que renuncia; fue reemplazado por el soldado centinela que había sido testigo de la visión de los ángeles trayendo las coronas de la gloria. Este nuevo mártir imita la actitud del combatiente en campaña, suplanta al camarada caído en combate. Toma su lugar “clamando y diciendo como ellos: christiano soy”<sup>24</sup>. Es importante el concepto de que no es mártir solo por haber padecido el martirio, sino por haber fallecido sin haber renunciado a su fe. En griego se lo denomina “testigo”, derivado de la terminología judicial, diferente de “confesor”, aquel que muere por su fe pero

---

<sup>21</sup> GREGORY, Bishop of Nyssa, op. cit., I.b, pp.79, 82; II, p. 88.

<sup>22</sup> Vasiliki LIMBERIS, *Architects of Piety. The Cappadocian Fathers and the Cult of the Martyrs*, Oxford University Press, 2011, p. 48. Cf. *Martyrdom of the Forty Martyrs of Sebaste* (BHG 1201), Efthymios RIZOS, *The Cult of Saints in Late Antiquity from Its Origins to circa AD 700, Across the Entire Christian World*, University of Oxford, 2020.

<sup>23</sup> SAN BASILIO MAGNO, op. cit., p. 336.

<sup>24</sup> Toda la homilía de san Basilio se afirma en la terminología militar al hacer referencia de que la defensa de la fe es un verdadero combate. SAN BASILIO MAGNO, op. cit., p. 337.



## Los XL Mártires de Sebaste: sensorialidad y redención

que no ha ofrecido su vida voluntariamente.<sup>25</sup> San Gregorio advierte que el baño caliente podría compararse a la prueba del árbol en el Paraíso; el soldado que se retira podría asemejarse a Judas, y la actitud del guardia que toma su lugar se equipara a la conversión de Pablo.<sup>26</sup> Con una sola representación simbólica se establece una conexión que hilvana la caída referida en el Antiguo Testamento, la traición de Judas que posibilita el desenlace de la crucifixión y la intervención de san Pablo, como modelo de conversión.

Una vez que ha terminado el tiempo del martirio en el lago helado, los tormentos continúan con los que no habían sucumbido: les quiebran las piernas y luego calcinan los cuerpos. El más joven, Melitón, que milagrosamente todavía permanecía con vida, es dejado a un lado con la esperanza de que cambie su decisión. El clímax del relato lo protagoniza la madre de Melitón, quien exhorta al joven a continuar con el suplicio y a morir con sus camaradas. San Basilio afirma que ella misma lo sube al carro que transporta a los mártires del lago helado al fuego que los convertiría en polvo.<sup>27</sup> La madre carga el cuerpo desnudo en dirección a la pira de cadáveres. Todo ser humano, individual, como el caso del único sobreviviente Melitón, tiene importancia en el colectivo cristiano, como ser único con un protagonismo en el plan divino de salvación. Y la trascendencia de la madre, que acompaña al santo en su tránsito hacia la vida eterna, como María al pie de la cruz (Juan 19: 25-27), como la madre de los macabeos (Macabeos II, 7), como tantas otras madres creyentes sostienen a

---

<sup>25</sup> Ángel NARRO, *El culto a las santas y santos en la Antigüedad Tardía y la época bizantina*, Madrid, Síntesis, 2019, p. 63.

<sup>26</sup> GREGORY, Bishop of Nyssa, op. cit., II, pp. 89-90.

<sup>27</sup> SAN BASILIO MAGNO, op. cit., p.339.

sus hijos en la fe, en el ideario cristiano, hasta el martirio si fuera necesario. En esta imagen también identificamos el carro que transporta a los cuerpos yacientes, símbolo del ascenso de las almas al paraíso. Para Gregorio el alma “Está llena de Dios, cuya luz la ilumina y hace brillar como una antorcha; es arrebatada y llevada por el Espíritu como por un carro”<sup>28</sup>. La idea platónica de que el propio Bien atraía a la distancia, la noción de movimiento/reposo, se replica en este pensamiento de Gregorio.

San Basilio nos dice que arrojan al río lo que queda de la incineración;<sup>29</sup> los tiranos temían que cada pueblo que recibiera luego sus reliquias, gozara también de la manifestación de los mártires.<sup>30</sup> Contrariamente a lo planeado por las autoridades romanas, las reliquias de los santos se distribuyeron por el mundo: san Gregorio afirma “Nos dividimos las cenizas y los restos de la hoguera, y casi toda la tierra fue bendecida con estas sagradas reliquias”<sup>31</sup>. Asevera que él mismo es poseedor de reliquias de los santos y que ha enterrado a sus familiares con ellas.<sup>32</sup> San Gaudencio advierte que tiran las cenizas, pero que algunas personas piadosas rescatan reliquias que se llevan a diferentes lugares. La *Passio* indica que es el obispo del lugar el que tiene una visión de

---

<sup>28</sup> Hans Von CAMPENHAUSEN, *Los padres de la Iglesia: I. Los padres griegos*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1974, p. 155.

<sup>29</sup> La privación de la sepultura era habitualmente considerada un abuso sobre la persona humana, porque buscaba ocasionar daño después de la muerte: solamente los criminales, los traidores y los enemigos de la patria, en definitiva, los grandes culpables, podían ser privados del reposo en la tumba. MATEO DONET, op. cit., p. 224.

<sup>30</sup> GREGORY, Bishop of Nyssa, op. cit., I.a, p. 75.

<sup>31</sup> Ibidem, I.a, p. 75. Cf. John CROOK, *English Medieval Shrines*, Woodbridge, The Boydell Press, 2011, p. 8.

<sup>32</sup> Ibidem, II, p. 90-91.

## Los XL Mártires de Sebaste: sensorialidad y redención

dónde habían quedado los restos, milagrosamente, luego de que fueran arrojados al río para evitar que se convirtieran en reliquias sagradas.<sup>33</sup>

La iconografía de los XL Mártires revela una tendencia narrativa: muestra una o varias escenas del martirio. Esta forma de representación aparece desarrollada en los salterios, en los frescos y también en los íconos tardíos.<sup>34</sup> La escena del lago es la más común: los santos son representados sumergidos en un lago congelado, sus actitudes y rostros denotan el sufrimiento. Las facciones son similares, pero a la vez únicas e identificables. Incluso podríamos pensar que muchos de ellos son ancianos, ya muy mayores para el ejercicio de la milicia. Tal vez la iconografía refleje las palabras de Gregorio, en el sentido de un envejecimiento del cuerpo por la acción de los rigores de la tortura. Observamos incluso las laceraciones en los cuerpos desnudos, fruto de los tormentos sufridos con anterioridad a la exposición al frío.

Los soldados muestran una fraternidad, una unión en la adversidad de la persecución, ante la inminencia de la muerte. La proximidad de los cuerpos es como una barrera que los mantiene de pie (Fig. 1), o bien, los que conservan la energía suficiente soportan en sus brazos a los desfallecientes. De cualquier modo, hay un contacto con el otro ser en el centro de una experiencia emocional intensa. Como en la vida misma, los más fuertes sostienen a los que se van desplomando. Pero más que el sostenimiento de los cuerpos afectados, se evidencia el afecto entre los compañeros de sufrimiento, un sentimiento de

---

<sup>33</sup> LEEMANS, “Individualization...”, op. cit., p. 193.

<sup>34</sup> Jean-Michel THIERRY, “À propos d’un seau du couvent des XL Martyrs de Sébastée”, *Bulletin of the Centre for Asia Minor Studies*, 12 (1997), pp. 41-46.

comunidad, la necesidad de compartir la carga pesada en el camino de la redención. San Basilio incluso se refiere a los XL como un colectivo de “una sola alma en muchos cuerpos”<sup>35</sup>.



**Fig. 1:** mural de la Iglesia Pantagia Phorbiotissa en el Monasterio de Forbion, conocida como Santa María de Asinou, en la ladera del monte Troodos (Chipre, s. XII).<sup>36</sup> Detalle de los cuerpos en unidad

<sup>35</sup> SAN BASILIO MAGNO, op. cit., p. 328.

<sup>36</sup> Imagen disponible en: <https://www.fergusmurraysculpture.com/cyprus/historical-sites-10-pages/vi-asinou/>

## Los XL Mártires de Sebaste: sensorialidad y redención

En general todas las representaciones de los XL mártires los muestran casi desnudos en su tormento. La primera evocación que surge es la que nos anuncia san Basilio: están desnudos como Cristo en la Cruz.<sup>37</sup>



**Fig. 2:** mosaico montado en cera sobre panel de madera, de oro y piedras multicolores de fines del s. XIII, Constantinopla. 22 x 16 x 2.3 cm. Dumbarton Oaks, Washington, D.C. (BZ.1947.24). Detalle de los rostros sufrientes de los XL Mártires de Sebaste<sup>38</sup>

<sup>37</sup> SAN BASILIO MAGNO, op. cit., p. 334.

<sup>38</sup> Imagen disponible en:

[https://web.archive.org/web/20060724024330/http://www.metmuseum.org/special/Byzantium/g4\\_pop\\_3.L.asp?altView=0](https://web.archive.org/web/20060724024330/http://www.metmuseum.org/special/Byzantium/g4_pop_3.L.asp?altView=0)

Si bien la desnudez era considerada provocativa y por ello condenada, aquí observamos que es un desafío más para los creyentes, un suplicio que logran sortear en su camino de redención. Recordemos otros ejemplos como el martirio de las santas Perpetua y Felicitas (año 203), las mujeres expuestas desnudas ante la multitud en Cartago. O el ejemplo paradigmático del martirio de santa Tecla (siglo I), cuando el gobernador de Antioquía trató de humillarla paseándola sin ropas antes de la ejecución. Su cuerpo despojado fue cubierto por una radiación divina que cegó a la multitud, “ninguna de las bestias podía tocarla ni tampoco verla desnuda”<sup>39</sup>. Su estado no fue sinónimo de fragilidad, al contrario, su aparente vulnerabilidad se convirtió en un escudo protector.<sup>40</sup>

De todas maneras, el cuerpo desnudo está ligado a una situación emocional extrema, en este caso sacrificial. Lindquist observa un canal de alto tenor emocional en la acción de desnudarse o ser desnudado que puede asimilarse a un ritual, un paso obligado de despojo consciente de imitación de Cristo. El ritual de desnudarse tiene una alta carga representativa, como así también muestra una confrontación con los que permanecen vestidos, tal vez exponer una yuxtaposición en la existencia humana, la puja constante entre alma y cuerpo, la posibilidad de la corrupción a través de la carne como así también la posibilidad de la redención por el sufrimiento corporal.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> *Hechos de Pablo y Tecla* 34, p. 362. Citado por BROWN, op. cit., p. 221; Bart D. EHRMAN, *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*, Barcelona, Ares y Mares, 2004, p. 64.

<sup>40</sup> Susan ASHBROOK, “The Senses in Religion”, pp. 91-113, en Jerry Toner (ed.), *A Cultural History of the Senses in Antiquity*, London, Bloomsbury, 2014, p. 108.

<sup>41</sup> Sherry C. M. LINDQUIST, “Introduction”, en *The Meaning of Nudity in Medieval Art*, Surrey-Burlington, Ashgate, 2012, p. 2.

## Los XL Mártires de Sebaste: sensorialidad y redención

San Gregorio advierte que los condenados por sí mismos se despojan de la ropa. Hace dos alusiones bíblicas en su Homilía<sup>42</sup> referidas al despojo de la vestimenta: “Desnudo salí del vientre de mi madre y desnudo tornaré allá. Yavé lo dio, Yavé lo ha quitado” (Job 1: 21); “Nada trajimos al mundo y nada podemos llevarnos de él” (I Tim 6:7). Por su parte san Efrén menciona el tema de la remisión de la ropa como uno de los tantos tormentos que sufrieron los XL Mártires, un paso más en el camino de la salvación: “Cuando robaron las vestiduras de los cuerpos (pecaminosos) el Rey Altísimo los cubrió con el manto de su Gloria... Por el tormento que toleraron sus cuerpos, las ropas de gloria vestirán en el Jardín del Edén”<sup>43</sup>.

La tradición de la desnudez como símbolo del desprendimiento de lo terreno tendrá su representante más acabado en san Francisco de Asís muchos siglos después:

“Un caso particularmente sorprendente es el de san Francisco de Asís, que manifiesta su conversión y compromiso en su apostolado a través de dos actos públicos de desnudamiento. El primero para mostrar su renuncia solemne a sus bienes, a su condición social, a toda riqueza, consistente en desnudarse en presencia del obispo, de su padre y del pueblo de Asís. El segundo es el de orar desnudo en el púlpito de la catedral. San Francisco ejecuta de esta manera al pie de la letra la divisa proclamada entre los siglos XII y XIII por los devotos de la renuncia y la pobreza: ‘Seguir desnudo a Cristo desnudo’”<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> GREGORY, Bishop of Nyssa, op. cit., I.b, p. 82

<sup>43</sup> EFRÉN EL SIRIO, op. cit., p. 950.

<sup>44</sup> Jacques LE GOFF, y Nicolas TRUONG, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 18.





**Fig. 3:** frescos a ambos lados de la ventana de la iglesia de Santa Sofía en Ohrid, oeste de Macedonia (s. XI)<sup>45</sup>

El martirio en el lago fue la escena más reproducida durante todo el medioevo. En algunas representaciones aparece la secuencia completa del juicio a los soldados: el suplicio, el cobertizo caliente que trata de captar a los condenados, el soldado que se retracta, el vigilante que decide inmolarse y se suma a los moribundos, la tortura a los sobrevivientes y el traslado para la incineración.

---

<sup>45</sup> Imagen disponible en: <http://tinyurl.com/lz xuug3>; <http://tinyurl.com/k58ojvb>



## Los XL Mártires de Sebaste: sensorialidad y redención



**Fig. 4:** icono en la Capilla de los XL Mártires en la iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén s/d. Está ubicada en la parte superior izquierda del altar, como se puede observar en la foto de la derecha. La capilla fue en principio dedicada a san Juan (no se sabe si es la misma capilla o una capilla con la misma ubicación), luego dedicada a los XL Mártires por el Patriarca Tomás presumiblemente en 813; la que se conserva hasta hoy data de una reconstrucción llevada a cabo por Constantino Monómaco en el siglo XI, la misma que encontraron los cruzados en 1099.<sup>46</sup> Observamos en la pintura la secuencia completa del martirio: la escena del lago, el soldado que se arrepiente y es suplantado por un guardia en el suplicio, el apaleamiento de los que todavía permanecían con vida luego de la exposición al frío, el carro que transporta los cuerpos al fuego que los convertirá en polvo, las coronas de santidad descendiendo del cielo, y el Cristo en majestad que recibirá las almas de los santos. Un diseño completamente ascendente, desde la tierra al cielo, en un tránsito de padecimientos hacia la vida eterna

<sup>46</sup> J. Robert WRIGHT, “An Historical and Ecumenical Survey of the Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem, with Notes on Its Significance for Anglicans”, *Anglican and Episcopal History*, 64, 4 (1995), pp. 442-504. H. Everett JEFFERY, *A Brief Description of the Holy Sepulchre Jerusalem and Other Christian Churches in the Holy City: With Some Account of the Mediaeval Copies of the Holy Sepulchre Surviving in Europe*, Cambridge University Press, 2010, p. 105.

También debemos mencionar que existió una tendencia iconográfica hierática, representación de los XL en tanto que santos, con una aureola y a la vez mártires, con una cruz, con o sin atributos militares y con una decoración neutra.



**Fig. 5:** ejemplos de los retratos de los Mártires en la Catedral de Kiev (Ucrania). Solo quince medallones de los mártires fueron preservados en el mosaico original. Los mosaicos, en buenas condiciones, datan del siglo XI y se despliegan en el intradós (superficie curva interior del arco por su cara cóncava), en los arcos de las paredes norte y sur, bajo el tambor de la cúpula central. Algunos fueron restaurados en el siglo XIX en pintura al óleo. Los santos están individualizados con sus nombres en la parte superior, presentan vestimentas, portan la cruz en la mano derecha en señal de martirio y la corona en la mano izquierda<sup>47</sup>

Esta forma de representación se cristalizó en la pintura capadocia del siglo X. La militarización de la imagen del santo, especialmente profundizada por los Comnenos a partir del siglo XI, acabó por hacer firme esta tendencia en la hagiografía con la aparición y revitalización de muchos patronos militares.<sup>48</sup> Se observa un cambio de estilo en la representación en las monedas, en la pintura

<sup>47</sup> El patrón de la distribución de los retratos en los arcos disponible en: [https://www.icon-art.info/schema.php?lng=en&mode=schemas&loc\\_id=148&schema\\_id=2](https://www.icon-art.info/schema.php?lng=en&mode=schemas&loc_id=148&schema_id=2)

<sup>48</sup> Antonio BRAVO GARCÍA, *Bizancio. Perfiles de un Imperio*. Madrid, Akal, 1997, pp. 98-99.

## Los XL Mártires de Sebaste: sensorialidad y redención

monumental y en los relatos históricos. Principalmente la pintura se torna muy realista, con uniformes y armas de la época. Son escasos los ejemplos de esta manifestación de los XL Mártires con vestimentas.<sup>49</sup> La figura siguiente muestra la Iglesia de las Serpientes, con su techo abovedado que exhibe los soldados con sus atuendos:



**Fig.6:** iglesia de las Serpientes en Ihlara, Valle de Göreme, Turquía (Capadocia, siglo XI). La iglesia tiene un plano lineal con dos cámaras, una de ellas con techo abovedado donde se observan los XL Mártires alineados en la parte inferior. Con vestimentas, la cruz del martirio y aureola de santidad<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Piotr L. GROTOWSKI, *Arms and Armours of Warrior Saints. Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843-1261)*, Leiden, Brill, 2010, nota 161, p. 106.

<sup>50</sup> Para los trabajos de investigación realizados en las iglesias capadocias cf. Mauro Francesco LA RUSSA, *et al.*, “Cappadocian Ignimbrite Cave Churches: Stone Degradation and Conservation Strategies”, *Periodico di Mineralogia*, 83, 2 (2014), pp. 187-206. Claudia

En la iconografía más tardía, se puede observar a los santos retratados con fondo de arabescos geométricos, también motivos vegetales, en pinturas murales o en los manuscritos siríacos del siglo XIII. En estos retratos ya no se hace hincapié en el tránsito sufriente de los soldados por las vicisitudes del martirio, sino a un mediador, ya instalado en la mentalidad colectiva como un santo intercesor, engalanado con los atributos del bienaventurado que goza de la gloria eterna. Los colores vivaces, sus facciones pacíficas, los gestos cuidados de sus manos, están lejos de la angustia del martirio.

---

PELOSI *et al.*, “Project on the Rock Paintings in Cappadocia. Analytical Investigation of the Church of Forty Martyrs in Şahinefendi and Other Sites (Report 2008)”, *Arkeometri Sonuçları Toplantısı*, 25 (2010), pp. 535-552. Imagen disponible en: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/28/Yilanli\\_Kilise\\_%284%29.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/28/Yilanli_Kilise_%284%29.jpg)



## Los XL Mártires de Sebaste: sensorialidad y redención



**Fig.7:** podemos observar los retratos de los XL Mártires en una miniatura del Leccionario Evangélico Siríaco siglo XIII, con un diseño de influencia musulmana mongol<sup>51</sup>

San Basilio detalla el tránsito de los santos por todos los elementos terrestres/paganos que no logran hacerlos claudicar: la tierra, el aire, el fuego, el agua. Esta misma idea de suplicio terrestre necesario en el trayecto hacia la

---

<sup>51</sup> THIERRY, op. cit. Imagen disponible en: Biblioteca Apostólica Vaticana, Vat.sir 559, fols. 93v-94r. [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.sir.559](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.sir.559). Detalle en Helen C. EVANS (ed.), *Byzantium: Faith and Power (1261-1557)*, Metropolitan Museum of Art, Yale University Press, New Haven-London, 2004, p. 414.

vida eterna, es también mencionada por san Gregorio.<sup>52</sup> Hay que destacar que en todas las cosmogonías los elementos naturales son considerados oscuros, caóticos, siempre latentes, amenazantes, con posibilidad de revancha y de aniquilar el orden.<sup>53</sup> En la dinámica del martirio, es evidente la acción corrosiva del aire gélido, las aguas congeladas, el fuego de la hoguera y la tierra que sepulta las reliquias.

En cuanto a la perspectiva de lo sensorial, debemos tener en cuenta la paradoja medieval de que los sentidos llevaban al pecado pero, paralelamente, y siguiendo a Aristóteles, su experimentación sería una clave para abrir las puertas del conocimiento.<sup>54</sup> El pensamiento griego concebía al conocimiento como una búsqueda, una superación del cosmos, una superación de uno mismo. Asimismo, para el cristianismo implicaba saber/entender la Divinidad, pero a un Dios que se había encarnado y se había hecho hombre en cuerpo y alma. La imitación de Cristo sería entonces la llave para entrar al Paraíso: una emulación en el plano espiritual y corporal. El cuerpo deja de ser una atadura para el alma y puede contribuir a la salvación. Así los sentidos corporales se alinean con la educación en la fe: esta formación implicaba guiar al devoto hacia la unión con

---

<sup>52</sup> SAN BASILIO MAGNO, op. cit., p. 338; GREGORY, Bishop of Nyssa, op. cit., I.b, pp. 83-84.

<sup>53</sup> Diego F. PRO, *Temas y motivos del pensamiento griego*, Buenos Aires, Amancay, 1971, p. 31.

<sup>54</sup> Richard G. NEWHAUSER, "Introduction", en *A Cultural History of the Senses. In the Middle Ages*, London-New York, Bloomsbury, 2014, p. 8.

## Los XL Mártires de Sebaste: sensorialidad y redención

Cristo. Sobre todo el tacto, que conectaba con la tierra y con los peligros materiales, debía ser controlado, para reconducirlo hacia Dios.<sup>55</sup>

La secuencia del martirio que aparece miniada en el Salterio de Teodoro de 1066 es muy interesante desde el punto de vista de las pruebas terrenales que soportan los santos. En dos folios correspondientes al Salmo 66 (65), se representa el martirio de los XL Mártires y el posterior hallazgo de las reliquias flotando por el río Halis. Las imágenes de los XL se asocian a este salmo porque coincide su fecha en el santoral. Pero esta no sería solo una coincidencia de calendario, podemos observar otras conexiones.

---

<sup>55</sup> Jacqueline E. JUNG, “The Tactile and the Visionary: Notes on the Place of Sculpture in the Medieval Religious Imagination”, en Colum HOURIHANE (ed.), *Looking Beyond: Visions, Dreams, and Insights in Medieval Art and History*, Princeton: Index of Christian Art, 2010, pp. 203-40.



Fig. 8: *Theodore Psalter* (1066) Add MS 19352, F 81 (r) y (v), British Library, Western Manuscripts<sup>56</sup>

Las pruebas de los cristianos son similares a las que ha soportado el pueblo de Israel en su camino hacia la tierra prometida. El salmo 66 (65) hace una referencia a la purificación, a un camino de pruebas materiales, que conlleva una promesa de liberación:

“Él transformó el mar en tierra seca, atravesaron el río a pie enjuto.

Alegrémonos en ello.

Él con su poder domina por la eternidad; sus ojos observan a las gentes, a los rebeldes, para que no se levanten contra Él.

Benedicid ;oh pueblos! a nuestro Dios; hacer oíd la voz de su alabanzas.

<sup>56</sup> Manuscrito disponible en:  
[http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add\\_ms\\_19352\\_f001r](http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_19352_f001r)



## Los XL Mártires de Sebaste: sensorialidad y redención

Él ha conservado en vida nuestra alma, no ha dejado que vacilaran nuestros pies.

Pues tú ¡oh Dios!, nos has probado como se prueba la plata;

Nos hiciste caer en la red, pusiste grave peso sobre nuestros lomos.

Hiciste cabalgar hombres sobre nuestras cabezas. Pasamos por el fuego y por el agua, pero nos sacaste a refrigerio<sup>57</sup>.

La misma idea del rescate aparece en Isaías 43, las pruebas terrenales de los elementos físicos como el agua y el fuego no implican un obstáculo para la liberación del pueblo de Israel:

“No temas, porque yo te he rescatado,

yo te llamé por tu nombre y tú me perteneces.

Porque, si atraviesas las aguas, yo seré contigo;

si por los ríos, no te anegarás.

Si pasas por el fuego, no te quemarás;

las llamas no te consumirán.

Porque Yo soy Yavé, tu Dios<sup>58</sup>.

Los elementos de la naturaleza no solo afectan externamente al mártir: recordemos que el hombre, al igual que todos los seres, está compuesto de tierra, agua, fuego, aire.<sup>59</sup> Partiendo del *corpus* platónico, la cultura medieval concibe al hombre como un microcosmos dentro del gran Cosmos de la Creación. Esta teoría relaciona la simbología del número cuatro con la

---

<sup>57</sup> Salmos, 66: 7-12. *Sagrada Biblia*, Madrid, BAC, 1977, p. 724.

<sup>58</sup> Isaías, 43: 1-3. *Ibidem*, p. 924.

<sup>59</sup> BARTHOLOMEW THE ENGLISHMAN, *Encyclopaedia de proprietatibus rerum*. Trad. Francesa, Brujas, Corbichon, 1482, cit. por Christopher M. WOOLGAR, *The Senses in Late Medieval England*. New Haven-London, Yale University Press, 2006, p. 3.

naturaleza. Galeno (130-216) manifiesta, siguiendo a Hipócrates (460-377), que los elementos del cuerpo humano están asociados con los cuatro humores. La tierra se conecta con la bilis negra, el agua con la flema, el aire con la sangre y el fuego con la bilis amarilla; además a esta relación se le atribuían otras tantas cualidades: caliente, frío, húmedo y seco.<sup>60</sup> Los cuatro elementos en equilibrio garantizan la salud, la armonía entre cuerpo y alma. En la medida en que una persona se desarrolla en su espíritu, alcanza dominio sobre su cuerpo en sus cuatro elementos. El acto de sobreponerse o prevalecer sobre los elementos externos también se aplica a la interioridad del hombre, que dominándose a sí mismo, logra la libertad de su ser. El cuatro será el número de la perfección moral y se denomina “tetragono” al hombre moralmente fuerte.<sup>61</sup>

Las sensaciones que experimentan los mártires quedan expuestas en el relato. Tanto en la narración del martirio como en la representación iconográfica observamos que los elementos mencionados afectan sensorialmente a los soldados, en especial a través del tacto: el proceso ocurre en la piel de los condenados. Observemos la siguiente figura correspondiente a un sello del Monasterio Imperial de los XL Mártires: aparecen los soldados grabados en tres filas, sin detalles narrativos, aunque la agitación de los personajes explica su sufrimiento. El temblor del cuerpo sufriente se observa aun en los escasos trazos de una figura simplificada pero elocuente:

---

<sup>60</sup> Nancy G. SIRAISSI, *Medieval and Early Renaissance Medicine. An Introduction to Knowledge and Practice*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1990, pp. 104-106.

<sup>61</sup> Umberto ECO, *et al.*, *Historia de la belleza*, Ed. Debolsillo, 2010, p. 77.

## Los XL Mártires de Sebaste: sensorialidad y redención



**Fig. 9:** los mártires aparecen con figuras muy estilizadas, aunque trémulas. Las coronas, diseñadas con tres pequeños trazos, vuelan sobre las cabezas. Más arriba, el busto de Cristo extiende sus manos en un arco protector. Inscripción: “Sello del divino y sacro monasterio imperial de Santos Cuarenta Mártires”. Sello s/d y locación del monasterio incierta<sup>62</sup>

En los relatos del martirio no solo está presente el sentido del tacto como instrumento externo de purificación. También se alude a la palabra y a los que escuchan la oración permanente de los condenados. Kyriōn es el soldado que lidera los cánticos y las enseñanzas durante los días y las noches aciagas en las que son encarcelados y luego sometidos al martirio.<sup>63</sup> La oración está presente en el texto del *Testamento*, que es prácticamente una alabanza a Dios y un consuelo para sus parientes y amigos. La *Passio* revela que ante las apariciones

---

<sup>62</sup> THIERRY, op. cit., p. 46.

<sup>63</sup> *Martyrdom of the Forty Martyrs of Sebaste* (BHG 1201), Traducción al inglés: RIZOS, op. cit.

del diablo personificado en seres humanos o bestias, los fieles replican con una oración y el prodigio se desvanece. Los soldados están en una oración continua desde el momento del encarcelamiento, especialmente recitando los salmos, hasta el holocausto que termina con los que habrían sobrevivido en el lago congelado. San Gregorio de Tours afirma que aunque el sufrimiento silenció sus voces, un “murmullo” de plegarias seguía ascendiendo hacia Dios.<sup>64</sup>

El lenguaje siempre se ha relacionado en la antigüedad con la capacidad racional del ser humano. Se ha considerado un pseudo sentido, casi un tipo de sentido que manifiesta la riqueza del alma.<sup>65</sup> Brown afirma que los oídos griegos y de Oriente Próximo tenían una especial sensibilidad a la voz humana: “La perfecta armonización del cuerpo y el alma deben reflejarse en el instrumento más delicado de todos: la voz”<sup>66</sup>. Los pensadores cristianos fueron ambivalentes con respecto a los sentidos pero dominó la idea de que estos eran causa de pecado y debían ser sofocados.<sup>67</sup> Para los teólogos y exégetas, la lengua era considerada una vía hacia el pecado y requería vigilancia.<sup>68</sup> Woolgar hace referencia a los sentidos de la boca, en una aproximación totalmente alejada de la concepción pecaminosa en relación con la intemperancia o la gula. En una revisión de la

---

<sup>64</sup> GREGORIO de TOURS, en TYCNER, op. cit., <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E00648>.

<sup>65</sup> David HOWES y Constance CLASSEN, *Ways of Sensing. Understanding the Senses in Society*, London-New York, Routledge, 2014, p. 68.

<sup>66</sup> BROWN, op. cit., p. 180.

<sup>67</sup> Yannis HAMILAKIS, *Archaeology and the Senses*, Cambridge University Press, 2013, p. 27.

<sup>68</sup> Fiona GRIFFITHS y Kathryn STARKEY, “Sensing through Objects”, en *Sensory Reflections. Traces of experience in Medieval Artifacts. Vol. I, Sense, Matter and Medium*. Berlin-Boston, Gruyter, 2018, pp. 1-21.

## Los XL Mártires de Sebaste: sensorialidad y redención

experiencia sensorial, abre una posibilidad de reflexionar acerca del poder de redención del habla.<sup>69</sup> El discurso de los santos proferido en situación de altísimo *stress* físico y emocional muestra la fortaleza del espíritu, alivia, aleja al sufriente de los problemas y de la preocupación, da testimonio del poder de la oración frente a las adversidades. Incluso cuando los tiranos amenazan con hacer desaparecer sus restos mortales en el fuego de la hoguera, los santos dan gracias a Dios y perseveran en el camino de la salvación. Los seres humanos, los ángeles y los demonios, expectantes ante el martirio, son los que “escuchan” la oración hasta que los cuerpos mortales ya no pueden proferir palabra.<sup>70</sup> Los XL dan testimonio hasta la muerte; luego de muertos, según san Basilio, los XL unidos ruegan al Señor por los cristianos que acceden a su auxilio. En el cielo sus palabras siguen alabando a Dios e intercediendo por los pecadores.<sup>71</sup>

Desde la perspectiva de la Historia de los sentidos es interesante preguntarnos cuál habrá sido la repercusión en el devoto que, lejos de experimentar por sí mismo los horrores del martirio, debería percibir el poder transformador de Dios. San Basilio aconseja: “Pues alaba con sinceridad al que sufrió el martirio, para que tú seas mártir de voluntad; y sin la persecución, sin el fuego y sin los azotes consigas al fin el galardón mismo que él”<sup>72</sup>. Para el receptor de la narración o el espectador del objeto de arte, no se trataría en ningún caso de una actividad pasiva. ¿En qué consistiría esta acción de alabanza? ¿El modelo de interacción produciría una conexión a través de un proceso también sensorial, un

---

<sup>69</sup> WOOLGAR, op. cit., p. 84-90.

<sup>70</sup> GREGORY, Bishop of Nyssa, op. cit., II, p. 88.

<sup>71</sup> SAN BASILIO MAGNO, op. cit., p. 338.

<sup>72</sup> SAN BASILIO MAGNO, op. cit., p. 327.

reconocimiento de objetos a través del tacto, una experiencia que iría más allá de las sensaciones visuales y auditivas? ¿Estaremos analizando un proceso que supera a los sentidos, acercándose a una experiencia *hagiosensorial*?<sup>73</sup>.

Los estudiosos del proceso sensorial han establecido una diferenciación muy útil entre sensación y percepción. Esta cuestión, que ya estaba presente en el pensamiento aristotélico, es retomada por los medievales y parece llegar hasta nosotros con escasos cambios:

“En la actualidad, se considera que la *sensación* es lo que el ser humano siente como respuesta a la información que le llega a través de los distintos órganos sensoriales, entre ellos el táctil. En cambio, la *percepción* es la manera como el cerebro organiza estas sensaciones y les da sentido. Este dar sentido, es lo que los antiguos llamaban conocimiento. Así pues, la percepción está ligada tanto a las sensaciones sensoriales que nos llegan a través de los diferentes órganos y el cerebro que les da sentido”<sup>74</sup>.

Indudablemente ya hemos visto cómo los mártires han experimentado el sufrimiento en su piel y en su espíritu. Pero estas sensaciones ¿pueden ser retransmitidas a un pueblo devoto/espectador/oyente/participante de las diferentes actividades litúrgicas y ceremoniales?

---

<sup>73</sup> El paradigma medieval de la percepción y modelo sensorial: la experiencia viviente del sujeto “hagiosensorial” anima, vitaliza y sostiene la vida del objeto “hagiosensorial”. El sentido de la percepción de lo sacro da vida a lo sacro que manifiesta su presencia real. Cf. Cécile VOYER, “Les cinq sens et les images au Moyen Âge : voir et revoir les œuvres visuelles médiévales”, *Quaestiones Medii Aevi Novae*, 21 (2016), pp. 227-249.

<sup>74</sup> Teresa DEZCALLAR SÁEZ, *Relación entre procesos mentales y sentido háptico: emociones y recuerdos mediante el análisis empírico de texturas*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Psicología, 2012, pp. 23-24.

## Los XL Mártires de Sebaste: sensorialidad y redención

Para la teología medieval los sentidos internos se consideran externos sacramentalmente transformados, permeables y abiertos a la percepción de lo divino, más allá de lo físico mudable.<sup>75</sup> Los pasos de este proceso serían el de la sensación, aprehensión, imaginación, juicio y memoria.<sup>76</sup> San Gregorio afirma que el proceso fisiológico se completa con un proceso psicológico (diríamos hoy) que permite el conocimiento de las cosas. Varios teólogos medievales desarrollaron una teoría del sentido espiritual, el concepto de *aestesis*, convirtiendo al tacto en el momento central de la experiencia divina. La *aestesis*, a partir de un movimiento doble, ejerce una reciprocidad sublime, donde, por un lado, el alma se dirige a su origen en Dios y, por el otro, al mundo. Este marco teórico, cuyas primeras huellas se encuentran en Orígenes, en san Jerónimo y en el mencionado san Gregorio de Nisa<sup>77</sup>, sostiene que la experiencia humana conoce tanto por los sentidos externos como por los internos.<sup>78</sup> Para Orígenes todo lo que se percibía con los sentidos existía con su intensidad original en Dios, la fuente de todo lo que existe. Al pensar de este modo, Orígenes se había apropiado, de una forma muy singular, de un rasgo

---

<sup>75</sup> ASHBROOK, op. cit., p. 98.

<sup>76</sup> Roland BETANCOURT, *Sight, Touch and Imagination in Byzantium*, Cambridge University Press, 2018, pp. 339-441.

<sup>77</sup> “Aprendemos también otra cosa por medio de la filosofía contenida en este libro: la sensación que experimentamos es doble: una es la del cuerpo y la otra es más divina [...]. Las operaciones del alma poseen una cierta analogía con las funciones sensoriales del cuerpo”, Gregorio de Nisa, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares I*, citado por José Luis NARVAJA, “‘Que me bese con los besos de su boca’, problemas interpretativos del comienzo del Cantar de los cantares”, *Anales De Filología Clásica*, 2, 32 (2019), pp. 37-45.

<sup>78</sup> Claudia PUEBLA, “La valoración del tacto como recurso retórico en las imágenes de la Edad Media. Los ejemplos emblemáticos del *Noli me tangere* y la duda de Santo Tomás”, Universidad de Lleida, Facultat de Lletres, 2016.

del platonismo. La doctrina platónica de las ideas era un ingrediente esencial de su concepción de la persona y de los sentidos.<sup>79</sup> La “*aesthesis* divina”, palabra utilizada por Orígenes, reconstruye la experiencia original del mundo, es decir, la experiencia en el Paraíso.

La tradición cristiana conserva asimismo la doctrina de los sentidos espirituales formulada por Orígenes, retomada por Gregorio de Nisa, evocada por San Agustín y desarrollada por Buenaventura. Los sentidos espirituales están asociados al alma, se inscriben en la metafísica abierta por una fe profunda que llevaba a percibir con los órganos espirituales la impresión de la presencia de Dios, de cuya sensorialidad profana era incapaz de dar cuenta. Los sentidos espirituales no habitan en forma permanente en el fiel; a veces intervienen mediante intuiciones fulgurantes que dan acceso a una realidad sobrenatural marcada por la presencia de Dios. Conforman un sentir del alma adecuado para penetrar universos sin común medida con la dimensión corporal de los demás sentidos.<sup>80</sup>

Los mártires experimentaron la sensación del contacto con los elementos de la naturaleza en el suplicio: el martirio se concibe como un proceso de redención que opera en el cuerpo y en el espíritu, en un abandono de la sensorialidad corporal para vigorizar los sentidos internos donde reina la

---

<sup>79</sup> BROWN, op. cit., p. 240.

<sup>80</sup> David LE BRETON, *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2007, p. 15. Cf. Mark M. SMITH, *Sensing the Past. Seeing, Hearing, Smelling, Tasting and Touching in History*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 2007, pp. 97-98. Para “La notion de synesthésie” cf. Eric PALAZZO, “Le cinq sens au Moyen Âge: état de la question a perspectives de recherche”, *Cahiers des Civilisation Médiéval*, 55 (2012), pp. 339-366 (en particular pp. 347 a 351).



## Los XL Mártires de Sebaste: sensorialidad y redención

experiencia sobrenatural. San Gregorio nos dice de los mártires que la sensibilidad en sus extremidades fue destruida por el frío, y a medida que la perdían se fortalecía su mente.<sup>81</sup> El devoto, por su parte, tiene una percepción, es decir, la aprehensión y el conocimiento al entrar en contacto con la narración del martirio.<sup>82</sup> La veneración del santo martirizado no significa experimentar el sufrimiento físico, pero sí un vehículo a través del cual aprehender la divinidad activando los sentidos espirituales.<sup>83</sup> La importancia del tacto radica en que es el sentido común a todos los seres vivos, el sentido común a todos los sentidos y el que la mente tiende a sintetizar y combinar en una experiencia única.

Betancourt va un paso más allá y analiza los procesos de la visión háptica:<sup>84</sup> la visión se considera también una especie de tacto, el ojo emite rayos que van hacia el objeto y retornan al observador, permitiendo la percepción. Además, la vista en conexión con los sentidos internos, pueden recrear las huellas de otros sentidos, en especial del tacto y la oralidad.<sup>85</sup> Las consecuencias de este proceso visual háptico son variadas, en principio no hay necesidad de un mediador para captar al ícono. La actitud del observador, fisiológicamente en contacto con el objeto, transita desde el mundo de las sensaciones al

---

<sup>81</sup> GREGORY, Bishop of Nyssa, op. cit., II, p. 82.

<sup>82</sup> BETANCOURT, op. cit., p. 25.

<sup>83</sup> Sara RITCHEY, "The Wound's Presence and Bodily Absence: Activating the Spiritual Senses in a Fourteenth-Century Manuscript", en GRIFFITHS y STARKEY, op. cit, p. 165.

<sup>84</sup> La percepción háptica hace referencia al tacto, y combina el componente táctil (información que se obtiene solo de la piel) y el cenestésico (obtenida de los músculos y tendones), lo que proporciona información válida acerca de objetos del mundo. Es decir, sería una síntesis provista por el sistema cutáneo y motor. DEZCALLAR SÁEZ, *op.cit.*

<sup>85</sup> BETANCOURT, op. cit., p. 286.

pensamiento abstracto, lo que crea un puente entre el exterior y el interior.<sup>86</sup> Es un camino hacia el interior del ser humano: los procesos abstractos pertenecen al ámbito del sentido común, la imaginación, la capacidad de pensar, de meditar, de contemplar.<sup>87</sup> Así, la narración (oral, escrita, iconográfica) ejerce un efecto en el devoto porque sirve como punto de inicio para la imaginación, para generar la ilusión de la presencia de lo sagrado en la mente.

La repetición del relato y la copia de las imágenes, así como la participación consuetudinaria en las festividades del santoral, ponen un énfasis en la memoria del receptor, que crea una imaginación común y una forma de ver las cosas. Las características usuales en la descripción de los milagros o la vida de los santos, en este caso el martirio, se expresan en una literatura martirial que narra los hechos horrorosos de la muerte, pero a la vez los momentos de la intersección entre lo humano y lo divino.<sup>88</sup> La iconografía repetitiva, es utilizada con un mismo programa para inspirar recuerdos particulares: memorizar visualmente es la llave para la meditación. La memoria es una parte integral de la contemplación y la reflexión sobre lo sagrado. Es un portal a la divina naturaleza: transforma el aparato sensorial del devoto habilitando la experiencia de la redención.<sup>89</sup> Aquí es interesante la reflexión en torno a la relación y aprehensión de la divinidad, que no se queda en la experiencia del teólogo, sino que se extiende a toda la

---

<sup>86</sup> Ibidem, pp. 1-2.

<sup>87</sup> Pekka KÄRKKÄINEN, “The Senses in Philosophy and Science: Mechanics of Body or Activity of the Soul”, en NEWHAUSER, op. cit., pp. 111-132, p. 114.

<sup>88</sup> ASHBROOK, op. cit., p. 107.

<sup>89</sup> WOOLGAR, op. cit., p. 188.

## Los XL Mártires de Sebaste: sensorialidad y redención

comunidad de los devotos.<sup>90</sup> Según san Basilio la acción del Espíritu Santo condiciona todo acto en que lo espiritual toma cuerpo, se encarna, se convierte en “Cristofanía” (manifestación del Cristo). La acción de Espíritu Santo en el ícono “coloca a la Iconografía en el rango de arte sagrado y en el camino de la santificación del hombre, y por otra parte, esta acción esencialmente carismática y al mismo tiempo eclesiástica hace del Icono un lugar Teológico y por lo tanto fuente de Teología”<sup>91</sup>.

Otro aspecto interesante es la relación entre el culto a las reliquias de los XL Mártires y el tacto. La devoción popular se replicó en múltiples altares a lo largo y ancho del mundo cristiano, los mártires se convirtieron en santos sanadores. El poder curativo del aceite que emanó de los cofres que contenían las reliquias de los santos fue una noticia que se dispersó a través del relato del hallazgo de los restos sagrados en la ciudad de Constantinopla. Una tradición documental del descubrimiento de las reliquias de los XL nos llega a través de Procopio. En su obra *De aedificiis* publicada en 561, el autor refiere que mientras se construía la iglesia de Santa Irene, en el lugar donde los albañiles estaban excavando, se encontraron las reliquias de los XL Mártires en un cofre que tenía una inscripción que mostraba su origen.<sup>92</sup> El historiador afirma que el hallazgo fue obra de la divinidad: el cofre se había mantenido oculto con un propósito

---

<sup>90</sup> Pablo ACOSTA-GARCÍA, “A Cash of Theories: Discussing Late Medieval Devotional Perception”, en David CARRILLO-RANGEL, Delfi J. NIETO-ISABEL, Pablo ACOSTA-GARCÍA, *Touching, Devotional Practice and Visionary Experience in Late Medieval Ages*, Palgrave Mac Millan, Springer Nature, 2019, p. 14.

<sup>91</sup> Ma. Cecilia MASCARENHAS, *Manual de iconografía ortodoxa*, Edición del autor, 1992, p. 16.

<sup>92</sup> PROCOPIUS, *On Buildings*, Loeb Classical Library 343, Vol. VII, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1940. Editado y traducido al inglés por Henry B. Dewing. Book I, Part 3, pp. 67-69.

expreso. En primer término, para asegurar a los hombres que Dios había aceptado con agrado las ofrendas del emperador Justiniano, y además, para probar que Dios recompensaría la beneficencia de este gran hombre con un favor mayor. Efectivamente, las reliquias provocaron un milagro sanador en Justiniano, quien se mejora en el acto de los dolores en una rodilla, todo ello oportunamente en época de la Cuaresma y luego de realizar un ayuno riguroso. Procopio asevera que este efecto curativo no debía quedar en el anonimato, por tanto, Dios operó un signo indiscutible: al acercar el cofre a la pierna del emperador, comenzó a brotar aceite sobre la vestimenta y calzado imperial, atuendo púrpura que luego se guardó en palacio, para dar testimonio de lo sucedido y para la irradiación de estos poderes curativos en otros enfermos desahuciados.<sup>93</sup> Esta capacidad sanadora de los restos de los XL Mártires ya había sido anunciada por san Gregorio,<sup>94</sup> y el hecho fundamental del protagonismo de los fluidos y su poder curador tenía una larga trayectoria en la cultura cristiana.<sup>95</sup> El hallazgo se replica en una difusión del culto posterior, ya sea por la institución de la festividad como por la propagación de la creencia en el poder sanador de las reliquias. La experiencia personal del emperador trasciende el ámbito

---

<sup>93</sup> Tengamos en cuenta que los objetos en contacto con los restos del cuerpo del santo también son concebidos como una reliquia. Se considera reliquia en primer grado un fragmento del cuerpo de un santo o persona que es tenida por tal sin estar aún canonizada; en segundo grado, un fragmento de su vestimenta o de algún objeto utilizado por el (presunto) santo o asociado a su martirio y en tercer grado, cualquier objeto que haya tocado alguna de primer grado o la tumba del santo. Cf. Juan Ramón ROYO GARCÍA, “Las reliquias viajeras”, en F. J. ALFARO PÉREZ y C. NAYA FRANCO (eds.), *El culto a las reliquias. Interpretación, difusión y ritos*. Zaragoza, Servicio de Publicaciones, Universidad de Zaragoza, 2018, pp. 33-58.

