

2015 EMH

**ESTUDIOS
MEDIEVALES
HISPÁNICOS**

4



DIRECTOR

Dr. Fernando Valdés Fernández (UAM)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Dr. J. Santiago Palacios (UAM). Secretario

Dra. María Teresa Carrasco (UAM)

Dr. Javier del Hoyo (UAM)

Dr. Carlos Megino (UAM)

Dra. Mariano de la Campa (UAM)

Dr. Carlos de Ayala Martínez (UAM)

CONSEJO EDITORIAL

Dra. Concepción Abad (UAM-Madrid); Dr. Carlos de Ayala (UAM);
Dr. Enrique Cantera Montenegro (UNED-Madrid); Dr. Alberto Canto
(UAM); Dr. Luis Miguel Duarte (UP-Oporto); Dra. Inés Fernández-Ordóñez
(UAM); Dr. Patrick Henriët (EPhE-París); Dr. Philippe Josserand (UN-
Nantes); Dr. Juan Francisco Jiménez Alcázar (UM-Murcia); Dr. Juan José
Larrea (UPV-Vitoria); Dra. Gema Martín Muñoz (UAM); Dr. Fermín
Miranda García (UAM); Dr. Luis Filipe Oliveira (UAlg-Faro); Dra. Gema
Palomo (UAM); Dra. Eloísa Ramírez Vaquero (UPNA-Pamplona); Dr.
Martín Ríos Saloma (UNAM-México DF); Dr. Juan Carlos Ruiz Souza
(UCM-Madrid); Dr. Flocel Sabaté (ULI-Lleida); Dr. Alfredo Vicent (UAM).

Estudios Medievales Hispánicos

Año 4, 2015.

Periodicidad anual.

ISSN 2254-2906

Edita: Máster Universitario en Estudios Medievales Hispánicos.

Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Madrid.

Campus de Cantoblanco. E-28049 MADRID.

Correo-e: master.emh@uam.es

Web: <http://www.uam.es/muamh>

© EMH autoriza la libre difusión de sus colaboraciones, siempre que se citen la autoría y la procedencia.



Máster Universitario en Estudios
Medievales Hispánicos

ESTUDIOS MEDIEVALES HISPÁNICOS



**AÑO 4, NÚMERO 4
2015
MADRID, ESPAÑA**

Sumario:

Antonia Martínez Ruipérez, <i>Del cosmos al caos en las biblias moralizadas</i>	7
Iván Pérez Marinas, <i>La pervivencia de la ciencia preislámica en Al-Ándalus: una visión de conjunto</i>	39
Víctor Rabasco García, <i>El alcázar taifa de Granada: aproximación y problemática en torno al estudio artístico</i>	57
Francisco Javier Real Rodríguez, <i>La cultura eclesiástica en el origen del derecho romano medieval</i>	85
Alejandra Recuero Lista, <i>La guerra de 1336 entre Portugal y Castilla. Una visión comparativa entre la Gran Crónica de Alfonso XI y la Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal</i>	111
Ana Suárez Fernández, <i>La imagen de la mujer en la obra de Valerio del Bierzo</i>	139
<i>Normas de presentación de originales y de edición</i>	166

DEL COSMOS AL CAOS EN LAS BIBLIAS MORALIZADAS

Antonia Martínez Ruipérez*

Resumen: En el siglo XIII la Iglesia se enfrentaba a la desintegración de su hegemónica unidad por la progresiva popularidad de otras formas de concebir el mundo tales como el aristotelismo, herejías dentro del propio Cristianismo e, incluso, otras religiones tales como el judaísmo. La respuesta por parte de la Iglesia ante esta situación tiene como grandes exponentes el IV Concilio Laterano y el círculo reformador de Pedro el Cantor. También las Biblias Moralizadas surgen como un documento aleccionador en el que, ante este contexto calificado como corrupto y pervertido, se defienden los dogmas cristianos y la función de la Iglesia como intermediaria entre Dios y la Tierra.

Palabras clave: Biblias moralizadas, Creación, *Deus geometra*, Cosmos, Caos.

FROM COSMOS TO CHAOS IN MORALIZED BIBLES

Abstract: In the 13th Century, the Church faced the disintegration of its hegemony as well as its unit because of the increasing popularity of other world-views such as Aristotelianism, some heresies inside Christianity itself, and even other religions, such as Judaism. The IV Lateran Council and some circles of reformers such as that of Peter the Cantor lead the answer of the Church to that situation. Also the Moralized Bibles emerge as a lessoning document that, in this corrupted and depraved context, stand up for Christian dogmas and the role of the Church as intermediary between God and the World.

Key words: Moralized Bibles, Creation, *Deus geometra*, Chaos, Cosmos.

* Recibido: 02/12/2014 · Revisado: 28/04/2015 · Aceptado: 25/05/2015 · Publicación Online: 30/06/2015

1. INTRODUCCIÓN

En uno de los primeros folios de una biblia iluminada del siglo XIII conservada parcialmente en Oxford (Fig. 1) se desarrolla el proceso de creación del mundo paso a paso, con la peculiaridad de que en este folio se superponen dos narraciones complementarias: por un lado se presenta la narración bíblica, y por otro una narración coetánea a la creación del manuscrito, en la que se muestran los equivalentes al episodio bíblico en la sociedad medieval¹. En otras palabras, en la segunda narración se intenta mostrar un retrato de la sociedad, con sus vicios y virtudes, a la luz de los relatos bíblicos; es por ello que esta segunda narración se suele considerar como un “comentario moralizante”, seña de identidad de la familia de manuscritos conocidos como *Biblias moralizadas* (en adelante BM) a la que pertenece el ejemplo citado². En el folio mencionado se narra cómo en el tercer día de la Creación Dios separó las aguas de la tierra, lo cual se representa en el medallón bíblico con la figura de Dios junto al orbe con una mano alzada ordenando dos elementos, agua y tierra. Bajo esta imagen, en el medallón moralizante se muestra a la personificación de la Iglesia bajo un arco, coronada y sosteniendo un cáliz; a cada lado de esta personificación encontramos dos parejas de personajes que se dan a los placeres terrenales. En la parte izquierda del medallón un judío agita una bolsa de dinero, aludiendo a la avaricia, y detrás de éste, otro personaje bebe de una especie de cuenco, haciendo referencia a la gula; finalmente, en el otro extremo del medallón, dos monjes se entregan a la lujuria. El texto que acompaña esta imagen aclara que cuando Dios separó las aguas de la tierra, las aguas significaban la perversión y el caos, mientras que la tierra significaba el bien y la virtud, fundamentos del orden cósmico impuesto por Dios.

¹ Oxford, Bodleian Library, MS Bodley 270 b, fol. 2r.

² Hughes ha estudiado cómo el nombre de biblias moralizadas, utilizado para nombrar estos manuscritos a partir de un inventario de 1838, es en realidad de origen medieval, pues ya aparece en la introducción de una copia medieval de una de las biblias moralizadas. Hughes señala que en esa introducción se describía la biblia moralizada de la siguiente manera: “cuenta con pocas palabras todas las historias que podemos encontrar en la Biblia, cada una de ellas va acompañada de una breve *moralitez*”. Sin embargo, el autor señala que, a pesar de la importancia de la carga moral de estos manuscritos, no se puede decir que ése sea el elemento que más las caracteriza. HUGHES, C., “Typology and Its Uses in the Moralized Bible”, *The Mind's Eye: Art and the Theological Argument in the Middle Ages*, HAMBURGUER, J. y BOUCHÉ, A. M., eds., Princeton University Press, Princeton, 2006, p. 133.

La familia de las BM se compone de un conjunto de biblias iluminadas³, que fueron realizadas a instancias de la reina Blanca de Castilla para la formación de los miembros de su familia⁴. Estos ejemplares contaban con unas características específicas: en primer lugar, esa doble narración comentada a propósito del ejemplo anterior, por la que se dan las claves bíblicas para entender el funcionamiento de la sociedad de París en el siglo XIII, según la óptica de los iconógrafos de dichas biblias; y en segundo lugar, la singular disposición formal por medio de la cual se presentan estas narraciones paralelas. Esto es, la *mise en page*, que se estructuraba a partir de una cuadrícula que se repetía en los siguientes folios de estas biblias, con excepción del frontispicio. Dichas cuadrículas respondían a un esquema de dos columnas de cuatro filas de medallones, las cuales estaban alternadas o flanqueadas (según el manuscrito) por otras dos columnas de texto que se correspondían con las filas de medallones. Se trata de una disposición muy visual de las narraciones, que facilitaba la lectura comparativa. De esta familia de manuscritos⁵, en los cuatro primeros ejemplares de BM se constata

³ Entre los estudios clásicos sobre estos manuscritos podemos citar los siguientes: HAUSSHERR, R., *Bible moralisée: Prachthandschriften des Hohen Mittelalters*, Imhof, Petersberg, 2009 (recopilación de los artículos del autor sobre el tema); ID. “Estudio del Manuscrito 2554” en *Biblia Moralizada*, Casariego, Madrid, 1992 (ed. original alemana 1973); LOWDEN, J., *The Making of the Bibles Moralisées*, Pennsylvania University Press, University Park (Pensilvania), 2000, 2 vols.; *Bible Moralisée. Codex Vindobonensis 2554*. Vienna Österreichische Nationalbibliothek, GUEST, G. B., ed., Harvey Miller, Londres: 1995; GUEST, G. B., *Queens, Kings, and Clergy: Figures of Authority in the Thirteenth-Century Moralized Bibles* (tesis doctoral inédita) New York University, Nueva York, 1998; HEINLEN, J. M., *The Ideology of Reform in the French Moralized Bible* (tesis doctoral inédita), Northwestern University, Illinois, 1991.

⁴ LOWDEN, J., *The making of...*; J. Wright ha estudiado el patronazgo de Blanca de Castilla, partiendo de que la primera biblia moralizada (Viena, Österreichische Nationalbibliothek, MS. 2554) habría cumplido la función de espejo de príncipes para su hijo Luis, posteriormente conocido como san Luis (WRIGHT, J., *A Study of a Thirteenth-century Vernacular Moralized Bible: Vienna 2554 and its Royal Audience*, (tesis de máster inédita) University of Arkansas, Arkansas, 2012). Cfr. BRUGGER, L., “Bibles Moralisées et sources juives: histoire d’un paradoxe”, en *“Tout le temps du veneour est sanz oyseuseté”. Mélanges offerts à Yves Christe pour son 65ème anniversaire*, HEDIGER, C., ed. Brepols, Turnhout, 2005, pp. 163-183.

⁵ El número de manuscritos considerados como tales BM puede variar dependiendo de lo estricto que sea el estudioso a la hora de aplicar las características de la tipología; frente a la visión de Haussherr que defiende un elenco de quince biblias moralizadas, de las cuales una de ellas sería un caso de “manuscrito primigenio” (“Ur-Handschrift”; vid. HAUSSHERR, “Estudio del manuscrito...” p. 11), en los estudios posteriores se ha impuesto una visión más estricta, según la cual tan sólo siete, como indica Lowden, se corresponden con las características de las BM, siendo el resto derivaciones de esta tipología. Esta lista más reducida estaría formada por: 1-Viena, Österreichische Nationalbibliothek, MS. 2554; 2-Viena, Österreichische Nationalbibliothek, MS. 1179; 3- Toledo, Tesoro de la Catedral (3 vols) y el fragmento de Nueva York, Pierpont Morgan Library, MS. M. 240 (*Biblia de san Luis*); 4- Oxford, Bodleian Library, MS Bodley 270b, París, Bibliothèque nationale de France, MS. latín 11560; Londres, British Library, MSS. Harley 1526 y 1527 (*Biblia moralizada*

la evolución de esta peculiar tipología de biblia iluminada, por lo que éstos han gozado de un mayor interés por parte de los estudiosos. Sin embargo, además de las características intrínsecas a esta tipología, otros aspectos relativos a la creación de esta serie de manuscritos son de gran relevancia, ya que ponen de relieve que estos ejemplares suponen un notable documento histórico. El acusado carácter didáctico de estos manuscritos ha sido apuntado en alguna ocasión como un argumento para considerar estas biblias ilustradas, de forma más o menos velada, como un libro de instrucción de la realeza que podría funcionar como una suerte de “espejo de príncipes”⁶. Las propias características de las BM apuntan hacia un perfil de mecenas muy concreto: la suntuosidad de los materiales empleados, el importante componente visual, el hecho de que se trate de una adaptación del texto bíblico, así como que incluso alguna de ellas, como es la BM Viena 2554, esté escrita en lengua vernácula, son factores que apuntan hacia un lector no muy instruido, pero con una importante capacidad adquisitiva que pudiese respaldar semejante empresa, sin duda, alguien perteneciente a la corte, como Blanca de Castilla, cuyo interés por los manuscritos iluminados es notorio⁷.

Comenzábamos este trabajo con la contraposición del caos y del cosmos que, al fin y al cabo, podría ser considerado *leit motiv* de estos manuscritos, pues desde el comienzo de estas biblias se muestra al lector cuál era el orden creado por Dios y cómo éste ha sido pervertido con el paso del tiempo por culpa de la acción humana. Así se establece desde el frontispicio, en el que se representa la poderosa imagen de Dios creando el mundo, con un compás en una mano y el orbe en la otra, esquema iconográfico que se repite en todos los frontispicios de las BM; destaca entre ellas el de la BM Viena 2554 (Fig. 2), pues el Creador permanece de pie, inclinado hacia la esfera del mundo, al tiempo que con el compás organiza las diferentes materias que lo componen. Se trata de una imagen performativa que incide sobre la acción creadora de Dios, imponiendo las leyes por las que se rige el mundo. Autores como Heinlen han señalado el carácter emblemático de este folio inicial, has-

de París-Oxford-Londres); 5- Londres, British Library, MS Additional 18719; 6-París, Bibliothèque nationale de France, MS français 167; 7-París, Bibliothèque nationale de France, MS français 166.

⁶ He analizado con detalle los argumentos al respecto en relación con el conjunto de la producción de las BM en mi Trabajo de fin de Máster de Estudios Medievales Hispánicos de la UAM: *Las Biblias moralizadas como “espejos de príncipes” en el París del siglo XIII*.

⁷ Sobre la función de mecenas de manuscritos de la reina Blanca de Castilla, SCHOWALTER, K., *Capetian Women and their books: Art, Ideology, and Dinastic continuity in Medieval France* (tesis doctoral inédita), Johns Hopkins University, Baltimore, 2005; HAMILTON, T. C., “Queenship and Kingship in the French Bible Moralisée: the example of Blanche of Castille and Viena ÖNB 2554”, en NOLAN, K. (ed.), *Capetian Women*, Palgrave MacMillan, Nueva York, 2003, pp. 177- 208).

ta el punto de considerar que el resto de folios de las BM constituiría la moralización de tal frontispicio⁸. Se trata de una iconografía con escasos precedentes, tales como el Salterio Cotton Tiberius⁹ o el Evangelionario Eadui¹⁰, ambos del siglo XI, que ha llevado a autores como Marer-Banasik a establecer una posible relación entre esos manuscritos anglosajones y la nueva tipología de las Biblias moralizadas¹¹. Esta iconografía, conocida a veces como “Dios Geómetra”, también ha sido interpretada en relación con la exégesis de san Agustín, quien profundizaba en el principio de que medida, número y peso eran las claves de la armonía del universo (Sabiduría, 11, 20: “Tú todo lo dispusiste con medida, número y peso”), siendo así fiel reflejo de la perfección divina¹². Por su parte, Friedman, en su clásico artículo sobre Dios Geómetra, ha señalado dos posibles significados distintos de esta iconografía a partir de su presencia en Libros de horas, biblias ilustradas o Salterios. Este autor apunta que, por un lado, esta iconografía podría hacer alusión a la virtud y a la templanza, incluso a la geometría; mientras que el segundo significado sólo estaría presente en algunos manuscritos franceses, entre los que destacarían las BM. De acuerdo con Friedman, este segundo grupo se caracterizaría por el carácter performativo de la imagen, al recrear de forma visual la acción de Creación de Dios, así como por el concepto de “ordenación” del caos primigenio para dar lugar al cosmos¹³. Sin embargo,

⁸ HEINLEN, J. M., *The Ideology of Reform...*, p. 14.

⁹ Londres, British Library, Cotton Tiberius C. VI, fol. 7v.

¹⁰ Hannover, Kestner Museum, WM XXIa 36, fol. 9.v. Sobre los dos manuscritos citados vid. HEIMANN, A., “Three illustrations from the Bury st. Edmunds psalter and their prototypes. Notes on the iconography of some Anglo-Saxon drawings”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 29 (1966), pp. 39-59.

¹¹ MARER-BANASIK, E., “The Creator with the Cosmos and a Compass: The Frontispieces of the Thirteenth-Century Moralizing Bibles”, *Rutgers Art Review*, 15, (1995), pp. 7-32.

¹² Vid. BOBER, H., “In Principio: Creation Before Time”, en MEISS, M. (ed.) *De artibus opuscula XL: Essays in Honor of Erwin Panofsky*, New York University Press, Nueva York, 1961, pp. 13-28; REUDENBACH, B., “Wie Gott anfängt: der Genesis-Beginn als Formgelegenheit”, en BOGEN, S. et al. (eds.), *Bilder, Räume, Betrachter: Festschrift für Wolfgang Kemp zum 60. Geburtstag*, Berlín 2006, pp. 16-33.

¹³ FRIEDMAN, J. B., “The Architect’s Compass in Creation Miniatures of the Later Middle Ages”, *Traditio*, 30, (1974), pp. 419-429. Vid. También OHLY, E. F., “Deus Geometra: Skizzen zur Geschichte einer Vorstellung von Gott” en BALZER, M. et al. (eds.), *Tradition als historische Kraft*, Walter de Gruyter, Berlín y Nueva York 1982, pp. 1-42. Sobre el tema de la iconografía de la Creación en el arte medieval hay una amplia bibliografía, de la que cito sólo los trabajos de ZAHLTEN, J., *Creatio mundi. Darstellungen der sechs Schöpfungstage und naturwissenschaftliches Weltbild im Mittelalter*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1979;

GLASS, D. F., “In principio: the Creation in the Middle Ages”, en *Approaches to Nature in the Middle Ages*, ROBERTS, L. D. (ed.), Center for Medieval and Early Renaissance Studies, Binghamton (Nueva York), 1982, pp. 67-104; RUDOLPH, C., “In the Beginning: Theories and Images of Creation in Northern Europe in the Twelfth Century”, *Art History* 22 (1999), pp. 3-55 (ahora también en VAN DEUSEN, N. (ed.), *Dreams and Visions: An Interdisciplinary Inquiry*, Brill, Leiden, 2010, pp. 47-98).

Marer-Banasik postula una visión más compleja de la iconografía de Dios Geómetra presente en los frontispicios de las BM: según esta autora, los primeros folios representan algo más que una ilustración de la Creación y de Dios como Sumo Hacedor. Por un lado, esta primera imagen común a todas las BM constituiría un significado completo en sí misma relativo a la Creación divina. Por otro lado, el frontispicio, en relación con los folios siguientes donde se narra el comienzo del Génesis, supondría la puesta en marcha de “la historia y el mecanismo de Salvación¹⁴”. Así, en los medallones comentados en los que Dios separa las aguas de la tierra se iniciaría el proceso de caída de los hombres y de los ángeles como un evento clave para el devenir de la Salvación, tal y como vemos en el folio 2r del fragmento de la BM conservada en la Bodleian Library de Oxford (Fig. 3), donde encontramos una interesante imagen: en el medallón bíblico se representa el primer día de la Creación, en el que Dios crea la luz separándola de las tinieblas; este episodio es trasladado al medallón inferior con la representación de la Caída de los ángeles. En la parte superior del medallón moralizante, sobre una nube, se representa a un grupo de ángeles, entre los que destaca uno coronado, que porta un báculo y el cáliz, símbolo de la Eucaristía; frente a esto, en la parte inferior, se representa a los ángeles caídos, desprovistos de alas, malditos por haber renegado de Dios, que luchan por no caer en la boca del infierno¹⁵.

Si la Caída de los ángeles era uno de los pasos previos a iniciar el proceso hacia la Salvación, el siguiente paso queda ilustrado a través de la Caída del hombre con la historia de Adán y Eva, como podemos ver en el folio 2 r de la BM Viena 2554 (Fig. 4). En el primer medallón de este folio se muestra a Dios flanqueado por Adán y Eva en un gesto conciliador; este hecho es trasladado al nivel moralizante con una escena en la que la personificación de la Iglesia, sentada ante Dios, se postra al tiempo que es bendecida. En el siguiente medallón bíblico encontramos la escena de Adán y Eva siendo tentados y, en la parte inferior, la caída de Adán y Eva es interpretada a través de dos parejas que se entregan a la lujuria incitados

¹⁴ MARER-BANASIK, E., “The Creator...”. p. 8.

¹⁵ Sobre la iconografía de la boca del infierno véase SHEINGORN, P., “Who can open the doors of his face?": the iconography of hell mouth” en Davidson, C. Y Seiler, T.H. (eds.), THE ICONOGRAPHY OF HELL, Kalamazoo (Michigan), 1992, p. 1-19; BASCHET, J., *Les justices de l’Aul-delà. Les représentations de l’enfer en France et en Italie (XII-XV siècle)*, École Française de Rome, Roma, 1993; SCHMIDT, G., *The iconography of the Mouth of Hell: Eighth Century Britain To The Fifteenth Century*, Associated University Presses, Londres, 1995; GÓMEZ, N.M., “La representación del infierno devorador en la miniatura medieval”, *Memorabilia* 12 (2009-2010), pp. 269-287.

por diablillos: una de las parejas compuesta por un monje y un seglar, y la segunda por un hombre y una mujer, ambos seglares. En los próximos medallones se presenta el castigo divino a Adán y Eva por haber pecado y cómo son expulsados del Paraíso por un ángel con una espada. La expulsión es trasladada al medallón moralizante con la imagen de Cristo empujando a un pecador hacia la boca del infierno, ayudado por un diablo.

El folio dedicado a Adán y Eva supone un hito; a partir de ahí, los folios que siguen a este pasaje muestran al lector una sociedad enfermiza que se da a los placeres mundanos, desoyendo la Palabra de Dios. El mensaje final de esta familia de manuscritos está determinado por la creencia en la necesidad de la reforma de la sociedad e incluso dentro de la propia Iglesia, para volver a los valores del Cristianismo primitivo¹⁶. Los estudios de Haussherr son los primeros en vincular este afán de reforma con la teología propugnada por Pedro el Cantor y su círculo, formado por teólogos como Robert de Courson y Stephen Langton¹⁷, teoría que fue reafirmando con el paso del tiempo y, especialmente, tras el trabajo de Heinlen, quien señaló como una de las principales fuentes para la narración moralizante la obra de Stephen Langton¹⁸. Este teólogo parisino no sólo estudiaba aquellos aspectos teológicos más elevados, sino que además también prestaba especial atención a aspectos más terrenales, desde una perspectiva muy pragmática. Mostraba preocupación por las circunstancias que atañían a la sociedad del momento, contextualizando los pecados antes de indicar un castigo, demostrando así una auténtica atención por los problemas de la época¹⁹. Este teólogo destinó sus energías a diagnosticar las enfermedades de la sociedad, con el fin de restablecer la pureza del Cristianismo primitivo. Esta visión de decadencia moral no sólo era aplicada a la comunidad en general, sino que se presentaba a través de perfiles concretos que hacía alusión a los principales grupos sociales: judíos, que atentaban contra las imágenes cristianas; reyes malditos, que reinaban sin seguir los parámetros de Dios y, por último, un pueblo dado a los placeres carnales. No obstante, esta mirada crítica que ofrecían los escritos del círculo de Pedro el Cantor no sólo reparaba en los sectores laicos de la sociedad, sino que también

¹⁶ HEINLEN, J. M., *The Ideology of Reform...*, *passim*.

¹⁷ HAUSSHERR, R., "Petrus Cantor, Stephan Langton, Hugo von St. Cher und der Isaias-Prolog die Bible Moralisee", *Verbum et Signum. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung (Friedrich Ohly zum 60. Geburtstag)*, FROMM, H. et al., eds., Fink: München 1975, vol. 2, pp. 347-364 (ahora en HAUSSHERR, R., *Bible moralisée...*, pp. 125-139).

¹⁸ HEINLEN, J. M., *The Ideology of Reform...*, pp. 150 y ss.

¹⁹ BALDWIN, J. W., *Masters, Princes and Merchants: the social views of Peter the Chanter and his circle*, Princeton University Press, Princeton, 1970, 2 vols.; ID., *Paris, 1200*, Stanford University Press, Stanford, 2010.

consideraba los problemas de corrupción en el seno de la Iglesia, como los protagonizados por los monjes y estudiantes, identificados ambos por la tonsura, que se beneficiaban del *privilegium canonis*, que los señalaba como grupo protegido y sacrosanto, por lo que no podía ser atacado; y del *privilegium fori*, por el que se les confería cierta inmunidad ante la ley, al pertenecer a la jurisdicción de la Iglesia²⁰. Esta situación de corrupción estaba dando lugar al progresivo descrédito de la institución eclesiástica, que constituyó uno de los temas tratados en el IV Concilio Laterano. Los principios tratados en este concilio tenían como fin sanear la Iglesia y definir el dogma cristiano como el único y verdadero; por otro lado, y ante el número de herejías que estaban surgiendo dentro del propio Cristianismo, en este concilio se pretendió definir qué era legítimo y qué no. Precisamente por este afán de renovación impulsado por Inocencio III, autores como Heinlen han rastreado los cánones conciliares en estos manuscritos, con el fin de estudiar una posible relación entre ambos, como resultado de este análisis, este autor concluyó que ambos, concilio y BM, eran producto de un mismo contexto²¹.

La verdadera labor de los iconógrafos de las BM era la de transmitir un mensaje ideológico a partir de un texto predeterminado. Haussherr subrayaba la importancia de comparar los fragmentos escogidos por los autores de las BM con la propia Biblia, puesto que los primeros manuscritos de las BM no incluyen todos los libros de la Biblia, sino una selección de ellos, entre los que siempre se incluyen el Génesis y el Apocalipsis²². No obstante, la verdadera manipulación del texto no se debe tanto a los pasajes escogidos, sino a cómo se reformulan los mismos; Heinlen llamó la atención sobre la necesidad de contrastar el sentido original del relato bíblico con el sentido del relato moralizante, y ello por varios motivos. En primer lugar, la lectura de las BM no resulta fluida: las secuencias bíblicas se presentan de forma muy fragmentaria y con pocos detalles, por lo que los comentarios morales son necesarios para la comprensión e interpretación de los hechos. El texto bíblico se subordina al comentario, en vez de ser la glosa la que dependa de la narración bíblica, y eso deriva en una interpretación sesgada del verdadero significado de la Biblia²³. Por otro lado, el texto bíblico no se cita tal cual, sino que a veces se producen tergiversaciones por omisión de hechos, alteración de detalles, desorganización de los episodios o utilización de textos apócrifos. En su principal tesis, Heinlen afirma que, bajo esas manipulaciones, había un programa religioso y político, en detrimento inclu-

²⁰ BALDWIN, J. W., *Paris, 1200*, pp. 85-86.

²¹ HEINLEN, J.M., *The Ideology of Reform...*

²² HAUSSHERR, R., "Estudio del manuscrito.", *passim*.

²³ HEINLEN, J. M., *The Ideology of Reform...*, p. 60.

so de la propia Biblia²⁴. Este programa obedecería a los principios formulados por el círculo de Pedro el Cantor y formalizados a partir del IV Concilio Laterano, bajo la égida del Papa Inocencio III.

2. EL MUNDO HA SUCUMBIDO AL CAOS

En las BM encontramos el retrato de una sociedad en la que los sacerdotes se entregan a la lujuria, los estudiantes buscan la verdad fuera de la Palabra de Dios y los reyes se dejan influir por malos consejeros que los llevan a actuar contra la Iglesia. En este tipo de biblias ilustradas, el mal se presenta a partir de personajes corruptos y viciosos como los judíos, herejes, maestros universitarios o sacerdotes malvados que propongo englobar con el nombre de “agentes del caos”. Se trata, pues, de convencer al lector de que el mundo ha sucumbido al caos, frente al orden establecido por Dios durante la Creación. Esa idea de orden era mostrada de forma esquemática a través de la esfera del mundo dividida por las diversas sustancias que la componían de forma ordenada; en contraposición a este esquema visual, también encontramos una representación gráfica del caos. En el folio 21r de la Viena 2554 (Fol. 5) se ilustra el pasaje del Éxodo en el que los hebreos, en su huida de Egipto, se encuentran sin salida frente al mar Rojo. En los últimos medallones de este folio se muestra por un lado el pasaje bíblico, en el que Moisés clama al cielo pidiendo ayuda a su dios y, por otro, las montañas y el mar Rojo como los obstáculos que dificultan el paso de los hebreos. En la escena inferior, este pasaje es interpretado de la siguiente manera: donde en el medallón superior se encuentran Moisés y el pueblo hebreo, en el inferior se representan a Dios y a los santos y, frente a ellos, en correspondencia con las montañas y el mar, se sitúa una serie de personajes que podríamos decir que constituyen un resumen de los “agentes del caos”: por un lado un diablo y por otro dos judíos, de los cuales, uno de ellos portaba un rollo como símbolo de la Antigua Ley²⁵, y también una bolsa de dinero, aludiendo a su condición de usurero. A los pies de estos personajes malignos podemos ver un disco, muy parecido al orbe que sostiene Dios Geómetra en el frontispicio, pero mientras que la esfera del frontispicio está en proceso de ser ordenada, la que encontramos en el folio del Éxodo contiene materias caóticas, incluso viscosas, hasta el punto de parecer viscerales. Esta imagen del caos tan singular supone una representación abstracta de la premisa de los teólogos reformistas, según la cual la sociedad estaba pervertida por el desorden de las costumbres.

²⁴ *Ibid.*, pp. 31-32.

²⁵ CAMILLE, M., “Visual Signs of the Sacred Page: books in the *Bible moralisée*”, *Word & Image*, 5 (1989), pp. 111-129.

Los iconógrafos de las BM representaban en estos manuscritos a aquellos enemigos de la Iglesia que en el siglo XIII suponían cierta amenaza para la misma; por un lado, los infieles, como enemigos ajenos a la propia institución, como los sarracenos o los judíos. Por otro lado, también encontramos representaciones de cátaros o idólatras para hacer referencia a aquellas nuevas sectas que estaban surgiendo dentro de la fe cristiana como un modo de pretendida renovación de la misma. Estos personajes que encontramos en las BM hacen alusión a otros sistemas de pensamiento para entender el mundo, pero ajenos a la visión cristiana institucional. De estos grupos sociales comentados se ha prestado especial atención al caso de los judíos, pues su representación es un recurso continuo para mostrar el mal²⁶. Los judíos son utilizados como ejemplo para cualquier vicio: glotonería, avaricia, lujuria... Pero, sobre todo, son criticados por su ceguera ante el verdadero Mesías, idea que se extiende a la propia personificación de la Sinagoga, cuyos atributos fundamentales suelen ser una venda en los ojos y un rollo de pergamino²⁷. Esta ceguera del pueblo judío se pone de relieve en el folio 45v de la BM Viena 2554 a partir del episodio bíblico en el que David se enamora de una mujer casada: Betsabé. Para eliminar a su marido, Urías, lo manda al frente con una carta en la que pide a los oficiales superiores que ubiquen a Urías en primera fila, con el fin de asegurar su muerte en combate. Que Urías portase la carta que supuso su propia muerte sin saberlo, es interpretado en relación con la invidencia de los judíos a quienes Jesucristo dio “la Antigua Ley, y ellos no comprendieron o no supieron ver lo que era, por ello quedarían confundidos y condenados eternamente, en cuerpo y alma²⁸”. El medallón que ilustra este comentario aporta un detalle también interesante: en él se representa a Jesucristo entregando su Palabra a un grupo, sin embargo sólo un hombre se inclina y toma las tablas, mientras que los otros dos personajes que son caracterizados con los atributos típicos

²⁶ LIPTON, S., “Jews, Heretics, and the Sign of the Cat in the *Bible Moralised*”, *Word & Image*, 8 (1992), pp. 362-377; *Ead.*, *Images of Intolerance. The Representation of Jews and Judaism in the Bible Moralised*, University of California Press, Londres y Berkeley (California), 1999.

²⁷ Véase LIPTON, S., “The Temple is My Body: Gender, Carnality, and Synagoga in the Bible Moralised”, en FROJMOVIC, E. (ed.), *Imagining the Self, Imagining the Other. Visual Representation and Jewish-Christian Dynamics in the Middle Ages and Early Modern Period*, Brill, Leiden, 2002, pp. 129-163; sobre la iconografía de la sinagoga en la Edad Media, véase últimamente VOYER, C., “L’allégorie de la Synagogue: une représentation ambivalente du judaïsme”, en HECK, C. (ed.), *L’allégorie dans l’art du Moyen Âge. Formes et fonctions. Héritages, créations, mutations*. Brepols, Turnhout, 2011, pp. 95-109; ROWE, N. *The Jew, the Cathedral and the Medieval City. Synagoga and Ecclesia in the Thirteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011; GARCÍA GARCÍA, F. de A., “Iglesia y Sinagoga”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. V, nº 9, 2013, pp. 13-27.

²⁸ *Bible Moralised*.... p. 124.

del pueblo judío no sólo le dan la espalda a Jesucristo, sino que se vuelven hacia un demonio que les da sus propias tablas del mal.

En el folio 3v de la BM Viena 2554 (Fig. 6) encontramos la segunda característica que se solía atribuir a los judíos: su maldad. En este folio se narra cómo Noé plantó vides y se emborrachó del vino que producían; la moralización de este hecho se traduce en la representación de Jesús con los ojos vendados, siendo torturado por cuatro judíos. El texto que acompaña a este último medallón reza: “Que Noé plantó el vino y bebió el vino que él mismo había plantado simboliza a Jesucristo, quien sembró a los judíos y bebió del vino de la Pasión²⁹”. Así, los judíos son mostrados como personajes que únicamente sirven para corromper a aquél que se le acerque, y están presentes en casi todas los medallones de las BM en los que se habla de vicio o maldad³⁰. Sin embargo, y como señalábamos antes, también se incluyen más personajes de la sociedad vinculados con el vicio de forma potencial u obvia, tales como alcaldes, obispos, prostitutas, estudiosos, usureros, ladrones, glotones y estafadores. El mensaje es claro: hay implícita una esperanza en la “re-ordenación” del mundo con la nueva venida de Cristo, la cual se debe llevar a cabo a través de la negación de los placeres terrenales, el seguimiento de los evangelios y la fe en la vuelta de Cristo³¹. Esta renovación no sólo se aplica al mundo ajeno a la Iglesia, sino que los teólogos son conscientes de la laxitud de la vida clerical, por lo que también a los monjes se les dedica especial atención, mostrando la *vita apostolica* como modelo de vida que implica el rechazo al pecado y el esfuerzo por difundir la palabra de Dios³². En el folio 22 de la BM Viena 2554 se muestra precisamente a los buenos clérigos que rechazan la Antigua Ley, beben de la Palabra de Dios y participan de Dios a través de los sacramentos. Otro modo de condenar el pecado se lleva a cabo a través del contra-ejemplo: se mostraban los pecados y faltas morales que generarían en el lector una respuesta de negación. Un ejemplo de ello lo encontramos en la BM Viena 2554 donde, a partir de la narración de las plagas de Egipto, el comentario moral advierte sobre los clérigos y reyes corruptos que se dejan comprar con objetos valiosos, disfrutando de los placeres terrenales y que, finalmente, reciben el castigo por sus vicios al contraer enfermedades por su glotonería.

²⁹ *Ibid.*, p. 56.

³⁰ LIPTON, S., “The Root of All Evil: Jews, Money, and Metaphor in the Bible Moralised”, *Medieval Encounters*, 1 (1995), pp. 301-322; GUEST, G. B., “The Darkness and the Obscurity of Sins. Representing Vice in the Thirteenth-Century *Bibles moralisées*”, en *In the Garden of Evil. The Vices and Culture in the Middle Ages*, Newhauser, R., ed., Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2005, pp. 74-103.

³¹ HEINLEN, J. M., *The Ideology of Reform...* pp. 72-78.

³² *Ibid.*, p. 63.

3. EL VERDADERO CONOCIMIENTO ESTÁ EN DIOS

Sin embargo, la maldad o el gusto por los placeres terrenales no eran las únicas causas por las que el cosmos había devenido en caos, sino que parte de la alteración del orden divino también estaba determinada por el desconocimiento, encarnado por aquellas otras concepciones del mundo ajenas al Cristianismo, ya fuesen otras religiones o disciplinas laicas de raigambre pagana. Los esfuerzos por parte de la Iglesia para legitimar su posición como única verdad no consistían en una disputa exclusivamente teológica, sino que también tenían importantes consecuencias políticas. El establecimiento de la Universidad de París, centro de difusión del aristotelismo -entre otros conocimientos laicos-, contaba con el apoyo de la monarquía a la Universidad, lo cual podría suponer un peligro para el ascendente que tenía la institución eclesiástica sobre el poder terrenal. Es por ello que en las BM se atacaría la filosofía natural aristotélica rampante en la Universidad de París, para defender la religión cristiana como verdadero conocimiento y único modo de respetar el orden divino.

El saber universitario ajeno a la Iglesia es representado, por metonimia, a través de figuras tales como astrónomos y dialécticos: dos iconografías recurrentes, no sólo en las BM, sino que también están presentes en otros manuscritos, como ocurre en el frontispicio del Salterio de Blanca de Castilla³³. Si las leyes que rigen el mundo han sido impuestas por Dios, no puede haber ciencia mejor que la Teología que explique el funcionamiento del mundo; es por ello que aquellos estudiantes que dejan de lado las Sagradas Escrituras para estudiar disciplinas laicas son acusados de *vana curiositas*, en palabras del obispo de París, Guillermo de Auvernia. Sin embargo, no sólo se trata de una condena epistemológica, en el sentido de que se desmiente la veracidad de disciplinas como la Filosofía o la Astrología, sino que además se vincula a los estudiantes universitarios con los placeres terrenales, tales como la lujuria y la avaricia, insistiendo especialmente en esta última: los nuevos estudiantes utilizarían su formación universitaria para lucrarse, y no para estar más cerca de Dios³⁴. El pasaje bíblico de la Torre de Babel es interpretado en el fragmento de BM conservada en Oxford (Fig. 7) como un castigo divino a los estudiantes universitarios: en el medallón bíblico se muestra la caída de la torre de Babel como un castigo a los hombres por intentar alcanzar a Dios, mientras que en el medallón inferior estos hechos son trasladados a la sociedad del siglo XIII

³³ Sobre la aversión hacia las disciplinas laicas en las BM véase TACHAU, K. H., "God's Compass and *vana curiositas*: Scientific Study in the Old French *Bible Moralisée*", *Art Bulletin*, 80 (1998), pp. 7-33.

³⁴ TACHAU, "God's Compass...".

mostrando una escena en la que se representa a un astrónomo con una esfera armilar, señalando al cielo, junto a una pareja de dialécticos que discuten en un gesto de *disputatio* propio de la pedagogía universitaria. Detrás de estos, un ángel con un libro abierto y apuntando al cielo con una mano señala que la verdad no reside en los astros -hacia donde señala el astrónomo-, sino en la divinidad. Esa desconfianza hacia los nuevos saberes instaurados en el currículum universitario la encontramos de forma más palpable en el folio 37r de la BM Viena 2554 (Fig. 8), en el que se alerta sobre el peligro que corren los estudiantes de Derecho. Partiendo de un episodio bíblico del libro de I Reyes, se narra cómo algunos hebreos fueron ante los sarracenos para pedirles armas con las que luchar; en el medallón inferior, el lugar donde se presentaban a los hebreos es ocupado ahora por estudiantes universitarios que buscan ser instruidos por maestros laicos que exigen un pago, tal y como podemos ver en la imagen que acompaña al siguiente texto:

Que los hijos de Israel fueron a la tierra de los paganos para conseguir armas y que los sarracenos las hicieron y se las dieron simboliza a los estudiantes malvados que dejaron a un lado los evangelios y la divinidad para ir a Bolonia para estudiar leyes y decretos; y que les dieran y les enseñaran esas cosas los confunde y los destruye³⁵.

Si observamos detenidamente la imagen, los estudiantes están entregando una bolsa de dinero a los maestros, que extienden la mano diligentemente exigiendo el pago completando así el sentido de lo expresado en el texto; se trata, sin duda, de un ejemplo de crítica hacia aquellos maestros que veían en el conocimiento un fin lucrativo, vinculándolos así a un vicio como la avaricia. Sin embargo, si la vida terrenal es objeto de crítica en las BM, mucho más lo es el olvido de la Palabra de Dios. Es interesante cómo se plasma este hecho en el folio 31r de la BM Viena 2554 (Fig. 9). El relato bíblico narra cómo los hebreos vomitaron el maná, exigiendo carne. Dios los escucha y hace llover carne, que es devorada con gula por los hebreos y, en consecuencia, Dios se enfada y les manda un castigo. Estos hechos son interpretados de la siguiente manera: los hebreos que vomitan el maná son aquellos estudiantes de teología que dan la espalda a la Palabra de Dios y se dedican a una vida de avaricia y glotonería, haciendo más beneficios de los que les conviene. La moraleja sería: “a aquellos que viven en lujuria y codicia y usura, [...] Dios los golpea con el bocado aún en la boca, y los demonios se los llevan lejos³⁶”. Pero la historia sigue en el último meda-

³⁵ *Bible Moralisée...*, p. 110.

³⁶ *Bible Moralisée...*, p. 89.

llón de este folio, donde aparece Miriam criticando a Moisés frente a su hermano Aarón, lo cual es trasladado a la narración moralizante con la personificación de la Sinagoga (con los ojos vendados) criticando a Cristo ante los filósofos.

Como anticipábamos al inicio de este apartado, además de las disciplinas paganas, también pertenecían al falso conocimiento aquellas otras religiones o herejías distintas al Cristianismo. Las desviaciones de la fe dentro de la propia institución eclesiástica supusieron un motivo recurrente en las BM, destacando especialmente las acusaciones de idolatría. Éstas se representaban a través de historias de monjes que abandonan la fe cristiana para adorar a los ídolos paganos, incluyendo los de los herejes³⁷. La importancia que se le da a este tema no es casual, sino que se trata de un punto candente, teniendo en cuenta que en el siglo XIII cobran importancia muchas herejías que parten de una idea de reforma del Cristianismo. La respuesta de las BM es clara: las herejías son fruto de la ignorancia de la verdadera religión. Esta falta de conocimiento por parte de los fieles la vemos reflejada en el folio 29v de la Viena 2554 donde, a propósito del Bautismo como sacramento purificador, se muestra a filósofos e infieles que no saben ver la gracia divina. El comentario moral reza:

Los ciegos son los teólogos, quienes ni saborean, ni ven la divinidad. Aquellos que tienen a la nariz muy grande simboliza a aquellos que intentan ser los más sabios, como los infieles y los herejes. Aquellos que tienen las narices muy pequeñas simbolizan a aquellos que no pueden sentir el dulce aroma de Dios, y Jesús los condena³⁸.