<sup>94</sup> GREGORY, Bishop of Nyssa, op. cit., II, p. 91.

<sup>95</sup> Maya MASHARINEC, *City of Saints. Rebuilding Rome in the Early Middle Ages*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2018, pp. 40-41.

## Los XL Mártires de Sebaste: sensorialidad y redención

privado y se derrama en la trama de la sociedad. La implementación del espectáculo de lo sacro gana las calles: la cualidad performativa del acto convertirá a los espectadores en partícipes necesarios de la experiencia divina del emperador. El ritual se impone por los sentidos, son imágenes, sonidos, olores, sinergia, todo uno, persuasivo y potente a la vez. Es una celebración religiosa y cívica, aun los no cristianos podían participar del evento por el simple hecho de estar presentes. Esta es la clave para hacer de un espectáculo algo estremecedor: con la sola asistencia, se experimentan los signos externos y se vivencia la transformación, es un vehículo de la gracia santificante, purificación del alma y pertenencia a una comunidad.<sup>96</sup>

En el contexto de producción y recepción narrativa de fines del siglo IV, los mártires se convirtieron en los campeones de los presupuestos de la ortodoxia cristiana; rectos de corazón, llevaron una vida decente de acuerdo a una moral sin mancha, dispuestos a soportar las torturas de la carne antes que realizar cualquier acción que pudiera violar la ley de Dios. Así los mártires ofrecían un increíble contraste con los réprobos, los herejes, que practicaban ritos horribles en los que estaban comprometidos los sentidos obscenamente.<sup>97</sup> Como los sentidos enraízan en el cuerpo, los teólogos los consideraban una vía para acceder al alma y, en potencia, al pecado. Frente a una sensorialidad del pecado, la hagiografía nos presenta la lucha de los mártires

---

<sup>96</sup> Rebecca STEPHENS FALCASANTOS, *Constantinople: Ritual, Violence and Memory in the Making of a Christian Imperial Capital*. Oakland, University of California Press, 2020, p. 130.

<sup>97</sup> EHRMAN, op. cit., p. 290.

que soportaron como Cristo, sin doblegarse hasta la muerte, la persecución y la tortura. Dominan sus sentidos y redimen su alma.

Las reflexiones en torno a los sentidos nos aproximan a las formas culturales de recepción de los contenidos de estas narraciones. Un acercamiento al paradigma medieval de la percepción y del modelo sensorial. Nos permiten especular sobre la experiencia viviente del sujeto “hagiosensorial” que anima, vitaliza y sostiene la vida del objeto, ya sea en un relato o en una obra de arte. Cómo esta presencia de lo sacro podía convertirse en una percepción real para el devoto. Con prudencia y enorme respeto, nos acercamos a una historia de las formas de sentir lo sagrado.

*Tra eresia e peccato: cecità e miracoli di guarigione nei Libri  
Historiarum di Gregorio di Tours*

EMANUELE PIAZZA

Università degli Studi di Catania

Il malato, quale che sia la natura della sua patologia, appartiene a una delle varie tipologie di personaggi che affollano il *corpus* letterario di Gregorio di Tours, nelle cui opere viene alla ribalta a proposito delle numerose storie di guarigioni narrate tanto nei *Libri Historiarum* quanto nella raccolta agiografica dei *Libri octo miraculorum*. Gesù, scrive Gregorio, *dum febris extinguit, dum caecis lumen tribuit, dum sepultis vitam restituit, dum obsessus ab inmundis spiritibus liberat, dum leprosus miserabili turpentes cute reformat, hac dum alia multa signa faciens manifestissime se Deum populis esse declarat*:<sup>1</sup> febbre, perdita della vista, possessione diabolica, lebbra e, non ultima, la morte sono alcuni dei mali risanati dal Figlio di Dio, segni tangibili della sua *potestas* divina<sup>2</sup> nonché di quella dei santi che, in suo nome, avrebbero poi operato simili prodigi. Il presente contributo prende in

---

<sup>1</sup> Gregorii episcopi Turonensis *Libri Historiarum X*, edd. B. Krusch, W. Levison, MGH, *SS rer. merov.*, I/1, Hannover 1951, I 20 (vd. pure X 13).

<sup>2</sup> Vd. M. HEINZELMANN, *Die Funktion des Wunders in der spätantiken und frühmittelalterlichen Historiographie*, in *Mirakel im Mittelalter: Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*, cur. M. Heinzelmann, K. Herbers, D.R. Bauer, Stuttgart 2002, pp. 52-53.

esame, in particolare, i passi dei *Libri Historiarum* relativi al tema della cecità al fine di evidenziare il pregnante valore simbolico che questa infermità assumeva, tra v e vi secolo, all'interno del confronto dogmatico tra cattolici e ariani e, più in generale, come *topos* utile a stigmatizzare la condotta di coloro che si allontanavano colpevolmente dai precetti della fede cattolica.<sup>3</sup>

Una prima figura significativa che emerge nei *Libri Historiarum* è quella del vescovo africano Eugenio di Cartagine, coinvolto nella persecuzione ariana promossa, nel 484, dal re vandalo Unerico<sup>4</sup>. Gregorio di Tours, sulla base di fonti non del tutto identificabili,<sup>5</sup> asserisce che Eugenio, insieme a Vindemiale

---

<sup>3</sup> Il nesso tra cecità fisica e spirituale appare già ben radicato nella letteratura cristiana tardoantica, da Sulpicio Severo (*Chronica*, ed. C. Halm, CSEL, I, Wien 1866, II 40, 1) a Eucherio di Lione (*Formulae spiritalis intellegentiae*, ed. C. MANDOLFO, CC, *Series Latina*, LXVI, Turnhout 2004, III 238-241) a Quodvultdeus (*Sermo IV: Contra Iudaeos, paganos et Arianos*, ed. R. BRAUN, CC, *Series Latina*, LX, Turnhout 1976, VI 5; *Sermo X: Aduersus quinque haereses*, ivi, IV 12) a Leone Magno (*Tractatus septem et nonaginta*, ed. A. CHAVASSE, CC, *Series Latina*, CXXXVIII, Turnhout 1973, XXIII 1), da Fulgenzio di Ruspe (*Liber ad Victorem contra sermonem Fastidiosi Ariani*, ed. J. Fraipont, CC, *Series Latina*, XCI, Turnhout 1968, XV 1) a Gregorio Magno (*Dialogues, II [Livres I-III]*, éd. A. de Vogüé, SC, 260, Paris 1979, III 29, 3-4) a Isidoro di Siviglia (*Sententiae*, ed. P. Cazier, CC, *Series Latina*, CXI, Turnhout 1998, I 6, 8). Come sottolinea, tra gli altri, Angela Giallongo (*L'avventura dello sguardo. Educazione e comunicazione visiva nel Medioevo*, Bari 1995, p. 42), "l'opinione pubblica" in età medievale è persuasa che la cecità «simboleggi» un male dell'anima.

<sup>4</sup> Su Unerico e i provvedimenti contro i cattolici si rimanda qui a J. CONANT, *Staying Roman. Conquest and Identity in Africa and the Mediterranean, 439-700*, Cambridge 2012, pp. 162-168; R. WHELAN, *Being Christian in Vandal Africa. The Politics of Orthodoxy in the Post-Imperial West*, Berkeley 2017, pp. 155-19, 181-183.

<sup>5</sup> Vd. A. CAIN, "Miracles, Martyrs, and Arians: Gregory of Tours' Sources for his Account of the Vandal Kingdom", *Vigiliae Christianae*, 59 (2005), p. 436: "There are at least three discernible source layers in Gregory's account of the Vandals [...] The first is a series of *martyrum passiones* [...] dating from Huneric's persecution of 484 [...] At least one unnamed written (or oral) source [...] The third identifiable source is the hypothetical *Historia persecutionis sub Hunerico rege*, which contained Eugenius' [...] version of the miracle story". Un altro testo che ricostruisce le vicissitudini di Eugenio, in maniera però



*Tra eresia e peccato: cecità e miracoli di guarigione nei Libri  
Historiarum di Gregorio di Tours*

di Capsa e a Longino di Pomaria, fu portato innanzi al sovrano per argomentare con il prelado ariano Cirola sulla delicata questione della consustanzialità tra il Padre e il Figlio, disputa dalla quale uscì ampiamente vincitore. Eugenio, come i due vescovi suoi compagni, oltre alla sua infallibile dottrina possedeva dei poteri taumaturgici, e *non solum visibilium oculorum caecitatem, sed etiam mentium depellebat*.<sup>6</sup> Si coglie qui un chiaro riferimento da parte di Gregorio al pernicioso offuscarsi dell'intelletto di chi aveva accettato le tesi degli eretici, uno smarrimento della ragione che poteva però essere contrastato dall'episcopato cattolico, rappresentato in questa vicenda da Eugenio. Viene introdotto in tal modo il concetto di cecità intesa come un'affezione spirituale degli ariani, incapaci di scorgere la *terribilem claritatem* che avrebbe annunciato la venuta di Cristo,<sup>7</sup> concetto che si inserisce a più riprese nella trama dei *Libri Historiarum*.<sup>8</sup>

I *signa* che si manifestavano attraverso Eugenio erano una cassa di risonanza alquanto efficace per diffondere tra il popolo africano il Verbo di Dio,<sup>9</sup>

---

diversa da Gregorio, è l'*Historia persecutionis Africanae provinciae* di Vittore di Vita (vd. l'edizione di S. Lancel, Paris 2002, II 47-51), risalente al V secolo.

<sup>6</sup> Greg. Tur. *Lib. Hist.*, II 3.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Sui frequenti contrasti tra gli opposti schieramenti religiosi riportati nei *Libri Historiarum*, cfr. J. MOORHEAD, "Gregory of Tours on the Arian Kingdoms", *Studi medievali*, s. III, 36 (1995), pp. 903-915; E. JAMES, "Gregory of Tours and 'Arianism'", in A. CAIN, N. LENSKI (cur.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Ashgate, 2009, pp. 327-338; H.-W. GOETZ, "La compétition entre catholiques et ariens en Gaule: les entretiens religieux («Religionsgespräche») de Grégoire de Tours", in F. BOUGARD, R. Le JAN, T. LIENHARD (cur.), *Agôn. La compétition, V<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle*, Turnhout, 2012, pp. 187 sgg.

<sup>9</sup> Popolo disorientato dalla veemenza con cui l'arianesimo veniva imposto grazie all'appoggio dei *reges* vandali, cfr. Y. MODERAN, "Une guerre de religion: les deux Églises d'Afrique à l'époque vandale", *Antiquité Tardive*, 11 (2003), pp. 21-44; A. SCHWARCZ, "Religion und ethnische Identität im Vandalenreich. Überlegungen zur Religionspolitik der vandalischen Könige", in G.M. BERNDT, R. STEINACHER (cur.), *Das Reich der Vandalen und seine (Vor-)Geschichten*, Wien, 2008, pp. 227-232;

una circostanza che rendeva Cirola insofferente sia perché il vescovo di Cartagine aveva primeggiato su di lui nella controversia trinitaria discussa alla corte di Unerico sia perché era stato abbandonato dai suoi seguaci che, convinti proprio dai *multa signa* compiuti da Eugenio (ed anche da Vindemiale e da Longino), tornavano in seno alla Chiesa cattolica. Cirola, per reagire agli eventi sino ad allora a lui sfavorevoli, si risolse a mettere in atto un maldestro imbroglio nel tentativo di tenere testa al suo avversario: ad un uomo, remunerato con cinquanta aurei, diede infatti l'ordine di sedersi in piazza, in un punto ben visibile a tutti, di porsi una mano dinanzi agli occhi e, non appena Cirola gli si fosse avvicinato, di esclamare: "*Ad te, beatissime Cirola, nostrae relegiones antestes, depraecor, ut respiciens manifestis gloriam ac virtutem tuam, ut oculos meos aperiens merear lucem videre quam perdedi*"<sup>10</sup>. Quell'uomo seguì alla lettera tali disposizioni, anzi nell'invocare in maniera plateale, come concordato, l'aiuto di Cirola ne esaltò le losche *virtutes*, attribuendogli molteplici guarigioni di lebbrosi e, addirittura, delle resurrezioni. L'esito dell'inganno escogitato dal vescovo ariano fu disastroso, poiché il malcapitato complice, punito per la sua cupidigia, perse realmente la vista; colto inoltre da un profondo pentimento per aver assecondato Cirola, dichiarò di credere nella Trinità, ottenendo così l'intervento di Eugenio, che, dopo aver fatto il segno della croce sui suoi occhi privi di luce, lo guariva. *Manifestissime autem patuit, chiosa Gregorio, per huius caecitatem, qualiter hereticorum episcopus oculos cordium misero adsertiones suae velabat*

---

D.E. WILHITE, *Ancient African Christianity: An Introduction to a Unique Context and Tradition*, London-New York 2017, pp. 67 sgg.

<sup>10</sup> Greg. Tur. *Lib. Hist.*, II 3.

*Tra eresia e peccato: cecità e miracoli di guarigione nei Libri  
Historiarum di Gregorio di Tours*

*amictu, ne veram lucem ulli liceret fidei oculis contemplare.*<sup>11</sup> La cecità è, dunque, una metafora del buio in cui l'eresia fa piombare i cristiani traviati da uomini empi, come Cirola, *falso vocatus episcopus.*<sup>12</sup>

L'ottenebramento della vista che menomava i nemici della vera fede è una questione che Gregorio riprende in merito all'alterco che lo vide implicato, in prima persona, con l'ariano Agila, di passaggio nel 580 a Tours in qualità di ambasciatore del re visigoto Leovigildo presso il sovrano merovingio Chilperico I. I due si impegnarono in un serrato confronto, senza l'esclusione di toni pungenti e offensivi, sugli argomenti di maggiore polemica tra cattolici ed eretici, un confronto nel corso del quale Agila, definito *virum nulli ingenii aut dispositiones rationes conperitum*, fu ammonito con durezza da Gregorio: "*Nam vos caecati veneno persuasionis, nihil dignum de Deo sentitis*"<sup>13</sup>. Un ulteriore richiamo alle patologie degli occhi, come termine di paragone per altre più gravi infermità che toccavano lo spirito e non permettevano di contemplare la luce

---

<sup>11</sup> Ibidem. Una vicenda affine a quella di Cirola vide protagonista un altro vescovo ariano, *novus Cirola* (Gregorii episcopi Turonensis *Liber in gloria confessorum*, ed. B. Krusch, MGH, *SS rer. merov.*, I/2, Hannover 1885, 13; vd. Id. *Lib. Hist.*, IX 15) all'epoca del re visigoto Leovigildo (572-586); cfr. K.A. WINSTEAD, "The Transformation of the Miracle Story in the *Libri Historiarum* of Gregory of Tours", *Medium Aevum*, 59 (1990), pp. 6-7.

<sup>12</sup> Greg. Tur. *Lib. Hist.*, II 3; vd. E. JAMES, "Gregory of Tours, the Visigoths and Spain", in S. BARTON, P. LINEHAN (cur.), *Cross, Crescent and Conversion. Studies in Memory of Richard Fletcher*, Leiden-Boston, 2008, p. 45. A voler rafforzare il parallelo tra l'assenza di luce e l'allontanamento dalla vera fede, Gregorio, dopo aver ricordato la condanna all'esilio di Eugenio (vd. Gregorii episcopi Turonensis *Liber in gloria martyrum*, ed. B. KRUSCH, MGH, *SS rer. merov.*, I/2, Hannover 1885, 57) e l'uccisione di Vindemiale e di *multa milia virorum ac mulierum* sotto Unerico (G.D. GORDINI, "Vindemiale, Fiorenzo, Eugenio, Longino", in *Bibliotheca Sanctorum*, XII, 1969, coll. 1194-1195), rammenta un'eclissi di sole, avvenuta nel 485 (Greg. Tur. *Lib. Hist.*, II 3; ma D.J. SCHOVE, *Chronology of Eclipses and Comets AD 1-1000*, Woodbridge-Dover 1984, p. 87, indica il 497 quale altra possibile data per il fenomeno celeste).

<sup>13</sup> Greg. Tur. *Lib. Hist.*, V 43.

del messaggio di Cristo, si riscontra in occasione della contesa avuta ancora da Gregorio con un altro legato ariano di Leovigildo, Oppila, giunto in Gallia nel 584.<sup>14</sup> Oppila si era falsamente professato cattolico, ma venne ben presto smascherato dal Turonense, che gli diede questo consiglio: “*Sed, quaeso, relinque ista et audi consilium meliorem, adhibe culiria oculis lippis et lucem praedicationis apostolicae percipe*”<sup>15</sup>. Nell’esortazione rivolta a Oppila riecheggiano dei versetti biblici<sup>16</sup> inerenti all’uso del collirio come terapia per gli occhi cisposi, sintomo del tormento dell’anima provocato dalle menzogne degli eretici.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Per i contatti diplomatici tra Gallia e Spagna negli anni ottanta del VI secolo, vd. JAMES, “Gregory of Tours, the Visigoths and Spain”, op. cit., p. 63; E. PIAZZA, *Re e santi, pagani e missionari. Itinerari di evangelizzazione nell’alto Medioevo (secc. IV-IX)*, Acireale-Roma 2013, pp. 64-65; U. HEIL, “The Homoians in Gaul”, in G.M. BERNDT, R. STEINACHER (cur.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, Farnham-Burlington, 2014, p. 296; R. COLLINS, “Gregory of Tours and Spain”, in A.C. MURRAY (cur.), *A Companion to Gregory of Tours*, Leiden-Boston, 2015, p. 510.

<sup>15</sup> Greg. Tur. *Lib. Hist.*, VI 40. La diatriba teologica, risolta poi tramite un’ordalia, tra un diacono cattolico e un prete ariano è descritta nel *Liber in gloria martyrum* (80). Il tema era già stato sviluppato (si citano dei seguenti autori, per brevità, solo i brani più significativi) da Girolamo (*Commentarii in prophetas minores*, ed. M. Adriaen, CC, *Series Latina*, LXXVI, Turnhout 1969, *In Osee*, III, XIV 10), Agostino d’Ippona (*De gratia Christi et de peccato originali*, edd. C.F. Urba, J. Zycha, Wien 1902, I 15, 16), Cesario d’Arles (*Sermones*, ed. G. Morin, CC, *Series Latina*, CIII, Turnhout 1953, VIII 3), Gregorio Magno (*Moralia in Iob*, ed. M. Adriaen, CC, *Series Latina*, CXLIII, Turnhout 1979, V 36).

<sup>16</sup> *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, edd. R. GRAYSON, R. WEBER, Stuttgart 2007<sup>5</sup>, Gn. 29, 17; Apc. 3, 18: *et collyrio inungue oculos tuos ut videas*.

<sup>17</sup> Il collirio, dunque, non viene qui essenzialmente inteso come un medicamento del corpo, a corroborare l’idea che l’unico farmaco idoneo a proteggere la vista era la preghiera, così come dava l’esempio Patroclo, *reclusus* di Berry: *Huius oculi numquam caligaverunt. Erat enim in oratione assiduus* (Greg. Tur. *Lib. Hist.*, V 10; vd. pure V 48 e VII 31 [ripreso in VIII 2]). Nel *Liber de miraculis beati Andreae apostoli* la luce *corporalium oculorum* viene restituita per intercessione del santo apostolo ad uomo, alla moglie e al loro figlio, le cui menti vengono liberate pure dalle tenebre che impedivano la conoscenza di Dio (Gregorii episcopi Turonensis *Liber de miraculis beati Andreae apostoli*, ed. M. Bonnet, MGH, *SS rer. merov.*, I/2, Hannover 1885, 32; sul testo, C. DENOËL, *Saint André. Culte et iconographie en France [V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles]*, Paris 2004, pp. 30 sgg.). Da menzionare, inoltre, quanto si legge nei *Libri Historiarum* sulla regina

*Tra eresia e peccato: cecità e miracoli di guarigione nei Libri  
Historiarum di Gregorio di Tours*

Una precipua caratteristica dello stato di imperfezione in cui versavano gli ariani è, quindi, la cecità, che può altresì considerarsi come uno “strumento” impiegato da Gregorio di Tours per tratteggiare, a tinte fosche, le figure dei cattolici che non osservavano con il dovuto zelo gli insegnamenti del Vangelo. Nel 576 l'arcidiacono di Bourges, Leonaste,<sup>18</sup> sofferente agli occhi, dopo aver cercato rimedio presso diversi medici si era infine risolto a recarsi alla basilica di san Martino a Tours, dove per circa tre mesi si profuse in assidue preghiere. Nel giorno della festa del santo, l'undici novembre, Leonaste ricominciò gradualmente a vedere ma, non contento, si rivolse ad un ebreo affinché, con l'applicazione di sanguisughe, potesse accelerare il processo di guarigione. Tale infausta decisione, invece, fece perdere a Leonaste i benefici ottenuti grazie a Martino e, pur essendo tornato al santuario ed essendosi là fermato a lungo, rimase definitivamente cieco.<sup>19</sup> Si intuisce qui la poca stima di Gregorio nei riguardi dei medici,<sup>20</sup> i cui intrugli, a suo giudizio, erano inefficaci rispetto

---

visigota Gosvinta, rea di aver fomentato in Spagna, nel 580, una violenta persecuzione contro i cattolici e per questo colpita dall'ira divina, ossia dall'insorgere della cataratta: *Nam unum oculum nubs alba contegens, lumen, quod mens non habebat, pepulit a palphebris* (V 38; vd. Y. GODOY, *Gosvinta. La regina dei Visigoti*, Milano, 2004, p. 89; A.M. JIMÉNEZ GARNICA, “Gosuintha, el fracaso de una coniuix real”, *Studia Historica. Historia Antigua*, 26 [2008], p. 368).

<sup>18</sup> Greg. Tur. *Lib. Hist.*, V 6.

<sup>19</sup> Ibidem. Vd. A. KEELY, “Arians and Jews in the *Histories* of Gregory of Tours”, *Journal of Medieval History*, 23 (1997), p. 114; I. AULISA, *Giudei e cristiani nell'agiografia dell'alto Medioevo*, Bari 2009, pp. 54-55.

<sup>20</sup> Si tenga presente il doppio miracolo operato presso la basilica di Tours a favore di un cieco, che oltre ai *corporales oculos* ebbe guariti *cordis oculos*: *Quis umquam, rogo, talis medicus poterit inveniri, qui in unam infirmitatem duas contulerit medicinas?* (Gregorii episcopi Turonensis *Libri I-IV de virtutibus sancti Martini episcopi*, ed. B. KRUSCH, MGH, *SS rer. merov.*, I/2, Hannover 1885, II 13). Sul punto, cfr. O. GIORDANO, “Sociologia e patologia del miracolo in Gregorio di Tours”, *Helikon*, 18-19 (1978-1979), pp. 163-164, 194 sgg.; V. J. FLINT, “The Early Medieval ‘Medicus’, the Saint – and the

all'assistenza salvifica di un santo, se non del tutto dannosi. Benché si individuino le cause (*decedentibus cataractis*) per cui Leonaste aveva perso la vista, in realtà la sua malattia era, per Gregorio, un pretesto necessario a dare una prova concreta delle virtù di Martino e al contempo segnalare la pericolosità insita nello sperimentare un'alternativa alla "medicina" celeste: *Ideo doceat unumquemque christianum haec causa, ut, quando caelestem accipere meruerit medicinam, terrena non requirat studia.*<sup>21</sup>

Non erano, comunque, solo i medici a propinare cure fallimentari, ad essi si affiancavano anche dei ciarlatani. Ciò è quanto avvenne nel 587 a Tours, dove un tale Desiderio sosteneva di poter compiere prodigi di ogni sorta perché vantava uno stretto legame con gli apostoli Pietro e Paolo. Gregorio, allora vescovo della città (sul cui seggio episcopale era salito nel 573), chiarisce di essere stato inizialmente all'oscuro dei maneggi di Desiderio, ma che poi ne ordinò subito l'allontanamento per scongiurare il propagarsi della sua fama tra il popolo, che, con grande ingenuità, gli si era riunito intorno *deferentes secum*

---

Enchanter", *Social History of Medicine*, 2 (1989), pp. 134 sgg.; E. JAMES, "A Sense of Wonder: Gregory of Tours, Medicine and Science", in M. A. MEYER (cur.), *The Culture of Christendom. Essays in Medieval History in Commemoration of Denis L. T. Bethell*, London-Rio Grande, 1993, pp. 49 sgg.; J. KITCHEN, "Saints, Doctors, and Soothsayers: the Dynamics of Healing in Gregory of Tours's *De virtutibus Sancti Martini*", *Florilegium*, 12 (1993), pp. 15-32; I. METZLER, *Disability in Medieval Europe. Thinking about Physical Impairment during the High Middle Ages, c.1100-1400*, London-New York, 2006, p. 142. Su san Martino, vd. A. ROUSSELLE, *Croire et guérir: la foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1990, pp. 110 sgg.; J. MOREAU, *Approche médicale des guérisons miraculeuses attribuées à saint Martin*, in *XVIème centenaire de la mort de saint Martin. Colloque universitaire (22-25 octobre 1997)*, Tours, Mémoires de la Société archéologique de Touraine, 1997, pp. 143-158.

<sup>21</sup> Greg. Tur. *Lib. Hist.*, V 6. Sul miracolo come mezzo di punizione (punishment miracle), vd. G. KLANICZAY, "Healing with Certain Conditions: The Pedagogy of Medieval Miracles", *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, 19 (2010), pp. 235-248.

*Tra eresia e peccato: cecità e miracoli di guarigione nei Libri  
Historiarum di Gregorio di Tours*

*caecos et debiles*.<sup>22</sup> Nell'episodio di Desiderio, come in quello di Leonaste, vale l'ammonimento di Gregorio a non ricercare altrove, in farmaci o in stratagemmi fasulli, la salvezza per il corpo e per l'anima che unicamente l'intervento dei *viri Dei* poteva assicurare.

All'intercessione di un vero santo, Ospizio, si deve invece la guarigione di un uomo cieco dalla nascita. Ospizio, che viveva come eremita nelle vicinanze di Nizza, aveva dimostrato in diverse occasioni di essere munito di doti speciali, rivelatesi ora nel predire, siamo negli anni settanta del VI secolo, l'irruzione dei Longobardi in Gallia, ora nel liberare degli indemoniati, ora nel restituire la parola e l'udito ad un uomo afflitto da febbre.<sup>23</sup> A mettere nuovamente alla prova i poteri miracolosi di Ospizio giunse presso di lui un *homo quidam Dominicus* [...] *a nativitate caecus*,<sup>24</sup> al quale egli ridonò la vista. È interessante notare che in questo brano, come nella parabola giovannea del cieco nato, si sviluppa il tema eziologico del peccato come causa della cecità. Se nel Vangelo sono i discepoli a chiedere a Gesù se fosse stato il cieco o i suoi genitori a macchiarsi di un grave peccato così da perdere la vista,<sup>25</sup> nei *Libri Historiarum* è

---

<sup>22</sup> Greg. Tur. *Lib. Hist.*, IX 6 (con un richiamo a Mt. 15, 30); cfr. C. LAVARRA, «Pseudochristi» e «pseudoprophetae» nella Gallia merovingia», *Quaderni medievali*, 13 (1982), pp. 34 sgg.

<sup>23</sup> Greg. Tur. *Lib. Hist.*, VI 6; su Ospizio e i Longobardi (cfr. Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, in *Scrittori della Chiesa di Aquileia*, IX/1: *Opere*/1, ed. M.E. BOTTECCHIA DEHÒ, Roma-Gorizia 2015, III 1-2), vd. W. POHL, «Gregory of Tours and Contemporary Perceptions of Lombard Italy», in K. MITCHELL, I. WOOD (cur.), *The World of Gregory of Tours*, Leiden-Boston-Köln, 2002, pp. 131-132.

<sup>24</sup> Greg. Tur. *Lib. Hist.*, VI 6.

<sup>25</sup> Io. 9, 1-2.

Domenico a dichiarare di non aver meritato, sin dalla nascita, di vedere la luce.<sup>26</sup> Quali potessero essere le eventuali colpe adombrate da Domenico non è possibile stabilirlo con certezza, ad ogni modo fu risanato da Ospizio ad imitazione dell'esempio di Gesù, che, come proclamava lo stesso eremita, "*caecis visum, surdis auditum, mutis praestat eloquium; qui leprosis cutem pristinam, mortuis vitam et omnibus infirmis adfluentem medicinam indulget*"<sup>27</sup>.

In altri frangenti la cecità appare piuttosto come la conseguenza di un'azione contraria al volere divino. Nel 451 il *magister militum* Aezio si trovava in Gallia con l'arduo compito di frenare l'avanzata delle orde unne guidate da Attila, un'impresa che non poche difficoltà aveva creato al generale romano.<sup>28</sup> Gregorio scrive che l'eco delle avversità affrontate dall'esercito imperiale era giunta sino a Roma, dove, all'udire tali notizie, la moglie di Aezio, di nome Pelagia, aveva preso a pregare incessantemente Pietro e Paolo per garantire a suo marito la loro protezione. Una notte, in maniera fortuita, accadde che un uomo, stordito dal troppo bere, si fosse addormentato nella basilica di San Pietro e, al suo risveglio, avesse assistito al colloquio tra i due apostoli, i quali, pur lamentandosi dell'insistenza delle orazioni di Pelagia, annunciavano che

---

<sup>26</sup> Greg. Tur. *Lib. Hist.*, VI 6: "*Nam quae sit lux ignoro. Unum tantum scio, quod ab omnibus conlaudatur; ego autem ab inicio aetatis meae usque nunc videre non merui*".

<sup>27</sup> Ibidem. Cfr. J. KITCHEN, "Gregory of Tours, Hagiography, and the Cult of the Saints in the Sixth Century", in *A Companion to Gregory of Tours*, op. cit., p. 401 (per altre guarigioni, vd. Greg. Tur. *Lib. Hist.*, IV 32; IV 36). Del resto Gesù risponde alla domanda dei discepoli affermando che il cieco non doveva la sua condizione al peccato, bensì egli era necessario *ut manifestetur opera Dei in illo* (Io. 9, 3).

<sup>28</sup> Per l'irruzione degli Unni in Gallia alla metà del V secolo, vd., più di recente, T. STICKLER, *Die Hunnen*, München, 2007, pp. 88 sgg.; M. ROUCHE, *Attila. La violence nomade*, Paris, 2009, pp. 190-210; H.J. KIM, *The Huns, Rome and the Birth of Europe*, Cambridge, 2013, pp. 69 sgg.



*Tra eresia e peccato: cecità e miracoli di guarigione nei Libri  
Historiarum di Gregorio di Tours*

Aezio, grazie alla strenua devozione della consorte, sarebbe uscito incolume dalla lotta con gli Unni. Nessuno, però, avrebbe dovuto svelare i disegni di Dio, ma quell'uomo non seppe mantenere il segreto e per questo motivo perse la vista.<sup>29</sup> In un'altra circostanza, il sicario mandato da un chierico malvagio contro Eterio, vescovo di Lisieux, non poté portare a termine la sua efferata missione perché colto da una cecità improvvisa: "*Quod cum saepius facere voluissem et ictum dextera suspensa librarem, tegebantur tenebris oculi mei, et aures obserabantur, totumque corpus tremore quatiebatur, sed et manus absque virtute erant, et quae optabam implere non poteram [...] Cognovi enim, quoniam tecum est Dominus, eo quod non potui aliquid te nocere*"<sup>30</sup>.

Un atto illecito era dunque passibile della punizione del Signore, che si trattasse dell'infrazione di un precetto sacro, del tentativo di uccidere un *episcopus* o, come nella vicenda di Meroveo e dell'aspro dissidio che lo opponeva al padre Chilperico I.<sup>31</sup> Nel 577 Meroveo si era rifugiato nella basilica di San

---

<sup>29</sup> Greg. Tur. *Lib. Hist.*, II 7; cfr. *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici Libri IV cum continuationibus*, ed. B. KRUSCH, MGH, *SS rer. Merov.*, II, Hannover 1888, III 1. Da notare che Pelagia, di cui Gregorio sembra ignorare l'identità, era stata in passato un'ariana (vd. la voce *Pelagia*<sup>1</sup> in J.R. MARTINDALE, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, II: *A.D. 395-527*, Cambridge, 1980, pp. 856-857; G. ZECCHINI, *Aezio. L'ultima difesa dell'Occidente romano*, Roma, 1983, pp. 222-223, nota 39; T. STICKLER, *Aëtius. Gestaltungsspielräume eines Heermeisters im ausgehenden Weströmischen Reich*, München, 2002, p. 322).

<sup>30</sup> Greg. Tur. *Lib. Hist.*, VI 36.

<sup>31</sup> Sugli attriti tra Meroveo e Chilperico I, che vedeva una minaccia alla sua autorità nel matrimonio del figlio con la potente zia, la regina d'Austrasia Brunehilde, vd. I. WOOD, *The Merovingian Kingdoms, 450-751*, London-New York, 1994, 87 sgg.; M. HEINZELMANN, *Gregory of Tours. History and Society in the Sixth Century*, trad. ingl., Cambridge, 2001, pp. 44-47; B. DUMÉZIL, *La reine Brunehaut*, Paris, 2008, pp. 182-194.

Martino,<sup>32</sup> e qui aveva chiesto a Gregorio di poter ascoltare un passo dalla Bibbia; il vescovo, quindi, lesse a caso un versetto dal libro dei *Proverbi*: *Oculum, qui aversus aspexerit patrem, effodiant eum corvi de convallibus*.<sup>33</sup> Il brano biblico, in effetti, recita esattamente: *oculum qui subsannat patrem et qui despicit partum matris suae effodiant corvi de torrentibus et comedant illum filii aquilae*<sup>34</sup>; non è perciò da escludere che Gregorio avesse adattato il versetto a quella situazione critica, ed infatti egli stesso commenta: *Illo quoque non intellegente, consideravi hunc versiculum ad Dominum praeparatum*.<sup>35</sup> Un proverbio simile ricorre, nel prosieguo della vicenda, a proposito di Pretestato, vescovo di Rouen. Chilperico I, nel 577, aveva riunito a Parigi un concilio per giudicare il prelato, reo di aver spalleggiato Meroveo,<sup>36</sup> sinodo cui aveva preso parte pure Gregorio, che, per essersi

---

<sup>32</sup> Cfr. M. DE JONG, “Monastic Prisoners or Opting Out? Political Coercion and Honour in the Frankish Kingdoms”, in M. DE JONG, F. THEUWS, C. VAN RHIJN (cur.), *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, Leiden-Boston-Köln, 2001, p. 302; R. MEENS, “The Sanctity of the Basilica of St. Martin. Gregory of Tours and the Practice of Sanctuary in the Merovingian Period”, in R. CORRADINI, R. MEENS, C. PÖSSEL, P. SHAW (cur.), *Texts and Identities in the Early Middle Ages*, Wien, 2006, p. 286; K. SHOEMAKER, *Sanctuary and Crime in the Middle Ages, 400-1500*, New York, 2011, pp. 65-69.

<sup>33</sup> Greg. Tur. *Lib. Hist.*, V 14.

<sup>34</sup> Prv. 30, 17.

<sup>35</sup> Greg. Tur. *Lib. Hist.*, V 14.

<sup>36</sup> Tra le accuse mosse a carico di Pretestato vi era anche quella di aver celebrato le nozze tra Meroveo e Brunehilde (Greg. Tur. *Lib. Hist.*, V 2; vd., sull’unione tra parenti nell’alto Medioevo, M. DE JONG, “An Unsolved Riddle: Early Medieval Incest Legislation”, in I. WOOD (cur.), *Franks and Alamanni in the Merovingian Period. An Ethnographic Perspective*, Woodbridge-Rochester-San Marino, 1998, pp. 107 sgg.; I. WOOD, “Incest, Law and the Bible in Sixth-century Gaul”, *Early Medieval Europe*, 7 [1998], pp. 291-304). Su Pretestato di Rouen, cfr. G.I. HALFOND, *The Archaeology of Frankish Church Councils, AD 511-768*, Leiden-Boston, 2010, p. 92; E.T. DAILEY, *Queens, Consorts, Concubines. Gregory of Tours and Women of the Merovingian Elite*, Leiden-Boston, 2015, pp. 121 sgg.; S. ESDERS, “Gallic Politics in the Sixth Century”, in *A Companion to Gregory of Tours*, op. cit., pp. 439-440; H. REIMITZ, “After Rome before Francia: Religion, Ethnicity, and Identity politics in Gregory of Tours’ *Ten Books of Histories*”,

*Tra eresia e peccato: cecità e miracoli di guarigione nei Libri  
Historiarum di Gregorio di Tours*

schierato a difesa dell'imputato, era stato redarguito da Chilperico I con tali parole: *quod corvus oculum corvi non eruet*.<sup>37</sup> Il rex merovingio voleva così criticare l'atteggiamento del vescovo di Tours, a suo parere tutt'altro che imparziale nel valutare l'agire di Pretestato.<sup>38</sup>

La dimensione simbolica della *caecitas* è sovente sfruttata nei *Libri Historiarum* per disapprovare la condotta degli ariani e, in senso lato, dei cattivi fedeli. Nel caso dei primi, la cecità diviene quasi un tratto "anatomico" del loro *status* spirituale, in quanto che essi, a causa della loro vista —degli occhi e della mente— annebbiata dai loro errori dottrinali, non possono godere della luce della verità emanata da Cristo.<sup>39</sup> L'infermità che aveva colpito il complice di Cirola è pertanto funzionale nel racconto di Gregorio per rendere palese non soltanto l'inanità dei presunti miracoli compiuti dagli ariani, ma soprattutto l'ottenebramento alla quale la loro avversione per i cattolici li aveva condannati. E nemmeno le disquisizioni teologiche in cui si profondeva il vescovo di Tours valevano a far comprendere ad Agila o ad Oppila quale fosse la corretta

---

in K. COOPER, C. LEYSER (cur.), *Making Early Medieval Societies: Conflict and Belonging in the Latin West*, Cambridge, 2016, pp. 61 sgg.

<sup>37</sup> Greg. Tur. *Lib. Hist.*, V 18; vd. E. JAMES, "Beati Pacifici": Bishops and the Law in Sixth-Century Gaul", in J. BOSSY (cur.), *Disputes and Settlements: Law and Human Relations in the West*, Cambridge, 1983, p. 28; V. LOZITO, *Il corvo. Calunnie, accuse e lettere anonime nei primi secoli dell'era cristiana*, Bari, 1996, p. 156.

<sup>38</sup> Un episodio che conferma le tensioni esistenti tra Gregorio e Chilperico, apostrofato dal vescovo quale *Nero nostri temporis et Herodis* (Greg. Tur. *Lib. Hist.*, VI 46). Gregorio, inoltre, per enfatizzare l'immagine oscura del *rex*, ricorda che egli aveva disposto di cavare gli occhi a chi contraveniva ai suoi ordini (*ibidem*). Vd. G. HALSALL, "Nero and Herod? The Death of Chilperic and Gregory's Writings of History", in *The World of Gregory of Tours*, op. cit., pp. 337-350; N. DE MICO, *Chilperico: nero nostri temporis et herodis* (Greg. Tur., Hist. VI 46), in «Rivista di cultura classica e medioevale», 51 (2009), *passim*.

<sup>39</sup> Greg. Tur. *Lib. Hist.*, V 43.

professione di fede: “*Confitemur ergo Christum, filium Dei, Deum verum: ideoque quia Deitas una, una erit et gloria*”<sup>40</sup>. In merito ai secondi, invece, la perdita della vista diventa una vera e propria menomazione fisica, che funge da pena inflitta per le trasgressioni commesse, ad esempio come accadde a Leonaste per la scarsa fiducia riposta nell’aiuto divino.<sup>41</sup> La cecità, in conclusione, nei *Libri Historiarum* è individuata come un attributo negativo degli ariani,<sup>42</sup> nondimeno essa è una traccia riconoscibile dell’impurità dei peccatori,<sup>43</sup> che distoglievano il loro sguardo dal messaggio evangelico, “irradiato” in Gallia dall’intensa opera missionaria di Martino: *Tunc iam et lumen nostrum exoritur, novisque lampadum radiis Gallia perlustratur, hoc est eo tempore beatissimus Martinus in Gallias praedicare exorsus est, qui Christum, Dei filium, per multa miracula verum Deum in populis declarans, gentilium incredulitatem avertit.*<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> Greg. Tur. *Lib. Hist.*, VI 40. Svolti gli incarichi loro affidati, Agila e Oppila tornarono in Spagna, e del solo Agila si attesta l’adesione al cattolicesimo, dovuta però non al suo incontro con Gregorio ma a seguito di una malattia (V 43).

<sup>41</sup> In altre circostanze invece, come nel caso dei vescovi Maurilione di Cahors e Donnolo di Le Mans, i riferimenti alla cecità (e ai miracoli ad essa connessa) hanno un valore positivo (vd., rispettivamente, Greg. Tur. *Lib. Hist.*, V 42 e VI 9).

<sup>42</sup> In particolare dei Visigoti, nemici della Chiesa gallica nonché antagonisti militari dei Franchi, vd. R. COLLINS, *Visigothic Spain 409-711*, Oxford, 2004, pp. 36 sgg.

<sup>43</sup> WINSTEAD, “The Transformation of the Miracle Story”, op. cit., p. 12: “His treatment of the miracle in the *Libri Historiarum* exhibits both an awareness of genres as forms which implicitly express certain world-views and sensitivity to the ways in which their conventions may be modified and manipulated in order to articulate different visions of reality”.

<sup>44</sup> Greg. Tur. *Lib. Hist.*, I 39. Alla conversione dei pagani segnata dal risanamento della loro vista si fa cenno in Gregorii episcopi Turonensis *Liber de passione et virtutibus sancti Iuliani martyris*, ed. B. KRUSCH, MGH, *SS rer. merov.*, I/2, Hannover 1885, 6; Greg. Tur. *Lib. conf.*, 76; Greg. Tur. *Lib. Andr.*, 1.

# La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)<sup>1</sup>

FEDERICO J. ASSIS-GONZÁLEZ

*Universidad Nacional de San Juan*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

## Introducción

En el pensamiento cristiano, un fuerte nexo trascendente articula la Palabra con la Verdad y el Saber desde el momento en que el propio Jesucristo, el *Verbum Dei*, se definía como “...*via et veritas et vita...*” (Jn 14: 6)<sup>2</sup>. El Nazareno era la Verdad y, por eso mismo, su palabra resultaba el único camino para llegar a Dios Padre. Solo a través de la Verdad se llegaba a conocer a Dios; por medio de un saber verdadero se accedía a la plenitud del Poder: el Saber y la Bondad que convivían en la Trinidad. Cristo era el camino tanto por sus enseñanzas como también por ser la Verdad en sí, tal y como lo refleja don Juan Manuel en el prólogo del *Libro*

---

<sup>1</sup> La presente investigación se ha desarrollado en el marco del proyecto de investigación “La Edad Media a través de los sentidos” del Grupo de Investigaciones y Estudios Medievales de la Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina), dirigido por el Dr. Gerardo Rodríguez. Periodo: 01/2019-12/2020.

<sup>2</sup> En este artículo se utilizará la Vulgata de Jerónimo de Estridón, editada por el *Proyecto Biblia Medieval* de la Universitat de les Illes Balears, dirigido por Andrés Enrique-Arias. <bibliamedieval.es> [13/08/2020]

*enfenido* al explicar que en la Trinidad existía: "...poder conplido, saber conplido, vondad conplida, que es b[i]en querer conplido. Poder conplido es puesto a·Dios Padre, saber conplido es puesto a·Dios Fijo, vondat conplida, que es b[i]en querer conplido, es puesto a·Dios Spiritu Sancto"<sup>3</sup>.

Sin tales virtudes, que no solo estaban en Dios, sino que eran la Trinidad misma, "... ninguna cosa del mundo non se puede fazer..."<sup>4</sup>. Por ello, el saber resultó fundamental para construir poder, ya que, como enseña Patronio en la tercera parte del *Libro del conde Lucanor*: "Si el poder es grand poder, el grand poder ha grand saber"<sup>5</sup>. No obstante, conviene recordar que había saber bueno, pero también malo, así como "Ay verdat buena, et ay verdat mala"<sup>6</sup>.

En efecto, si bien don Juan reconocía que "La dubda et la pregunta fazen llegar al omne a·la verdat"<sup>7</sup>, no todo saber le estaba permitido. En consecuencia, quien "... demanda las cosas [mas] altas que si, et escodrinna las mas fuertes, non faze buen recabdo"<sup>8</sup>. Según entiende, "Lo que Dios quiso esconder non es aprouechoso de·lo ver omne con sus ojos"<sup>9</sup>, por lo que el deseo de acrecentar el saber debe ser siempre un acto mesurado y limitado. La búsqueda del justo medio, de la *aurea mediocritas* romana o *sofrosine* griega, debía ser la guía del

---

<sup>3</sup> Juan MANUEL, "Libro enfenido", en José Manuel BLECUA (ed.), *Don Juan Manuel. Obras Completas*, Madrid, Editorial Gredos, 1982, T. I, p.145.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 145.

<sup>5</sup> Juan MANUEL, "Libro del conde Lucanor", en José Manuel BLECUA (ed.), *Don Juan Manuel. Obras Completas*, Madrid, Editorial Gredos, 1983, T. II, p. 458.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 448.

<sup>7</sup> *Ibíd.*, p. 458.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 457.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 458.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

hombre en tanto que “Todas las cosas yazen so la medida; et la manera es el peso”, incluso la verdad.<sup>10</sup>

En este juego de medidas y equilibrios, en el que se cifraba el acceso a Dios o a la condenación, el pensamiento, con su discernimiento, tenía un rol central. Ciertamente, según el legislador alfonsí, el pensamiento era el instrumento con “... que asman los omes...”, remitiendo su nombre al acto de sopesar antes de resolver.<sup>11</sup> Según su etimología, habría recibido tal nombre porque “... con el pesa el ome todas las cosas de que le viene cuydado a su coraçon”<sup>12</sup>. Por ello, dice don Juan que, un hombre no debía apreciarse por más de lo que es, pero tampoco subestimarse, pues en ninguno de los extremos se demuestra sabiduría. En consecuencia, según enseña Patronio, “Non se deue omne tener por sabio nin encobrir su saber mas de razon”<sup>13</sup>.

Saber y poder son términos indisociables.<sup>14</sup> Se debía saber para gobernar con justicia por medio de una palabra y un entendimiento divinamente inspirados.<sup>15</sup> Innegablemente, el saber fue el camino para conocer al hombre, a

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 446.

<sup>11</sup> Part. II, III, I. En el presente trabajo se utilizó la edición de las *Partidas* de 1555 en su versión facsimilar: ALFONSO X, *Las Siete Partidas [facsimil]*, Lic. Gregorio López, glos. Madrid: Boletín Oficial del Estado, 1974. Todas las referencias subsiguientes remitirán a este texto.

<sup>12</sup> Part. II, III, II.

<sup>13</sup> MANUEL, L. del Conde..., op. cit., p. 464.

<sup>14</sup> Cf. Michel FOUCAULT, *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2014.

<sup>15</sup> Por ejemplo, Ian Macpherson consideraba tan evidente el énfasis que don Juan da al entendimiento, en el *Libro del conde Lucanor*, que solo se refirió al tema con una breve afirmación: “*It could be said that the whole of El Conde Lucanor is about entendimiento [...] The entire book is designed as a compilation of practical wisdom*”. Ian MACPHERSON, “‘Dios y el mundo’: the Didacticism of El Conde Lucanor”, *Romance Philology*, 24 (1970-71), p. 34.

Dios y a su creación, así como para salvar el alma; pero, más importante aún para un señor, como ya habían establecido las *Partidas*,<sup>16</sup> era el medio por el que "... se onran et se apoderan et se enseñorean los vnos omnes de los otros..."<sup>17</sup>.

La misma alma racional que permitía amar a Dios era la que, al volverse al plano terreno, justificaba el señorío, en general, del hombre sobre la Creación<sup>18</sup> y, en particular, de unos hombres sobre otros. En efecto, según las *Partidas*, el entendimiento que emanaba del alma racional era doble: por un lado, permitía conocer a la divinidad y a las cosas celestes, y, por el otro, posibilitaba entender y obrar en las temporales.<sup>19</sup>

La inmaterialidad divina provocaba que, bajo la lógica de la semejanza, Dios fuese más perfectamente conocido en tanto más inmaterial su medio de conocimiento. Por ello, bajo los parámetros platónico-agustinos continuados por el tomismo, acceder a un saber sobre Dios por voces corporales captadas por el sentido del oído —"... sive corporalibus vocibus corporis sensui..."—<sup>20</sup> resultaba la forma más baja en que la *Veritas Verbi Dei* podía expresarse, por ser

---

<sup>16</sup> Este vínculo entre Sabiduría y Poder, que puede encontrarse en la propia naturaleza divina, fue reconocido como un principio en el prólogo general de las *Partidas*, donde se afirma que "*Dios es comienço, e medio, e acabamiento, e sin el ninguna cosa puede ser: ca por su poder son fêchas, e por su saber son gouernadas, e por su bondad son mantenidas*". ALFONSO X, op. cit., f. 3r.

<sup>17</sup> MANUEL, L. enf..., op. cit., p. 145.

<sup>18</sup> Las *Partidas* (II, XIII) recogen esas nociones cuando plantean que el hombre se constituye como un almarío donde se alojan el alma *criadera*, motor de crecimiento compartida con vegetales y animales, la *sentidora*, raíz de los sentidos y propia de las cosas vivas automóviles, y la razonable, asiento de la razón y el entendimiento.

<sup>19</sup> Part. II, XIII, I.

<sup>20</sup> Agustín de HIPONA, *La Ciudad de Dios (IIº)*, en *Obras de San Agustín*, volumen XVI, Madrid, BAC, 1977, p. 243.



## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

la más cercana a la materialidad, a lo animal, y la más fácilmente manipulable por los acólitos de Satán.<sup>21</sup>

En consecuencia, la forma en que Agustín de Hipona concibió la experiencia inmediata de la divinidad debía ser una negación de la propia naturaleza del sonido en tanto consistía en una palabra fuera de la corporalidad, pero también de la temporalidad. Una que nunca acabase de pronunciarse, eterna y no-sonora, en tanto no dicha por lengua de carne, ni por voz de ángel, ni por sonido de nubes, ni por enigmas de semejanza —“... *per linguam carnis neque per vocem angeli nec per sonitum nubis nec per aenigma similitudinis...*”—<sup>22</sup>. Así, el *Verbum* agustino fue un habla inefable a los sentidos, perceptible únicamente con el pensamiento.

Por su parte, en el plano terreno, el entendimiento era, para cualquier ser humano, la guía en sus obras, esto quiere decir, la raíz de su condenación o salvación. Por eso, afirmaba Patronio: “La escalera del galardón es el pensamiento, et los escalones son las obras”<sup>23</sup>. Sin embargo, lo que ya resultaba complejo para cualquier hombre (discernir con claridad los buenos de los malos actos), era, en primera instancia, imposible para aquel que debía gobernar a otros. El entendimiento humano *per se* no bastaba para escudriñar la complejidad del accionar de cada hombre en concreto, y del pueblo como cuerpo colectivo, por lo que precisaba de una gracia divina especial que le mostrase al gobernante cuál era el camino correcto que llevaría al pueblo a la bienaventuranza.

---

<sup>21</sup> Cf. Fabián CAMPAGNE, *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento del espíritu en Occidente*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016.

<sup>22</sup> Agustín de HIPONA, *Las Confesiones*, en *Obras de San Agustín*, volumen II, Madrid, BAC, 1974, p. 372.

<sup>23</sup> MANUEL, L. del conde..., op. cit., p. 448.

Conviene recordar que, para don Juan, cada hombre se encontraba orientado en base a una pertenencia estamental a una función terrena específica, hacia la que debía abocar su entendimiento, a fin de acceder al tipo de saber necesario para cumplir correcta su tarea. Como ya se refirió, no toda verdad era buena en sí ni para todas las personas, y, por eso mismo, este noble castellano reconocía que su condición de laico lo alejaba de comprender los grandes misterios de la creación, saber propio de clérigos, limitándose a acatar las enseñanzas de la Iglesia de Roma en tales asuntos.

Según las *Partidas*, el hombre, marcado por el pecado de Adán, sufría el castigo de no saber, de estar excluido de la bienaventurada visión de la divinidad, "... e contra este fue establescido el sacramento del orden. Ca ella da carrera para ser entendido, e sabidor de lo que ha de fazer"<sup>24</sup>. Por ello, en los asuntos celestes, los únicos habilitados para hablar con autoridad eran los hombres que habían tomado el sacramento del orden, es decir, los miembros de la clerecía.

En contraste, lo propio de su condición laica eran los asuntos terrenos y, por su estado noble, los del mantenimiento del orden de la creación: el gobierno de los hombres. Sin embargo, en estos asuntos tampoco era suficiente el intelecto humano. Un rey bienaventurado, según los *Castigos* de Sancho IV, era aquel que "... se sopo bien mantener vsando de la justíçia commo deue e ó doue e que houo graçia de Dios conplida mente para saberlo fazer"<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Part. I, IV, I.

<sup>25</sup> Hugo BIZZARRI, (ed.), *Castigos del rey don Sancho IV*, Madrid, Iberoamérica, 2001, p. 159.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

El saber que precisaba un rey para discernir en los altos asuntos del reino no se obtenía por la mera experiencia, sobre todo en temas de justicia, en los que se jugaba el discernimiento entre la verdad y la falsedad. Esta tarea, propia de soberanos investidos de gracia divina, era la que se propuso Alfonso X al redactar las *Partidas*. El rey Sabio tenía el propósito de ayudar a sus sucesores a conocer las cosas “... segund son...”, permitiendo “... estremar el derecho del tuerto, e la mentira de la verdad”<sup>26</sup>. Tarea que resultaba posible porque, como todo monarca, sabía “... las cosas que son verdaderas e derechas...” no por su entendimiento o por su *seso*, sino por inspiración divina.<sup>27</sup>

Tal inspiración era necesaria para cumplir la función regia conservadora del orden terreno que se manifestaba, en el plano espiritual, en la capacidad para “...saberlas cosas ciertamente, e de fazerlas entender”<sup>28</sup>. Facultad alojada en el corazón del rey, sitio donde “... nasce el pensamiento...” y del que, por su boca, “... sale la vida e muerte...”, trayendo al pueblo “... honrra e deshonrra: e mal e bien”<sup>29</sup>.

El rey, para la visión alfonsí, tenía esta gracia divinamente otorgada de forma exclusiva y, por ello, solo a él estaba reservada, por su medianía entre Dios y los hombres, la administración de justicia y la capacidad legislativa. Postura que, como tratamos en un artículo reciente, no era compartida por don Juan Manuel.<sup>30</sup> Siguiendo una lógica estructurada por la semejanza para sostener

---

<sup>26</sup> Part. Prol., f. 3v.

<sup>27</sup> Part. II, IV, IV.

<sup>28</sup> Part. II, I, V.

<sup>29</sup> Part. II, III, II; II, III, V & II, IV, IV.

<sup>30</sup> Federico J. ASSIS-GONZÁLEZ, “Juzgar en nombre de Dios: la justicia en el discurso señorial manuelino (s. XIV)”, *e-Spania*, 32 (febrero 2019). [14/08/2020].

una visión colegiada del gobierno del reino, don Juan no solo expresaba que los reyes y los grandes señores ocupaban, por delegación divina, el lugar de administradores de la justicia; sino que los ponía en el mismo nivel. Los nobles recibían la inspiración divina sin intervención regia, cosa que puede apreciarse en el *exemplo* que incorpora en la quinta y última parte del *Libro del conde Lucanor*.

Allí, Patronio narra que un joven caballero, mientras luchaba en el campo de batalla, vio a su padre peleando con su señor, quien además le había hecho caballero. En tal disyuntiva de lealtades, el joven caballero decidió defender a este último, pero lo hizo con tal furor que, del mismo golpe de espada, mató a su padre y a su señor, quienes se encontraban trabados en lucha. Apesadumbrado por la fatal consecuencia de su accionar, se presentó en "... casa de todos los reyes et grandes sennores que avia en aquellas comarcas...", buscando recibir castigo como a traidor. Sin embargo, aclara don Juan, cuando "... los reyes et los otros sennores..." supieron cómo habían ocurrido las cosas, entendieron que no había culpa por la que recibir castigo, en tanto que "... commo quier que el fizo mala obra, non la fizo mal, nin por escogimiento de fazer mal"<sup>31</sup>.

Esta historia, que ejemplifica por qué es necesaria la concurrencia de la voluntad en una mala obra para que esta sea considerada un delito o un pecado, sirve para dar por sentado, sin necesidad de argumentación, que tanto los reyes como los demás señores tenían la misma facultad para discernir. El rey era un señor más, un *primus inter pares*, y todo señor por la función que Dios

---

<sup>31</sup> MANUEL, Libro del conde..., op. cit., p. 483.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

le había asignado necesitaba recibir la misma gracia divina y el mismo saber para cumplirla.

Para todo señor, el modelo del buen juez era Dios, quien "... nunca judga si non segund sabe que es la verdat"<sup>32</sup>, estableciendo así el binomio Saber-Verdad que luego se replicaba en la manera de juzgar de los reyes y grandes señores, los cuales:

"...por que no son sometidos nin an de dar cuenta si nona Dios, non deuen creer que lo que ellos cuydan que aquello es la verdat nin se deuen ar[r]ebatar fasta que lo sepan çierta mente. Mas de que lo sopieren, deuen lo judgar segund verdat et sín ninguna mala entençion, et deuen se acordar que Dios los puso en aquel estado et que a el an de dar cuenta et que del an a reçeibir galardon bueno o malo segund los juzzios que dieren"<sup>33</sup>.

En contraste, cuando se refiere al modo de proceder de los oficiales puestos por los señores, la Verdad estaba ausente en su explicación y el Saber solo emergía por la vía negativa. Para este noble:

"... los juezes que son puestos por otro non deuen iudgar los pleitos que ante ellos vienen segund ueen nin según lo que ellos saben, si non segund lo que es razonado entre ellos o lo que fallaren en aquellas leys o en aquellos fueros por que an de judgar et de dar cuenta"<sup>34</sup>.

La gran diferencia entre unos y otros era el acceso a la Verdad. Los primeros llegan a ella, a la Voluntad de Dios, no de forma directa. Como señaló Tomás

---

<sup>32</sup> Juan MANUEL, "Libro del cauallero et del escudero", en José Manuel BLECUA (ed.), *Don Juan Manuel. Obras completas*, Madrid, Editorial Gredos, 1982, T. I, p. 111.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 111.

de Aquino en la *Suma de Teología* (e. 1265-1274)<sup>35</sup>, resultaba imposible para el hombre conocer a Dios en su esencia mientras estuviese encarnado. En consecuencia, el conocimiento que los reyes y demás señores adquirirían, estaba mediatizado por la materialidad de las pruebas que recolectaban sus sentidos en el entendimiento pasivo. Secundariamente, sobre ellas actuaba el entendimiento activo, potenciado por la revelación divina, a fin de justificar la restricción de la capacidad de administrar justicia únicamente a este tipo de jueces *per sanguinem*.

### **El saber señorial, privilegio divino en la lucha política**

La posición de igualdad a partir de la que don Juan Manuel construye su argumento sobre el acceso al saber y la consecuente distribución del poder de mando no solo se aprecian en el campo de la justicia, sino también en el de la redención. Según ha estudiado Olivier Biaggini en el *exemplo* III del *Libro del conde Lucanor*, el acto de constricción que realiza Ricardo Corazón de León antes de saltar por la borda demuestra que la realeza podía funcionar en el pensamiento manuelino como “... une manifestation particulière, quoique superlative, de la noblesse et de la chevalerie...”<sup>36</sup> con la que se lograba valorizar una palabra, más que real, nobiliaria. De esta manera, don Juan pretendía crear, por vía de la ejemplaridad, una confusión, en su sentido etimológico de “fundirse-con”, del

---

<sup>35</sup> El Doctor Angélico se refiere al tema en S.Th. I<sup>a</sup> q. 12, aa. 11-13. En este trabajo se utilizó la siguiente edición: Tomas de AQUINO, “Summa Theologicae. Textum Leoninum Romae [en línea, ed. 1891]”, en Roberto BUSA (ed.), *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino. Opera Omnia*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2000. <corpusthomicum.org/iopera.html> [08/04/2020].

<sup>36</sup> Olivier BIAGGINI. “Le roi et la parole dans quelques recueils d'exempla castillans des XIIIe et XIVe Siècles”, *e-Espania*, 4, (diciembre 2007), p. 58. [21/05/2020].

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

noble y del rey en una entidad primera: la del caballero. Así, al utilizar al rey como ejemplo válido a seguir por la nobleza, encarnada en la figura del conde Lucanor, don Juan equiparaba las palabras y las acciones de unos y otros para demostrar que, sin ser reyes, los miembros de la alta nobleza poseían una dignidad comparable.

La representación del caballero, como bien ha apuntado Biaggini, es la entidad que une a reyes y nobles, pues era la condición liminar del estamento. Sin embargo, esto fue mucho más claro en la Europa transpirenaica que en los reinos de Castilla y de León, donde se podía ser hidalgo sin ser caballero, aunque no se daba el caso inverso. Tal situación convertía a la caballería en un honor que realizaba, mas no expresaba acabadamente, el poderío potencial de la hidalguía.<sup>37</sup>

En consecuencia, si bien la figura del caballero era un recurso que sirvió a los fines de integrar al rey a la ricahombría, cuando don Juan pensaba en un caballero con capacidad discerniente y redentora, no se refería a la caballería *in lato sensu*, sino en el estrato superior, señores investidos de la *potestas publica*.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Cf. Jean FLORI, *Caballeros y caballería en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2001.

<sup>38</sup> Si bien resulta en ocasiones confusa la distinción y/o yuxtaposición entre *dominus* y *miles*, es conveniente tener presente que los señores eran los que legitimaban la función caballeresca dentro del pensamiento cristiano. Según argumentó Agustín de Hipona, la autoridad era la que volvía legítimo el uso de la fuerza, cosa que podía observarse en dos situaciones de violencia narradas en la *Biblia*. En una, Moisés siega la vida de un egipcio sin estar autorizado para ellos, y, en la otra, el apóstol Pedro corta la oreja de un siervo del sumo sacerdote del Templo, acción desautorizada por Jesús. Ambas ocasiones sirven para ejemplificar el uso inadecuado de la fuerza, la única que puede legitimar la agresión a un semejante es la autoridad de Dios o de sus lugartenientes en la tierra, pues eran los únicos que disponían de la gracia necesaria para distinguir ciertamente a los enemigos de la fe. El argumento agustino sirvió para sustentar la diferencia entre los investidos con el *cingulum militiae*, poseedores de la *potestas publica*, de los portadores de la espada, los *milites*, servidores legítimos que ejecutan las órdenes de la autoridad. Cf. Agustín de HIPONA, *Contra Faustum Manichaeum, Libri triginta tres*. [16/09/2019].

Tras la incorporación de la institución caballerescas a la sociedad y la política castellanas, a través del título XXI de la *Segunda Partida*, los siglos XIV y XV fueron el escenario donde se debatió, como estudió M<sup>a</sup> del Pilar Carceller Cerviño, una cuestión central: la caballería debía entenderse como una dignidad que confería nobleza o como un adorno del noble.<sup>39</sup> Es decir, el debate sobre la caballería fue en realidad uno sobre el origen de la nobleza y su sujeción al rey.<sup>40</sup>

Para Ramón Llull, la nobleza del oficio de caballería debía hacer de "... cascú cavayler deuria ésser senyor e regidor de terra..."<sup>41</sup>, aunque ello no ocurriera por dos razones: una de carácter práctico, no había tierra suficiente para dar señorío a cada uno y, una teórica, tenía que existir un único señor, el emperador, "... cavayler e senyor de tots cavaylers..."<sup>42</sup>, al que todos se debían someter para conservar la semejanza con el poder de Cristo sobre la creación. Un único señor celeste y un único señor terrestre. Estas limitaciones acabaron por provocar que existiesen caballeros que detentaban una *potestas publica*, delegada por el emperador, y otros, denominados *cavaylers de ·I·scut* — caballeros de un escudo—, caracterizados por no gobernar a nadie y por ser gobernados por los grados superiores de la caballería.

---

<sup>39</sup> M<sup>a</sup> del Pilar CARCELLER CERVIÑO, "Nobleza cortesana, caballería y cultura. La casa ducal de Albuquerque", en M<sup>a</sup> Concepción QUINTANILLA RASO (ed.), *Títulos, grandes del reino y grandeza en la sociedad política. Fundamentos en la Castilla medieval*, Madrid, Sílex ediciones, 2006, pp. 215-264.

<sup>40</sup> Cf. Jesús RODRÍGUEZ-VELASCO, *El debate sobre la caballería en el siglo XV. La tratadística caballerescas castellana en su marco europeo*, Salamanca, Junta de Castilla y León - Consejería de Educación y Cultura, 1996.

<sup>41</sup> Ramón LLULL, *Llibre de l'orde de cavalleria*, Barcelona, Editorial Barcino, 1988, pp. 174-175.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 175.



## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

Esto contribuye a una más acabada comprensión de la diferencia manuelina entre caballería como el más alto honor y el más bajo estado de la hidalguía, pues, en los casos de la ricahombría, portar el *cingulum*, ser armado, remitía al alto honor de una función pública del reino: la de dirigir hombres con el pendón, como su representación en el campo de batalla. Mientras que en la baja nobleza cumplía un carácter funcional de consolidación de los vínculos deudores con sus señores. Así, ocurrió un cambio de naturaleza en la recepción del orden de caballería, vinculado a la sangre como portadora del don de mando, que rescataba la diferencia como un tema central y característico del pensamiento de don Juan.<sup>43</sup>

La sangre era la portadora del don de mando y justicia, distinguiendo verdad de falsedad y mentira, bien de mal, atributos necesarios del señorío. Sin embargo, tales cualidades no se condensaban en el rey, cúspide del poder, para luego ser delegados en los estratos inferiores de la nobleza, sino que eran horizontalmente compartidos por un grupo de ricoshombres marcados por la sangre real o, en menor grado,<sup>44</sup> por la de los grandes linajes. Sin ánimo de alejarnos del tema de este artículo, solo apuntaremos que ni siquiera el señorío natural se encontraba monopolizado por el rey dentro del pensamiento

---

<sup>43</sup> Sobre el carácter público del poder detentado por los caballeros, cf. Karl WERNER, *Naissance de la noblesse. L'essor des élites politiques en Europe*, Paris, Librairie Arthème Fayard-Pluriel, 2012.

<sup>44</sup> Para don Juan Manuel, los vínculos amicales fueron un problema debido a que, dada la alta estima en que tenía a su linaje, siempre se darían en un plano de desigualdad que contrariaba la idea de una amistad entre pares, problema que se trata con mayor profundidad en Federico ASSIS-GONZÁLEZ, “La amistad, un problema político”, *Mirabilia*, 29, 2 (2019), pp. 282-301. [19/08/2020].

manuelino, sino que sus facultades eran compartidas por todos los Infantes, sus hermanos e hijos, en tanto integraban el mismo linaje regio con sus atributos consanguíneos.<sup>45</sup>

Tales argumentos fueron parte de la disputa por el poder en la que se enzarzó don Juan Manuel contra su fallido yerno Alfonso XI, antagonista de toda su vida adulta con el que lidió no solo sublevando poblaciones, sino subvirtiendo, en diversos campos, los principios teóricos en los que se asentaba la superioridad regia. Por ello, sus libros se dirigen a todos los señores del reino, los cuales tienen las mismas capacidades de discernimiento que el rey en temas de verdad y mentira, como veremos a continuación.

### **Oír y saborear la palabra**

La palabra, durante el siglo XIII, se volvió un objeto de reflexión de las universidades y acabó por reverberar en los espejos de príncipes. Dentro del reino de Francia, tanto Vincent de Beauvais, en *De eruditione filiorum nobilium*, como Guillaume Peyraut, en *De eruditione principum*, y Egidio Romano, con su *De regimine principum*, dedicaron su atención a la necesidad de regular la palabra de los gobernantes.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Para profundizar en los necesarios matices y argumentos sobre este espinoso tema, cf. Federico ASSIS-GONZÁLEZ, “Par de reyes: la autoridad regia en el pensamiento político de don Juan Manuel (s. XIV)”, en Ezequiel BORGOGNONI y Manuel RIVERO RODRÍGUEZ (eds.), *Hispania-Espanna-España: diálogos y dinámicas históricas en el mundo hispánico*, Buenos Aires, Fundación para la Historia de España, 2020, pp. 110-124. [17/08/2020].

<sup>46</sup> Stéphane PÉQUIGNOT. “Introduction. La parole des rois à la fin du Moyen Âge: les voies d’une enquête”, *e-Spania*, 4, (diciembre 2007) [20/05/2020].

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

Esta preocupación por la regulación del decir también impactó, desde otras perspectivas, en los historiadores quienes se han preguntado por diversos aspectos agrupables en tres grandes generalidades: (a) los sermones pronunciados por el monarca, (b) el rol general de su palabra en el funcionamiento de la Corona y (c) las crónicas reales.<sup>47</sup> Este último aspecto sea quizás el más amplio, pues, de alguna forma, acaba fagocitando a los otros dos en tanto que los discursos de los reyes, contenidos en las crónicas, fungían como palabras de imitación y afirmación en una tradición regia, ejerciendo una función literaria que reenvía, no solo a los modelos de los ancestros, sino también a los usos del discurso, funcionando como *exemplarios*, compilaciones de *exemplos*, donde encontrar el correcto modo de actuar y usar la palabra.

Los ancestros dinásticos son invocados en tanto punto de anclaje del propio discurso ejemplar sobre la palabra, ya señalado por Biaggini para el caso manuelino,<sup>48</sup> cosa que también se aprecia en la *Crònica de Pere III el Cerimoniós*.<sup>49</sup> En ambos casos se apeló a figuras tutelares (Pedro IV en la crónica catalana y Fernando III en los textos de don Juan Manuel) útiles para caracterizar o disciplinar la palabra de los reyes, pero no solo la palabra, ya que, por su intermedio, se invoca todo un modelo de comportamiento. La representación de los actos de palabra del rey, apunta Péquignot, frecuentemente acabaron por

---

<sup>47</sup> Estos tres campos de estudio historiográfico fueron identificados por Péquignot para el caso de los reyes aragoneses, pero nada impide identificarlos también en los estudios sobre los reinos de Castilla y León.

<sup>48</sup> BIAGGINI, op. cit.

<sup>49</sup> Ferran SOLDEVILLA (ed.), *Les quatre grans Cròniques. IV. Crònica de Pere III el Cerimoniós*, Barcelona, Institut d'estudis catalans, 2014.

funcionar como parte integral de un conjunto de prescripciones dirigidas a quienes ejercían el oficio de rey y, en ocasiones, a un público más amplio, para el que la figura real era un modelo de conducta.<sup>50</sup> De esta forma, sus palabras ingresaban a una temporalidad que excedía la vida biológica de un rey determinado. Cuando hablaba, lo hacía como encarnación del cuerpo perenne de la realeza que habitaba en la tradición, muchas veces bajo la forma del *exemplo*, con una intención de permanencia en la sucesión de los futuros reyes.

En esta línea se inscribieron las *Partidas*, uniendo en suma proximidad al rey con su retórica. Su ámbito más íntimo, el Palacio, se definió etimológicamente como el sitio del habla “paladina” del rey con el resto de los hombres. Su palabra, clara y precisa, era la que determinaba el lugar, lo significaba junto con las actividades que allí se desarrollaban: hacer justicia, comer o entablar charlas *engasajadas*. Así, las palabras apuestas surcaban el palacio ajustándose a un correcto *retraer*, ya fuera “... en los fechos, o en las cosas, como fueren, o son, o pueden ser...”<sup>51</sup>.

El acto de *retraer* demandaba una palabra ejemplarizante, tanto en su contenido como en su forma, la cual una vez pronunciada brindaba ejemplo de vida a quien la oía. El discurso del gobernante no podía ser baldía, sin motivo ni fundamento. El legislador alfonsí establece, en este sentido, que habrían de elegirse buenas palabras, así como ejemplos o *fazañas* que alabasen las buenas cosas y tuviesen el efecto contrario sobre las malas, a fin de “... que lo digan, atales omes que se aprouechen dello...”<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> PÉQUIGNOT, op. cit.

<sup>51</sup> Part. II, IX, XXX.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

En consecuencia, las palabras del rey serían portadoras de verdad, pues quienes las acataba sin haberlas oído por boca del rey ni visto por sus propios ojos, realizaba un acto de fe, en tanto que, como dice Tomás de Aquino, “... fides magis habet cognitionem auditui similem quam visioni”<sup>53</sup>. Pero, para que se crea en algo que no se ha visto era necesario que quien narrase fuese considerado poseedor de un conocimiento más perfecto.

Cabe aclarar que la superioridad de la vista por sobre el resto de los sentidos no fue una novedad dentro del jerarquizado mundo medieval, por el contrario, desde el siglo XIII atraviesa sin cuestionamientos toda la Baja Edad Media y es recogida por textos de diversa índole, entre ellos las *Partidas*. En este caso, los sentidos son interpretados en clave política, sin por ello dejar de ponderar la vista, el oído y el olfato por sobre el gusto y el tacto, mucho más apegados a la materialidad.

Para las *Partidas*, todos los sentidos de los súbditos debían estar orientados a captar la grandeza del rey y apreciar su honra, por lo que, si no se usaban para ello, debían recibir castigo. En este uso de los sentidos entraba a jugar la voluntad del sujeto,<sup>54</sup> pues su libre ejercicio era el que lo volvía pasible de castigo. Aquel que deseara ver —vista—, oír —oído— o sentir —olfato— un mal para su señor merecería castigo porque voluntariamente había decidido permitir a sus sentidos que captasen estos estímulos. Sin embargo, como era preciso una muestra externa de dichos deseos internos, una manifestación de la

---

<sup>53</sup> S.Gen. 3, 40, n. 4. En este trabajo se utilizó la siguiente edición: Tomás DE AQUINO, “Summa contra Gentiles”, en Enrique ALARCÓN (ed.), *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino. Opera Omnia*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2000. [14/08/2020].

<sup>54</sup> Las *Partidas* definen la voluntad como una “... cosa que mueve a los omes a obrar por si, sin premia de otri...”. Part. I, IV, XIV.

voluntad opuesta al monarca, la ley acababa por demandar la intervención de uno de los sentidos inferiores con su materialidad. Entre ellos, el único que era capaz de externalizar la voluntad con palabras era el gusto, al que se convocó específicamente porque se precisaban palabras claras que manifestaren tales intenciones para poder aplicar un castigo. Esto nos lleva nuevamente al habla, uno de los dos sentido que caracterizan, junto con el gusto, a la lengua, "... provadora y medianera, de todas las cosas"<sup>55</sup>.

Resulta evidente, entonces, que la lengua, en el pensamiento alfonsí, fue más que un órgano catador de alimentos, era un órgano de la palabra en el que Dios puso la facultad gustativa, pasiva, junto a la vocal, activa, para que el hombre fuese capaz de "...fazer departimiento, entre la mentira, que es amarga, que aboresce la natura, que es sana e complida de lealtad, e entre la verdad, de que se paga el entendimiento, del ome bueno, e a grand sabor con ella"<sup>56</sup>.

De tal modo, la palabra podía resultar engañosa para quien la recibiese, pero jamás para quien la pronunciase, dado que la amargura en su lengua hacía saber a su voluntad la condición de sus dichos.

### ***La mentira***

Conviene tener en cuenta que concebir la lengua como órgano gustativo y fonador tiene como consecuencia que los hombres sepamos la mendacidad de lo que pronunciamos, pero ello no implicaba reconocer en todos los seres humanos la capacidad de discernir entre lo verdadero y lo falso en términos

---

<sup>55</sup> Part. II, XIII, IV.

<sup>56</sup> Part. II, XIII, V.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

absolutos y trascendentes. Cosa que, como vimos, estaba restringida, en el plano temporal, al rey, en el discurso regalista, o a los grandes señores, en la postura aristocrática de don Juan.

Saber lo falso implicaba conocer la naturaleza de lo verdadero sin errores, en una forma absoluta develada por la divinidad. No obstante, el gobierno señorial, en el plano de las relaciones humanas, interesaba identificar la mentira, más que discernir lo falso. El habla mendaz consistía en un acto con pretensión de engaño que llevaba a cabo la voluntad para manipular a los otros y, por eso, era sumamente peligrosa para el gobernante. Lo falso en términos gnoseológicos no preocupa tanto a los señores laicos como lo engañoso. Quien mentía podía ser castigado porque era consciente de que lo estaba haciendo, cosa que ilustraba la metáfora de la amargura de la lengua. En contraste, aquel que decía algo errado no necesariamente lo acometía adrede.

En efecto, como afirmaba Jacques Derrida, mentir "... es querer engañar al otro, y a veces aun diciendo la verdad. Se puede decir lo falso sin mentir, pero también se puede decir la verdad con la intención de engañar, es decir, mintiendo"<sup>57</sup>. Para don Juan Manuel, este poder de la mentira para utilizar aun a la verdad en su provecho, manipulando las voluntades, la volvía un arma sumamente peligrosa. Por ello, Patronio afirmaba: "Non faze buen seso el sennor que se quiere servir o se paga del omne que es maliçioso, nin mintroso"<sup>58</sup>. Pero el peligro iba mucho más allá, la mentira se encontraba, según

---

<sup>57</sup> Jacques DERRIDA, *Historia de la mentira. Prolegómenos*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 2015, p. 45.

<sup>58</sup> MANUEL, L. del conde..., op. cit., p. 464.

don Juan, en el origen del pecado original. La Caída se había producido antes de comer del árbol del Bien y del Mal, en el momento en que Eva mintió.

En el *Libro de los Estados*, por medio de su *alter ego* Julio, don Juan cuenta que la primera mujer actuó de tal forma cuando tergiversó las palabras de Dios. Este les había dicho que no comiesen del árbol que se encontraba en el medio del Paraíso porque morirían; pero ella, al ser interpelada por la culebra, dijo que su Creador les había prohibido tanto comer como *llegarse* al árbol del Bien y del Mal porque *por ventura* podrían morir. Julio daba por sentado que dicho acto femenino no fue un error, sino fruto de su predilección por el engaño, lo que contiene dos formas de la mentira: "... la vna, que dixo que Dios le[s] mandara que non tanxiesen aquel árbol que Dios les mandara; et la otra, que puso en dubda lo que Dios les mandara por cierto"<sup>59</sup>. Modificar la palabra divina, así como cuestionarla, eran dos formas de la mentira con los mismos efectos alterantes sobre de la Verdad.

Desde ese momento, el hombre no dejó de tener predilección por las artes del engaño, por la manipulación de sus semejantes. Don Juan conocía la capacidad de la mentira para tejer indistintamente su discurso con hilos de verdad y falsedad. En el ejemplo XXVI del *Libro del Conde Lucanor*, se cuenta lo que ocurrió cuando la Mentira resolvió convencer a la Verdad de plantar un árbol. Historia en la que el vínculo con el árbol del que comió Eva no parece inocente.

La narración comienza, como todos los *exemplos* del libro, con un diálogo entre Patronio y Lucanor, en el que este último le aseguraba a su consejero que,

---

<sup>59</sup> Juan MANUEL, "Libro de los estados. I Parte", en José Manuel BLECUA (ed.), *Don Juan Manuel. Obras Completas*, Madrid, Gredos, 1982, pp. 258-259.



## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

si lo hubiese deseado, habría podido mentir tan bien como cualquiera de los mentirosos que pueblan la tierra —“... creed que si yo quisiese obrar por aquella manera, que por ventura lo sabría fazer tan bien commo ellos...”<sup>60</sup>, pero no lo había hecho jamás, ya que sabía que la mentira era “... de mala manera”<sup>61</sup>.

Sin embargo, Lucanor, sin ser mentiroso, conocía y temía los peligros de caer en manos de consejeros engañosos y, por eso, solicitaba a Patronio consejo sobre cómo tratar con este tipo de gentes, con las cuales inevitablemente se encontraría en distintas situaciones. La metáfora es el camino que eligió el consejero para responder a tal asunto,

La Mentira, cuenta Patronio, más *acuçiosa* —solicita— que la Verdad se acercó a ella con una propuesta: plantar “... vn árbol de que oviessen fructa et pudiessen estar a la su sombra quando fiziesse calentura”<sup>62</sup>. Por su parte, la Verdad, siempre “... llena et de buen talante...”, no pudo más que aceptar la propuesta sin demasiados miramientos.

Solo cuando el árbol estuvo maduro y en edad de fructificar la Mentira mostró sus malas artes y, recurriendo a “... razones coloradas et apuestas...”<sup>63</sup>, convenció a la Verdad sobre la mejor forma de repartirse el fruto que vendría. En este primer acto desleal de la Mentira, don Juan expone su prontitud en pronunciarse y su capacidad para recurrir a argumentos buenos en apariencia, que escondían el beneficio exclusivo para el mentiroso y el daño para el crédulo. La Mentira, señora de lo aparente, aconsejó a su compañera que se quedase con

---

<sup>60</sup> MANUEL, L. del conde..., op. cit., p. 209.

<sup>61</sup> Ibidem, p. 209.

<sup>62</sup> Ibidem, p. 210.

<sup>63</sup> Ibidem, p. 210.

las raíces del árbol, señalándole que ellas eran vitales para la planta y se encontraban protegidas bajo tierra. En contraparte, ella asumiría el riesgo de tomar las ramas que estaban arrojadas a las inclemencias del tiempo y al vandalismo de hombres y animales.

Este burdo argumento no fue descubierto por la Verdad, en tanto que “... non ay en·ella muchas maestrías et es cosa de grand fiança et de grand creencia...”, dándolo por buenos. Triunfante, la Mentira se alegró “... por el enganno que avia fecho a su compannera diziendol mentiras fermosas et apostadas”<sup>64</sup>. Con esto don Juan busca dejar en claro que la Verdad no tiene dobleces ni espera engaños, porque su naturaleza es ofrecerse tal como es. Su correspondencia sin trampantojos con el ser de la cosa la volvía incapaz de concebir la mentira. Pero, dicho rasgo de la Verdad, no solo nos hablaba de ella, sino de la condición humana. A diferencia de la Verdad, los humanos podían concebir la posibilidad de ser engañados porque eran engañadores que, poseyendo libre arbitrio para hablar con verdad, demostraban predilección para mentir, según ilustran el caso de Eva, madre de la Humanidad, y el relato de Patronio. Pero, la Verdad, en su candidez, acabó, por consejo de la Mentira, “... so tierra para veuir o estauan las rayzes que eran la su parte”; mientras que, su compañera “... finco sobre tierra do viuen los omnes et andan las gentes et todas las otras cosas”<sup>65</sup>.

La Verdad permanecía oculta a la vista de los hombres con sus devaneos; estaba en los fundamentos de la planta, cuando la Mentira, de condición muy

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 210.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

*fallaguera*, se ganaba el favor de todos y reunía a los hombres bajo la sombra de la viciosa copa de su árbol para enseñarles su maestría en el arte del engaño. Don Juan Manuel establece aquí un vínculo nada inocente entre los halagos, las dulces palabras a los oídos, que alimentan la vanidad de quien las recibe, y la copa del árbol de la Mentira, frondosa y llena de flores, bajo cuya engañosa sombra se cobijan los hombres.

La Mentira, amarga en la boca de quien la pronunciara, se trocaba en dulce miel en los oídos que, embelesados, recibían alimento para su vanidad. Quien se dejaba ganar en la voluntad por estas palabras halagüeñas quedaba desprotegido, en tanto manipulado, y quien las profería maneja los hilos de su voluntad. Como podemos imaginarnos, los hombres siempre han deseado ser engañadores, mas no engañados. Buscaron este poder para aprovecharse del crédulo. Por ello, la Mentira congregó en torno a sí a "... todas las gentes del mundo..."<sup>66</sup>, sin enseñar a todos las mismas artes. Aun los saberes malos, para don Juan, implicaron una gradación vinculada a las capacidades y a la condición del sujeto.

En consecuencia, comenzó por instruir a algunos en la mentira *senziella*, mientras que a otros develó la *doblada* y, a unos pocos, la *treble*. Jerarquía en la que se hacen eco las palabras de Derrida sobre la capacidad de la mentira para alimentarse con la verdad, cosa que ocurre en la *treble*, la forma más peligrosa, en la concepción manuelina, pues resulta improbable en los hechos ya que es "... la quel miente et le enganna diziendo verdat"<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 211.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 211.

En efecto, la forma más básica de mentira consistía en afirmar, a sabiendas, algo que no era cierto o que no se pretendía cumplir; mientras que la *doblada* le agregaba una serie de *seguramientos* sobre su cumplimiento, a saber: juramentos, homenajes y rehenes. Pero, el tercer tipo de mentira, administrada por los más hábiles y sabios engañadores, era la más refinada y sutil, lo que la volvía "... mortal mente engannosa...".

Tales herramientas que la Mentira dio a los hombres, les permitió lograr "... lo mas de las cosas que ellos querían...", atrayendo a hombres desprevenidos para "... fazer toda su voluntad". El mundo, según Patronio, no cesaba de honrar y apreciar a la Mentira, disfrutando de la compañía de los hombres, al punto que "... el que menos se llegaua a ella et menos sabia de la su arte, menos le preçiauau todos, et avn el mismo se preçiauau menos"<sup>68</sup>.

Sin embargo, tanto la Mentira como sus acólitos olvidaron que toda la sombría estructura bajo la que se cobijaban estaba sostenida por las raíces de la Verdad. No era posible que existiese Mentira si no hubiese una Verdad a la que se decidía voluntariamente manipular en beneficio propio, acto para nada gratuito. Cuenta don Juan Manuel que la inocente y famélica Verdad, abandonada por todos en la tierra, "... lazdrada et despreçiada...", acabó por roer y cortar las raíces del árbol de la Mentira que, aunque pleno de ramas, hojas y flores, no había alcanzado a fructificar. En pocas palabras, el árbol de la Mentira se había ido en vicio y ahora no tenía ni fundamentos ni frutos.

Entonces, la Verdad, en su afán de saciar el hambre y no con ánimo de castigar o escarmentar a nadie, había dejado sin raíces al árbol que, todavía en

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, pp. 211-212.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

pie, seguía cobijando en su sombra a la Mentira y sus adeptos, hasta que un viento lo derribó fácilmente, hiriendo a la maestra y matando o malhiriendo a los hombres que eran sus aprendices. Ante este panorama, la Verdad emergió por el mismo hueco que había dejado el árbol al caer. Lo que fue un castigo para aquellos, resultó la puerta hacia la liberación para ella.

De tal modo, don Juan expuso a la Mentira como un árbol halagüeño y vicioso en el doble sentido del término. Es decir, promotor del error y del vicio, así como abundante, vigoroso y deleitoso a la vista, proveedor de placeres fáciles que los hombres aman consumir. Sin embargo, este árbol era pura apariencia, eficiente para ocultar la verdad pero incapaz de dar beneficios duraderos, frutos ciertos. En el plano trascendente, como demanda la estructura ejemplar de la historia, todo hijo de la mentira debía ser vano. Por ello, quienes hiciesen alarde de las artes de la mentira no debían ser envidiados por su buena andanza pasajera de la que “...non puede aver buena fin”<sup>69</sup>. El castigo les sobrevendría en el momento de mayor bonanza. Así, la amargura que la lengua distinguía al pronunciar la mentira resultaba premonición del castigo futuro y del daño eterno para el alma.

Por ello, en el *exemplo* 42, Patronio regresa a la figura del mentiroso cuando analiza al peor hombre del mundo por ser origen de los mayores males, quien era aquel “... que se muestra por buen christiano et por omne bueno et leal, et la su entencion es falsa, et anda asacando falsedades et mentiras por

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 212. Esta apuesta por lo transitorio frente a lo sempiterno es retomada en las sentencias de la parte tercera de este libro cuando afirma: “De mal seso es el que dexa et perde lo que dura et non ha preçio, por lo que non puede aver termino a la su poca durada”. *Ibidem*, 443.

meter entre·llas gentes”<sup>70</sup>. No se puede hacer uso de la mentira, engañando a los hombres, y ser un buen cristiano; todo en el mentiroso es apariencia de beneficios que encubre un daño. Los frutos son aquí también el medio para descubrirlo, metáfora para la cual recurre a un pasaje del Evangelio de Mateo (7: 16) que cita en un latín romanizado —“A fructibus eorum connoſcētis eos...” y luego traduce como “... por las sus obras los cognoſceredes”<sup>71</sup>.

Como hemos dicho, la mentira no era un secreto para quien la pronunciaba, no solo porque nacía de su voluntad, de su intención, sino por su amargor, pero tampoco lo era para el resto de los hombres, los cuales posiblemente, en principio, hubiesen sufrido los embustes del mentiroso. Sin embargo, el tiempo era enemigo del engañador porque acaba develando “... las obras que tiene en·la voluntad”<sup>72</sup>. Momento a partir del cual su ardid quedaba develado y, de allí en adelante, “Qui faze jurar al que bee que quiere mentir, ha parte en·el pecado”<sup>73</sup>. Quien confía en un mentiroso o busca asegurarse en la reafirmación jurada de sus palabras, voluntariamente se presta a ser la parte engañada y la ocasión para que el mentiroso perpetre su truco.

### ***La verdad***

La verdad, en el pensamiento cristiano, remite en última instancia a la divinidad, lo cual la coloca en un plano supralunar. Esto presenta un problema para validar cualquier tipo de saber sensorialmente obtenido, pues el

---

<sup>70</sup> Ibidem, p. 334.

<sup>71</sup> Ibidem, p. 334.

<sup>72</sup> Ibidem, p. 335.

<sup>73</sup> Ibidem, p. 451.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

conocimiento de la verdad última no se encuentra en la materialidad de lo creado. Para el pensamiento agustino, el hombre, compuesto por cuerpo y alma, conoce en su interioridad el mundo, por ministerio del exterior: “... *per exterioris ministerium...*”<sup>74</sup>. Los sentidos trabajan para anotar al yo interior sobre el mundo, aunque no todo conocimiento es igualmente lícito para el obispo de Hipona.