Con “aquellos que no pueden sentir el dulce aroma de Dios” los iconógrafos parecen referirse a aquellos que, por estar demasiado ligados al ámbito terrenal, no son capaces de comprender los asuntos más elevados. Esta misma idea la encontramos en el folio 4r del fragmento de BM conservado en la Bodleian Library (Fig. 10) donde encontramos una imagen singular: en el medallón superior, Dios crea las aves y los peces; este episodio bíblico es trasladado a la sociedad del siglo XIII en una escena en la que se muestran por un lado dos monjes estudiando la Palabra de Dios y, por otro, un judío que está realizando una transacción con un cliente. El texto que acompaña a esta escena moralizante señala que las aves creadas por Dios simbolizan a los que estudian las Sagradas Escrituras y se dedican

³⁷ CAMILLE, M., *El ídolo gótico. Ideología y creación de imágenes en el arte medieval*, Akal, Madrid, 2000 (ed. original inglesa, Cambridge, 1989); LIPTON, S., “Jews, Heretics...”.

³⁸ *Bible Moralisée...*, p. 87.

a la vida contemplativa, mientras que los peces y reptiles se vinculan a aquéllos que permanecen ligados al ámbito terreno.

4. EL BUEN REY ES UN BUEN CRISTIANO

El gran peligro que ofrecían los citados “agentes del caos”, radicaba en la influencia que podían ejercer sobre la sociedad, y especialmente sobre el rey, ya que, sus acciones tendrían consecuencias en el bienestar de su pueblo: el gobierno de un tirano daría lugar a una sociedad corrupta, mientras que un buen monarca mantendría el orden moral. En este sentido, el Éxodo es uno de los libros bíblicos en los que encontramos más referencias al mal gobierno de reyes instigados por malos consejeros. Son especialmente ilustrativos los folios dedicados a las visitas de Moisés y Aarón al Faraón para liberar a su pueblo; en una de ellas, Moisés golpea el bastón en el suelo, tal y como Dios le indicó. Al golpear el suelo surge del bastón una horda de mosquitos que atacan al Faraón y a sus consejeros (Fig. 11). Este episodio es trasladado al medallón inferior con la escena de un rey acompañado por un séquito que le hace regalos valiosos, lo que es explicado de la siguiente manera por el texto que lo acompaña:

Que Moisés golpeó el suelo y brotaron mosquitos y cegaron al Faraón y a su corte. Los mosquitos simbolizan el humo del mundo que ciega a los reyes malvados, a los príncipes malvados y a los prelados malvados, esto es, a través de bonitos regalos y valiosos presentes³⁹.

Con este medallón se llama la atención sobre la necesidad de que el rey esté lúcido y no se deje embaucar por aquellos que no siguen las directrices de Dios. Esta preocupación por la rectitud del monarca es toda una constante en las BM. La función de estos manuscritos como “espejos de príncipes”, ha sido señalada de forma más o menos velada en varios trabajos: Wright señala como argumentos la naturaleza didáctica de estas biblias ilustradas, así como los destinatarios de los mismos; en segundo lugar, la familiaridad de la dinastía capeta con el género especular y, por último, por el rol protagonista que jugaba la figura del rey en el manuscrito de la BM Viena 2554⁴⁰, bien como ejemplo a seguir, impartiendo justicia, bien como tirano ejerciendo el mal gobierno. Como muestra del caos que impera en la sociedad, las imágenes en las que el rey sucumbe a los placeres terrenales son muy numerosas y, generalmente, se trata de casos en los que el rey actúa bajo influencia de personajes tales como académicos, judíos,

³⁹ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁰ WRIGHT, J. *A Study...*

herejes o eclesiásticos corruptos, tal y como veíamos con el ejemplo anterior del Faraón de Egipto aconsejado por su séquito. En las BM subyace la idea de que las medidas que adopta el rey influyen directamente sobre el devenir de su pueblo, de modo que se le insta a que permanezca despierto y no se relaje moralmente. Un caso muy ilustrativo al respecto lo encontramos en el folio 19v del fragmento de la BM conservado en Oxford (Fig. 12): en éste se desarrolla la historia del rey Isbosheth, que se va a dormir y deja una centinela para que se quede de guardia, sin embargo, ella se duerme y la oportunidad es aprovechada por unos forajidos que entran y asesinan al rey. La interpretación que los iconógrafos hicieron de este pasaje bíblico es muy representativa, pues en la escena inferior se muestran muchos personajes que se entregan a vicios como la lujuria y la gula. Así se da a entender que el sueño del rey imposibilita el buen discernimiento, y es por ello que da lugar a una sociedad pecaminosa. Este mismo pasaje es también presentado en la BM Viena 2554⁴¹, en el que se muestra en el medallón bíblico al rey Isbosheth durmiendo y a la centinela que se rinde al sueño y deja desprotegido al rey ante los asesinos. La gran diferencia con respecto a la BM de la Bodleian Library radica en cómo se traslada este episodio bíblico a la sociedad del siglo XIII: en el medallón moralizante se muestra la imagen de un hombre que duerme y que es empujado hacia el mundo terreno por un par de demonios que señalan una caja con dinero y riquezas; en un segundo plano, encontramos la figura más importante, una mujer vestida de blanco que permanece dormida y que deja caer de sus manos dos objetos de medición: un compás y una escuadra. Este personaje no es ni más ni menos que la razón dormida que, al dejar caer un compás y una escuadra, supone una representación de la caída al caos frente al orden divino, expresado con el mismo vocabulario formal que podemos observar en el frontispicio: con objetos de medida como el compás⁴². Un ejemplo similar a éste lo encontramos a propósito de la historia del asedio al reino de David por parte del ejército de Saúl: en el último medallón bíblico del folio 41r de la BM Viena 2554 (Fig. 13) se presenta al ejército de Saúl descansando antes del combate, al tiempo que esta escena es contemplada por el propio rey David. En el medallón homólogo a este, el sueño de descanso de los soldados es interpretado también como la anulación del discernimiento, pues los soldados y el propio príncipe Saúl son representados entregándose al vicio: por un lado un monje manteniendo relaciones lujuriosas con una mujer, mientras un soldado se da a la bebida. A diferencia de éstos, el rey no es presentado en una

⁴¹ Viena, Österreichische Nationalbibliothek, MS 2554, fol. 43v.

⁴² En la actualidad preparo un artículo sobre la iconografía del sueño en las Biblias moralizadas.

escena relativa al vicio de forma activa, sino que sostiene una bolsa de dinero mientras duerme. El lugar que ocupaba el rey David de observador de la escena bíblica es ocupado en el medallón inferior por un monje que se lamenta ante la visión del caos. Esta escena es acompañada por el siguiente texto:

Que Saúl y su gente dormían en el desierto simboliza al príncipe y la gente malvada que duerme en el mundo de la codicia y en la lujuria y en otros pecados mortales. David, que estaba en la roca [presenciando el panorama], simboliza a aquellos monjes que permanecen dentro de los monasterios y la fe⁴³.

El sueño es interpretado como una relajación moral, y el rey David como un rey virtuoso. Como hemos apuntado ya, las dos primeras BM no incluyen todos los libros de la Biblia, sino que supone una adaptación de los libros que mejor pueden servir para su el discurso político-religioso que en ellas se postula; así, libros como los de Reyes son especialmente utilizados, destacando entre ellos la historia del rey David, que se muestra como el monarca ejemplar que no sólo sigue la Palabra de Dios, sino que toma los enemigos de la Iglesia como propios y se somete a la autoridad de la institución eclesiástica. Un caso evidente en el que muestra dicha sumisión lo encontramos a propósito de la historia de David y Betsabé de la que hablábamos anteriormente; una vez que Urías ha muerto, David se siente culpable y acude a la sinagoga para rezar y pedir perdón a Dios (Fig. 14). El rey es representado en esta escena frente a un altar, leyendo de un pergamino al tiempo que un sacerdote reza con él y un ángel bendice al rey. En la escena inferior, esta idea es trasladada al siglo XIII: el rey, semidesnudo, pide perdón sobre el regazo de un monje que lo arropa; detrás del rey, los santos Pedro y Pablo rezan por el monarca y, en la parte superior del medallón, Dios aparece bendiciendo al rey. Pocas imágenes podrán mostrar de forma tan clara la fidelidad que el rey debe tener a Dios, pero también a la Iglesia. Se trata de un modo de aceptar el papel de la Iglesia como mediadora entre Dios y la Tierra, ligando el ámbito político al plano terrenal.

Frente a los estudios en los que se considera el paso del caos primigenio al cosmos instaurado por Dios, este trabajo versa sobre el itinerario contrario a través de las biblias moralizadas. Partiendo de estos manuscritos observamos cómo se intenta concienciar al lector de que el cosmos, el orden divino, ha sido subvertido por el hombre, hasta el punto de que la so-

⁴³ *Ibid.*, p. 117.

ciudad está enferma de vicio y corrupción. En ese escenario depravado, los agentes del caos, académicos universitarios, judíos y sacerdotes corruptos, intentan ejercer influencia sobre el soberano para que dé la espalda a Dios, condenando así a todo su pueblo. Con este discurso, los iconógrafos de las BM intentarán convencer a los monarcas de la dinastía capeta de que un buen rey es un buen cristiano, en tanto que acepte la autoridad de la Iglesia, alejándose de la influencia perniciosa de los agentes del caos.

5. ILUSTRACIONES

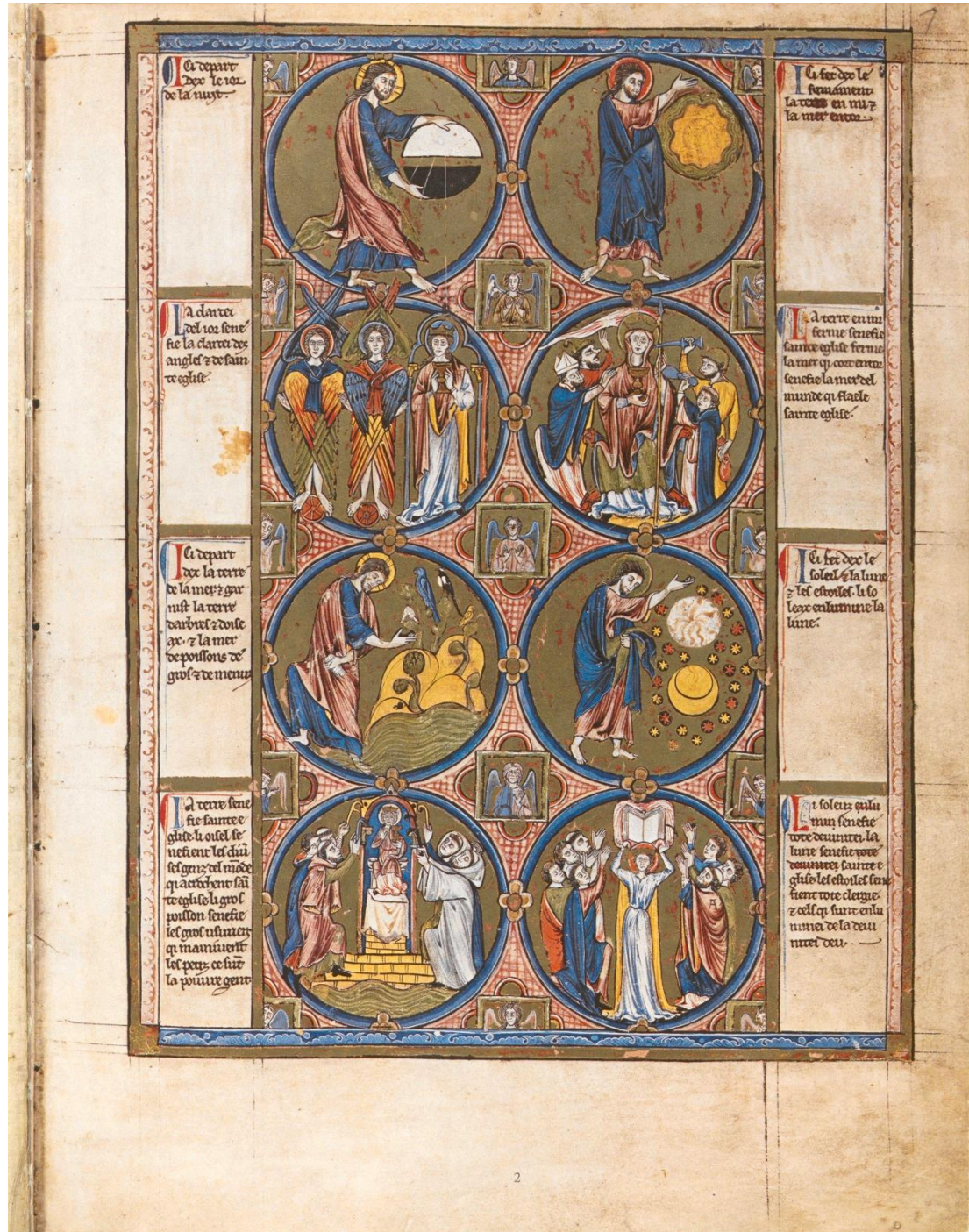


Fig. 1.



Fig. 2.



Fig. 3.



Fig. 4.



Fig. 5.



Fig. 6.



Fig. 7.

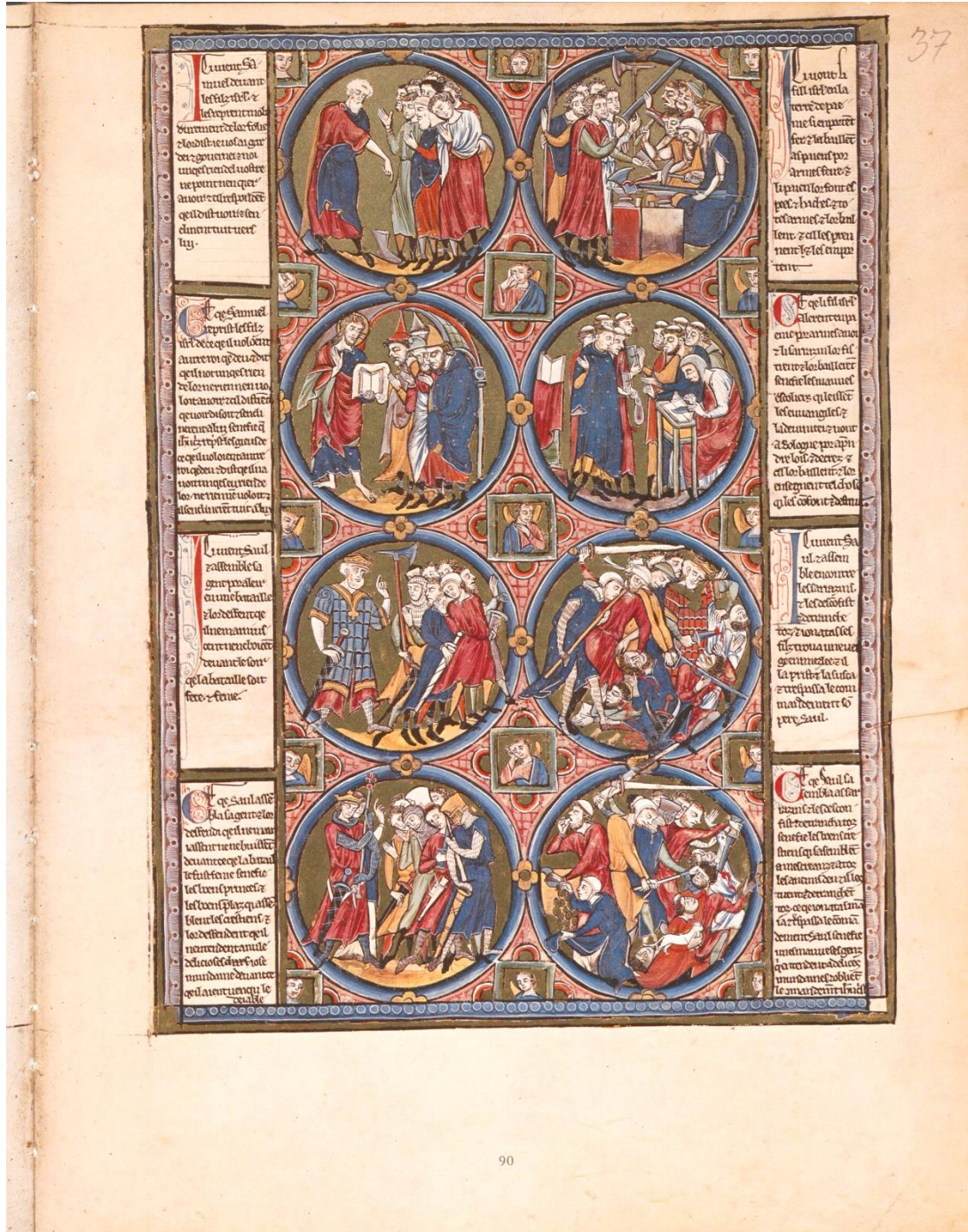


Fig. 8.



Fig. 9.



Fig. 10.

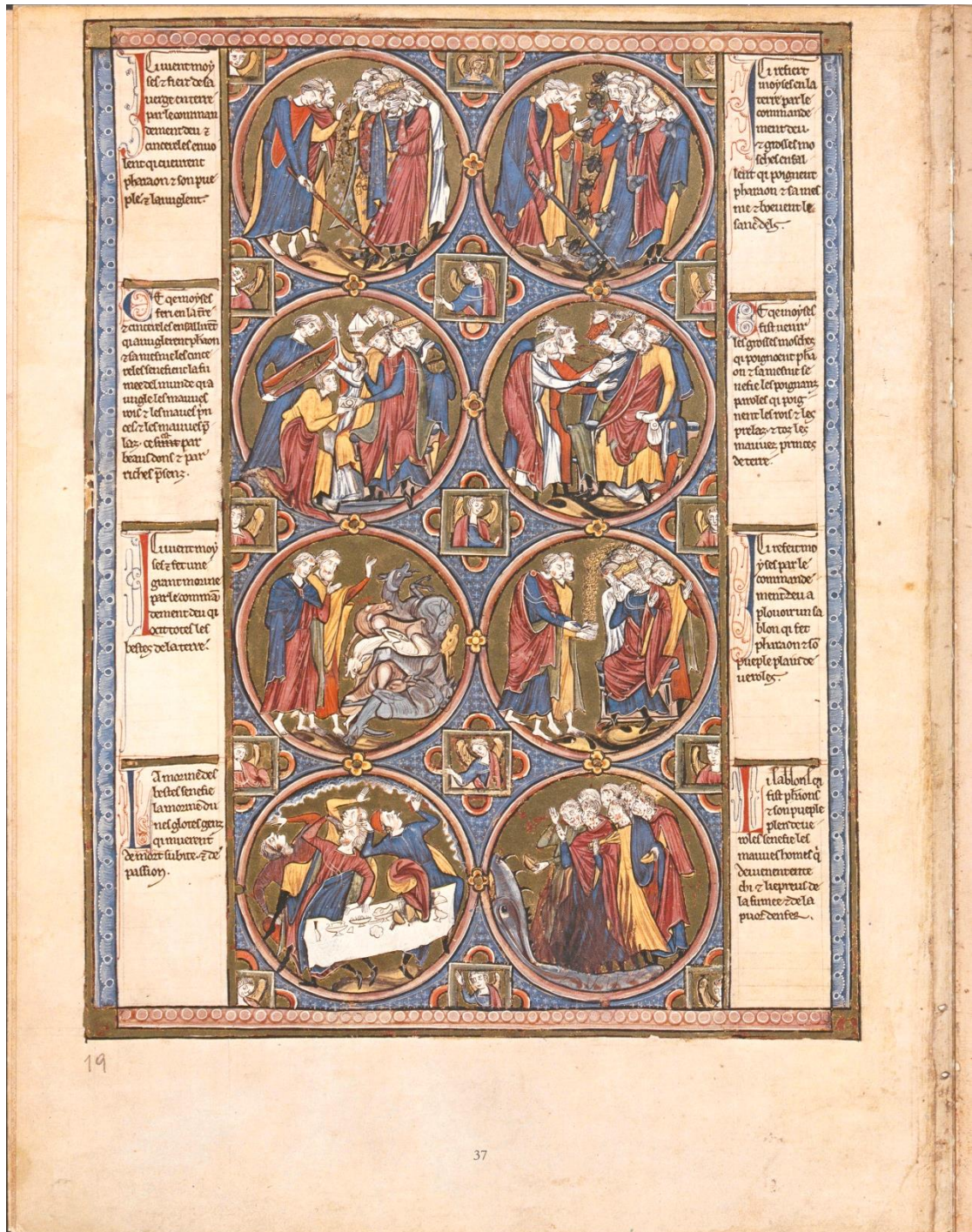


Fig. 11.



Fig. 12.



Fig. 13.



Fig. 14.

LA PERVIVENCIA DE LA CIENCIA PREISLÁMICA EN AL-ÁNDALUS: UNA VISIÓN DE CONJUNTO

Iván Pérez Marinas*

Resumen: Este estudio recopila toda la información historiográfica existente acerca de la pervivencia en al-Ándalus de la ciencia preislámica, esto es, de aquella de tradición romana y cristiana. Principalmente perduró durante el Emirato y el Califato andalusí (s. VIII – principios del s. XI). Las ciencias analizadas son la Astrología, por su fundamento científico en la Astronomía, la Medicina y la Agronomía. Junto a ellas se complementa la investigación con las aportaciones de la Geografía y la Historia como disciplinas humanísticas.

Palabras clave: Ciencia, Al-Ándalus, Alta Edad Media, mozárabes, cultura medieval.

CRISTIAN SCIENCE IN AL-ANDALUS

Abstract: This study collects all existing historiographical information about the survival of pre-Islamic science, that is, that of Roman and Christian tradition, in al-Andalus. Mainly it endured during the Andalusian Emirate and Caliphate (8th century – early 11th century). The sciences which will be analyzed are Astrology (because of its scientific basis in Astronomy), Medicine, and Agronomy. In addition, this research is supplemented with the contributions of Geography and History as humanistic disciplines

Key words: Science, Al-Andalus, Early Middle Ages, Mozarabs, Medieval culture.

* Recibido: 10/11/2014 · Revisado: 04/03/2015 · Aceptado: 15/03/2015 · Publicación Online: 30/06/2015

1. INTRODUCCIÓN

En este estudio de investigación se pretende ofrecer una visión de conjunto sobre la información existente acerca de la ciencia cristiana en al-Ándalus, que fue dominante en la etapa comprendida entre el 711 y el 821 y que pervivió con cierta vigencia durante la etapa orientalizante (821-1031) e incluso posteriormente. Como “ciencia preislámica” se entiende, por un lado, la ciencia llevada a cabo por los cristiano-andalusíes, conocidos con el nombre de “mozárabes”¹ y, por otro lado, los elementos preislámicos de la cultura hispanogoda y grecolatina utilizados por los musulmanes andalusíes, muchos de los cuales eran muladíes. Así, en el presente artículo se describen las aportaciones cristianas, entendidas en el modo que se acaba de indicar, en las siguientes ciencias o paraciencias: Astrología, Medicina y Agronomía; puesto que estas son las únicas con claras influencias de la cultura cristiana. Además, por su gran relación con el tema, se incluyen los vínculos cristianos con las siguientes disciplinas humanísticas desarrolladas por los musulmanes andalusíes: Geografía e Historia.

La deuda contraída por parte de los andalusíes hacia el saber preislámico es reconocida en obras como el *Kitāb Tabaqāt al-Umam* del almeriense Sā'id al-Andalusī (siglo XI)². En ella recoge qué científicos y avances en las distintas materias deben gracias a los pueblos indio, persa, caldeo, griego, romano, egipcio y árabe. Sin embargo, llama la atención que para el caso de Hispania considere que no había ciencia hasta la conquista musulmana, dando a entender que fueron los propios Omeyas quienes trajeron la ciencia a la Península Ibérica unas décadas después³. Como ahora

¹ Sobre una visión global de la comunidad cristiano-andalusí recomiendo la lectura de SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes de España*, Oriental Press, Ámsterdam, 1967; MILLET-GÉRARD, D., *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII^e-IX^e siècles*, Institut des Études Augustiniennes, París, 1984; HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 1995; AILLET, C., *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IX^e-XII^e siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010; y PÉREZ MARINAS, I., “Situación social, cultural e intelectual de los cristianos en la Córdoba del siglo IX”, en PÉREZ MARINAS, I., *Sansón de Córdoba: vida y pensamiento. Comentario de las obras de un intelectual cristiano-andalusí del siglo IX*, La Ergástula, Madrid, 2012, pp. 17-74.

² MAÍLLO SALGADO, F., *Sā'id al-Andalusī. Libro de las categorías de las naciones (Vislumbres desde el Islam clásico sobre la filosofía y la ciencia)*, Akal, Tres Cantos, 1999.

³ “Al-Andalus, antes de eso, en los antiguos tiempos, estaba vacío de ciencia, ninguno de sus habitantes adquirió notoriedad entre nosotros por interesarse en ella; [...] continuó privado de sabiduría hasta que los musulmanes lo conquistaron en el mes de ramadán del año 92 de la hégira. Pese a eso, la falta de interés de sus habitantes por la ciencia persistió, [...] hasta que se consolidó en al-Andalus [el poder de] los Banū Omeya, [...]” MAÍLLO SALGADO, F., *Sā'id al-Andalusī*, p. 119

comprobaremos, Sā'id al-Andalusī no estaba en lo cierto, sino, al contrario, los andalusíes adeudaban mucho a la tradición hispanovisigoda.

2. ASTROLOGÍA

La Astrología, aunque no sea propiamente una ciencia, contiene elementos científicos porque está basada en la Astronomía. Además, en la Edad Media era considerada como una ciencia más.

La tradición astrológica latino-visigoda, y por tanto también la astronómica, prosiguió en los siglos VIII y IX en al-Ándalus, lo que se evidencia gracias a una fuente originaria de esta época: el *Libro de las Cruces*⁴. Esta obra de época alfonsí⁵ es una traducción de un tratado árabe del astrólogo andalusí Abū Marwān 'Ubayd Allāh ibn Jalaf al-Istiyi (siglo XI), quien a su vez escribió dicho libro a partir de un texto antiguo como él mismo reconocía. Además, este astrólogo ecijano indicaba que el sistema de las cruces era utilizado desde antiguo en *Ifriqiyya* (actual Túnez), el Magreb y al-Ándalus y era totalmente distinto a los usados en Próximo Oriente⁶.

Esta información se corrobora con el hallazgo del manuscrito 916 de la biblioteca de El Escorial, que contiene fragmentos del texto árabe de al-Istiyi, copiados por el magrebí Muhammad ibn 'Alī al-Baqqar en torno al año 1418. Además, a diferencia de su traducción alfonsí, el texto árabe de al-Istiyī contiene un fragmento de un poema didáctico de 'Abd al-Wāhid ibn Ishāq ad-Dabbī, astrólogo de los emires Hišam I (788-796) y al-Hakam I (796-822), que confirmaba que el sistema de las cruces era corriente entre los *rum* ("romanos") de al-Ándalus, *Ifriqiyya* y el Magreb. Asimismo, en la época de este astrólogo-poeta todavía no habían llegado a al-Ándalus las primeras traducciones árabes de textos astrológicos indios, persas y griegos⁷. También ha aparecido otro manuscrito (ms. 918 de El Escorial) que recoge

⁴ SAMSÓ, J., *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, Mapfre, Madrid, 1992, pp. 28-29.

⁵ SÁNCHEZ-PRIETO BORJA, P. (ed.), *Libro de las Cruces*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2003.

⁶ *Ibidem*, pp. 28-29; MILLÁS VALLICROSA, J. M., "Sobre el autor del 'Libro de las Cruces'", *Al-Andalus: Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, n° 5, (1940), 1, pp. 230-234.

⁷ VERNET, J., "Tradición e innovación en la ciencia medieval", en VERNET J., *Estudios sobre Historia de la ciencia medieval*, Universidad de Barcelona-Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona-Bellaterra, 1979, pp. 177-179 y 188; SAMSÓ, J., *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, pp. 28-29.

una parte, más reducida, de la obra de al-Istiyā. Está fechado en el año 1483 y utiliza grafía magrebí⁸.

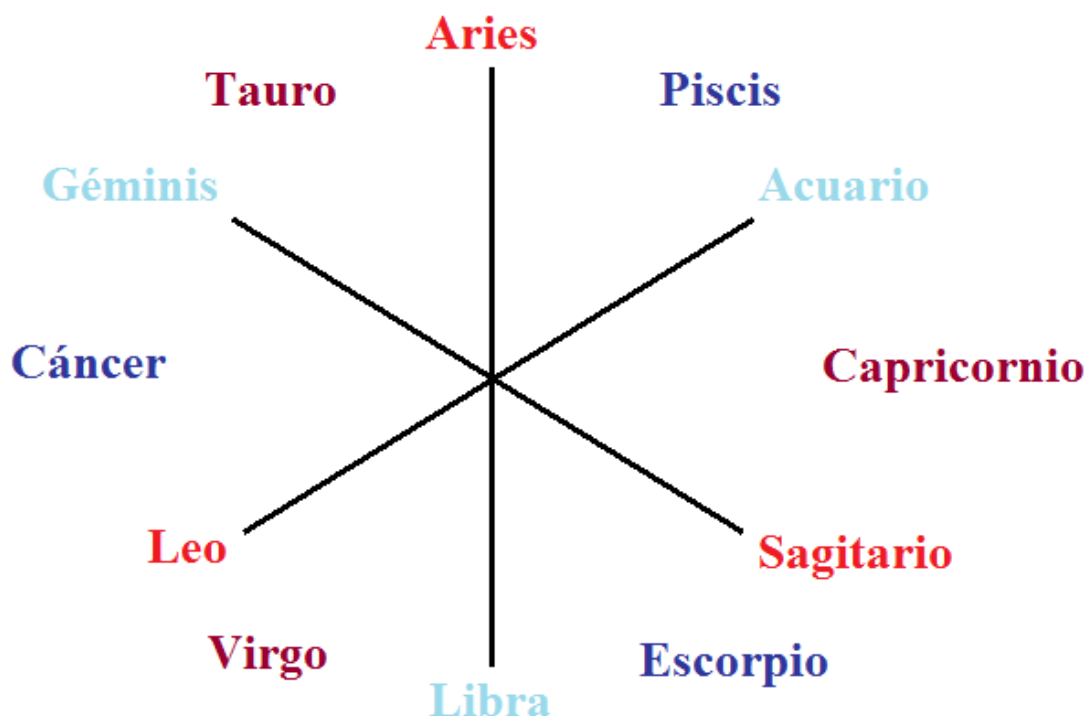
Por lo tanto, como resume J. Samsó⁹, “el *Libro de las Cruces* representa la última etapa en la evolución de un manual de Astrología cuyos orígenes se encuentran en la baja latinidad y que se utilizaba en España y en el norte de África antes de la invasión musulmana”. Además, este método astrológico no desapareció por las influencias orientales de los siglos IX y X, ya que se cree que fue utilizado por los astrólogos de al-Mansur (981-1002).

El sistema de las cruces se representa en una estructura formada por una línea vertical y otras dos líneas oblicuas que, formando un aspa, se juntan en el centro de la primera línea. Así, en los seis extremos de las líneas se sitúan las casas astrológicas de número impar, empezando por arriba y yendo en el sentido contrario a las agujas del reloj, mientras que en los seis ángulos resultantes se colocan las casas pares, empezando en el ángulo de arriba a la izquierda y yendo en mismo sentido. A diferencia de la tradición clásica, cada casa astrológica se identifica con un signo zodiacal y, frecuentemente, en lugar de fijarse en la presencia de los planetas en cada una de las casas zodiacales, se basa en su presencia en agrupaciones de tres casas (triplicidades), que son las siguientes: triplicidad de fuego (Aries, Leo y Sagitario), triplicidad de tierra (Tauro, Virgo y Capricornio), triplicidad de aire (Géminis, Libra y Acuario), y triplicidad de agua (Cáncer, Escorpio y Piscis). Los planetas considerados son los llamados “planetas altos” (Saturno, Júpiter, Marte y el Sol), aunque a veces también se tenía en cuenta la posición de la Luna, Mercurio o de un eclipse, tanto solar como lunar. Asimismo, el sistema de las cruces analiza los aspectos usuales de la Astrología helenística (conjunción, oposición, cuadratura y trígono) y añade la quemazón, que ocurre cuando todos los planetas altos se encuentran en el mismo signo zodiacal o en la misma triplicidad elemental¹⁰.

⁸ MUÑOZ, R., “Textos árabes del ‘Libro de las Cruces’ de Alfonso X”, en VERNET, J. (ed.), *Textos y estudios sobre astronomía española en el siglo XIII*, CSIC, Barcelona, 1981, pp. 175-204.

⁹ SAMSÓ, J., *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, pp. 29-30.

¹⁰ *Ibidem* pp. 30-32.



Esquema 1. Representación del sistema de las cruces

En cuanto al cálculo de la posición de los planetas, no se computaban posiciones verdaderas, sino posiciones medias, y debieron de utilizar reglas aproximativas y tablas. Para el cálculo de la posición del Sol, se sabe que existía una regla que se basaba en el tiempo que permanecía el astro en cada signo zodiacal, y que, por otra parte, se representaba el cuadrante *šakkazi*, un tipo de calendario zodiacal que habría sido conocido por los árabes gracias a la tradición latino-visigoda y que establece una correspondencia entre la fecha del año juliano y la longitud del Sol. También debieron existir ruedas que indicaban la posición del Sol en relación con los signos zodiacales para cada mes del año, y de las que posiblemente derivó el diagrama que aparece al dorso de los astrolabios hispano-moriscos¹¹.

Para el cálculo de la posición lunar, es posible que usaran algunas de las muchas reglas documentadas posteriormente, tanto en fuentes latinas como árabes. Sin embargo, entre las tablas destaca la *tabla cuadrática de los signos zodiacales*, que se remonta por lo menos al siglo VIII. En su fila superior aparecen los meses del año y en la columna lateral los días del mes lunar, señalando en las intersecciones el signo zodiacal correspondiente.

¹¹ Íbidem, pp. 32-35; SAMSÓ, J., “En torno a los métodos de cálculo utilizados por los astrólogos andalusíes a fines del s. VIII y principios del IX: algunas hipótesis de trabajo”, en VV.AA., *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*, (1980), Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1985, pp. 509-522.

Para los planetas debieron de usar también reglas, aunque hay pocas documentadas para la Alta Edad Media, como la que aparece en el *De planetarum et signorum ratione* de Pseudo-Beda¹².

Como último apunte, aunque el sistema de las cruces servía para levantar horóscopos personales, el *Libro de las Cruces* se centraba principalmente en la Astrología meteorológica, para predecir periodos de lluvia y sequía y, a su vez, las consecuentes subidas o bajadas del precio de los alimentos. Esto explicaría su éxito en los siglos VIII, IX y X, en los que hubo largas sequías¹³.

3. MEDICINA

Para la ciencia médica, la única fuente de información estudiada hasta el momento por la historiografía es el *Kitāb tabaqāt al-atibbā' wa-l-hukama'* (*Libro de las generaciones de médicos y sabios*) de Abū Dāwūd Sulaymān ibn Hassān ibn Yulyul (n. 943)¹⁴. Este médico cordobés, posiblemente muladí y que trabajaba para el emir Hišam II, terminó de escribir en 985 esta recopilación de médicos ilustres de toda la historia dividida en nueve generaciones. La última de estas trata de los médicos andalusíes, entre los que había cinco cristianos y un muladí que seguía la tradición cristiana. Para realizar semejante obra Ibn Yulyul utilizó las siguientes fuentes latinas: las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, cuya traducción oral del latín al romance seguramente obtuvo gracias a un monje mozárabe, y la adaptación al latín realizada por san Jerónimo de la *Crónica* de Eusebio de Cesarea, que había sido recientemente traducida al árabe¹⁵.

En esta obra Ibn Yulyul indica que en al-Ándalus se practicaba la Medicina mediante un libro cristiano llamado *Aforismo* que había sido traducido al árabe. En su relación de médicos de la novena generación señala que en el reinado de Abd ar-Rahmān II (821-852) los cristianos eran los únicos que ejercían la Medicina en al-Ándalus pero no eran expertos. A continuación, recoge los médicos destacados de la época de Muhammad I (852-886) y 'Abd Allāh (888-912), de los que, de los seis totales, cinco eran

¹² MIGNE, J.-P. (ed.), "De planetarum et signorum ratione" en MIGNE, J. P., *Patrologia Latina*, París, 1862, t. 90, col. 943-944.

¹³ SAMSÓ, J., *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, p. 35.

¹⁴ LLAVERO, E. (ed.), *Tabaqāt al-atibbā' wa-l-hukama'. Generaciones de médicos y sabios*, Memoria de licenciatura inédita, Universidad de Granada, Granada, 1979.

¹⁵ SAMSÓ, J., *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, pp. 38-40; VERNET, J., "Los médicos andaluces en el 'Libro de las generaciones de los médicos' de Ibn Yulyul", en SAMSÓ, J., *Estudios sobre Historia de la ciencia medieval*, Universidad de Barcelona-Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona-Bellaterra, 1979, pp. 469-486.

cristianos y el otro era un oriental. Así, dice que Hamdin ibn Ubba fue un experto y hábil médico que tenía una poción de 101 ingredientes vegetales; Yawad fue autor de un electuario y de un medicamento llamado “medicamento del monje”; Jalid ibn Yazīd ibn Ruman sobresalió en la práctica de esta ciencia, era experto en las drogas vegetales y fue sucedido por su hijo Jalid, que no tuvo tanto renombre; Ibn Maluka operaba, practicaba sangrías y tenía treinta sillas en la puerta de su casa para que esperasen los pacientes; e Ishāq fue cirujano y el mayor experto en medicina de todos estos. En cambio, en el reinado de Abd ar-Rahmān III (912-961), la tradición médica cristiana sólo persistió en el muladí Yahyā ibn Ishāq, hijo del último médico cristiano citado anteriormente. Ibn Yulyul cuenta sobre él que, además de llegar a ser visir, escribió cinco libros llamados *Aforismo*, siguiendo así la escuela de los cristianos, y consultó a un monje mozárabe para curar la otitis al emir.

Como último apunte, la tradición cristiana pervivió en los médicos musulmanes, ya que el médico Sā'id ibn 'Abd Rabbihi (siglo X), sobrino del célebre poeta, señaló en su *Urŷūza fī-l-tibb (Poema de la medicina)*¹⁶ que para alcanzar el máximo conocimiento médico era necesario leer las obras de los antiguos traducidas al árabe¹⁷.

4. AGRONOMÍA

En cuanto a la Agronomía, la historiografía aceptaba la existencia de una tradición directa de Columela entre los agrónomos andalusíes, ya que Ibn Haŷŷāŷ (siglo XI) citaba a un autor denominado “Yūniyūs”, que se identificó con el *praenomen* de Columela, “Tunius”. Incluso se creía que debió de haber en al-Ándalus una traducción de su obra *De re rustica*¹⁸.

Sin embargo, R. H. Rodgers¹⁹ ha desmentido esta identificación y ha considerado que las semejanzas de Columela con Ibn Haŷŷāŷ, y también con el sevillano Ibn al-'Awwām (siglos XII-XIII), se deben a que tratan materias afines. De hecho, Rodgers ha encontrado mayores parecidos de la obra de Ibn al-'Awwām con una obra griega llamada *Geopónica*, de mediados del siglo X. Como prueba definitiva, demuestra que “Yūniyūs” procede de “Vindanius”, nombre de Vindanio Anatolio de Beirut (siglo IV), uno de los autores utilizados como fuente en la *Geopónica*, puesto que se han hallado

¹⁶ KUHNE, R., “La *Uryuza fī-l-tibb* de Sa'id Ibn 'Abd Rabbihi”, *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes*, n° 1, (1980), pp. 279-338.

¹⁷ SAMSÓ, J., *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, pp. 40-41.

¹⁸ Íbidem, p. 41.

¹⁹ RODGERS, R. H., “¿Yūniyūs o Columela en la España Medieval?”, *Al-Andalus: Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, 43 (1978), n° 1, pp. 163-172.

dos obras suyas traducidas, una al siríaco y otra al árabe, siendo denominado “Yūniyūs”.

Aun así, no se puede negar la supervivencia de una Agronomía de tradición cristiano-romana en al-Ándalus, ya que Ibn Haÿyāÿ afirmaba basarse en la tradición de los *rum* de al-Ándalus e Ibn al-‘Awwām declaraba haber recogido opiniones de autores no musulmanes. Junto a esto, el autor de *Kitāb fī tartīb awqāt al-girāsa wa-l-magrūsāt*²⁰, un pequeño tratado en árabe del siglo X, sería un mozárabe porque en él se defiende el procedimiento de la fecundación del árbol estéril según la tradición cristiana, que consistía en amenazar al árbol con un hacha. Sobre esta obra, también conocida como *Tratado agrícola andalusí anónimo*, se han analizado sus fuentes, que son principalmente Casiano y en menor medida Dídimio y Vindanio Anatolio²¹. Además, se cree que existió una traducción hispanoárabe de la obra agronómica de Marcial²² y se ha demostrado la presencia del autor greco-egipcio Demócrito en las obras de Agronomía de Ibn Haÿyāÿ, Abū l-Jayr (siglo XI), Ibn al-‘Awwām, Ibn al-Baytār (siglo XIII) e Ibn Luyūn (siglo XIV)²³.

Concretamente se ha estudiado sobre el olivo la influencia de la ciencia agronómica preislámica en los tratados andalusíes²⁴. Se ha observado que en el *Kitāb fī tartīb* y en las obras de Ibn Wāfid (siglo XI), Ibn Haÿyāÿ, Ibn Bassāl (siglo XI), Abū l-Jayr, Ibn al-‘Awwām e Ibn Luyūn, las fuentes principales son greco-bizantinas, como Casiano, Vindanio Anatolio y Demócrito, si bien también aparecen mencionados autores latinos, concretamente Columela, Paladio y Marcial, quienes aportan el conocimiento tradicional acerca del injerto del olivo para su cultivo.

²⁰ LÓPEZ LÓPEZ, Á. C. (ed.), *Un tratado agrícola andalusí anónimo (Kitāb fī tartīb awqāt al-girāsa wa-l-magrūsāt)*. Edición, traducción y estudio con glosario, Tesis Doctoral, Universidad de Granada, Granada, 1990.

²¹ SÁEZ FERNÁNDEZ, P., “Fuentes grecolatinas del Tratado Agrícola Andalusí Anónimo”, en GARCÍA SÁNCHEZ, E. (ed.), *Ciencias de la naturaleza en al-Ándalus. Textos y estudios*, CSIC-Escuela de Estudios Árabes, Granada, 1994, t. 3, pp. 237-293.

²² SAMSÓ, J., *Las ciencias de los antiguos en al-Ándalus*, pp. 41-42.

²³ CABO GONZÁLEZ, A. M., “La figura de Demócrito en los tratados agrícolas hispanoárabes”, en GARCÍA SÁNCHEZ, E. (ed.), *Ciencias de la naturaleza en al-Ándalus. Textos y estudios*, CSIC-Escuela de Estudios Árabes, Granada, 1994, t. 3, pp. 159-168.