Con el término *concupiscentia oculorum* —concupiscencia de los ojos—, designó sinécdoticamente al desordenado accionar de todos los sentidos que, imitando a la vista, tratan de conocer alguna cosa: “... *etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant*”<sup>75</sup>, con “... vana et curiosa cupiditas...”, una curiosidad ociosa producto de un deseo desordenado por conocer —“... *morbo cupiditatis...*”— que originaba en el hombre el gusto por los espectáculos monstruosos, así como por las artes mágicas y por los secretos de la naturaleza que no aprovecha nada conocer. La necesidad es la única variable que, para el santo, libraba al hombre de los peligros del deseo, del deleite mundano. Distraer los ojos en la luz colorida de las formas sensibles, así como el disfrute del alimento eran tentaciones con las que Agustín combatía diariamente para someter el cuerpo a servidumbre. Escapar al deleite gozoso de los sentidos era muy difícil porque todavía en el sufrimiento existía el peligro de encontrar placer. En el tránsito del hambre al descanso de la saciedad,

---

<sup>74</sup> Agustín de HIPONA, *Las Confesiones*, en *Obras de San Agustín*, volumen II, Madrid, BAC, 1974, Libro 10, Cap. 6, p. 397

<sup>75</sup> *Ibidem*, Libro 10, Cap. 35, p. 439.

advertía con pesar el obispo, la concupiscencia le tendía sus lazos, pues el mismo paso era un deleite inevitable.<sup>76</sup>

Si bien Agustín reconoce que era posible percibir a Dios en la inteligencia de las cosas creadas,<sup>77</sup> el acceso a la verdad última se hacía por un camino platónico de interioridad que era el inverso al del conocimiento sensorial. Para llegar a la verdad era preciso despojarse lenta y dificultosamente de todo lo mundano; luego, reflexionar en busca de lo inmutable, que se oponía a todo lo conocido en el mundo, que es mudable; para, finalmente, llegar a la conclusión de que si tenía la noción de lo inmutable en su alma racional era porque Dios la había colocado ahí, alcanzando en última instancia el conocimiento de *lo que es* —“*quod est*”— por medio de una revelación interior dada a sus ojos espirituales.<sup>78</sup>

Por su parte, la postura escolástica de Tomás de Aquino, sin dejar de colocar la Verdad en un plano trascendente, planteaba la posibilidad de acceder a ella por medios sensoriales, aunque de forma indirecta. Para el Aquinate, la verdad se refiere al ser de la cosa, sobre el cual el intelecto se enfoca. Sin

---

<sup>76</sup> “*Sed dum ad quietem satietatis ex indigentiae molestia transeo; in ipso transitu mihi insidiatur laqueus concupiscentiae, ipse enim transitus voluptas est, et non est alius...*”. *Ibidem*, Libro 10, Cap. 31, p. 429.

<sup>77</sup> “*...eramque certissimus, quod invisibilia tua a constitutione mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus et divinitas tua*”. *Ibidem*, Libro 7, Cap. 17, p. 292.

<sup>78</sup> Así narra Agustín su camino trascendente y reflexivo de conocimiento: “*Atque ita gradatum a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorum vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque possunt bestiae, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum quod sumiter a sensibus corporis; quae se quoque in me comperiens mutabilem erexit se ad entellegentiam suam et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret, quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praeferendum esse mutabili, unde nosset ipsum incommutabile —quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certa praeponeret— et pervenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus*”. *Ibidem*, Libro 7, Cap. 17, pp. 292-293.



## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

embargo, la racionalidad humana *per se* no era fuente de verdad, salvo que se encontrase en relación con el intelecto divino. La postura trascendentalista adoptada por el santo dominico contrasta con la del franciscano Guillermo de Ockham, quien consideró que lo verdadero y lo falso se reducían a la condición de verdadera o falsa de la preposición que refiere a la cosa. Así, sería la preposición la que establece el vínculo más importante con la verdad o su contrario y no el intelecto divino.

El argumento occamista sostiene que tanto la verdad como la falsedad se reducen a términos connotativos, con función significante sobre una preposición, que reenvían, en una forma segunda, a una cierta relación entre una preposición y un estado de cosas.<sup>79</sup> Postura lógica que reflejaba las enseñanzas aristotélicas adoptadas en la época. En efecto, para el Estagirita, la verdad se decía cuando se afirmaba que una cosa era cuando era o al negar que una cosa era cuando no era. Así, quedaba reducida a una correspondencia enunciado-cosa en un plano lógico y no ontológico, como el agustino.<sup>80</sup>

Tal planteo agustino, según Constantino Marmo, no fue replicado por la teología cristiana hasta el siglo XII, momento en el que Buenaventura de Bagnoregio distinguió, en la definición de la mendacidad dada por Agustín de

---

<sup>79</sup> Joël BIARD, “Vérité logique et vérité métaphysique dans le nominalisme tardif”, en Jean-Philippe GENET (dir.), *La vérité. Vérité et crédibilité: construire la vérité dans le système de communication de l’Occident (XIIIe-XVIIe siècle)*, Paris-Roma, Éditions de la Sorbonne, École française de Rome, 2015, pp. 48-60.

<sup>80</sup> Para Agustín de Hipona la verdad se definía ontológicamente como el ser de la cosa, como su condición esencial, mientras que lo falso era una creencia errónea que contravenía esta esencialidad: “... *nec quicquam est falsitas, nisi cum putatur esse quod non est*”. HIPONA, *Las Conf...*, op. cit., Libro 7, Cap. 15, p. 291.

Hipona, dos elementos: el material, referido a la correspondencia con la cosa, y el formal, centrado en la intención del locutor.<sup>81</sup> Décadas después encontramos en la *Suma Teológica* la identificación en la mentira de un componente material — la falsedad del enunciado o *falsitas materialiter*—, otro formal —la voluntad de decir lo falso o *falsitas formaliter*— y un posible efecto, la intención de engañar o *falsitas effective*.

Para Tomás, como recuerda Marmo, el componente central para estar en presencia de la mentira era la voluntad de hacer pasar algo que no era verdadero como tal, sin importar si la proposición se correspondía con la cosa. Es decir, lo verdadero y lo falso se jugaban en un plano ontológico-trascendente, mientras que la mentira se reducía a un acto volitivo humano que no se definía por su correspondencia lógica con la cosa. La relación de la verdad con el ser y la de la mentira con el querer, la podemos encontrar subyaciendo en el pensamiento manuelino cuando sentencia: “Los leales dicen lo que es; los arteros lo que quieren”<sup>82</sup>. Mientras que el hombre veraz no tiene otro camino que decir lo que es, sin importar sus consecuencias, el mendaz se encuentra libre de toda atadura más allá de su voluntad, pudiendo amoldar su discurso a su conveniencia, en ocasiones mintiendo y en otras diciendo la verdad, sin otra preocupación que su propio beneficio.

La mentira, para Tomás de Aquino, no tiene otro ámbito que el de la palabra, a diferencia de la verdad que se expresa en palabra y en vida. Por ello,

---

<sup>81</sup> Constantino MARMO, “La definition du mensonge au Moyen Âge et dans le débat contemporain”, en GENET, op. cit., pp. 81-94.

<sup>82</sup> MANUEL, L. del conde..., op. cit., p. 459.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

el santo define a la mentira como una palabra falsa —“...*mendacium est falsa uocis...*”—<sup>83</sup> que, en tanto acto moral, era determinada en su esencia por la voluntad, dándole su forma característica. Se debía querer decir voluntariamente lo falso para que el acto mendaz existiese, cosa que evidencia su remisión etimológica a aquello que es dicho contra la mente —“...*contra mentem dicitur...*”—<sup>84</sup>. En contraste, el engaño, es decir, el intento por falsear el pensamiento de los otros, no era lo único que la definía, era solo su efecto y no su causa originante, por lo que puede darse, perfeccionando la mentira, o no, sin por ello alterar su existencia.

Una zona gris entre la mentira y la verdad fue la de la ficción, la cual era utilizada con fines didácticos y moralizantes para alterar los hechos o crear unos nuevos que fueran útiles a las ideas que se pretendían transmitir. Esto no era exclusivo de las colecciones de *exempla* de la época, sino que también se puede observar en textos de mayor calado teórico como el *Policraticus* de Juan de Salisbury, que, para Martín Aurell, resulta un largo *exemplum*.<sup>85</sup> En el prólogo del libro séptimo de esta obra, el autor reconoce que en su trabajo los sinsentidos se mezclaron con las cosas serias, así como la mentira con la verdad, con la intención de alcanzar la Verdad suprema.<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> S.Th. II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 110 a1 arg 2.

<sup>84</sup> S.Th. II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q 110 a1 co.

<sup>85</sup> Martín AURELL, “Le discredit de l’incroyable histoire de Geoffroi de Monmouth au XIIe siècle”, en GENET, op. cit., pp. 424-442

<sup>86</sup> “*Sic enim nugis seria immiscentur et falsa ueris ut ad summae ueritatis cultum omnia ex proposito referantur*”. Juan de SALISBURY, *Policratici sive De nvgis cvrialivm et vestigiis philosophorum. Libri VIII*, Oxford, Typographeo Clarendoniano, 1909, Tomo II, Libro 7, p. 92.

Aunque las colecciones de *exempla* fueron muy utilizadas por los dominicos en sus sermones y tuvieron gran difusión en toda Europa, tal recurso de literato y pedagogo no dejaba de ser una mentira para el Aquinate. La denominaba *mendacium officiosum* o mentira oficiosa en una taxonomía tripartita estructurada en torno a la gradación de la culpabilidad del mentiroso. La más grave era la que se denomina *mendacium perniciosum*, pues buscaba el daño ajeno, y a partir de ella se descendía hacia las que resultaban un medio para obtener un bien: la *mendacium iocosum* —que busca un bien deleitable— y la *officiosum* —gestada para auxiliar a otro o librarlo de un mal.<sup>87</sup>

Como apuntamos, amén de su utilidad y efecto, para Tomás no había mentira buena pues atentaba contra el orden y el equilibrio que garantiza la verdad. Aun aquellas como la jocosa que no buscan el engaño eran malas. Su intransigencia al calificar la mendacidad lo llevaron a una zona conflictiva cuando se refirió a las mentiras pronunciadas por personajes bíblicos, las que calificó como misterios proféticos, o a los recursos hiperbólicos o figurativos a los que recurrieron los escritores de la Biblia, los cuales, siguiendo las enseñanzas agustinas, no serían mendaces porque los enunciados que produjeron respetaban la correspondencia con la naturaleza simbólica de lo que expresa, que tiene por fin brindar un mensaje de la divinidad a los hombres.

Estos mismos criterios legitimantes se aplicarían a los *exemplarios* compilados por los dominicos. El uso de los *exempla* por los clérigos hizo a don Juan considerar que la ficción bien podía resultar un medio lícito para facilitar

---

<sup>87</sup> S.Th. II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q 110 a2 co.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

el acceso a los saberes necesarios para guiar al hombre a la salvación, así como modelos de conducta moralmente aceptables.<sup>88</sup> Ficcionalizar, utilizar *exempla* o alterar algunos datos o situaciones no volvía su obra un monumento a la mentira. Por el contrario, consideraba a sus textos como inspirados por la divinidad, tal como lo expresa en el *Libro del conde Lucanor*: “Dire ende, segund el mio poco saber, lo que Dios me endereçe a dezir, et quiera el, por la su piadat, que diga lo que fuere su seruiçio et prouechamiento de los que lo leyeren et lo oyeren”<sup>89</sup>.

Por su parte, don Juan coincide con la postura del santo dominico en ver a la Verdad como una forma del equilibrio, del justo medio, que se alejaba de la hipérbole, tanto en el exceso como en la falta. Por ello, advierte sobre aquellas personas que utilizan sus palabras para halagar pues nada las detendrá para usar esas mismas palabras en contra del halagado: “Del que te alaba mas de quanto es verdat, non te asegures de te denostar mas de quanto es verdat”<sup>90</sup>. Este era el perfil del mentiroso, en especial del pernicioso.

Idéntica lógica estructura la catalogación alfonsí de las palabras malvadas.<sup>91</sup> Aquellas que se excedían o eran insuficientes caían en mala consideración. Las primeras se denominaban *sobejanas*, mientras que las segundas se correspondían con las *menguadas*. No se señalaría más que lo evidente si dijésemos que tal

---

<sup>88</sup> Los *exempla* recogidos en la charla entre Patronio y Lucanor buscan brindar al lector u oyente modelos conductuales que lo lleven a la salvación, fin último del cristiano. Ya fuesen personajes ficticios o históricos, todos ellos advierten sobre las consecuencias que pueden provocar determinadas acciones y, por eso mismo, “De mal seso es el que cuyda que contesçera a el lo que non contesçio a otri...”, así como “Cuerdo es quien se guía por lo que contesçio a los que pasaron”. MANUEL, L. del conde..., op. cit., pp. 443 y 459.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 472.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 451.

<sup>91</sup> Part. II, IV.

catalogación se realizó respecto de una idea de justa medida, frente a la cual se revelaban imperfectas, no solo en su contenido, sino, sobre todo, en el marco del acto de enunciación. Hablar de más o en voz muy alta generaba palabras *sobejanas*, en tanto que un discurso alejado de la verdad o formado por palabras breve o rápidamente pronunciadas, daba palabras menguadas.

Tanto unas como otras provocaban, al dirigirse al rey en primer término, una ofensa para Dios y el soberano y, en segundo, brindaban mal ejemplo al resto de los hombres. Lo cual, para Biaggini, evidencia que “... la parole de tous les hommes apparaît corrélee à celle du roi”<sup>92</sup>. El rey era el vocero primero de la verdad, su deber era decirla siempre y en toda situación. Dicha obligación es recordada de forma indirecta por la buena dueña a Saladino en el *exemplo* cincuenta cuando le solicita que le responda con la honestidad que todo rey debía honrar — “... pido vos por merçed que me digades, assi commo rey deue dezir verdat...” —, deber que el propio sultán le reconoce — “... commo quier que se le fazia vergüença de dezir, pero pues la avia a dezir verdat commo rey...”<sup>93</sup>.

En el entramado de presuposiciones que sostiene el *exemplario* manuelino, el rey tenía la obligación de un decir veraz, en principio, porque “Commo cresce el estado, assi cresce el pensamiento...”<sup>94</sup>, lo cual le lleva a afirmar que el “... mas conplido de los omnes es el que cognosce la verdat et la guarda”<sup>95</sup>. Para que el mayor estado y la más cumplida condición coincidieran en la misma persona,

---

<sup>92</sup> BIAGGINI, op. cit., p. 8.

<sup>93</sup> MANUEL, L. del conde..., op. cit., p. 420.

<sup>94</sup> Ibidem, p. 459.

<sup>95</sup> Ibidem, p. 443.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

el rey debía ser un modelo de conducta para el resto de los laicos en tanto lugarteniente de la divinidad.

Esta posición medianera entre los hombres y Cristo, quien era la Verdad en sí, hacía necesariamente a la palabra del rey veraz y redentora. Según un estudio de los *exemplos* tres y cincuenta y uno del *Libro del conde Lucanor*, realizado por Biaggini, esta facultad salvífica podía ser administrada, en el planteo manuelino, sin mediación eclesiástica, lo que indicaría que “... le roi est dépositaire d’une énonciation qui, à l’instar d’autres actions (notamment l’action militaire), peut lui conférer une prééminence sur les autres hommes comme s’il était dépositaire d’une pratique liturgique purement laïque”<sup>96</sup>.

El rey modélico subyacente en esta figura regia laico-espiritual es el de Fernando III, considerado santo ya en tiempos de don Juan Manuel y antes de su canonización. Modelo que permitió a su nieto transportar sus atributos a personajes no-reales que integrasen el estado de los defensores, pues, como señala Biaggini, Ricardo Corazón de León cuando hace uso de esta palabra redentora es identificado, no por las insignias reales, sino por su condición de caballero. Así, el discurso manuelino colectiviza en todo el estamento el lugar de enunciación del rey y el poder que conlleva, accionar que ya habíamos observado en la facultad jurisdiccional, la cual también esencializó como atributo de todos los señores.

Esta pugna discursiva por el poder de un decir veraz no se redujo a un debate entre el rey y los nobles, sino que se originó fuera de esta órbita, en la tensión entre el poder laico y el eclesiástico. Los papas, buscando establecer una

---

<sup>96</sup> BIAGGINI, op. cit., p. 56.

diferencia de naturaleza, y no solo de grado, entre su vicariato y el del rey, fijaron un matiz conceptual que diferenció la revelación de la contemplación. La primera consistía en una experiencia pasiva por la cual el rey conocía los designios divinos, mientras que la contemplación operaba activamente como fuente permanente de sabiduría divina para los clérigos. Enmarcado en tal distinción conceptual, Gerardo de Abbeville, en 1270, al glosar un sueño del rey Salomón, apuntó que Dios recurrió a este medio pasivo para dar a un rey, que en tanto hombre no lo merecía, el regalo de la sabiduría, necesario para la función regia. Este acto, discontinuo y ajeno a la voluntad del rey, contrastaba con el proceso activo, lento y voluntario de la contemplación, dadora de la sabiduría sacerdotal.

Tal postura eclesiástica demuestra, para Alain Boureau, que la idea de una *beata stirps* —linaje santo—, defendida por las casas reinantes de Francia, Anjou, Hungría y la propia Castilla, no fue suficiente para imponerse al monopolio de la Iglesia sobre la santidad.<sup>97</sup> Su posicionamiento contrasta con el de Biaggini y con el nuestro, pues considera que, ante la autoridad papal absoluta, la función del rey quedaba reducida a una ministerialidad secundaria en la que su taumaturgia, para el caso anglofrancés, era tolerada por la Iglesia en situaciones muy específicas, como parte de un flujo de gracia divina que canalizaba la persona del rey en forma intermitente.

---

<sup>97</sup> Alain BOUREAU, “How Cristian Was the Sacralization of Monarchy in Western Europe (Twelfth-Fifteenth Centuries)?”, en Jeroen DEPLOIGE; Gina DENECKERE (eds.), *Mystifying the Monarch. Studies on Discourse, Power, and History*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006, pp. 25-34.



## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

Si bien don Juan reconoce que hay saberes que son propios de los clérigos y otros se encuentran “... sobre todo entendimiento”, en los que “Non es de buen seso...” procurar “... entender por su entendimiento...”<sup>98</sup>, no por ello concordaba con una postura clerical en la que los señores laicos quedaban sometidos a la mediación eclesiástica para obtener la gracia divina necesaria para cumplir sus obligaciones temporales. Un decir veraz inspirado por Dios resultaba un componente demasiado importante para los señores temporales como para hacerlo depender de la intervención clerical.

En su concepción, la palabra de los señores volvía sonora, *per linguam carnis*,<sup>99</sup> y temporal la palabra eterna de la divinidad. Sus sentencias, sus órdenes reflejaban, merced al conocimiento gracioso de la Verdad, los dictados de Dios y mantenían, como sus émulos terrenos, el orden dado por Este a la Creación desde el comienzo de los tiempos, como se afirma en la primera ley de la *Tercera Partida*.<sup>100</sup>

Así, pronunciarse sobre la veridicción y la mendacidad se revela siempre vinculado con el poder, con las luchas por ejercerlo, en especial en el ámbito del gobernar y juzgar. Aquello que difamaba al rey era una mentira que no debía ser dicha ni oída y, en contraste, como eco de una vieja locución latina, podríamos decir que *quod rex et magni domini placent, veri habet vigorem*. En otras palabras, la mentira era lo que contravenía al poder, a la palabra del poderoso. Los cortesanos y asesores de los señores tenían esto muy claro, guardándose mucho de que sus

---

<sup>98</sup> MANUEL, L. del conde..., op. cit., p. 442.

<sup>99</sup> Agustín de HIPONA. Las Conf..., op. cit., p. 372.

<sup>100</sup> Afirma el legislador: “*Ivsticia es vna de las cosas, porque mejor e mas endreçadamente se mantiene el mundo*”. Part. III. I. I.

dichos armonizaran con los pronunciados por los señoriales labios. Por ello sentenciaba Patronio: “De buen seso es qui se guarda de se desauenir con aquel sobre que ha poder, quanto mas con el que lo ha mayor que el”<sup>101</sup>.

### *El silencio*

La palabra de los servidores del poder nunca es libre, pero tampoco lo es la de los poderosos. Las palabras convenientes que las *Partidas* demandan del soberano son una forma de restricción, al tiempo que una condición de su poder y autoridad.<sup>102</sup> Es posible que, entre las múltiples regulaciones y restricciones, sea el silencio la mayor de ellas.

Para Roland Barthes, el silencio es una de las formas de lo neutro que se cuele entre la verdad y la mentira, lo sagrado y lo criminal. Por eso mismo, perseguido por los poderes temporales y especialmente molesto y sospechoso para una Iglesia que es “... essentiellement parlante...”.<sup>103</sup> Tanto la institución como la teología que la inspira demandan lenguaje de forma insaciable, de lo que es buena muestra el sacramento de la confesión.<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> MANUEL, L. del conde..., op. cit., p. 464.

<sup>102</sup> Al respecto, Olivier Biaggini ha dicho que: “Plus la parole du roi est codifiée, réglementée et contrainte, plus elle est investie d’une autorité forte que fonde son pouvoir”, BIAGGINI, op. cit., p. 11.

<sup>103</sup> Roland BARTHES, *Le neutre. Notes de cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 57.

<sup>104</sup> El establecimiento de la confesión como parte del dispositivo de gobierno de la Iglesia no fue casual, sino que con lentitud se delinea dentro del cristianismo para, como señala Michel Foucault, atar al individuo a “... la obligación de averiguar, en el fondo de sí mismo y a pesar de todo lo que esa verdad pueda ocultar, cierto secreto cuyo develamiento, cuya manifestación debe tener, en su rumbo hacia la salvación, una importancia decisiva”. Consecuentemente con este fin, la confesión se concibió como “... un acto verbal mediante el cual el sujeto plantea una afirmación sobre lo que el mismo

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

Los poderes temporales como los clérigos fueron tan hostiles al silencio, quienes lo relacionaban con el crimen. En este sentido, señalaba Barthes que, en toda sociedad “totalitaria” o “totalizante”, aquello que permanece implícito es el “grado cero”, el lugar significante o comodín de todo crimen, pues es el pensamiento que escapa al poder. Jurídicamente, este silencio tomó el nombre de *nefandum*, la sustancia de lo indecible. Era lo inefable por su horror o capacidad de aterrar, que se expresaba como herejía, al referirse a Dios, como acto contra natura, al vulnerar a la naturaleza, o como lesa majestad, cuando el damnificado era el príncipe.

El ámbito de lo que se calla permaneció evasivo para los jueces temporales hasta el siglo XIV, momento en el que se establecieron los procesos extraordinarios en torno a la figura del *crimen majestatis*. De esta forma se hizo posible decir lo indecible. El oxímoron de la indecible confesión, apunta Jacques Chiffolleau, constituye la base de toda otra confesión y se organiza enteramente en función del poder, de las relaciones de poder, de esa figura extraña y familiar de la majestad.<sup>105</sup> Esto hace del *nefandum* una categoría meta-jurídica subyacente en la confesión y que, al articularse con la configuración de los procesos jurídicos, acabó por decir aquello que los clérigos siempre habían

---

es, se compromete con esa verdad, se pone en una relación de dependencia con respecto a otro y modifica a la vez la relación que tiene consigo mismo”. Michel FOUCAULT, *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2014, pp. 108 y 27.

<sup>105</sup> Jacques CHIFFOLEAU, “Dire l’indécible. Remarques sur la catégorie de nefandum du XIIe au Xve siècle”. *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 45, 2, (1990), pp. 289-324.

temido por su inefabilidad.<sup>106</sup> El precio a pagar por tal logro fue el dolor y el tormento sobre el cuerpo del confesante, hecho que Chiffolleau considera clave para comprender la configuración del sujeto político occidental y de la historia misma de la verdad.

Evidentemente, el *nefandum* se ligó a su cara positiva: la palabra, y, en tanto potencial crimen no-dicho e imposible de decir, se presentó como el mayor peligro a la vista de los jueces. El crimen quedaba cubierto por un silencio nefasto, que amenazaba confundirse con otro silencio, uno legítimo y simbólico, propio de la majestad. En el derecho romano, el *fas* comprendía las leyes dadas por los dioses a través de los sacerdotes, por lo que se oponía al *ius*, la ley humana. Por eso, lo *nefas* remitía a lo contrario a la ley y a la voluntad de los dioses, así como también a lo incompatible con las leyes religiosas o de la naturaleza. En otras palabras, se vinculó a lo prohibido, lo impío, lo abominable e infamante, por lo que *nefarium* designó al crimen impío y abominable.

En consecuencia, el *nefandum* refiere a un crimen que no-debe ser dicho, idea que subraya su morfema en “-nd-“. Así, los días nefastos de la Roma antigua eran aquellos en los que no se realizaban juicios porque la palabra del derecho de los hombres no podía pronunciarse, costumbre que se continuó en tiempos medievales, donde el *nefandum* implicaba lo extraordinario, ya fuese respecto de la norma, del derecho humano y divino. Englobaba los actos impíos o contra natura que no podían juzgarse en días de justicia ordinaria por ser asuntos divinos.

---

<sup>106</sup> El modelo del proceso criminal que adoptó la justicia laica francesa, el interrogatorio, provino del derecho canónico. En efecto, el proceso que los tribunales episcopales desarrollaron entre los siglos XII y XIII para reemplazar al sistema acusatorio, la *denunciatio* —pregunta, tortura y secreto—, acabó siendo adoptado por los jueces laicos franceses desde 1260.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

En la Edad Media, este silencio, como hemos apuntado ya, incomodó a los poderes espirituales y temporales, por lo cual, en el siglo xii, se forzó a describir aquel peligro mayor, de nombrarlo. Su comienzo fueron los herejes, los cuales hasta ese momento no siempre se identificaban con un nombre específico, más allá de relacionarlos con los resurgimientos de herejías antiguas. Paralelamente a su nominación, se fortaleció el vínculo de la herejía con el *crimen majestatis*, porque vulneraba la majestad divina del creador o de la naturaleza, y se desarrollaron técnicas de confesión coercitiva. Buscando legitimar tales acciones, Pedro Abelardo tendió un puente silogístico a partir de la frase de las *Institutas* “Natura artifex, id est Deus”, que le permitiese afirmar que atentar contra la naturaleza era hacerlo contra Dios, mezclando la cultura teológica con la jurídica y aproximando aun más el *nefandum* al crimen de lesa majestad.

Sin embargo, quien acabó ligando definitivamente la herejía y la lesa majestad fue Inocencio III en una carta, dirigida a los clérigos y al pueblo de Viterbo, en la que expuso que la herejía dañaba tanto la Majestad divina como la terrena por lo que se debía luchar contra ella como medio para afirmar la unidad cristiana y asegurar el poder teocrático del papa. La herejía dañaba el *imperium* universal de la Iglesia, esto era lo que afirmaba Inocencio, incluso interpretó el crimen de lesa majestad como una forma de herejía. La lesa majestad cambió y dejó de referirse únicamente a un ataque físico sobre la persona o a la imagen del soberano, o verbal, a su palabra, sino que implicó también la agresión a la unidad del *imperium*.

Asimismo, al igual que el pecado de herejía anidaba en el interior de cada individuo, el crimen de lesa majestad acabó por internalizarse, junto con la

majestad misma. Al igual que la confesión para el hereje, surgieron técnicas acordes a este crimen interior que confluyeron en el proceso extraordinario. Como podemos imaginarnos, las torturas no eran procedimientos de obtención de pruebas ajeno a Castilla. El legislador alfonsí le dedicó todo un título en la *Séptima Partida*, comenzando por afirmar en las *auctoritates* la legitimidad de aplicar tormentos. Según recoge el título, los sabios antiguos consideraron adecuado aplicar tormentos a los hombres "... porque pudiesse saber la verdad ende ellos", a la cual era difícil acceder de otra forma pues los seres humanos cometen "... grandes yerros, e malos encubiertamente, de manera que non pueden ser sabidos, nin prouados"<sup>107</sup>. La existencia del *nefandum*, de esa zona oscura de silencio en el que habitaba el pecado y el crimen, conceptos próximos cuando no equivalentes en el pensamiento medieval, era la razón por la que era lícito aplicar sufrimiento al prójimo, entendidos como "... vna manera de prueua que fallaron los que fueron amadores de la justicia para escodriñar, e saber la verdad por el, de los malos fechos que se fazen encubiertamente, e non pueden ser sabidos, nin prouados por otra manera"<sup>108</sup>.

Sin embargo, la tarea extractiva de la tortura que busca convertir al *nefandum* en un fenómeno, es decir, en algo que se muestra, que está expuesto a la luz, es limitada como cuestionables sus resultados por haber sido obtenidos en base al dolor. En consecuencia, el legislador no pudo dejar de reclamar que aquello que había sido reconocido bajo tormentos fuese ratificado, al día siguiente, en un nuevo interrogatorio que comenzaba con la siguiente demanda:

---

<sup>107</sup> Part. VII, XXX.

<sup>108</sup> Part. VII, XXX, I.

## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

“... agora que te non atormenta ninguno di la verdad...”<sup>109</sup>. Si en ese momento confirmaba sus dichos, el reo debía ser condenado, pero si ocurriese lo contrario, se lo podía someter a nuevos tormentos una segunda —si se trataba de un delito común—y hasta una terecera vez —cuando la acusación se refería a temas de traición, falsa moneda, hurto o robo—. Llegados a este límite, “... si estonces non conociesse el yerro deue le el judgador dar por quito, porque la conocencia que fue fecha enel tormento, si non fuere confirmada despues sin premia non es valedera”<sup>110</sup>.

Por estos medios se buscó romper la neutralidad del silencio, pues la palabra dicha era susceptible de ser catalogada como verdadera o mentirosa, pero la no pronunciada permanecía en una órbita inasible para el poder, que le era intolerable al evadirse de su control, así como por colindar, en su naturaleza silente, con la del poder legítimo. En efecto, la majestad siempre estuvo rodeada de silencio sacro que, señala Elodie Lecuppre-Desjardin, la protegía y en el que se dejaba oír el *nefandum*. Un silencio locuaz es posible, aunque parezca gramaticalmente un oxímoron, porque “El silencio, que dice callando, enseña a decir”<sup>111</sup>. El de los reyes era de este tipo, pleno de significado, realzaba la inaccesibilidad de su majestad, así como valorizaba aún más cada palabra que dirigía a sus súbditos, saliendo de su magnánimo ensimismamiento. Como los mensajes divinos que se atesoran en la Biblia para guía de los creyentes, las palabras regias, recogidas en las crónicas funcionaron de forma similar en el

---

<sup>109</sup> Part. VII, XXX, IV.

<sup>110</sup> *Ibíd.*

<sup>111</sup> Eduardo GALEANO, “Silencio, por favor”, en Eduardo GALEANO, *El cazador de historias*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2016, p. 331.

ámbito profano. La sabiduría de procedencia, destilada a través del hondo silencio del rey, debía ser modelo para sus sucesores, en primer término, y para su pueblo, en segundo.

Los paralelismos entre silencio divino y regio son una cantera inagotable que fortalecen aquella idea schmittiana de una teología política medieval. En consecuencia, no sorprenderá encontrar raíces bíblicas en este silencio mayestático en la figura del mediador, del vocero, que en el Éxodo se vincula con quienes deben gobernar o dirigir a un pueblo.<sup>112</sup> En un pasaje de este libro, un joven Moisés se confiesa ante Yahvé como un hombre de palabra difícil,<sup>113</sup> con grandes dificultades para transmitir el mensaje divino al pueblo de Israel. Entonces, su dios le ordena que recurra a su hermano Arón como mediador y haga uso de la locuacidad que le caracterizaba. Moisés debería comunicar a su hermano el mensaje divino para que lo diera al conocimiento del pueblo. Yahvé le explica a Moisés que Arón debería obrar como “... *os tuum...*”<sup>114</sup>, en ocasiones traducido en romance castellano de forma literal —“... él será a ti por

---

<sup>112</sup> Elodie LECUPPRE-DESJARDIN. “‘Et le prince respondit de par sa bouche.’ Monarchal Speech Habits in Late Medieval Europe”, en Jeroen DEPLOIGE, Gita DENECKERE (eds.), *Mystifying the Monarch. Studies on Discourse, Power, and History*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006, pp. 55- 64

<sup>113</sup> En la *Vulgata* (Éxodo 4, 10), Moisés afirma “... *non sum eloquens...*”, palabras que en romance castellano fueron traducidas como “... non só omne de palabra...” [ms. Escorial I.i.3; Escorial J.ii.19; & Escorial I.i.7 e I.i.5] o “... non era bien razonado...” [General estoria], pues “... *impeditioris et tardioris linguae sum...*”, cosa que en castellano se expresó como “... pesado de fabla e pesado de lengua só...” [ms. Escorial I.i.3], “... pesado de boca e pesado de lengua...” [ms. Escorial J.ii.19], “... trabado só de lengua e pesado de fabla só yo...” [ms. Escorial I.i.7 & I.i.5] o “... embargado en mi palabra...” [General estoria]. Andrés ENRIQUE-ARIAS (dir.), *Biblia Medieval*, Universitat de les Illes Balears, 2008. <bibliamedieval.es> [24/05/2020].

<sup>114</sup> *Vulgata*, ENRIQUE-ARIAS, op. cit., Ex. 4, 16.



## La señorialidad de la palabra y el silencio. Un abordaje sensorial del poder del discurso en don Juan Manuel (siglo XIV)

boca...”<sup>115</sup>— y, en otras, con un sentido figurado — como “personero”<sup>116</sup> o “trujamán”<sup>117</sup>. Así, Arón debería actuar como una extensión del cuerpo de Moisés que le permitiría replicar uno de los atributos del mensaje divino, el expresarse a través de terceras personas, las únicas habilitadas para acceder a la silenciosa órbita de su silente naturaleza.

Evidentemente el silencio fue un atributo divino que simbólicamente los gobernantes buscaron poseer, aunque también tenía un aspecto funcional que don Juan Manuel no soslayó. En el *Libro de los estados* señala que, cuando el rey buscase consejo, “... deue el sennor oyr ante lo que los otros dizen” porque “... si el sennor dize primera mente qual es su uoluntad, por aventura los consejeros querrán ante seguir[la] et non se atreueran a dezir contra ello, et asi podría fincar el consejo errado”.<sup>118</sup> El silencio, la ausencia de su sonoridad volitiva, es el lugar desde donde el poder puede auscultar en su doble acepción de intentar conocer el pensamiento de otro, pero también de escuchar los sonidos interiores de un ser vivo. Se necesitaba silencio para poder oír a los súbditos al igual que a Dios, aunque a aquellos se los puede forzar a hablar —“Por ende, vos mando que digades vos primero vuestro entendimiento...”<sup>119</sup> mientras que la divinidad, como modelo de señorialidad, habla cuándo y cómo le place, por intermedio de quien ella desee.

En el pensamiento medieval, se tomaba noticia del habla, ya sea mendaz o veraz, así como de su opuesto, el silencio, por medio de los sentidos del

---

<sup>115</sup> *Biblia Escorial E7/E5 [ms. I.i.7 e I.i.5]*, ENRIQUE-ARIAS, op. cit., Ex. 4, 16.

<sup>116</sup> *General estoria*, ENRIQUE-ARIAS, op. cit.

<sup>117</sup> *Biblia Escorial E3 [ms. I.i.3] & E19 [ms. J.ii.19]*, ENRIQUE-ARIAS, op. cit., Ex. 4, 16.

<sup>118</sup> MANUEL, L. de los est..., op. cit., p. 229 y 230.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 230.

gusto y del oído. Por esta misma razón, fueron foco de regulaciones y delimitaciones varias por parte del poder. Controlar los órganos por los que la verdad y la mentira se producían y consumían, así como los intersticios de silencio existentes en cada individuo, fueron formas, por demás eficientes, para encorsetar los discursos en que se tejía la representación del mundo. Así, la inmaterialidad del habla se encarnó metafóricamente en esos dos sentidos, y por medio de su regulación se restringió aquella. De igual modo, la monopolización de su perfecto uso en los estamentos superiores de la sociedad, los cuales se volvieron modelo para el resto, transformó a la economía del habla en un rasgo distintivo del poder, un atributo determinante de su majestad que era reflejo de la divina, hablas que acababan yuxtapuestas en la lengua de los señores. Don Juan Manuel capitalizó todas estas teorías para construir la representación de una señorialidad sostenida en una veridicción y en una administración del habla como señal de poder y autoridad, sostenidas en la sensorialidad.

# El imperio de los sentidos. Percepciones sensoriales en la guerra de Granada

MARTÍN F. RÍOS SALOMA

*Instituto de Investigaciones Históricas*

*Universidad Nacional Autónoma de México*

## De nuevo sobre la guerra de Granada

A fines de enero de 1482 el emir de Granada tomó por la fuerza de las armas la fortaleza fronteriza de Zahara. En respuesta, Rodrigo Ponce de León, marqués de Cádiz, acompañado de Martín de Córdoba —hijo del conde Cabra—, los alcaldes de Jerez, Carmona, Antequera, Archidona y Morón, decidió atacar la ciudad de Alhama, a la que puso sitio el 28 de febrero de aquel año. Ambos episodios son el origen de un conflicto que se desarrolló a lo largo de una década y que concluyó, como es bien sabido, con la conquista de la capital nazarí el 2 de enero de 1492.

Desde los trabajos pioneros de Juan de Mata Carriazo,<sup>1</sup> a los que se añadieron los ya clásicos de Miguel Ángel Ladero Quesada,<sup>2</sup> hasta los más

---

<sup>1</sup> Juan de MATA CARRIAZO, “Historia de la guerra de Granada”, *La época de los Reyes Católicos*, 2 vols., Madrid, Espasa-Calpe, 1978, (Historia de España Ramón Menéndez Pidal, XVII\*), pp. 385-929.

<sup>2</sup> Miguel Ángel LADERO QUESADA, *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, Madrid, Gredos, 1964, 168 p.; ID. *Andalucía en torno a 1492. Estructuras, valores sucesos*, Madrid, Mapfre, 1992; ID., *Castilla y la conquista del reino de Granada*, 2ª ed.,

recientes de Rafael Peinado Santaella<sup>3</sup> o Raúl González Arévalo,<sup>4</sup> por señalar a los más representativos, el conflicto entre el reino de Castilla y el emirato nazarí ha sido estudiado en sus aspecto militares, organizativos, políticos, ideológicos, etc., por lo que no es necesario ni volver a narrar la contienda en extenso ni insistir en estos últimos aspectos, aunque sí resulta pertinente para el presente trabajo recordar que la guerra de Granada se desarrolló en cuatro fases.<sup>5</sup>

La primera fase (1482-1484) estuvo marcada por la improvisación y por los escasos éxitos militares cristianos. La conquista de la citada población de Alhama resultó la más importante. En esta etapa los protagonistas fueron los grandes señores de la frontera, aunque dirigidos y apoyados por Fernando de Aragón.

La segunda (1485-1487) fue mucho más exitosas para las huestes cristianas y se caracterizó por una intensa actividad bélica por parte de ambos contendientes. En ella participaron cruzados extranjeros, se desarrolló el potencial de las armas de fuego y los soberanos pudieron organizar, equipar, disciplinar, sostener y abastecer a un gran ejército que pusieron bajo su única autoridad. Asimismo, se conquistaron los principales centros económicos del reino como Ronda (22 de mayo de 1485) y Málaga (18 de agosto de 1487). De

---

Granada, Diputación Provincial, 1993, [1ª ed. 1967]; ID., *Granada después de la conquista: repobladores y mudéjares*, 2ª ed., Granada, Diputación Provincial, 1993.

<sup>3</sup> Rafael PEINADO SANTAELLA, *La fundación de Santa Fe (1491-1520)*, Granada, Universidad de Granada, 1995; ID., *Guerra santa, cruzada y yihad en Andalucía y el reino de Granada (siglos XIII-XV)*, Granada, Universidad de Granada, 2017.

<sup>4</sup> Raúl GONZÁLEZ ARÉVALO “La guerra di Granada nelle fonti fiorentine”, *Archivio storico italiano*, 164-2, (2006), pp. 387-418; Daniel BALOUP y Raúl GONZÁLEZ (eds.), *La guerra de Granada en su contexto internacional*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2017.

<sup>5</sup> Véase LADERO QUESADA, *Castilla y la conquista del reino de Granada*, op. cit., en especial el capítulo I “Las fases de la contienda”, pp. 37-112.

## El imperio de los sentidos. Percepciones sensoriales en la guerra de Granada

igual manera, se llevaron a cabo las primeras experiencias de repoblación con contingentes cristianos sobre territorio granadino, así como la constitución de los primeros señoríos. Los triunfos cristianos fueron facilitados por las divisiones entre los granadinos y la propia determinación de los monarcas que se materializó con su residencia continua en Andalucía, la presencia de Isabel en el campo de los sitiadores, como en el caso de Málaga, la reunión de una potente artillería y el allegarse cuantiosos recursos económicos.

En la tercera fase (1488-1489) tuvo lugar la conquista del resto de las plazas que aún estaban en poder del emir de Granada, con excepción de la capital. Particularmente sonados fueron la conquista de Baza (4 de diciembre de 1489) y Almería (26 de diciembre de 1489) y las capitulaciones firmadas con Muhammad Ibn Sa'd *al Zagal*, quien había defendido en nombre de su hermano Abu-l-Hasan distintos territorios tanto contra las fuerzas cristianas como las de su propio sobrino Abu'Abd Allah (Boabdil), quien desde julio de 1482 se había hecho proclamar como emir bajo el nombre de Muhamad XII.

El último periodo (1490-1491) estuvo marcado por el inicio de la cristianización de las poblaciones conquistadas, la resistencia de la población de la ciudad del Darro encabezada por Boabdil y la preparación de una imponente fuerza militar por parte de los Reyes Católicos: el 11 de abril de 1491 las tropas cristianas salieron de Sevilla hacia Granada con la determinación de vencer o morir; en la primavera talaron la vega y en mayo iniciaron la construcción del campamento de Santa Fe que se prolongó hasta mediados de junio. A mediados del verano, Isabel y Fernando iniciaron los procesos de negociación con las autoridades musulmanas, las cuales se mantuvieron en secreto para evitar una

sublevación al interior de la ciudad. Los mediadores de los reyes de Castilla fueron Fernando González de Córdoba y Hernando de Zafra; los del emir granadino, el visir Abu.l-Qasim al Mulih, el alguacil Yusuf ibn Qumasa y el alfaquí Mohammad el Pequeni. El proceso de negociación duró prácticamente todo el resto del año y las capitulaciones de él emanadas fueron resultado tanto de las capitulaciones establecidas previamente con otras ciudades nazaríes como de la necesidad imperiosa de concluir una guerra que había durado casi diez años y levantar un cerco sumamente costoso para sitiadores y sitiados.

Un testigo privilegiado del conflicto fue el cronista regio Hernando del Pulgar (c. 1430–1492), cuya figura y obra fue estudiada en su día por el propio Juan de Mata Carriazo en la década de 1940<sup>6</sup> y sobre la que volvieron en décadas posteriores Robert Tate,<sup>7</sup> Fernando Gómez Redondo,<sup>8</sup> Gonzalo Pontón,<sup>9</sup> Richard Kagan<sup>10</sup> y María Fernanda Reyes Mora en una tesis de maestría aún inédita.<sup>11</sup> Embajador de los Reyes Católicos en múltiples ocasiones, cronista real, biógrafo de los personajes ilustres de su tiempo y secretario regio, Pulgar contribuyó con su hábil pluma a la construcción de la legitimidad de los

---

<sup>6</sup> Juan de MATA CARRIAZO, “Estudio preliminar” en *Crónica de los Reyes Católicos*, 2 vols., Madrid, Espasa-Calpe, 1943, pp. IX-CLX.

<sup>7</sup> Robert TATE, *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*, Madrid, Gredos, 1970, pp. 280-296.

<sup>8</sup> Fernando GÓMEZ REDONDO, *Historia de la prosa de los Reyes Católicos: el umbral del Renacimiento*, 2 vols., Madrid, Cátedra, 2012, vol. I, pp. 39-96.

<sup>9</sup> Gonzalo PONTÓN, *La obra de Fernando del Pulgar en su contexto histórico y literario*. Tesis doctoral dirigida por Francisco Rico, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1998.

<sup>10</sup> Richard KAGAN, *Los cronistas y la Corona. La política de la historia en España en las Edades Media y Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2010, pp. 85-88.

<sup>11</sup> María Fernanda MORA REYES, “Propio es a los reyes el mando y a los súbditos la obediencia”. *Las relaciones e la monarquía con la Iglesia en la Crónica de los Reyes Católicos* de Fernando del Pulgar. Tesis de maestría dirigida por Martín Ríos, México, UNAM, 2017, 261 p. Inédita.

## El imperio de los sentidos. Percepciones sensoriales en la guerra de Granada

soberanos castellanos y a dar forma al proyecto político que encarnaban. La pertenencia de Pulgar a la corte le permitió vivir muy de cerca los principales acontecimientos de la guerra de Granada y, por lo tanto, la segunda parte de su *Crónica del reinado de los Reyes Católicos* consagrada prácticamente en su integridad a dicha guerra. Aunque por diversas razones no registró los acontecimientos de los últimos años, el texto de nuestro historiador es una fuente privilegiada para descubrir el paisaje sensorial de la lucha contra el último reino musulmán en la península ibérica.