²⁴ CARABAZO BRAVO, J. M., “El olivo en los tratados agronómicos clásicos y andalusíes”, en ÁLVAREZ DE MORALES, C. (ed.), *Ciencias de la naturaleza en al-Ándalus. Textos y estudios*, CSIC-Escuela de Estudios Árabes, Granada, 1996, t. 4, pp. 11-39.

En último lugar, no se puede olvidar el *Calendario de Córdoba* (c. 961)²⁵, que recopila las prácticas agrícolas habituales en Hispania e indica como referencia las festividades de los santos. Por lo tanto, en esta obra se contienen elementos de la tradición agronómica latino-mozárabe, lo cual no es de extrañar si se tiene en cuenta que en su confección participó el obispo mozárabe cordobés Recemundo, cuyo nombre árabe era Rabī ibn Zayd²⁶.

5. GEOGRAFÍA

La tradición geográfica orosiana e isidoriana perduró entre los musulmanes andalusíes gracias a la descripción geográfica de Hispania del prólogo de la obra del historiador Ahmad ibn Muhammad al-Rāzī (m. c. 955), ya que fue tomada por muchos geógrafos andalusíes posteriores²⁷. Estos fueron al-‘Udrī (s. XI)²⁸, al-Bakrī (s. XI), Ibn Galib (s. XII), Ibn Sā‘id (s. XIII) y al-Himyarī (s. XIV), aunque también fue utilizado por geógrafos orientales, norteafricanos e hispanos de los reinos cristianos, como la traducción al portugués por orden del rey Dionís (1279-1325) con el título de *Crónica del moro Rasis* y la traducción de esta al castellano en la primera mitad del siglo XV²⁹. Gracias a estos manuscritos romances se puede conocer la obra de al-Rāzī, ya que está actualmente perdida³⁰.

La obra de al-Rāzī, cuyo título ha sido traducido como *Historia de los reyes de al-Ándalus, de sus gestas, desgracias y guerras* (*Ta’rīj mulūk al-Andalus wa-jidmati-him wa-nakabāti wa-gazawāti-him*) y que comprende la historia de Hispania desde sus orígenes hasta el siglo X, fue realizada a partir de la recopilación de información de los antiguos; por lo que al-Rāzī sabría leer el latín de las obras de Paulo Orosio, Isidoro de Sevilla y otros para utilizarlas como fuentes. Aun así, tuvo problemas por las contradicciones de las fuentes y por la traducción de tecnicismos y pasajes poco claros, lo que le llevó a usar neologismos y palabras ambiguas, que a su vez provocaron errores de interpretación a los geógrafos que usaron a al-Rāzī como

²⁵ MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J., y SAMSÓ, J. (eds.), *Una nueva traducción latina del Calendario de Córdoba (siglo XIII)*, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1981.

²⁶ SAMSÓ, J., *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, pp. 71-72.

²⁷ Íbidem, p. 37.

²⁸ Es reseñable el siguiente artículo sobre la influencia historiográfica de al-Rāzī en al-‘Udrī: SÁNCHEZ MARTÍNEZ, M., “Rāzī, fuente de al-‘Udrī para la España preislámica”, *Cuadernos de Historia del Islam*, n° 3 (1971), pp. 7-49

²⁹ CATALÁN, D., y ANDRÉS, M. S. de (eds.), *Crónica del moro Rasis. Versión del Ajbar muluk al-Andalus de Ahmad ibn Muhammad ibn Musà al-Razi, 889-955, romanizada para el rey don Dionís de Portugal hacia 1300 por Mahomad, alarife, y Gil Pérez, clérigo de don Perianes Porçel*, Gredos, Madrid, 1975.

³⁰ VALLVÉ BERMEJO, J., “Fuentes latinas de los geógrafos árabes”, *Al-Andalus: Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, n° 32, (1967), p. 241.

fuente. También en ocasiones decidía glosar el texto latino intercalando datos que muchas veces no eran precisos³¹.

Por otra parte, al-Rāzī siguió la misma estructura que Isidoro de Sevilla para la redacción de su obra histórica: un elogio de Hispania y, a continuación, la historia de los reyes de Hispania. Además, el título de esta obra de al-Rāzī, *Historia de los reyes de al-Ándalus*, coincide con el de la obra histórica de Isidoro de Sevilla, *Historia de regibus Gothorum*. Igualmente ocurre con los títulos de *Enciclopedia de las genealogías de los varones ilustres de al-Ándalus (al-Istī'āb fī ansāb mašāhīr al-Andalus)*, de al-Rāzī, y *De viris illustribus*, de Isidoro de Sevilla³².

Asimismo, sobre el uso de los *Historiarum libri VII adversus paganos* de Paulo Orosio como fuente de la obra de al-Rāzī, el historiador andalusí tuvo que utilizar una traducción al árabe de esta obra³³. Basándose en datos del médico Ibn Yulyul (s. X) y del historiador Ibn Jaldūn (s. XIV), un original en latín llegó a Córdoba en la década de 940 como regalo de Constantino VII Porfirogénetos, emperador de Constantinopla, para el califa Abd ar-Rahmān III, junto a la *Materia médica* de Dioscórides, y fue traducido por orden de al-Hakam, futuro califa, por el cadí de los cristianos y Qāsim ibn Asbag, maestro común de al-Hakam y de al-Rāzī. Esta traducción no fue literal, ya que se interpoló y amplió información con fragmentos tomados de otras fuentes y, además, se continuó la historia hasta la llegada de los musulmanes con otras fuentes, principalmente la *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum* de Isidoro de Sevilla³⁴. Entre los datos geográficos que al-Rāzī tomó de Orosio destacan la descripción triangular de Hispania y la exposición de los límites entre la Hispania Citerior y la Hispania Ulterior³⁵.

A partir de materiales que derivan de la traducción árabe de la obra de Orosio, comúnmente conocida como *Kitab Hurusiyus*, se redactó la llamada *Historia Universal de Qayrawan*, si bien su fuente principal es la Biblia porque su autor, un cristiano arabizado, tenía como principal propósito la transmisión de la historia religiosa. Entre los investigadores se duda

³¹ Íbidem, pp. 242-258.

³² Íbidem pp. 259-260.

³³ Se conserva la siguiente copia de la traducción: PENELAS, M. (ed.), *Kitab Hurusiyus. Traducción árabe de las 'Historiae adversus paganos' de Orosio*, CSIC-Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 2001.

³⁴ MOLINA, L.: "Orosio y los geógrafos hispanomusulmanes", *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes*, 5, (1984), pp. 63-92.

³⁵ Íbidem pp. 71-80; VALLVÉ BERMEJO, J., "Fuentes latinas de los geógrafos árabes", pp. 247-252.

si esta obra fue redactada por cristianos andalusíes o bien por cristianos africanos a partir de textos de origen andalusí³⁶.

Pese a todo esto, la aportación más importante de la conservación de la tradición geográfica latino-visigoda en al-Ándalus es el mapa T/O del manuscrito Biblioteca Nacional 14-3, con leyendas en árabe y, muy secundariamente, en latín, realizado por un musulmán con gran influencia de la cultura isidoriana o por un cristiano muy arabizado culturalmente³⁷. Este mapa isidoriano está relacionado con otros de los siglos VII, VIII y IX, con la diferencia de que este es el único que contiene escritura árabe. Aparece en el folio 116v del susodicho manuscrito, que es un códice isidoriano³⁸ procedente del archivo de la catedral de Toledo cuya escritura es minúscula andaluza, aunque a veces se entremezcla con escritura latina coetánea, y cuya datación se circunscribe a los siglos VIII y IX. El texto árabe dice sobre Asia: “El centro de la Tierra es para los hijos de Sem, que son los árabes, Siria, el Hiyaz, Yatrib, La Meca, la tierra de Persia, y Armenia, hasta los dos mares”; sobre Europa: “Para los hijos de Jafet, que son los bárbaros, desde el encuentro del Mar Estrecho, los jázaros, Gog y Magog, los romanos, las tierras de los eslavos y al-Ándalus hasta la confluencia de los dos mares”; sobre África: “Para los hijos de Cam, que son los bereberes, desde el encuentro del Mar Estrecho, Sind, Hind, los Zany, Abisinia, los coptos, el Sudán y los bereberes hasta el Magreb”; sobre el Nilo y Tanais: “Toda la Tierra son 24.000 parasangas”; sobre el sector oceánico de Asia: “Cuatro mil por cuatro mil parasangas”; sobre el sector oceánico de Europa: “12.000 parasangas”; y sobre el sector oceánico de África: “8.000 por 8.000 parasangas”. En latín aparece el nombre de los continentes (Asia, Europa y Libia) y, en el Nilo-Tanais, una cita sobre la medida tradicional del diámetro de la Tierra (“Exactius terre mensura geometrice CLXXXM stadia”)³⁹.

³⁶ PENELAS, M., “El *Kitab Hurusiyus* y el «Texto mozárabe de historia universal» de Qayrawan. Contenidos y filiaciones de dos crónicas árabes cristianas”, en AILLET, C., PENELAS, M., y ROISSE, Ph. (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 135-157.

³⁷ SAMSÓ, J., *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, pp. 38-39.

³⁸ Contiene las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla.

³⁹ MENÉNDEZ PIDAL, G., “Mozárabes y asturianos en la cultura de la Alta Edad Media en relación especial con la historia de los conocimientos geográficos”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 134, (1954), pp. 168-172.

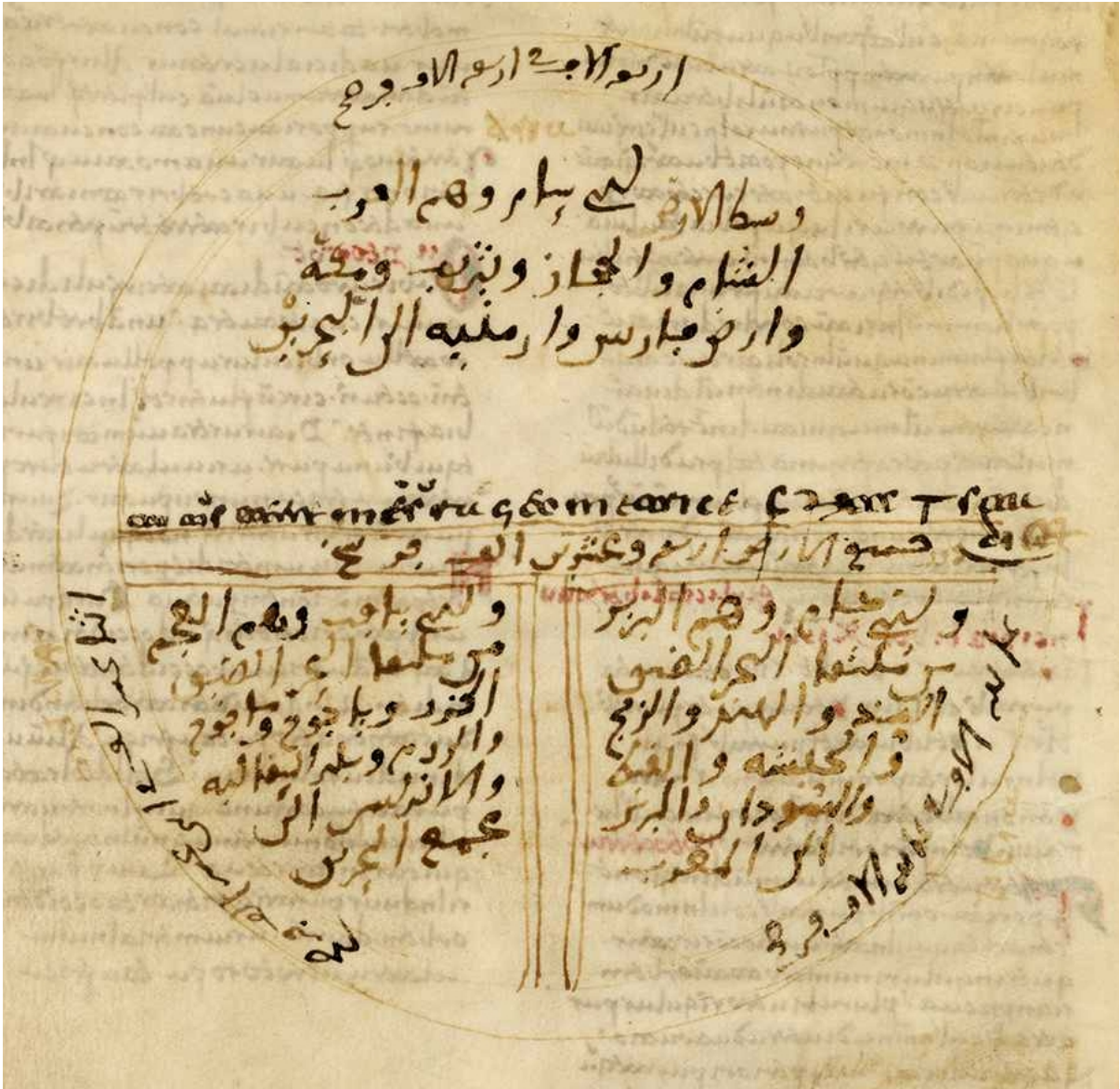


Fig. 1. Mapa T/O de BN 14-3, f. 116v

6. HISTORIA

Para la Historia se podría decir lo ya dicho para la Geografía, ya que la principal obra andalusí que mantuvo la tradición histórica orosiana e isidoriana fue la de al-Rāzī, que como ya se ha dicho sirvió de fuente para obras geográfico-históricas posteriores; puesto que ambas disciplinas eran consideradas inseparables, siguiendo la tradición latino-visigoda de realizar un prólogo geográfico a las obras históricas.

Sobre la parte estrictamente histórica de la obra de al-Rāzī, la información de la historia preislámica en la versión romance no pertenecía a la obra original de al-Rāzī, ya que todos los historiadores musulmanes que ci-

tan a este autor ofrecen un texto completamente distinto para el relato de este periodo histórico. Así, el redactor de la adaptación portuguesa, Gil Peres, utilizó principalmente otras fuentes para esta parte de la obra⁴⁰.

Por otra parte, es muy significativo el uso, por parte de autores musulmanes, de la era hispánica, cuya primera documentación es la *Historia Gothorum* de Isidoro de Sevilla⁴¹. La era hispánica aparece denominada en árabe como *ta'rih as-sufr*, que tradicionalmente se interpretaba como “era de los amarillos”, ya que los árabes apodaban “hijos del amarillo” a los romanos como conjunto político; por lo tanto, se podría traducir como “era de los romanos”. Sin embargo, actualmente se cree que la traducción correcta sería “era de los cobres” o “era de los bronce”, ya que se habría traducido la palabra latina *aera* como el plural de *aes*, que en latín significa “cobre” o “bronce”. Además, podrían haber seguido la explicación de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla sobre el término *aera*, según la cual se llamaba así porque una era comenzaba cuando en un nuevo territorio César Augusto, además de establecer límites territoriales, establecía un impuesto general cobrado en cobre⁴².

7. CONCLUSIONES

En las distintas ciencias y disciplinas humanísticas se ha podido observar cómo se ha mantenido la cultura preislámica en al-Ándalus, tanto en la minoría cultural cristiana como en la mayoría cultural musulmana. De esta forma, se demuestra que en la evolución cultural nunca se pueden hacer cortes taxativos, ya que siempre pervive la cultura del dominado hasta ser integrada y asimilada en la cultura del dominador. Así pues, al principio, en el siglo VIII y en la primera mitad del siglo IX, la tradición latino-visigoda pervivió exclusivamente en los mozárabes, quienes entonces eran más numerosos demográficamente, para después, en la segunda mitad del siglo IX y en el siglo X, hacerse presente entre todos los andalusíes: no sólo la cultura tradicional se había extendido a todos los grupos sociales por influencias, sino también el colectivo mozárabe se redujo en número drásticamente porque parte de ellos se convirtieron al Islam como muladíes, emigraron a los territorios cristianos del norte, y fueron integrados por los reinos cristianos al ser incorporados territorios con gran presencia mozárabe. Asimismo, es significativo que gracias a los andalusíes la cultura latino-visigoda se man-

⁴⁰ MOLINA, L., “Sobre la procedencia de la historia preislámica inserta en la Crónica del moro Rasis”, *Awrāq*, 5-6 (1982-1983), pp. 133-139.

⁴¹ SAMSÓ, J., *Las ciencias de los antiguos en al-Ándalus*, p. 38

⁴² LEVI DELLA VIDA, G., “The ‘Bronze Era’ in Moslem Spain”, en NALLINO, M. (dir.), *Note di Storia Letteraria Arabo-Ispanica*, Istituto per l’Oriente, Roma, 1971, pp. 109-122.

tuvo e incluso desarrolló, permitiendo a partir del siglo XIII, si no antes, ser recuperada por los reinos cristianos hispanos, que argumentaban ser los legítimos herederos de esta cultura pero que en realidad no la conservaban tanto como pretendían.

En lo referente a la realización de este trabajo, es decepcionante la escasez de fuentes sobre temas culturales y especialmente sobre temas culturales de al-Ándalus, ya que no existe ninguna obra general sobre la ciencia de los mozárabes, y en muy pocas monografías sobre los mozárabes hay un capítulo o apartado dedicado a ello. Así por ejemplo, existe tal apartado en la obra de J. Samsó, *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, que como el propio título indica es sobre al-Ándalus en general y, por lo tanto, no se detiene y no detalla mucho sobre este tema. Asimismo, para cada ciencia o disciplina humanística hay hasta tres artículos con suerte (para la agronomía y la medicina sólo había uno), imposibilitando la contrastación, comparación y valoración de datos y opiniones. Por lo tanto, espero que en un futuro próximo este panorama cambie por el bien de conocer adecuadamente esta época, el periodo de los siglos VIII al X, que es tan oscura porque pocos estudiosos se han decidido a acercar una luz, pues es patente que fuentes hay muchas.

8. FUENTES

CATALÁN, D., y ANDRÉS, M. S. de (eds.), *Crónica del moro Rasis. Versión del Ajbar muluk al-Andalus de Ahmad ibn Muhammad ibn Musà al-Razi, 889-955, romanzada para el rey don Dionís de Portugal hacia 1300 por Mahomad, alarife, y Gil Pérez, clérigo de don Perianes Porçel*, Gredos, Madrid, 1975.

KUHNE, R., "La *Uryuza fi-l-tibb* de Sa'id Ibn 'Abd Rabbihi", *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes*, 1, (1980), pp. 279-338.

LLAVERO, E. (ed.), *Tabaqāt al-atibbā' wa-l-hukama'*. *Generaciones de médicos y sabios*, Memoria de licenciatura inédita, Universidad de Granada, Granada, 1979.

LÓPEZ LÓPEZ, Á. C. (ed.), *Un tratado agrícola andalusí anónimo (Kitāb fī tartīb awqāt al-girāsa wa-l-magrūsāt)*. *Edición, traducción y estudio con glosario*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Granada, Granada, 1990. Descargable en <http://digibug.ugr.es/handle/10481/14024>

MAÍLLO SALGADO, F., *Sā'id al-Andalusī. Libro de las categorías de las naciones (Vislumbres desde el Islam clásico sobre la filosofía y la ciencia)*, Akal, Tres Cantos, 1999.

MARTÍNEZ GÁZQUEZ, J., y SAMSÓ, J. (eds.), *Una nueva traducción latina del Calendario de Córdoba (siglo XIII)*, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1981.

MIGNE, J.-P. (ed.), “De planetarum et signorum ratione” en MIGNE, J. P., *Patrologia Latina*, París, 1862, t. 90, col. 943-944.

PENELAS, M. (ed.), *Kitab Hurusiyus. Traducción árabe de las ‘Historiae adversus paganos’ de Orosio*, CSIC-Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 2001.

SÁNCHEZ-PRIETO BORJA, P. (ed.), *Libro de las Cruces*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2003.

9. BIBLIOGRAFÍA

AILLET, C., *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IX^e-XII^e siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010.

CABO GONZÁLEZ, A. M., “La figura de Demócrito en los tratados agrícolas hispanoárabes”, en GARCÍA SÁNCHEZ, E. (ed.), *Ciencias de la naturaleza en al-Ándalus. Textos y estudios*, CSIC-Escuela de Estudios Árabes, Granada, 1994, t. 3, pp. 159-168.

CARABAZO BRAVO, J. M., “El olivo en los tratados agronómicos clásicos y andalusíes”, en ÁLVAREZ DE MORALES, C. (ed.), *Ciencias de la naturaleza en al-Ándalus. Textos y estudios*, CSIC-Escuela de Estudios Árabes, Granada, 1996, t. 4, pp. 11-39.

HERRERA ROLDÁN, P. P., *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 1995.

LEVI DELLA VIDA, G., “The ‘Bronze Era’ in Moslem Spain”, en NALLINO, M. (dir.) *Note di Storia Letteraria Arabo-Ispanica*, Istituto per l’Oriente, Roma, 1971, pp. 109-122.

MENÉNDEZ PIDAL, G., “Mozárabes y asturianos en la cultura de la Alta Edad Media en relación especial con la historia de los conocimientos geográficos”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 134 (1954), pp. 137-291.

MILLÁS VALLICROSA, J. M., “Sobre el autor del ‘Libro de las Cruces’”, *Al-Andalus: Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, 5 (1940), 1, pp. 230-234.

MILLET-GÉRARD, D., *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l’Espagne des VIII^e-IX^e siècles*, Institut des Études Augustiniennes, París, 1984.

MOLINA, L., “Sobre la procedencia de la historia preislámica inserta en la Crónica delmoro Rasis”, *Awrāq*, 5-6 (1982-1983), pp. 133-139.

MOLINA, L., “Orosio y los geógrafos hispanomusulmanes”, *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes*, 5 (1984), pp. 63-92.

MUÑOZ, R., “Textos árabes del ‘Libro de las Cruces’ de Alfonso X”, en VERNET, J. (ed.), *Textos y estudios sobre astronomía española en el siglo XIII*, CSIC, Barcelona, 1981, pp. 175-204.

PENELAS, M., “El *Kitab Hurusiyus* y el «Texto mozárabe de historia universal» de Qayrawan. Contenidos y filiaciones de dos crónicas árabes cristianas”, en AILLET, C., PENELAS, M., y ROISSE, Ph. (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, pp. 135-157.

PÉREZ MARINAS, I., “Situación social, cultural e intelectual de los cristianos en la Córdoba del siglo IX”, en PÉREZ MARINAS, I., *Sansón de Córdoba: vida y pensamiento. Comentario de las obras de un intelectual cristiano-andalusí del siglo IX*, La Ergástula, Madrid, 2012, pp. 17-74.

RODGERS, R. H., “¿Yūniyūs o Columela en la España Medieval?”, *Al-Andalus: Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, 43 (1978), 1, pp. 163-172.

SÁEZ FERNÁNDEZ, P., “Fuentes grecolatinas del Tratado Agrícola Andalusí Anónimo”, en GARCÍA SÁNCHEZ, E. (ed.), *Ciencias de la naturaleza en al-Ándalus. Textos y estudios*, CSIC-Escuela de Estudios Árabes, Granada, 1994, t. 3, pp. 237-293.

SAMSÓ, J., “La primitiva versión árabe del Libro de las Cruces”, en VERNET, J. (ed.), *Nuevos estudios sobre astronomía española en el siglo de Alfonso X*, CSIC, Barcelona, 1983, pp. 149-161.

SAMSÓ, J., “En torno a los métodos de cálculo utilizados por los astrólogos andalusíes a fines del s. VIII y principios del IX: algunas hipótesis de traba-

jo”, en VV.AA., *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1980)*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1985, pp. 509-522.

SAMSÓ, J., *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, Mapfre, Madrid, 1992.

SÁNCHEZ MARTÍNEZ, M., “Rāzī, fuente de al-‘Udrī para la España preislámica”, *Cuadernos de Historia del Islam*, 3, (1971), pp. 7-49.

SIMONET, F. J., *Historia de los mozárabes de España*, Oriental Press, Ámsterdam, 1967.

VALLVÉ BERMEJO, J., “Fuentes latinas de los geógrafos árabes”, *Al-Andalus: Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, 32 (1967), pp. 241-260.

VERNET, J., “Tradición e innovación en la ciencia medieval”, en VERNET, J., *Estudios sobre Historia de la ciencia medieval*, Universidad de Barcelona-Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona-Bellaterra, 1979, pp. 173-189.

VERNET, J., “Los médicos andaluces en el ‘Libro de las generaciones de los médicos’ de Ibn Yulyul”, en VERNET, J., *Estudios sobre Historia de la ciencia medieval*, Universidad de Barcelona-Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona-Bellaterra, 1979, pp. 469-486.

EL ALCÁZAR TAIFA DE GRANADA: APROXIMACIÓN Y PROBLEMÁTICA EN TORNO AL ESTUDIO ARTÍSTICO¹

Víctor Rabasco García*

Resumen: La dinastía zirí gobernó en Granada durante prácticamente todo el siglo XI. Sin embargo no conservamos en la actualidad demasiados vestigios materiales con los que poder realizar una aproximación artística de esta taifa, por ello existe la necesidad de ampliar la investigación con fuentes documentales. El estudio de las *Memorias* del último de los soberanos ziríes, ‘Abd Allah ibn Buluggin (monarca entre 1073 – 1090), arrojaría información de enorme interés para poder acercarse a esa realidad perdida. Además los ziríes tuvieron otras importantes ciudades bajo su mando debido a su política de expansión territorial, como Málaga, en cuya alcazaba se conservan algunos restos arquitectónicos con los que, previsiblemente, poder compararlos y tratar de realizar esa aproximación artística.

Palabras clave: alcázar, alcazaba, palacio, Reinos de Taifas, Granada, Málaga, ziríes, arquitectura, arqueología, siglo XI, al-Andalus, Badis, ‘Abd Allah.

THE TAIFA ALCAZAR OF GRANADA: APPROACH AND PROBLEMS AROUND THE ARTISTIC STUDIO

Abstract: The Zirid dynasty ruled Granada almost all the 11th century. However there are not enough material vestiges to make an approximation to the artistic esthetic of this taifa. Thus, we need research with documentary sources. The study of *Memoirs* of the last zirid king ‘Abd Allah ibn Buluggin, who reigned among 1073-1090, give us interesting information to approximate this lost reality. Also Zirids kept some significant cities more due to their territorial expansion such as Málaga. Several architectural remainders are preserved in its alcazaba which let foreseeably compare and make this artistic approach.

Key words: Alcazar, Alcazaba, Palace, Taifa’s Kingdoms, Granada, Málaga, Zirids, Architecture, Archeology, 11th Century, al-Andalus, Badis, ‘Abd Allah.

¹ El presente estudio se enmarca en el Proyecto I+D+I “Al-Andalus, los reinos hispanos y Egipto: arte, poder y conocimiento en el Mediterráneo medieval”, HAR2013-45578-R, de la Universidad Complutense de Madrid, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Este material también forma parte de la Tesis Doctoral, actualmente en curso, desarrollada bajo la dirección de la Dra. Susana Calvo Capilla (Universidad Complutense de Madrid), gracias a un contrato predoctoral concedido por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España en la convocatoria correspondiente al año 2014 y cofinanciado por el FSE.

* Recibido: 20/12/2014 · Revisado: 20/04/2015 · Aceptado: 07/05/2015 · Publicación Online: 30/06/2015

1. INTRODUCCIÓN

Resulta bastante complejo afrontar un estudio sobre un periodo del que apenas quedan restos materiales. Sin embargo se antoja necesario arrojar algo de luz sobre una centuria en la que Granada adquirió un notable protagonismo bajo el dominio andalusí que llegaría a prolongarse durante varios siglos. Conocemos investigaciones recientes que han tratado de indagar en el pasado zirí de la medina mediante una visión actualizada², pero el objetivo de este trabajo es profundizar en el aspecto histórico-artístico de sus edificios y, para mayor concreción, en su alcázar: el espacio político, administrativo y representativo en torno al cual giraba la ciudad andalusí.

Las continuas excavaciones y el empeño por recuperar el pasado zirí desde hace unos años ha llevado a la recopilación de información e investigación para tratar de recrear dicho periodo histórico. Esta investigación se está llevando a cabo en base a hipótesis principalmente, pues apenas se conservan vestigios del periodo taifa en Granada³, de ahí que estemos en la necesidad de abrir el ámbito de estudio y mirar además la arquitectura civil y religiosa con el fin de poder extrapolar analogías que nos permitan aproximarnos a esa realidad perdida. En este sentido debemos recordar que Málaga, en cuya alcazaba conservamos restos fechados en el siglo XI, estuvo durante varias décadas bajo el control de los ziríes, por lo que debemos tener en cuenta esta fortificación como posible ejemplo del proceso de influencia de ideas y modelos entre las ciudades andalusíes.

Por otro lado, hay que abordar las fuentes literarias como parte de un completo estudio del tema, principalmente las *Memorias* de ‘Abd Allah⁴, el último rey zirí en al-Andalus que fue destronado por los almorávides. Se trata de un relato bastante extenso y de temática muy variada en el que principalmente se recopilaban los acontecimientos históricos de todo el reinado de los ziríes en territorio andalusí. Gracias a la conservación de este texto y su traducción el estudio de los ziríes en al-Andalus ha encontrado el

² Destacamos especialmente SARR MARROCO, B., *La Granada zirí (1013-1090)*, Alhulia, Granada, 2011 y ORIHUELA UZAL, A., “Granada, entre ziríes y nazaríes”, VV.AA., *Arte y culturas de al-Andalus. El poder de la Alhambra (catálogo de exposición)*, Patronato de la Alhambra y Generalife, Fundación El legado andalusí y TF Editores, Granada, 2013, pp. 47 – 57.

³ Más adelante se hará una breve alusión a los restos más importantes que han llegado hasta nosotros.

⁴ IBN BULUGGIN, ‘A. A., *Mudakkirat al-amir ‘Abd Allah, ajir muluk Banu Ziri bi-Garnata (469-483)*, trad. LÉVI-PROVENÇAL, É. y GARCÍA GÓMEZ, E., *El siglo XI en 1ª persona. Las memorias de ‘Abd Allah, último rey zirí de Granada destronado por los almorávides*, Alianza, Madrid, 2005, 7ª edición, [1ª de 1980].

soporte fundamental en el que apoyar toda la investigación⁵, puesto que ofrece una información de primera mano sobre cómo era la vida desde el punto de vista del soberano. Sin embargo, nuestro interés por este texto radica en los datos que ofrece de sus alcázares y otras fortificaciones, así como la consideración del propio monarca acerca de los mismos, un punto en el que más adelante haremos hincapié.

2. APROXIMACIÓN HISTÓRICA AL REINO ZIRÍ DE GRANADA

Podemos calificar el gobierno de esta familia durante su estancia en la Península como un periodo de cierta estabilidad a nivel de sucesión⁶. Zawi ibn Zirí, hijo del fundador de esta dinastía de origen argelino, llegó a al-Andalus durante la *fitna* como parte de la oposición beréber a los califas omeyas. Zawi situó su bastión en la ciudad de Granada en 1013, trasladando allí la capitalidad de la *cora* desde Elvira y dándole independencia del poder central cordobés. Desde entonces el ejercicio de poder pasó de manera generacional sin sucederse alzamiento alguno o guerras intestinas, como sí ocurrió en otras taifas del momento, siendo uno de los ejemplos más conocidos el de la taifa malagueña bajo el poder hamudí⁷.

Debido al cambio de capital Zawi tuvo que adecuar la antigua ciudad romana de Iliberri a las nuevas necesidades del momento, dotándola de una potente muralla y otras construcciones militares, civiles y religiosas que permitieran la protección y el desarrollo de su población, partiendo para ello desde el original núcleo de vivienda situado en el actual Albaycín⁸. Sin em-

⁵ No se trata de la única fuente que arroja información sobre el tema de estudio, pero sí la más importante. Este trabajo es una investigación aún en desarrollo, por lo que se verá complementado en futuras publicaciones a medida que se desarrolle la Tesis Doctoral de la que forma parte este artículo.

⁶ Para realizar una aproximación histórica a esta taifa podrían destacarse, entre otros, los siguientes títulos: IDRIS, A. R., “Les zirides d’Espagne”, en *Al-Andalus*, 29, vol. 1, (1964), pp. 39-145, TERRASSE, H., “La vie d’un royaume berbère du XIe siècle espagnol: l’Émirat ziride de Grenade”, *Melanges de la Casa de Velázquez*, 1, (1965), pp. 73-85, VIGUERA MOLINS, M. J., *Los Reinos de Taifas y las invasiones magrebíes (al-Andalus del XI al XIII)*, Mapfre, Madrid, 1992, GUICHARD, P. y SORAVIA GRAZIOSI, B., *Los reinos de taifas. Fragmentación política y esplendor cultural*, Sarriá, Málaga, 2006, SARR MARROCO, B., *La Granada zirí... o también ORIHUELA UZAL, A., “Granada, entre ziríes...”*, pp. 47-57.

⁷ Algunos de los estudios más notables para realizar una aproximación a la historia taifa de Málaga: GUILLÉN ROBLES, F., *Málaga musulmana*, Diputación Provincial de Málaga, Málaga, 1980, facsímil [1ª ed. de 1880], SECO DE LUCENA PAREDES, L., *Los hammudíes, señores de Málaga y Algeciras*, Ayuntamiento de Málaga, Málaga, 1955, VIGUERA MOLINS, M. J., *Los Reinos de Taifas... o GUICHARD, P. y SORAVIA GRAZIOSI, B., Los reinos de taifas...*

⁸ En este aspecto hay que destacar los estudios SECO DE LUCENA PAREDES, L., “El barrio del Cenete, las alcazabas y mezquitas de Granada”, *Cuadernos de la Alhambra*, 2, (1966), pp. 43-51, ROCA ROUMENS, M., LIZCANO PRESTEL, R. Y MORENO ONORATO, M. A., *El Albaicín y los orígenes de la ciudad de Granada*, Universidad de Granada, Granada, 1988 y GARCÍA

bargo será su sobrino Habus (1019-1038), sucesor en el mando granadino, quien desarrollará y prácticamente culminará dicha tarea, puesto que Zawi, debido a la presión y a las continuas amenazas a las que se vio expuesto por el control del ya decadente Califato cordobés, decidió abandonar al-Andalus y regresar al Magreb. Así, terminó por configurarse la llamada *Qasaba al-Garnata*, conocida también como *Qasaba Qadima* o Alcazaba Vieja tras la construcción de los palacios nazaríes de la Alhambra para diferenciarlas. Habus fue quien expandió geográficamente el poder de la dinastía e inició importantes obras de remodelación de la ciudad, como la fortificación de la alcazaba. Además, trató de crear vínculos con otros reinos, como la taifa de Almería con Zuhayr al frente, o reconociendo califas a los hamudíes, tratando al mismo tiempo de controlar el afán expansionista de los monarcas abadíes de Sevilla. En Granada también tuvo que mediar entre las grandes diferencias que suponía reinar a diferentes grupos pobladores andalusíes, como beréberes de diversos clanes, judíos y cristianos, una problemática que continuará igualmente con sus sucesores.

Con el gobierno de Badis (soberano de Granada entre 1038-1073 y también de Málaga entre 1056-1073), hijo de Habus, esta taifa alcanzó su máximo esplendor, terminando las obras de su antecesor e incorporando importantes plazas a su territorio, como la ya citada Málaga. El mayor problema que este monarca se encontró fue la continua amenaza sevillana, que expandía cada vez más sus territorios y atemorizaba a los régulos vecinos. Tal es así que Badis, ante los problemas sucesorios de los hamudíes malagueños, decidió tomar la ciudad en 1056 para asegurarse una fortaleza desde la cual poder hacer frente al avance de al-Mu'tadid. Allí fue recibido sin oposición alguna debido al gran clima de inestabilidad política que proliferaba en la taifa, dejando al mando de la ciudad a su hijo Buluggin.

La muerte de Badis en 1073 trajo en consecuencia la fragmentación administrativa (que no política) del territorio zirí entre dos de sus nietos, ambos hijos de Buluggin: 'Abd Allah como soberano de Granada y Tamim de Málaga. 'Abd Allah (1073-1090) acapararía el mando legítimo de todo el territorio hasta 1083, momento en el que su hermano se alzó independiente en Málaga. A su vez, el régulo granadino llevó a cabo una política de prosperidad similar a la de sus antecesores, sin embargo, será recordado por ser el primer monarca taifa que cayó en manos de los almorávides en 1090, pero también por ser el autor de las *Memorias*, el legado más importante que este

GRANADOS, J. A., "La primera cerca medieval de Granada. Análisis historiográfico", *Arqueología y territorio medieval*, 3, (1996), pp. 91-148.

rey ofreció a la historia. En ellas, ‘Abd Allah recordará el pasado de su familia al frente del gobierno de la taifa, así como su propio reinado. Entre tanto nos dará datos de gran interés, gracias a los cuales podemos reconstruir parte de la historia, como la utilidad y especificidad de fortalezas⁹. Alguno de los castillos a los que alude los hemos conservado, no así su residencia principal, que debió estar, presumiblemente, en la parte más alta de Granada. De ahí que sea necesario un estudio que aborde esta problemática de manera específica, puesto que desconocemos por completo cómo fue el edificio más importante de la época junto con la mezquita aljama.

3. REVISIÓN DE LOS RESTOS TAIFAS DE LA CIUDAD

Aproximarse a la estética del periodo de los Reinos de Taifas es una tarea que entraña bastante dificultad por lo general, pues se trata de una época en la que los restos materiales conservados son muy escasos. Además, el caso de Granada es aún más complicado, ya que no tenemos ni la ubicación exacta del alcázar ni otros restos similares en la ciudad con los que poder compararlos. Debido a ello, nos encontramos en la obligación de recopilar los vestigios arquitectónicos del siglo XI para tratar de realizar un acercamiento al pasado arquitectónico de la *Madinat Garnata* taifa (fig. 1), aunque siempre será una visión muy general y fragmentaria¹⁰.

La alcazaba que comenzó a rehabilitar Zawi quedaría dividida en barrios, por lo que su extensión era bastante notable. Esta *qasaba*, debido a las grandes dimensiones, podría entenderse como una ciudadela en la que incluso vivía buena parte de la población, por lo que estaríamos hablando de un espacio urbano fortificado y no un complejo destinado en exclusividad al alcázar y sus milicias. Sin embargo, el objetivo de este estudio se centra en el palacio, el espacio representacional de la ciudad. Tradicionalmente se ha ubicado su emplazamiento en torno al palacete nazarí *Dar al-Horra* y la iglesia de San Miguel el Bajo, en la parte noroccidental de la *Qasaba Qadima*, de ahí que Leopoldo Torres Balbás llevara a cabo excavaciones bajo el

⁹ Destacamos un trabajo que aborda esta temática de manera pormenorizada: PORRINAS GONZÁLEZ, D., “La percepción de los castillos en las Memorias de Abd Allah”, TORO CEBALLOS, F. Y RODRÍGUEZ MOLINA, J. (coords.), *V Estudios de Frontera. Funciones de la red castral fronteriza. Homenaje a Don Juan Torres Fontes. Congreso celebrado en Alcalá la Real en noviembre de 2003*, Diputación Provincial de Jaén, Jaén, 2004, pp. 617-630.

¹⁰ En el libro CASTILLA BRAZALES, J. y ORIHUELA UZAL, A., *En busca de la Granada andalusí*, Comares, Granada, 2002 se recoge de manera completa todos los restos islámicos de Granada, por lo que hemos de destacarla como guía complementaria que hace alusión a toda la materialidad zirí conservada.

citado palacio¹¹. Sin embargo la búsqueda de sus cimientos bajo esta construcción no deja de ser una hipótesis basada en la superposición y renovación de edificios de idéntica funcionalidad. Lo que sí podemos constatar es la presencia en este entorno de una infraestructura de gran importancia que se ha conservado en las inmediaciones de la actual Placeta del Cristo de las Azucenas: el Aljibe del Rey, el mayor depósito de agua de la ciudad zirí. Su existencia se podría interpretar como una necesidad de abastecer a un gran complejo, como podría ser el alcázar, lo que reforzaría la teoría de este emplazamiento como lugar donde residía la corte. Además, para completar esta hipótesis, habría que sumar la propia topografía de la colina, ya que se trata de una de las zonas más elevadas del Albaycín, un lugar ideal para elevar el palacio del soberano, tanto a nivel defensivo como representativo.

El recorrido de la muralla de la ciudad puede seguirse casi en su totalidad a través de los restos de tapial que aún son visibles y a las múltiples campañas arqueológicas que han ido sacando a la luz nuevos restos. De la alcazaba zirí se intuye el lado sur de su muralla, que corre por la calle San Juan de los Reyes, en la parte baja del Albaycín, pudiendo encontrar hoy en día algunos fragmentos aún en pie en el interior de las viviendas. Por otro lado, se conserva un gran lienzo de la muralla norte que discurre paralelo a la Alhacaba subiendo la misma colina (fig. 2), conservando varias torres, algunas cuadrangulares y otras circulares, pero todas macizas. Este potente muro torreado conecta dos puertas que se han venido fechando en este siglo XI: hacia occidente y en la vertiente baja la Puerta Monaita, y en el lado opuesto la Puerta de las Pesas¹².

La Puerta Monaita, antiguamente conocida como *Bab al-Unaydar* o Puerta de la Erilla (fig. 3), conserva todo su alzado exterior, no así el interior, aunque hemos de intuir que se desarrollaría un acceso en recodo debido a su disposición. En su cara externa puede advertirse un arco de herradura dentro de alfiz rehundido y un dintel de ladrillo encima, una estructura bastante sencilla. En cuanto a la Puerta de las Pesas (fig. 4), conocida también como *Bab al-Ziyada* o Puerta del Ensanche, presenta igualmente un arco de

¹¹ TORRES BALBÁS, L., “El alminar de la iglesia de San José y las construcciones de los ziríes granadinos. Crónica arqueológica de la España musulmana IX”, en *Al-Andalus*, 6, vol. 2, (1941), p 446.

¹² Los últimos trabajos retrasan la construcción de la misma hasta el siglo XII, aunque es algo que aún sigue en debate. Para profundizar en su estudio podemos referir a GARCÍA GRANADOS, J. A., “Entre ziríes y almohades. Las fortificaciones urbanas de Granada y su problemática cronológica”, CRESSIER, P. y SALVATIERRA CUENCA, V., *Las Navas de Tolosa, 1212-2012: miradas cruzadas*, Universidad de Jaén, Jaén, 2014, pp. 91-148.

herradura, alfiz rehundido y dintel de ladrillo, incorporando además un arco de descarga también de ladrillo. De esta puerta sí que se ha conservado su entrada, resuelta con un acceso defensivo bastante complejo no visto hasta entonces en al-Andalus: un pasillo cerrado por bóveda de cañón que terminaría en un espacio rectangular techado por bóveda vaída, a partir del cual saldría otro pasillo abovedado aunque quebrando la direccionalidad, generando así un recodo. Se trata de una estructura defensiva que comenzará a proliferar en las fortalezas andalusíes de esta centuria, lo que nos habla de la posición de Granada a la vanguardia en soluciones de carácter militar.

Una puerta más a destacar, pero esta ya fuera de la alcazaba, sería la Puerta de Elvira, situada hacia el oeste respecto a la Puerta Monaita y enlazada a ésta por una doble muralla elevada por Zawi. Se trata del acceso de entrada a la ciudad desde el camino de *Madinat Ilbira*, la antigua capital. Actualmente de la puerta zirí no queda nada más que la interpretación de una posible estructura similar a la de Puerta Monaita, aunque con recodo y patio interior¹³, pues la que hoy queda en pie responde a una fase de reconstrucción nazarí.

Salvando estas excepciones, pocos son los restos que se conservan hoy en día en el interior de la *Qasaba Qadima*, aunque no puede olvidarse el campanario de la iglesia de San José (fig. 5), antiguo alminar de una de las mezquitas de barrio ubicada dentro del propio recinto fortificado¹⁴. A pesar de conservar casi todo su alzado no se pueden extraer muchas conclusiones dada la sencillez de su fábrica, pues el único vano que presenta en sus cuatro caras se abre con un sobrio arco de herradura con rosca sin peralte¹⁵.

En la segunda mitad del siglo XI, con Badis y ‘Abd Allah en el poder, la ciudad creció de manera exponencial, desarrollándose varios arrabales hacia el sur, siendo necesarias varias reformas en los edificios, ampliaciones en las fortificaciones y nuevas infraestructuras. Desde el Albaycín se construye una barriada hacia el Darro, donde aún se conservan vestigios importantes de la ciudad taifa, como es de la *Bab al-Difaf* (Puerta de los Tableros, comúnmente conocida como Puente del Cadí; fig. 6) y el Bañuelo. Esta puerta, elevada posiblemente para abastecer de agua a la ciudad en el

¹³ ALMAGRO GORBEA, A., ORIHUELA UZAL, A. y VÍLCHEZ VÍLCHEZ, C., “La Puerta de Elvira en Granada y su reciente restauración”, en *Al-Qantara*, 3, vol. 2, (1992), pp. 505-535.

¹⁴ TORRES BALBÁS, L., “El alminar de la iglesia...”, p. 427-446, PAVÓN MALDONADO, B., *Tratado de arquitectura hispanomusulmana. Mezquitas*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2009, t. 4, pp. 712-714 y CALVO CAPILLA, S., *Las mezquitas de al-Andalus*, Fundación Ibn Tufayl, Almería, 2014, pp. 593-596.

¹⁵ Tal y como se recoge en CALVO CAPILLA, S., *Las mezquitas de al-Andalus...*, p. 594, la mayor parte de investigadores coinciden en datar el alminar en el gobierno zirí de la ciudad.

caso de asedio¹⁶, se conserva en un estado bastante ruinoso, y únicamente podemos apreciar el inicio de un arco de herradura de importantes dimensiones decorado con la rosca dovelada. En cuanto al Bañuelo (originalmente *Hammam al-Yawza* o Baño del Nogal; fig. 7), es el único edificio que se ha conservado en unas condiciones que permiten un análisis arquitectónico¹⁷. Tradicionalmente ha sido considerado una obra de época zirí, pero los últimos estudios han puesto en duda la cronología del edificio: en primer lugar Navarro Palazón y Jiménez Castillo¹⁸ y, corroborando esa posible imprecisión cronológica, Almagro Gorbea¹⁹. Los primeros alegan que la técnica constructiva no se corresponde a la utilizada en el siglo XI, sino que es posterior y, en ningún caso, anterior al siglo XII. Sea como fuere, aún no hay estudios dedicados a abordar este tema con cierta profundidad, por lo que hemos de considerar al Bañuelo como posible edificio taifa debido a las soluciones estructurales y decorativas en él empleadas.

La mayoría de los capiteles del Bañuelo son reutilizados, a excepción de dos ejemplares: uno de orden compuesto y otro corintio, considerando su fábrica en el siglo XI. Su talla, bastante común, guarda cierta similitud con los de la alcazaba de Almería, por lo que estamos hablando de uno o varios talleres de canteros que continuaron la tradición estilística heredada del pasado califal. Igualmente hemos de destacar los arcos de herradura ligeramente peraltados, especialmente las tres arquerías de la sala templada que tienden a centralizar el espacio de la habitación (fig. 8). Asimismo, en esta sala se conservan restos de pinturas en el muro norte (fig. 9) que pretenden emular una cuarta arquería para tratar de crear un espacio cuadrado junto con las tres anteriores²⁰. Esta decoración pictórica parece dibujar una sucesión de arcos de herradura con el dovelaje marcado que si-

¹⁶ ¹⁶ Sobre su función y estructura destacamos el estudio VALDÉS FERNÁNDEZ, F., “Aspectos arqueológicos del Tibyan: el Puente del Cadí”, VÁZQUEZ DE BENITO, C. Y MANZANO RODRÍGUEZ, M. Á. (eds.), *Actas del XVI Congreso de la Unión Européenne d’Arabisants et d’Islamisants*, Agencia Española de Cooperación Internacional y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Salamanca, 1995, pp. 509-529.

¹⁷ Cabe destacar los estudios VÍLCHEZ VÍLCHEZ, C., *Baños árabes*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 2001, pp. 27-31, NAVARRO PALAZÓN, J. y JIMÉNEZ CASTILLO, P., “El Bañuelo de Granada en su contexto arquitectónico y urbanístico”, *El legado andalusí*, 45 (2012), pp. 1-9 y también ALMAGRO GORBEA, A., “Una hipótesis sobre la forma original del Bañuelo de Granada”, SÁNCHEZ-MESA MARTÍNEZ, D. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. J. (eds.), *Diálogos de arte. Homenaje al profesor Domingo Sánchez-Mesa Martín*, Universidad de Granada, Granada, 2014, pp. 89-94.

¹⁸ NAVARRO PALAZÓN, J. y JIMÉNEZ CASTILLO, P., “El Bañuelo de Granada...”, p. 8.

¹⁹ ALMAGRO GORBEA, A., “Una hipótesis sobre...”, p. 94. Antonio Almagro sugiere que, por similitudes estructurales con otros baños de época nazarí, como el baño real de la Alhambra, es posible que debamos retrasar su construcción a una fecha más tardía.

²⁰ NAVARRO PALAZÓN, J. y JIMÉNEZ CASTILLO, P., “El Bañuelo de Granada...”, p. 5.

mulan apoyar sobre los capiteles de las arquerías peraltadas oeste y este. No obstante desconocemos si estas pinturas son coetáneas a la construcción original del edificio o posteriores, por lo que quedamos a la espera de nuevos estudios para profundizar en su investigación.

A pesar de conservar el Bañuelo casi en su totalidad, estos datos son muy escasos como para basarnos en ellos y teorizar sobre cómo pudo ser el palacio granadino, ya que estamos hablando de un *hammam* público, por lo tanto un edificio civil realizado sin ningún tipo de ostentación, lo que no sería extrapolable a una arquitectura palatina.

En otro sentido, gracias a las *Memorias* sabemos que el alcázar zirí no era el único de la ciudad, sino que Samuel ibn Nagrella, visir de Habus primero y Badis después, restauró las antiguas fortificaciones de la colina Sabika para reutilizarlas como refugio personal. Allí elevó su residencia palatina, a la cual se refiere ‘Abd Allah como Alhambra²¹ (La Roja o Castillo Rojo; fig. 10): una edificación de mediados del siglo XI cuyos restos se localizarían bajo los actuales palacios nazaríes, aunque su situación hoy en día es totalmente imprecisa al no conservar nada.

Vemos entonces que los testimonios materiales del siglo XI en Granada son bastante limitados, por lo que no se pueden extraer afirmaciones absolutas sobre la arquitectura palatina zirí, ni a nivel decorativo ni a nivel estructural. Debido a ello tenemos que acudir a las fuentes como alternativa para profundizar en el estudio, concretamente al texto de ‘Abd Allah, el que más información nos arroja sobre los castillos granadinos con cierto detalle.

4. FUENTES TEXTUALES PARA EL ESTUDIO DEL ALCÁZAR TAIFA

Las *Memorias* de ‘Abd Allah, escritas durante su exilio en Agmat, se han convertido en un texto fundamental para entender la historia general del siglo XI en al-Andalus y, de manera especial, el caso zirí. Se trata de un relato pormenorizado en el que se narran los acontecimientos de la dinastía zirí al frente de Granada. Al ser el propio monarca quien compuso la obra a partir de sus recuerdos y las noticias que le proporcionaba su círculo más cercano, hoy en día tenemos un detallado texto histórico de primerísimo orden. A destacar que su estilo, lejos de llegar a ser el de un gran literato, muestra una buena soltura en la escritura, aunque no la elegancia de otros historiadores.

²¹ IBN BULUGGIN, ‘A. A., *Mudakkirat al-amir...*, p. 154.

El texto fue encontrado en una cámara oculta de la mezquita de Fez entre 1931 y 1947. Los manuscritos se conservan en buen estado salvo escasos folios, por lo que podría decirse que ha llegado hasta hoy en día prácticamente íntegro. Esta obra, traducida al castellano por Evariste Lévi-Provençal y Emilio García Gómez²², está acompañada de un detallado estudio preliminar en su edición española, lo que facilita su comprensión al haberse analizado el carácter del monarca y del texto. En definitiva, podría considerarse como una de las fuentes sobre el siglo XI más importantes²³ gracias a la cual poder acercarse al periodo y a la vida cortesana del momento.

Para este caso concreto, se destacarán algunos fragmentos del texto para tratar de comprender cuál era la visión que tenía ‘Abd Allah acerca de los castillos, así como la función que daba a cada uno según la necesidad del momento²⁴. Sin embargo, la arquitectura de las fortificaciones y sus espacios nobles no son lo único de valor y admiración que poseían los monarcas, pues esos espacios de uso palaciego estaban adecentados y decorados con todo tipo de objetos de carácter suntuoso que eran enormemente estimados por los monarcas, tales como cortinajes, tapices, servicios de mesa, esencieros y otros enseres descritos con detalle en algunos textos²⁵. Por ello, podemos aludir a los objetos de valor, como joyas y tesoros, que guardaba ‘Abd Allah en su palacio.

²² La traducción de la obra se debe a LÉVI-PROVENÇAL, E., “Un texte arabe inédit sur l’histoire de l’Espagne musulmane dans la seconde moitié du XIe siècle: les Mémoires d’Abd Allah, dernier roi ziride de Grenade. Fragments publiés d’après le manuscrit de la Bibliothèque d’Al Qaraouiyn à Fès avec une introduction et une traduction française”, en *Al-Andalus*, 3, vol. 2, (1935), pp. 233-344, LÉVI-PROVENÇAL, E., “Mémoires de Abd Allah, dernier roi ziride de Grenade (conclusión)”, en *Al-Andalus*, 4, vol. 1, (1936), pp. 29-146 y LÉVI-PROVENÇAL, E., “Deux nouveaux fragments des *Mémoires* du roi ziride Abd Allah de Grenade”, en *Al-Andalus*, 6, vol. 1, (1941), pp. 1-64, y en la edición al castellano IBN BULUGGIN, ‘A. A., *Mudakkirat al-amir...*

²³ Sobre la obra de ‘Abd Allah hay bastantes estudios gracias a su gran valor documental, pero de entre ellos hay que citar uno de manera especial: TERRASSE, H., “La vie d’un royaume...”.

²⁴ PORRINAS GONZÁLEZ, D., “La percepción de los castillos...” es un trabajo en el que se analiza de manera pormenorizada esta visión de ‘Abd Allah sobre la arquitectura castrense, destacando las siguientes funciones: defensiva, ofensiva, sitio de asedios y control de territorios.

²⁵ Como ejemplo coetáneo destacamos el relato recogido por Ibn Hayyan sobre una ceremonia desarrollada en el palacio toledano de al-Ma’mun, estudiado en RABASCO GARCÍA, V. “El papel del comercio en el contexto artístico del reino taifa de Toledo”, *Estudios Medievales Hispánicos*, 3, (2014), pp. 129-150.

*Al salir de Granada había traído yo algunas cosas, entre ellas un escriño de oro conteniendo diez collares de preciosas perlas, oro por valor de dieciséis mil dinares almorávides y algunas sortijas*²⁶.

*A continuación ordenó a mi madre que subiera al alcázar para proceder a retirar los tesoros [...]. Por fin les entregó todo lo que había, con arreglo a los inventarios, sin dejar cosa chica ni grande, e incluso por el más insignificante objeto que yo tuviese en la tienda se encolerizaba con mi madre, que tenía que venir a buscarlo y llevárselo*²⁷.

En los anteriores pasajes se alude a la entrega de la ciudad a Yusuf ibn Tasufin²⁸, dejando constancia de las amenazas que recibe por parte de los almorávides en el caso de que quisiera esconder alguna fortuna, llegando al extremo en el que Yusuf levantó el suelo de la tienda donde estaba retenido por si hubieran escondido joyas. También hay noticias de la elaboración de inventarios o la valoración económica de algunas de sus alhajas por parte de los invasores magrebíes. Resulta extraño que no haga alusión al palacio pero sí a los objetos muebles de gran riqueza. Así, este fragmento demuestra que las artes suntuarias, como la joyería, eran muypreciadas en ese momento, tanto como para hacer referencia a ellas entre los recuerdos máspreciados de su vida y no a los lujosos salones que sin duda alguna existirían en su palacio. El único fragmento que permitiría extraer algunas conclusiones relativas a la materialidad del alcázar de Granada, aunque sin hacer referencia directa a las piezas o decoración, sería el siguiente, dándonos a entender de manera implícita la existencia de una suntuosidad en su palacio:

*Cuando había que reunirse con ellos (los gobernadores de sus territorios) para un consejo de gobierno, (Habus) lo celebraba en un lugar fuera de palacio, en vez de hacerlos venir a él, por delicadeza de su parte, para que no tuviesen que sufrir humillación ni se engendrasen en ellos resentimientos*²⁹.

En cuanto a las fortificaciones resulta sorprendente que ‘Abd Allah haga hincapié en el aspecto militar de sus castillos, obviando por completo la parte palatina de los mismos. Es posible apreciar esto en un texto referido a los ajustes defensivos que llevó a cabo ante la amenaza almorávide:

²⁶ IBN BULUGGIN, ‘A. A., *Mudakkirat al-amir...*, pp. 313-314.

²⁷ *Ibidem*, p. 314.

²⁸ *Ibidem*, pp. 310-318.

²⁹ *Ibidem*, p. 108.

Puse mi mayor empeño en fortificar los castillos, restaurarlos y aprovisionarlos con todo lo necesario para sufrir un asedio. No dejé por tomar ni una sola de las prevenciones necesarias: construcción de aljibes; instalación de molinos; almacenamiento de toda clase de pertrechos, como escudos, flechas y máquinas de lanzar proyectiles³⁰.

Y, por temor al monarca cristiano Alfonso VI:

Aún hice más preparativos por si vencía el rey cristiano, y fue pensar en reforzar Almuñécar, para estar, en caso necesario, junto al mar, cerca de los musulmanes, y poder defenderme desde ella en lo posible, hasta verme obligado a cruzar el mar y salvar la vida, con mis seres queridos y los restos de mis riquezas. Fortifiqué, pues, dicha plaza en la forma que es harto notoria³¹.

Estos dos fragmentos demuestran la importancia que los reyes de taifas otorgaban a las defensas de sus ciudades, consecuencia del continuo peligro al que estaban expuestos. Tal es así que ‘Abd Allah habla de sus fortalezas, como hemos podido ver, pero no de los palacios que en ellos se instalaban, algo difícilmente comprensible en una obra en la que procuró dejar constancia de la historia de su linaje al frente de Granada. Posiblemente se debe a que tenía como principal objetivo la perpetuidad de la memoria del gobierno de los ziríes, es decir, una intencionalidad más política, y no tanto a promocionar su labor como mecenas de las artes o las construcciones que se edificaron en su nombre. Esto chocará con la mentalidad del monarca sevillano al-Mu’tamid por ejemplo, quien sí dejó por escrito, al igual que los literatos de su corte, bastantes referencias a los edificios parlatinos de sus dominios³².

En otro sentido, el *Rawd al-Qirtas*, texto marroquí del siglo XIV, nos deja una interesante noticia sobre el *qasr* de Granada al señalar que hubo una pequeña mezquita en la alcazaba zirí y que en ella se enterró a un personaje llamado Yahya ibn Ganiya junto al sepulcro del rey Badis. Ibn al-Jatib dice que en su época no quedaban vestigios de ese oratorio, pero sí de la sepultura de mármol de Badis, dispuesta en un nicho cerrado con una

³⁰ *Ibidem*, p. 259.

³¹ *Ibidem*, p. 260. Los traductores anotan que ‘Abd Allah pensó hacer lo mismo con Málaga, pero no aportan más información.

³² RUBIERA MATA, M. J., *La arquitectura en la literatura árabe*, Hiperión, Madrid, 1988, 2ª ed. [1ª de 1981], pp. 135-136.

puerta³³. Esta noticia es importante, puesto que nos habla de la existencia de una mezquita (o quizá oratorio privado), así como de al menos un enterramiento en el recinto cercano al alcázar, aunque no debemos desechar la idea de que no fuera el único y que ya en el siglo XI existiera una rauda³⁴. No hay que olvidar tampoco la mención a un sepulcro de mármol, pues el hecho de utilizar esta piedra hemos de considerarlo como un intento por tratar de mantener viva su memoria a través de un espacio destacable, tanto por su visibilidad como por la riqueza de sus materiales.

5. LA ALCAZABA DE MÁLAGA COMO POSIBLE EJEMPLO ANÁLOGO

Al comienzo de este trabajo se hizo hincapié en la toma de Málaga por parte de Badis en el año 1056, gobernando allí la dinastía zirí hasta la llegada de los almorávides. Fue entonces cuando instalaron una corte con Buluggin al frente desde la cual poder gobernar la ciudad, emplazada, como ha de suponerse, en la alcazaba. Estos son prácticamente los únicos datos históricos que disponemos sobre el periodo zirí en Málaga, pues existe una gran carencia de noticias sobre la construcción de espacios en el interior de la fortaleza de Málaga, tanto por parte hamudí como zirí. Debido a esto lo que actualmente conservamos es de cronología bastante incierta. Además hay que sumar las múltiples intervenciones, reconstrucciones y recreaciones llevadas a cabo en el entorno palatino³⁵, que, en determinadas ocasiones, han condicionado visualmente el aspecto original de los edificios tal y como fueron encontrados. Por todo esto hay que tomar precauciones a la hora de tratar de vincular el palacio taifa de Málaga con su equivalente granadino.

Los restos localizados al suroeste de los Cuartos de Granada (fig. 11), el llamado Patio de los Surtidores, serán los que tomemos como objeto de estudio, aquellos que la historiografía ha datado en este siglo XI desde su descubrimiento en la década de 1930³⁶. Se han conservado dos estancias:

³³ TORRES BALBÁS, L., “El alminar de la iglesia...”, p. 443.

³⁴ Sobre la ubicación concreta de la sepultura, dentro o en las inmediaciones de la mezquita, se debate con cierta profundidad en CALVO CAPILLA, S., *Las mezquitas de al-Andalus...*, pp. 236-240.

³⁵ Para conocer las diferentes fases de modificaciones que ha sufrido esta fortaleza resulta interesante el trabajo MUÑOZ JIMÉNEZ, J. M., “La alcazaba de Málaga y el falso histórico”, *Castillos de España*, 134-135, (2004), pp. 45-50.

³⁶ Leopoldo Torres Balbás fue el encargado de comenzar la tarea de restaurar la alcazaba y quien propuso la cronología para los Cuartos de Granada durante el reinado de Badis. Para conocer de primera mano los hallazgos podemos consultar: TORRES BALBÁS, L., “Hallazgos en la Alcazaba de Málaga”, *Al-Andalus*, 2, vol. 2, (1934), pp. 344-357, TORRES BALBÁS, L., “Excavaciones y obras en la Alcazaba de Málaga (1934-1943)”, CASAMAR PÉREZ, M. (ed.), *Obra dispersa I. Al-Andalus, crónica de la España musulmana*, Instituto de España, Madrid, 1982, vol. 2, pp. 279-300 y TORRES BALBÁS, L., *La alcazaba y la catedral de Málaga*,

una sala rectangular con una arquería abierta hacia el norte (fig. 12) y, hacia el oeste de ésta, una pequeña estancia o mirador de planta cuadrada abierto mediante arcos polilobulados (fig. 13). Este ámbito se ha interpretado como parte de un palacio prototípico del siglo XI: jardín central flanqueado por dos alas, cada una con sus respectivos *maylis* y alcobas distribuidas simétricamente. Esta teoría es totalmente válida, puesto que la orientación de este posible palacio seguiría el eje norte-sur, correspondiendo los restos que quedan en pie al ala meridional. El vano tripartito de arcos de herradura ultrasemicirculares sería la arquería de separación entre el pórtico y el *maylis*, mientras que la sala de arcos polilobulados haría las veces de alhanía del pórtico, aunque en este caso utilizada como mirador. Debe destacarse que el pórtico actual responde a una fábrica nazarí, pero queda perfectamente situado en eje con los tres arcos del salón taifa, lo que da a entender que hubo una reforma en ese espacio y que estas estancias seguían utilizándose con el mismo fin con el que fueron creadas. De cumplirse esta hipótesis nos encontraríamos con una estructura prácticamente idéntica a la distribución espacial de la Aljafería, el paradigma de palacio taifa.

En este sentido, si concluimos que este tipo de estructuras y decoraciones son atribuidas al zirí Badis, ¿por qué no hemos de pensar en un lenguaje similar también para el palacio de Granada? Los escasos restos decorativos de la Granada zirí hablan de un lenguaje continuador de la tradición califal, al igual que en Málaga, por lo que podría suponerse que el alcázar granadino tuvo que responder a unas características similares. Además, es lógico creer que los mismos artistas pudieron desplazarse de una ciudad a otra, puesto que lo hacían incluso entre reinos de diferentes dinastías. En este sentido es conocido el caso de los palacios taifas de la Aljafería y Balaguer, cuyos restos de yeserías nos hablan de un mismo taller según el análisis de los motivos decorativos³⁷.

Plus-Ultra, Madrid, 1960. No obstante hay cuantiosos estudios posteriores que valoran igualmente el conjunto, aunque sin cambiar su datación.

³⁷ EWERT, C., *Hallazgos islámicos en Balaguer y la Aljafería de Zaragoza* serie *Excavaciones Arqueológicas en España*, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1979, CABAÑERO SUBIZA, B., “Hipótesis de reconstitución del palacio taifal del Castell Formós de Balaguer (Lleida)”, *Artigrama*, 25, (2010), pp. 283-326, CABAÑERO SUBIZA, B., “Pautas que rigen las composiciones decorativas del palacio taifal de la alcazaba de Balaguer (Lleida)”, *Artigrama*, 26, (2011), pp. 535-556 y SOLÉ URGELLÉS, R. y ALOS TREPAT, C., “La restauración de los fragmentos de arco islámicos del Palacio de Balaguer (Lleida). Proceso y datos históricos”, VV.AA., *Actas del I Congreso Internacional Red Europea de Museos de Arte Islámico (REMAI)*, Patronato de la Alhambra y Generalife, Granada, 2013, pp. 815-827.

6. CONCLUSIONES

En definitiva, del alcázar zirí no pueden extraerse apenas teorías fehacientes e irrefutables, por ello debemos movernos entre planteamientos hipotéticos y hoy difícilmente constatables. A nivel estructural conocemos únicamente que el palacio estaba provisto de espacio para el culto, posiblemente un oratorio, al igual que otros alcázares coetáneos como la citada almunia zaragozana o la llamada Capilla de Belén del palacio taifa de Toledo. Además, contaba con un importante suministro de agua, lo que lleva a pensar en un conjunto palatino de destacadas dimensiones. Nada más podemos saber de su planta, aunque, por herencia del mundo califal y posibles analogías con otras construcciones del momento como la Aljafería o las alcazabas de Málaga y Almería, por citar algunos ejemplos, hemos de pensar en el recurso de la estructura de salones enfrentados con alcobas en eje nortesur. En cuanto a la estética o formas decorativas resulta inevitable pensar en salones rica y profusamente decorados, pero a esta idea no llegamos por los restos que se hayan conservado, como se ha comprobado, sino igualmente por comparación con otros reinos de taifas. Al tratarse de un periodo en el que cada monarca intentaba sobreponerse en importancia y solemnidad a sus vecinos, los ziríes no debieron conformarse con edificios en los que predominara la austeridad teniendo en cuenta su funcionalidad representacional. Por ello debemos considerar que el alcázar debía tener espacios adecentados con los más ricos materiales disponibles y una decoración acorde al lujo que pretendían. Esto podría demostrarse con la anterior referencia al sepulcro de mármol de Badis, ya que, si fue utilizado en su tumba, podríamos considerar que dispuso de este tipo de piedra en vida. Así pues, la idea de que el mármol hiciera aparición en sus construcciones, especialmente en el palacio junto a otros ricos materiales, no debería parecernos extraña en absoluto.

Por otro lado, una vez visto el devenir histórico de la ciudad de Málaga ligada a la de Granada, podría pensarse en la existencia de un flujo de formas e ideas que llegaron desde la capital zirí, pero actualmente resulta imposible afirmar esto con un criterio determinante. No obstante, replanteando la datación de los Cuartos de Granada, ¿por qué iba a mantener Badis la decoración del palacio hamudí tras la toma de la ciudad, cuando una de las formas de legitimar su figura por encima de otros soberanos enemigos era demostrar su poder a través de su propia ostentación? Y, en este sentido, ¿hemos de considerar que la estética palatina de Granada fue similar, o incluso la misma, que la de Málaga? Es posible que, ante la escasez de restos materiales y la poca información que arrojan aquellos que se

conservan, no lleguemos a conocerlo. A pesar de esto, podemos apreciar que en Granada hay un lenguaje de herencia califal más o menos marcado, como las soluciones arquitectónicas vistas en las diferentes puertas y en el Bañuelo, aunque no hay que olvidar que son obras de carácter civil y no regio.

Aún quedan algunas zonas del entorno del Aljibe del Rey y el *Dar al-Horra* que no han sido excavadas, como el área situada al noroeste de la Placeta del Cristo de las Azucenas³⁸, lo que nos lleva a no descartar todavía la posibilidad de encontrar en el futuro algún vestigio material. Sin embargo, este hecho se antoja ciertamente complicado, algo de lo que Leopoldo Torres Balbás se dio cuenta en 1941 en su búsqueda del arte zirí:

Cuando hace algunos años reparaba los restos del palacio de Daral-horra, [...] levanté sus solerías y cavé sus cimientos con el mismo afán que el almorávide Yusuf lo hizo algo más de ocho siglos antes, no en busca de tesoros como éste, sino tras el posible hallazgo de restos del alcázar de Badis, que añadiesen una nueva página al arte musulmán de Granada. Menos afortunado que el monarca africano, la excavación resultó completamente estéril, y el problema de la existencia de un arte zirí en la Granada del siglo XI sigue en pie³⁹.

Es posible que Torres Balbás llevase a cabo esas incursiones en un área baldía en cuanto a restos taifas, por eso debemos repensar en la ubicación concreta del propio alcázar, posiblemente localizado entre el Aljibe del Rey y la Puerta Monaita, dos construcciones taifas que nos llevan a pensar en la presencia de un edificio notable al que abastecer y proteger respectivamente. No obstante, a la espera de nuevas excavaciones, la problemática acerca del palacio zirí de Granada sigue aún viva, de ahí que exista la necesidad de proseguir con las investigaciones en busca de más datos que aporten información para una futurible recreación, y, en consecuencia, que ayuden a complementar la estética artística tan prolifera y variada que puede apreciarse en los múltiples reinos de taifas.

³⁸ GARCÍA GRANADOS, J. A., “Entre ziríes y almohades...”, pp. 496.

³⁹ TORRES BALBÁS, L., “El alminar de la iglesia...”, p. 446.

7. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

ALMAGRO GORBEA, A., ORIHUELA UZAL, A. y VÍLCHEZ VÍLCHEZ, C., “La Puerta de Elvira en Granada y su reciente restauración”, *Al-Qantara*, 13, vol. 2 (1992), pp. 505-535.

ALMAGRO GORBEA, A., “Una hipótesis sobre la forma original del Bañuelo de Granada”, SÁNCHEZ-MESA MARTÍNEZ, D. y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, J. J. (eds.), *Diálogos de arte. Homenaje al profesor Domingo Sánchez-Mesa Martín*, Universidad de Granada, Granada, 2014, pp. 89-94.

AL-‘UDRI, A., *Tarsi al-ajbar wa-tanwi al-atar wa-l-bustan fi gara’ib al-buldan wal-l-masalik ila yami al-mamalik*, ed. y trad. parcial SÁNCHEZ MARTÍNEZ, M., “La cora de Ilbira (Granada y Almería) en los siglos X y XI, según al-‘Udri (1003-1085)”, *Cuadernos de Historia del Islam*, 7, (1975-1976), pp. 5-82.

ANÓNIMO, *Crónica anónima de los Reyes de Taifas*, ed. y trad. MAILLO SALGADO, F., *Crónica anónima de los Reyes de Taifas*, Akal, Madrid, 1991.

CALVO CAPILLA, S., “El arte de los Reinos de Taifas: tradición y ruptura”, *Anales de Historia del Arte*, volumen extraordinario 2 (2011), pp. 69-92.

CALVO CAPILLA, S., *Las mezquitas de al-Andalus*, Fundación Ibn Tufayl, Almería, 2014.

CARRANZA SELL, F. de, “La alcazaba de Málaga. Historia a través de su imagen”, *Péndulo*, 22, (2011), pp. 54-73.

CASTILLA BRAZALES, J. y ORIHUELA UZAL, A., *En busca de la Granada andalusí*, Comares, Granada, 2002.

EWERT, C., “Spanisch-islamische Systeme sich kreuzender Bögen. II Die Arkaturen eines offenen Pavillons auf der Alcazaba von Málaga”, *Madridener Mitteilungen*, 7, (1966), pp. 232-253.

GARCÍA GRANADOS, J. A., “La primera cerca medieval de Granada. Análisis historiográfico”, *Arqueología y territorio medieval*, 3, (1996), pp. 91-148.

GARCÍA GRANADOS, J. A., “Entre ziríes y almohades. Las fortificaciones urbanas de Granada y su problemática cronológica”, CRESSIER, P. Y SALVATIERRA CUENCA, V., *Las Navas de Tolosa, 1212-2012: miradas cruzadas*, Universidad de Jaén, Jaén, 2014, pp. 484-498.

GUICHARD, P. y SORAVIA GRAZIOSI, B., *Los reinos de taifas. Fragmentación política y esplendor cultural*, Sarriá, Málaga, 2006.

GUILLÉN ROBLES, F., *Málaga musulmana*, Diputación Provincial de Málaga, Málaga, 1980, facsímil (1ª ed. de 1880).

IBN BULUGGIN, 'A. A., *Mudakkirat al-amir 'Abd Allah, ajir muluk Banu Ziri bi-Garnata (469-483)*, trad. LÉVI-PROVENÇAL, É. y GARCÍA GÓMEZ, E., *El siglo XI en 1ª persona. Las memorias de 'Abd Allah, último rey zirí de Granada destronado por los almorávides*, Alianza, Madrid, 2005, 7ª edición [1ª de 1980].

IDRIS, A. R., "Les zirides d'Espagne", en *Al-Andalus*, 29, vol. 1 (1964), pp. 39-145.

JIMÉNEZ MORALES, S., *El sueño del rey Badis. La alcazaba de Málaga*, Crazy Badger Media, Málaga, 2012.

LÉVI-PROVENÇAL, E., "Un texte arabe inédit sur l'histoire de l'Espagne musulmane dans la seconde moitié du XIe siècle: les Mémoires d'Abd Allah, dernier roi ziride de Grenade. Fragments publiés d'après le manuscrit de la Bibliothèque d'Al Qaraouiyn à Fès avec une introduction et une traduction française", en *Al-Andalus*, 3, vol. 2 (1935), pp. 233-344.

LÉVI-PROVENÇAL, E., "“Mémoires” de Abd Allah, dernier roi ziride de Grenade (conclusión)“, en *Al-Andalus*, 4, vol. 1, (1936), pp. 29-146.

LÉVI-PROVENÇAL, E., "Deux nouveaux fragments des “Mémoires” du roi ziride de Abd Allah de Grenade“, en *Al-Andalus*, 6, vol. 1 (1941), pp. 1-64.

MONES, H., "Consideraciones sobre la época de los Reyes de Taifas", *Al-Andalus*, 31, vol. 1, (1966), pp. 305-328.

MORENO ONORATO, A. et ál., "Informe de los primeros resultados obtenidos tras la excavación de 1991 Carmen de la Muralla de Albaicín (Granada)“, *Anuario arqueológico de Andalucía 1991*, vol. 2, (1993), pp. 225-230.

MUÑOZ JIMÉNEZ, J. M., "La alcazaba de Málaga y el “falso histórico”“, *Castillos de España*, 134-135, (2004), pp. 45-50.

NAVARRO PALAZÓN, J. y JIMÉNEZ CASTILLO, P., "El Bañuelo de Granada en su contexto arquitectónico y urbanístico“, *El legado andalusí*, 45, (2012), pp. 1-9.

ORIHUELA UZAL, A., “Granada, entre ziríes y nazaríes”, V.V.A.A., *Arte y culturas de al-Andalus. El poder de la Alhambra (catálogo de exposición)*, Patronato de la Alhambra y Generalife, Fundación El legado andalusí y TF Editores, Granada, 2013, pp. 47-57.

PAREJA LÓPEZ, E., *El arte en el sur de Al-Andalus. Historia del arte en Andalucía*, Gever, Sevilla, 1988, vol. 2.

PAVÓN MALDONADO, B., “La primitiva alcazaba de Málaga (siglos X y XI). Procedimientos constructivos”, *Jábega*, 72, (1992), pp. 3-22.

PAVÓN MALDONADO, B., *Tratado de arquitectura hispanomusulmana. Ciudades y fortalezas*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1999, t. 2.

PAVÓN MALDONADO, B., *Tratado de arquitectura hispanomusulmana. Palacios*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2004, t. 3.

PAVÓN MALDONADO, B., *Tratado de arquitectura hispanomusulmana. Mezquitas*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2009, t. 4

PÉRÈS, H., *Esplendor de al-Andalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI*, Hiperión, Madrid, 1983, 3ª ed. (1ª de 1937).

PORRINAS GONZÁLEZ, D., “La percepción de los castillos en las Memorias de Abd Allah”, TORO CEBALLOS, F. Y RODRÍGUEZ MOLINA, J. (coords.), *V Estudios de Frontera. Funciones de la red castral fronteriza. Homenaje a Don Juan Torres Fontes. Congreso celebrado en Alcalá la Real en noviembre de 2003*, Diputación Provincial de Jaén, Jaén, 2004, pp. 617-630.

PUERTAS TRICAS, R., “La alcazaba de Málaga y su distribución superficial”, *Jábega*, 55, (1986), pp. 27-40.

RABASCO GARCÍA, V., “El papel del comercio en el contexto artístico del reino taifa de Toledo”, *Estudios Medievales Hispánicos*, 3, (2014), pp. 129-150.

ROCA ROUMENS, M., LIZCANO PRESTEL, R. Y MORENO ONORATO, M. A., *El Albaicín y los orígenes de la ciudad de Granada*, Universidad de Granada, Granada, 1988.

RUBIERA MATA, M. J., *La arquitectura en la literatura árabe*, Hiperión, Madrid, 1988, 2ª ed. [1ª de 1981].

SARR MARROCO, B., “La Granada zirí: una aproximación a través de las fuentes escritas, arqueológicas e historiográficas”, *Arqueología y territorio*, 4, (2007), pp. 165-180.

SARR MARROCO, B., *La Granada zirí (1013-1090)*, Alhulia, Granada, 2011.

SECO DE LUCENA PAREDES, L., *Los hammudíes, señores de Málaga y Algeciras*, Ayuntamiento de Málaga, Málaga, 1955.

SECO DE LUCENA PAREDES, L., “El barrio del Cenete, las alcazabas y mezquitas de Granada”, *Cuadernos de la Alhambra*, 2, (1966), pp. 43-51.

TERRASSE, H., “La vie d’un royaume berbère du XIe siècle espagnol: l’Émirat ziride de Grenade”, *Melanges de la Casa de Velázquez*, 1, (1965), pp. 73-85.

TORRES BALBÁS, L., “Hallazgos en la Alcazaba de Málaga”, *Al-Andalus*, 2, vol. 2, (1934), pp. 344-357.

TORRES BALBÁS, L., “El puente del Cadí y la Puerta de los Panderos, en Granada. Crónica arqueológica de la España musulmana I”, *Al-Andalus*, 2, vol. 2, (1934), pp. 357-364.

TORRES BALBÁS, L., “El alminar de la iglesia de San José y las construcciones de los ziríes granadinos. Crónica arqueológica de la España musulmana IX”, *Al-Andalus*, 6, vol. 2, (1941), pp. 427-446.

TORRES BALBÁS, L., “Excavaciones y obras en la Alcazaba de Málaga (1934-1943)”, CASAMAR PÉREZ, M. (ed.), *Obra dispersa I. Al-Andalus, crónica de la España musulmana*, Instituto de España, Madrid, 1982, vol. 2, pp. 279-300.

TORRES BALBÁS, L., *La alcazaba y la catedral de Málaga*, Plus-Ultra, Madrid, 1960.

VALDÉS FERNÁNDEZ, F., “Aspectos arqueológicos del Tibyan: el Puente del Cadí”, VÁZQUEZ DE BENITO, C. Y MANZANO RODRÍGUEZ, M. Á. (eds.), *Actas del XVI Congreso de la Union Européenne d’Arabisants et d’Islamisants*, Agencia Española de Cooperación Internacional y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Salamanca, 1995, pp. 509-529.

VIGUERA MOLINS, M. J., *Los Reinos de Taifas y las invasiones magrebíes (al-Andalus del XI al XIII)*, Mapfre, Madrid, 1992.

VÍLCHEZ VÍLCHEZ, C., *Baños árabes*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 2001.

8. ILUSTRACIONES

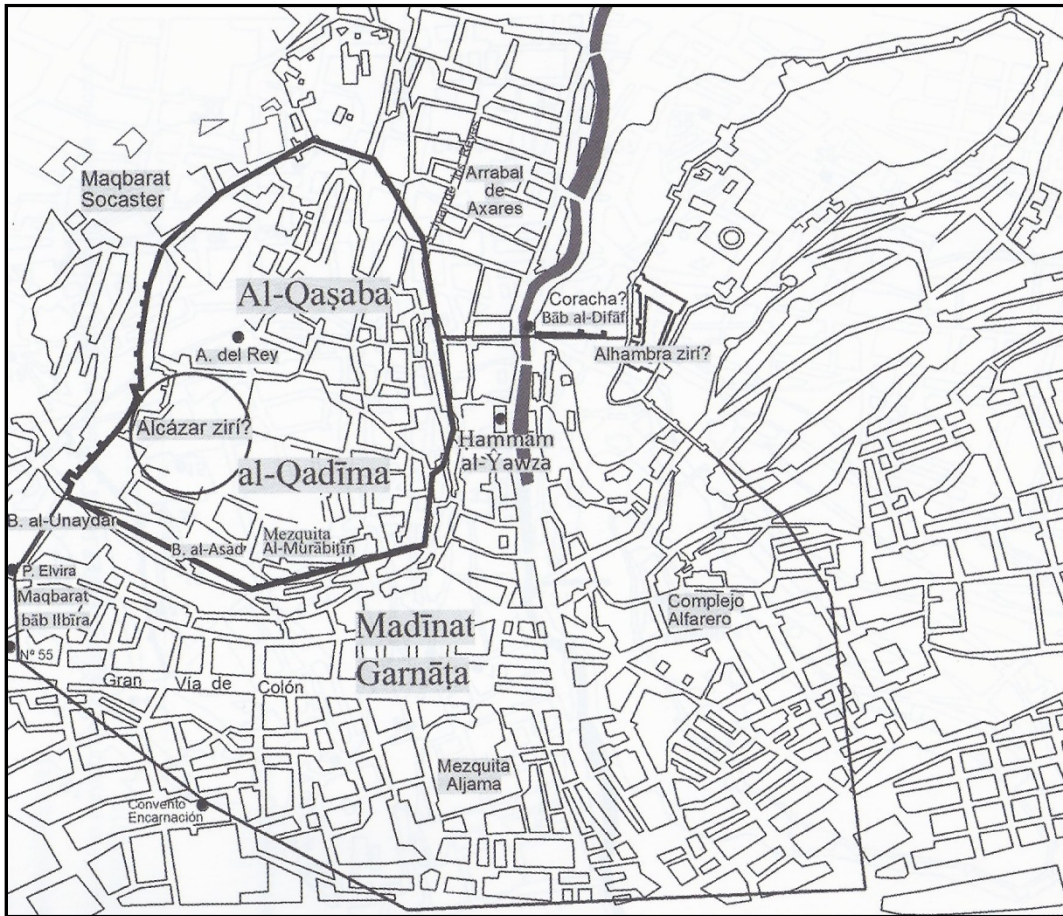


Fig. 1. Plano hipotético de la Granada zirí a finales del siglo XI (SARR MA-
RROCO, B., *La Granada zirí...*, p. 171).



Fig. 2. Muralla de la Alhacaba de la alcázar zirí.



Fig. 3. Puerta Monaita de la *Qasaba Qadima* (objetivogranada.ideal.es, <http://goo.gl/l7I7H>).



Figs. 4. Puerta de las Pesas (fotocommunity.es, <http://goo.gl/Koce4U>)



Figs. 5. Campanario de San José, alminar (fotocommunity.es, <http://goo.gl/Koce4U>).



Fig. 6. Arranque del arco de la Puerta de los Tableros.