Debe advertirse, sin embargo, que la obra no se redactó necesariamente durante el fragor de la batalla sino que, como proyecto político que era, fue resultado de un minucioso proceso de selección y de una cuidadosa redacción cuyo objetivo último era demostrar que Isabel y Fernando, legítimos herederos del trono castellano, habían sabido imponer el orden y la justicia, llevando la concordia a su reino tras los años de discordias, guerras civiles y ofensas al poder regio experimentados durante el reinado de su antecesor Enrique IV. En ese sentido, la guerra contra el emirato nazarí se presenta en la obra del cronista real como el epílogo de aquella lucha mantenida por los monarcas cristianos contra el secular enemigo musulmán, a través de la cual se restauraba la soberanía sobre la totalidad del territorio histórico de *Hispania*. A pesar de la naturaleza eminentemente política de la *Crónica*, su autor tuvo mucho interés en describir detalladamente los numerosos hechos políticos y militares ocurridos durante la década que se extendió la contienda entre Castilla y Granada y es de ese gusto por el detalle del que nos serviremos para acercarnos al paisaje sensorial a través de sencillas preguntas. ¿Qué sonidos, olores, visiones

o sensaciones registró Hernando de Pulgar en su *Crónica*? Estos registros, en caso de haberlos, ¿son puntuales o se prolongan a largo de la obra? ¿Hubo una conciencia del registro de dichos elementos o tan solo sirvieron como elementos retóricos que permitían hacer más fluida la lectura de la obra y aderezar el relato de las conquistas cristianas?

Antes de proceder al estudio de la *Crónica de los Reyes Católicos* debemos hacer dos advertencias previas. La primera consiste en señalar que las ideas que se expresan en el presente texto forman parte de un proyecto de investigación más amplio, que poco a poco ha ido tomando forma, vinculado con las percepciones sensoriales en el tránsito de la Edad Media a la Modernidad, por lo que remito a una serie de trabajos previos para realizar un acercamiento a los elementos teóricos que sustentan estas investigaciones, así como a las reflexiones teóricas elaboradas recientemente por Gerardo Rodríguez, Eric Palazzo y Gisela Coronado.<sup>12</sup>

La segunda, que el escrito que el lector tiene entre sus manos no es sino un primer acercamiento a esta problemática en la obra del cronista regio y, por lo tanto, no se pretende agotar aquí el tema sino, antes bien, señalar posibles vías de

---

<sup>12</sup> Por ejemplo: Martín RÍOS SALOMA, “Los sonidos de la guerra en la crónica castellana de la Baja Edad Media: tres ejemplos”, en Gerardo Fabián RODRÍGUEZ y Gisela CORONADO (dirs.), *Paisajes sonoros medievales*, Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, 2019, pp. 349-370; ID. “Notas sobre los olores en la conquista de México. Una aproximación historiográfica”, en Elodie DUPEY y Guadalupe PINZÓN (dirs.), *De olfato. Aproximaciones a los olores en la historia de México*, México, Fondo de Cultura Económica-UNAM, 2020, pp. 133-145; Gisela CORONADO, Eric PALAZZO y Gerardo RODRÍGUEZ, “Escuchar, oír, hablar: sonidos, palabras, voces e instrumentos de la Edad Media” en: Gerardo RODRÍGUEZ, Éric PALAZZO y Gisela CORONADO SCHWINDT, *Paisajes sonoros medievales*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata-GIEM, 2019, pp. 1-14, en especial, pp. 1-5.



## El imperio de los sentidos. Percepciones sensoriales en la guerra de Granada

análisis que profundicen en el camino abierto en los últimos tiempos por Juan Francisco Jiménez Alcázar, Ma. de las Mercedes Abad Merino y Juan Ruiz Jiménez, quienes han estudiado, respectivamente, el paisaje sonoro en la frontera granadina y a lo largo de la guerra (1482-1492) y la dimensión cultural de los sonidos en los procesos de integración del antiguo emirato de Granada a la Corona castellana, desde el mismo momento de la ceremonia de la entrega de la Alhambra hasta el siglo XVIII.<sup>13</sup> Para tal fin y ante la imposibilidad de analizar los diez años de la guerra, centraremos nuestro análisis en dos momentos que nos parecen representativos del discurso cronístico de Pulgar: el inicio de la contienda y el cerco y conquista de Málaga.

### Percepciones sensoriales al inicio de la guerra de Granada

La segunda parte de la *Crónica* de Hernando del Pulgar está consagrada, como hemos dicho, prácticamente en su totalidad a la guerra de Granada. El capítulo inicial (CXXVI) que hace las veces de prólogo al relato de la contienda, es una declaración de intenciones en la que el autor expresa el hecho de que la guerra —una guerra justa necesariamente— inició porque los emires granadinos incumplieron las treguas firmadas al atacar la villa de Zahara, por lo que Isabel

---

<sup>13</sup> Juan Francisco JIMÉNEZ ALCÁZAR y Ma. de las Mercedes ABAD MERINO, “Con tanto ruido que parecía hundirse el mundo. Paisajes sonoros en la Frontera de Granada (siglos XV-XVI)”, en Gerardo RODRÍGUEZ y Olivia CATTEDRA (dirs.), *Actas del V Simposio Internacional Textos y Contextos: diálogos entre Historia, Literatura, Filosofía y Religión de la VIII Jornada del cristianismo antiguo al cristianismo medieval*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata-GIEM, 2014, pp. 101-126; Juan RUIZ JIMÉNEZ, “La transformación del paisaje sonoro urbano en la Granada conquistada (1492-1570)” en RODRÍGUEZ, PALAZZO y CORONADO, *Paisajes sonoros medievales*, op. cit., pp. 139-185.

y Fernando no hicieron sino responder a una agresión que mostraba lo poco que podían fiarse los cristianos de la palabra de un musulmán. Y dado que ninguna guerra debía iniciarse “salvo por la fe e la seguridad”<sup>14</sup>, fue la llegada a la corte, reunida en Medina del Campo, de la noticia de la toma de la villa cristiana antedicha la que desató el conflicto. No expresa Pulgar cómo recibieron los soberanos castellanos la noticia, si de viva voz por parte de un mensajero o a través de una nota escrita, pero resulta interesante para nuestro trabajo que desde el primer momento la crónica hace alusión a las percepciones sensoriales pues nuestro cronista explica que los musulmanes tomaron la fortaleza de Zara a fines de enero de 1482 porque:

“[...] fueron avisados de la mala guarda de aquel castillo y una noche oscura —nótese la poca visibilidad a la que hace referencia— y entráronle, y antes que fueren sentido dentro de la fortaleza, prendieron al alcayde e a su mujer, e mataron los que fallaron en la fortaleza, y no fueron sentidos [escuchados] en la villa fasta el alua del día. [...] Los moros, que estauan ya apoderados del castillo, salieron del con gran alarido, segund su costumbre, et prendieron et tomaron catiuos todos quantos onbres et mugeres morauan en la villa”<sup>15</sup>.

A los “alaridos” de los musulmanes sucede la palabra regia y la de los miembros del Consejo, pronunciada en el espacio del poder —la corte—, con la gravedad que ameritaba el caso y, podemos adivinar, en el orden natural de la toma de palabra de aquellas reuniones: “E luego se habló en su Consejo de facer guerra a los moros y poner fronteros en los lugares necesarios. E diputaron por uno de

---

<sup>14</sup> PULGAR, *Crónica del reinado de los Reyes Católicos*, op. cit., vol. II, p. 3.

<sup>15</sup> *Ibidem* p. 3-4.

## El imperio de los sentidos. Percepciones sensoriales en la guerra de Granada

los capitanes de la frontera al maestre de Santiago, don Alonso de Cárdenas”<sup>16</sup>. Esa palabra y voluntad regia se materializaba en órdenes escritas que se transmitían a los señores, alcaides y capitanes de la frontera andaluza para ponerlos en guardia contra un eventual ataque enemigo.

Con el fin de devolver el golpe a los musulmanes, el caballero Diego Merlo “habló secretamente con Rodrigo Ponce de León, marqués de Cádiz, e con don Pedro de Stúñiga, conde de Miranda, e con el adelantado mayor de Andalucía don Pedro Enriquez [...]”, refiere Pulgar. Dicho diálogo se tradujo a su vez en una alianza entre aquellos señores andaluces y en el “acuerdo” de tomar la villa de Alhama, a la que se dirigieron con sus ejércitos, “todos armados fasta en número de dos mil e quinientos onbres a cauallo e tres mil peones, siguiendo su camino de noche e de día, poniendo sus guardas, porque no fuesen sentidos”<sup>17</sup>. No es difícil imaginar que, por más recaudos que tomase el ejército cristiano para no ser “sentido” en su incursión en territorio enemigo, el relincho de los caballos, el choque de las armaduras, los pasos de cinco mil hombres no debieron de haber pasado del todo desapercibidos, aunque lo cierto es que Alhama fue tomada por sorpresa y el arribo de tal noticia a la corte granadina generó un gran revuelo. Los musulmanes que custodiaban Alhama se defendieron “lanzando tantos tiros de espingardas e ballestas” y aunque Pulgar no registra el sonido que ambas armas generaban, podemos imaginar el ruido de la pólvora al causarse la detonación de las espingardas y el de las flechas al salir disparadas, así como el griterío entre los cristianos que se veían así acosados.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> *Ibidem* p. 4.

<sup>17</sup> *Ibidem* p. 6.

<sup>18</sup> *Ibidem* p. 9.

La justeza de la causa y el propio valor de los cristianos hicieron que resistiesen las acometidas de los soldados musulmanes que querían impedir que su ciudad fuese tomada. En un momento de desesperación, los cristianos prendieron fuego a la mezquita mayor donde se había resguardado la población de la ciudad, por lo que los defensores salieron en auxilio de sus correligionarios. Según nuestro cronista regio perdieron la vida hasta mil de ellos y sus cuerpos quedaron tirados en las calles. Tras dicho episodio, los cristianos tomaron posesión de la ciudad, pero la pestilencia generada por los cadáveres en descomposición los llevó a decidir arrojarlos al campo donde fueron comidos por los perros. Resulta interesante remarcar en este punto que Pulgar no dudó en registrar el hedor de la muerte: “Pasados cuatro días después de que aquella cibdad se tomó, porque los cristianos padecían gran pena del mal olor de los cuerpos de los moros muertos, que estauan por las calles et por las casas, acordaron de echarlos fuera de la ciudad [...]”<sup>19</sup>.

Buen cristiano, Pulgar quiso encontrar en la ira divina, “tan súbita et tan cruel”, la causa de la destrucción de los moradores de Alhama y para ello se interesó en la manera de vivir de aquella ciudad.

“E fallamos —asegura— qve bien cerca della ay vnos baños en un hedeñio muy hermoso, donde ay agua manantial caliente de su natra. A estos baños venían onbres et mugeres a se bañar, así de la çibdad como de otras partes de moros. Estos baños eran causa de algunas mollesas de los cuerpos et delytes demasiados, do proçedía oçio, et del oçio luxurias malas et feas, et otros engaños et malos tratos qve facían vnos et otros, por sostener la oçiosidat que estauan acostumbrados”<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> *Ibidem* p. 10.

<sup>20</sup> *Ibidem* p. 11.

## El imperio de los sentidos. Percepciones sensoriales en la guerra de Granada

Para el cronista regio, tal molicie y lujuria asociadas con el baño y los placeres del cuerpo —tópico por otra parte recurrente en la literatura contra los musulmanes— era la causa de “tal pugnición [...] porque fue enxemplo para los que lo oyeren e temiesen de perseverar en los pecados por no yncurrir en la yra divina”<sup>21</sup>. No deja de resultar sumamente interesante que en fechas tan tardías de la Edad Media nuestro cronista mantenga la dicotomía entre el castigo del cuerpo y la ascesis como formas de ejercicio de la virtud pertenecientes a la vieja tradición del monaquismo y la práctica del baño en el hammam —y los placeres que ello produce a los sentidos— como germen de la lujuria y los vicios. En este sentido, las prácticas culturales asociadas a la negación o disfrute del cuerpo acabaron siendo también argumentos políticos e ideológicos en la lucha contra el Otro.

Concluiremos nuestro análisis de los primeros episodios de la guerra señalando la importancia de la palabra enunciada. Como buen historiador de su tiempo que seguía los modelos humanistas, inspirados a su vez en Tácito y Tito Livio, Hernando del Pulgar no pierde ocasión de introducir discursos puestos en boca de los personajes que protagonizan la historia.

Lo interesante es que no solo se trata de discursos con los cuales embellecer el relato de los acontecimientos o romper la monotonía de la narración, sino que se convierten en estrategias discursivas a través de las cuales afirmar la autoridad regia frente a los distintos actores políticos — particularmente la nobleza y la Iglesia—, reforzar los argumentos ideológicos que sustentaban la guerra contra el enemigo musulmán o mostrar la concordia que primaba entre Isabel y Fernando que se traducía, a su vez, en el

---

<sup>21</sup> *Ibidem* p. 11.

mantenimiento de la paz en sus dominios, el respeto a las leyes humanas y divinas y, en fin, la guarda de los derechos, privilegios y costumbres del reino. Así, a través de intercambios dialógicos o de mandamientos, los reyes imponen poco a poco su real voluntad y muestran su determinación de llevar la guerra hasta sus últimas consecuencias empleando todos los medios —humanos, materiales, espirituales— a su alcance.

Pulgar utiliza por lo general el verbo “decir” en su forma antigua, “dixo,” para señalar que uno de los personajes habla, y el verbo “oyr” para indicar el acto de escuchar por parte del interlocutor. Se trata de diálogos que bien pudieron tener lugar o no y a los que Pulgar en tanto miembro de la corte y cronista regio pudo asistir o no. Pero más allá de que hayan tenido en verdad lugar o de que se pronunciaran en la forma en que quedaron registrados en el texto, lo que nos interesa resaltar en esta ocasión es el hecho de que a través de la palabra enunciada y escuchada, se va articulando una razón de estado que sitúa a la Corona y sus intereses por encima de todos los demás. Así, el lector de la *Crónica* que no pudo estar presente en los sucesos descritos, puede “escuchar” la palabra del rey y de la reina y ser testigo de la capacidad de escucha de la real pareja, que no escatima nunca tiempo para “oyr” los argumentos y consejos de sus leales vasallos, al tiempo que también puede atestiguar cómo, una vez dada la orden regia, las personas aludidas ejecutan tales mandatos en servicio de sus majestades. De esta suerte, el texto refleja el acto performativo del ejercicio del gobierno en el que los sentidos —al menos la vista y el oído— se ponen en juego. Y como corresponde a este ejercicio del poder en el marco de la guerra de Granada, son

## El imperio de los sentidos. Percepciones sensoriales en la guerra de Granada

cuatro los principales espacios de enunciación de la palabra regia: la corte, el palacio, el consejo de guerra y el campo de batalla.

Múltiples son los ejemplos que pueden traerse a colación a lo largo de la *Crónica* sobre estos aspectos, pero evocaremos solo dos. El primero es aquel en el que el rey Fernando, habiendo dejado Mediana Sidonia, llegó a la frontera con el fin de socorrer a los cristianos que habían tomado Alhama. Estando ya en las cercanías de Córdoba, don Beltrán de la Cueva, duque de Alburquerque:

“[...] le dixo: —Señor, no debéis de dar gran priesa a esta vuestra entrada en tierra de moros, porque no tenéys gente de Castilla con que podays facer este socorro, sino sola la gente de Andalucía. E los reyes vuestros predeçesores nunca entraron en el reyno de Granada sino acompañados de gran número de gente de Castilla [...]. El Rey —continúa Pulgar— oydas aquellas razones, le dixo: -Duque, si yo partiese de la villa de Medina con propósito de socorrer aquellos caualleros, vos dávades buen consejo; pero aviendo partido con yntención determinada de los socorrer con mi persona, e estando en fin del camino, cosa sería por cierto contra mi condición mudar el primero consejo, no aviendo para ello nuevo ynpedimento. Y por tanto, con gentes desta tierra que están juntos, syn esperar la gente de Castilla de avemos llamado, entiendo, con el ayuda de Dios, continuar mi camino”<sup>22</sup>.

En este diálogo el lector podía “escuchar” el consejo dado por el vasallo leal que era Beltrán de la Cueva para que el rey Fernando no entrase sin la suficiente compañía en tierra de Granada, pero también podía “escuchar” la palabra del rey de Castilla que afirmaba que: primero, era su voluntad socorrer con su real persona a sus vasallos que habían conquistado una plaza enemiga en servicio de

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 14.

la corona; segundo, estaba dispuesto a transformar una guerra fronteriza en una auténtica guerra de Estado impulsada y patrocinada por la corona y su presencia física era la más clara muestra de ello y, finalmente, que el peso de la guerra iba a recaer en los señores andaluces quienes a partir de entonces debían dejar sus luchas intestinas, someterse a la suprema potestad regia y actuar en servicio del rey y no de sus propios intereses.

El segundo ejemplo es el que reflejan los preparativos que realizó la reina Isabel para dejar a su vez Medina del Campo y reunirse con su marido en Andalucía. Uno de los recaudos más importantes era depositar la gobernanza del reino en buenas manos durante su ausencia y para ello:

“[...] enbió llama a su condestable, para le dar el cargo de la gouernación de las tierras e prouinçias de allende los puertos. El condestable —añade el cronista regio— vino luego al llamamiento de la Reyna, et quando supo que el Rey era partido para el Andalucía, demandó a la Reyna liçençia para le yr a servir. E la Reyna le dixo que no cumplía al servicio del Rey ni suyo que fuese al Andalucía, porque había terminado de le dexar en el cargo de la justicia en toda la tierra de allende de los puertos [...]”<sup>23</sup>.

El condestable replicó que no era:

“[...] cosa razonable que yendo el Rey a la guerra, quede yo en la tierra paçifica, teniendo como condestable el cargo principal de vuestras huestes, por donde vmildemente suplico a Vuestra real Magestad que no me mande hacer aquello que yo avría por malo, y las gentes no avrían por bien”. “La Reyna —naturalmente, como buena soberana que sabía

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 19.



## El imperio de los sentidos. Percepciones sensoriales en la guerra de Granada

escuchar a sus vasallos y gobernar con justicia— vista la voluntad del condestable, dióle licencia que fuese con el Rey [...]”<sup>24</sup>.

### Percepciones sensoriales durante el sitio de Málaga

Uno de los episodios de la guerra de Granada que mejor refleja el paisaje sensorial de la contienda fue el sitio de Málaga, desarrollado entre el 7 de mayo y el 18 de agosto de 1487. Fue, sin duda, uno de los episodios más cruentos y costosos en vidas humanas de toda la contienda y en el que los reyes invirtieron la mayor cantidad de recursos económicos, materiales, militares y navales para mantener el prolongado sitio. Por estos mismos elementos, los veintitrés capítulos que Pulgar consagró al cerco de esta ciudad mediterránea se convierten en una fuente privilegiada para estudiar el reflejo textual de los sentidos. A ello debe añadirse el hecho de que, si nos atenemos a los primeros pasajes del propio texto, es muy probable -no puedo afirmarlo desde mi posición trasatlántica- que Pulgar visitase el campamento cristiano y que contemplase con sus ojos la ciudad antes de retirarse a Córdoba, desde donde siguió, al parecer y siempre basándonos en su propio texto, el desenlace de los acontecimientos.<sup>25</sup>

Sabido es la que conquista de Málaga fue una operación anfibia en la que se usó de forma sistemática la artillería, que el propio emplazamiento de la ciudad islámica y la orografía dificultaron el establecimiento del cerco, que los

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>25</sup> Al finalizar los capítulos dedicados al sitio de Málaga escribe Pulgar: “Fechas e constituydas todas estas cosas, [los reyes] partieron de la çibdat de Málaga, et *vinieron* [el subrayado es mío] a la çibdat de Córdoua, donde fueron resçevidos por el principe don Juan su fijo, e por todos los caualleros que quedaron en su guarda, e por el dicho obispo de la çibdat, en vna solepne procesión”. *Ibidem*, p. 336.

combates cuerpo a cuerpo se sucedieron a lo largo de los meses, que la resistencia de Ahmad al Tagri -alcaide la ciudad de origen africano- fue feroz, que el hambre y la falta de auxilio por parte de sus correligionarios doblegaron a los sitiados, que los reyes impusieron una condiciones para aceptar la rendición proporcionales a la resistencia contumaz y, en fin, que tras rendirse la ciudad la mezquita mayor fue convertida en catedral y que los monarcas penetraron en ella en una procesión solemne.

A diferencia de otros pasajes, en el caso de la conquista se Málaga se hace explícita la referencia a diversas experiencias sensoriales. Así pues, el relato del cerco comienza señalando que Fernando:

“[...] enbio decir con sus mensageros a los de la çibdat de Málaga que el rey de Granada con su grand poderío de moros vino a socorrer la çibdat de Vélez; e que avía huydo, e su gente fue desbaratada; y que la çibdat de Vélez se le avía entregado. Por ende, que enbiasen ante él algunos diputados para dar la forma que se requería en la entrega que le avían de hacer de la cibdat [...]”<sup>26</sup>.

Marcando de nuevo la importancia de la palabra regia y descargando al soberano castellano de la responsabilidad de un sitio que a la postre resultó tan costoso. El alcaide de Málaga, confiando en la fortaleza de sus defensas, respondió que “no le avía sido encomendada aquella çibdat para la entregar, como el Rey pedía, más para la defender como vería”. “Oyda esta respuesta -asegura Pulgar- e comunicada entre los grandes y capitanes que con el Rey estauan”, inició el

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 281.

## El imperio de los sentidos. Percepciones sensoriales en la guerra de Granada

intercambio de pareceres en el consejo de guerra hasta que “el Rey, oydos los votos de los unos y de los otros, determinó de poner real sobre la çibdat”<sup>27</sup>.

La descripción que realizó Pulgar sobre el emplazamiento de la ciudad se ha hecho célebre y los trabajos arqueológicos de los últimos años no han hecho sino corroborar tal descripción. Lo que nos interesa subrayar es que esa descripción, muy probablemente, fue resultado de la observación directa, como lo dejan traslucir algunas líneas:

“[...] e al cabo de la çibdat [...] —escribe Pulgar— está fundado vn alcáçar, que se dice el Alcaçaba, çercado con dos muros muy altos e muy fuertes e vna barrera. En estas dos çercas podimos contar fasta treynte e dos torres gruesas, de marauillosa altura et artificio conpuestas”<sup>28</sup>.

Y añade líneas más adelante, haciéndose eco del sonido del oleaje al chocar con las fortificaciones marítimas: “Y después están las ataraçanas, torreadas con çiertas torres, donde bate la mar. E en vna puerta de la çibdat que va a la mar está vna torre albarrana, alta e muy ancha, que sale de la çerca como un espolón que junta con la mar”<sup>29</sup>. Para finalizar, la descripción de los dos arrabales que se extienden respectivamente por el lado de la tierra y de la costa, permite a nuestro cronista evocar el recuerdo de las vistas de aquella ciudad marítima:

“E las muchas torres, e los grandes hedifiçios que estavan fechos en los adarues y en estas quatro fortalezas, muestran ser obras de varones manánimos, en muchos e antiguos tienpos hedificados, para guarda de sus moradores. E allende la fermosura que le dan la mar y los hedifiçios, representa a la vista vna imagen de mayor fermosura las

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 283.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 283,

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 284.

muchas palmas, et çidros et naranjos, et otros árboles et huertas que tiene en grand abundancia, dentro de la çibdat y en los arrabales y en todo el campo que es en su çircuyto”<sup>30</sup>.

Uno de los pasajes en donde nuestro autor explicita los sonidos del campo de batalla se encuentra en el marco de la narración de los intentos cristianos por señorear uno de los montes próximos a la ciudad y que los musulmanes defendieron con ahínco. En los capítulos iniciales solo habíamos podido imaginar aquellas experiencias sensoriales, pero ahora quedan registradas y son un ejemplo de la forma en que un testigo presencial de los acontecimientos percibía la contienda: “Y en estas peleas, que duraron por espacio de seys oras, el sonido de las trompetas, las voces, los alaridos, el golpear de las armas, el estruendo de las espingardas e de las ballestas de vna parte et de la otra, eran tan grandes, que todos aquellos valles resonauan”<sup>31</sup>.

La misma idea de confusión y estruendo se reitera más adelante, cuando Pulgar cuenta cómo los cristianos intentan infructuosamente llevar auxilio a los suyos:

“Y el gran número de las bestias que llevaban el fardaje —apunta nuestro cronista—, y también la gente de armas y de pie, se ynpedían en aquellos pasos vnos a otros, de tal manera, que avnque oyan el estruendo de las armas, y el sonido de las trompetas, y el alarido de los moros, no podían yr adelante en ayuda de los cristianos que peleavan”<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 284.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 286.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 287.

## El imperio de los sentidos. Percepciones sensoriales en la guerra de Granada

Una vez conquistados los sitios altos y establecido el campamento, el rey Fernando “andovo esa noche poniendo estanças contra la çibdad, e guardas e sobreguardas e escuchas, para sentir qualquier movimiento que los moros quisiesen fazer”<sup>33</sup>.

El uso de la artillería y de las armas de fuego por parte de ambos ejércitos fue uno de los elementos que, como hemos dicho, caracterizan la conquista de Málaga y a la postre se convirtió en un punto de inflexión en las formas modernas de hacer la guerra.<sup>34</sup> Naturalmente, el empleo de dichas armas, el sonido que generaban y el personal necesario para su funcionamiento no escaparon a la pluma de Pulgar quien señala, por ejemplo, que cuando los musulmanes ubicaron la tienda del rey en el campamento, “tiraron a ella tantos tiros de truenos e búzanos, que fue necesario de la mudar tras vna cuesta”. De igual manera, nuestro historiador añade que:

“[...] para hazer los pertrechos e proveymientos del artillería, avía muchos oficiales: herreos et carpinteros, aserradores, hacheros e fundidores, albañiles, pedreros que buscaban mineros de piedra e otros pedreros que las labrauan; et açadoneros, carboneros que tenían cargo de hazer el carbón para las fraguas, y esparteros que facían sogas e espuertas [...]”<sup>35</sup>.

Y no es difícil tampoco imaginar los sonidos y olores que esta febril actividad desprendería. Las lombardas no tuvieron descanso a lo largo de los cuatro meses

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 288.

<sup>34</sup> JIMÉNEZ ALCÁZAR y ABAD MERINO, *op. cit.*, dedicaron un importante espacio a analizar los sonidos durante el desarrollo de los sitios, véase en especial pp. 105-118. La referencia a la artillería y al sonido de la pólvora durante el cerco de Málaga y Baza también fueron subrayados por estos autores, pp. 113-114.

<sup>35</sup> Pulgar, *op. cit.*, p. 291.

que duró el sitio y es posible evocar también el ruido que haría no solo el disparo de los cañones, sino el estruendo de los proyectiles al chocar con las murallas y derruir muros, torres y almenas,<sup>36</sup> al punto que este continuo martilleo de la artillería se tradujo en el “agotamiento” de la pólvora y la imperiosa necesidad de hacerse con ella, para lo cual el rey pidió ayuda a las ciudades de Valencia y Barcelona y al rey de Portugal.<sup>37</sup>

La destrucción causada en la ciudad y el número de muertos de sus moradores hacía “que los moros viejos e las mugeres et otras gentes facían planto y gemían las muertes e feridas de sus fijos e maridos e de otros sus propincos, y la destrucción que en todas oras vían de su çibdat”<sup>38</sup>. Con el fin de mostrar la voluntad regia de no marcharse hasta conquistar la plaza, Fernando solicitó a la reina que se trasladase al campamento y cuando llegó fue recibida solemnemente. A continuación, el rey mandó estrechar el cerco “y mando un intérprete que fablase con los de la çibdat, faciéndoles saber cómo la Reyna era venida” y fue así que se entablaron las primeras negociaciones entre sitiados y sitiadores que, tras ser “oydas” por los primeros fueron rechazadas.<sup>39</sup>

Uno de los sentidos que no ha estado presente en el relato de Pulgar es el del gusto y durante el sitio de Málaga hay algunas evocaciones relacionadas con él. Una de ellas es el pasaje, también célebre, del atentado contra el rey Fernando por parte de un moro que logró colarse en el campamento cristiano haciéndose pasar por cautivo. No logró cumplir su cometido porque “el rey

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 293, 299, 320.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 301.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 297.

## El imperio de los sentidos. Percepciones sensoriales en la guerra de Granada

avía comido y dormía —la siesta claramente— a la ora que llegaron con él [el prisionero musulmán] a su tienda”<sup>40</sup>. Las otras evocaciones están relacionadas con el hambre que sufrió la población islámica, que se hizo más aguda con el paso de las semanas. Así, mientras los soldados musulmanes penetraban en las casas de sus correligionarios buscando el pan —pan de “çeuada” porque el trigo se había agotado—: “[...] en el real avía grande abundancia de mantenimientos, porque siempre estauan en el campo grandes montones de harina et de çeuada [...] e todos los días venían por la mar navíos cargado de pan e vino, et paja et çeuada, et de todas las provisiones que era menester”<sup>41</sup>.

Con el paso de los días la carne comestible también se agotó dentro las murallas de Málaga y su población se vio obligada a comer “carnes de cauallos y asnos” y en el momento más grave, “cueros de vacas cozidos y [...] fojas de parras picadas y cozidas con azeyte”<sup>42</sup>. A finales del mes de julio era tanta la destrucción al interior de Málaga que:

“[...] el dolor que se ovo en la çibdat de aquel vencimiento, et los llantos de los onvres et de las mugeres, que facían por los muertos et por los heridos, fue tanto grande, que aquel capitán principal no osó estar en la çibdat y se retruxo a la alçaçaua, e dixo a los moros que fiziesen partido de entregar la çibdat con todas sus fortalezas al Rey a la Reyna”<sup>43</sup>.

La actitud del alcaide musulmán dio paso al inicio de las negociaciones para la capitulación de la ciudad y fue así que envió a los reyes cristianos una delegación

---

<sup>40</sup> Ibidem, p. 316.

<sup>41</sup> Ibidem, p. 309.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 314 y p. 321 respectivamente.

<sup>43</sup> Ibidem, p. 326.

encabezada por el alfaquí mayor, quien expuso sus peticiones, se entiende, de viva voz. Y Pulgar añade que “el Rey e la Reyna, vista esta demanda, cometieron la respuesta al comendador mayor de León. El qual, por su mandado, les respondió [...]”<sup>44</sup>. Resulta curioso que un asunto que es expuesto y por lo tanto “oído”, sea “visto” por los monarcas, quienes a su vez encomiendan a otro, como signo de autoridad, que lleve su respuesta, que será escuchada por los musulmanes. Los malagueños, a su vez, respondieron con exigencias y amenazas de matar a todos los cautivos cristianos y el soberano cristiano envió, por su parte, un segundo mensaje en el que desestimaba las amenazas de sus enemigos y, muy por el contrario, profería otras muy firmes sobre la destrucción de la ciudad si algún cautivo cristiano fuese muerto.

La firmeza del rey Fernando tuvo la respuesta deseada y los musulmanes enviaron una carta en la que suplicaban por la libertad de sus personas y se comprometían a entregar la ciudad. Acto seguido, el monarca castellano respondió con una misiva dirigida “al conçejo, et viejos et vecinos et moradores de la çibdat de Málaga” en el que decía, a la letra: “vi vuestra carta” y les explicaba que ni aun sus personas podían considerarse libres, sino antes bien debían entregarse como cautivos.<sup>45</sup> Así pues, según el testimonio de Pulgar, los sentidos —la vista y el oído— se agudizan para llevar las negociaciones por los derroteros deseados, que no eran otros que la ciudad se entregase sin demora y sin que los vencidos esperasen más clemencia de la que les correspondía tras haberse rebelado durante tantos meses.

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 327.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 330.



## El imperio de los sentidos. Percepciones sensoriales en la guerra de Granada

Concordada la entrega de la ciudad, el comendador mayor de León entró “armado, encima de un vn cauallo [...] e puso en vna de las torres principales del alcaçaua el pendón de la cruz, e otro pendón del apóstol Santiago, e el estandarte real con las armas del Rey e de la Reyna”<sup>46</sup>. Este gesto, que se repetiría en la conquista de la ciudad Granada, simbolizaba la toma de Málaga y hacía visible a todos, musulmanes y cristianos, el nuevo poder soberano que imperaba sobre esta importante urbe del reino nazarí. Sin embargo, añade nuestro cronista:

“[...] el Rey e la Reyna no quisieron entrar la çibdat fasta que fuese limpia de los malos olores et de los cuerpos muertos que en ella avia, e fasta que la mezquita mayor fuese consagrada; para ellos fuesen primeramente a ella a facer oración, e dar gracias a Dios, porque, procurando el ensalçamiento de su Santa Fe, les avía dado victoria”<sup>47</sup>.

Y así, mientras se limpiaba la ciudad, los monarcas hicieron montar un altar fuera de las murallas y organizaron una procesión con los cautivos cristianos que con motivo de la conquista de Málaga habían sido liberados. Cuando por fin la ciudad estuvo limpia de cadáveres y hediondecas, los reyes, junto con la clerecía “et con todos los capellanes et cantores [...] fueron en vna solemne procesión a la mezquita mayor. E fechos en ella los avtos que se requerían para la consagrar, yntituláronla Sancta María de la Encarnación”<sup>48</sup>. Todos gestos rituales —misas, procesiones, consagración— no fueron en conjunto otra cosa que un acto performativo a través del cual se mostró el nuevo imperio

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 331.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 333.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 334.

cristiano sobre la vieja ciudad islámica y en el que se pusieron en juego los cinco sentidos de los asistentes.

### **Conclusiones**

Este primer acercamiento a las percepciones sensoriales registradas en la *Crónica de los Reyes Católicos* de Hernando del Pulgar en el marco de la guerra de Granada nos permite apuntar algunas conclusiones preliminares.

La primera consiste en afirmar que por más que se trate de un documento hecho en el ámbito de la corte para la exaltación del poder regio, las experiencias vividas por el autor tienen su reflejo textual, como muestran los primeros capítulos consagrados al cerco de Málaga, donde el autor evocó la belleza que le produjo el paisaje malagueño, así como los sonidos vinculados a los hechos de armas: griterío de los hombres de guerra, choque de armas, trompetas y tambores, etc. En muchas ocasiones la referencia es explícita, pero en otras muchas es el lector el que debe inferir —acaso imaginar— esas percepciones sensoriales.

La segunda conclusión radica en que de los cinco sentidos —vista, oído, olfato, gusto y tacto— se hace especial mención a los tres primeros, quedando el segundo y el tercero relegados a un segundo plano. Ello no es de extrañar si consideramos que el sentido de la vista —valga la obviedad— permite observar múltiples elementos —el terreno donde asentar el real, la disposición de la ciudad a conquistar, la organización del ejército enemigo, las cartas recibidas— y que gracias a la palabra enunciada se comunican los protagonistas de la historia que se narra: los reyes, pero también los vasallos leales, los emisarios, los

## El imperio de los sentidos. Percepciones sensoriales en la guerra de Granada

hombres de guerra, los prelados. En ese concierto de voces, la más importante es, naturalmente, la de los soberanos que al enunciar ejercen el poder y el mando y se hacen escuchar y obedecer por sus interlocutores, pero que también saben oír razonamientos y tomar pareceres. En este sentido, resulta llamativo que en el texto de Pulgar los coloquios entre los cristianos siempre obedecen a argumentos y se realizan de forma ordenada, mientras que los musulmanes, infieles y bárbaros, siempre se expresan por medio de “alaridos” y griteríos.

Del olfato puede decirse que se evoca cuando se registra el hedor de los cuerpos en descomposición de los enemigos muertos y al lector queda imaginar el olor de la pólvora quemada tras la detonación de las armas de fuego. No se hace referencia explícita al gusto, pero sí a los productos que comen los sitiados y los sitiadores y de nuevo hay que echar mano de la imaginación histórica para adivinar a que sabría el “pan de cebada”, el “cuero de vaca hervido”, la “carne de caballo o de burro” o las “hojas de parra aderezadas con aceite”, e intuir el sabor del pan de trigo y la carne o el vino que beben los soldados cristianos, por más que el gusto haya cambiado en medio milenio. El tacto no se menciona de manera explícita, pero tampoco es difícil intuir que aquellos cuerpos —y no solo las manos— experimentarían multitud de sensaciones: frío, calor, dolor, sed, cansancio, náuseas, etc.

La última conclusión consiste en subrayar la necesidad de continuar explorando estos derroteros. Otras crónicas pueden complementar la visión ofrecida por Pulgar y nos permitirían tener un panorama más amplio y profundo sobre las experiencias sensoriales en la Castilla bajo medieval que nos ayudasen, a su vez, a conocer mejor aún los valores culturales de aquella

sociedad por cuanto ello nos acercaría a las mujeres y hombres de carne y hueso que vivían a fines del siglo xv y cuyos códigos y escalas de valores sensoriales se proyectarían sobre el Nuevo Mundo. Un Nuevo Mundo que aportaría una multiplicidad de experiencias novedosas, pero que tendrían que ser decodificadas y asimiladas a través de las experiencias previas. Es gracias a ello que podemos hablar de un imperio de los sentidos pues, siguiendo al viejo Isidoro de Sevilla, a la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto “[...] se les denomina sentidos porque gracias a ellos el alma gobierna sutilísimamente al cuerpo entero con la energía del sentir”<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> Isidoro DE SEVILLA, *Etimologías*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, p. 847.

# **Sentidos en la intimidad: aspectos sensoriales de la vida doméstica de las familias castellanas a fines de la Edad Media**

**ROBERTO J. GONZÁLEZ ZALACAIN**

*Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas*

*Universidad de La Laguna*

## **Introducción**

El conocimiento de la cultura medieval, en el sentido antropológico del término, se ha visto enriquecido en los últimos años con la aportación que la perspectiva de análisis sensorial ha incorporado a nuestra comprensión de las sociedades del pasado. El análisis histórico no siempre ha tenido en cuenta esa apreciación ya clásica de Arón Gurevich que alertaba sobre la necesidad de tener en cuenta que cada sociedad construye sus propias categorías de comprensión de su tiempo y espacio. Esta tarea exige del análisis histórico la toma en consideración, entre otras cuestiones, de las herramientas conceptuales y sensoriales de cada cultura, para poder de ese modo comprender mejor las condiciones en que, en cada época histórica, operaron las sociedades humanas.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Arón GUREVICH, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Taurus, 1990, p. 52.

Ese hueco lo han venido a llenar, de un tiempo a esta parte, los estudios sobre la comprensión sensorial de las sociedades del pasado.<sup>2</sup>

Dentro de este marco analítico general el presente trabajo trata de realizar una aportación desde otra de las pujantes líneas de investigación historiográfica de las últimas décadas: la de la historia de la familia. Un impulso equivalente al que en las Ciencias Sociales llevó a tomar en consideración el análisis de los aspectos sensoriales de las culturas del pasado, también puso en evidencia la necesidad de tener muy presente que las formas de organización social de los distintos grupos humanos, a lo largo de las distintas etapas de la historia, requerían de análisis específicos que abundaran en esas mismas especificidades. Así, los historiadores de la segunda mitad del siglo xx, apoyándose teórica y metodológicamente en herramientas desarrolladas por la Antropología, la Sociología o la Demografía histórica, fueron planteando la necesidad de tomar en consideración a la familia, célula básica de la organización social, como objeto de estudio con entidad propia.

El nexo entre ambas líneas se concreta, precisamente, en la última de las ideas que se han señalado al respecto de la funcionalidad de la familia en su papel de institución social. Célula básica de reproducción social, en el seno de la familia se dotaba a los individuos de su identidad social en función de su posición en la estructura de la sociedad del momento, que derivaba tanto de cuestiones vinculadas con el orden social como con el género. De este modo, es dentro de

---

<sup>2</sup> Véase, a modo de introducción a los estudios sensoriales y con una bibliografía actualizada, Gisela CORONADO SCHWINDT, Éric PALAZZO y Gerardo RODRÍGUEZ, “Escuchar, oír, hablar: sonidos, palabras, voces e instrumentos de la Edad Media”, en Gisela CORONADO SCHWINDT, Éric PALAZZO y Gerardo RODRÍGUEZ (dirs.), *Paisajes sonoros medievales*, Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, 2019, pp. 1-14.

## **Sentidos en la intimidad: aspectos sensoriales de la vida doméstica de las familias castellanas a fines de la Edad Media**

las familias donde se desarrollan los primeros años de vida de las personas, y así ocurría también en la Edad Media. En esa etapa inicial varones y mujeres iban adquiriendo los aprendizajes de todo tipo que les irían modelando como individuos y preparando para su vida futura. Por supuesto, a esta vertiente cultural debemos añadir la material, ya que era en el seno de las distintas actividades familiares donde, a lo largo del Antiguo Régimen, se produjeron la mayor parte de las transacciones económicas del periodo, ya fuera con motivo del matrimonio, ya en el momento de la muerte. Y, por último, tampoco debemos desdeñar el papel del capital simbólico familiar a la hora de conformar la identidad individual de las personas. Era desde la posición social de sus respectivas familias desde donde las personas se proyectaban hacia su inserción en la comunidad.

Teniendo en cuenta todas estas precisiones previas parece claro que es muy pertinente el estudio de cómo operaban los distintos aspectos sensoriales en esos entornos familiares. Para ello partiremos de una serie de reflexiones previas, relacionadas con la dificultad inherente a un estudio de las características que aquí se plantean para posteriormente ir introduciéndonos en los distintos espacios y momentos de la vida cotidiana en los que encontramos más marcadores sensoriales que nos permitan reconstruir con mayor respaldo en las fuentes documentales la cultura de las gentes del medievo.

### **Precisiones teórico-metodológicas**

La primera de las delimitaciones a plantear es la del contexto espacio-temporal de este trabajo. La Edad Media es un periodo sumamente extenso y con

importantes diferencias en cuanto a la caracterización de sus grupos humanos en los distintos momentos de su desarrollo. Por ello, este trabajo se limitará al periodo bajomedieval, y más fundamentalmente al siglo XV y el primer cuarto del siglo XVI, y se circunscribe en esencia a la corona de Castilla, aunque en algunos casos se tomen referencias de otros contextos de la Europa del momento. Esta precisión temporal viene condicionada en buena medida por la documentación disponible para el estudio de los elementos sensoriales de la sociedad bajomedieval. Un análisis como el que aquí se propone requiere del manejo de un amplio espectro de fuentes, que pueden ir desde la documentación escrita a las fuentes legislativas o literarias, pasando por las iconográficas o arqueológicas. Estas últimas no siempre ofrecen material susceptible de estudio para temas como el que aquí nos ocupa, lo que obliga a basar el análisis esencialmente en testimonios escritos. En este sentido, es de sobra conocido que la práctica escrituraria en la corona de Castilla, o quizás dicho con más precisión la de la conservación y archivo de los documentos, es más tardía que en otros reinos peninsulares y, por supuesto, que en otros territorios europeos, como por ejemplo los italianos. Así, no es hasta el siglo XV, y en buena medida a partir de la segunda mitad o incluso del último cuarto de dicha centuria, cuando en Castilla podemos empezar a encontrar una cierta densidad informativa en los archivos del reino que permita superar el nivel de descripción anecdótica en un estudio de estas características.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> En el caso de Cataluña, por ejemplo, se dispone de inventarios ante notario desde prácticamente dos siglos antes, y además aparecen con mucha mayor frecuencia en la documentación conservada. Flocel SABATÉ, “Els objectes de la vida quotidiana a les llars barcelonines al començament del segle XIV”, *Anuario de Estudios Medievales*, 20 (1990), pp. 53-108.



## **Sentidos en la intimidad: aspectos sensoriales de la vida doméstica de las familias castellanas a fines de la Edad Media**

No debemos perder de vista que una parte muy significativa de la construcción cultural que se produce en el entorno de las familias lo hace en un ámbito privado, lo que dificulta aún más si cabe su reflejo en las fuentes que se nos han conservado, y que den testimonio de la concepción y funcionalidad sensoriales en los actos de la vida cotidiana. Las percepciones sensoriales son, por su propia definición, efímeras e inaprensibles, y se generan en muchas ocasiones en contextos en los que no se deja rastro documental alguno. Una canción de cuna, el sabor de una comida diaria o el olor emanado de la falta de higiene urbana son elementos que, indudablemente, debieron marcar la vida diaria en el seno de las familias de la Castilla bajomedieval. Pero, como puede suponer el lector, apenas podemos encontrar testimonios de cómo eran percibidos y concebidos estos elementos por parte de las personas que los estaban viviendo. Y sintiendo.

Otro aspecto que debemos tener muy en cuenta se enmarca en la propia consideración de lo que entendemos por cultura medieval. Y es que, como bien han demostrado los estudios sobre cultura popular que se llevan desarrollando desde la segunda mitad del siglo xx, más bien deberíamos hablar de culturas medievales, ya que en ese periodo histórico, como por otra parte en otros muchos también, no existe una única cultura, sino que coexisten y conviven un conjunto plural de formas de entender el mundo que no son estancas e independientes entre sí. Hace ya bastante tiempo que Mijail Bajtin demostró cómo la cultura popular en la Edad Media tenía personalidad propia, y no

constituía exclusivamente un remedo empobrecido de la cultura de la élite.<sup>4</sup> Ejemplo paradigmático de ello fue Menocchio, el molinero friuliano estudiado por Carlos Ginzburg que ejemplificaba cómo podían llegar a variar las formas de comprender el mundo que rodeaba a cada uno de los individuos de una sociedad.<sup>5</sup> En esencia, el *habitus* de cada individuo<sup>6</sup> se conforma no solo a partir de experiencias conscientes sino de la mimesis en la realidad en la que los individuos se socializan, lo que en las sociedades precapitalistas nos conduce irremisiblemente a la familia como marco primario de socialización de los individuos. En ese entorno es en el que se introduce a las personas en la sociedad, a la par que se interiorizan todas las normas de conductas, implícitas

---

<sup>4</sup> Su trabajo manejó un concepto amplio de lo que se entiende por cultura, aunque no llegó a abarcar una noción tan amplia como la que se utiliza en el campo de la Antropología. Aun así, es imprescindible su mención si se quiere enfatizar la ruptura de la consideración de la cultura medieval como un todo unitario. Mijail BAJTIN, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

<sup>5</sup> Carlo GINZBURG, *El queso y los gusanos. El mundo según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchbik Editores, 1996.

<sup>6</sup> Según la teoría sociológica, por *habitus* entendemos el modo en que los individuos interactúan con el mundo que los rodea. Es un concepto de larga trayectoria intelectual, aunque ha de reseñarse el esfuerzo en su teorización que llevó a cabo Pierre Bordieu, quien enfatizó el carácter dependiente del *habitus* de los valores adquiridos por las personas en función de su posición social (familiar, podríamos decir en el caso de las sociedades del Antiguo Régimen). En los procesos de adquisición del *habitus* confluyen tanto estrategias conscientes de aprendizaje como la integración de esos comportamientos y estructuras mentales mediante la mimesis. Es en ese contexto en el que considero que el estudio de los elementos sensoriales en el marco de la familia adquiere una relevancia notable. Para un acercamiento al estado de la cuestión, a la luz de la actualidad de las reflexiones sociológicas, sobre el concepto de *habitus* propuesto por Bordieu véase José Saturnino MARTÍNEZ GARCÍA, “El *habitus*. Una revisión analítica”, *Revista Internacional de Sociología*, 75, 3 (2017), fecha de consulta 11/11/2020.

## Sentidos en la intimidad: aspectos sensoriales de la vida doméstica de las familias castellanas a fines de la Edad Media

y explícitas, que modelarán sus actuaciones futuras, en las que el componente sensorial juega un papel muy importante.<sup>7</sup>

Por todo lo dicho, si extrapolamos estas reflexiones a la esfera de lo sensorial parece bastante sensato suponer que los olores, sabores o sonidos no eran percibidos del mismo modo por varones y mujeres o por personas de un estamento u otro. El silencio de los claustros de los monasterios debía generar sensaciones muy diferentes al bullicio de las urbes que ya a fines del medievo habían desarrollado una pujanza en términos económicos, demográficos y urbanísticos. Todo ello obliga a tener muy presente que no se pueden tomar los marcadores sensoriales recogidos en la documentación de una manera inocente, como si fuera un dato objetivo, sin integrarlos para su comprensión en un entramado social en el que categorías como género o estamento, amén de otras varias que seguro el lector tendrá en mente, deben jugar un papel fundamental en su contextualización comprensiva.

Para desarrollar el análisis proponemos una aproximación a partir de dos ejes analíticos. De una parte, abordaremos la construcción cultural de la percepción sensorial en el ámbito de la domesticidad, siguiendo el esquema analítico planteado por Smith<sup>8</sup> para la toma en consideración la concreción de los diferentes sentidos (vista, oído, olfato, gusto y tacto) que se despliegan en ese entorno, entendidos siempre como campos relacionados entre sí en una

---

<sup>7</sup> No debemos perder de vista, como señalan Vannini, Waskul y Gottschalk, que las normas y reglas que definen lo que conocemos como “orden social” están marcadamente influidas por lo sensorial: Phillip VANNINI, Dennis WASKUL y Simon GOTTSCHALK, *The Senses in Self, Society, and Culture: A Sociology of the Senses*, Nueva York, Routledge, 2012, pp. 126-127.

<sup>8</sup> Mark M. SMITH, *Sensing the Past. Seeing, Hearing, Smelling, Tasting, and Touching in History*, Los Ángeles, University of California Press, 2007.

intersensorialidad que, en ocasiones, hace muy complicado atribuir un marcador sensorial concreto únicamente a uno de los sentidos. A continuación, el abordaje sensorial de la domesticidad familiar se centrará en distintos momentos y acciones que se desarrollan en ese marco, y que ayudan a componer un cuadro explicativo más rico y complejo.

### **Aspectos sensoriales de la domesticidad familiar**

#### ***La casa como escenario de la vida doméstica. Marcadores sensoriales***

La configuración de la vivienda en la Castilla bajomedieval dependía, en buena medida, de la tradición constructiva a la que se adscribiera. En primer lugar, debemos tener muy presente que, como lugar de expresión material de la vida familiar, constituía el referente material fundamental de la proyección social del capital económico y simbólico de la familia. No debe extrañarnos, por tanto, que sea precisamente también uno de los elementos principales en los que se proyecte la ambición de diferenciación social de las familias de la nobleza o la alta burguesía urbanas, que concentraban en sus palacios o residencias lujosas buena parte de sus recursos.<sup>9</sup> En este trabajo nos interesan más las viviendas comunes, las más habituales, que son las que, de alguna manera, ayudan a conformar una visión más amplia de lo que podía ser la cultura medieval en los términos a los que hemos aludido anteriormente. De manera quizás

---

<sup>9</sup> Se puede tomar como ejemplo el caso de la oligarquía de Salamanca en el trabajo de Clara Isabel LÓPEZ BENITO, *La nobleza salmantina ante la vida y la muerte (1476-1535)*, Salamanca, Diputación de Salamanca, 1991, pp. 59-70.

## Sentidos en la intimidad: aspectos sensoriales de la vida doméstica de las familias castellanas a fines de la Edad Media

excesivamente esquemática y siendo conscientes de los problemas derivados de la generalización, a grandes rasgos podemos señalar para el conjunto de la Corona de Castilla dos tipos diferenciados.<sup>10</sup> Una, más propia de la zona septentrional, conformada por viviendas cerradas y que contaban habitualmente con al menos dos plantas, y en ocasiones hasta una tercera que funcionaba como granero. A esta planta se le añadía un espacio de corral trasero, aunque es cierto que este detalle dependía en buena medida de la topografía urbana, ya que la densificación de determinados entramados urbanos en ocasiones había producido la transformación de esos corrales traseros en habitaciones.<sup>11</sup> Por su

---

<sup>10</sup> Manuel F. LADERO QUESADA, “La vivienda: espacio público y espacio privado en el paisaje urbano medieval”, en José Ignacio DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *La vida cotidiana en la Edad Media: VIII Semana de Estudios Medievales: Nájera, del 4 al 8 de agosto de 1997*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1998, pp. 111-128. En el mismo volumen se encuentra disponible un interesante trabajo que muestra la variabilidad tipológica de las viviendas en los reinos peninsulares a partir del análisis arqueológico, aunque más centrado en los siglos plenomedievales: Iñaki GARCÍA CAMINO, “La vivienda medieval: perspectivas de investigación desde la arqueología”, en José Ignacio DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *La vida cotidiana en la Edad Media: VIII Semana de Estudios Medievales: Nájera, del 4 al 8 de agosto de 1997*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1998, pp. 77-110. Por su parte, el lector interesado en estos temas encontrará un espléndido estudio de caso de la variabilidad tipológica constructiva en una ciudad castellana en Jean PASSINI, *Casas y casas principales urbanas. El espacio doméstico de Toledo a fines de la Edad Media*, Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, 2004. Puede encontrarse una síntesis en Jean PASSINI, “Algunos aspectos del espacio doméstico medieval de la ciudad de Toledo”, en Beatriz ARIZAGA BOLUMBURU y Jesús Ángel SOLÓRZANO TELECHEA, (coords.), *El espacio urbano en la Europa medieval: Nájera. Encuentros Internacionales del Medievo*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2006, pp. 245-272.

<sup>11</sup> Como ocurrió, por ejemplo, en el caso de Nájera. Francisco Javier GARCÍA TURZA, “Morfología de la ciudad de Nájera en la Edad Media”, en José Ignacio DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *III Semana de Estudios Medievales*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1993, pp. 63-88. La misma tendencia documenta en el País Vasco Beatriz ARIZAGA BOLUMBURU, “La arquitectura popular en la Edad Media (Guipúzcoa)”, *Espacio, tiempo y forma, Serie III, Historia medieval*, 1 (1988), pp. 59-74.

parte, en la vertiente meridional de la península ibérica se detecta la prevalencia de un segundo tipo, de marcado sabor islámico, cuya articulación espacial se llevaba a cabo a partir de un patio central, que se complementaba con un corral también en la parte trasera, que fue además la que se proyectó en la expansión atlántica castellana.<sup>12</sup> A estas dos tipologías más o menos bien definidas debemos sumar una tercera variante, fruto de la hibridación de los dos modelos anteriores, propia de las familias más humildes de la ciudad, radicadas en las zonas suburbanas, y que consistía en estructuras muy compactas de una o dos plantas, con un taller o tienda en la parte inferior, y un corral añadido.<sup>13</sup>

La distribución interior de estas casas variaba, lógicamente, en función del espacio disponible. En las de menores dimensiones los espacios se tornaban polifuncionales y se compartían por parte de sus moradores.<sup>14</sup> A medida que escalamos en el estatus social de las familias, y por extensión en el tamaño de sus viviendas, vamos detectando la compartimentación de las zonas de habitación. Más allá del indudable interés que pueden llegar a tener este tipo de detalles para conocer la intimidad familiar, lo cierto es que debemos tener presente que olores y sonidos se debían de mezclar y combinar de manera distinta en función del número de dependencias por las que se movieran. Aunque, como en tantas otras cuestiones, en esta tampoco podemos pasar mucho más allá de la mera suposición.

---

<sup>12</sup> Alejandro LARRAZ MORA, *A vista de oficiales y a su contenido. Tipología y sistemas constructivos de la vivienda en La Laguna y Tenerife a raíz de la Conquista (1497-1526)*, Instituto de Estudios Canarios, San Cristóbal de La Laguna, 2009.

<sup>13</sup> Manuel F. LADERO QUESADA, “La vivienda: espacio público y espacio privado...”, op. cit., p. 124.

<sup>14</sup> Eduardo AZNAR VALLEJO, *Vivir en la Edad Media*, Madrid, Arco Libros, pp. 61-62.

## Sentidos en la intimidad: aspectos sensoriales de la vida doméstica de las familias castellanas a fines de la Edad Media

A partir de la somera descripción referida a la tipología de las viviendas en la Castilla bajomedieval podemos comprobar, eso sí, cómo una constante en todos los tipos expuestos se concreta en la coexistencia del espacio doméstico de habitación con un corral adyacente, lo que indudablemente debió producir, además de la imagen general de lo urbano con fuerte impronta rural,<sup>15</sup> un contexto sensorial específico para el olfato. Sabemos que era relativamente frecuente en las familias la época, sobre todo en las campesinas y las de más baja condición social, que los espacios de habitación se compartieran con los animales y que incluso la pernoctación se hiciera de manera conjunta.<sup>16</sup>

Continuando con los olores en los hogares, al menos con aquellos que debemos suponer generaron un escenario habitual específico de convivencia con algunos que en nuestros días remarcamos como desagradables, debemos señalar la ausencia, en la mayor parte de ocasiones, de infraestructuras dedicadas a la evacuación de residuos en las viviendas. Aunque disponemos de referencias a domicilios que contaban con letrinas conectadas con la red de cloacas urbanas,<sup>17</sup> lo cierto es que en la mayoría no se disponía de nada parecido, y las personas evacuaban en utensilios dispuestos al efecto, mientras que los animales convivientes ni siquiera disponían de ellos, y era práctica habitual que se

---

<sup>15</sup> Así lo señalan para el caso de Oviedo María ÁLVAREZ FERNÁNDEZ y Soledad BELTRÁN SUÁREZ, *Vivienda, gestión y mercado inmobiliarios en Oviedo en el tránsito de la Edad Media a la Modernidad*, Servicio Editorial de la UPV/EHU, Bilbao, 2015. Indudablemente, debía de ser una imagen recurrente en el Occidente europeo.

<sup>16</sup> Eduardo AZNAR VALLEJO, *Vivir en la Edad Media*, op. cit., p. 62.

<sup>17</sup> Como en el caso de la ciudad de Córdoba. Blanca NAVARRO GAVILÁN, *La sociedad media e inferior en Córdoba durante el siglo XV. Familia y vida cotidiana*, Universidad de Córdoba, tesis doctoral inédita, 2014, pp. 150-151.

procediera en exclusiva recogiendo los excrementos para acumularlos como estiércol.<sup>18</sup> No abundan las referencias en primera persona de cómo percibían esas familias el escenario de olores en el que convivían, pero parece claro que esta práctica de higiene doméstica debía configurar una percepción específica, y distinta de la que tenemos en nuestros días, de esa realidad cotidiana. No obstante, ello no implica que hubiera una tolerancia absoluta a los malos olores en el ámbito doméstico, ya que algunas informaciones aisladas dejan patente que los malos olores eran muy desagradables. Las ordenanzas de alarifes de la ciudad de Córdoba señalaban que las letrinas no se podían construir en paredes medianeras con otros vecinos, expresándolo del siguiente modo: “junto con pared agena ni en tal lugar que agrauie de fedor a su vezino ni dañe pared ni poco de su vezino”<sup>19</sup>.

Esta impresión es fácilmente extrapolable a partir de lo que sí sabemos con cierta seguridad en torno a lo que ocurría con la higiene urbana. Es bastante habitual encontrar en las recopilaciones de ordenanzas de las ciudades castellanas bajomedievales disposiciones orientadas a garantizar la salubridad e higiene en las calles,<sup>20</sup> y en muchas ocasiones las indicaciones son muy explícitas

---

<sup>18</sup> Ricardo CÓRDOBA DE LA LLAVE, “Higiene urbana y doméstica en las poblaciones castellanas del siglo xv”, en M<sup>a</sup> del Carmen AGUILERA CASTRO, *Vida cotidiana en la España medieval: actas del VI Curso de Cultura Medieval*, Madrid, Polifemo, 2004, pp. 281-302, en concreto en la p. 290.

<sup>19</sup> Ricardo CÓRDOBA DE LA LLAVE, “Las calles de Córdoba en el siglo xv: condiciones de circulación e higiene”, *Anales de la Universidad de Alicante: Historia Medieval*, 10 (1994-1995), pp. 125-168, en concreto en la p. 156.

<sup>20</sup> Para una visión general sobre las ordenanzas locales en la Baja Edad Media castellana véase Miguel Ángel LADERO QUESADA, “Ordenanzas locales en la Corona de Castilla”, *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 78-79 (2004), pp. 29-48.



## Sentidos en la intimidad: aspectos sensoriales de la vida doméstica de las familias castellanas a fines de la Edad Media

en cuanto al componente sensorial que aquí nos ocupa. Sirvan como ejemplo las indicaciones señaladas para la vizcaina villa de Guernica:

77.- De echar agoa a la calle. Yten hordenamos que ninguna persona no heche agoa a la calle ny a otra plaça o calçadas do pasa la gente, de ninguna casa de la dicha villa, fasta que ante diga tres vezes agoa ba, e si ante hechare que diga las tres vezes pague a los ofiçiales sesenta maravedis; pero mandamos que aun deziendo no beche cozina ni agoa suzia de pescado ni otra agoa suzia porque no hieda e si hechare pague la dicha pena a los dichos ofiçiales.<sup>21</sup>

No debemos olvidar que el paisaje olfativo de las ciudades del medievo estaba muy condicionado por esta precariedad de las infraestructuras de desagüe doméstico, pero también por el impacto que determinadas actividades industriales tenía en este terreno. Los sectores dedicados al tratamiento de productos animales, ya fuera para consumo urbano (carnicerías) como para el de confección (todo lo relacionado con el trabajo de la piel), generaban un impacto muy notable en ese sentido, lo que otorgaba a las ciudades medievales esa imagen a la que hemos aludido, que además se focalizaba de manera preferente en el tratamiento de las aguas.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Beatriz ARIZAGA BOLUMBURU, M<sup>a</sup> Luz RIOS RODRIGUEZ, y M<sup>a</sup> Isabel DEL VAL VALDIVIESO, “La villa de Guernica en la Baja Edad Media a través de sus ordenanzas”, *Vasconia*, 8 (1986), pp. 167-234, en concreto en p. 214.

<sup>22</sup> Sirva como ejemplo la ciudad de Córdoba, muy bien estudiada por Ricardo CÓRDOBA DE LA LLAVE, “Los residuos de origen industrial y su tratamiento en la Córdoba del siglo XV”, *La manufactura urbana i els menestrals (seg. XIII XVI)*, Palma de Mallorca, IEB, 1991, 41-54; Ricardo CÓRDOBA DE LA LLAVE e Inés NOGALES RIVERA, “Contaminación doméstica e industrial en la Edad Media: el ejemplo de Córdoba”, en *Andalucía en el tránsito a la modernidad*, Málaga, Diputación de Málaga, 1991, pp. 191-211.

Dentro del hogar, más allá de esas noticias sobre la higiene doméstica apenas podemos encontrar noticias que nos sirvan como marcadores olfativos con significación cultural. Debemos suponer que la cocina generaría sensaciones e impresiones muy potentes entre los miembros del núcleo familiar, pero no es fácil encontrar evidencias que lo confirmen. Y lo mismo sucede con otros elementos marcadamente odoríferos, como los perfumes. Encontramos referencias aisladas a su existencia y utilización, en testamentos e inventarios de bienes, pero resulta muy complicado ahondar más allá en los detalles.<sup>23</sup>

Buena parte de las informaciones manejadas para este acercamiento a los posibles espacios olfativos en el interior de las viviendas nos debe servir para reflexionar, siquiera brevemente, sobre los espacios sonoros en el interior de las viviendas. En este caso también debemos atender con especial cuidado al estatus social de la familia propietaria de la casa, ya que, sin duda, este aspecto debía condicionar los sonidos generados en su seno. Desde la cantidad de personas que podían habitar en su interior, tanto familiares como miembros del servicio,<sup>24</sup> hasta toda otra vertiente de posibilidades vinculadas a la utilización

---

<sup>23</sup> Las referencias a perfumes aparecen con cierta frecuencia en inventarios de bienes y testamentos de la época, sobre todo otorgados por mujeres. Véase, por ejemplo, la referencia recogida en Carlos CALDERÓN, “Mujeres, ideología y cotidianeidad en la Galicia de mediados del siglo XVI”, *Hispania*, 53, 2 (1993), pp. 677-730 (cita en p. 716): “yten mas un pomo de plata de tener perfumes que peso dos marcos con çiertos perfumes”.

<sup>24</sup> No resulta sencillo saber cuántas personas podían habitar un hogar en la época. Las aproximaciones realizadas por los demógrafos históricos han combinado metodologías cuantitativas, con estudios realizados a partir de padrones municipales de toda índole, con otras de corte cualitativo, a partir de la documentación notarial o parroquial, fundamentalmente. En síntesis, sabemos que las variantes en la conformación del grupo doméstico en la mayor parte de las familias (dejemos de lado a la nobleza y el patriciado urbano, cuyas casas contaban con muchas más personas en su seno) eran muy elevadas, e iban desde personas que vivían solas a grupos familiares extensos, intergeneracionales

## Sentidos en la intimidad: aspectos sensoriales de la vida doméstica de las familias castellanas a fines de la Edad Media

de instrumentos musicales en los espacios domésticos. Junto con ello, debemos suponer que en todas aquellas viviendas que ya hemos comentado que disponían de talleres anexos a los espacios domésticos sin duda, el trabajo diario debía condicionar el universo sonoro sentido en el hogar. Ahora bien, más allá de estas reflexiones parece complicado poder conocer con mayor precisión cómo eran los sonidos cotidianos en una casa, y cómo servían para la construcción de la relación de los habitantes del hogar con su entorno más cercano. Como ocurre con algunas de las referencias a la higiene urbana que acabamos de ver, son relativamente abundantes las referencias a marcadores sonoros en los espacios públicos de las ciudades,<sup>25</sup> pero en la intimidad de los domicilios pocas veces podemos ir mucho más allá de lo que la pura intuición hace suponer.

Continuemos ahondando en las percepciones sensoriales producidas en el contexto doméstico. Unas líneas más arriba se planteaba el más que probable impacto en el universo olfativo de la casa que debía de tener la elaboración de la comida diaria. Este aspecto, esencial en la configuración de la noción de

---

y con el añadido de servicio doméstico o los empleados del taller, pasando por aquellos hogares en los que sólo vivía el núcleo conyugal con su descendencia. Puede verse un ejemplo de todas las posibilidades, para el caso, de Tenerife en Roberto J. GONZÁLEZ ZALACAIN, *Familia y sociedad en Tenerife a raíz de la conquista*, San Cristóbal de La Laguna, Instituto de Estudios Canarios, 2005, pp. 72-79.

<sup>25</sup> Sin ir más lejos véanse las contribuciones al respecto desarrolladas por Gisela CORONADO SWCHINDT, tanto en su tesis doctoral aún inédita (*La construcción social del paisaje sonoro de las ciudades castellanas (c. 1400 – c. 1560)*, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2018), como en otros trabajos parciales publicados en los últimos años: Gisela CORONADO SWCHINDT, “Escuchar las ciudades medievales: el paisaje sonoro urbano en Castilla según las ordenanzas municipales (siglos XIV-XVI)”, *Miscelánea Medieval Murciana*, 37 (2013), pp. 75-92; “La sonoridad de la vida cotidiana de las ciudades castellanas en tiempos de los Reyes Católicos”, *Estudios de Teoría Literaria*, 9 (2016), pp. 323-333; o “Las entradas reales en el reino de Castilla hacia el final de la Edad Media: el universo sonoro del poder”, *Mirabilia*, 3 (2019), pp. 29-55.

domesticidad de cualquier familia a lo largo de la historia, no solo tiene conexión con el sentido del olfato, sino que también lo tiene, y de manera muy notable, con el del gusto. Por otro lado, la esfera gastronómica es uno de los ámbitos en los que se plasma de manera más nítida aquella diferencia social<sup>26</sup> en la conformación cultural de cada uno de los estamentos de la sociedad bajomedieval.<sup>27</sup> La historiografía ha avanzado en los últimos años especialmente en el conocimiento de determinados campos de la gastronomía medieval destinada a los grupos privilegiados, con estudios muy significativos en Inglaterra y Francia,<sup>28</sup> en los que se indaga en múltiples vías de aproximación, incluyendo las relaciones entre Oriente y Occidente y su impacto en la conformación de la gastronomía europea.<sup>29</sup> Gracias a estos trabajos, basados sobre todo en recetarios, conocemos con bastante precisión lo que comían las personas integrantes de la elite social, pero no tenemos acceso tan directo a la percepción cultural de los sabores y a su plasmación en la realidad sensorial de

---

<sup>26</sup> Y no solo en lo que se come en sí, sino también en buena parte de las prácticas y costumbres relacionadas con el comer. Raffaella SARTI, *Vida en familia. Casa, comida y vestido en la Europa Moderna*, Barcelona, Crítica, 2003, pp. 191-244.

<sup>27</sup> Adeline RUCQUOI, "Alimentation des riches, alimentation de pauvres dans une ville castillane au XVe siècle, en Denis MENJOT, (ed.) *Manger et boire au Moyen Âge. Actes du colloque de Nice (15-17 octobre 1982)*, París, Belles Lettres, 1984, pp. 297-312.

<sup>28</sup> Constance B. HIEATT, "Making Sense of Medieval Culinary Records: Much Done, But Much More to Do", en Martha CARLIN and Joel T. ROSENTHAL (eds.), *Food and Eating in Medieval Europe*, Londres-Ohio, The Hambledon Press, 1998. Más allá del mundo medieval, el lector interesado encontrará información muy sugerente al respecto en obras como las de Paul FREEDMAN (ed.), *Gastronomía. Historia del paladar*, Valencia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2009; Jean-Louis FLANDRIN y Massimo MONTANARI, *Historia de la alimentación*, Gijón, Ediciones Trea, 2004; o Felipe FERNÁNDEZ ARMESTO, *Historia de la comida: alimentos, cocina y civilización*, Barcelona, Tusquets, 2009.

<sup>29</sup> Paul FREEDMAN, *Lo que vino de oriente. Las especias y la imaginación medieval*, Valencia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2010.

## Sentidos en la intimidad: aspectos sensoriales de la vida doméstica de las familias castellanas a fines de la Edad Media

esas familias. No obstante, no debemos dejar de lado el hecho de que el propio concepto de “gusto”, de “sabor”, es un constructo cultural y como tal debe ser contextualizado en el tiempo y en el espacio. Hace ya algunos años que Raymond Williams identificó cómo en lengua inglesa “sabor” (*taste*) es un préstamo lingüístico incorporado en el siglo xiii procedente probablemente de alguna lengua derivada del latín (francés o italiano), y cuyo campo semántico en esos momentos se acercaba mucho al de otros sentidos, como el del tacto.<sup>30</sup>

Para el conocimiento de la gastronomía popular, la que consumía la mayoría de la población debemos valernos de fuentes diferentes, que nos alejan aún más si cabe, de la posibilidad de saber con cierta precisión cómo influían en la construcción cultural de esas familias los sabores degustados durante las comidas. Sabemos que el alimento esencial de la población medieval era el pan de trigo, tomado abundantemente y de manera diaria. Se complementaba con raciones también diarias de vino que aportaban hidratos de carbono esenciales en una dieta en general deficitaria en proteínas y grasas. El pescado y los productos lácteos, así como las frutas y legumbres, terminaban de redondear el menú en el mundo medieval.<sup>31</sup> Todo ello estaba, además, condicionado, entre

---

<sup>30</sup> Citado en Paul STOLLER, *The Taste of Ethnographic Things*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1989, pp. 23-24.

<sup>31</sup> Una panorámica general sobre la alimentación medieval, para la vertiente sur del continente europeo, en Antonio RIERA MELIS, “Jerarquía social y desigualdad alimentaria en el Mediterráneo noroccidental en la Baja Edad Media. La cocina y la mesa en los estamentos populares”, *Anuario de Estudios Medievales*, 24 (1994), pp. 857-885 y, para el norte, en Christopher DYER, *Niveles de vida en la Baja Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1991. Asimismo, una panorámica global la planteó hace unos años Eduardo AZNAR VALLEJO, *Vivir en la Edad Media*, op. cit., pp. 71-75. Un buen ejemplo de caso para el norte de la corona de Castilla lo tenemos en Beatriz ARIZAGA BOLUMBURU, “La alimentación en el País Vasco en la Baja Edad Media: el caso de

otras cosas,<sup>32</sup> por el calendario litúrgico, que imponía restricciones al consumo de determinados alimentos en función de las fiestas religiosas que se estuvieran celebrando en aquellos momentos. Por tanto, debemos suponer que, a pesar de las notables diferencias que debían de existir en las percepciones que los distintos grupos sociales tenían de los sabores vinculados con la comida, la consideración cultural percibida a través del gusto es más que probable que tuviera también una distribución concreta a lo largo del año.

La relación entre comida y religión, por otro lado, nos permite disponer de fuentes de tipo doctrinal que abren posibilidades interpretativas muy difíciles de llevar a cabo a partir de otro tipo de testimonios. Para el caso de la Castilla del periodo que nos ocupa, resulta indispensable la mención y análisis del tratado titulado *De la demasia en el vestir y comer...beber y comer*, que el arzobispo Hernando de Talavera, confesor de Isabel la Católica entre otros importantes cargos eclesiásticos y políticos durante el reinado de los Reyes Católicos,<sup>33</sup> escribió con la intención de regular las condiciones en las que veía que se estaban

---

Guipúzcoa”, en Denis MENJOT (ed.), *Manger et boire au Moyen Âge. Actes du colloque de Nice (15-17 octobre 1982)*, París, Belles Lettres, 1984, pp. 197-208. Para la zona meridional, por su parte, véase María MARTÍNEZ MARTÍNEZ, “Comer en Murcia (s. XV): imagen y realidad del régimen alimentario”, *Miscelánea Medieval Murciana*, XIX-XX (1995-1996), pp. 189-220.

<sup>32</sup> No debemos perder de vista las posibles dificultades de abastecimiento, especialmente en el mundo urbano, que se daban en la época. Véanse los distintos ejemplos recogidos en Beatriz ARIZAGA BOLUMBURU y Jesús Ángel SOLÓRZANO TELECHEA, (coords.), *Alimentar la ciudad en la Edad Media. Nájera, Encuentros Internacionales del Medievo 2008*, Logroño, IER, 2009.

<sup>33</sup> La bibliografía sobre la vida y obra de fray Hernando de Talavera es muy amplia. Para un acercamiento integral a su figura, de gran relevancia en la Castilla y de la época, véase el reciente libro de Francisco Javier MARTÍNEZ MEDINA y Martín BIRSACK, *Fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada. Hombre de iglesia, estado y letras*, Granada, Universidad de Granada-Facultad de Teología, 2011.

## Sentidos en la intimidad: aspectos sensoriales de la vida doméstica de las familias castellanas a fines de la Edad Media

desarrollando las costumbres en torno a la comida, bebida y vestir en la sociedad de su tiempo.<sup>34</sup> El texto fue inicialmente escrito en 1477, aunque vio la luz, impreso con algunas modificaciones, en 1496, en la ciudad de Granada. Gracias a sus reflexiones de tipo doctrinal podemos intuir esa conexión entre placer y gastronomía que ahonda en la conexión sensorial y en la determinación de la relación de las personas de la época con su entorno más inmediato.

Las opiniones que el clérigo expuso en su tratado en relación con la comida entendida en su vertiente sensorial tienen una doble crítica, a partir de la cual se pueden establecer esas conexiones entre comida y sentidos. Por un lado, tenemos el problema de la cantidad de comida:

“Agora, pues que >e<l tomar del mantenimiento, y el vestir y >el< calçar se han por vna manera, es de saber que en tomar el mantenimiento pecamos no tomando quanto es menester, avnque esto acaesce pocas vezes, e muy muchas vezes tomando de más. /Especialmente excedemos en finco maneras/. Conuiene /a/ saber: tomando/lo/ en demasiada cantidad, en vna vez o en muchas; y queriendo viandas costosas y exquisitas; iten, queriéndolas mucho adobadas, avnque de suyo sean viandas despreciadas; e tomándolas otrosi no en tienpo deuido; y tomándolas con grand>e< ardor y deleyte. >Pues< en semejantes maneras acontece falle>s<cer y exceder en el vestir e conponer”<sup>35</sup>.

El fragmento es muy explícito y deja meridianamente claro que una de las cinco maneras de excederse en la comida acaece cuando se consume de manera demasiado abundante. La conexión sensorial en el texto no se establece tanto

---

<sup>34</sup> Teresa DE CASTRO, “El tratado sobre el vestir, calzar y comer del arzobispo Hernando de Talavera”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H Medieval*, 14 (2001), pp. 11-92.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 39.

por la cantidad sino con el comentario posterior, que alude a las viandas costosas y exquisitas que, además, suelen consumirse adobadas. Los sabores, para el futuro arzobispo de Granada, forman parte indiscutible del acto cultural al que está tratando de poner coto.

La misma relación entre sabor y medida social la encontramos en la segunda manera expresada en el Tratado a través de la cual se cometen excesos que han de regularse:

Es la segunda manera vistiendo e caigando cosas de mucho valor e costosas, por via que avnque la ropa no sea más de vna, y ni sea luenga ni corta >mas mesurada e justa<, es excesso y pe/c/cado si >segund su estado< es /cosa/ mucho costosa. En lo qual otrosí suelen /mucho/ las personas exceder por soberuia e por deleyte, assi como en el comer y beuer. Ca muchos no comen ni beuen en mayor cantidad ni más vezes de lo que deue/n/ pero quieren e comen y beuen viandas e vinos costosos, e >avn< a/s/si suelen dezir que quieren poco e bueno.<sup>36</sup>

Aquí se desarrolla la misma idea de la cita anterior, pero, como se puede comprobar, ya no se trata de una cuestión de cantidad, sino que lo que se critica es que algunas personas deseen consumir esos alimentos preferiblemente en poca cantidad pero de buena calidad, *poco e bueno*. Es ahí donde entra el sentido del gusto, el sabor de esos alimentos que, a través de

---

<sup>36</sup> Ibidem, p. 42. La relación entre comida y placer en la época ha sido explorada a través de la literatura por Josefa LÓPEZ ALCARAZ, “La comida en los fabliaux: placer, glotonería, necesidad”, en Beatriz ARÍZAGA BOLUMBURU y Jesús Ángel SOLÓRZANO TELECHEA (coords.), *Alimentar la ciudad en la Edad Media: Nájera, Encuentros Internacionales del Medievo 2008*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2009, pp. 513-530.



## Sentidos en la intimidad: aspectos sensoriales de la vida doméstica de las familias castellanas a fines de la Edad Media

su consumo, modelan en paralelo la manera de relacionarse de esos comensales con su entorno y con los demás.

Como se puede comprobar, a través de estos extractos seleccionados, el sentido del gusto jugaba un rol importante en la época. No debemos perder de vista cuál era el objetivo de fray Hernando de Talavera cuando escribió su obra, pero con las debidas precauciones interpretativas este texto resulta de gran interés ya que permite el acercamiento a un espectro de población más amplio que el que podemos ver reflejado en los libros de cocina a los que se alude con anterioridad.

Este viaje sensorial por el interior de las viviendas bajomedievales debe completarse con dos sentidos si cabe más complicados de aprehender que los analizados hasta el momento. Se trata, como se puede deducir por eliminación, de la vista y el tacto. Resulta prácticamente inabordable tratar de comprender los códigos visuales que caracterizaban la conformación de la domesticidad de la época. En la cultura occidental la vista se ha ido consolidando como el sentido hegemónico en la consideración de la prevalencia sensorial.<sup>37</sup> Casi toda la relación que establecemos con nuestro entorno, y con quienes compartimos la vida en sociedad, se evalúa a partir de los contactos visuales. Analizar, por tanto, el sentido de la vista en la domesticidad bajomedieval nos conduce a la toma en consideración de todos los aspectos simbólicos a partir de lo visual que se dieron

---

<sup>37</sup> Ya en el siglo XI Guido de Arezzo señalaba en su obra *Micrologus* “que la dulzura de las cosas que encanta a los oídos y a los ojos penetra milagrosamente en el corazón (*delectabilium rerum suavitas intrat mirabiliter penetralia cordis*)”, lo que evidencia el predominio, para la cultura medieval, de los sentidos de la vista y el oído en el deleite estético. Citado en Wladyslaw TATARKIEWICZ, *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 353.

en aquellos siglos. En este apartado podríamos incorporar desde los materiales constructivos al mobiliario de la casa, pasando por los colores de los distintos útiles o textiles, hasta llegar a elementos simbólicos vinculados con elementos ceremoniales y de poder que,<sup>38</sup> aunque eran fundamentalmente desplegados por los grupos sociales más significados de la época, no ha de descartarse que también hubiera manifestaciones a menor escala en otros estratos de la sociedad.

A partir de todo lo dicho, como bien puede suponer el lector, la tarea de comprender, o siquiera aproximarse, a la conformación de la cultura visual de las familias castellanas del tardomedievo se torna muy complicada, por varios motivos. La primera de ellas es la omnipresencia de lo visual en la realidad cotidiana de la época, que nos obligaría a tratar de trazar una suerte de historia integral que abarcara la práctica totalidad de los ámbitos de la vida de los individuos. Pero incluso tenemos dificultades de otro tipo, más semejantes a las que se plantean para los otros sentidos y que venimos desgranando en las páginas anteriores. Se trata de la ausencia de fuentes directas y específicas que al menos nos permitan acercarnos a conocer cómo podrían estar configuradas desde un punto de vista cromático esas viviendas. No son para nada frecuentes en la época, ni siquiera en épocas inmediatamente posteriores,<sup>39</sup> las descripciones de

---

<sup>38</sup> Véase, a modo de ejemplo, la reciente aportación de Víctor MUÑOZ GÓMEZ, “Edilicia, práctica y memoria del poder señorial. El caso de Fernando de Antequera, Leonor de Alburquerque y sus herederos en la Castilla Bajomedieval”, *Trabajos y comunicaciones*, 52 (2020). Fecha de consulta 16-09-2020.

<sup>39</sup> Así lo atestigua Máximo GARCÍA FERNÁNDEZ, “Familia y cultura material en Valladolid a mediados del siglo XVI. Entre el matrimonio y la muerte”, en Juan Luis CASTELLANO CASTELLANO y Francisco SÁNCHEZ-MONTES GONZÁLEZ (coords.), *Carlos V. Europeísmo y universalidad. Volumen IV. Población, economía y*

## Sentidos en la intimidad: aspectos sensoriales de la vida doméstica de las familias castellanas a fines de la Edad Media

interiores de viviendas comunes, lo que nos dificulta no solo llegar a comprender esa composición de colores a la que nos referimos, sino incluso a conocer la disposición del mobiliario en el día a día doméstico.<sup>40</sup>

Podemos, eso sí, centrarnos en alguno de los elementos que conformaron el paisaje visual de las viviendas de la época apoyándonos, a partir de la noción de intersensorialidad con la que venimos operando a lo largo de este capítulo, y prestar una atención preferente a unos objetos que conectan lo visual con lo táctil: los textiles. La sensorialidad definida a partir de su uso se concreta tanto en el espacio de la casa como en la vestimenta que los distintos integrantes del grupo familiar utilizan en su día a día. A través de este medio se proyectaban socialmente, o al menos mostraban su ambición de pertenecer a determinado grupo social,<sup>41</sup> razón por la cual fueron habituales las normativas reales que trataron de limitar el exceso de lujo en el vestir, promulgadas en forma de leyes suntuarias,<sup>42</sup> a las que volveremos más adelante.

---

*sociedad*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1991, pp. 275-296, en concreto en p. 287.

<sup>40</sup> Esta falta de profusión de referencias, no obstante, no imposibilita tener la certeza de que el confort doméstico, sobre todo en las familias de los estratos populares, no era precisamente habitual en las familias del tardomedievo y de la temprana modernidad. Máximo GARCÍA FERNÁNDEZ, “Lujos y penurias populares: enseres cotidianos y cultura material en la Castilla del Quinientos”, *Biblioteca: estudio e investigación*, 26 (2011), pp. 27-47, en concreto en p. 43.

<sup>41</sup> Sobre el papel de la moda como sistema de comunicación véase Juan Vicente GARCÍA MARSILLA, “La moda no es capricho. Mensajes y funciones del vestido en la Edad Media”, *Vínculos de Historia*, 6 (2017), pp. 71-88, en especial 73-78.

<sup>42</sup> María MARTÍNEZ MARTÍNEZ, “La creación de una moda propia en la España de los Reyes Católicos”, *Aragón en la Edad Media*, 19 (2006), pp. 343-380, en concreto en p. 348.

Esto tuvo su reflejo, por su parte, en la literatura doctrinal. Nuestro ya conocido tratado sobre el vestir, calzar y comer del arzobispo Hernando de Talavera abunda en indicaciones al respecto, como por ejemplo la siguiente:

“Pec/c/an otrosi pec/c/ado de mollicie y desobrado deleyte si se mueue>n< a exceder por el pla(fol. 178v)zer que han de ver la fineza del paño o de la seda, o por el deleite que reciben de la blandura della. Y a/s/si dezia Nuestro Redemptor alabando a Sant Juan de las ásperas vestiduras, que los que se visten de >vestiduras blandas y< muelles son en las casas de los reyes. >Y< en esta manera se excede mucho en las olandas e finas bretañas y >en< otros lienços costosos, como por el contrario nuestra mezquina e mala carne ouiesse menester de andar siempre cercada y espinada de vestiduras ásperas”<sup>43</sup>.

El fragmento describe con bastante precisión la sensación que debía de provocar el vestir determinados tipos de tejido. La contraposición de lo blando frente a la indudable aspereza que debía de caracterizar a la vestimenta tradicional de la época es signo notable de cómo el sentido del tacto, a partir del contacto con la piel, formaba parte de las percepciones individuales, que hacían preferir los beneficios de la utilización de determinados tejidos considerados excesivamente lujosos. En esta definición de la manera de pecar a través del vestir, fray Hernando presta mayor atención al tacto que al color, y buena parte de las críticas que vierte hacia determinadas formulaciones del vestir tienen que ver o con el tejido o con la forma, pero no se refieren colores específicos de manera habitual.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Teresa DE CASTRO, “*El tratado sobre el vestir...*”, op. cit., p. 43.

<sup>44</sup> Aunque haya, en ocasiones, referencias al color, como cuando se alude a determinados tipos de calzado: “En los pies quando calças de soleta con chinelas o sin ellas, quando çapatos de cuerda con puntas mucho luengas, con galochas o sin ellas; quando çapatos romos con alcorques o sin ellos, ya blancos y de uenado, ya de diuersos colores con

## Sentidos en la intimidad: aspectos sensoriales de la vida doméstica de las familias castellanas a fines de la Edad Media

Por el contrario, las referencias que aparecen en la documentación notarial suelen hacer constar en todo momento los colores. En ocasiones es, además, la única indicación distintiva que aparece, ya que no se menciona el tipo de tejido, sino que se utiliza el término genérico de paño acompañado posteriormente con el color. Sirva como ejemplo la siguiente referencia extraída de los protocolos notariales de Sevilla por Bono y Ungueti-Bono:

Carta de venta en Sevilla entre Lorenzo Baxete, mercader inglés, y Jerónimo Grimaldo, mercader genovés, de “quinientas piezas de pannos, conviene saber, la mitad dellos que se nonbran «estatutes» [?] de la forma e suerte nueva, e la otra mitad se nonbran estrechos de la forma vieja; las quales dichas quinientas piezas de pannos han de ser la quarta parte de color asules, e la otra quarta parte de color celestrines, e la otra quarta parte de color turquesados, e la otra quarta parte de color colorados [...]”<sup>45</sup>.

No obstante, es relativamente habitual encontrar referencias cruzadas a tipo de tejido (y su correspondiente significación sensorial táctil) y color, como podemos ver por ejemplo en el embargo de bienes a varios mercaderes genoveses recogido por los mismos autores del fondo de protocolos notariales sevillano:

“Este día el dicho bachiller fiso entrega ejecución en bienes de Celín Catana mercador ginovés, por setenta e ocho mill mrs. etc. en quatro piasas de carmesy; fiólas Andrea de Odón etc; e mandólo que se fuese preso al ataraçana etc. so la dicha pena etc.

---

puertas o syn puertas, con -cayreles de aro o de seda labrados, ya de muchos lazos ya de vn lazo, ya abiertos ya cerrados. O miseria de gente seglar.” Ibidem, p. 47.

<sup>45</sup> Documento de miércoles 12 de agosto de 1472. José BONO y Carmen UNGUETI-BONO, *Los protocolos sevillanos de la época del descubrimiento*, Madrid-Sevilla, Junta de Decanos de los Colegios Notariales de España - Colegio Notarial de Sevilla, 1986, p. 336.

En este dicho día el dicho bachiller fiso entrega execuçión en bienes de Martín Pinelo ginovés, por veynte mili mrs. etc. en una piesa de terçiopelo”. [...]

»En este dicho día el dicho bachiller fiso entrega execuçión en bienes de Françisco de Ribarol mercador ginovés, por noventa e seys mill mrs. etc. en çinco piasas de terçiopelo negro; [...]

»En este día el dicho bachiller Alfonso Telles fiso entrega execuçión en bienes de Teramo Tarfoya ginovés, por contía de veynte e seys mill mrs. etc. en tres piasas de raso negro [...]

»En este dicho día el dicho bachiller Alfonso Telles etc. liso entrega execuçión en bienes de Françisco de Negro ginovés, por veynte e quatro mill mrs. etc. en tres piasas de terciopelo negro etc.; [...]

»En este dicho día el dicho bachiller fiso entrega execuçión en bienes de Peligro de Génova ginovés, por contía de veynte e seys mili mrs. etc. [...]

»En este dicho día el dicho bachiller Alfonso Telles liso entrega execuçión en bienes de Luys de Ribarol ginovés, por contía de veynte e quatro mill mrs. etc. en una piesa de raso negro en dies e seys açediras moriscas” [...]<sup>46</sup>.

Se puede comprobar a través de este fragmento cómo los textiles especialmente relacionados a la sensación de suavidad, el terciopelo o el raso, por ejemplo, eran muy valorados, y aparecen además conectados al color específico de cada pieza de tela, lo que establece la mencionada conexión intersensorial. No debemos perder de vista que los colores tenían un marcado carácter simbólico, percibido a partir del sentido de la vista. Así, el blanco se vinculaba con la idea

---

<sup>46</sup> Ibidem, pp. 361-362.

## Sentidos en la intimidad: aspectos sensoriales de la vida doméstica de las familias castellanas a fines de la Edad Media

de fe y castidad, el azul con la fidelidad, el verde con la esperanza, el rojo con el amor y la caridad, el negro con la penitencia de todo tipo, el amarillo con la hostilidad, etc.<sup>47</sup> Esa conexión simbólica tuvo, a su vez, una traslación al estatus social al que se aludía con anterioridad, ya que la combinación de tejidos costosos teñidos con técnicas y tinturas igualmente especializadas encarecían el producto final,<sup>48</sup> y proyectaban hacia el conjunto de la sociedad una imagen concreta sobre la posición social de quien portaba esas vestiduras. En definitiva, podemos hablar de la existencia de una moda específica de la época, susceptible de ser analizada en esos términos señalados, que sin duda está conectada con el universo sensorial de la época,<sup>49</sup> y que nos encontramos en la documentación

---

<sup>47</sup> María MARTÍNEZ MARTÍNEZ, “Indumentaria y sociedad medievales (ss. XII-XV)”, *En la España Medieval*, 26, (2003), pp. 35-59, en concreto p. 52. Para el caso específico del negro véase el reciente y sugerente trabajo de David NOGALES RINCÓN, “El color negro: luto y magnificencia en la Corona de Castilla (siglos XIII-XV)”, *Medievalismo*, 26 (2016), pp. 221-245.