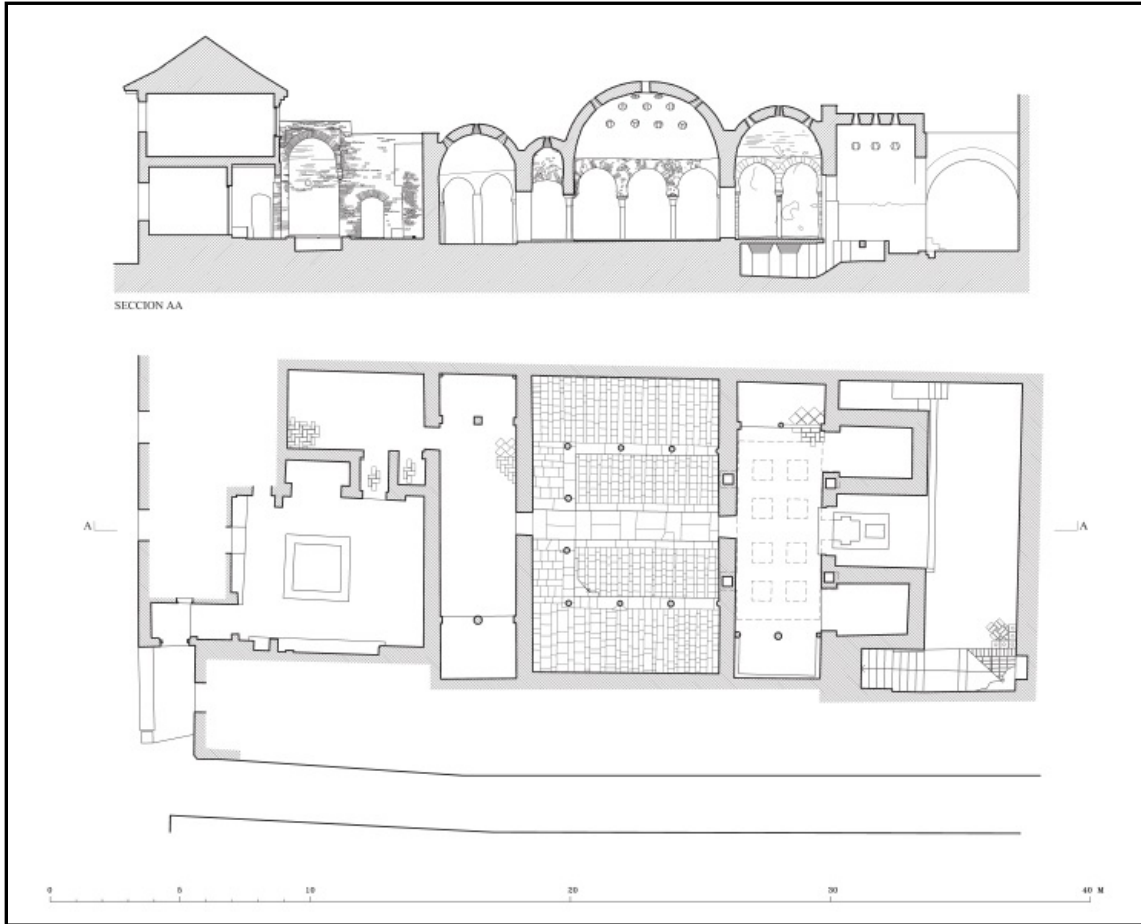


Fig. 7. Sección y planta actual del Bañuelo (ALMAGRO GORBEA, A., “Una hipótesis sobre...”, p. 90).



Figs. 8 y 9. Sala templada del Bañuelo; detalles de las arquerías y las pinturas.



Fig. 10. Vista de la Alhambra desde el mirador de San Nicolás.

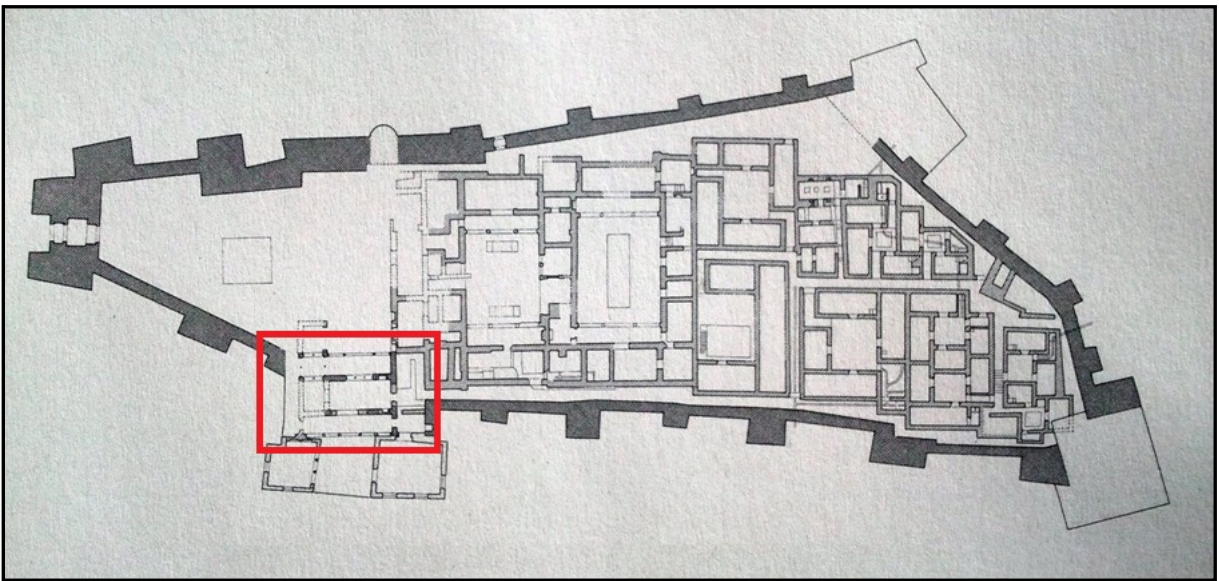


Fig. 11. Planta del recinto interno de la alcazaba de Málaga con los restos taifas encuadrados (ARNOLD, F. (coord.), *Der islamische Palast...*, p. 156).



Fig. 12. Arquería triple de acceso al salón sur de los Cuartos de Granada.



Fig. 13. Mirador de los Cuartos de Granada abierto por arcos polilobulados.

LA CULTURA ECLESIAÍSTICA EN EL ORIGEN DEL DERECHO ROMANO MEDIEVAL

Francisco Javier Real Rodríguez*

Resumen: La importancia y repercusión del derecho romano en la cultura jurídica europea es algo fuera de toda duda, pero todavía sigue debatiéndose cómo llegó aquel a redescubrirse en la incipiente Universidad del siglo XII. Si tradicionalmente se señaló un origen propiamente civil y universitario, en la presente comunicación se reivindica la importancia de la cultura eclesiástica en ese origen. Volver a la obra de Graciano en el centro de ese renacimiento cultural nos dará nuevas pistas para un conocimiento más completo de ese periodo y de este proceso.

Palabras clave: Derecho romano, Derecho Canónico, Renacimiento cultural del siglo XII, Universidad de Bolonia, *Digesto*, Irnerio, Graciano, *Concordia discordantium canonum*.

THE ECCLESIASTICAL CULTURE IN THE ORIGIN OF THE MEDIEVAL ROMAN LAW

Abstract: The importance and impact of Roman law in the European legal culture is beyond doubt, but there is still debate about how Roman Law was rediscovered in the emerging University of the 12th century. If traditionally a civil and university origin was noted, in this communication we want to highlight the importance of ecclesiastical culture in that origin. Back to Gratian's work in the center of this cultural renaissance will give us new clues to a more complete understanding of this period and this process.

Key words: Roman Law, Canon Law, Renaissance of the Twelfth Century, University of Bologna, *Digest*, Irnerius, Gratian, *Concordia discordantium canonum*.

* Recibido: 01/12/2014 · Revisado: 15/04/2015 · Aceptado: 08/05/2015 · Publicación Online: 30/06/2015

1. INTRODUCCIÓN

El jurista alemán Rudolf von Ihering (1818-1892) escribió, en frase que podríamos considerar ya clásica, que Roma conquistó el mundo con sus armas, con su Iglesia y con sus leyes¹. Y con respecto a lo último, no podemos menos de comprobar que una de sus más claras influencias en el mundo occidental es la repercusión de su derecho en el desarrollo de los sistemas jurídicos contemporáneos.

La transmisión del derecho romano hasta la actualidad ha pasado por tales vicisitudes que sólo su genialidad explica su consideración, uso y mantenimiento tras la caída del Imperio de Occidente por los pueblos llamados bárbaros a lo largo de la Edad Media, hasta el punto de ser la base de la posterior obra jurídica europea de las edades Moderna y sobre todo Contemporánea. Si a eso sumamos la proyección que desde Europa se llevó a las colonias repartidas por todo el mundo, y la influencia del sistema político, jurídico y social occidental en todo el mundo, es evidente el interés de cualquier acercamiento al derecho romano, ya que éste siempre supone un ejercicio de comparación de dos mundos, que aunque lejanos en el tiempo, están unidos estrechamente por una misma concepción de lo justo.

Es precisamente en la Edad Media cuando se produce una nueva asimilación de esta obra jurídica por las nuevas sociedades que se van formando, gracias a los distintos sustratos que las forman. Y esto se produce entre los siglos XI y XII², asociándose el segundo con un auténtico renacimiento de la Edad Media. Por eso debemos tener en la cabeza los avances que entonces se produjeron para comprender adecuadamente las aportaciones de este trabajo.

El siglo XI, en efecto, ha visto el fin de las segundas invasiones, un avance de la cristiandad sobre el enemigo musulmán que hasta ahora lo ha atenazado por sus flancos, el resurgir del Imperio trasladado a Alemania, y el fin del llamado siglo de hierro del pontificado; en definitiva, un fortalecimiento de las estructuras del poder feudal. A la vez se produce el resurgir de un comercio prácticamente abandonado en unas ciudades que empiezan a

¹ HASKINS, Ch. H., *La rinascita del XII secolo*, Società editrice el Mulino, Bolonia, 1972 (versión italiana; original Nueva York, 1927), p. 165. Para una actualización general de esta interesante obra, véase VERGER, J., *Il Rinascimento del XII secolo*, Jaca Book, Milán, 1997.

² No podemos olvidar que la distinción entre centurias es un producto del calendario, y que la vida y las creaciones humanas no se circunscriben a compartimentos estancos. Por eso, aunque se hable de un renacimiento cultural en el siglo XII, es evidente que se inicia en el siglo XI y que continúa en el siglo XIII (*vid.* KUTTNER, S., "The Revival of Jurisprudence", en *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, R. L. BENSON y G. CONSTABLE, eds., Cambridge, Mass., 1982, pp. 299-323).

renacer, lo que favorecerá el florecimiento de la cultura en todos sus campos: lingüísticos, filosóficos, teológicos, jurídicos, científicos y artísticos, siendo sin duda su mejor resumen la creación de la Universidad por la Iglesia a finales del siglo XI, institución que crecerá exponencialmente en la centuria siguiente³.

Este contexto es en el que se va a redescubrir, fruto de ese renacimiento cultural, la obra jurídica romana, cuyos textos se habían perdido prácticamente de los centros del saber europeos. Su uso en los sistemas jurídicos vigentes forjará el llamado Derecho Común medieval, base de los posteriores ordenamientos europeos. Las figuras claves para la configuración de ambos derechos son Irnerio y Graciano, pero la relevancia de cada uno en la recepción del derecho romano es asunto aún discutido. Tradicionalmente se ha sostenido que Irnerio fue el que al intentar renovar los estudios legales, descubrió textos del *Digesto*. Apoyándose en esto, y siguiendo algunas corrientes dictados a veces marcadamente laicistas, se ha querido ver en ello una contraposición de los poderes laicos frente a los eclesiásticos. Se ofrecerán aquí respuestas complementarias de diversos autores, quienes sostienen precisamente que es gracias al renacer cultural y a la renovación teológica, por tanto en un contexto bien diferente y sin ningún atisbo de enfrentamiento de estos poderes, como se dio esta renovación, pudiendo así descubrir la importancia de estos antiguos textos.

No se pretende aquí avivar una lucha estéril sobre la preeminencia de un derecho sobre el otro, sino comprender el origen de ese renacer jurídico y la correcta relación entre ambos, valorando adecuadamente sus aportaciones a la ciencia jurídica. De este modo podemos ya hablar de una serie de hitos que articularán este trabajo: un centro de actuación, la ciudad y la universidad de Bolonia, cuna del posterior desarrollo jurídico; una obra clave, el *Digesto*, utilizado escasamente antes del siglo XII; unos protagonistas, Irnerio, que sería el primero en comprender la importancia del *Digesto* y dedicó su enseñanza a su comentario a través de las glosas, y Graciano, cuya obra en el ámbito del derecho canónico ofrece una sistematización tal que permitirá el desarrollo del derecho común medieval de los siglos siguientes; una época, el siglo XI, cuyo avance cultural, especialmente en el campo teológico, favoreció todo lo demás.

Con toda esta información se podrán ofrecer unas conclusiones que nos llevarán a reivindicar, una vez más, la importancia de acudir a las fuentes para comprender adecuadamente el ser del derecho. Así lo decía Stephan

³ Cf. PADOA-SCHIOPPA, A., *Il diritto nella storia d'Europa. Il Medioevo, parte prima*, CEDAM, Padua, 2005, pp. 195-197.

Kuttner en 1949: “*Todavía, cada ciencia histórica tiene que atravesar una etapa en la que el estudio crítico y la edición de textos debe ocupar el primer puesto, no como un fin en sí mismo, pero sí como un prerrequisito necesario para una interpretación válida de la historia*”⁴.

2. EL DERECHO HASTA EL SIGLO XII

Antes de ahondar en los siglos XI y XII, época en la que se redescubrió y estudió el Digesto, sirviendo de base para la sistematización del derecho romano y del canónico, daremos algunas notas breves sobre la génesis y la historia del derecho romano y del canónico para facilitar la comprensión de todo este trabajo. En efecto, es necesario poner en relación la tradición jurídica romana con las reformas jurídicas llevadas a cabo por Justiniano para entender aquella correctamente. Por su parte, sólo si se conoce la estructura del derecho canónico durante el primer milenio podremos comprender la importancia que supuso en su posterior desarrollo la aplicación del sistema jurídico romano presente en el Digesto.

2.1. El Derecho Romano

El desarrollo del ordenamiento jurídico romano corre en paralelo con la historia política de la ciudad del Lacio, pero no sigue necesariamente sus etapas. Los historiadores del Derecho suelen presentar otra periodización que considera uno de sus elementos más importantes, la relevancia de su jurisprudencia: fue en el ámbito privado, separándose progresivamente del ámbito religioso y en manos de expertos juristas, como el derecho romano llegó a tan altas cotas de perfección. De esta manera, sus etapas serían⁵:

- Época antigua (del 753 a. C. hasta mediados del siglo II a. C.): en la que destaca la promulgación de la *Ley de las XII Tablas* y la progresiva articulación del derecho privado, gracias a las magistraturas del pretor urbano y del pretor peregrino, desde donde parte el inicio de la actividad jurisprudencial.
- Época clásica (desde el último tercio del siglo II a. C. hasta el 235 d. C.): el periodo más importante, en el que la jurisprudencia es la pro-

⁴ “*Still, each historical science has to go through a stage in which the critical study and editing of texts must take the first place, not as an end in itself, but as a necessary prerequisite for a valid interpretation of history*”, en KUTTNER, S., “The scientific investigation of Medieval Canon Law: the need and the opportunity”, en *Speculum*, 24 (1949), pp. 499-500.

⁵ Para una más completa introducción histórica puede acudir al primer capítulo de PARI-CIO, J. y FERNÁNDEZ BARREIRO, A., *Historia del derecho romano y su recepción europea*, Marcial Pons, Madrid, 2010, 9ª ed, pp. 21-44, especialmente pp. 21-29. Siguiendo un criterio más cercano a la historia política de Roma, César Rascón nos ofrece una cronología similar, pero con algunas diferencias, que pueden verse igualmente en el primer capítulo de su obra: RASCÓN, C., *Síntesis de historia e instituciones de derecho romano*, Tecnos, Madrid, 2008, 3ª ed, 19-34, especialmente p. 34.

tagonista en el desarrollo del derecho privado, y en el que contamos con los juristas más reconocidos de Roma, cuyas obras serán posteriormente la base para la compilación justiniana.

- Época post-clásica (235-527): en la que, coincidiendo con la última etapa política del Imperio Romano de occidente y la progresiva separación del de Oriente, la ley, emanada de la autoridad imperial, se convertirá en la única fuente creadora de derecho. Finaliza con el reinado de Justiniano y con la compilación que lleva su nombre, que estudiaremos a continuación.

Una vez llegados al siglo VI, caído el Imperio de Occidente, Justiniano (527-565) pretendió volver al esplendor perdido de la Roma imperial, siendo el punto de arranque para una nueva etapa. Su reforma jurídica siguió la tendencia compiladora de los siglos precedentes, tras el *Codex Gregorianus* (292), el *Codex Hermogenianus* (fines del siglo III) y la primera colección oficial de leyes, publicada por orden de Teodosio II en el 439, el *Codex Theodosianus*. Así se redactaron tres textos, compuestos con una asombrosa rapidez (528-534) y cuyo artífice más destacado fue Triboniano: un código legal (el *Codex*), una antología de los escritos de la jurisprudencia romana (el *Digesto*) y un manual institucional para la enseñanza de derecho (las *Instituciones*). Por último, las nuevas leyes posteriores a la promulgación del *Codex* recibirán el nombre de *Novellae constitutiones*, más conocidas como *Novelas*⁶.

Por su trascendencia posterior, ya que la base del renacer jurídico medieval se debió al redescubrimiento y uso de sus textos, la obra que más nos interesa de esta magna labor es el Digesto. Pocos años después de su composición, en el año 554, la compilación de Justiniano arribó a Italia, tras la petición del papa Vigilio, en el contexto de la conquista bizantina de Italia. No obstante, la llegada de los longobardos, poco después de la muerte de Justiniano, impedirá una influencia mayor en la cuna del propio derecho. Pese a todo, parece que hasta el siglo X se mantuvo algún tipo de centro de estudio del derecho romano en la ciudad eterna⁷, y asimismo, desde el siglo

⁶ Una más detallada explicación de la obra de Justiniano la podemos encontrar en PARICIO, J. y FERNÁNDEZ BARREIRO, A., *Historia del derecho romano...*, pp. 160-176; véase también RASCÓN, C., *Síntesis de historia...*, pp. 111-123.

⁷ CORTESE, E., *Le grandi linee della storia giuridica medievale*, Il Cigno, Roma, 2002, 1ª ed., 2ª reimp., pp. 239-241.

VI hasta el siglo XI han llegado restos de la obra justiniana de modo fragmentario a través de algunos manuscritos⁸.

El ejemplo italiano nos señala ya la dificultad que existe a la hora de analizar qué pasó con el derecho romano tras la caída del imperio romano en el año 476 tras las invasiones germánicas. Es una cuestión difícil, y con grandes variantes según las regiones, conviviendo tradiciones jurídicas diversas, como eran la romana y la germana. Por ejemplo, en Francia y en España se produjo una continuidad con el derecho romano gracias a la *Lex Romano Wisigothorum*, la *Lex Romana Burgundionum* y otras. Por eso, se produjo cierto influjo romano en la legislación posterior, a pesar de que la ciencia jurídica descendió a niveles ínfimos⁹, por lo que en puridad no podemos hablar de continuidad con la jurisprudencia romana, “*si por «jurisprudencia» entendemos una disciplina coherente intelectualmente, un dominio de las fuentes que pueda dar una guía racional al pensamiento legal, como algo distinto de la rutina profesional*”¹⁰.

2.2. El Derecho Canónico

Sí encontramos, por el contrario, una continuidad en el Derecho Canónico, el derecho propio de la Iglesia, cuya historia se remonta desde los tiempos evangélicos hasta la actualidad. Esta historia de casi dos mil años puede dividirse en varias etapas, en las que las circunstancias concretas que vive la Iglesia afectan sustancialmente a su derecho. Siguiendo a Antonio García y García¹¹, que divide la historia en Edades, y las Edades en épocas, nos encontramos en la época de la “Cristiandad medieval”, que abarca del siglo XII al siglo XVI, siendo su inicio el Decreto de Graciano y su fin el Concilio de Trento. La originalidad de una obra que es punto de partida de esta etapa

⁸ BERNAL, B. y LEDESMA, J. de J., *Historia del derecho romano y de los derechos neorromanos. De los orígenes a la alta edad media*, Porrúa, México, 1983, 2ª ed., p. 311.

⁹ Vid., en síntesis, RASCÓN, C., *Síntesis de historia...*, pp. 124-125, encontrando una información más amplia en el segundo capítulo de la primera parte de la obra de E. CORTESE, *Le grandi linee...*, pp. 41-65.

¹⁰ “...if by «jurisprudence» we understand an intellectually coherent discipline, a mastery of the sources which can give rational guidance to legal thinking- as distinct from professional routine”, en KUTTNER, S., “The Revival...”, pp. 299-300.

¹¹ Una síntesis razonada de esa periodización que engloba ambas realidades, histórica y jurídica, se encuentra en el primer capítulo de la interesante obra del padre García y García, muy oportuna como base para este estudio: GARCÍA Y GARCÍA, A., *Historia del Derecho Canónico. El primer Milenio*, Instituto de Historia de la Teología Española, Salamanca, 1967, vol. 1; el primer capítulo en las páginas 11-27, especialmente pp. 14-16.

nos obliga a un rápido comentario del derecho anterior, para comprender su importancia con respecto al milenio precedente¹².

Desde el principio de la Iglesia ha habido normas que han tratado de articular las relaciones de justicia existentes entre los miembros de la Iglesia. Ya en el Nuevo Testamento encontramos textos que nos enseñan el modo de actuar ante diversas situaciones, como por ejemplo ante pecados de algunos miembros de la comunidad de Corinto. Desde ese momento, los primeros escritores cristianos también expresan en algunas de sus obras cuestiones que podemos considerar jurídicas, como el modo de celebrar los sacramentos (especialmente el matrimonio), la relevancia del sacramento del Orden y el papel en la Iglesia de los demás ministerios¹³. Pero es en los Concilios donde empezamos a encontrar de forma específica respuestas y castigos a acciones contrarias al querer de la Iglesia. Desde el Concilio de Nicea, los “sagrados cánones” serán transmitidos por toda la cristiandad en colecciones, y su conservación será fundamental en las diversas comunidades.

Junto con los cánones conciliares, las respuestas del Papa a las distintas preguntas que recibe en su función de pastor de la Iglesia universal, las Decretales¹⁴, se irán incluyendo en estas colecciones. Éstas irán creciendo al ritmo de los Concilios (tanto particulares como universales) y de las Decretales, dando lugar a colecciones de carácter regional (africanas, gálicas, hispánicas [*Hispana*] y romanas [especialmente la *Dionisiana*, de Dionisio el Exiguo]), a las que hay que sumar, al tratar el sacramento de la Penitencia, los *Libros Penitenciales* de la iglesia céltica. Es necesario señalar igualmente la importante relación que se dio entre el incipiente Derecho eclesiástico y el Derecho Romano, al aceptar de éste reglas y conceptos.

Desde Carlomagno se hace patente un deseo de reforma en la vida de la Iglesia, para lo cual se recurrirá también a los cánones conciliares, buscando reunificar toda la legislación precedente en amplias colecciones de ámbito

¹² Véase para esta somera descripción FANTAPPIÈ, C., *Introduzione storica al diritto canonico*, il Mulino, Bologna, 2003, 2ª ed., pp. 15-90; asimismo, MARTÍNEZ DIEZ, G., “La Iglesia de las normas: el Derecho Canónico”, en *La Reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental. Siglos XI-XII* (XXXII Semana de Estudios Medievales. Estella, 2005), Pamplona, 2006, pp. 58-79.

¹³ Así, de entre las obras de los Santos Padres que más nos interesan, cabe destacar entre las más antiguas la *Didaché*, del año 70 aproximadamente; la *Tradición apostólica de Hipólito* (obra no exenta de polémica en su historia textual) y la *Didascalia apostolorum*, ambas del siglo III; por último, las *Constituciones apostólicas*, del siglo IV.

¹⁴ La primera de las que hay constancia es la que dirigió el papa Silicio al obispo Himerio de Tarragona en el año 385.

universal, al menos occidental¹⁵. Pero como para dar solución a situaciones concretas no siempre se encontraba una respuesta en la legislación precedente, se llegaron a inventar textos que se añadieron a los precedentes, dando lugar a lo que se conoce como *colecciones pseudoisidorianas*¹⁶. El fin principal de estos textos era asegurar la independencia de una Iglesia sometida por los poderes feudales. Tras esos textos hay que destacar, ya a principios del siglo XI, la obra recopiladora del obispo Burcardo de Worms, el *Decreto de Burcardo*, que será muy difundida.

A partir de este momento, y hasta la fecha de 1140 hay que subrayar un proceso, la reforma gregoriana, que no sólo incluye el pontificado de Gregorio VII (1073-1085), sino toda la labor de sus predecesores desde mediados del siglo XI y de sus sucesores hasta los comienzos del siglo XII. En esta búsqueda por acabar con los grandes males que asolaban a la Iglesia, el nicolaísmo y la simonía, fruto de la investidura laica, se reforzó la figura papal, quien a través de nuevas colecciones canónicas intentará imponer su autoridad a toda la cristiandad¹⁷. Dejando a un lado el sentido que se dé a los *Dictatus Papae*¹⁸, estos son los primeros escritos de un nuevo periodo, en el que aflorarán diversas colecciones, que pueden dividirse entre “grandes colecciones”, todas de ámbito netamente romano¹⁹; “colecciones menores”, gestadas algunas en Roma (entre ellas la *Collectio Britannica*, de la que se hablará más adelante) y otras en Francia²⁰; y las llamadas “colecciones postgregorianas moderadas”, pues afirmada la supremacía papal se pudieron

¹⁵ Las más importantes, la *Collectio Adriana*, que toma nombre de Adriano I (772-795), y reúne textos de la *Dionisiana* y decretales posteriores; la *Adriano-Hispana*, al unir estas dos colecciones en una; la *Dacheriana*, que sistematiza mejor a la precedente, dividida en tres libros sobre el matrimonio, el derecho procesal y los clérigos.

¹⁶ Son cuatro, principalmente: la *Hispana de Autum*, que copia en Francia un ejemplar de la *Hispana*; los *Capitula Angilramni*, que toma su nombre del obispo de Metz Angilramno (769-781); la colección *Capitularia Benedicti levitae*, compuesta de 1391 capítulos; por último, la más extensa y más importante, las *Falsas Decretales*, cuyo nombre da razón de su contenido, siendo fuentes fundamentales para su composición la *Hispana* y la *Hispana de Autum*.

¹⁷ Para este contexto, incluyendo la querrela de las investiduras, vid. también PADOA-SCHIOPPA, A., *Il diritto nella storia...*, pp. 177-189.

¹⁸ Este conjunto de 27 proposiciones o artículos que blindan la figura papal aparecen en el Registro de Gregorio VII entre dos cartas fechadas el 3 y el 4 de marzo de 1075. La opinión actual de los investigadores es que se trataría de los títulos de una posible colección que debería componerse. La biografía más completa actualmente sobre esta figura, y en la que se trata ampliamente este problema, es la de COWDREY, H. E. J., *Pope Gregory VII, 1073-1085*, Oxford, 1998.

¹⁹ La *Colección en 74 Títulos*, la *Colección de Anselmo de Lucca* y la *Colección del cardenal Deusdedit*.

²⁰ Entre estas cabe destacar el *Liber Tarraconensis*, por la vinculación de uno de sus manuscritos a España, y por la posibilidad de que su segunda recensión fuera de hecho compuesta en España.

suavizar las afirmaciones más radicales. Entre éstas hay que destacar forzosamente la triple obra de Ivo de Chartres, del cual volveremos a ocuparnos más adelante: la *Collectio Tripartita*, el *Decreto* y la *Panormia*, escritas en los primeros años de la década de 1090. Su *Decreto* es la colección más extensa realizada hasta la época, mientras que la *Panormia* ofrece una síntesis del anterior, haciendo de ella una obra clave en los años previos al *Decreto* de Graciano.

3. TESTIMONIOS TRADICIONALES SOBRE LA APARICIÓN DEL DERECHO ROMANO EN BOLONIA

Como ya se ha comentado, la reaparición de la obra clave de la compilación justiniana, el Digesto, marca el punto de partida del renacimiento jurídico en Europa. Pero no se trata sólo de una recuperación, sino de un uso científico y sistemático, sirviendo de base para su estudio como ciencia autónoma en la recién creada institución universitaria. La relación entre el derecho romano y el canónico forjará la historia jurídica europea en los siglos siguientes. Las aportaciones del derecho romano y los cambios que se impulsan en el derecho de la época ayudarán, en definitiva, a una nueva visión de las estructuras sociales y culturales medievales²¹.

3.1. Irnerio y Graciano

El año 1088 es la fecha que tradicionalmente se asocia con la fundación de la Universidad de Bolonia. Entre los estudios que allí se impartirán destacó el derecho, dirigido por un personaje llamado Irnerio, cuyo nombre podría tener un origen germánico (Wernerio)²². Habría nacido hacia el 1060, y contamos con datos sobre su vida hasta el año 1125 aproximadamente. Aparte de maestro habría actuado como abogado y como juez, teniendo relación con el emperador Enrique V, en el contexto de su enfrentamiento con el papado por la querrela de las investiduras, que había sido iniciada por su padre Enrique IV y el papa Gregorio VII. En medio se encontraba el territorio dominado por Matilde de Canosa, una amplia región entre la Toscana y la Emilia-Romaña, quien será figura clave en la vida de Irnerio, ya que ella fue quien le pidió en el año 1113 que *“renovara los libros de leyes”*²³.

Esta expresión es la que tradicionalmente se ha asociado con la recuperación del Digesto, ya que en esa renovación el jurista se habría valido de

²¹ Cf. KUTTNER, S., “The Revival...”, pp. 299-300 y PARICIO, J. y FERNÁNDEZ BARREIRO, A., *Historia del derecho romano...*, pp. 185-189.

²² CORTESE, E., *Le grandi linee...*, p. 251, quien recuerda que ese nombre aparece en la documentación del centro y del norte de Italia de los siglos XI y XII.

²³ BELLOMO, M., *L'Europa del diritto comune*, Il Cigno Galileo Galilei, Roma, 1998, 8ª ed., pp. 71-72; CORTESE, E., *Le grandi linee...*, pp. 251-252; HASKINS, Ch. H., *La rinascita...*, p. 170.

esa obra por él descubierta o, hallada por otro, le habría dado el valor que realmente tenía. Así, Irnerio habría seguido desempeñando su labor judicial y su labor docente, pero contando con un nuevo elemento en sus clases, el reaparecido Digesto, que a partir de este momento será ampliamente comentado (glosado) por el propio Irnerio y sus discípulos más aventajados, que recibirán el nombre de “los cuatro doctores”: Martín, Búlgaro, Jacobo y Hugo²⁴. Aunque no conservamos una descripción del modo de enseñanza de esta época en la escuela de derecho²⁵, las propias glosas nos enseñan que era preciso explicar e interpretar de manera clara y concisa las diferencias textuales, no buscando sólo la literalidad de la letra, sino el contexto de toda la obra. Unido a esto, el debate sería una necesidad evidente para resolver las aparentes contradicciones del texto²⁶. Este modo de enseñanza a través del comentario del Digesto fue sin duda el mejor modo para extender su conocimiento en los ámbitos universitarios, que desde Bolonia llevarían a toda Europa una nueva forma de comprensión del derecho²⁷.

Sin embargo no sabemos en qué consistió realmente esa renovación, más allá del uso y comentario de la obra de Justiniano. De hecho, como se verá en el punto siguiente tenemos más datos ciertos sobre los comentarios de los cuatro doctores que sobre el propio Irnerio.

A diferencia de Irnerio, Graciano fue un clérigo. Tradicionalmente se le ha asociado al monasterio camaldulense de los santos Félix y Naborre, en

²⁴ Una crónica explica que en el lecho de muerte de Irnerio sus discípulos le pidieron que les señalase un sucesor, respondiendo así el moribundo: *Bulgarus os aureum, Martinus copia legum, mens legum est Ugo, Jacobus id quod ego*, señalando así al último como su heredero (vid. HASKINS, Ch. H., *La rinascita...*, p. 172). Sin embargo, a la muerte de Irnerio los juristas más destacados serán Búlgaro y Martín, según leemos en BELLOMO, M., *L'Europa...*, pp. 125-126, quien explica que a través de este epitafio Irnerio quería evitar una designación directa de su sucesor, lo que provocará, sin embargo, que la escuela de Irnerio acabe con la creación de cuatro escuelas diferentes.

²⁵ Haskins nos ofrece de nuevo un dato interesante, aunque posterior en el tiempo, sobre el modo de enseñanza universitario hacia 1250: en primer lugar se realizaba una lectura del texto, sintetizando cada ley, título por título; en segundo lugar se daba una definición lo más clara posible de la ley; a continuación se leía el texto para poder enmendarlo; en cuarto lugar se repetía el contenido de la ley, y por último se resolvían las posibles contradicciones: HASKINS, Ch. H., *La rinascita...*, p. 174. Cf. PADOA-SCHIOPPA, A., *Il diritto nella storia...*, pp. 311-322.

²⁶ CORTESE, E., *Le grandi linee...*, pp. 253-255; HASKINS, Ch. H., *La rinascita...*, p. 170-175; RACINE, P., “Bologne au temps de Gratien”, en *Revue de Droit Canonique*, 48/2 (1998), pp. 277-281.

²⁷ Cf. KUTTNER, S., “The Revival...”, pp. 318-322. Vid. además el capítulo titulado “*L'Università in Europa e il Diritto Comune*” que se encuentre en BELLOMO, M., *L'Europa...*, pp. 125-138. Sobre la Universidad de Bolonia, puede verse también CAMPA, R., *La Universidad de Bolonia y el debate de la razón*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1987.

Bolonia, aunque algunos historiadores opinan por el contrario que fue obispo. Debió nacer a finales del siglo XI, y parece que ya había muerto antes del año 1159. Maestro de teología, recibió las influencias de la corriente intelectual de renovación de su época. Concedor de la enseñanza de Irnerio y sus discípulos, aplicó todos estos conocimientos en la redacción de una obra en la que pretendía ordenar la legislación eclesiástica²⁸. Para ello la técnica de la glosa le resultó muy útil, redactando hacia 1140 una obra llamada a ser un antes y un después en el derecho canónico, la *Concordia discordantium canonum*.

Aunque más adelante se ofrecerán más explicaciones sobre su composición, ya hay que señalar que el Decreto supone una elaboración más acabada que la pretensión irneriana. Esto es así porque no ofrece solamente unos comentarios o glosas en los márgenes de otra obra, sino que estando estos presentes, la elaboración de este texto supone un conocimiento vastísimo de las obras precedentes a través de las colecciones de sus predecesores, ya que lo que se intenta precisamente es poner orden en los cánones, decretales y leyes que ofrecían soluciones diferentes para problemas similares, fruto de una falta de sistematización en el derecho de la Iglesia hasta ese momento²⁹. Cómo pudo esto hacerse en un periodo de tiempo relativamente breve es algo que tratará de explicarse más adelante, según las teorías más recientes.

3.2. Puntos débiles

Estos testimonios tradicionales de Irnerio y Graciano ofrecen, no obstante, algunos puntos débiles, ya que estudian aisladamente a estos dos personajes, sin contextualizarlos además con sus predecesores. El caso más llamativo es el de Irnerio, de quien tenemos muy pocos datos fiables acerca de su vida y de su obra. Además de esto, hay testimonios claros de que en fechas anteriores a Irnerio, el Digesto se había usado en diversos procesos.

Sobre la figura de Irnerio, su vida se nos presenta con demasiadas oscuridades. A pesar de haber sido llamado “*primer iluminador de nuestra ciencia y luz del derecho*”³⁰, quien hace estos comentarios escribió más de cien años después de haber muerto Irnerio. Nos referimos a Odofredo, glosador en 1260; sus afirmaciones, desgraciadamente, son difícilmente contrastables. Junto a unos datos biográficos escasos, antes de Irnerio apa-

²⁸ CORTESE, E., *Le grandi linee...*, pp. 325-329; KUTTNER, S., “Graziano: l'uomo e l'opera”, en *Gratian and the Schools of Law, 1140-1234*, S. KUTTNER, ed., Variorum reprints, Londres, 1983, pp. II (20-21).

²⁹ BELLOMO, M., *L'Europa...*, pp. 78-80; CORTESE, E., *Le grandi linee...*, pp. 329-330.

³⁰ HASKINS, Ch. H., *La rinascita...*, p. 170.

rece otro personaje que destaca en la misma Bolonia. Se trata de Pepo o Peppone, del cual, a pesar de que Odofredo le niega importancia, Radulfo el Negro, maestro inglés de artes liberales que escribe en la década de 1180, dice que es el verdadero protagonista del nuevo resurgir de la ciencia del derecho romano. Parece probable su actuación en varios procesos importantes del último tercio del siglo XI, así como su conocimiento del Codex justinianeo y de las Instituciones, por el uso que hizo de ellos en esos juicios. Además de contar con este importante antecedente, los pocos datos ciertos sobre Irnerio y la importancia real de sus discípulos, hace difícil asegurar la autoría irneriana de la obra a él atribuida, puesto que es difícil distinguirla de la de los cuatro doctores: las iniciales *I* o *Y* serán a veces la única diferencia para descubrir la autoría de una glosa³¹.

En cuanto a los textos del Digesto usados con anterioridad a la enseñanza de Irnerio, cabe destacar el llamado proceso de Marturi, un juicio celebrado en marzo de 1076, por iniciativa del monasterio de san Miguel, cercano a Siena. Reivindicaban la restitución de unos bienes que le habían sido donados hacía ochenta años, pero que habían sido usurpados y entregados a súbditos de la familia Canosa. A pesar de los intentos por parte del monasterio para lograr la restitución, la prescripción parecía haber triunfado. Sin embargo, en la fecha expresada, en la corte de Beatriz, madre de Matilde de Canosa, se usó un texto de Ulpiano, presente en el Digesto, y se falló a favor del monasterio, obligando a la *restitutio in integrum* por haber denegado la justicia durante tantos años, anulando la prescripción. En el juicio aparece un tal Pepo, del que se discute si se trata del mismo de quien hablábamos más arriba³².

Tal vez más relevante son los ejemplos del uso que se hace de diversos pasajes del Digesto desde el ámbito eclesiástico, concretamente en la Roma de Urbano II (1088-1099). En primer lugar, el propio Urbano II podría haber usado fragmentos del Digesto en un juicio celebrado el mismo año del inicio de su pontificado, en 1088. En segundo lugar, y con más evidencias, Ivo de Chartres empleó igualmente pasajes del Digesto en la composición de su *Decreto*, que podría haber conocido durante su estancia en Roma entre 1093 y 1094. El último ejemplo es tal vez el más significativo: en la composición de otra colección canónica, la *Collectio Britannica* (llamada así porque el ma-

³¹ Cf. BELLOMO, M., *L'Europa...*, pp. 71-75; BERNAL, B. y LEDESMA, J. de J., *Historia del derecho...*, pp. 312-313; CORTESE, E., *Le grandi linee...*, pp. 241-249, 259-263; HASKINS, Ch. H., *La rinascita...*, p. 170-172; KUTTNER, S., "The Revival...", pp. 300-304; PADOA-SCHIOPPA, A., *Il diritto nella storia...*, pp. 298-303; RACINE, P., "Bologne...", pp. 272-275.

³² CORTESE, E., *Le grandi linee...*, pp. 218-219; PADOA-SCHIOPPA, A., *Il diritto nella storia...*, pp. 287-291.

nuscrito que la contiene se halla en el Museo Británico de Londres), se usaron hasta 93 fragmentos del Digesto. Esto ha llevado a algunos autores a ver en la reforma gregoriana y en su búsqueda de antiguos materiales para la elaboración de nuevas colecciones, la reaparición y uso primitivo del Digesto³³.

Como se ve hay datos oscuros sobre las opiniones tradicionales y luces nuevas en otras áreas que hacen que nos replanteemos el origen de ese renacimiento jurídico del siglo XII. Es necesario situar a Irnerio en ese contexto de cambios y descubrimientos, de modo que sin restarle mérito, evitemos las descripciones que le sitúan como único origen de ese proceso.

4. TRES RESPUESTAS ACTUALES

Se ofrecerán a continuación tres posibles respuestas sobre la presencia de textos de derecho romano antes del siglo XII, que tratan de completar la información precedente. La primera nos acerca a otro centro del saber, la ciudad de Pavía, lo que nos llevará a preguntarnos por los centros culturales de la Alta Edad Media. La segunda nos ofrece el catálogo de un monasterio, que podría incluir entre su biblioteca el propio Digesto. Por último, tal vez como una síntesis de todo lo expuesto, aparece el renacimiento cultural del siglo XI, que unido a otras causas, habría posibilitado el renacer jurídico del siglo XII.

4.1. Pavía

Siguiendo un pensamiento de Stephan Kuttner, es impensable que la ciencia del derecho pudiera haber tomado forma en el occidente europeo durante la Edad Media si no se hubiese descubierto el Digesto³⁴, pero hay que añadir que para que un descubrimiento pueda provocar algún cambio se necesita poder comprenderlo.

Antes de la creación de la Universidad de Bolonia hubo otros centros intelectuales importantes, aparte de los monasterios. En el reino de Italia destacó la escuela de la ciudad de Pavía, en torno al *palatium* del soberano, que se convirtió en un centro de atracción estudiantil al inicio del nuevo milenio. Dentro de la enseñanza de las artes liberales que allí se impartían, y pese a no formar parte de ellas, “*en el sistema del Trivium el derecho era un apéndice natural de la retórica, la disciplina propia de los oradores y de los abogados, y era un buen campo de ejercitación de los valiosos mecanismos*

³³ Cf. CORTESE, E., *Le grandi linee...*, pp. 216-218; KUTTNER, S., “The Revival...”, pp. 303-304.

³⁴ KUTTNER, S., “The Revival...”, p. 299.

*lógicos de la dialéctica*³⁵. En este contexto, y en un tiempo en el que se llegará a la codificación de la *Lex longobarda*, el ordenamiento oficial del reino de Italia, se desarrolla en Pavía una escuela de derecho franco-longobardo. El papel que tuvo ésta, y su posterior influencia es algo discutido por los autores³⁶.

En efecto, tras la destrucción del *Palatium* imperial tras una revuelta en julio de 1024, el declive habría sobrevenido sobre Pavía, cuya escuela habría necesitado “una nueva sede para la enseñanza del derecho, la formación de los juristas y de los notarios. *Bolonia recoge así la herencia de Pavía*”³⁷. Esta opinión que ve a Pavía como precedente inmediato de Bolonia, procedente de Charles M. Radding ha sido desmentida posteriormente por Ennio Cortese, pudiendo calibrarse en su justa medida la calidad de los conocimientos jurídicos de aquella ciudad. Siendo cierta la importancia de la escuela paviana, y la presencia allí de Lanfranco de Bec (del cual más adelante hablaremos), figura fundamental de la renovación teológica y con vastos conocimientos jurídicos, Cortese señala el papel fundamental de la Iglesia en la transmisión del derecho romano y la discontinuidad que existe entre los modos de su uso en Pavía y en Bolonia³⁸.

4.2. El monasterio de Bobbio

Considerando siempre que del reencuentro con el Digesto, su comprensión y su uso depende la nueva ciencia jurídica del siglo XII, cualquier rastro acerca de su conocimiento en fechas más tempranas levanta un gran revuelo entre los investigadores. Nicolás Álvarez de las Asturias recoge en un interesante artículo la aportación de Giuseppe Mazzanti³⁹ sobre la posibilidad de la existencia de un manuscrito del Digesto antes de su uso generalizado en el siglo XII.

El autor italiano analizó el catálogo del monasterio de Bobbio, en la región italiana de Emilia-Romaña. Este inventario, datado entre los siglos X y XI, ha tenido una azarosa historia, pues tras haberse perdido el original,

³⁵ “... nel sistema del Trivio il diritto era un’appendice naturale della retorica, la disciplina propria degli oratori e degli avvocati, ed era un buon campo di esercitazione dei preziosi meccanismi logici della dialettica”, en CORTESE, E., *Le grandi linee...*, p. 232.

³⁶ *Vid.*, por ejemplo, PADOA-SCHIOPPA, A., *Il diritto nella storia...*, pp. 293-297.