<sup>48</sup> En los testamentos de las elites es muy frecuente encontrar referencias a textiles de lujo en las que se remarcan estos aspectos suntuarios. Véase, para el ejemplo salmantino, la ya citada obra de Clara Isabel LÓPEZ BENITO, *La nobleza salmantina ante la vida y la muerte (1476-1535)*, op. cit., pp. 82-89.

<sup>49</sup> Su análisis sobrepasa con mucho los objetivos de este capítulo, por otro lado bien estudiado por la historiografía de los últimos tiempos. Siguen siendo imprescindibles los trabajos de Carmen Bernís Madrazo, quien ya desde la década de los cincuenta del siglo pasado publicó sólidos trabajos referidos al tema: Carmen BERNÍS MADRAZO, *Indumentaria medieval española*, Madrid, Instituto Diego Velázquez del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1956; *Trajes y modas en la España de los Reyes Católicos*, 2 vols., Madrid, Instituto Diego Velázquez del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1978. Más recientemente, María Martínez, desde su tesis doctoral (María MARTÍNEZ MARTÍNEZ, *La industria del vestido en Murcia (siglos XIII-XV)*, Tesis Doctoral Inédita, Universidad de Murcia, 1987), defendida en 1987, ha publicado una serie de artículos imprescindibles para el conocimiento de la industria textil y de la moda en la Castilla bajomedieval, algunos ya citados en este mismo capítulo. Para una comparativa de todos los temas tratados con otros espacios de la Europa del momento puede consultarse Catherine RICHARDSON (ed.), *Clothing Culture, 1350-1650*, Londres y Nueva York, Routledge, 2004, en la que se aborda, a través de las

con cierta asiduidad. Así por ejemplo, en el ya citado testamento de la condesa de Altamira, publicado por Carlos Calderón, entre los bienes consignados se señala “una arca ensayalada en que estaba una saya entera de carmisy raso con unas mangas de punta con guanduxado de terçiopelo carmisy e raso e de retorçido”<sup>50</sup>. Esta referencia conecta todo ese universo sensorial que se acaba de plasmar con la realidad de la casa; bien es cierto que con una casa de la elite, todo hay que decirlo.

No debemos olvidar que también aquí las posibilidades del grueso de la población para proveerse de vestimentas se limitaba a telas y paños de basta confección, sin ningún color más allá del natural del tejido utilizado, y con una escasa variedad y cantidad de piezas. Y, todo ello, completado con un calzado también básico y sencillos tocados.<sup>51</sup> Nada que ver, por tanto, con lo que acabamos de comentar, lo que explica la parquedad en la información sobre el textil que aportan algunos testamentos de personas de escasos bienes.<sup>52</sup> Entre ambas situaciones extremas, por supuesto, la documentación ofrece ejemplos que redundan en la idea de que, color y tejido, vista y tacto, en definitiva, se

---

contribuciones de diversos especialistas, tanto la vertiente material como simbólica del vestir en esos siglos.

<sup>50</sup> Carlos CALDERÓN, “Mujeres, ideología y cotidianeidad...”, op. cit., p. 718.

<sup>51</sup> María MARTÍNEZ MARTÍNEZ, “Indumentaria y sociedad medievales (ss. XII-XV)”, op. cit., p. 52.

<sup>52</sup> Sin ánimo de exhaustividad, por ejemplo, podemos citar el caso de Juan de Basto, portugués estante en Tenerife, que otorga testamento en enero de 1506 en el que señala entre sus propiedades “unas camisas viejas” que tiene en casa del tabernero que le da hospedaje, además de “un jubón viejo y un jaque sin mangas”. Como vemos, no se menciona ni el tipo de tejido ni el color. Juan Manuel BELLO LEÓN, *Los protocolos notariales de los escribanos de Tenerife. Sebastián Páez y Antón de Vallejo (años 1505-1506)*, San Cristóbal de La Laguna, Instituto de Estudios Canarios, 2015, p. 60 (doc. 172).



## Sentidos en la intimidad: aspectos sensoriales de la vida doméstica de las familias castellanas a fines de la Edad Media

combinaban de múltiples formas por parte de las gentes del tardomedievo a partir de unos códigos culturales compartidos y generados en buena medida anclados en lo sensorial.<sup>53</sup>

A esta funcionalidad vinculada con el vestir debemos añadir otro uso de los textiles en los espacios domésticos cuya significación conectaba de nuevo ambos sentidos. Se trata de la utilización de los tapices como elementos decorativos o funcionales. Estas piezas eran utilizadas en el exterior de las viviendas para la proyección simbólica de la familia. Aunque no siempre es fácil encontrar referencias en la documentación disponemos de algunas menciones indirectas, como por ejemplo todas aquellas reseñadas en las crónicas reales relacionadas con la descripción de las entradas reales en las distintas ciudades castellanas, con el consiguiente relato, con mayor o menor grado de detalle, del engalanamiento de las casas.<sup>54</sup> Se trataba, ha de resaltarse, de un recurso de ornato urbano muy habitual en la época<sup>55</sup> para preparar la ciudad ante las fiestas

---

<sup>53</sup> Para ello la documentación judicial es muy ilustrativa, y ofrece visiones en muchas ocasiones complementarias a las derivadas de otras fuentes. Como ejemplo podemos traer a colación la documentación inquisitorial, que aporta una mirada transversal desde el punto de vista social, y para el caso que nos ocupa muestra la amplia variedad de combinaciones de colores y tactos que se podían dar en lo textil. Véase al respecto el caso de Canarias, estudiado por Manuela RONQUILLO RUBIO, “El secuestro inquisitorial como fuente de conocimiento de la vida cotidiana”, en *IX Coloquio de Historia Canario-Americana*, vol. 2, Las Palmas de Gran Canaria, Casa de Colón, 1990, pp. 93-110, y en especial entre las páginas 102-105, donde se analizan los elementos textiles de los espacios domésticos y los correspondientes al vestido y calzado.

<sup>54</sup> Rosana DE ANDRÉS DÍAZ, “Las *entradas reales* castellanas en los siglos XIV y XV, según las crónicas de la época”, en *la España Medieval*, 4 (1984), pp. 47-62, en concreto en p. 52.

<sup>55</sup> Miguel Ángel LADERO QUESADA, “La dimensión urbana: paisajes e imágenes medievales Algunos ejemplos y reflexiones”, en *Mercado Inmobiliario y paisajes urbanos en el Occidente europeo. Siglos XI-XV. (Actas de la XXXIII Semana de Estudios Medievales de Estella. 17 al 21 de julio de 2006)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2007, pp. 23-63, en concreto p. 54.

más señaladas. Pero estos tapices también eran utilizados en los interiores de las casas, en especial en aquellas por las familias más pudientes, en las que los tapices servían, junto con otras piezas del mobiliario, para aislar del frío la vivienda y crear arquitecturas efímeras, además de la función meramente decorativa.<sup>56</sup> El problema llega a la hora de conocer cómo podían ser esos tapices, ya que apenas se nos han conservado y no existen demasiadas fuentes de información indirectas que nos permitan saber con precisión sus detalles.<sup>57</sup> En todo caso, su papel como condicionante sensorial en la construcción cultural del espacio doméstico y su proyección hacia el conjunto de la sociedad parece que no admite discusión alguna.

Todo este variado conjunto de referencias a marcadores sensoriales e intersensoriales que hemos podido recabar, muchos de ellos de manera indirecta, posibilitan al menos trazar un esquema de cuáles debían de ser los condicionantes culturales determinados por los sentidos que caracterizaban la realidad cotidiana de las familias castellanas del tardomedievo. Resulta muy complicado avanzar mucho más allá, ya que las fuentes disponibles no permiten comprender con detalle las distintas variables que influían en la cotidianidad del

---

<sup>56</sup> Eduardo AZNAR VALLEJO, *Vivir en la Edad Media*, op. cit., p. 66.

<sup>57</sup> Podemos conocer cómo debieron ser estos tapices a través de algunas miniaturas, ya señalado por algunos autores desde la década de los treinta del siglo pasado. María del Carmen LACARRA DUCAY, “Desigualdad social en la baja Edad Media: su representación en los retablos góticos de la península ibérica”, en *Ricos y pobres: opulencia y desarraigo en el Occidente medieval (Actas de la XXXVI Semana de Estudios Medievales de Estella. 20 al 24 de julio de 2009)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, pp. 175-220, en concreto pp. 178-179. Aunque, evidentemente, estas imágenes no pasan de ser una muy escueta muestra de las distintas formas en que se concretarían esos tapices en función de múltiples variables, tales como la ubicación geográfica, la moda de la época, la posición social y económica de la familia, o el propio gusto personal.

## **Sentidos en la intimidad: aspectos sensoriales de la vida doméstica de las familias castellanas a fines de la Edad Media**

común de las personas de la época, a pesar de lo cual parece claro, con lo visto en las páginas precedentes, que el complejo mundo sensorial en el que se desenvolvían las gentes del medievo conformaba un paisaje muy rico en matices y posibilidades, con múltiples variantes e influencias que, indudablemente, debían de ser decisivas en la conformación del *habitus* de las personas en función del grupo social al que pertenecieran.

### **Momentos y sentidos: las fiestas familiares**

La segunda parte de la caracterización sensorial de la vida en familia se dedicará a trazar una aproximación a distintos momentos que se daban en estos entornos sociales, en los que podemos percibir un universo sensorial especialmente marcado y significativo, en los términos ya descritos. Si con anterioridad hemos visto el día a día de lo cotidiano, no debemos perder de vista que, como en cualquier otro momento de la historia, la vida de los hombres y mujeres del medievo estaba también condicionada por acontecimientos que se sucedían a lo largo del año y que completaban el curso vital de las personal.

Una parte esencial de esos momentos especiales la tenemos en las fiestas, momentos en los que lo sensorial rezuma por todos los poros de la celebración.<sup>58</sup> El estudio del mundo festivo medieval ha generado un importante

---

<sup>58</sup> Véase, para el caso de determinadas fiestas de cariz cívico-político, las posibilidades de estudio desde lo sensorial aportadas en el ya citado trabajo de Gisela CORONADO SCHWINDT, “Las entradas reales en el reino de Castilla hacia el final de la Edad Media: el universo sonoro del poder”, op. cit. Un estudio de caso elaborado a partir de la crónica del Condestable de Enrique IV Miguel Lucas de Iranzo la tenemos en Clara BEJARANO PELLICER, “De las alegrías medievales a las solemnidades barrocas: las raíces del paisaje sonoro festivo de la España moderna en la Crónica del Condestable Miguel Lucas

caudal de investigaciones que sobrepasa con mucho las posibilidades de este trabajo.<sup>59</sup> La fiesta podía tener un marcado componente político, religioso o cívico, y además era concebida y vivida en muchas ocasiones de manera distinta en función del género o grupo social al que perteneciera el individuo,<sup>60</sup> amén de las diferencias derivadas de las celebraciones en el mundo rural y el urbano.<sup>61</sup>

Por razones obvias lo que nos interesa en estos momentos es centrarnos en la vertiente de las fiestas familiares. Con ellas se remarcaban los ritos sociales vinculados con las distintas etapas vitales, que en la época podemos dividir sobre todo en tres: la inicial de la vida de los individuos, la de plenitud y la de decadencia. Los momentos más importantes en cada una de ellas solían estar asociados a celebraciones que remarcaban el carácter social del momento.<sup>62</sup> Estas eran especialmente significativas en las etapas de plenitud y de decadencia,

---

de Iranzo”, en Gerardo RODRÍGUEZ y Gisela CORONADO SCHWINDT (dirs.), *Paisajes sensoriales: sonidos y silencios de la Edad Media*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, pp. 242-267.

<sup>59</sup> La investigación sobre la fiesta en el mundo medieval hispánico ha vivido un momento de esplendor en las últimas décadas, con trabajos parciales y otros de síntesis que han abundado en los distintos aspectos relacionados con las celebraciones públicas y privadas del tardomedievo. Puede encontrar el lector una aproximación muy completa y sistemática en Miguel Ángel LADERO QUESADA, *Las fiestas en la cultura medieval*, Barcelona, Areté, 2004. [Hay una edición revisada y ampliada, Madrid, Dykinson, 2015].

<sup>60</sup> Ya se ha citado con anterioridad el trabajo de Mijail BAJTIN, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, op. cit., que sirvió para abrir nuevos horizontes interpretativos en relación con la concepción de la cultura de las clases populares de la Edad Media, y que tuvo en la fiesta, y en el reflejo que François Rabelais hizo de ella en sus obras, uno de sus principales espacios de análisis. Otro trabajo clásico cuya cita se torna ineludible en este contexto es el de Jacques HEERS, *Carnavales y fiestas de locos*. Barcelona, Península, 1988.

<sup>61</sup> Juan Carlos MARTÍN CEA, “Fiestas, juegos y diversiones en la sociedad rural castellana de fines de la Edad Media”, *Edad Media. Revista de Historia*, 1 (1998), pp. 111-142.

<sup>62</sup> Sobre la vertiente ritual de las fiestas vinculadas a los momentos vitales véase Edward MUIR, *Fiesta y rito en la Edad Media*, Madrid, Editorial Complutense, 2001, pp. 11-57.

## Sentidos en la intimidad: aspectos sensoriales de la vida doméstica de las familias castellanas a fines de la Edad Media

vinculadas al matrimonio y al fallecimiento. Las celebraciones de los acontecimientos de la infancia eran mucho más modestas y no movilizaban tantos recursos, salvo en contadas ocasiones de especial significación, como podrían ser por ejemplo el bautismo de algún miembro de la familia real.<sup>63</sup>

El debate historiográfico se centra en saber hasta qué punto este menor gasto de recursos en el bautismo frente a otras fiestas tiene que ver con la consideración de la infancia en la Edad Media o con otros motivos.<sup>64</sup> En cualquier caso, disponemos de referencias documentales explícitas que aluden a la intención de las autoridades civiles y eclesiásticas de controlar y minorar los

---

<sup>63</sup> Miguel Ángel LADERO QUESADA, *Las fiestas en la cultura medieval*, op. cit., pp. 69-70. La cita textual, correspondiente al título 83 de esas ordenanzas de 1457, señala lo siguiente: *Otrosí, hordenamos e tenemos por bien que de aquí adelante qualquier vezino desta villa e su tierra que bautizare fiijo o fiija, que non pueda gastar en el bautismo cosa ninguna. Saluo conbidar los que fueren llamos (sic) por padrinos, que puedan conbidar al conpadre fruta el vino, segund el tiempo vieio, so pena de seyscientos maravedies, para el dicho concejo*, en Antonio UBIETO (ed.), *Colección diplomática de Riaza (1258-1457)*, Segovia, 1959, p. 180, cita extraída de Juan Carlos MARTÍN CEA, “Fiestas, juegos y diversiones en la sociedad rural castellana”, op. cit., p. 118.

<sup>64</sup> En un trabajo ya clásico Philippe Ariès señalaba que durante el medievo y la temprana modernidad los niños apenas recibían atención por parte de los mayores debido a la alta mortandad infantil que derivaba en un escaso apego en esas primeras etapas en las que no parecía razonable encariñarse con una persona que probablemente no sobreviviría a sus primeros años de vida: Philippe ARIÈS, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, Taurus, 1988. Esta visión ha sido discutida y matizada desde su publicación original en 1960, pero aún sigue teniendo una fuerte impronta en la historiografía. Para el caso ibérico véase María del Carmen GARCÍA HERRERO, “Elementos para una historia de la infancia y de la juventud a finales de la Edad Media”, en José Ignacio DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *La vida cotidiana en la Edad Media: VIII Semana de Estudios Medievales: Nájera, del 4 al 8 de agosto de 1997*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1998, pp. 223-252. Recientemente la autora ha publicado un excelente trabajo sobre la juventud en la Baja Edad Media en el que se pueden encontrar también reflexiones muy interesantes referidas a la infancia: María del Carmen GARCÍA HERRERO, *Los jóvenes en la Baja Edad Media. Estudios y testimonios*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2018.

recursos desplegados en la celebración de los bautismos. Un ejemplo claro lo tenemos en las ordenanzas de Riaza de 1457, que prohibían la celebración de banquetes o convite con los padrinos, permitiendo sólo un refrigerio de fruta y vino.<sup>65</sup> En estas situaciones parece que lo sensorial no jugaba un papel predominante, ya que a la frugalidad de los elementos vinculados con el olfato o el gusto ha de añadirse la austeridad de la vista, el oído o el tacto.

Otra cosa muy distinta encontramos en las fiestas relacionadas con las dos etapas vitales restantes. Comenzando por las celebraciones matrimoniales, desde el siglo xiii abundan, como ya se ha indicado con anterioridad, la promulgación de regulaciones suntuarias orientadas a la limitación de gastos en vestuario, banquetes y demás aspectos relacionados con los esponsales en los sectores no privilegiados de la sociedad de la Castilla bajomedieval. Estas compilaciones legislativas son conocidas bajo la denominación de “leyes suntuarias” y a través de ellas podemos comprobar cómo las autoridades trataban de controlar la cantidad y calidad de alimentos servidos en los banquetes nupciales o los vestidos que se podían portar.<sup>66</sup> Se trataba de limitar las exhibiciones de lujo por parte de aquellos sectores ascendentes en riqueza pero que no pertenecían a la nobleza, en cuyas festividades el exceso no estaba tan regulado. Sirva como ejemplo paradigmático de esta afirmación las bodas de don Miguel Lucas de Iranzo, condestable de Castilla, con doña Teresa de Torres. Según cuenta la crónica de la vida y hechos

---

<sup>65</sup> Miguel Ángel LADERO QUESADA, *Las fiestas en la cultura medieval*, op. cit., p. 69.

<sup>66</sup> Véase a este respecto José Damián GONZÁLEZ ARCE, *Apariencia y poder. La legislación suntuaria castellana en los siglos XIII y XV*, Jaén, Universidad de Jaén, 1998.

## Sentidos en la intimidad: aspectos sensoriales de la vida doméstica de las familias castellanas a fines de la Edad Media

del personaje,<sup>67</sup> fuente imprescindible para el conocimiento de la vida cotidiana de las clases dominantes del bajomedievo castellano, la celebración de los esponsales duró más de veinte días, en los cuales la exposición del lujo y la ostentación materiales fue una constante, tanto que ninguno de esos días se repitió adorno o traje alguno.<sup>68</sup>

A medida que descendemos por la estructura social de la época vamos encontrando numerosas informaciones sobre limitaciones impuestas a las celebraciones de los esponsales, sobre todo en lo referido a la comida y el número de invitados. Nos interesa para nuestro análisis en especial el tratamiento que recibe la comida, por todo lo que tiene de sensorial y que ya hemos visto en el apartado anterior. Desde mediados del siglo xiii se documenta en diferentes disposiciones legislativas de la corona el número de invitados y la duración de los esponsales, que no debía sobrepasar los dos días. La preocupación por el número de invitados se mantiene a lo largo del siglo xiv, momento en el que además comenzamos a encontrar referencias explícitas a qué tipo de alimentos podían ser servidos en la celebración. Así se recoge en el ordenamiento suntuario otorgado en las Cortes de 1398 de la ciudad de Toledo, en el que, además de una serie de limitaciones sobre la cantidad de invitados y

---

<sup>67</sup> Juan DE MATA CARRIAZO (ed.), *Hechos del condestable Don Miguel Lucas de Iranzo. Crónica del siglo xv*, Madrid, Espasa-Calpe, 1940. En fechas recientes vio la luz una edición facsimilar con un estudio crítico previo a cargo de Michel García: Juan de Mata CARRIAZO (ed.), *Hechos del condestable Don Miguel Lucas de Iranzo. (Crónica del siglo xv)*, con estudio crítico de Michel GARCÍA, Madrid, Marcial Pons, 2009.

<sup>68</sup> Para una aproximación al análisis de los aspectos festivos reflejados en la crónica véase Angustias CONTRERAS VILLAS, “La Corte del Condestable Iranzo. La ciudad y la fiesta”, *En la España medieval*, 10 (1987), pp. 305-322. La cita figura en la p. 307.

la duración de los festejos, se señala que a los asistentes sólo se les podría ofrecer tres manjares de sendas carnes, siendo una de ellas de ave, además de la fruta. Se hacía constar, asimismo, que en caso de celebrarse el enlace durante la cuaresma la carne debía ser sustituida por pescado.<sup>69</sup>

Todas estas disposiciones iban encaminadas a la conformación de un código interiorizado por el conjunto de los integrantes de las sociedades concretas en las que se gestaron, que determinaba de una manera culturalmente aceptada por todos, el lugar de cada persona en la sociedad a partir de estos elementos. En esta codificación, parece evidente a la luz de los testimonios aportados, los elementos sensoriales constituían un referente de primer orden en la aprehensión de los mensajes emitidos en este tipo de actos.

Esta conexión entre lo sensorial y lo simbólico se daba, con mayor impacto si cabe, en los festejos que ponían fin a la vida de los individuos. El fallecimiento y la posterior celebración de exequias y rituales funerarios en memoria de la persona finada suponía una oportunidad, la última para el protagonista del rito, de acreditar su posición en la sociedad.<sup>70</sup> Todos los

---

<sup>69</sup> José Damián GONZÁLEZ ARCE, *Apariencia y poder*, op. cit., pp. 204-205.

<sup>70</sup> La bibliografía sobre la muerte en el mundo medieval es muy extensa. Pueden consultarse al respecto los siguientes balances historiográficos: Daniel BALOUP, “La mort au Moyen Âge (France et Espagne). Un bilan historiographique”, en César GONZÁLEZ MINGUEZ e Iñaki BAZÁN DÍAZ (eds.), *El discurso legal ante la muerte durante la Edad Media en el nordeste peninsular*, Bilbao, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco UPV/EHU, 2006, pp. 13-31; y María AZPEITIA MARÍN, “Historiografía de la *Historia de la muerte*”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 26 (2008), pp. 113-132. A modo de referencia introductoria para el lector interesado deben tomarse en consideración los trabajos clásicos de Philippe ARIÈS, *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestro días*, Barcelona, El Acanalado, 2000, y *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1983 o de Michel VOVELLE, *Mourir autrefois: attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*, París,



## Sentidos en la intimidad: aspectos sensoriales de la vida doméstica de las familias castellanas a fines de la Edad Media

estamentos de la sociedad medieval desplegaron una compleja puesta en escena para representar estos momentos. Desde la cúspide de la sociedad estamental, ejemplificada en la realeza y sus entierros, llevados a cabo no solo en la corte y con el cuerpo presente, sino conmemoradas en todas las ciudades y villas de la corona, hasta el más humilde de sus súbditos, todos cuidaban buena parte de los detalles de estos ceremoniales.

En la materialización práctica de estas festividades era relativamente habitual que se llevarán a cabo acciones que ya hemos visto en otras celebraciones familiares, tales como los banquetes. En una tradición que arranca desde el mundo romano y se perpetúa a lo largo de toda la Edad Media, las comidas y libaciones se consideraban verdaderos actos sacrificiales en honor de la persona fallecida, y una manera absolutamente justificada de honrar su memoria. Este ofrecimiento de comida se acompañaba de bailes y otro tipo de juegos colectivos destinados a la misma función. Aunque a lo largo de la Edad Media, y sobre todo en sus siglos finales, parte de este carácter festivo se fue perdiendo y canalizando esa emoción colectiva a las misas de aniversario y a la celebración de funerales, en muchas disposiciones testamentarias encontramos la organización por parte del otorgante de los detalles de la ceremonia, en ocasiones jalonada con comida. Las leyes suntuarias que comenzaron a

---

Gallimard, 1978. En el ámbito historiográfico hispano es ineludible la consulta de Ariel GUIANCE, *Muertes medievales, mentalidades medievales. Un estado de la cuestión sobre la historia de la muerte en la Edad Media*, Buenos Aires, Instituto de Historia Antigua y Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, 1989, Id. *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998, y el de Emilio MITRE FERNÁNDEZ, *La muerte vencida. Imágenes e historia en el Occidente medieval (1200- 1348)*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1988.

promulgarse en la Baja Edad Media y de las que venimos hablando en las páginas precedentes fueron limitando poco a poco la posibilidad de excederse en el desarrollo de la fiesta,<sup>71</sup> pero la propia persistencia en el tiempo de este tipo de disposiciones evidencia su práctica popular.

En esos funerales bajomedievales la puesta en escena colectiva se fue transformando en una representación de llanto desgarrador, que trató de ser limitado por las autoridades civiles y eclesiásticas por su evidente exceso.<sup>72</sup> Y esa limitación comenzaba incluso, como ya hemos visto que ocurría en el caso de los matrimonios, con la definición del tiempo de luto. Todas las disposiciones abundaban en la intención de imponer medida en las muestras

---

<sup>71</sup> José Damián GONZÁLEZ ARCE, *Apariencia y poder*, op. cit., pp. 215-217. Se puede comprobar cómo en el fuero de Soria aún no se limita el número de participantes, pero sí que se les dé de comer: “Aquel que fiziere dezir obsequio alguno por algún defunto, llame él a quantos se quisiere, mas non dé vino, si non a los clérigos; et si a otros conbidare a beber, peche V sueldos. Et cada uno d’aquellos que reçibiere el conbit, que peche essa misma pena, salvo los de la casa del defunto”. María ASENJO GONZÁLEZ, “Fiestas y celebraciones en las ciudades castellanas”, *Edad Media. Revista de Historia*, 14 (2013), pp. 35-61, cita en p. 44, n. 23.

<sup>72</sup> Véase la siguiente disposición sinodal promulgada en Toledo: “... fallamos en este nuestro obispado que se acostumbra el rascar de las caras e exceder mucho en la forma de sus llantos, tanto que turban los divinales officios o enterramiento e exequias de los dichos defuntos ...”. José SÁNCHEZ HERRERO, *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, San Cristóbal de La Laguna, Universidad de La Laguna, 1976, p. 178. Suele citarse recurrentemente también el siguiente ilustrativo pasaje del sínodo de la diócesis de Burgos: “los homes e las mugeres van por los barrios e por las plaças aullando, e dando bozes espantables en las yglesias e otros lugares, tañendo bozinas e faziendo aullar los perros, e rascando las caras e mesando las crines e los cabellos de las cabeças, e quebrando escudos e faziendo otras cosas que no convienen”. Antonio GARCÍA y GARCÍA (dir.), *Synodicon*, tomo VII: Burgos y Palencia, Madrid, 1997. Constituciones sinodales del obispo Juan Cabeza de Vaca (1411), Título XVII, Capítulo 1, p. 108. Cita tomada de Iñaki BAZÁN DÍAZ y Roberto PALACIOS MARTÍNEZ, “Las ordenanzas municipales de la villa de Laredo sobre honras fúnebres (1480)”, en César GONZÁLEZ MÍNGUEZ e Iñaki BAZÁN DÍAZ (eds.), *La muerte en el nordeste de la Corona de Castilla a finales de la Edad Media: estudios y documentos*, Bilbao, Servicio editorial de la Universidad del País Vasco UPV/EHU, 2014, pp. 87-102, en concreto p. 95.

## Sentidos en la intimidad: aspectos sensoriales de la vida doméstica de las familias castellanas a fines de la Edad Media

de pesar por el fallecimiento de la persona querida. Este interesante pasaje de las ordenanzas municipales promulgadas en 1400 en Toledo incorpora la práctica totalidad de los aspectos sensoriales que hemos venido desgranando en las páginas precedentes:

“Pregonad, que sepan todos que Toledo fizo ordenamiento que non fagan llanto de aquí adelante por ningún ome nin muger que fine que fuere de Toledo o de su término morador o vezino o naturales, nin vistan paño de duelo por ellos nin se rasquen las mugeres. E que a la onra del finado o finada que lleven capas prietas quales quisieren llevar como solían. E el marido por la muger, (CXIIIv) e la muger por el marido, e las fijas e los fijos por el padre o por la madre, e los hermanos e hermanas por sus hermanos e hermanas, que puedan vestir paños de duelo, e que se puedan rascar las hazes. La muger por el marido, e los fijos por el padre e por la madre, e las hermanas por sus hermanos e la muger por el marido, que se puedan destocar e mesar si quisiere, e que estos nin otros non fagan llanto unos por otros llantando segúnd fasta aquí lo fazían. E los que bivieren con el finado o con la finada, que puedan vestir paños de duelo por aquellos por quien bivieron. E los cativos e cativas e siervos e siervas que lo puedan vestir por su señor o por su señora, e que non vistas marhagas. E esto que lo fagan, salvo si lo defendiere el finado o finada. E que ninguno non ponga paños de seda con oro nin sin oro en el ataibute, nin ençima del ataibute, nin en el lecho, nin en la cama en que tovieren al finado, nin en las andas nin sobre ellas en que lo llevaren a enterrar; o troxieren de fuera nin amortagen a ningún finado nin finada con paños de oro nin de seda nin descarlata nin de seda mudexuria. E el que contra esto fiziere, peche por (CXIIIr) cada vez trezientos mrs. e non será oído en juicio por un año cumplido, nin lo responderán a demanda que faga. E si llanto fizieren por algún finado o finada, que non vayan ningunos a lo onrar; e los que y fueren e estuvieren, que se vayan luego dende, e si non ellos e los quel llanto fizieren cada uno

caerá en pena de ginquenta mrs. cada vez. E que los vasallos e vasallas que non vengan a fazer llanto por sus señores o señoras”<sup>73</sup>.

Se puede comprobar cómo este fragmento de la normativa concejil integra, dentro de un discurso único y muy codificado, el uso del color, la gestión de las telas que se pueden utilizar, el uso cromático adecuado a la situación, el sonido tolerable a las personas que conforman el duelo, y todo ello entremezclado con otra serie de aspectos vinculados con el parentesco que permitían en exclusiva a determinados parientes manifestar su dolor de manera visible. Es indudable, a la luz de testimonios como el que aquí se presentan, que la toma en consideración de la perspectiva sensorial a la hora de determinar los entresijos de la cultura medieval y sus límites del significado se torna absolutamente necesaria.

### **Conclusiones**

A lo largo de las páginas precedentes hemos venido observando la íntima relación existente entre los sentidos, entendidos como medio de contacto del humano con su entorno más cercano y de su aprehensión, así como su influencia en la conformación de una cultura específica y propia de cada individuo. La adquisición de lo que entendemos por *habitus* está fuertemente determinada por los aprendizajes conscientes e inconscientes, planificados o espontáneos, que las personas van adquiriendo a lo largo de su discurrir vital. En esta integración de las herramientas conceptuales que estructuran nuestra concepción del mundo y modelan nuestra manera de entenderlo y relacionarnos con él la familia juega

---

<sup>73</sup> Pilar MOROLLÓN HERNÁNDEZ, “Las ordenanzas municipales antiguas de 1400 de la ciudad de Toledo”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, 18 (2005), pp. 265-439, cita en pp. 377-378.

## **Sentidos en la intimidad: aspectos sensoriales de la vida doméstica de las familias castellanas a fines de la Edad Media**

un papel esencial. Nacemos en el seno de una familia concreta, en la cual avanzamos en nuestra socialización y en la adquisición de todo ese bagaje cultural que cada individuo posee.

Esta realidad era similar en la Baja Edad Media. Incluso podríamos señalar que lo era con más intensidad que en nuestros días, ya que hoy la influencia de los sistemas estatales de educación o de los medios de comunicación es mucho más directa en esa adquisición del *habitus*. En el Medievo uno era quien era, esencialmente, por lo que determinaban una escasa serie de variables, que en buena medida se concretaban en el género y la familia.

El análisis de las condiciones materiales de la vida en familia que hemos ido viendo en las páginas precedentes no deja de ser una aproximación muy inicial. En ella se busca explorar las conexiones e interrelaciones existentes entre distintos enfoques analíticos que se han desarrollado en las últimas décadas en los estudios históricos en particular, y en las Ciencias Sociales en general, de cuya aplicación entiendo que se pueden extraer conclusiones interesantes.

Se ha podido comprobar cómo los olores, sabores, colores, sonidos y texturas estaban muy presentes en la realidad cotidiana de las gentes del Medievo. Y, además, lo estaban en esas dos variables que acabamos de indicar. Las experiencias sensoriales eran diferentes en función del género o del estamento/grupo social al que el individuo perteneciera. Aunque a primera vista no parezca una conclusión extraordinariamente novedosa, lo cierto es que tener presentes y muy claras estas realidades permitirá también comprender mejor el valor del análisis de lo sensorial a la hora de poder entender de mejor modo el universo simbólico del mundo medieval.

También se ha podido comprobar que es muy difícil conocer la microfísica de lo sensorial en la conformación de la cultura de los sentidos. En otras palabras, no es fácil, a través de las fuentes disponibles, saber cómo se produce, en el marco de socialización de las personas del Medievo, la concreción de esas formulaciones concretas de percepción del mundo que las rodea. La aproximación a un universo de cinco sentidos se debe llevar a cabo a partir de unas fuentes que apenas recogen dos de ellos, ya que no se nos conservan ni olores, ni sonidos, ni sabores propios de la época. Su carácter esencialmente efímero hace que resulte muy complicada su aprehensión. Pero ello no debe desanimar a las personas interesadas en profundizar en estos análisis, ya que en realidad lo que interesa no es tanto la concreción de esos sentidos como la concepción cultural que de ellos tenían las gentes de la Edad Media.

El camino, por tanto, queda abierto. En este mismo trabajo han quedado fuera de los temas inicialmente previstos para el análisis cuestiones de la vida conyugal y familiar tan trascendentes en la conformación de la cultura medieval como puede ser el de la sexualidad. Además, la concreción de estas cuestiones en función de realidades geográficas, de grupos sociales de pertenencia, y con más importancia, si cabe, del género, sugieren líneas de investigación que esperamos que en el futuro se puedan transitar ya que sus resultados permitirán comprender mejor esa microfísica a la que se acaba de aludir. Sin duda, su mejor conocimiento ayudará, por extensión, a comprender mejor el mundo medieval en toda su dimensión.

# Una comunidad sensorial. La Escuela de Salamanca a ambas orillas del Atlántico

JAVIER CHIMONDEGUY

*Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

## Introducción

En las primeras décadas de la conquista cristiana del Nuevo Mundo, se dieron diversas disputas intelectuales, tanto en la península ibérica como en el resto del continente europeo. De sus múltiples querellantes es especialmente relevante la participación de los teólogos neo-tomistas de los Imperios ibéricos.

Numerosos estudios han investigado sus interpretaciones en el contexto de la mundialización de la Monarquía hispánica. Ya sea identificándolos como una *seconda scolastica*,<sup>1</sup> Escuela de Salamanca,<sup>2</sup> pensamiento hispánico,<sup>3</sup> filosofía

---

<sup>1</sup> Paolo GROSSI, *La seconda scolastica nella formazione del diritto privato moderno*, Milán, Giuffrè Editore, 1972.

<sup>2</sup> Ana María CARABIAS TORRES, “La Escuela de Salamanca. Perspectivas de investigación”, en *The School of Salamanca. A Digital Collection of Sources and a Dictionary of Its Juridical-Political Language. Working Paper Series No. 2015-03*, Frankfurt, Max-Planck-Institute for European Legal History, 2015.

<sup>3</sup> Miguel Anxo PENA GONZÁLEZ, *La Escuela de Salamanca: de la monarquía hispánica al orbe católico*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

de la conquista,<sup>4</sup> una hermenéutica del descubrimiento del Nuevo Mundo<sup>5</sup> o como paredes de cristal donde se materializaba la situación colonial.<sup>6</sup>

Tal como señalan desde Serge Gruzinski hasta Miguel-Anxo Pena González, el neotomismo, la neo-escolástica o Escuela de Salamanca, se ocupó de interpretar y dar respuestas, con las herramientas conceptuales y hermenéuticas con las que contaban, a los problemas y dilemas morales que se suscitaban sobre todo el orbe católico, o fuera de él, pero que hacían necesario reforzar algunas posiciones doctrinales al interior del mismo.

En este punto, Pena González,<sup>7</sup> señala que resulta problemático identificar quiénes exactamente formaron parte de la Escuela de Salamanca, o si incluso es apropiado denominarla de esa manera. En una obra monumental, el autor se dedica a responder estas preguntas y encuentra tres generaciones dentro de la misma, que tienen un correlato con la centralización monárquica en Castilla desde Juan II hasta el reinado de Felipe II.

Este conjunto de intelectuales compartió la forma de entender el mundo que los rodeaba, desde marcos conceptuales comunes, analizaron los problemas a la luz de la teología, ciencia que estaba por encima de todas las demás. No la estudiaron de manera aislada, sino que fieles a la tradición tomista, la vincularon

---

<sup>4</sup> Silvio ZAVALA, *La Filosofía política en la conquista de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947.

<sup>5</sup> Amalia Xochitl LÓPEZ MOLINA, “Hermenéutica del descubrimiento del Nuevo Mundo. La polémica de Valladolid y la naturaleza del indio americano”, en *Valenciana*, 8, 15, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2015.

<sup>6</sup> Serge GRUZINSKI, *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

<sup>7</sup> Miguel Anxo PENA GONZÁLEZ, op. cit.



## Una comunidad sensorial. La Escuela de Salamanca a ambas orillas del Atlántico

a la filosofía y respondieron problemas de derecho, política y moral. Sus trabajos han sido considerados fundacionales en temáticas ajenas a la teología.

En este capítulo estudiaremos la conformación de una comunidad sensorial, es decir, la dinámica en la que identificaron de manera colectiva la jerarquía de los sentidos, y las formas de percibir sensorialmente.

Vale decir que, además de las formas de interpretar y pensar la realidad a través de la determinación del derecho, el derecho natural, las escrituras, el derecho de gentes y el derecho de la comunicación, compartieron las formas de comprender los sentidos. En ese nuevo mundo político y social que buscaban explicar, encontramos usos comunes que los sentidos tenían al interior de su esquematización de la realidad.

Entendemos a la Escuela de Salamanca no como un ámbito restringido a los profesores de la Universidad, sino en un sentido más amplio, que incluye a aquellos religiosos e intelectuales, en especial dominicos, neo-tomistas ibéricos que pensaron el problema de las *Indias* y la Monarquía hispánica y aportaron a este debate desde su accionar tanto evangelizador, docente o en la administración eclesiástica.

Analizaremos en los discursos escritos y orales de Antón de Montesinos, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Bartolomé de Las Casas, las marcas sensoriales, la sensorialidad y la conformación de una comunidad sensorial.

Las fuentes son de diversa índole, aunque todas fueron producidas por clérigos, frailes y religiosos de la Orden de predicadores. Una de ellas, es un sermón dictado por Montesinos, reproducido por Las Casas años más tarde. En las otras, Vitoria y Soto escribieron obras o dieron clases de teología que luego

serían publicadas; en esta ocasión nos centraremos en la *Relectio de Indis* de Vitoria, y el *Tratado de la Ley y el Derecho* de Domingo de Soto. Por último, analizaremos la *Brevisima Relación de la Destrucción de Indias* de Las Casas.

Podemos hacer referencia a una comunidad sensorial dominico neotomista, ya que formaron parte de una comunidad ecléctica que, basada en los textos de Santo Tomás y en toda la tradición cristiana en general y dominica en particular, se dedicaron a dar respuesta a lo que consideraban las injusticias de su tiempo.

Todo este acervo constituye un *corpus salmantino*<sup>8</sup> que está cargado de marcas sensoriales y de referencias a los sentidos. Los dominicos del período, ya fueran misioneros, obispos o catedráticos universitarios, buscaban justificar la presencia de la corona castellana en *Indias*, sobre todo de las órdenes religiosas y la evangelización que ella permitía. Además, fueron recurrentes otros temas como la denuncia de los maltratos sufridos por los indígenas y la justificación de la guerra.

De allí que hagamos referencia a una comunidad sensorial. Entendemos lo sensorial como expresión de esta cultura religiosa que tiene intereses, intencionalidades y prácticas concretas, ya que, como ha señalado Gerardo Rodríguez, los sentidos no captan solamente fenómenos físicos, sino también valores culturales, en este caso compartidos por la comunidad. Los códigos sociales establecen “la conducta sensorial admisible de toda persona en cualquier

---

<sup>8</sup> *The School of Salamanca. A Digital Collection of Sources and a Dictionary of its Juridical-Political Language*, Max-Planck-Institute for European Legal History.

## Una comunidad sensorial. La Escuela de Salamanca a ambas orillas del Atlántico

época y señalan el significado de las distintas experiencias: percibimos nuestros cuerpos, a los otros y al mundo que nos rodea por medio de los sentidos”<sup>9</sup>.

La categoría de comunidad sensorial ha sido definida como la combinación de los sentidos en una sociedad, cómo se relacionaron y articularon en conjunto<sup>10</sup>. Junto con la comunidad sensorial, es posible estudiar la noción de *intersensorialidad* que destaca Mark Smith para dar cuenta de la interrelación<sup>11</sup> de las percepciones sensoriales que configuran el modelo sensorial de una cultura.

La *intersensorialidad* es compartida por quienes forman parte de la Orden de Predicadores y desde similares marcos conceptuales buscan dar respuesta a las acciones de los conquistadores en las primeras décadas del siglo XVI.

Además de una comunidad sensorial, es posible estudiar una comunidad emocional,<sup>12</sup> ya que la experiencia sensible se encuentra en la documentación asociada a una experiencia emocional concreta. A través de la percepción sensorial, los actores experimentan determinadas emociones.

En este trabajo nuestro objetivo es explorar la sensorialidad, la intersensorialidad y las marcas sensoriales en las primeras denuncias de la situación de los indígenas, de los abusos perpetrados por los españoles y

---

<sup>9</sup> Gerardo Rodríguez, “La conformación de una comunidad emocional y sensorial carolingia” en Gerardo RODRÍGUEZ y Gisela CORONADO SCHWINDT (orgs.), *Los sentidos y las sensibilidades en los mundos clásico y medieval*, *Mirabilia*, 29, (2019), pp. 256-257.

<sup>10</sup> RODRÍGUEZ, op. cit.

<sup>11</sup> Mark SMITH, “Still Coming to ‘Our’ Senses: An Introduction”, *The Journal of American History*, 95, 2 (2008), pp. 378-380.

<sup>12</sup> Barbara ROSENWEIN, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Nueva York, Ithaca, 2006.

portugueses. Junto con las reelecciones<sup>13</sup> y publicaciones de los dominicos en las cátedras de Salamanca que acompañaban las denuncias y proponían alternativas superadoras a la situación que estaba atravesando el choque de culturas en el Nuevo Mundo.

Seguiremos el planteo de Gerardo Rodríguez, de llevar a cabo un estudio de la conquista sensorial de América, entendida como el proceso por el cual: “Diversas percepciones sensoriales fueron configurando, gradualmente, una comunidad sensorial que registró con sentidos europeos la nueva realidad americana, conectando ambos mundos”<sup>14</sup>.

Las marcas sensoriales las entenderemos como: “Las marcas visuales, auditivas, olfativas, gustativas y táctiles presentes en los textos, que identifican las percepciones que guardan una especial significación para la trama sensorial de una cultura”<sup>15</sup>. Esta conceptualización es deudora de aquella del musicólogo canadiense Raymond Murray Schafer quien denominó *soundmarks* a “aquellos sonidos que revisten importancia para una sociedad, de acuerdo al valor simbólico y afectivo que poseen”<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Las reelecciones eran clases magistrales dictadas una vez al año por los catedráticos de la Universidad de Salamanca para toda la comunidad universitaria.

<sup>14</sup> Gerardo RODRÍGUEZ, “Cristóbal Colón y la conquista sensorial de América” en Gerardo RODRÍGUEZ; Mariana ZAPATERO; Marcela LUCCI (editores), *Sentir América: registros sensoriales europeos del Atlántico y de América del Sur: siglos XV y XVI*, Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 2018, p. 79.

<sup>15</sup> Gerardo RODRÍGUEZ, “Un análisis sensorial del Concilio de Frankfurt del año 794”, *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 29 (2019), p. 355.

<sup>16</sup> Raymond MURRAY SCHAFER, *El nuevo paisaje sonoro. Un manual para el maestro de música moderno*, Buenos Aires, Ricordi, 1969, p. 28.

## Una comunidad sensorial. La Escuela de Salamanca a ambas orillas del Atlántico

Es por ello, que abordaremos las percepciones sensoriales de quienes justificaron la presencia ibérica en *Indias*, a partir del estudio de las causas y las formas jurídicas y políticas que debían adoptarse para el gobierno de los territorios de la monarquía castellana.

Estas voces emplearon diversas estrategias y operaciones discursivas que, aunque planteaban su propia mirada de los hechos de la realidad, no estaban en contra de la presencia cristiana en el Nuevo Mundo, sino que la justificaban y bregaban por llevar a cabo una evangelización de los indígenas americanos que fuera más exitosa que la experiencia castellana con los moriscos del siglo anterior.<sup>17</sup>

Desde las aulas de la Universidad de Salamanca y los conventos dominicos de Valladolid y Salamanca, defendieron la necesidad de llevar a cabo la ocupación de las tierras recientemente descubiertas sin esclavizar a los indígenas. Estos planteos fueron anteriores a las bulas papales que afirmaban que los indios americanos eran seres humanos y tenían alma<sup>18</sup>.

A partir de las Juntas de Burgos en 1512, Matías de Paz y Palacios Rubios<sup>19</sup> ya sostenían jurídicamente que debía revisarse la legitimidad y la forma en la que iban a caer en dominio español las nuevas tierras. Antón de Montesinos, en 1511, les señalaba a los encomenderos de las islas que estaban en pecado mortal por

---

<sup>17</sup> Seth KIMMEL, *Parables of coercion. Conversion and Knowledge at the End of Islamic Spain*, Chicago, University of Chicago Press, 2015.

<sup>18</sup> Eric PALAZZO, “Los cinco sentidos, el cuerpo y el espíritu”, *Mirabilia: Electronic Journal of Antiquity and Middle Ages*, 28, Barcelona, UAB, 2019, pp. 306-330.

<sup>19</sup> Christiane BIRR y Jose Luis EGÍO, “Before Vitoria: Expansion into Heathen, Empty, or Disputed Lands in Late-Mediaeval Salamanca Writings and Early 16th-Century Juridical Treatises”, en Jörg Alejandro TELLKAMP, *A Companion to Early Modern Spanish Imperial Political and Social Thought*, Leiden-Boston, Brill, 2020.

maltratar a los indígenas. Dos décadas más tarde, desde las cátedras de teología Francisco Vitoria y Domingo de Soto, sostenían que por derecho natural los *indios* eran verdaderos señores de las tierras que habitaban. Mientras que Bartolomé de Las Casas, seguía la predicación de Montesinos y denunciaba los sufrimientos causados por los conquistadores a las naciones indígenas.

Aquellos misioneros que, como Las Casas o Sahagún, condenaban los sufrimientos perpetrados por los españoles no se ocupaban tanto de la discusión filosófica y del andamiaje jurídico y político que lo fundamentaba, si no que denunciaban y solicitaban medidas a las autoridades que se pudieran hacer cargo de los distintos asuntos.

Bartolomé de las Casas tuvo un gran diálogo con algunos intelectuales de lo que Pena González denomina la segunda generación de la Escuela de Salamanca, en especial Alonso de la Veracruz, quien era hermano en la Orden de la mayoría de los intelectuales neo-escolásticos dominicos. Desde Antón de Montesinos hasta Bartolomé de las Casas podemos encontrar pedidos y denuncias que buscaban que las autoridades, tanto eclesiásticas como monárquicas, actuaran frente a los problemas suscitados por la conquista.

Ahora bien, esta denuncia de los males cometidos estaba acompañada de una sensorialidad específica, marcada por las atrocidades cometidas por los españoles. Una serie de sentidos y emociones que expresan y denotan el sufrimiento y las condenas que merecen los encomenderos. Esto es lo que compone el paisaje sensorial de los frailes misioneros que dedicaban su magisterio a condenar las injusticias, y creían que se debía restituir a los indígenas a causa de los males cometidos y sufridos.

## Una comunidad sensorial. La Escuela de Salamanca a ambas orillas del Atlántico

Tanto Francisco de Vitoria como Bartolomé de Las Casas, en sus propuestas políticas y religiosas, creían que era necesaria una unidad entre lo indígena y lo europeo. Esto ha sido sostenido por Anthony Pagden, quien ha analizado la figura del bárbaro y Tzvetan Todorov, quien señaló la necesidad de los conquistadores y religiosos de asimilar, siempre desde la superioridad europea.<sup>20</sup>

De la misma manera, Bartolomé Clavero, quien ha estudiado desde lo jurídico las figuras del miserable, del rústico,<sup>21</sup> y la intencionalidad de las órdenes religiosas en la conquista, llega a conclusiones similares en lo referido a un orden monárquico que intentaba incorporar y asimilar. Serge Gruzinski, quien estudió la importancia de los intelectuales en el proceso de expansión de la Monarquía hispánica, describe su actuación a partir de la metáfora de la *pared de cristal* donde no había mestizaje posible, y se demostraba la verdadera colonialidad.<sup>22</sup>

De acuerdo al autor, el mestizaje se asemeja a una esfera de cristal en la que se comparten experiencias, significados e imágenes. Pero el mundo intelectual es para Gruzinski similar a una pared de cristal. Utiliza esta figura metafórica para demostrar que hay terrenos donde el mestizaje no tiene lugar

---

<sup>20</sup> Tzvetan TODOROV, *La conquista de América: el problema del otro*, México, Siglo XXI, 2007.

<sup>21</sup> Bartolomé CLAVERO, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, México, Editorial Siglo XXI, 1995, p. 12: “En el derecho hispánico se creó un nuevo status, ajustado a las comunidades indígenas, según el cual eran entendidos como rústicos, y podían: ‘guiarse en materias privadas conforme a sus costumbres, sin que éstas constituyeran un derecho propio’”, tenían a la costumbre como base de sus actos, sin que se constituyera en derecho. Por su carácter de miserables necesitaban amparo ya que no tenían autonomía. Según Clavero los indígenas se encontraban en una posición de derecho, pero sujetos al derecho ajeno impuesto por los conquistadores.

<sup>22</sup> Serge GRUZINSKI, *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, cap. XIV “Las paredes de cristal o globalización del pensamiento”.

ya que existen espacios vedados por el poder imperial. Todo ámbito de la vida social puede fundirse en este proceso a excepción del pensamiento abstracto y el *corpus* teórico que fundamentan la expansión imperial.

Asimismo, apoyan esta perspectiva aquellos trabajos en los que Francisco de Vitoria<sup>23</sup> y Las Casas aparecen como los primeros modernos en defender al *otro*, en denunciar la modernidad<sup>24</sup> y en reflexionar sobre la actuación del Imperio del que formaban parte,<sup>25</sup> ya que realizaban estas críticas, consejos y advertencias, desde la perspectiva y las herramientas conceptuales que les brindaba el lenguaje tardo-escolástico.

Todas estas miradas convergen en torno a la justificación de los dominicos neo-tomistas del orden político de los Austrias, aunque su intención era lograr una mayor presencia de las órdenes religiosas en América y que la evangelización fuera el centro de la acción de la política monárquica.

Buscaban que la misma se diera con un mejor trato hacia los indígenas, desde el imperativo de integrarlos a ese nuevo orden político, ya que creían que las conversiones forzosas no eran un camino efectivo para que abrazaran la fe.

Entendemos, junto con Quentin Skinner, que en el siglo XVI de la mano de los intelectuales dominicos, se dio un regreso del tomismo<sup>26</sup> para pensar los problemas jurídicos y políticos, con especial fuerza en la península ibérica y a

---

<sup>23</sup> Carlos BRETÓN MORA HERNÁNDEZ, “Los derechos humanos en Francisco de Vitoria”, *En-claves del pensamiento*, 7, 14, (2013), pp. 35-62.

<sup>24</sup> Enrique DUSSEL, *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, UMSA Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Plural Editores, 1994.

<sup>25</sup> Miguel-Anxo PENA GONZÁLEZ, *La Escuela de Salamanca: de la monarquía hispánica al orbe católico*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

<sup>26</sup> Quentin SKINNER, *The foundations of Modern Political Thought*, New York, Cambridge University Press, 1978, cap. “The Revival of Thomism”.



## **Una comunidad sensorial. La Escuela de Salamanca a ambas orillas del Atlántico**

partir de ahí al resto del Imperio hispánico. La comunidad sensorial dominico neo-tomista es, en ese sentido, una categoría que permite dar cuenta de los cambios en las percepciones sensoriales en actores relevantes en la conformación del lenguaje político de la temprana modernidad.

### **La denuncia de Antón de Montesinos: “una voz que clama en el desierto”**

La preocupación por la dimensión ético-moral de la conquista y el trato que recibían los indígenas puede remontarse al testamento de la Reina Isabel, que señaló que debía cuidarse a los *indios*.

El rey Fernando, en 1512 llevó adelante una consulta a teólogos y jurisconsultos, reunidos en las Juntas de Burgos, para determinar la legitimidad de la conquista. De este encuentro participaron Matías de Paz y Juan Palacios Rubios, y defendieron la posición de que los *indios* tenían alma y debían ser tratados igual que los españoles.<sup>27</sup> Sin embargo, no fue hasta la denuncia de Antón de Montesinos en la isla La Española, que esto se volvió una preocupación de magnitud para la Monarquía.

Antón de Montesinos, era un fraile llegado a La Española junto con otros cuatro hermanos del convento de San Esteban de Salamanca, enviados por el Capítulo Provincial de España, con cédulas emitidas por Tomás de Vio Cayetano y el rey Fernando. La reconocida denuncia está cargada de marcas sensoriales. La misma se dio en la misa del primer domingo de Adviento de 1511, cuando el fraile dominico comenzó una polémica al criticar duramente a

---

<sup>27</sup> Christiane BIRR y José Luis EGIO, op. cit.

los encomenderos y sus prácticas durante el sermón: “Esta voz os dice que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes”<sup>28</sup>.

Las estrategias discursivas del clérigo, al igual que serán después retomadas por Bartolomé de Las Casas, diferencian entre encomenderos crueles y tiranos por un lado e indígenas inocentes por el otro. A estos últimos los consideraba como gentes, a diferencia de los primeros, que eran comparables con bestias.

La marca sensorial en la primera frase de la denuncia está en la voz de Dios que vuelve a resonar en la isla. A través de la misma, le señala a su auditorio que están en pecado mortal. Esto implica que deben arrepentirse y buscar el perdón divino para reestablecer el vínculo perdido

Este mensaje busca que los encomenderos cambien la forma en la que se comportan en relación a los indígenas. Esta es la fuerza perlocutiva del sermón del misionero, a través de una marca sensorial como la voz de Dios intenta que cambien sus hábitos y costumbres.

El fraile es una autoridad moral, capaz de señalar el estado espiritual de los que lo escuchan, que según él están llevando a cabo atrocidades, daños y causando sufrimiento. La sonoridad nos permite descubrir que no es posible diferenciar la voz del predicador, de la de Dios presente en aquel pasaje bíblico, lo cual hace que se magnifique el mensaje y se acentúe la legitimidad y la fuerza de la condena.

---

<sup>28</sup> Bartolomé de LAS CASAS, *Historia de las Indias*, Madrid, Editorial Linkgua, 2010, Libro III.

## Una comunidad sensorial. La Escuela de Salamanca a ambas orillas del Atlántico

Dentro de la liturgia del arrepentimiento, se incluyen: “Oigan misa, guarden las fiestas y domingos”, como una forma de volver a formar parte del rebaño cristiano. Es decir, que a través del oído perciben son denunciados y necesitan escuchar otra voz, que les permita volver a la relación con Dios.

Un elemento compartido por todos los intelectuales en sus denuncias y sus *relectiones* es la trascendencia de oír la misa. La liturgia de la misma, cargada de sensorialidad, como ha estudiado Eric Palazzo<sup>29</sup>, es una forma de volver a formar parte de la comunidad cristiana después de haber recibido el perdón. Es la muestra de estar llevando una vida de reconciliación con Dios.

El desierto es una metáfora cargada de sentidos relativos a la vista y el tacto. Ya que es posible sentir el calor del desierto y la impresión que causa visualmente ese espacio donde nada crece. En él lo único que se escucha es la voz de Dios, es decir, lo único que vale la pena, a lo que hay que prestar atención es aquello que clama y denuncia los sufrimientos de los indígenas.

Para dar cuenta de la dimensión de los crímenes cometidos por los encomenderos Montesinos señala que se trata de: “Muertes y estragos nunca oídos”<sup>30</sup>. Es decir, la sonoridad está presente para dar cuenta de aquello que se escucha y aquello que no, acciones de una magnitud que nunca se había oído resultan algo inédito y de una gravedad novedosa.

La denuncia está plagada de metáforas, que en gran parte nos llevan a agudizar los sentidos para comprenderlas y que produjeron el mismo efecto en el auditorio. Las múltiples voces que el predicador trae al sermón, permiten

---

<sup>29</sup> Eric PALAZZO, op. cit.

<sup>30</sup> Bartolomé de LAS CASAS, *Historia de las Indias*, Madrid, Editorial Linkgua, 2010, Libro III.

reflexionar en torno a los paralelismos entre el Nuevo Mundo y los espacios de los pasajes bíblicos.

### **Bartolomé de las Casas y la sensorialidad en *Indias***

Bartolomé de las Casas fue un fraile dominico, que había sido encomendero de indios, y tras una fuerte conversión decidió dedicarse a defenderlos, llegó a ostentar el cargo de Defensor de Indios y como Obispo de Chiapas, llevó adelante diversas experiencias misionales novedosas y finalmente se retiró en la península a vivir en un convento dominico, donde participó de célebres eventos, como la Controversia de Valladolid y el Juicio a Tlenemaztle.

En este capítulo nos ocuparemos de la sensorialidad y los sentidos, las marcas sensoriales que encontramos en la *Brevisima Relación de la Destrucción de Indias*,<sup>31</sup> texto que fue escribiendo a lo largo de su vida y que publicó en Sevilla en 1554. Después de su muerte sería un libro prohibido. En él, el autor narra las acciones de los españoles a su llegada a las *Indias* e intenta resaltar los daños causados y la crueldad con la que trataban a los indígenas.

Se construye a sí mismo como un continuador de lo iniciado por Antón de Montesinos, y de hecho es él quien narra lo sucedido en 1511 en La Española. Como señala el historiador norteamericano David Orique,<sup>32</sup> Las Casas no puede ser pensado como alguien que defendía los derechos humanos en el siglo XVI,

---

<sup>31</sup> Bartolomé de LAS CASAS, *Brevisima Relación de la Destrucción de Indias*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2011.

<sup>32</sup> David ORIQUE, *The Unheard Voice of Law in Bartolomé de Las Casas's*. *Brevisima Relación de la Destrucción de las Indias*, Portland, Department of History and the Graduate School of the University of Oregon, 2011 (Tesis doctoral).

## Una comunidad sensorial. La Escuela de Salamanca a ambas orillas del Atlántico

sino que actuó bajo los preceptos teológicos y jurídicos de su contexto y con su capacidad de agencia llevó a cabo las acciones que lo volvieron reconocido.

Para fundamentar su defensa de los *indios*, Las Casas explica de qué manera los hombres de todas las naciones son para él iguales. Los sentidos que tienen los indígenas demuestran también su humanidad, es decir, que la percepción del mundo señala que son parte del orbe cristiano, ya que sienten como los cristianos.

El dominico busca, a lo largo de toda su obra al igual que Vitoria, demostrar que las naciones indígenas no diferían de las naciones europeas. Si bien este último hizo énfasis en la dimensión política, Las Casas se posicionó en la dimensión antropológica, es decir, en qué sentido los indígenas eran individualmente no solo iguales, sino superiores a los europeos.

Fue un paso más adelante, al sostener que podían incluso tener distintas religiones sin que esto fuera algo malo. Si bien buscaba con gran anhelo evangelizarlos y que aceptaran la fe cristiana, era consciente de que, por culpa de los males cometidos por los europeos, esto era muy difícil. Es decir, justificaba que no aceptaran la fe cristiana.

En la *Brevísima Relación de la Destrucción de Indias*, intenta argumentar dos ideas centrales: la inocencia y bondad de los *indios*, y la crueldad y tiranía de los europeos como su contraparte. En su intento por persuadir al lector, el dominico escribe una obra plagada de marcas sensoriales. Entre otras cuestiones que aborda para explicar la corporalidad de los indios, Las Casas explica la conformación de los sentidos de los hombres. Dice: “todos los hombres tienen

sus cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores y se mueven por los mismos objetos dellos”<sup>33</sup>.

Señala también que todos los hombres se huelgan con el bien, la búsqueda más sagrada del hombre, y sienten placer con lo sabroso, entendido como los deseos más bajos. Los define como los límites de la naturaleza humana: “Todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal, y se alteran con lo que les hace daño. Así que todo linaje de los hombres es uno”<sup>34</sup>.

Cuando describe las sociedades y los cuerpos de los *indios* para demostrar que son criaturas de Dios menos corrompidas que los europeos, podemos encontrar múltiples marcas sensoriales:

“Dios les concedió habitasen, por la clemencia y suavidad de los tiempos, por la compostura de los miembros y órganos de los sentidos exteriores e interiores, la bondad y sobriedad de los mantenimientos, la disposición buena y sanidad de las tierras y lugares y aires locales, la templanza y moderación del comer y del beber, la tranquilidad y sosiego y sedación de las afecciones sensuales, la carencia de la solitud y cuidado cerca de las cosas mundanas y temporales, el carecer de las perturbaciones que causan las pasiones del alma, que son el gozo, amor, ira, dolor y los demás, y también a posteriori, que es decir por las mismas obras que obran y efectos que hacen”<sup>35</sup>.

Define los sentidos exteriores de los indígenas, señalando que eran todos ellos superiores a los de los europeos, para demostrar que eran mejores

---

<sup>33</sup> Bartolomé de LAS CASAS, op. cit.

<sup>34</sup> Bartolomé de LAS CASAS, op. cit.

<sup>35</sup> Bartolomé de LAS CASAS, op. cit.

## Una comunidad sensorial. La Escuela de Salamanca a ambas orillas del Atlántico

hombres. El orden en que los menciona da cuenta de la jerarquía sensorial en el fraile dominico y qué atributo es valorable en cada sentido.

En primer lugar, menciona la vista y sostiene que pueden ver más lejos y pueden a través de este sentido penetrar los corazones de los hombres. San Agustín había desarrollado en sus epístolas la idea de que existía un sentido al que denominaba la visión interior. La visión interior era capaz de ver aquellas cosas del corazón.<sup>36</sup> De acuerdo a lo que propone el Hiponense los ojos del cuerpo mortal no pueden ver en absoluto si no cuerpos separados por alguna distancia local y las cosas invisibles no se ven sino con los ojos del corazón.<sup>37</sup>

Por tanto, Las Casas al señalar que pueden ver el corazón de los hombres, les atribuye características de la visión del corazón, es decir de un sentido espiritual.<sup>38</sup> Los ojos, órganos utilizados para percibir sensorialmente lo visible son para Las Casas hermosos en los indígenas: “Los sentidos exteriores alcanzanlos admirables. Ellos ven muy mucho de lejos y determinan lo que ven más que otros; parece que con la vista penetran los corazones de los hombres, y tienen comúnmente los ojos hermosos”<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Gerardo RODRÍGUEZ, “La reconstrucción del paisaje sonoro en *Sobre el Universo de Rábano Mauro*” en Gerardo RODRÍGUEZ, Éric PALAZZO y Gisela CORONADO SCHWINDT (dirs.), *Paisajes sonoros medievales*, Mar del Plata, GIEM-UNMDP, 2019, pp. 393-413.

<sup>37</sup> Fernando Martín DE BLASSI, “San Agustín y los sentidos espirituales: el caso de la visión interior”, *Teología y Vida*, 59, 1 (2018), pp. 9-32.

<sup>38</sup> Patricia Andrea CINER, “Los sentidos espirituales en la teología de Orígenes. ¿Metáfora o realidad?” en Fernando MARTÍN DE BLASSI y Rubén PERETÓ RIVAS (eds.), *Atentos a sí mismos y atentos a la realidad. Reflexiones en torno a la atención y los sentidos espirituales*, Buenos Aires, Teseo Press, 2020.

<sup>39</sup> Bartolomé de LAS CASAS, op. cit.

En segundo lugar, señala el oído y el olfato prácticamente en la misma jerarquía, ya que los nombra en conjunto y finalmente aparece el gusto. Estos cuatro sentidos son los que destaca como superiores a los de los europeos: “Oyen también muy mucho; huelen cualquier cosa de muy lejos, aunque sea entre los montes. Lo mismo es del gusto, y, cierto, dello tenemos experiencia y aquí no hablamos a tiento ni, como dicen, de coro”<sup>40</sup>.

Por último, en lo referido al tacto su definición es ambigua ya que quiere demostrar que son más rústicos y pueden resistir el clima y el sol, pero a su vez demuestra cómo se pueden lastimar y conjuga aquí al tacto con una serie de emociones como la angustia, la lástima y la afección. Por eso señala que:

“El sentido de tacto tiénelo en gran igualdad, lo cual se muestra porque cualquiera cosa lesiva y que pueda lastimar, así como frío, calor, azotes o otra exterior aflicción, muy fácilmente y en mucho grado los aflige, angustia y lastima, mucho más, sin comparación, que a nosotros y aun que a los más delicados que hay entre nosotros, no obstante aun el traer los cuerpos y miembros desnudos al sol y a los vientos y al agua, lo cual les había de causar ser duros y robustos y no tener tan sensible y lastimable aquel sentido del tacto”<sup>41</sup>.

Para el autor, la destrucción provocada por los españoles es una marca sensorial que se percibe a través de la vista. El paso de los europeos por el territorio, su maltrato a los habitantes y las tierras que atraviesan dejan una marca sensorial. Es posible visualizar en el paisaje esta desolación: “los indios que estaban por los montes, donde hicieron estragos admirables, y así asolaron y despoblaron toda

---

<sup>40</sup> Bartolomé de LAS CASAS, op. cit.

<sup>41</sup> Bartolomé de LAS CASAS, op. cit.



## Una comunidad sensorial. La Escuela de Salamanca a ambas orillas del Atlántico

aquella isla, la cual vimos agora poco ha y es una gran lástima y compasión verla yermada y hecha toda una soledad”<sup>42</sup>.

La tierra yermada es una marca sensorial, que refleja que toda la extensión territorial asolada por los españoles fue destruida. Se repite la imagen del desierto de Montesinos, ya que el yermo es un espacio que ha quedado desértico.

Este paisaje se contrapone con la admiración que causaba ver a estos pueblos antes de ser masacrados: “cosa verdaderamente de admiración ver cuán poblada de pueblos que cuasi duraban tres y cuatro leguas en luengo, llenos de admirables frutales, que causaba ser inmensa la gente”<sup>43</sup>.

La vista es un sentido que se utiliza para poder ver el horror y sufrimiento causado por los españoles:

“Ver a estos indios cuando se aparejan para llevar las cargas de los españoles es haber dellos una gran compasión y lástima, porque vienen desnudos en cueros, solamente cubiertas sus vergüenzas, y con unas redecillas en el hombro con su pobre comida; pónense todos en cucullas, como unos corderos muy mansos, todos ayuntados y juntos en el patio con otras gentes que a vueltas estaban; pónense a las puertas del patio españoles armados que guardasen, y todos los demás echan mano a sus espadas y meten a espada y a lanzadas todas aquellas ovejas que uno ni ninguno pudo escaparse que no fuese trucidado”<sup>44</sup>.

Los sufrimientos descritos por Las Casas se encuentran acompañados de marcas sensoriales, el fraile narra cómo los indígenas eran arrojados dentro de pozos en el suelo y describe cómo los asesinaban, dando cuenta de que los “*henchían*”. Señala, además las emociones asociadas a esta experiencia sensorial,

---

<sup>42</sup> Bartolomé de LAS CASAS, op. cit.

<sup>43</sup> Bartolomé de LAS CASAS, op. cit.

<sup>44</sup> Bartolomé de LAS CASAS, op. cit.

ya que percibir a través de la vista una injusticia como el asesinato de mujeres y niños provocaba en aquellos que lo contemplaban una gran lástima: “así las mujeres preñadas y paridas y niños y viejos y cuantos podían tomar, echaban en los hoyos hasta que los henchían traspasados por las estacas, que era una gran lástima de ver, especialmente las mujeres con sus niños”<sup>45</sup>.

Más adelante en el texto vuelve a dar cuenta de las emociones sentidas, no por quienes eran víctimas de las injusticias, sino por los observadores que narraban estos relatos, a través de los cuales el dominico conocía los hechos. Para acentuar lo descripto al hacer referencia a una emoción como la lástima, emplea una estrategia de acentuación, al señalar que provocaba también quebramiento de corazón, junto con marcas sensoriales visuales, como la imagen de las tierras assoladas, ya que estas emociones eran a causa de ver una costa felicísima, convertida en un desierto despoblado. Comparte con Montesinos una vez más la imagen del desierto como tierra que había sido transformada: “Y es una gran lástima y quebrantamiento de corazón de ver aquella costa de tierra felicísima toda desierta y despoblada”<sup>46</sup>.

Se ve reforzada la noción de una comunidad sensorial al manifestar cómo los frailes, esa comunidad de religiosos que comparten emociones, representaciones y conceptos, ven las mismas atrocidades cometidas por los españoles. A partir de esta percepción sensorial, destaca que todos los religiosos compartían de manera colectiva la misma emoción, ya que todos sintieron una lástima grande y compasión.

---

<sup>45</sup> Bartolomé de LAS CASAS, *op. cit.*

<sup>46</sup> Bartolomé de LAS CASAS, *op. cit.*

## Una comunidad sensorial. La Escuela de Salamanca a ambas orillas del Atlántico

Lleva adelante una estrategia de acentuación, para reforzar la idea de que a causa de esta gran maldad las ánimas no podrían oír ni por tanto creer en Dios: “Los frailes, viendo tan gran maldad, queríanse morir de angustia, y es de creer que dieran antes sus vidas que fuera tal injusticia hecha, especialmente porque era poner impedimento a que nunca aquellas ánimas pudiesen oír ni creer la palabra de Dios”<sup>47</sup>.

En todos estos pasajes se advierte la correspondencia entre emociones y sentidos, puesto que se vincula una emoción con cada una de las calamidades que se perciben a través del sentido de la vista.

El autor relaciona lo que se ve con las emociones que se sienten al presenciar lo sufrido por los *indios*, especialmente por las grandes injusticias, entre niños y mujeres, sujetos mencionados por Vitoria, como aquellos a los que no se debe lastimar en las guerras.<sup>48</sup> La lástima grande se repite constantemente, y utiliza en otros pasajes otras emociones como el dolor de ver a los pueblos quemados y asolados: “Porque la tierra es felicísima, y dicen los que agora vienen de allá que es una lástima grande y dolor ver tantos y tan grandes pueblos quemados y asolados como vían pasando por ellas, que donde había pueblo de mil y dos mil vecinos no hallaban cincuenta”<sup>49</sup>.

Podemos descubrir como el sentido de la vista se relaciona con la visión de los sufrimientos, las injusticias, las tierras desoladas, mientras que el oído sirve para escuchar la palabra de Dios.

---

<sup>47</sup> Bartolomé de LAS CASAS, op. cit.

<sup>48</sup> Vitoria se sumaba aquí a la tradición de los escritos sobre la guerra justa como Cicerón, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, quienes habían marcado esta aclaración acerca de aquellos inocentes a los cuales no se les podía lastimar en las guerras.

<sup>49</sup> Bartolomé de LAS CASAS, op. cit.

## **Francisco de Vitoria y Domingo de Soto: Marcas sensoriales desde las cátedras de teología**

Francisco de Vitoria fue catedrático de Prima de Teología en la Universidad de Salamanca desde 1526 hasta su muerte en 1546, sucedido por Domingo de Soto, quien ocupó esta plaza desde la muerte de Vitoria hasta 1560. Desde la cátedra que ocuparon se encargaron de fundamentar diferentes posiciones teológicas que versaban sobre temas políticos, jurídicos y morales.

Francisco de Vitoria no abordó la cuestión de los sentidos en sus *relectiones*. Sin embargo, analizaremos qué lugar le da a cada uno de ellos por separado cuando los utiliza en sus argumentos. Nos centraremos principalmente en su idea de evangelización y su justificación de la figura del sabio, símbolo del teólogo y religioso.

Es fundamental para la comunidad dominico-tomista consolidar la imagen del sabio y que el religioso sea un excelente comunicador de la fe, para poder de esta manera legitimar el accionar de las órdenes religiosas en América, pero también en la península ibérica. En primer lugar, lo central de la obra de Vitoria es su justificación de la presencia europea en América, lo que se basa principalmente en la necesidad de evangelizar y la libertad de movimientos por el *orbe* para poder conseguirlo:

“Si tienen los cristianos el derecho de viajar y comerciar entre ellos, pueden también enseñar la verdad a los que quieran oírla, mayormente tratándose de algo que se refiere a la salvación y

## Una comunidad sensorial. La Escuela de Salamanca a ambas orillas del Atlántico

felicidad, con mayor razón que acerca de otras cosas pertenecientes a cualquiera humana disciplina”<sup>50</sup>.

Es decir, la argumentación para defender el *ius communicationis*<sup>51</sup> se basa en que pueden de esta manera enseñar la verdad a aquellos que quieran oírla. Este planteo tiene su contraparte en los indígenas, quienes estaban obligados a oír y en caso de que lo que oyeran fuera una fe bien comunicada, a través de un buen ejemplo y siguiendo los ritos correctos, debían asentir y convertirse.

La marca sensorial auditiva es esencial en esta afirmación: “Porque si están obligados a oír, lo están aún más a asentir a lo que oyen, si es racional. Lo que resulta manifiesto de que lo que dice el último capítulo de San Marcos: Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado será salvo, pero el que no creyere se condenará”<sup>52</sup>.

Más adelante refuerza Vitoria este concepto, ya que señala que deben oírlos benignamente, es decir, que explicita una forma de escuchar, para que la comunicación de la fe se pueda llevar a cabo de manera adecuada y dar frutos: “Por derecho de gentes los legados son inviolables; ahora bien, como los españoles son legados de los cristianos, los bárbaros están obligados, por lo menos, a oírlo benignamente y no rechazarlos”<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> Francisco de VITORIA, *Relecciones sobre los Indios y el Derecho de Guerra*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975.

<sup>51</sup> El *ius communicationis* o derecho a la comunicación es un derecho romano que Vitoria evoca para justificar los títulos de Castilla sobre Indias, basado en la libre circulación, comercio y navegación. Ver: María Cecilia AÑANOS MEZA, “El título de ‘sociedad y comunicación natural’ de Francisco de Vitoria. Tras las huellas de su concepto a la luz de la teoría del dominio”, *Anuario mexicano de derecho internacional* 12, México, UAM, 2012.

<sup>52</sup> Francisco de VITORIA, op. cit.

<sup>53</sup> Francisco de VITORIA, op. cit.

A lo largo de todas las *relecciones* la figura del sabio es central, cumple el rol de consejero y confesor. Se trata de una persona a la que el resto de la comunidad debe consultar ante cualquier dilema. En ese sentido, para fundamentar algunas de sus argumentaciones señala que: “Los sabios lo consideraron laudable”.

Determina de esta manera que aquello que los sabios consideran digno de ser alabado, basta para indicar que es justo. Así como: “Fueron alabados por hombres que son tenidos por sabios”<sup>54</sup>. Tanto alabar como laudar son marcas sensoriales, ya que hacen referencia al uso de la voz para demostrar que se adora una persona o acción. Son además formas que específicamente refieren a la comunicación con la divinidad a través del habla y de hacerse oír por la misma.

La superioridad del hombre en el orden cósmico está fundamentada a través de la razón, la sabiduría y la palabra (el *logos*). Este último es una clara marca sensorial, ya que el hablar permite a los hombres escucharse y comunicarse. A través de la misma, los indígenas conocen la Palabra de Dios: “El hombre es superior al resto de los animales por la razón, por la sabiduría y por la palabra”<sup>55</sup>.

Se consolida, a partir del autor, una comunidad de escucha entendida como: “una colectividad cuyos integrantes comparten un espacio audiofónico y se comportan como unidades sensibles constituidas en función del contacto sonoro entre sus miembros”<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> Francisco de VITORIA, op. cit.

<sup>55</sup> Francisco de VITORIA, op. cit.

<sup>56</sup> Ana Lidia DOMÍNGUEZ RUIZ, “El oído: un sentido, múltiples escuchas. Presentación del dossier ‘Modos de escucha’”, *El oído pensante*, 7, 2, (2019), p. 105.

## Una comunidad sensorial. La Escuela de Salamanca a ambas orillas del Atlántico

Los miembros de la misma comparten: “una escucha pensante que devela, traduce e interpreta, y que puede discernir sentidos y estructurar lenguajes”<sup>57</sup>, a partir de la cual los religiosos, teólogos y misioneros, especialmente los dominicos, deben escuchar como sabios y comprender aquello que oyen. Comparten las maneras en las que llevan adelante esta actividad, las estrategias para poder reflexionar sobre lo que oyen, y persiguen los mismos objetivos cuando se les dice algo, pueden discernir en torno a lo correcto e incorrecto.

A través de la escucha se oye no solo la misa y la Palabra de Dios, sino aquello que los feligreses consultan sobre un tema particular que les suscitara problemas de conciencia. Es decir que esta actitud establece vínculos entre la comunidad y todas las jerarquías de la *Ecclesia*.

Los teólogos deben entrenar su oído; en términos tomistas deben cultivar el hábito para desarrollar el sentido que les permita comprender la realidad. Esta percepción que Febvre<sup>58</sup> tenía del siglo XVI, como un siglo donde el oído era el más importante de los sentidos, parece comprobarse especialmente para los intelectuales, ya que el oído y la escucha conectan con lo sagrado.

El oído es el vehículo a través del cual se debe hacer oír la voz de los sabios, la mayor preocupación de los escolásticos, es que la teología traiga respuestas a problemas acuciantes. Quienes vengán a su consulta, u oigan sus predicaciones, deben seguir los caminos señalados por aquella voz de los predicadores y doctores que les señalan el camino correcto.

---

<sup>57</sup> Ana Lidia DOMINGUEZ RUIZ, op. cit, p. 95.

<sup>58</sup> Lucien FEBVRE, “La sensibilité et l’histoire: Comment reconstituer la vie affective d’autrefois?”, *Annales d’histoire sociale* T.3, 1 (1941), pp. 5-20.

En Domingo de Soto, los sentidos son las facultades inferiores del alma que pueden equivocarse e inclinar al mal: “Aunque es bien para el sentido, es un mal para la razón que es su naturaleza”<sup>59</sup>. Ética y sensorialidad se relacionan. Lo que parece bueno para los sentidos es malo para la razón, ya que, en línea con la tradición escolástica los sentidos pueden ser engañados, pero no así la razón. Se respeta aquí la antropología tomista según la cual los sentidos inferiores son atraídos por las pasiones a las cosas mundanas.

En línea con esta afirmación señala que: “Los sentidos y los miembros no inclinan al bien”<sup>60</sup>. En este punto la naturaleza caída arrastra consigo a los sentidos, y los convierte en una facultad que no inclina al bien. Más adelante se refiere al: “Auxilio de los sentidos a la razón”<sup>61</sup>, demostrado que los sentidos pueden convertirse en herramienta de la *Gracia* para auxiliar a la razón, en caso de que la misma se encuentre perdida.

Al explicar el estado de naturaleza, Domingo de Soto sostiene que el ser humano estaba sujeto a los sentidos, esto es, asimilable a las bestias.<sup>62</sup> Los sentidos eran, en ese estado primitivo una parte constitutiva de la naturaleza caída, incapaces de inclinar al bien, lo hacían al mal e impedían diferenciar a estos hombres de las bestias. En otro pasaje llama a este momento la ley del fomite: “La ley del fomite llámese metafóricamente ley porque no está en la razón ni en la mente, sino en los miembros y nos inclina a los objetos de los sentidos”<sup>63</sup>.

---

<sup>59</sup> Domingo de SOTO, *Tratado de la Justicia y el Derecho*, Madrid, Editorial Reus, 1922, p. 88.

<sup>60</sup> Domingo de SOTO, op. cit., p. 23.

<sup>61</sup> Domingo de SOTO, op. cit., p. 82.

<sup>62</sup> Domingo de SOTO, op. cit., p. 68.

<sup>63</sup> Domingo de SOTO, op. cit., p. 61.



## Una comunidad sensorial. La Escuela de Salamanca a ambas orillas del Atlántico

Tal como señala Eric Palazzo, a través de la liturgia se consolida lo auditivo como una vía de contacto con lo sagrado. De manera que, oír misa es algo resaltado por Domingo de Soto: “Santificarás el sábado es oír la santa misa”<sup>64</sup>.

Otra marca sensorial, pero esta vez referida a la vista, es la metáfora que utiliza Soto para hacer referencia a la necesidad del conocimiento de la fe, que hace enderezar la propia vida, al señalar que es como el saetero que necesita ver el blanco. Esta marca está cargada de simbología: la fe se asemeja a la visión del saetero, y en algún punto le otorga un carácter muy fuerte, de obligatoriedad, pues el saetero si no ve el blanco no puede acertar el tiro: “Nos fue necesario primeramente en el entendimiento especulativo el conocimiento de la fe, a lo cual hace enderezar nuestra vida. Como el saetero necesita ver el blanco”<sup>65</sup>.

Al hacer referencia a una afirmación sobre la que no se puede dudar, y al polemizar con Duns Escoto, quien es, junto con Lutero, el gran oponente de los primeros miembros de la Escuela de Salamanca, encontramos dos marcas sensoriales: una de la vista y otra de lo auditivo.

Es decir, que para plantear algo con firmeza lo hace con marcas de los dos sentidos más elevados en la jerarquía sensorial. Señala el teólogo que: “A fin pues de no oscurecer más este punto, hemos de escuchar con reflexión ésta sola distinción, atendiendo a la cual nadie, ni el mismo Escoto, podría rechazar nuestra opinión”<sup>66</sup>. Cuando un punto está oscurecido es necesario darle claridad, y esto se puede lograr escuchando la reflexión. En la escolástica la

---

<sup>64</sup> Domingo de SOTO, op. cit., p.119.

<sup>65</sup> Domingo de SOTO, op. cit., p. 250.

<sup>66</sup> Domingo de SOTO, op. cit.

reflexión no se trata de pensar de manera intensa un tema, sino de pensar la propia existencia.

La ley es central en toda la obra de Domingo de Soto. De allí que en el Tratado de *Iustitia et Iure*, se dedique a plantear la centralidad de la ley. Como destaca Anthony Pagden, es posible entender esta defensa de la ley como una respuesta a las doctrinas de corte voluntarista.<sup>67</sup>

A diferencia de su maestro Vitoria, para quien podía existir ley antes de la venida de Cristo, para Soto no fue escuchada de forma correcta hasta que llegó el Verbo. Esta idea, se ve reforzada por la marca sensorial de lo auditivo,<sup>68</sup> ya que la correcta escucha implica su interpretación adecuada.

El autor retoma a Orígenes, quien había planteado la noción de los sentidos espirituales, que conducen hacia la reconciliación del alma y el cuerpo por el establecimiento de correspondencias entre los sentidos corporales y los sentidos espirituales, cuyo lugar queda establecido por la encarnación del Verbo.<sup>69</sup>

Al igual que en Vitoria, Soto también hace referencia a la consulta a los sabios y a la escucha que deben tener estos, reforzando aquella tradición según la cual los teólogos eran consultados por los reyes, al señalar que: “quien vela mucho por la prosperidad de tus reinos, cuando frecuenteis las consultas de los sabios y los escucheis atentamente, y primero que a otros a los de más

---

<sup>67</sup> José María HERNÁNDEZ y Joaquín RODRÍGUEZ, “Antropología Histórica y Filosofía Política (Una conversación con Anthony Pagden)”, *Revista internacional de filosofía política*, 1 (1983), pp.153-164.

<sup>68</sup> Domingo de SOTO, op. cit., p. 63.

<sup>69</sup> Eric PALAZZO, “Los cinco sentidos, el cuerpo y el espíritu”, *Mirabilia: Electronic Journal of Antiquity and Middle Ages*, 28, (2019), pp. 306-330.

## Una comunidad sensorial. La Escuela de Salamanca a ambas orillas del Atlántico

experiencia en la vida; y en tanto los estimeis cuanto es más necesario a un príncipe tener ojos”<sup>70</sup>.

En este pasaje, Soto señala cómo los reyes deben escuchar a los sabios, justificando la centralidad de los teólogos y religiosos en su rol de consejeros de la autoridad civil. En un período de incertezas e incertidumbre, la sabiduría de aquellos conocedores de la disciplina teológica, debe ser atendida por reyes, príncipes, señores y mercaderes, para saber qué es lo justo y lo injusto, y que decisiones tomar sobre temas de dudosa moralidad.

Los príncipes deben tener ojos, para poder juzgar con claridad. La visión es, para esta comunidad sensorial un sentido clave para gobernar, ya que una vista clara permite discernir el bien y el mal.

La visión y el oído se combinan y entremezclan, y podemos advertir la intersensorialidad en la postura de Soto. El gobernante debe escuchar a los sabios, quienes a través de la voz deben dar consejo a los príncipes y señores. A partir de esta escucha atenta a los sabios, que son quienes por su sabiduría enseñan sobre los temas que generan dudas, los príncipes deben ver con claridad para juzgar correctamente.

La autoridad y el orden son valores prioritarios, por ello señala Soto que: “El regir es acto del que ilumina y dirige”<sup>71</sup>, donde regir, gobernar, son explicados con la *marca* del que ilumina y dirige, es decir, que es una guía para las vidas de los súbditos.

---

<sup>70</sup> Domingo de SOTO, op. cit.

<sup>71</sup> Domingo de SOTO, op. cit.

Esta última, es la marca sensorial que más se replica a lo largo del Tratado, configurando diferentes metáforas. La estética de la luz era un tema muy presente en la escolástica medieval. Como ha señalado Adrián Padrier: “la fenomenología sensible de la luz llegó a ser concebida y contemplada desde una dimensión manifestativa de la actividad divina que permitió su conversión histórica en símbolo efficacísimo de la misma”<sup>72</sup>.

Desde la Antigüedad y en toda la Edad Media, estaba asociada a la divinidad, y era una metáfora para expresar la energía,<sup>73</sup> la santidad y la gracia, entre otras cuestiones que hacen referencia a lo divino o al diálogo humano con lo sagrado. Tanto en Vitoria como en Soto aparecen numerosas metáforas de la luz, que entendemos como marcas sensoriales. Se manifiestan a lo largo del texto con respecto a distintas referencias: la razón, lo natural, la doctrina, el mundo, lo divino, lo sobrenatural o la fe.

Cada una de ellas representa algo diferente pero el concepto es siempre el mismo, hace referencia a una facultad o virtud iluminada por el espíritu divino. Incluso en algunos pasajes se relaciona con la figura del sabio: “Los preceptos, al no ser claros a la luz natural, fueron encomendados para su enseñanza a los sabios”<sup>74</sup>.

Se manifiesta, en estos pasajes, al igual que en todos sus trabajos, la intersensorialidad, donde la voz y la escucha de los sabios permiten iluminar

---

<sup>72</sup> Adrián PRADIER, *La estética de la luz en la Edad Media: de Ps. Dionisio Areopagita a Roberto Grosseteste*, Madrid, Universidad de Salamanca, 2015 (tesis doctoral).

<sup>73</sup> Eric PALAZZO, *Le souffle de Dieu. L'énergie de la liturgie et l'art au Moyen Âge*, París, Les éditions du Cerf, 2020.

<sup>74</sup> Domingo de SOTO, op. cit., p. 347.

## Una comunidad sensorial. La Escuela de Salamanca a ambas orillas del Atlántico

algo que anteriormente era oscuro, demostrando cómo los dominicos del siglo XVI conformaban una comunidad sensorial.

### Consideraciones finales

Como hemos podido ver en las páginas precedentes el oído y la vista son los dos sentidos más utilizados por esta comunidad sensorial dominico neo-tomista. La vista es el medio a partir del cual se percibe sensorialmente la experiencia del sufrimiento de los otros, y junto con estas percepciones sensoriales, se describen las emociones asociadas a estas vivencias.

Las múltiples metáforas de la luz revalorizan el sentido de la vista y manifiestan las experiencias sensoriales espirituales, que permiten a los clérigos comunicarse con lo divino, la gracia y la verdad.

Éstas son marcas sensoriales, que relacionan a la comunidad dominico neo-tomista con la tradición medieval. A través de ellas podemos comprender que la sensorialidad por la cual perciben y reflexionan sobre el continente americano ofrece un importante lugar a elementos que provienen de la liturgia medieval.

El oído es un sentido que conecta especialmente con la divinidad, y a través del cual se lleva a cabo la comunicación, la Palabra de Dios, las condenas, así como también se escucha el sufrimiento. Lo auditivo se relaciona con determinadas formas de escucha, que permiten perfeccionar el rol que los sabios cumplen en la esquematización planteada por los religiosos.

Los sabios construyen una comunidad de escucha, en la que los religiosos comparten las metáforas cargadas de sensorialidad y de marcas sensoriales, la forma de usar los sentidos para llevar adelante su rol dentro del cuerpo de la *res*

*publica christiana*. El oído y la voz es lo que relaciona a los clérigos como los gobernantes que los deben escuchar, aquellos que escuchan sus sermones, predicaciones y lecciones. Podemos definir todas estas manifestaciones como marcas sonoras en las que se inscriben las experiencias de la conquista y las formas de relacionarse con ellas.

Desde las denuncias de Antón de Montesinos y Las Casas, junto con las lecciones teológicas de Soto y Vitoria, los dominicos consolidan una comunidad sensorial. Ya que otorgan a los sentidos las mismas jerarquías, su dimensión en el diálogo con lo sagrado y su uso en la percepción del encuentro con la *otredad*.

En sus discursos descubrimos como los europeos deben mostrar un buen ejemplo, predicar la fe, no causar con crueldad y tiranía una destrucción que todos los religiosos perciben a través de la vista. Esto nos muestra cómo también los sentidos y la sensorialidad forman parte de la conquista y expansión europea en el continente.

Las percepciones sensoriales dan cuenta, en el paisaje sensorial de la conquista, de los maltratos sufridos por los *indígenas* y cometidos por los españoles. La voz de Dios, su luz y su presencia se manifiestan también en el Nuevo Mundo, como una imagen positiva de la evangelización en tierras americanas.

La conquista sensorial de América, implica que los sentidos y las percepciones sensoriales también forman parte del proceso de conocimiento, re-conocimiento y asimilación de las culturas americanas. En este proceso los teólogos, misioneros y obispos son un colectivo fundamental.