³⁷ “... un nouveau siège pour l’enseignement du droit, la formation des juristes et des notaires. *Bologne recueille ainsi l’héritage de Pavie*”, en RACINE, P., “Bologne...”, p. 272.

³⁸ CORTESE, E., *Le grandi linee...*, pp. 229-235.

³⁹ *Le Pandette in Italia da Giustiniano alle origini dell’università. Considerazioni e ipotesi in margine a una scoperta*, citado en ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., “L’Università di Bologna alle origini della cultura europea. In merito alla giornata di Studio presso l’ISTUB a Bologna 18 ottobre 2003”, en *Ius Ecclesiae*, 16 (2004), pp. 231-233.

así como la transcripción que usó Muratori en el siglo XVIII, ha llegado hasta nosotros en la obra editada por este ilustre historiador italiano. En su parte más antigua, que transcribe los títulos de los libros donados o copiados entre los siglos VII y IX aparece el siguiente nombre: “*Lib(rum) pandectaru(m) i, quo est expos(itio) cuiusdam in Math(aeum)*”. El nombre de *Pandecta* es el nombre griego del Digesto, y que aquí se está refiriendo precisamente a la obra de Justiniano se explica, según Mazzanti, por el lugar que ocupa dentro del catálogo (puesto 283, en la séptima sección) y por el uso plural del nombre, empleado para los libros legales, mientras que el singular es usado para los libros bíblicos. La ubicación del monasterio de Bobbio, dentro del triángulo que forman las ciudades de Roma, Pavía y Rávena, hace posible la llegada de esta obra clave a un monasterio que ciertamente fue muy importante en esta época.

No obstante todo lo dicho, la relevancia que tuvo el Digesto en el monasterio o en la región es algo que evidentemente se nos escapa, dado que su existencia sólo nos ha llegado a través de ese catálogo. La posibilidad de su presencia, sin embargo, nos ofrece soluciones ante un silencio de siglos entre la llegada a Italia de la compilación de Justiniano en el siglo VI y su valoración en el siglo XII.

4.3. La cultura eclesiástica del siglo XI

Lo visto hasta ahora sobre el conocimiento y uso del Digesto antes de que Irnerio “renovara los libros de leyes” nos produce muchos interrogantes. Recapitulando, tenemos su posible aparición en el catálogo de un monasterio con anterioridad al siglo X, la presencia de la importante escuela de derecho en Pavía en torno al año 1000, la figura de Lanfranco de Bec († 1089), con vastos conocimientos en derecho secular, por último, el uso de pasajes del saber jurisprudencial romano en procesos judiciales y en colecciones canónicas a finales del siglo XI, como la *Collectio Britannica*, y el *Decreto* de Ivo de Chartres. Por tanto, al hablar de Irnerio como el que redescubre la ciencia jurídica romana, no podemos dejar de considerar al profesor boloñés como el heredero de una larga tradición de conocimiento (parcial, si se quiere) que le precede, y que sin duda se entronca con la renovación de las ciencias sagradas que se vive en la Iglesia en el siglo XI, germen del futuro renacimiento cultural del siglo XII⁴⁰. Algunos autores, como Andrea Padovani, sitúan pre-

⁴⁰ CORTESE, E., *Le grandi linee...*, pp. 325-326; cf. FANTAPPIÈ, C., *Introduzione storica...*, pp. 90-100.

cisamente a Lanfranco de Bec como una de las figuras claves de este proceso⁴¹.

A pesar de que los años iniciales de la vida del maestro Lanfranco⁴² son aún oscuros, dada la información difícilmente contrastable de las crónicas⁴³, éstas nos dicen que habría nacido en Pavía a inicios del siglo XI, y que su padre era un hombre de leyes que le habría transmitido este conocimiento. Instruido en la escuela de su ciudad en Artes Liberales y especialista en el arte de la dialéctica, viajó a Francia para acceder al conocimiento de una ciencia más elevada, la Teología, según la consideración de la época⁴⁴. Antes de llegar a Bec, en Normandía, de cuyo monasterio llegó a ser prior, se conjetura su presencia en Avranches y en Mont Saint Michel. Sí parece seguro que fuera a Tours para escuchar a Berengario, a quien se enfrentó por sus explicaciones sobre la presencia simbólica de Cristo en el Eucaristía, redactando en su contra su obra más famosa, *De corpore et Sanguine Domini*⁴⁵. Por entonces ya había formado una escuela en su monasterio de Bec, a donde acudirán muchos alumnos, entre ellos los futuros Anselmo de Canterbury y Alejandro II. Consejero de Guillermo, duque de Normandía, llamado el Conquistador al invadir Inglaterra, Lanfranco colaboró activamente en la organización política de la conquista, así como en la reforma de la Iglesia en Inglaterra, siendo nombrado para ello arzobispo de Canterbury, consagrado como tal en 1070. Hasta su muerte, acaecida en 1089, promovió la reforma a través de su enseñanza, sus escritos y los concilios que celebró. Entre sus escritos, pese a las dificultades sobre su autoría, conocemos una colección canónica a él atribuida, llamada precisamente *Collectio Lanfranci*⁴⁶.

⁴¹ PADOVANI, A., *Perchè chiedi il mio nome? Dio, natura e diritto nel secolo XII, ristampa emendata*, Giappichelli, Turín, 1999.

⁴² Para una biografía de Lanfranco, véase GIBSON, M., *Lanfranco. Da Pavia al Bec a Canterbury*, Jaca Book, Milán, 1989.

⁴³ Acerca de la veracidad de las fuentes sobre la vida de Lanfranco, Nicolás Álvarez de las Asturias plantea la necesidad de una revisión menos hipercrítica, puesto que en otros aspectos que mencionan no suelen ser erróneas. Para ello hace falta un buen conocimiento de las mismas, de su proceso de creación, así como cotejarlas con otras fuentes de la época, en las que podamos encontrar valiosa información sobre Lanfranco (ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., "Lanfranco de Bec en los orígenes del «renacimiento» cultural del siglo XII" en *Ius Canonicum*, vol. XLIII, n. 86 (2003), pp. 581-601, especialmente, pp. 583-593).

⁴⁴ Cf. COWDREY, H. E. J., "Anselm of Besate and some North-Italian Scholars of the Eleventh Century", *Journal of Ecclesiastical History* 23 (1972), 115-124; RADDING, Ch. M., "The Geography of Learning in Early Eleventh-Century Europe: Lanfranc of Bec and Berengar of Tours Revisited", *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 98 (1992), 145-172.

⁴⁵ La obra fundamental que estudia la doctrina eucarística de Lanfranco es DE MONTCLOS, J., *Lanfranc et Bérenguer. La controverse eucharistique du XI^e siècle*, Löwen, 1971.

⁴⁶ Ésta es precisamente la tesis doctoral del profesor ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., *La colección canónica de Lanfranco de Bec*, Roma, 2004.

No es estéril detenernos en estos breves apuntes sobre la vida del arzobispo de Canterbury, ya que si nos fijamos en los datos referidos hasta ahora, encontraremos mucho de lo que en este apartado se pretende mostrar. Así, la aparición de varios centros de enseñanza repartidos por Italia y Francia, en los que la enseñanza teológica va adquiriendo una importancia preponderante a través del método dialéctico, y donde figuras como Lanfranco anticipan ya la escolástica. Maestro de importantes figuras, entre las que hay que añadir a Ivo de Chartres, y relacionado con otros personajes fundamentales de su época, como Gregorio VII⁴⁷ y tal vez con Irnerio, se ignora todavía si Lanfranco enseñó derecho canónico a sus alumnos, y su relación con la llegada del derecho romano a Francia⁴⁸, aunque están fuera de toda duda sus conocimientos jurídicos. La influencia de Lanfranco sobre la obra jurídica de Ivo de Chartres es discutida, pero la relación entre ambos parece que sí fue estrecha, lo cual la habría posibilitado. En este sentido sí hay una relación textual directa en al menos el *Prologus* de Ivo⁴⁹.

De esta forma, no sólo una persona, sino toda una corriente cultural que se va formando en torno al saber teológico y jurídico, en el que la reforma gregoriana jugó un papel fundamental⁵⁰, hicieron posibles unos métodos nuevos de enseñanza y de conocimiento, en los que la preocupación por poseer escritos fieles al original necesitó de una labor filológica y comentarística previa, que tanto influyeron en la tarea de Irnerio y Graciano⁵¹. Del primero hay que añadir, para terminar, un dato importante, del cual no hemos hablado todavía: su formación previa. Los recientes estudios de Mazzanti y Spagnesi apuntan a que recibió una formación teológica, cuyo método de estudio le habría valido para su posterior trabajo sobre los libros legales⁵². Esto ciertamente es un dato importante a favor de esta valoración de la cultura eclesiástica, que engloba de forma más acorde todo lo que acontece en el universo cultural del siglo XI, y nos lleva hasta los descubrimientos de la siguiente centuria.

⁴⁷ Citamos nuevamente la obra de COWDREY, H. E. J., *Pope Gregory VII...*, así como su *Popes and Church Reform in the 11th Century*, Ashgate, 2000.

⁴⁸ Parece que no hay base ninguna para esta vinculación; cf. GOURON, A., *La science juridique française aux XI^e et XII^e siècles: diffusion du droit de Justinien et influences canoniques jusqu'à Gratien*, Giuffrè, Milán, 1978.

⁴⁹ Sobre esta relación véanse las últimas páginas de la nota bibliográfica de ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., "Il ruolo di Ivo di Chartres nella storia del Diritto Canonico", en *Ius Ecclesiae*, 22 (2010), pp. 722-723, en la que comenta la obra de C. ROLKER, *Canon Law and the Letters of Ivo of Chartres*, Cambridge, 2010.

⁵⁰ Cf. KUTTNER, S., "The Revival...", pp. 302-304.

⁵¹ Cf. KUTTNER, S., "The Revival...", pp. 304-306.

⁵² MAZZANTI, G., "Irnerio: contributo a una biografia", *RIDC*, 11 (2000), 117-181; SPAGNESI, E., "Irnerio teologo, una riscoperta necessaria", *Studi Medievali* 42 (2001), 325-379.

5. LA IMPORTANCIA DEL ORIGEN

No pretendemos alterar la apreciación que hicimos en la introducción de no buscar una lucha entre las dos ciencias jurídicas medievales acerca de la preeminencia de una sobre la otra, pero una vez que hemos visto las novedades de la investigación reciente, hemos de darnos cuenta de que la cuestión del origen, laico o eclesiástico, es muy importante; igualmente lo es la relación entre derecho romano y canónico en la configuración científica del derecho medieval. Y esto es así porque una respuesta equivocada alteraría la interpretación de lo que pasó posteriormente en la historia de esta ciencia, ya que unas respuestas que partan de ideologías preconcebidas condicionan la veracidad de sus afirmaciones.

El derecho romano y el derecho canónico no lucharon entre sí en la Edad Media; el mundo civil y el eclesiástico no lucharon entre sí por el uso de uno u otro derecho. Cada uno debía buscar el orden y la justicia en su ámbito, pese a que en ocasiones los fueros de actuación se solapasen y se rebasasen. En este sentido la apropiación de causas por parte de la Iglesia desde el fin del Imperio romano es un caso palmario. Sin embargo eso no quiere expresar más que una superación de unas barreras que en muchos casos no estaban muy claras. Esa ambivalencia provocó en ocasiones el uso indistinto de uno u otro derecho para la mejor conveniencia de las partes, lo cual no quiere decir que los ordenamientos jurídicos estuvieran en lucha. En definitiva, dos evidencias muestran lo equivocado de esas pretensiones: en primer lugar la omnipresencia de lo religioso en todos los ámbitos de una sociedad cristiana, que no concebiría una concepción antirreligiosa en el ser mismo del derecho. En segundo lugar, que ambas ciencias corrían paralelas en un mundo en el que el conocimiento de ambos ordenamientos era necesario para todo buen jurista. De hecho las expresiones clásicas de *utrumque ius* o *ius commune* son un reflejo de la mutua relación entre ambas ciencias jurídicas⁵³.

5.1. Origen laico del derecho romano

Cuando se habla de un origen laico del derecho romano medieval se mira no sólo al ámbito científico que valora e interpreta adecuadamente el derecho romano, sino también a una situación política convulsa (la querrela de las investiduras), poniendo en la esencia del derecho romano una concepción laicista y en oposición a la teocracia eclesiástica, que le es ajena. Esto implica en último lugar que se vea al derecho romano y al canónico como ciencias

⁵³ Cf. BELLOMO, M., *L'Europa...*, pp.86-89.

separadas, carentes de relación, que se sirven autónomamente del Digesto en su progreso científico.

Esta interpretación se basa en la relación entre Irnerio y el emperador Enrique V, en concreto porque el primero asesoró al emperador sobre el modo de proceder en la elección de un papa. Se trataba del antipapa Gregorio VIII, frente al recién elegido Gelasio II (1118-1119), que tuvo que huir a Gaeta. Esta elección les costó la excomunión del propio Gelasio y de su sucesor Calixto II (1119-1124), quien finalmente consiguió solucionar la querrela de las investiduras a través del Concordato de Worms (1122), ratificado en el Primer Concilio de Letrán (1123)⁵⁴. No obstante, el uso de conocimientos de derecho romano en una elección anticanónica no implica necesariamente que el derecho romano sea un adversario de la Iglesia. Evidentemente, eso no nos lleva a ver un origen laico (entendido como opuesto al eclesiástico) de la ciencia jurídica medieval, en una sociedad que es cristiana; las disputas entre sus líderes, el emperador y el papa, no muestran la oposición que se pretende, máxime cuando esto se hace trasladando concepciones actuales a un periodo histórico completamente diferente.

El ejemplo expuesto tampoco implica que la Iglesia se muestre hostil ante el saber jurídico romano, como si el derecho romano corrompiera el derecho canónico, o como si este origen romano y pagano lo convirtiera en enemigo del derecho canónico o de la teología⁵⁵. No hay que olvidar, por el contrario, que el emperador romano que lo compiló de nuevo en el siglo VI, Justiniano, es además de emperador un gran príncipe cristiano⁵⁶. A continuación veremos precisamente que el derecho canónico fue integrando de forma natural el saber romano en su ser, lo que favorecerá su propio enriquecimiento.

5.2. Origen eclesiástico del derecho romano

Los primeros avances para elevar el derecho a la categoría de ciencia autónoma se dieron en la escuela de Irnerio en Bolonia, donde tras un análisis textual exegético del Digesto nacen los primeros comentarios jurídicos del derecho romano, las glosas. Este método es continuado en ámbito eclesiástico en la obra de Graciano, recibiendo así un influjo que le llevará a constituir al derecho canónico como una disciplina jurídica autónoma⁵⁷. ¿Supone esto un origen laico de la ciencia jurídica medieval?

⁵⁴ CORTESE, E., *Le grandi linee...*, pp. 257-258; RACINE, P., "Bologne...", p. 278.

⁵⁵ Cf. HASKINS, Ch. H., *La rinascita...*, pp. 191-192.

⁵⁶ Cf. GROSSI, P., *Europa y el derecho*, Crítica, Barcelona, 2008, pp. 49-50.

⁵⁷ La configuración autónoma del derecho como ciencia no implica necesariamente una preeminencia de la escuela laica sobre la eclesiástica, ya que el derecho canónico tuvo siempre

Todo lo contrario. Ya hemos visto cómo son el ámbito y la cultura eclesiástica los que posibilitan los avances culturales del siglo XII en sus diferentes áreas, partiendo de la teología. Éste es el origen eclesiástico que podríamos llamar “remoto” del derecho romano medieval. Los glosadores de los textos romanos se convierten en intérpretes de ese texto, al realizar “*más una intermediación entre la ley antigua y los hechos nuevos* [de la época en que viven] *que una explicación*”⁵⁸. Esa intermediación se hace desde la óptica cristiana de la sociedad, siendo éste el origen eclesiástico “próximo” del derecho romano medieval. Esta interpretación no supuso una traición al texto original, sino una aplicación a las circunstancias, teniendo en cuenta además que el jurista medieval recibe las obras romanas con gran veneración, dada la autoridad que le conceden por su origen, impidiendo así traicionarlo⁵⁹.

Este origen eclesiástico en la configuración de la ciencia del derecho romano posibilitará que cuando nos refiramos a la ciencia jurídica medieval, y a pesar de constituir la romanística y la canonística dos ciencias autónomas en sus ámbitos, podamos hablar realmente de una unidad, a la que llamamos *ius commune*. Este “derecho común” se llama así porque es producido por los especialistas del derecho, los juristas, que son científicos y maestros de las universidades; porque representa la voz de todos los hombres de leyes; porque es un derecho sin fronteras, que es enseñado y aprendido en toda Europa; porque es un derecho común a todas las gentes, y porque integra las dos instituciones políticas presentes en la sociedad, el sacerdocio y el imperio, ya que el súbdito lo es a la vez del papa y del emperador⁶⁰.

6. LA COMPOSICIÓN DEL DECRETO DE GRACIANO

Una vez finalizadas las explicaciones de los argumentos que daban título a este trabajo queremos dedicar un último apartado a la composición del Decreto de Graciano, pese a ser conscientes de que la fecha tradicional de su composición es posterior a la labor de Irnerio. Sin embargo, y como la última vuelta de tuerca a los argumentos tradicionales, la pregunta fundamental no es sólo por el desencadenante del renacer jurídico medieval (el Digesto),

una relación intrínseca con las demás ramas eclesiásticas, que irá dejando en esta época por el influjo de la romanística y por su continua especialización. Este aspecto será mejor comprendido a la luz del siguiente apartado de este trabajo.

⁵⁸ GROSSI, P., *Europa y el derecho*, p. 51.

⁵⁹ Cf. GROSSI, P., *Europa y el derecho*, pp. 48-51; PARICIO, J. y FERNÁNDEZ BARREIRO, A., *Historia del derecho romano...*, pp. 189-195.

⁶⁰ GROSSI, P., *Europa y el derecho*, pp. 51-53. *Vid.* también el capítulo dedicado al derecho común en BELLOMO, M., *L'Europa...*, pp. 163-215, especialmente pp. 163-180.

sino por el modo en el que se produce esa revolución. En este sentido nuevas investigaciones apuntan a que el método de trabajo empleado en la composición del Decreto sería realmente el motor de esa revolución, más que la mera elaboración de glosas llevada a cabo por Irnerio y los cuatro doctores.

Como toda obra clave para cualquier ciencia, el Decreto de Graciano supone para los canonistas una llamada perenne de atención, que obliga a rebuscar entre sus manuscritos nuevas pistas que ayuden a su mejor comprensión. Su primera edición crítica fue compuesta por Emil Friedberg en 1879. No obstante, y siguiendo la cita de Stephan Kuttner que cerraba nuestra introducción, desde mediados del siglo pasado se vio necesario hacer una nueva edición crítica, toda vez que la realizada en 1879 no podía ser calificada como tal. Éste ha sido el intento de los canonistas y de instituciones como el *Stephan Kuttner Institute of Medieval Canon Law*, con la idea de que sólo con las ediciones críticas de las colecciones canónicas se puede avanzar en las demás ramas de esta disciplina. Un texto críticamente editado permite además conocer la historia de su composición, que nos aporta una información fundamental para este periodo⁶¹. En los últimos años ha habido importantes avances en este sentido, donde hay que destacar al español Carlos Larrainzar, y sus importantes descubrimientos de dos manuscritos (*Fd* y *Sg*) que nos acercan a los instantes iniciales de la composición de la obra graciana⁶².

¿Cómo fue su composición?⁶³ Aunque es algo aún desconocido, los nuevos datos desechan una explicación tradicional, de Adam Vetulani, quien en 1947 aplicó la “teoría de masas” para explicar su composición: el autor habría recopilado diversos materiales de las colecciones precedentes y al final habría añadido fragmentos del *Corpus iuris civilis*. Esto habría ido en contra de la idea original, y se habrían insertado en una redacción posterior. Sin

⁶¹ *Vid.* este ilustrativo artículo: KUTTNER, S., “The scientific investigation of Medieval Canon Law: the need and the opportunity”, en *Gratian and the Schools of Law, 1140-1234*, S. KUTTNER, ed., Variorum reprints, Londres, 1983, pp. I (493-501).

⁶² Sobre los dos manuscritos véanse sus siguientes artículos: LARRAINZAR, C., “El Decreto de Graciano del código *Fd* (= Firenza, Biblioteca Nazionale Centrale, *Conventi Soppressi* A.I.402). In memoriam Rudolf Weigand”, en *Ius Ecclesiae* 10 (1998), pp. 421-489 y “El borrador de la *Concordia* de Graciano: Sankt Gallen, *Stiftsbibliothek* MS 673 (=Sg)”, en *Ius Ecclesiae* 11 (1999), pp. 593-666. Con ellos ha podido hacer una explicación general de la historia de la composición del Decreto, en ID., “La formación del Decreto de Graciano por etapas”, *ZRG Kan. Abt.*, 87 (2001), pp. 67-83, valorando la importancia del Decreto en la formación de la cultura jurídica occidental en ID., “Las raíces canónicas de la cultura jurídica occidental”, en *Ius Canonicum*, vol. XLI, n. 81 (2001), pp. 13-34.

⁶³ Es muy interesante, completa y sintética la información que encontramos en la introducción y los dos primeros capítulos de la primera parte de la obra de TARÍN, L. P.: *Graciano de Bolonia y la literatura latina. La distinción treinta y siete del Decreto*, Fundación Pastor de Estudios Clásicos, Madrid, 2008, esp. el capítulo primero.

embargo, ¿cómo es que Graciano despreció el derecho romano, siendo éste tan útil en una ciudad donde ya había una escuela de legistas tan valiosa? Vetulani propone para eso adelantar la fecha de composición de la primera redacción⁶⁴, pero un estudio de los manuscritos y de la historia de la Universidad de Bolonia nos lleva a buscar nuevas interpretaciones.

Siguiendo con todo lo expuesto hasta ahora sobre Irnerio y su escuela, hay que destacar que, efectivamente, los escritos que tienen por autor a Irnerio son muy escasos, y de un valor muy inferior a los de sus discípulos. Además, Carlos Larrainzar da como cierta la influencia directa de la obra de Graciano sobre la de Búlgaro, y no al revés⁶⁵. Por eso hay que acudir al *iter* de formación del Decreto para conocer las raíces de la cultura jurídica occidental.

El manuscrito *Fd*, según Larrainzar, es un “*códice donde se ha copiado una antigua Concordia relativamente breve y sobre esa copia el propio autor de la obra ha transformado la Concordia breve en un Decretum extenso*”⁶⁶. Sin embargo esta opinión difiere de la de Anders Winroth, que opina que se trataría del original de la primera redacción de la obra⁶⁷. Ello ha llevado al autor español a continuar sus pesquisas, hasta descubrir en 1999, según sus mismas palabras, “*el hallazgo de una nueva redacción de la obra (“nueva” por desconocida) más antigua o anterior a todas las que hasta hoy conocíamos*”⁶⁸.

Se trata del manuscrito *Sg*, el códice 673 de la *Stiftsbibliothek* de Sankt Gallen, en Suiza, que contiene 125 folios y que se intitula *Excerpta ex decretis Sanctorum Patrum* (es pronto aún para el nombre de *Concordia*), con 1050 *auctoritates* y unos 650 *dicta*, lo que viene a suponer como un cuarto del posterior Decreto tal como será divulgado. El estudio de este códice le llevará a sacar unas importantes conclusiones gracias a dos aspectos importantes de este texto: el método de su composición y la brevedad⁶⁹.

⁶⁴ Los nuevos descubrimientos de Anders Winroth por un lado, y Rudolf Weigand por otro, confirman que efectivamente hay que distinguir entre una primera y una segunda redacción del Decreto de Graciano: LARRAINZAR, C., “Las raíces canónicas...”, pp. 17-18. Cf. KUTTNER, S., “The Revival...”, pp. 320-322.

⁶⁵ Cf. LARRAINZAR, C., “Las raíces canónicas...”, pp. 21-22.

⁶⁶ LARRAINZAR, C., “Las raíces canónicas...”, pp. 22-23.

⁶⁷ Acerca de las opiniones de Winroth, pueden consultarse: WINROTH, A., “The two recensions of Gratian’s «Decretum»”, *ZRG Kan. Abt.*, 83 (1997), pp. 22-31; ID., “Les deux Gratiens et le Droit Romain. In memoriam Rudolf Weigand”, en *Revue de Droit Canonique*, 48 (1998), pp. 285-299; ID., *The making of Gratian’s Decretum*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought: Fourth Series, 49, Cambridge, 2000.

⁶⁸ LARRAINZAR, C., “Las raíces canónicas...”, p. 24.

⁶⁹ Estos aspectos los encontraremos en LARRAINZAR, C., “Las raíces canónicas...”, pp. 25-31.

En este breve Decreto encontramos una estructura más simple de lo que hallaremos posteriormente, basada en el método de las “causas”, que son cosas discutidas en un suceso real que afecta a personas concretas, pero elevando la cosa discutida a problema académico para su solución teórica. La causa es diferente del “caso”, en el que se elucubra sobre casos ficticios, y supone una forma jurídica de estudio más elevada. En efecto, el caso supone la causa, y presupone también un desarrollo más perfeccionado del método. Hay que añadir además que este método de causas, sacadas de personas y cosas concretas, procede del método de estudio teológico, y que será aplicado al derecho canónico en primer lugar. Puesto que Búlgaro usa los casos en sus escritos, es evidente que esta primera redacción del Decreto usa una técnica de trabajo anterior, por lo que precede y posibilita el trabajo de los cuatro doctores.

Con respecto a la brevedad, Larrainzar concluye que el manuscrito *Sg* fue copiado en 1146, componiéndose el texto originalmente en torno al año 1140. Al descubrir este texto tan breve en fechas tempranas se resuelven las dudas que planteaban el problema de una redacción extensa del Decreto (la redacción final) hacia el 1140, empresa que parecía imposible por su complejidad y amplitud. Sin embargo, un texto breve original y antiguo permite un desarrollo continuado, fruto de su continua reelaboración. El porqué de ésta lo veremos enseguida. Por último, acerca de la presencia de textos de derecho romano en el Decreto, es probable que Graciano no se plantease su uso originalmente, ya que su obra trataba de los decretos de los santos Padres. Ahora bien, las glosas y primeras adiciones del manuscrito *Sg* prueban su utilización en los primeros estadios de la *Concordia*, que irá integrándolo paulatinamente en las sucesivas redacciones de la obra⁷⁰.

Carlos Larrainzar concluirá con todos estos datos que el manuscrito *Sg* es en el fondo el resultado de un trabajo docente de escuela, cuyo éxito motivará sus continuas revisiones y amplificaciones, en las que se irán incorporando bloques de textos justinianos. A iguales conclusiones llega Ennio Cortese, que explica que “*la obra en sí, como se ha señalado, fue probablemente concebida por Graciano no como una colección para la práctica, sino como un manual para la enseñanza*”⁷¹.

⁷⁰ Carlo Fantappiè explica que esa integración del derecho romano no supone una canonización del derecho romano, sino más bien una asimilación de principios y normas romanísticas en la interpretación del derecho canónico: FANTAPPIÈ, C., *Introduzione storica...*, pp. 100-106.

⁷¹ “... *l'opera stessa, come si è accennato, fu probabilmente concepita da Graziano non come una collezione per la prassi ma come un manuale per la didattica*”, en CORTESE, E., *Le grandi linee...*, pp. 330-332; esta cita en p. 330.

7. RECAPITULACIÓN

A la hora de finalizar este trabajo hay que ofrecer una recapitulación de lo visto hasta ahora que nos permita comprender la veracidad e importancia de las dos ideas que queremos sirvan de conclusión. En primer lugar, la necesidad de un estudio conjunto: del saber medieval, universitario y religioso, por un lado, y del derecho romano y canónico medieval, por otro; en segundo lugar, la necesidad de acudir a las fuentes para entender adecuadamente el proceso de composición de las obras de la antigüedad, de forma que éste nos ayude a comprender su sentido e importancia.

Hemos visto la importancia de la cultura eclesiástica en el origen del renacimiento cultural del siglo XII, y cómo los métodos que se aplican al estudio teológico se amplían a los demás campos del saber. Hay que tener en cuenta, además, que hasta el siglo XII las diferentes ciencias tendrán una pretensión de unidad, de buscar un conocimiento general a través del dominio de los diferentes saberes de la época, mientras que a partir de esa fecha se irán diversificando en un nuevo ámbito, la Universidad. Ahondando en la importancia del sustrato cultural eclesiástico recordemos que a pesar de ser reconocido posteriormente por sus conocimientos jurídicos, la primera formación de Irnerio fue teológica, lo que nos devuelve a esa unidad de los conocimientos en los orígenes del renacer cultural medieval.

Las relaciones entre las diversas áreas de conocimiento tendrán su paralelo entre las personas que los encarnan, y ya hemos visto cómo enriquecen a todos los ámbitos de la sociedad las relaciones entre personas muy diversas. Por ejemplo la relación entre Lanfranco y Gregorio VII nos reporta la experiencia de un avezado maestro, monje y arzobispo dado a la reforma de una iglesia, la inglesa, en relación con el paradigma de la reforma de la Iglesia, el papa Gregorio VII. Pero es sin duda la relación discípulo-maestro la clave que no debemos olvidar. Los grandes maestros engendran a su vez a geniales discípulos, que lo serán de los sucesivos, en una pléyade de verdaderos gigantes intelectuales que poblarán Europa desde el siglo XII, no pudiendo olvidar que una gran mayoría de ellos serán proclamados santos y doctores de la Iglesia. En este sentido los discípulos de Lanfranco brillarán más que su maestro, como san Anselmo, quien *“sin duda posee un método y una teología más depurada”*⁷², lo que no impide que en su fiesta litúrgica, el 21 de abril, se recuerde a su maestro en el Responsorio del Oficio de Lecturas: *“Éste es Anselmo, doctor ilustre, educado bajo el magisterio de*

⁷² ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., “Lanfranco de Bec...”, p. 592.

Lanfranco; siendo padre bondadoso de monjes, fue llamado a la dignidad pontifical. Y luchó valientemente por la libertad de la Iglesia. Aleluya”.

Por todo ello, es necesario profundizar en el conocimiento de los estudios universitarios en los albores de esta institución. Sin pretender englobar todos los progresos de las diferentes disciplinas, sí hay que descubrir cuáles eran los métodos de enseñanza, para ver cómo repercutieron en las demás disciplinas los avances a la hora de explicar unos determinados saberes, como por ejemplo la filosofía y la teología. Hay que entrar por tanto en las bases de la escolástica, en un contexto en el que se empezarán a recibir nuevas corrientes intelectuales de manos judías y árabes, que entroncan de nuevo con la antigüedad clásica.

Los ejemplos que se han ofrecido sobre los métodos de enseñanza tienen que llevarnos a una búsqueda más amplia para una mejor comprensión, de forma que podamos comparar la didáctica empleada en los monasterios, escuelas catedralicias y en las Universidades para descubrir qué ha cambiado con el paso del tiempo. Y junto al qué, es importante el por qué y el por quién, lo cual nos hará entender el origen de los avances intelectuales de los siglos que nos ocupan.

En el ámbito jurídico ya hemos hecho referencia a que la esencia de esta ciencia en la Edad Media fue la unidad de sus dos disciplinas, el derecho romano y el canónico, forjando el *ius commune*, cuyos conocimientos se irán difundiendo por todo el continente europeo⁷³. Es necesario seguir profundizando en el estudio del “derecho común”, en sus bases culturales y en su historia, de forma que un mejor conocimiento de las características de cada uno repercutan en un estudio más completo de ambos.

De este modo, la investigación sobre las fuentes de la época, tanto en el ámbito civil como canónico, y tal como hemos visto en el proceso de redacción del Decreto de Graciano, nos permitirá iluminar esos orígenes aún difusos. Igualmente hay que borrar los tópicos que suelen calificar al derecho canónico como una “hermana menor” de la ciencia jurídica o como una mera imitadora de la romanística. Los resultados de la investigación de Carlos Larrainzar parecen probar justo lo contrario, cómo a través de una enseñanza de escuela se ha ido formando un material de trabajo que tendrá una importancia decisiva en los años inmediatos para la canonística, y cuyo acierto motivará su continua revisión. La comparación de este método de trabajo con el empleado en otras ciencias universitarias medievales segura-

⁷³ Para una explicación sintética de cómo se produce esa difusión en Europa, con la peculiaridad que supone Inglaterra, véase PARICIO, J. y FERNÁNDEZ BARREIRO, A., *Historia del derecho romano...*, pp. 196-205.

mente ayudará a probar la veracidad de estas afirmaciones. Por último, y aunque sean inevitables las comparaciones, ¿no será más lógico pensar en una mutua relación entre las dos ciencias jurídicas en un ambiente como la Universidad de Bolonia que favorecería ese intercambio de conocimientos y su propio desarrollo, en vez de ver a dos ciencias hermanas enfrentadas por el diferente origen de sus textos?

LA GUERRA DE 1336 ENTRE PORTUGAL Y CASTILLA.
UNA VISIÓN COMPARATIVA ENTRE LA *GRAN CRÓNICA DE
ALFONSO XI* Y LA *CRÓNICA DOS SETE PRIMEIROS REIS
DE PORTUGAL*

Alejandra Recuero Lista*

Resumen: El convulso siglo XIV fue testigo de algunos de los conflictos de mayor envergadura del periodo medieval. Ya hablemos de la Guerra de los Cien Años, de la Guerra de los dos Pedros o de un nuevo conflicto entre los poderes universales, siempre nos vamos a encontrar un contexto de gran violencia y crueldad. El conflicto luso-castellano forma parte de esa larga lista de conflictos. Aunque de menor envergadura que el conflicto entre el Papa y el Emperador y de menor duración que la Guerra de los Cien Años, este enfrentamiento influyó necesariamente en el contexto peninsular y europeo de la década de los años treinta del siglo XIV.

Palabras clave: Castilla, Portugal, Alfonso XI, Alfonso IV.

THE WAR OF 1336 BETWEEN PORTUGAL AND CASTILE. A COMPARATIVE VIEW BETWEEN THE *GRAN CRÓNICA DE ALFONSO XI* AND *CRÓNICA DOS SETE PRIMEIROS REIS DE PORTUGAL*

Abstract: The conflicting XIV century witnessed some of the larger conflicts of the medieval period. Now let's talk about the Hundred Years' War, the War of the two Pedros or a new conflict between the universal powers, we will always find a context of great violence and cruelty. The Luso-Castilian conflict is part of that long list of conflicts. Although smaller than the conflict between the Pope and the Emperor and of shorter duration than the Hundred Years' War, this war necessarily influenced the peninsular and European context of the decade of the thirties of the fourteenth century.

Key words: Castile, Portugal, Alfonso XI, Alfonso IV.

* Recibido: 09/12/2014 · Revisado: 07/04/2015 · Aceptado: 09/04/2015 · Publicación Online: 30/06/2015

1. INTRODUCCIÓN Y CONTEXTUALIZACIÓN

Lo primero en lo que repara un investigador a la hora de estudiar la historia política del siglo XIV es en su característica violencia. El mayor ejemplo de esto es la guerra que se desató entre Inglaterra y Francia, cuya relevancia se ha mantenido en la mente de los historiadores a lo largo del tiempo. Tal es así, que hoy en día muy poca gente no conoce al menos el nombre de la Guerra de los Cien Años¹. Pero éste, sin negar su indiscutible relevancia, no es más que uno de los litigios que se produjo durante el periodo que nos ocupa. Muchas veces se da tanta importancia al conflicto anglo-francés que nos olvidamos de otros choques internacionales como el que se produjo entre el papa Juan XXII y el emperador Luis de Baviera, en el que se llegó a acusar de herejía al propio pontífice y a excomulgar, una vez más en la historia, al representante del imperio alemán.

También dentro de la Península Ibérica esta violencia es palpable. No nos olvidemos de la expansión mediterránea que está llevando a cabo Aragón y que le llevó a enfrentarse con territorios como Génova o Mallorca, o el apoyo que Jaime II dio a Fadrique de Sicilia en su larga lucha contra el rey Roberto de Nápoles². Tampoco debemos olvidar toda la serie de guerras civiles en las que se vio envuelto el reino de Portugal. Ya fuera entre el rey Dionís y su hijo Alfonso³, entre el rey Alfonso y su hermano bastardo Alfonso Sánchez⁴, o entre el mismo rey Alfonso y su hijo Pedro⁵, el caso es que el territorio luso tuvo que hacer frente a la conflictividad de la familia real de una forma casi constante. En el caso castellano las luchas entre Alfonso XI y la nobleza representada por don Juan Manuel no cesaron sino en muy contadas ocasiones⁶. Una violencia que se acentuó aún más con la subida al trono de Pedro I cuyo apelativo, “el Cruel” ya dice mucho acerca de su forma de actuar. Claros ejemplos de esta violencia fue la cruenta lucha que mantuvo con su hermanastro, Enrique de Trastámara, cuya actitud, lejos de lo

¹ MITRE FERNÁNDEZ, E., *La Guerra de los Cien Años*, Madrid, 1990.

² AGUSTÍ, D., *Los almogávares: la expansión mediterránea de la Corona de Aragón*, Madrid, 2013; POST, C. J., *Bernard II Cabrera and the expansion of the crown of Aragon under Peter the Dagger*, Michigan, 1985; SALAVERT, V., *Cerdeña y la expansión mediterránea de la Corona de Aragón, 1297-1314*, 1956.

³ MARQUES MATIAS, A. *D. Dinis*, Lisboa, 1957.

⁴ LENCASTRE, I. *Bastardos reais: Os filhos ilegítimos dos reis de Portugal*, Alfragide, 2012.

⁵ VASCONELOS E SOUSA, B. *D. Afonso IV: 1391-1357*, Lisboa, 2005.

⁶ GONZÁLEZ MÍNGUEZ, C., “Las luchas por el poder en la corona de Castilla: nobleza vs monarquía (1252-1369)”, *Clío & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, n° 6, 2009, pp. 36-51; MOXÓ, S. “La nobleza castellana en el siglo XIV”, *Anuario de Estudios Medievales*, n° 7, (1970-1971), pp. 493-511; GARCÍA VERA M^a J. Y CASTRILLO LLAMAS, M^a C. “Nobleza y poder militar en Castilla a fines de la Edad Media”, *Medievalismo*, n° 3, (1993), pp. 19-37.

que muchas veces se nos ha pretendido hacer creer, no fue mucho más pacífica que la de su competidor⁷. El belicoso carácter de reyes como Pedro I de Castilla o Pedro IV de Aragón marcó inexorablemente la vida, y la muerte, de personajes como Leonor de Castilla o los infantes don Fernando y don Juan⁸; del mismo modo que desató conflictos tan violentos como pudo ser la conocida Guerra de los dos Pedros⁹.

Este artículo pretende acercar al lector a uno de esos conflictos ocurridos en el siglo XIV y que ha quedado eclipsado, por su menor relevancia, por grandes acontecimientos como la Guerra de los Cien Años. Efectivamente, el litigio entre Castilla y Portugal, ocurrido en la década de los años treinta de este siglo, no se prolongó excesivamente en el tiempo, ni tuvo unas consecuencias tan relevantes como otros conflictos. Pero a la hora de estudiar un siglo concreto no podemos limitarnos a los grandes acontecimientos. Estos, indudablemente, formarán la visión más general que tengamos de un periodo, pero la mayoría de las veces estarán condicionados o darán pie a acontecimientos menores que, si pretendemos hacer un buen estudio, pueden llegar a alcanzar también gran relevancia.

Nos aproximaremos por tanto a estos tres años de guerra a través de las crónicas de los diferentes territorios. De todos es sabido el papel de las crónicas como elemento propagandístico y de exaltación de la monarquía. Más aun en este momento en el que se está llevando a cabo un proceso de fortificación de esta institución¹⁰. A lo largo de las siguientes páginas veremos como la *Gran Crónica de Alfonso XI* y las *Crónicas dos sete primeiros reis de Portugal*¹¹ dan versiones diferentes de un mismo acontecimiento enfocándolo en su favor e intentando culpabilizar a su contrario de cualquier acción, omitiendo aquellos sucesos que puedan resultar más vergonzosos y

⁷ VALDEÓN BARUQUE, J., *Pedro I el Cruel y Enrique de Trastámara. ¿La primera guerra civil española?*, Madrid, 2002.

⁸ RECUERO LISTA, A., “Doña Leonor de Castilla. Princesa castellana, reina aragonesa y elemento de discordia en las relaciones castellano-aragonesas de la primera mitad del siglo XIV” en *Estudios Medievales Hispánicos*, n° 2, (2013), pp. 221-240.

⁹ ZUECO JIMÉNEZ, L., “La Guerra de los dos Pedros” *Arqueología, historia y viajes sobre el mundo medieval*, n° 33, (2009), pp. 30-41; SÁNCHEZ MARTÍNEZ, M., “Pedro I el Cruel: la guerra de los dos Pedros”, *Historia* 16, n° 143, (1988).

¹⁰ ESTEPA DIEZ, C., “The Strengthening of Royal Power in Castile under Alfonso XI”, en Isabel ALFONSO, Hugh KENNEDY y Julio ESCALONA (eds.), *Building Legitimacy. Political Discourses and Forms of Legitimation in Medieval Societies*, Leiden y Boston, 2004, pp. 179-222; ID., “La monarquía castellana en los siglos XIII-XIV. Algunas consideraciones”, *Edad Media. Revista de Historia* 8 (2007), pp. 79-98.

¹¹ Utilizaré siempre las ediciones de Diego Catalán (ed.) (1976) para el caso castellano y la edición de Carlos de Silva Tarouca (ed.) (1952-3) para el caso portugués.

ensalzando los que pueden engrandecer la visión que el lector va a adoptar respecto a la figura regia.

Si nos centramos por un momento en el estudio de las dos herramientas que vamos a utilizar para este trabajo, podemos enmarcarlas dentro del auge que, desde hacía tiempo, estaban adquiriendo las crónicas reales. Tomando como paradigma el caso de Castilla, que resulta extrapolable para Portugal, la inacabada *Estoria de España* de Alfonso X dio lugar a un proceso de reconstrucción de una nueva dimensión ideológica de la que partirían, posteriormente, las crónicas generales del siglo XIV y, más tarde, las que empezaron a hacerse a partir del reinado de Alfonso XI¹². A estas crónicas reales, se sumaron otras de marcado carácter nobiliario, como la escrita por don Juan Manuel, o la crónica de 1344, redactada por Pedro Alfonso (el primero de los bastardos de don Dionís de Portugal) que refleja una profunda hostilidad hacia las dinastías castellanas del siglo XIII¹³. Dentro de estas crónicas reales, se enmarcan, aunque en una cronología ligeramente diferente, los dos textos en los que nos vamos a basar para este artículo. Comenzando con el caso portugués, el debate sobre la autoría de la *Crónica dos sete primeiros reis de Portugal* continua abierto, aunque tradicionalmente se ha querido atribuir a Fernão Lopes, que nació a finales del siglo XIV y murió a mediados del siglo XV, por encargo del rey Duarte en 1434¹⁴. Anterior es, sin embargo, la *Gran Crónica de Alfonso XI de Castilla*¹⁵, cuya autoría se ha atribuido tradicionalmente a Fernán Sánchez de Valladolid en la segunda mitad del siglo XIV¹⁶. Ambas, sin embargo, tratan de mostrarnos una imagen fortificadora y justificadora de los monarcas a los que están dedicadas, entrando, como decíamos antes, en este contexto de propagandismo que con tanto cuidado hay que tratar a la hora de llevar a cabo una

¹² GÓMEZ REDONDO, F., “De la crónica general a la real. Transformaciones ideológicas en *Crónica de tres reyes*”, en MARTÍN, G. (ed.), *La historia alfonsí: el modelo y sus destinos (siglos XIII-XV)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2000, pp. 95-123.

¹³ CATALÁN, D., *De Alfonso X al conde de Barcelos: cuatro estudios sobre el nacimiento de la historiografía romance en Castilla y Portugal*, Madrid, 1962; GÓMEZ REDONDO, F., “La crónica particular como género literario” en *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de literatura Medieval*, Salamanca, vol. I, 1994, pp. 419-427.

¹⁴ ALVES MOREIRA, F., *A Crónica de Portugal de 1419: Fontes, Estratégias e Posteridade*, Lisboa, 2013.

¹⁵ CATALÁN, D., “La historiografía en verso y en prosa de Alfonso XI a la luz de los nuevos textos” en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, n° 184, 1964, pp. 79-126; MARTÍNEZ, P. “La crónica y la Gran Crónica de Alfonso XI: dos versiones ideológicas del reinado de Alfonso XI”, *Hispanic Research Journal: Iberian and Latin American Studies* n° 1, vol. 1, 2000, pp. 43-56.

¹⁶ CATALÁN, D. *Un cronista anónimo del siglo XIV (La “Gran Crónica de Alfonso XI”. Hallazgo, estilo, reconstrucción)*, Universidad de La Laguna, La Laguna, 1955; PUYOL, J. “El presunto cronista Fernán Sánchez de Valladolid” *Boletín de la Real Academia de la Historia*, vol. 77, (1920), pp. 507-533.

investigación. Será precisamente esta visión comparativa que se trata de hacer a lo largo de estas páginas, la que nos permita comprobar hasta qué punto resulta veraz la historia contada por los cronistas.

Las relaciones entre Castilla y Portugal desde principios del siglo XIV no siempre fueron cordiales. Si bien es verdad que las circunstancias internas de cada reino no permitieron a Portugal y a Aragón intervenir con la misma contundencia que habían demostrado en tiempos de Fernando IV durante minoría de Alfonso XI¹⁷, también es cierto que la tendencia de ambos reinos fue hacia una mutua alianza contra la hegemonía que desde tiempos de Alfonso X mantenía el reino castellano buscando un concepto que se había forjado mucho antes: el equilibrio entre los tres reinos peninsulares. El fin de la época de las grandes contiendas fronterizas no significó en absoluto que los reinos peninsulares no trataran de dibujar unas rayas más precisas que las estipuladas por los grandes tratados y, a poder ser, beneficiaran sus intereses en detrimento de los castellanos. Conflictos como el que se desarrolló en torno a territorio murciano¹⁸ o expediciones como la realizada por Dionís en territorio gallego, teóricamente en defensa de los intereses del infante don Juan como tutor de Alfonso XI, dan muestra de que el asunto fronterizo estaba muy lejos de quedar cerrado¹⁹. A esto debemos unir las malas relaciones que, en general, el rey Dionís mantuvo con María de Molina (tutora junto al infante don Pedro y al infante don Juan de Alfonso XI hasta su muerte en 1322), lo que le llevó incluso a apelar al papa en 1319 tras la muerte de los infantes en que Vega de Granada argumentando el gran peligro en el que se encontraba el reino castellano y ofreciéndose como protector suyo, lo que le proporcionaría una mayor influencia y margen de acción en el territorio vecino.

Con la muerte de Dionís y el nombramiento de Alfonso XI como mayor de edad en 1325 la situación con Portugal pareció suavizarse. De hecho, no mucho después, comenzaron a negociarse enlaces matrimoniales entre el rey Alfonso y María de Portugal, hija de Alfonso IV, o entre Blanca de Castilla, hija del infante don Pedro, y el infante don Pedro de Portugal. A pesar de que ninguno de los dos matrimonios, por razones distintas, llegaron conten-

¹⁷ GARCÍA FERNÁNDEZ, M. "Don Dionís de Portugal y la minoría de Alfonso XI de Castilla (1312-1325)" en la *Revista da Faculdade de Letras. Historia*. II serie, vol. 9, 1992.

¹⁸ FERRER I MALLOL, M. T. "Abanilla y Jumilla en la Corona catalano-aragonesa (s. XIV)" en *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*, vol. 1, Murcia 1987, pp. 477-490.

¹⁹ Archivo de la Corona de Aragón, Rg., 242, f. 260/2, 1315, agosto, 13, Barcelona. Jaime II al infante don Pedro. A su carta contándole los agravios recibidos del rey de Portugal le aconseja que esté en buenas relaciones con éste. No es vergonzoso que un agraviado perdone.

tar a ambas partes, sí debemos ver en ellos un interés inicial en el mantenimiento de unas buenas relaciones con el reino castellano. Sin embargo, esta inicial amistad pronto se vio nublada. La aparición en 1329 de la figura de Leonor de Guzmán y su abierta relación con el rey a pesar de encontrarse ya casado con la reina María disgustó enormemente a los portugueses. Aunque no hubo una reacción directa a esta situación, pues María nunca llegó a denunciarla ante su padre, sí debemos ver en estas relaciones extramatrimoniales el factor desencadenante de los desacuerdos que mantuvieron ambos reinos, el acercamiento de Alfonso IV de Portugal a la nobleza levantisca castellana, como podemos ver en la ruptura del compromiso matrimonial de Blanca de Castilla con el infante don Pedro y su matrimonio con Constanza Manuel, y, desde luego, uno de los factores determinantes en el estallido de la guerra que nos ocupa.

En 1336, Castilla se encontraba azotada por un nuevo impulso de la nobleza que, además, empezó a mantener contacto con Alfonso IV de Portugal. Alfonso XI fue consciente del riesgo que había de una posible acción portuguesa, por lo que necesitaba debilitar a sus enemigos en el interior. Con este fin, procedió a los sitios de Lerma y Peñafiel. Alfonso IV no dudó en acudir en ayuda de sus nuevos aliados enviando a Alfonso XI un ultimátum por el cual exigía el levantamiento de los cercos y la entrega de Constanza Manuel, que había sido retenida en Castilla con el fin de dificultar su matrimonio con el infante don Pedro de Portugal. La respuesta negativa por parte de Alfonso XI hizo que el portugués pasara a la acción colocando sus tropas en la frontera, preparando una armada de galeras en Lisboa y poniendo cerco a la ciudad de Badajoz.

2. LAS CAUSAS DEL CONFLICTO

Las razones que movieron al rey de Portugal a este cambio de postura han quedado recogidas por la crónica de Alfonso IV:

Grao tempo ha, que aeues ouuydo a ma discordia e vida que a Rainha mjnha filha faz com seu marjdo, el Rey de Castela. E sabes que os mjhores de seu Regno m espreuerom per muytas vezes que nao dese lugar a seus maos feytos, mas por mjnha homra tomase segundo o bem podía fazer. E por fogir as limgoas maldizemtes, me soffry desto por çertas rezoas, segundo sabees, que com vosquo faley e dice, quando cujdej de tratar casamemto do Iffante, meu filho, com D^a Constemça. Eu emtendj que esto serja azo de fazer el Rey d acordó com D, Yoao Manuel, e ser el Rey emduzido por ele ... em sua ememda. E ante que o caso

*muyto fose cometido, fiz saber a el Rey, se lhe aprazia. E ele respondeo muyto pelo comtrajro do que ele aguora mostra por obra*²⁰.

Como podemos ver, Alfonso IV señala dos causas principales para justificar su actitud: la mala situación en la que se encuentra su hija María y las dificultades que Alfonso XI está poniendo a la salida de Constanza Manuel de Castilla para celebrar su matrimonio con el infante don Pedro. Sin embargo, a pesar de que la crónica parece dar mucha más importancia al asunto de Constanza que al de la reina María, no podemos pensar que fue el primero el que impulsó la enemistad portuguesa hacia Castilla, pues antes de todo esto Alfonso IV ya se había acercado a la nobleza levantisca llegando a romper el matrimonio acordado con Blanca para emparentarse con la casa Manuel. En un principio se podría pensar que lo que está haciendo Alfonso IV es seguir con la política de intervención en el reino castellano que había caracterizado a su padre. Pero ni Alfonso IV era Dionís, ni la situación castellana era la misma que durante los años de la minoría. Resulta mucho más creíble la teoría de que en realidad detrás de todo esto lo que encontramos es la deshonra en la que la situación matrimonial del rey castellano ha dejado a la reina María. Una razón que el rey portugués nunca ha presentado de forma abierta, o al menos no al mismo nivel al que argumenta otras, pero que desde 1329 siempre ha estado presente.

3. EL DESARROLLO DE LAS ACTIVIDADES BÉLICAS

Sobre los preparativos e inicios de la guerra nos habla ampliamente la crónica de Alfonso IV. El rey portugués envió rápidamente cartas a sus vasallos para que hicieran tanto daño como pudieran a Castilla. Al mismo tiempo mandó fortalecer los castillos fronterizos y formar una poderosa flota en el puerto de Lisboa. Puesto todo en orden dentro del reino, Alfonso IV decidió llevar a cabo una doble incursión en el territorio castellano:

La primera, liderada por el propio rey, se dispondría a poner cerco a la ciudad de Badajoz haciendo gran daño en todas las tierras de alrededor como Aroche o Aracena quemando los arrabales y dejando un gran número de muertos y cautivos. Sin embargo, al ver que Badajoz no caía tan rápido como el rey pretendía, éste decidió levantar el sitio y dirigirse hacia Sevilla en busca de un enfrentamiento directo con el rey Alfonso XI que no llegó a producirse, por lo que Alfonso IV decidió volver a Portugal.

²⁰ *Crónica dos sete primeiros reis de Portugal*, vol. 2, pp. 251-252.

La segunda incursión corrió a cargo de del infante don Pedro, su hermano, y se centró en el territorio gallego donde hicieron mucho daño antes de volver de nuevo a su reino.

La reacción de Alfonso XI ante estos acontecimientos también la vemos relatada en la crónica de Alfonso IV. Ésta nos cuenta como el rey castellano, después de fortificar también los castillos de la frontera, se vio en la obligación de llegar a un acuerdo con Juan Núñez de Lara para poder partir a la guerra con Portugal. Aquí encontramos la primera de las diferencias entre las dos crónicas que estamos estudiando:

E pero el Rey soube que se lhe nao podía ter longuos días, quando ouue recado da guera que lhe el Rey de Portugal querja fazer. Por trjguosamente acorer a ela, trautou avemça com D. Yoao Nunnez, que ficase a seu serujço, e derjbase de suas fortalezas as qye lhe aprouuese²¹

(...) llegole ay vna carta de doña Joana madre de don Juan Nuñez, en que enbio a decir al rrey que don Joan Manuel, que estaba en Aragon, e que quería venir a su marçed del rrey, e que lo seruiria bien e lealmente do el quisiesse que mandase²²

Mientras que la de Alfonso IV nos habla de la necesidad del castellano de firmar las treguas para poder acudir a la guerra con Portugal, Alfonso XI alega que fueron los nobles los que buscaron esa tregua pues, como podemos leer más adelante en la *Gran Crónica*, Alfonso XI consideraba que no necesitaba más que a las milicias concejiles para hacer frente a los portugueses.

Continúa la crónica de Alfonso IV contándonos como también Alfonso XI mandó juntar una flota en Sevilla al mando del almirante Jofre Tenorio. Mientras, el rey en persona, acudió al cerco de Badajoz. Llegado a la ciudad, procedió a la expulsión de su obispo, que era portugués, y a la apropiación de las rentas episcopales. Tras ello, fue a Elvás y cercó Olivenza haciendo gran daño antes de volver a Sevilla. La *Gran Crónica de Alfonso XI* es más explícita a la hora de estudiar la entrada de su rey en territorio portugués. Efectivamente nos habla de su paso por Elvás y por Olivenza, pero también de su llegada a Arronches donde comenzó una discusión sobre si debía cercarse y tomar la ciudad o continuar corriendo por el territorio. Esta disputa se vio resuelta ante la noticia de que Alfonso IV había entrado de nuevo en Castilla y se encontraba en Jerez de Badajoz. Alfonso XI, deseoso de poder enfrentarse directamente a su enemigo, partió rápidamente a su encuentro.

²¹ *Crónica dos sete primeiros reis de Portugal*, vol. 2, pp. 257.

²² *Gran Crónica de Alfonso XI*, vol. 2, pp. 175.

A pesar de que la noticia resultó ser falsa y finalmente no hubo enfrentamiento entre ambos ejércitos, esta marcha hacia Castilla dio pie a la *Gran Crónica* para enarbolar la benevolencia del rey castellano diciendo:

E los de la hueste trayan muchos omes e muchas mugeres catiuos; e quando los fallaua el Rey mandabalos soltar e poner a saluo, como quier que el auie muy gran gana de ajuntar pelea con el rrey de Portugal, pero doliéndose mucho del mal e daño que se fazie en los christianos, mandaualos soltar, e las gentes de Portogal dauan bendiciones al rrey de Castilla, e maldezian al rrey de Portogal que levantara aquella guerra²³

Una segunda incursión se hizo de nuevo a través de las tierras gallegas al mando de Pedro Fernández de Castro y su hermano Juan. Ambos hicieron grandes destrozos en territorio portugués hasta llegar a la ciudad de Oporto donde el maestre de la Orden de Cristo y el arzobispo de Braga salieron a hacerles frente con 1400 hombres. Así, los castellanos se vieron obligados a dejar el territorio por la fuerza, pero en el camino de regreso el camino estaba demasiado embarrado y quedaron atrapados. Los portugueses, mejores conocedores del terreno, aprovecharon esta circunstancia para caer sobre los castellanos procurándoles una gran derrota en la que murió don Juan de Castro junto con otros 300 hombres y recuperando todo lo que sus enemigos habían robado y liberando a los cautivos que habían hecho:

D. Fernamdo Rodriguez de Castro, e D Yoão seu irmão, a que foy mamdado que emtrasem em Portugal pela comarqua de Galiza, non com menos vontade de fazerem dapno aos Portugueses, que eles tynhom aos Castelhanos: peroo pasarom por Viana de Caminha, com cinco mil homens de pee e de cavalo, sem nemhum poer embargo, a terra a sua vomtade, destroindo e roubando e matando toda cousa a que empeçer podiom. E asy chegarom a çidade do Porto. E o Mestre de Christos e Arçebispo de Bragua, com o Bispo dese lugar do Porto, que emtão, quamdo souberom que os Castelhanos asy vinhom asirom a eles com mil CCCC homes antre de pee e de cavallo. E os Castelhanos, não ousando de os atender, por força leixarom a terra, levamdo porem gram roubo e muytos cativos. E a tornada lhe deu trova a terra, que era muyto fraguosa, que tão apresa não podiom pasar. E os Portugueses, esperamdoos nos pomtos que muyto melhor sabyom que eles, fizeram

²³ *Gran Crónica de Alfonso XI*, vol. 2, pp. 182-183.

em eles muy grande dapno. E a pasada de hum reibeyro, duas leguoas aquem de Samta Maria de Bragua, querendose os Castelhanos de femderse, com a preça emborilharomse com hos Portugueses de tal guisa, que foy hy morto D. Yoão de Castro e bem CCC dos seus com ele. E tomaromlhe os Portugueses os roubos e todos os cativos que levarom, que fोगiom, por que levamdoos com sygo nom emtendiom escapar, por a terra ser muito fraguosa²⁴

Aquí tenemos un claro ejemplo de lo que hablábamos al principio. De la exaltación de la victoria por parte de los vencedores y de la omisión de información por parte de los vencidos. La *Gran Crónica de Alfonso XI* no hace mención en ningún momento a la derrota que sus tropas sufrieron en el norte de Portugal, sino que se limita a hacer una pequeña anotación acerca de que Pedro Fernández de Castro fue enviado a penetrar en Portugal por Galicia. A lo que sí hace referencia, y no queda recogido en la crónica portuguesa, es la expedición de Pedro Fernández de Guzmán en Ciudad Rodrigo acompañado por las ya mencionadas milicias concejiles:

e enbio a Pero Ferrandes de Guzman e a otros cavalleros de su mesnada a Çibdad Rrodrigo; e enbio con ellos gentes de los conçeijos de aquellas comarcas para que fiziesen guerra al rrey de Portogal por aquella parte²⁵

También nos cuenta la *Gran Crónica de Alfonso XI*, y no la de Alfonso IV, como estando el rey castellano en Badajoz acudió a él la reina Beatriz, su tía. Ésta le dijo que si entraba en el territorio portugués encontraría a su rey en el campo de batalla, pero también le pidió que no lo hiciera. La intención de la reina era hablar con ambas partes en pos de que el honor de ambos quedara salvado sin necesidad de llegar a un enfrentamiento armado. Pero Alfonso XI necesita justificar su guerra y su postura en ella. Nos cuenta la *Gran Crónica* como la respuesta que recibió la reina fue mesurada, pero en ella le dijo que había sido Portugal el que, teniendo gran amistad con Castilla, se alió con la nobleza levantisca en contra del rey vecino. No obstante, si Alfonso IV estaba dispuesto a retractarse y enmendaba el daño hecho en Badajoz mediante la entrega de algunos castillos y villas la guerra entre ambos podía llegar a su fin. Sabiendo la reina que no podía aceptar esas condiciones se despidió de su sobrino y volvió de nuevo a Portugal.

El rrey estando en Badajoz esperando las gentes que avian de yr con el a entrar en el rreyno de Portogal, vino ay la rreyña doña Beatriz de

²⁴ *Crónica dos sete primeiros reis de Portugal* vol. 2, pp. 257-258.

²⁵ *Gran Crónica de Alfonso XI* vol. 2, p. 178.

Portogal su tia, hermana de su padre. E el rrey fizole mucha honrra. E venían con ella cavalleros de Portogal, que dezian, que su el rrey de Castilla entrase en Portogal, que fallarie al rrey de Portogal en el campo. E ella rrogolo que non quisiesse entrar en Portogal, e que le diese lugar en que fablase ella en este fecho que era entre el rrey de Castilla e el rrey de Portogal, por manera que la honrra de anbos los rreyes fuese guardada. E el rrey de Castilla rrespondiole muy mesuradamente. Pero el rrey dixole, que bien sabia ella que el rrey de Portogal, aviendo con el muchos buenos deudos e posturas e amistades que avien de consuno, que el puso amistad con los rricos omes de su rreyno para ser contra el, e que en su esfuerço del se alboroçaron don Joan Manuel e don Joan Núñez e le fizieron guerra; e estando en la mas afincada guerra contra ellos, que el rrey de Portogal, non le guardando el deudo e emistad que avie con el, que le hizo guerra a la su tierra, e que vino a ércar aquella su çibdad de Badajoz en que estava. E como quiera que el non devie dexar de acaluniar esto por ninguna persona del mundo, pero que por su honrra della, que si el rrey de Portogal le fiziesse emienda desto, que dexarie aquella entrada e otrosi la guerra que avie con el; e la emienda que el querie era esta: que le diese villas e castillos en emienda del mal e daño que avie fecho en aquella comerca de Badajoz, los quales le sañalo luego por nombres²⁶

Lo que pretenden los castellanos en su crónica es mostrar su superioridad frente a los Portugueses, tanto a nivel moral, pues justifican su ataque en las malas acciones de Alfonso IV y su alianza con la nobleza levantisca, como militar, pues intentan hacer ver que Portugal debió enviar a la reina Beatriz para poner fin a una guerra que ellos mismos habían comenzado.

También por mar la guerra entre Castilla y Portugal continuaba su curso. Alfonso IV decidió enviar 20 naves con 2000 hombres al mando de Gonzalo Camello para atacar el territorio castellano a través de Huelva. Esta zona había quedado, por orden de Alfonso XI, bajo la protección de Nuño de Portocarrero que no dudó en hacer frente a los portugueses. Nos cuenta la crónica como las naves del rey luso tomaron el territorio por la fuerza. Una batalla en la que murieron 80 castellanos frente a 25 portugueses y en la que se hicieron importantes prisioneros. Por parte de los castellanos se cautivó a Gonzalo Camello y por parte de los portugueses a Gil Gutiérrez de Carmona, a Martín de Aguilar y al propio Nuño de Portocarrero que murió de sus heridas pocos días después. La importancia de estos prisioneros llevó

²⁶ *Gran Crónica de Alfonso XI* vol. 2, p. 181.

a Castilla y a Portugal a negociar: los castellanos entregarían a Gonzalo Camello y los portugueses a Gil Gutiérrez, Martín de Aguilar y el cuerpo de Nuño de Portocarrero.

(...) Mandou que se fosem loguo a presa, e por capitão delas Gomçalo Xamelo, com dous mil homens em sua companhia. E partimdo d amte ho porto de Lixboa, chegarom ao primeyro lugar de Castela, e que chamom Lepe. D. Nuno Porto Coreiro era emtão por mamdado del Rey por defemder aqueule lugar, se alguns vyesem por fazer dapno. E quando vyo as fustas que queryom tomar terra, sayo com suas gemtes a eles. Não lhe podendo embargar, tomarom os Portugueses por força o lugar.(...) Comesaromse logo de feryr, e de tal guisa se emborilharom todos, que quemquer que os pelejar uyse, bem deria, que se queryom mall de vomtade. E durou a peleja por espaço, sendo ja mortos LXXX Castelãos e XXV Portugueses, e muytos da huma parte e da outra ferydos. E partiose a escaramuça e çesou de todo. E levarom os Castelãos preso Gomçalo Camello, e os Portugueses levarom cativos a Gil Goterez de Carmona e a Martim d Aguilar, cavaleyros de grande comta, e premderom mais D. Nuno Porto Careyro. Foy ferydo porem de muy mas ferydas, e depois de tres dias que foy esta peleja, moreo este D. Nuno, das ferydas que ouvera, quando foy cativo. E pesando muyto aos Castelaos, moverom preytesya, que lhes desem o corpo dele, e mais os outros dous cavaleyros, e que daryom por eles Gomçalo Camello. E depois de muytas rezões que sobre esto forom faladas, acordarom que era muy bem fazeremno asy²⁷

Cuando Alfonso XI supo de la derrota que había sufrido de manos de la armada portuguesa, continúa la crónica, tuvo gran pesar. El castellano ordenó el envío a territorio portugués de una armada de 40 naves con 5800 hombres. Sin embargo, las inclemencias del tiempo hicieron que las naves castellanas se separaran y se perdieran. Sin embargo, las naves que habían sido enviadas por Portugal consiguieron llegar sanas y salvas a su reino, lo que fue interpretado por los castellanos, dicen los portugueses, como una derrota. La crónica nos hace plantearnos si realmente la derrota fue portuguesa, pues fueron sus barcos los que consiguieron regresar a puerto y los castellanos los que fueron destruidos. Una derrota aún mayor si tomamos por buenas las enormes cifras que da la crónica. Lógicamente, perder una pequeña flota no afectaría tanto a la moral y la fuerza ofensiva de los castellanos como perder nada menos que 40 naves y casi 6000 hombres.

²⁷ *Crónica dos sete primeritos reis de Portugal* vol. 2, p. 259-260.

E foram as naos mais cedo prestes que as gelees, as quaes erom per todas coremta velas e ben coregidas, e çinquo mil e VIII cemtos homems eme las. E mamdou el Rey que se vyesem loguo a costa del Rey de Portugal, e fizesem emtrada em terra de seus inimiguos como os Portugueses fazião a eles. Partyda asy a frota das naos, não ouverom tempo nomhum para irem homde deseivom, mas vemto comtrayro e gramde tormemta as espalhou todas e levou a decayradas partes, e de las levou na de Portugal, omde foram todas perdidas. E esta tormemta fez as gales de Portugal que se partirom domde jazym, e não todas juntas, mais tam e bem espalhadas tornarom depois pera donde partirom. E deziom os Castelhanos que com medo de sua frota se portirom d aly, a não por outra cousa²⁸

Aunque la *Gran Crónica de Alfonso XI* no hace mención alguna de la flota perdida por la tormenta, en el siguiente encuentro naval entre ambos reinos las dos crónicas coinciden bastante.

Habiendo juntado Alfonso IV los barcos que regresaron de la tormenta con otros que había armado de nuevo en Lisboa decidió enviar a su flota para atacar las tierras gallegas al mando del almirante Manuel Peçano, un genovés. A su vuelta a Portugal se enteraron de que Castilla había conseguido armar otra flota y, al mando de Alfonso Jofré Tenorio, había hecho gran daño en el Algarbe y se dirigían a Lisboa deseosas de hacer frente a la armada portuguesa. Pasado en cabo de San Vicente se encontraron ambas flotas dando comienzo a una batalla en la que los portugueses comenzaron con gran fuerza destruyendo nada más y nada menos que 9 naves castellanas. Unos dicen que por un cambio en el viento, otros que por el coraje que invadió a los castellanos al ver tantas de sus naves destruidas en el primer golpe, el caso es que finalmente los castellanos se hicieron con el control de la situación capturando un gran número de barcos portugueses y haciendo prisionero al almirante Manuel y a su hijo Carlos, a los que llevaron a Sevilla en su viaje de regreso.

E ansi como la ystoria lo a contado estos rreyes de Castilla e de Portugal avien guerra por la tierra; e eso mesmo fazían por la mar. E Alfonso Jufre Tenorio, almirante mayor de la mar del rrey de Castilla, andava en la su flota haciendo mal e daño a los portogaleses. E por esto, el rrey de Portugal mando armar la su glota en Lisbona, e enbio alla a Manuel Peçano ginoves, su almirante, et mandole que pelease con el almirante e con la flota del rrey de Castilla do quier que lo fallase, por que le en-

²⁸ *Crónica dos sete primeiros reis de Portugal*, vol. 2, p. 261.

parase la su tierra del mal e daño que le fazia la flota de Castilla. E Manuel Peçano e sus fijos entraron en su flota e el rrey dioles otros cavalleros e escuderos que entrasen en aquella flota e fuesen con ellos. E Alonso Jufre, almirante maior del rrey de Castilla, supo como era armada aquella flota del rrey de Portugal e que venie a pelear con el; e el almirante de Castilla, aviendo voluntad de pelear con el, partio del Algarve, do andava haciendo mal e daño, e fue contra Lisboa. E la flota del rrey de Portugal venialo a buscar. E un dia, en amanesçiendo, vieronse a ojo las flotas; e como de amas las artes avien gana de pelear, ayuntaronse muy ayna, anse que a ora de terçia fueron çerca los unos de los otros, e començarom la pelea muy brava e muy fuerte de amas las partes. (...) E como quiera que luego al comienó ovieron lo mejor los de Portugal e desbaratarom nueve galeas de los de Castilla e anegaron las dos, e la flota de Castilla estuvo en punto de se perder; e ellos estando assi, quiso Dios que llego una nao bojante que traxo un leño que otro viento non avia, e esta nao fue grande acorrimiento a la flota de Castilla; e el almirante de Castilla e todos los que con el eran e toda la otra flota de Castilla peleavan muy rrezia mente, e vençieron algunas de las galeas de Portugal. E los portogaleses, desque vieron derribado el estandarte del rrey de Portugal e la galea del su almirante tomada e las otras otrosi, perdieron el esfuerço e dexaron de pelear, e curaron de fuyr²⁹

Las operaciones navales no frenaron, sin embargo, las campañas por tierra. La *Gran Crónica de Alfonso XI* dedica un breve párrafo a la entrada de Fernando Arciz en territorio portugués, donde se cobró 180 muertos y 70 prisioneros.

Ambas crónicas nos cuentan también como la derrota de su flota frente a la de Castilla dolió mucho al rey y le impulsó a realizar una nueva incursión en el reino vecino a través de Galicia. La mayor parte de los datos los sacamos de la *Gran Crónica de Alfonso XI*, donde cuenta como el rey de Portugal entró en contacto con el rey Benimerín para pedirle que acudiese a defender su reino. Sin embargo el rey benimerín contestó que, al encontrarse en treguas con Castilla, no podía responder afirmativamente a su petición. De este modo el rey portugués tuvo que acudir solo con sus hombres a territorio gallego donde cercó la villa de Salvatierra que fue fuertemente defendida por Vasco Ozores. El fracaso de los portugueses en el cerco hizo que decidieran volver a su reino no sin antes quemar todo aquello que encontraron a su alrededor. Con el fin de evitar esta destructiva salida

²⁹ *Gran Crónica de Alfonso XI*, vol. 2, p. 184-185.

del rey de Portugal, Alfonso XI había encomendado a Pedro Fernández de Castro que juntara muchos hombres con los que hacerle frente. Así lo hizo el noble, pero en el último momento informó que no estaba dispuesto a combatir al rey de Portugal, pues este le había beneficiado en muchas ocasiones.

Quando el rrey de Portogal supo que la su flota era desbaratada, e perdidas las sus galeras, e su almirante preso, ovo muy gran pesar a sobejo. Lo uno porq esto, lo otros por que sabie que el rrey de Castilla querie hazer entrada por el su rreyno, dizen que enbiara a un su aze-millero mayor, de dezien maestre Ali, al rrey de Benamarin, con quien le enbio a rrogar que le acorriese a ayudar a defender su rreyno, e que si lo fiziese que por tienpos de su vida gelo ternia en grado. E dixo el rrey de Benamarin que lo non podía hazer, por que estava en tregua con el rrey don Alonso de Castilla. E quando el rrey de Portogal vio que non avia acorrimento sinon de Dios e de lo suyos, e por no dar a entender que era menguado de esfuerço e por que los del su rreyno no tomason desmayo, quando supo que el rrey don Alonso mandava tomar viandas para yr a Tabira era este rrey de Portogal en Lisboa, e partio luego con su hueste dende, e fue a Galizia, e çerco una villa del rrey de Castilla que dizen Salvatierra, e tovo la çercada ocho dias, e cada dia la combatia. E en esta villa estava un cavallero bueno que la tenie que dezien Vasco Ozores, e supo de la venida del rrey de Portogal, e basteçio la villa de muchas viandas e de mucha buena gente. E en aquellos combatimientos que los portogaleses fazían rresçibian muy gran daño, ca los de la villa defendianse muy fuerte mente. E desde el rrey de Portogal vio que la non podie tomar e que rresçebia gran daño en las gentes, partio dende e tornose para Portogal, quemando en Galizia los lugares que fallava desçercados, e fizo ay mucho daño. E este mal e este daño rresçibio la tierra por culpa de don Pero Ferrandes de Castro, (...) E desde este don Pero Ferrandes vio estas gentes allí ayuntadas dixo que el non quería ya a pelear con el rrey de Portogal ni yria a donde estoviese el su cuerpo, ca dezia que lo criara e le fiziera mucho bien quando era niño³⁰

Podemos ver en este último párrafo como los problemas entre Alfonso XI y su nobleza estaban lejos de solucionarse. Pedro Fernández de Castro, que ya se había levantado junto a Don Juan Manuel antes del sitio de Lerma y que había vuelto de nuevo a la fidelidad al rey cuando éste les hizo frente, demostró que su regreso a las filas del rey estaba lejos de ser sincero

³⁰ *Gran Crónica de Alfonso XI*, vol. 2, pp. 191-192.

del mismo modo que demostró una vez más el gran apoyo que la nobleza levantisca castellana había recibido por parte del rey de Portugal. Un rey del que éste capítulo trata de darnos una imagen cobarde. No es que no se atreviese a combatir solo al monarca castellano, es que debía recurrir a los benimerines, a sus enemigos en la fe, en busca de fuerza. Eso no hace más que reforzar el papel de Alfonso XI como monarca cristiano por excelencia en detrimento de aquellos que están a su alrededor e intentan combatirlo.

Respecto a la reacción de Alfonso XI ante el ataque a Galicia, comienza la *Gran Crónica de Alfonso XI* hablando de que cuando Alfonso XI tuvo noticia de esta incursión no dudó en actuar reuniendo un gran número de soldados y de barcos. Así, el monarca castellano se dirigió a diferentes lugares del Algarbe como San Lucar de Alpechin, Vallalua, Niebla o Gibrleon, donde esperó ocho días a que los hombres que había convocado pudieran alcanzarlo. Durante esta espera se produjeron algunas disputas entre los hombres que acompañaban al rey, unas disputas que fueron duramente castigadas mediante la ejecución de hombres como Gonzalo Alonso de Hermosilla o Juan Rodríguez de Huete. Llegados al río Guadiana, vieron como no podrían cruzarlo a pie, por lo que el rey Alfonso mandó llamar a sus naves para que remontaran a sus hombres río arriba hasta donde ellos se encontraban y les ayudaran a cruzar llegando hasta Alcautim. Continúa la crónica de Alfonso IV diciendo que, tras esto, el castellano se dirigió hacia Castro Marim, pero sus intentos de tomarlo se vieron frustrados por la férrea defensa que de él hicieron los caballeros de la Orden de Cristo junto con otros hombres. Tras su primer fracaso el rey castellano partió hacia Tavira y se instaló cerca del monasterio de San Francisco. Allí permaneció durante muchos días destrozando las tierras de alrededor hasta que una mañana, según cuentan las historias, el rey se levantó y encontró a siete hombres apostados frente a la iglesia de Santa María. Asustado por su gran tamaño y las banderas que portaban en las manos, el castellano hizo llamar al guarda del monasterio, al que preguntó acerca de ellos. Él le contestó que se trataba de valientes caballeros, defensores de la fe cristiana, que habían muerto el día que la ciudad fue tomada a los musulmanes. Según se cuenta, conociendo esta respuesta el Alfonso XI decidió levantar el campamento, regresar a sus barcos y poner rumbo de nuevo al territorio castellano. Por supuesto la veracidad que podemos dar a este tipo de historias es muy limitada. Tal vez debamos buscar unas razones más palpables para la marcha de los castellanos. Si hacemos caso a la *Gran Crónica de Alfonso XI* tal vez encontremos lo que buscamos.

E paso la hueste cerca de un lugar que dizen Alcautin que es cerca de aquel rrio; e fallaron el lugar yermo, que las gentes del non osaron ay estar. E otro dia partió el rrey dende con su hueste, e fueron posar dende una legua. E otro dia fue el rrey a Castro Marin; e como quiera que este lugar era fuerte e bien çercado, porque dixeron al rrey que no estava bastescido de gentes, moro ay dos días e mandolo combatir; (...) E el combatimiento ficieron muy de rrecio, tanto que los de fuera llegaron a poner fuego a las dos puertas del lugar, e otros ay ovo que llegaron a cavar el muro de la villa. Pero este lugar estaba bien çercado de piedra; e como quiera que avien dicho al rrey que non estaba ay quien la pudiese defender, non era assi, ca estaban en el logar muchas compañías e omes de verguença que la defendien muy bien. E por esto, e porque el rey non venie aperçebido para çercar lugar, nin otrossi non traian viandas sino para pocos días, non pudo y estar. E partio dende e fue a Tavira, que es lugar de muchas viandas e de muchas huertas, et moro ay tres días, e mandolas talar todas; (...) E porque se apocavan las viandas que traxeron los de la hueste, partio el rrey de aquel lugar, e tornose para Alcautin (...) e vinose para Gibraleon, e dende vinose para Sevilla³¹

Como podemos ver, ésta nos habla acerca de la falta de alimentos que sufrieron los castellanos. De este modo justifica el fracaso en Castro Marim así como que las tropas castellanas se retiraran de Tavira. Sin duda una razón mucho más creíble que la que nos da la crónica portuguesa.

4. EL FIN DE LAS HOSTILIDADES. LAS PACES DE SEVILLA DE 1338

La cuestión de las negociaciones de paz entre Castilla y Portugal se convirtió, como en la mayoría de los conflictos del momento, en un asunto no enteramente en manos de ambos litigantes. La intervención por parte del pontificado y del rey de Francia no se hizo esperar. Ambos tenían sus propios intereses en que el conflicto diera a su fin. Por su parte, el pontificado enarbolaba la idea de evitar el enfrentamiento entre diferentes reinos cristianos, pues el verdadero enemigo era el infiel y era hacia él hacia el que había que dirigir todos los esfuerzos de manera continuada. Por otro lado, el rey de Francia había dado comienzo durante este tiempo a un conflicto abierto con Inglaterra que, en realidad, llevaba gestándose mucho tiempo. El monarca francés era consciente de que para ganar a una potencia como Inglaterra debía encontrar apoyos exteriores. Y el apoyo que ambos reinos

³¹ *Gran Crónica de Alfonso XI*, vol. 2, pp. 189-190.

buscaron con más ahínco durante toda la contienda fue el de Castilla³². El hecho de que Castilla se encontrara en guerra con Portugal minaba las posibilidades de que Francia pudiera encontrar un apoyo útil por su parte, pues sus tropas y recursos estarían centrados en su propio conflicto antes que en el suyo. Seguramente fuera esta también una de las razones para la intervención del papado en las negociaciones. De todos es sabido que el pontificado de Avignon estuvo en todo momento vinculado a los intereses de la monarquía francesa y, por tanto, actuaba en su favor. Es algo que podremos ver años más tarde cuando Francia intente acercarse de nuevo a Castilla a través del matrimonio del infante don Pedro con Blanca de Navarra, pues encontraremos a Clemente VI sumamente involucrado en el asunto en pos de ayudar a su aliado francés.

La intervención de Francia y el Pontificado en Castilla y Portugal fue encomendada, por parte de Benedicto XII a don Bernardo, obispo rôtense, y por parte de Felipe VI a Juan, arzobispo de Reims y a Roberto Baltrom, mariscal del reino. Según nos cuenta la crónica de Alfonso IV, la actitud que tomó Benedicto XII fue muy contundente. Encargó a su legado que, en caso de no poder conseguir la paz buscarse, al menos, unas treguas. En caso de que alguno de los monarcas se negara a aceptar esas treguas, el obispo tendría poder para poner en entredicho al reino y llegar a excomulgar al rey. Como podemos ver, la importancia que para el pontífice tenía este conflicto, aparentemente sin importancia dentro del panorama europeo, no era, ni mucho menos, pequeña.

Cuando don Bernardo llegó a Castilla con el fin de hablar con Alfonso XI, la crónica de Alfonso IV quiere hacernos ver que lo hace en términos acusatorios, culpando al monarca castellano del estallido de esa guerra por impedir la salida de Constanza Manuel de Castilla para que se encontrara con el infante don Pedro:

Nao sem grande toruação de nosa alma ouuemos por çerto recontamento, como o jnmjguo da umanal linhagem, por receber ho amargoso fruyto, que se das gueras senpre segujrom se moueo amtre ti e aqueles com que teudo es d auer paz, discordia e gran desuaryo, o qual tanto tempo ha que dura. E pojs que el Rey de Portogal e D. Yoao Manuel foron senpre a sancta Jgreja obedientes filhos, majs que nemhums outros que na Espanha ouuesem; ela com rezao e justiça deuda os deue olhar com alegre gesto, temdo vomtade satisfacer as suas mjmguoas, leuam-

³² SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *La intervención de Castilla en la Guerra de los Cien Años*, Valladolid, 1950; DAUMET, G., *Etude sur l'alliance de la France et de la Castile au XIV et au XV siècles*, 1848.

tamdoos em força de bom desejo das que per ventura natal forom (...)E ora, por su semelhauelmemte, discreto e amado filho, es aujdo nas entranhas de noso peyto, prazernos ha muyto de virdes a camjnho de paz. Pojs que a piadosa ley christiaam manda que nos amemos hums com hos outrros, e bem sabemos (...) Porem te mamdamos evtude de obediencia e pelo poder de Sam Pedro e Sam Paulo, que nos temos, que nao comtradiguas nem embargues ho sobredicto Rey de Portugal, e a D. Yoao Manuel de tao onesta e tao proueytosa obra. E pojs o noso louuado filho o Iffante D. Pedro e a onesa Dona Constança Manuel, por ley de Deos som feytos ambos huma carne, nenhuma umanal força deue de partir os que por esto modo sao ajuntados. E por tanto em pendenza de mal que as feito, te mandamos ajas com ele paz, e sejas seu verdadeiro amjguo³³

La respuesta de Alfonso XI en ambas crónicas es justificativa de su razón en el conflicto, pues ha sido el rey portugués el que lo ha iniciado. Vemos como el rey castellano defiende su postura y acusa del conflicto a su homónimo portugués dibujándose como fiel servidor del Papa y, con ello, reafirmando su postura de obediente rey cristiano que ha sido ofendido por los malos actos de su contrario.

E el rrey contoles el gran tuerto que rresçibiera del rrey de Portogal, e como se mouiera a gran sin rrazon siendo su amigo e aviendo con el muchos buenos deudos; e que pues el auia rresçebido del el daño, que no serie buena estança de les rresponder si querie auer paz con el; e que ellos fuesen al rrey de Portogal e que le dixesen lo que a el dezian, e que el farie lo que deuide por obedesçer al Papa e por honrra del rrey de Françia³⁴

Que porque por sua parte grandes rezoos tiuese de seguyr a guera, que obedeçemdo ao mandado do Papa e a seu boom conselho dele, apraz a ele a leixar por algum tempo, e que soubese ele del rey de Portugal, que qual era sua emtemção, pera ver maneyra que em esto lhe compria de ter³⁵

Sin embargo, la actitud que toman ambos textos no es la misma. Mientras que la crónica castellana niega la opción de llegar a una tregua sino por iniciativa del rey de Portugal, la portuguesa sí lo presenta abierto a las negociaciones, lo que puede querer hacer ver dos cosas: a un monarca débil que

³³ *Crónica dos sete primeiros reis*, vol. 2, pp. 270-271.

³⁴ *Gran Crónica de Alfonso XI*, vol. 2, pp. 187.

³⁵ *Crónica dos sete primeiros reis*, vol. 2, pp 273.

no quiere o no puede continuar con la guerra, o a un monarca que acepta su parte de culpa y, por tanto, también es responsable de la situación en la que se encuentran.

El resto de las negociaciones debemos seguirlas a través de la crónica de Alfonso IV. En ella se nos habla de cómo, estando aun en Castilla, don Bernardo escribió una carta al rey de Portugal explicándole la conversación que había tenido con Alfonso XI. Molesto, Alfonso IV se quejó ante él, también por carta, de tener que recibir esa información por escrito, por lo que el obispo rótense pidió permiso al rey castellano para partir hacia Portugal. De este modo, el enviado del papa se dirigió a la ciudad de Braga, donde fue muy bien recibido por el rey luso. Allí entregó a Alfonso IV una carta cerada del Papa en la que le instaba a firmar la paz con Castilla. Tras esto le contó, esta vez en persona, aquellas cosas que había hablado con el rey Alfonso y volvió a pedirle que actuara en favor de la paz. La respuesta que esta vez dio el portugués se diferencia de la que diera Alfonso XI en su momento. Igual que él justifica su acción diciendo que la culpa de la guerra no es suya, sino de su contrario. La diferencia la encontramos en la actitud que toma con respecto a la orden del Papa. Mientras que Alfonso XI se mostró abiertamente sumiso a su voluntad, este no fue el caso de Alfonso IV como podemos ver en el texto de su crónica:

Ho Papa nao se Deos mas he seu vigairo. E se Deos fose, no mandara senao cousa rezoada, muyto menos he deue ele de fazer. E quamdo ho mamdar qujsesem, eu nem houtro nemhum era teudo responder a tal mamdado. Que se asy fose, que se hum rey mandase a hum seu vasalo que fose matar hum craliguo, contra direyto, sob pena de treyçom, nom o matando ele, non fincaua por esto tredor. E eu asy diguo a uos: Ajnda que eu nesto nao obedeça ao Papa, nao serey deshobediente a santa Jgreja, pelo que el rey de Castela me a feitas tamtas e tajs cou-sas, e me quebrou por tamtas vezes as promesas e verdades do que me Prometeo, que Deos com justiça nao podía mandar que eu ouuese paz com ele, e muyto majs pouquo ho Papa³⁶

Esta respuesta, casi impertinente, fue recibida con gran entereza por parte del obispo que volvió a aconsejarle acerca de lo recomendable de la paz. Sin embargo, no parece que calara mucho en la mente del monarca portugués, cuya respuesta en este caso tampoco podemos considerar adecuada para ser usada con nada menos que un legado pontificio:

³⁶ *Crónica dos sete primeiros reis*, vol. 2, pp. 278.

Vos me falades em Teologya, e eu sey mais de beber que dela, por ho que me parece que he ja oras. Sera bem que o vamos buscar. E eu eue-rej meu conselho, e vos darey a resposta que eu entender e for aqujsado³⁷

Pasados cuatro días de esta entrevista el obispo volvió a ser llamado a presencia del rey de Portugal quien volvió a responder con un ataque contra Alfonso XI y una nueva justificación de sus acciones:

Eu ouue acordó com meus Riquos Homems sobre todo o que me disestes, E vos sede certo que el rey de Castela nao tem contra mjm queyxumes nenhums, que razoados posom ser. Nem a desauenença que eu com ele ouue, numqua foy por mjnha vomtade. Mas eu reçeby por suas jradas maneyras taes desagradecimentos dele, segundo largua podes ver, que nao sem porque, mas com rezao, me domouy auer com ele guera. E tanto que, vistas as desordenadas cousas que contra os diujdos que comyguo ha, per ele cometidos forom ben (...) que nao pequeno mas grao desejo de me vjngar deuda senpre de ter contra ele. E se muytos quyserom crer, que me sobre esto derom conselho, antes da guera ouuera vingança per jncubertos modos, que dizer nao cuydo, e porem meus feytos nao desprezar alguns me soffry dele por certas razoes. E asy, perçeveramdo ele em destemperados moujmentos muy soberbosamente. Asaz de abondanças lhe mandey fazer, por nao vyr com ele em desuayro, e nao prestando nenhum boom conselho que sobre esto auer pudese, foy me forçado auer con ele guerra³⁸

Sin embargo, en esta ocasión parece que el monarca portugués está más receptivo a una posible paz con Castilla, pues, olvidando los desaires que en la anterior reunión había mencionado hacia la persona del Papa, se describe como obediente a la Santa Madre Iglesia y, por tanto, abierto a aceptar sus consejos en la cuestión de las paces con Castilla:

Que asy como os Reys de Portugal domde eu decemdo, em tajs e semelhantes cousas senpre forom hoberdientes a sancta Madre Jgreja, asy eu como deuoto filho me praz de lhe obedecer a todos booms comselhos que me da sua parte por vos forem dados (...) e por obedecer a seu mandamiento a mjm praz de dar lugar, quanto he, pera auer comcordia e asoseguo amtre mjm e el rey de Castela³⁹

³⁷ *Crónica dos sete primeiros reis*, vol. 2, pp. 279.

³⁸ *Crónica dos sete primeiros reis*, vol. 2, pp. 280.

³⁹ *Crónica dos sete primeiros reis*, vol. 2, pp. 281.

No podemos sino interpretar este cambio de actitud como una reacción dentro del carácter del propio monarca.

Después de algunos días Alfonso IV envió a Pedro de Sem, canciller mayor del reino, para volver a contar de nuevo al legado pontificio los desplantes del rey de Castilla mencionando por primera vez de forma directa la cuestión de Leonor de Guzmán y la reina doña María. A pesar de ello, alegó que por obediencia al Papa estaba dispuesto a aceptar unas negociaciones de paz con Castilla, para lo que nombró como negociadores al arzobispo Gonzalo, a su merino mayor y al propio Pedro de Sem.

Satisfecho por la receptiva actitud de Alfonso IV, don Bernardo puso de nuevo viaje a Castilla reuniéndose con el rey en Mérida y contándole como el rey luso estaba dispuesto a firmar una paz con él. A pesar del fracaso del primer intento de tregua, negociado por los embajadores castellanos y Lopo Fernández por parte de Portugal, las negociaciones continuaron y en agosto se consiguió firmar una tregua en Coimbra durante un año, tiempo en el que el rey de Portugal debía enviar a sus embajadores, en este caso Pedro, hermano del rey, y el arzobispo de Braga, para que negociasen con los de Castilla. La enfermedad impidió, no obstante, que el infante don Pedro se presentara en el mes de octubre en la ciudad de Alcalá como había quedado estipulado. Las negociaciones que tuvieron lugar entre los embajadores castellanos y el arzobispo de Braga no empezaron con buen pie. Enojado y escandalizado por las peticiones que los castellanos hacían, el portugués les dijo *“que pera se nam perder tempo, apomtasen cousas que fossem pera o comsemtir e outorguar, e se nam, que am estarya aly mais”*⁴⁰. Pero los embajadores castellanos no recularon en sus peticiones y el rey portugués pasó a negociar una nueva alianza con Pedro IV de Aragón en Coimbra dejando las condiciones de la paz en manos del Papa.

Alfonso XI era consciente de la mala situación en la que se encontraba. Con la nueva alianza luso-aragonesa, la posibilidad de un nuevo levantamiento nobiliario y un posible ataque de los musulmanes a la Península no podía retrasar más la paz con Portugal. Por este motivo convocó a los embajadores en Sevilla donde se firmó una paz definitiva con unas condiciones que fueran aceptables por ambos:

- Perdón a ambas partes por todas las muertes y robos cometidos.
- Entrega de las fortalezas y villas que hubiesen sido tomadas
- Libertad para todos los cautivos sin necesidad de pagar ningún rescate

⁴⁰ *Crónica dos sete primeiros reis*, vol. 2, pp. 287.

- Imposibilidad para cualquiera de los dos bandos de alianza con el rey benimerín
- Que doña Constanza quedase libre para poder reunirse con el infante don Pedro en Portugal acompañada por su padre, don Juan Manuel y aquellos vasallos de Castilla que lo desearan
- Que doña Blanca fuera entregada a Castilla con todo lo que tenía y le correspondía
- Que Alfonso XI renunciara a Leonor de Guzmán y volviera a su vida marital con la reina doña María (condición que en realidad nunca llegó a cumplirse)
- Vuelta a las *posturas* que habían sido acordadas tiempo atrás entre ambos reinos

5. CONCLUSIONES

Como hemos podido ver, aun en periodos de hipotética paz, las relaciones entre Castilla y Portugal siempre estuvieron cargadas de incidentes que, aunque en un principio pretendieron ser obviados, terminaron desembocando en una guerra que, a pesar de su corta duración y de su carácter localizado exclusivamente en la Península Ibérica, despertó los intereses de otros países europeos como pudo ser Francia o el Pontificado por influir de forma indirecta en el juego de alianzas del momento contextualizado dentro del comienzo de la Guerra de los Cien Años.

También hemos podido apreciar el papel de las crónicas como elemento propagandístico dispuesto a sacrificar parte de su veracidad en favor de los intereses del reino en el que fueron escritas y del rey cuya vida relatan. Esto hace que, a la hora de comparar unas con otras nos encontremos con notables diferencias, o incluso con contradicciones en función de sus características geográficas o cronológicas así como de los ideales que representan.

Si nos paramos a reflexionar sobre las verdaderas causas que provocaron este conflicto no nos resultará fácil encontrar nada en claro. Ciertamente pudo tratarse de un cúmulo de desplantes realizados por Alfonso XI al rey de Portugal: la situación matrimonial de la reina María, la obstrucción a la salida de Constanza Manuel hacia Portugal... También podemos considerar como causa por parte de Castilla la alianza de Alfonso IV con la nobleza levantisca, un apoyo representado por el repudio a doña Blanca por parte del infante don Pedro y su compromiso con Constanza Manuel. Ambos reyes han argumentado sus pareceres en las diferentes crónicas, pero ¿Cuál de los dos tiene la razón? Posiblemente ninguno, al me-

nos en su totalidad. Es posible que la nada oculta infidelidad de Alfonso XI provocara el enfado del rey de Portugal haciendo que se acercara a la nobleza levantisca acordando el matrimonio de Constanza Manuel con el infante don Pedro provocando con ello el enfado de Alfonso XI que decidió dificultar tanto como pudiera ese matrimonio. Sin embargo es posible que el asunto de Leonor de Guzmán haya sido sobrevalorado por la historiografía. La reina María en ningún momento denunció su situación públicamente, al menos que sepamos, y, de hecho, actuó como intermediaria ante su padre en favor de su marido a la hora de pedirle ayuda para la lucha contra el Islam o la defensa del Estrecho.

Tampoco debemos sobrevalorar el repudio de doña Blanca en favor de Constanza Manuel. Posiblemente lo que molestó a Alfonso XI no fue el repudio en sí, sino la elección de esposa que vino a continuación. Resulta paradójico cómo la misma mujer que había sido repudiada años antes por Alfonso XI para poder casarse con María de Portugal fuera ahora la elegida como esposa tras el repudio de Blanca. En cualquier caso, la importancia que este acontecimiento tuvo para Castilla es meramente estratégica, pues con ese matrimonio la nobleza levantisca de su reino quedaría enormemente fortalecida. Si de honor y de matrimonio se tratara, mucho más ofendido debería haberse sentido Aragón, pues no olvidemos que doña Blanca era tan nieta de Jaime II como lo era Constanza, y sin embargo no dudó en aliarse con Portugal en contra de Castilla a la más mínima posibilidad.

Es cierto que no podemos hablar de un regreso a la política de Dionís en busca de una mayor influencia sobre Castilla o una modificación de su frontera en su favor, pues ni encontramos ninguno de esos rasgos en la política de Alfonso IV, ni las circunstancias se lo hubiesen permitido de ser así. Alfonso XI ya no era un niño. Sin embargo sí que debemos plantearnos que las razones familiares enarboladas como ofensas tan grandes que lleven a la guerra no sean más que excusas justificatorias dentro de un conflicto en el que lo que se disputaba no era la situación de la reina María, sino el juego de fuerzas dentro de la Península representado por cada uno de los reinos y sus respectivas noblezas ¿Por qué sino Alfonso IV no denunció desde un principio la situación de su hija? Cuando se firmó la paz de Sevilla habían pasado casi diez años desde que Alfonso XI conociera a Leonor de Guzmán y es precisamente ahora cuando el rey portugués se preocupó de ello. ¿Por qué no hizo nada Alfonso IV cuando, después de firmadas las paces, Alfonso XI incumplió claramente una de las cláusulas al continuar con su relación extramatrimonial? Esta última pregunta es la que nos demuestra más claramente que la verdadera razón del conflicto entre ambos países estaba

lejos de tener un carácter familiar pues, muy poco después, manteniéndose la situación de la reina María, ambos monarcas acudieron al Salado en estrecha alianza. De haber sido el asunto de Leonor de Guzmán la principal razón para el estallido de la guerra, su mantenimiento hubiese hecho que ésta volviera a declararse más fácilmente que la vez anterior.

En definitiva, y a modo de reflexión final, el estudio de las relaciones internacionales debe ir más allá de la simple lectura de crónicas y documentos, incluso de su comparación, pues nos movemos en un terreno en el que no siempre aparece escrito lo que realmente se quiere decir ni se dice todo lo que en realidad se está pensando. Debemos por tanto hacer un constante análisis de las circunstancias históricas en las que nos encontramos así como de la personalidad y posibles intenciones no explícitas de sus protagonistas. Sólo de este modo podremos acercarnos de una manera lo más veraz posible a la realidad diplomática medieval.

6. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

6.1. Fuentes

CATALÁN, D. (ed.), *Edición Crítica de la Gran Crónica de Alfonso XI*, Gredos, Madrid, 1976.

TAROUCA, C. (ed.), *Crónicas dos sete primeiros reis de Portugal* *Crónica de la Gran Crónica de Alfonso XI*, Lisboa, 1952-3.

6.2. Bibliografía

AGUSTÍ, D., *Los almogávares: la expansión mediterránea de la Corona de Aragón*, Sílex, Madrid, 2013.

ALVES MOREIRA, F., *A Crónica de Portugal de 1419: Fontes, estratégias e Posteridade*, Lisboa, 2013.

BAQUERO MORENO, H., “As relações de fronteira no século de Alcañices (1250-1350): o tratado de Alcañices” en *IV jornadas luso-espanholas de Historia Medieval*, Oporto, 1998, pp. 641-653.

CATALÁN, D., *Un cronista anónimo del siglo XIV (La “Gran Crónica de Alfonso XI”. Hallazgo, estilo, reconstrucción)*, La Laguna, Universidad de La Laguna, 1955.

CATALÁN, D., “La historiografía en verso y en prosa de Alfonso XI a la luz de los nuevos textos”, *Boletín de la Real Academia de la Historia* 184, 1964, pp. 79-126.

DAUMET, G., *Etude sur l'alliance de la France et de la Castile au XIV et au XV siècles*, 1848.

ESTEPA DIEZ, C., "The Strengthening of Royal Power in Castile under Alfonso XI", en Isabel ALFONSO, Hugh KENNEDY y Julio ESCALONA (eds.), *Building Legitimacy. Political Discourses and Forms of Legitimation in Medieval Societies*, Leiden y Boston, 2004, pp. 179-222.

ESTEPA DIEZ, C., "La monarquía castellana en los siglos XIII-XIV. Algunas consideraciones", *Edad Media. Revista de Historia* 8 (2007), pp. 79-98.

FERRER I MALLOL, M. T., "Abanilla y Jumilla en la Corona catalano-aragonesa (s. XIV)" en *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*, Murcia 1987.I. pp. 477-490.

GARCÍA FERNÁNDEZ, M., "La política internacional de Portugal y Castilla en el umbral de la Baja Edad Media. Nuevas reflexiones sobre los viejos sistemas de alianzas dinásticas peninsulares (1279-1357)", *Revista de Ciencias Históricas*, nº 14, (1999).

GARCÍA FERNÁNDEZ, M., "Las relaciones internacionales de Alfonso IV de Portugal y Alfonso XI de Castilla en Andalucía. La participación portuguesa en la Gran Bataña del Estrecho (1325-1350)" en *Actas das II Jornadas Luso-Españolas de Historia Medieval*. 1987. Porto (Portugal).

GARCÍA FERNÁNDEZ, M., "Don Dionís de Portugal y la minoría de Alfonso XI de Castilla (1312-1325)", *Revista da Faculdade de Letras. Historia*. II serie, vol. IX, 1992. Porto (Portugal).

GARCÍA VERA M^a J. Y CASTRILLO LLAMAS, M^a C., "Nobleza y poder militar en Castilla a fines de la Edad Media", *Medievalismo*, nº 3 (1993), pp. 19-37.

GÓMEZ REDONDO, F., "De la crónica general a la real. Transformaciones ideológicas en *Crónica de tres reyes*", en MARTIN, G. (ed.), *La historia alfonsí: el modelo y sus destinos (siglos XIII-XV)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2000, pp. 95-123.

GONZÁLEZ MÍNGUEZ, C., "Las luchas por el poder en la corona de Castilla: nobleza vs monarquía (1252-1369)" *Clío & Crímen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, nº 6, (2009), pp. 36-51.

LENCASTRE, I., *Bastardos reais: Os filhos ilegítimos dos reis de Portugal*, Alfragide, 2012.

MARQUES MATIAS, A., *D. Dinis*, Lisboa, 1957.

MARTINES, P.S., *Historia Diplomática de Portugal*, Lisboa, 1986.

- MARTÍNEZ, P., “La crónica y la Gran Crónica de Alfonso XI: dos versiones ideológicas del reinado de Alfonso XI” en *Hispanic. Reseach Journal: Iberian and Latin American Studies*, nº 1, vol. 1, 2000, pp. 43-56.
- MITRE FERNÁNDEZ, E., *La Guerra de los Cien Años*, Madrid, 1990.
- MOXÓ, S., “La nobleza castellana en el siglo XIV”, *Anuario de Estudios Medievales*, nº 7, (1970-1971), pp. 493-511.
- NOGUEIRA LALANDA, M. M. DE SA, *A política externa de D. Alfonso IV (1325-1357)*, Universidade dos Açores, Ponta Delgata (Portugal), 1987 (inédito).
- POST, C. J., *Bernard II Cabrera and the expansión of the crown of Aragon under Peter the Dagger*, Michigan, 1985.
- PUYOL, J., “El presunto cronista Fernán Sánchez de Valladolid” *Boletín de la Real Academia de la Historia*, vol. 77, (1920) pp. 507-533.
- RECUERO LISTA, A., “Doña Leonor de Castilla. Princesa castellana, reina aragonesa y elemento de discordia en las relaciones castellano-aragonesas de la primera mitad del siglo XIV” en *Estudios Medievales Hispánicos*, nº 2, (2013) pp. 221-240.
- ROMERO PORTILLA, P., *Dos monarquías medievales ante la modernidad. Relaciones entre Portugal y Castilla*, A Coruña, 1999.
- SALAVERT, V., *Cerdeña y la expansión mediterránea de la Corona de Aragón, 1297-1314*, 1956.
- SÁNCHEZ MARTÍNEZ, M. “Pedro I el Cruel: la guerra de los dos Pedros”, *Historia 16*, nº 143 (1988).
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *La intervención de Castilla en la Guerra de los Cien Años*, Valladolid, 1950.
- VALDEÓN BARUQUE, J., *Pedro I el Cruel y Enrique de Trastamara. ¿La primera guerra civil española?*, Madrid, 2002.
- VASCONELOS E SOUSA, B., *D. Afonso IV: 1391-1357*, Lisboa, 2005.

LA IMAGEN DE LA MUJER EN LA OBRA DE VALERIO DEL BIERZO

Ana Suárez Fernández*

Resumen: El presente trabajo analiza la imagen de la mujer y su representación literaria a través de los distintos ejemplos que se recogen en la obra de Valerio del Bierzo. Dicha imagen es consecuente con la que prevalecía en la época, el siglo VII, pero presenta ciertas singularidades muy interesantes.

Palabras clave: Valerio del Bierzo, literatura hispano-visigoda, siglo VII, estudios de género, estudios sobre la mujer.

THE IMAGE OF WOMAN IN THE WORK OF VALERIUS OF BIERZO

Abstract: This excerpt analyses the image of women and its literary representation presented in different examples gathered through Valerius of Bierzo's literary works. This image coincides with the topical vision of women of that period, the VIIth century, but it shows very interesting singularities.

Key words: Valerius of Bierzo, Hispanic-Visigothic literature, VIIth century, gender and women studies.

* Recibido: 01/12/2014 · Revisado: 23/03/2015 · Aceptado: 09/04/2015 · Publicación Online: 06/04/2015

1. INTRODUCCIÓN

A propósito de la anécdota recogida en *Quod de superioribus querimoniis residuum sequitur* Díaz y Díaz señalaba la necesidad de estudiar el sentido profundo que tiene Valerio de la mujer¹. Consciente de mis limitaciones y de la exigida brevedad del artículo que presentamos, este trabajo acepta la sugerencia del gran latinista y, aunque modestamente, nos proponemos ofrecer unas notas para el estudio de la imagen de la mujer en la obra de Valerio del Bierzo.

Valerio del Bierzo vive en el s. VII, concretamente entre los años 625-630 y 695. No son muchos los datos que poseemos sobre este autor, derivados en su mayoría de los detalles que él mismo desgrana en sus narraciones autobiográficas. Era de origen hispanorromano y familia algo acomodada del territorio asturicense (*Asturiensis prouincie indigena*²). Su obra trasluce una personalidad en la que destaca la misantropía y la obsesión, pero también se observa una formación cultural importante, que a su vez facilitó su labor como maestro³. Valerio escribió diversas obras cuya composición Díaz y Díaz sitúa en el último decenio de su vida, hacia el 690. La obra de más relevancia cultural es su *Compilación Hagiográfica*. Junto con esta obra analizamos el resto de su producción literaria compuesta por textos poéticos y varias narraciones autobiográficas.

La mujer que aparece caracterizada en la obra del autor que nos ocupa se ajusta a los parámetros tópicos de la época, esto es, o bien se asemeja a la Virgen o bien a Eva, santa o pecadora, pero partiendo de la consideración de la mujer como inferior por naturaleza al hombre. Sin embargo, la obra de Valerio es singular, no sólo dentro del productivo siglo VII al que pertenece, sino dentro del periodo visigodo y en ella aparece también la cotidianeidad, es decir, nos ofrece un fugaz destello de lo que podía ser la realidad femenina de la época. Otro motivo más para analizar la obra de Valerio desde la perspectiva que proponemos.

Previo al análisis de la obra de Valerio creemos necesario ofrecer un sucinto panorama sobre los tópicos acerca de la imagen femenina. Esto es, la mujer como santa o la mujer como origen del mal (tópicos que se perpetúan

¹ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", Madrid, 2006, p. 112, n. 250.

² DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, *Ordo*, 1, p. 246

³ Su bagaje cultural abarca desde las *Vitae Patrum* de Rufino, las *Sententiae Patrum* de Pelagio de Roma, *Vidas de santos* como la de Fructuoso (o la de Germán de Constancio, Ambrosio de Paulino y Agustín de Posidio), *Apothegmata Patrum*, *Itinerarium Egeriae*, los *Diálogos* y *Morales* de Gregorio Magno, *Diálogos* de Sulpicio Severo, *Codex Regularum* entre otras que resulta prolijo recoger. DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 44.

a lo largo de los siglos), así como de las fuentes que fundamentan ambas concepciones. Después, nos detendremos brevemente en la situación de la mujer en el periodo visigodo antes de adentrarnos en la obra del berciano.

2. ANTECEDENTES DE LA IMAGEN FEMENINA: EVA, MARÍA, ANA

Valerio del Bierzo bebe de las fuentes bíblicas, de la tradición patrística y de otros autores cristianos en su reelaboración de la imagen femenina. La concepción de la mujer en el cristianismo se sustenta en tres arquetipos relevantes, es decir, en las figuras de Eva, María y Ana, que resumen las visiones sobre la mujer existentes en la Edad Media. Estas tres figuras primordiales dentro de la religión cristiana sufren una evolución en su concepción a lo largo de los siglos medievales. En la obra de Valerio aparecen los tres arquetipos: la mujer virtuosa, la pecadora y la madre, aunque lo que parece abundar en Valerio es la imagen de la mujer como tentación, como un ser inferior al hombre y de naturaleza pecadora. Veamos los antecedentes cristianos.

La figura de Eva como arquetipo femenino adquiere una importancia simbólica que se configura gracias a las doctrinas agustinianas sobre el pecado original por un lado, y a las corrientes misóginas por otro, que hunden sus raíces en la Antigüedad. Este mito refleja la concepción de la condición femenina que estipula los rasgos de carácter, capacidad y patrones de actuación generalizados. Eva proviene de la costilla de Adán, es decir, se resalta la relación entre los sexos, que es asimétrica y jerárquica⁴. Textos posteriores matizarán que, además, la costilla estaba torcida⁵. La imagen de Eva se va desvirtuando y pasa a representar la imperfección inherente a la mujer por el mero hecho de ser mujer⁶. Eva es la vía de entrada del pecado mientras que María representa la superación de la propia naturaleza y el ideal de virginidad como estado natural.

El auge de la figura de María, Madre de Dios, procede del Mediterráneo oriental y fue impulsado por la Iglesia y, posteriormente, por las nuevas órdenes pues contribuía al acercamiento a la religiosidad popular. A partir del siglo II se produce la oposición entre Eva y María. Esta última figura se

⁴ Para un panorama al respecto o bibliografía sobre el tema véase obra citada de SERRANO GARRIDO, M., “*Monachae Christianae*: Consideraciones de San Jerónimo sobre el monacato urbano”, en *Habis*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1991, 22, p. 236.

⁵ Por ejemplo en KRAEMER, H. y SPRENGER, J., *El martillo de las brujas (Malleus Maleficarum)*, M. JIMÉNEZ MONTESERÍN, trad., Ed. Felmar, Madrid, 1976, (Clásicos de la Historia, Abraxas: 9), Parte I.

⁶ En el gnóstico *Evangelio de Tomás* se afirma que las mujeres sólo entrarán en el reino de los cielos si se convierten en varones. En DODDS, E. R., *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1975, p. 78, n. 41.

ve fortalecida por el *Protoevangelio* de Santiago que realzaba sus cualidades de *uirgo* y *mater*. A estas concepciones se unen las representaciones del ideal femenino en el *Antiguo Testamento* y en las *Epístolas paulinas* que abogaban por una mujer sumisa, devota y ocupada de su hogar. En el Concilio de Éfeso (431) se canoniza la imagen de María como madre de Dios.

La imagen de María en las *Escrituras* es difusa lo que permite que la virginidad de la Virgen fuera motivo de disputa. Había sido defendida por San Ildefonso, obispo de Toledo en el siglo que nos ocupa. Este debate se extrapola a la mujer en general y se defiende la virginidad como el estado ideal de la mujer. Por citar sólo un ejemplo más en esta línea podemos destacar *Contra Joviniano*, de San Jerónimo (segunda mitad del siglo IV). Este autor nos habla de la gradación deseable del estado femenino, esto es, virgen, viuda y casada⁷, gradación que aparecerá en la producción literaria de Valerio, aunque su fuente no sea necesariamente el autor de Estridón.

Si proseguimos con este sucinto análisis de los arquetipos femeninos cristianos, el tercer vértice de este triángulo es representado por la figura de Ana la cual simboliza la autoridad materna, la matrilinealidad, el enraizamiento en una cultura y en una familia, en definitiva, la adscripción personal.

Es decir, la mujer como símbolo del pecado, como madre o relacionada con la divinidad configura la mentalidad medieval de la imagen de la mujer. Esta mujer, en líneas generales (y debido a la misoginia imperante), era pecadora e inferior al hombre, pero se podía redimir por su servicio a Dios o a la familia, es decir, a través del matrimonio (“con Dios” o con un hombre) y gracias a la práctica de la virtud.

3. LA MUJER EN ÉPOCA VISIGODA

3.1. Mujer y religión

Pasemos a continuación a señalar brevemente cómo se concreta esta teorización sobre la imagen femenina a lo largo del periodo visigodo. Durante dicho marco cronológico se observa la evolución de las figuras sacras cristianas además de atestiguar un proceso de cristianización de cultos y ceremonias paganas (por ejemplo, en la proliferación de santos y santas con distintas atribuciones y ámbitos de actuación específicos, etc.). Existe una divinidad femenina (aunque de menor influencia en un principio), la Virgen, a la cual

⁷ MARCOS SÁNCHEZ, M. M., “La visión de la mujer en San Jerónimo a través de su correspondencia”, en *La mujer en el mundo antiguo. Actas de las V jornadas de investigación interdisciplinaria*, E. GARRIDO GONZÁLEZ, ed., Seminario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1986, p. 317 y p. 320.

se le irán uniendo santas sucesivas. En el culto, el patronato de santas o las invocaciones a las mismas o a la Virgen es similar al masculino. Paralelamente a la literatura sobre mártires masculinos y obispos, encontramos relatos sobre monjas, por ejemplo, sobre santa Genoveva de París⁸ o sobre mujeres martirizadas (santa Eulalia).

Sin embargo, la mujer es desplazada de la función de sacerdotisa anterior y se la relegará en las funciones religiosas: se vetará su actitud predicadora y su capacidad como administradora de sacramentos, etc., de hecho, la diferencia de funciones se irá acentuando a lo largo de la Edad Media ya que en los primeros siglos del cristianismo las mujeres sí podían predicar⁹. Por lo tanto, en la evolución del sacerdocio se pasa de una situación más o menos igualitaria a la exclusión de la mujer del mismo y, por ende, de las funciones asociadas a él. La vida religiosa femenina pasa a ser dependiente jurisdiccional y litúrgicamente del clero masculino. Veamos algunos ejemplos.

En el siglo III se data el texto *Didascalia et constitutiones apostolorum* que describe las funciones de las diaconisas entre las que se encuentran asistir al obispo o al sacerdote en el bautizo de catecúmenas mujeres, instruir a las mujeres en la doctrina cristiana o cuidar de las enfermas. En *Statuta ecclesiae antiqua* de Genadio de Marsella (sobre el 475) se habla ya de que la mujer se circunscriba solo al ámbito femenino mencionado; que no bautice o enseñe a varones¹⁰. No obstante, a principios del siglo VI los sacerdotes bretones todavía oficiaban con coanfitrionas (511) e incluso se conoce el nombre de una diaconisa: Hilaria.

En cambio, en Oriente en el siglo IV las diaconisas eran miembros plenos del clero. La figura del *amma* o madre del desierto fue una autoridad como guía espiritual de las primeras comunidades monásticas femeninas. Destacan tres mujeres: Sara, Sinclética y Teodora cuyos apotegmas o sentencias se encuentran incluidas entre las de los Padres del desierto. No

⁸ HILLGARTH, J. N., *The conversion of western Europe, 350-750*, Prentice-Hall, New Jersey, 1969, p. 20.

⁹ FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media (VII-X)*, Ediciones Trea, Oviedo, 2008, 2ª edición, p. 132 recoge la noticia de Eutropio sobre una tal Ceresia que evangelizaba en lengua indígena, en *De similitudine carnis peccati*, fin s. IV, principios s. V.

¹⁰ CUADRA GARCÍA C., “La educación de las vírgenes cristianas en las reglas primitivas”, en *Las sabias mujeres: Educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, M. M. GRAÑA CID, ed., Asociación cultural Al-Mudayna, Madrid, 1994, p. 67.

obstante su espiritualidad no fue propiamente femenina, quizá porque estaban influidas por el ideal de *mulier virilis*¹¹.

Además de estas figuras, encontramos en este periodo la existencia de monasterios dúplices, los cuales surgen en oriente bajo autoridad del abad desde siglo IV, pero curiosamente en el siglo VI en occidente se encuentran bajo la autoridad de una abadesa. Las abadesas gozaron de poderes casi sacerdotales pues algunas llegaron a consagrar o confesar, pero ya en el II Concilio de Sevilla (619)¹² comprobamos que es un monje varón el que administra los monasterios de las religiosas y sus fincas de lo que se deriva una visión de la mujer como seres incapaces. Se persigue el control sobre estos monasterios y el circunscribir las actuaciones femeninas al culto y a las tareas que les son “propias”. Durante la Edad Media se van estableciendo las labores consideradas dignas y características de la mujer que son las que se circunscriben al espacio doméstico, sea este el hogar o el monasterio¹³. Asimismo, durante los siglos VII-VIII se va imponiendo la clausura para las monjas¹⁴ y se las dota de su propia regla. Tertuliano y Cipriano inician en Oriente y Occidente respectivamente la tradición doctrinal, literaria y normativa sobre cómo debía ser la vida de la virgen cristiana. Se sumará en el siglo VI Cesáreo de Arlés con la primera regla monástica escrita específicamente para mujeres. A esta corriente se adherirán Leandro de Sevilla, Waldeberto de Luxeuil o Donato de Besançon hasta que se uniformen bajo el modelo benedictino¹⁵.

Por último, en lo referente a los monasterios femeninos y dúplices, es de destacar su intensa labor educativa en la Alta Edad Media, siendo

¹¹ Cuadra García C., “La educación de las vírgenes cristianas...”, p. 67-68. Idea parecida en CASTILLO MALDONADO, P., *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad Tardía*, Signifer Libros, Madrid, 2002, GREC/13, p. 72. También Euphemia es descrita como una “virgen con alma de hombre” en la loa de la llegada de las reliquias a Rouen, siglo IV, en HILLGARTH, J. N., *The conversion...*, p. 24.

¹² Canon XI, se han de dedicar al culto y a sus tareas como tejer los trajes para los conventos que las protegen.

¹³ CUADRA GARCÍA, C., “La educación...”, pp. 71-72, Epístola CXXVIII a Gaudencio. También en este sentido Ambrosio o Waldeberto de Luxeuil. Waldewerto incluye entre tareas domésticas: lavar, cocinar, fabricar cerveza y pescar.

¹⁴ GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto Enrique Flórez, Valladolid, 1966, p. 102. Mientras que en el C. Elvira se habla de obispos, clérigos, vírgenes y catecúmenas, en concilios posteriores se habla cada vez más de vida monástica (frente a otras prácticas religiosas) o sólo se citan estamentos masculinos.

¹⁵ CUADRA GARCÍA C., “La educación de las vírgenes cristianas...”, pp. 65, 68-69 y 73. Cipriano, Atanasio y Agustín servirán de inspiración para los textos de Cesáreo o Leandro. Estos últimos harán más énfasis en una lectura asociada a la oración y no con un fin prope-deútico o de gnosis. Isidoro en *De Ecclesiasticis Officiis II*, (cap. 16) decreta que las abadesas deben procurar la educación de las religiosas.

centros intelectuales desde los siglos VII al X con importantes *scriptoria*¹⁶. Hasta el siglo VIII funcionaron como escuelas mixtas de lo que se deduce que la docencia era vista como una labor más femenina que masculina (aunque recordemos que Valerio del Bierzo se dedica también a la docencia).

Como hemos señalado, dentro de la ortodoxia eclesiástica cristiana, la excelencia de la vida ascética la representan las vírgenes y viudas, ejemplo de virginidad consagrada, sobre todo las primeras. Tras la muerte del marido estaba regulado que las viudas entraran en religión (pues se produjo cierto intento de sacralización de la viuda en los *Concilios*¹⁷), aunque posteriormente por necesidades demográficas, hubo un cambio y se fomentaron los nuevos matrimonios. No obstante, la abundante legislación conciliar contra los abandonos de la vida religiosa por parte de las viudas indica que la desertión era frecuente¹⁸. A la viuda se la equipara con la divorciada, la repudiada e incluso la prostituta en la legislación conciliar lo que deja entrever una concepción de la mujer viuda como “usada” y por tanto era menos valorada que la mujer virgen.

Hay que recordar que se permitía entrar en religión una vez casada siempre y cuando el marido¹⁹ otorgara su consentimiento, pero si se elegía este camino, no se podía abandonar. Con todo, muchas jóvenes eran forzadas a entrar en religión para que la familia se ahorrara la dote o por evitar el reparto de la herencia. Aunque, por otro lado, no olvidemos que a principios de la Edad Media los conventos garantizaban la manutención y la vida digna a mujeres solas.

¹⁶ CUADRA GARCÍA, C., GRAÑA CID, M. M., MUÑOZ FERNÁNDEZ, A., y SEGURA GRAÍÑO, C. “Notas a la educación de las mujeres en la Edad Media”, en *Las sabias mujeres: Educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, M. M. GRAÑA CID, ed., Asociación cultural Al-Mudayna, Madrid, 1994, p. 39. Las monjas del monasterio de Arlés tenían fama de buenas copistas. Los monasterios femeninos y dúplices en general gozaban de *scriptoria* de renombre. Destacan en la Francia merovingia, por ejemplo, Nivelles, Chelles, Jouarre, Laon... también tenían fama como centros educativos, incluso se enviaban allí a hijos de la nobleza inglesa, CUADRA GARCÍA C., “La educación de las vírgenes cristianas...”, p. 72.

¹⁷ En el Concilio de Zaragoza III, 5, al hablar de la reclusión en un monasterio de la reina viuda ya se alude a su aislamiento PARDO FERNÁNDEZ, A., “La condición de viuda en el mundo visigodo, a través de las actas conciliares”, en *Los visigodos. Historia y civilización. Antigüedad y cristianismo*, Universidad de Murcia, Murcia, III, 1986, pp. 209-219.

¹⁸ Véase la *Lex Visigothorum*, también el Concilio III de Toledo canon X, o el C. X de Toledo, entre otros.

¹⁹ En la obra hagiográfica *Vita Fructuosi*, escrita en el último tercio del siglo VII, nos encontramos con un ejemplo al respecto. Benedicta desea seguir los pasos del *uir sanctus* y quiere dedicarse a la vida religiosa pero está prometida a un gardingo. Este protesta ante el rey y se celebra un juicio en el que a ella se le permite romper el vínculo y entrar en un monasterio.

En conclusión, a pesar de que con la llegada del cristianismo las mujeres son seres espirituales iguales al hombre (*Hechos de los Apóstoles*) y frente al modelo de vida religiosa femenina de las célibes activas de los tres primeros siglos de cristianismo, surge por oposición el tipo de *monaca* (s. IV), definido por hombres teólogos y moralistas y que se basa en la virginidad y la reclusión. Se configura el monasterio como un espacio en el que la mujer, dentro de la estructura jerarquizadora patriarcal, puede acceder a cierta libertad y a una dedicación a ella misma, sustrayéndose de su labor como mero ente reproductor. Recordemos que la Iglesia visigoda busca desterrar costumbres germánicas del derecho civil, penal y procesal a favor de la familia “legítima”²⁰ por lo cual se observa una paulatina tendencia a uniformizar los matrimonios bajo el rito cristiano. La supeditación de la mujer al varón se mantiene y se tiende a limitar el poder, ya de por sí escaso, de la mujer²¹. En lo referente al matrimonio, R. Pastor²² resalta, al explicar su evolución, que hasta el siglo IX el matrimonio no se constituyó en sacramento eclesiástico. Este tipo de unión legitimaba la paternidad de los hijos, forzaba a la heterosexualidad y auspiciaba el control que la Iglesia quería ejercer sobre los individuos²³.

3.2. La mujer laica

Pero, ¿cómo era la vida de una mujer seglar en el siglo VII? No son muchos los datos relativos a la condición femenina en época visigoda, son incluso más exiguos que las informaciones correspondientes a otros aspectos del periodo histórico. Podemos hacernos una ligera idea sobre cómo vivían la mayoría de los habitantes de la Península en esta época dependiendo de su extracción social, confesión religiosa o sexo, pero al igual que ocurre con los estudios recientes al respecto y las nuevas orientaciones que ponen en duda

²⁰ AYERBE IRIBAR, M. R., “La mujer y su proyección familiar en la sociedad visigoda a través de los Concilios”, en *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico. Actas de las II Jornadas de Investigación interdisciplinaria*, Seminario de Estudios de la Mujer, UAM, Madrid, 1983, p. 31. Véase también PÉREZ-PRENDES MUÑOZ-ARRACO, J. M., *Breviario de Derecho germánico*, Servicio de Publicaciones Facultad de Derecho, UCM, Madrid, 1993.

²¹ GARCÍA MORENO, L. A., “La mujer visigoda entre la represión sexual y el poder político”, en *La mujer en el mundo antiguo. Actas de las V jornadas de investigación interdisciplinaria*, E. GARRIDO GONZÁLEZ, ed., Seminario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1986, pp. 416-17. En *De ecclesiasticis Officiis* de Isidoro de Sevilla se explica la simbología del ceremonial del matrimonio en el sometimiento femenino al varón.

²² PASTOR, R., “Mujeres populares. Realidad y representaciones”, en *Historia de las Mujeres en España y América. I. De la Prehistoria a la Edad Media*, I. MORANT, dir., Cátedra, Madrid, 2005, pp. 445-477.

²³ En las *Sententiae* de Isidoro se habla de que el fin del matrimonio es la procreación y se recoge el sometimiento de la mujer al marido. Posteriormente, en la Partida IV, título 2 se señala que ya la etimología (*matris* y *munium*, ley 2) indica el oficio de madre como origen del mismo.

el monolitismo religioso, por poner un ejemplo, son necesarias nuevas aproximaciones con respecto a los temas que estudiamos. La imagen de la mujer que se nos ha transmitido está mediatizada por los distintos emisores que nos trasladan su visión particular y subjetiva, tanto más cuanto más literario sea el texto analizado²⁴. Por ello, para trazar un sucinto panorama de la realidad femenina de las mujeres contemporáneas de nuestro autor, vamos a centrarnos en el corpus legislativo pues es una de las fuentes más “objetivas” de que disponemos y de la cual entresacaremos algunos ejemplos significativos.

Comenzamos por las mujeres que estaban en la cúspide social. En este periodo, las mujeres nobles ofrecían lazos políticos y una red clientelar a sus maridos. Se promulgaron una serie de disposiciones para proteger a las reinas viudas de lo cual son ejemplos distintos concilios como el IV, V, XV o XVII de Toledo, el III de Zaragoza, entre otros. No obstante, no hemos de olvidar que estas disposiciones en el fondo sólo pretenden defender los intereses del monarca y de la institución que representa.

La mujer e hijos se incorporaban a la esfera del marido, muestra más del patriarcado imperante. Por lo tanto, durante los siglos VI-VII las mujeres están sujetas al dominio del padre o del esposo, es decir, la autoridad seguía siendo paterna, aunque tenía menos poder que durante el Imperio romano. Las mujeres visigodas, no obstante, gozaban de más derechos dentro de la comunidad de las mujeres germanas, pues se podían representar o administrar. Las viudas eran las cabeza de familia, guardianas de sus hijos y de las propiedades.

En cuanto al matrimonio, aparte de lo ya mencionado en el apartado precedente, hay que señalar que con Leovigildo se permiten los matrimonios mixtos. Por otro lado, era difícil para una mujer salir de su estrato, aunque una ley de Alarico II autorizaba a los senadores a casarse con una mujer humilde (pero no a la inversa) siempre que esta fuera “respetable”. El adulterio era un tema muy tratado en todas sus modalidades y condenado, por ejemplo, en el Libro III del *Liber Iudicum, De ordine coniugali*.

Las mujeres sufrían disposiciones conciliares bastante coartadoras como muestran, por ejemplo, la prohibición de que la profesa o viuda cante

²⁴ Sirva de ejemplo la visión sobre Brunequilda en TOURS, G. de, *HF*, L. VI, 4. CASTELLANOS, S., *La Hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*, Fundación San Millán de la Cogolla, Logroño, 2004, p. 217 y ss. Frente a la *Vita Desiderii* de Sisebuto y sus continuaciones, la anónima y la de Adón. Véase también VALVERDE CASTRO, M. R., “Mujeres «viriles» en la Hispania visigoda. Los casos de Gosvinta y Benedicta”, en *Studia Historica. Historia Medieval* 26, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2008, p. 39.

en su casa (C. Toledo I, IX) o de que escriba cartas en su nombre o que pueda recibir cartas destinadas a ella (C. Elvira, LXXXI), lo que denota tanto un intento de control férreo sobre sus actividades como una pretensión de aislar a la mujer social y culturalmente.

Para certificar que la mujer era considerada como un ser inferior solo debemos observar la tasa por la muerte de una mujer a raíz del ataque de un animal peligroso, cuyo montante es menor que el de un hombre (Ley Leovigildo VIII, 4, 16). La multa máxima por la muerte de una mujer se produce si esta estaba en edad fértil (15-40 años).

Por otro lado, las mujeres pobres, esclavas o de distinta confesión, como las judías (sometidas a leyes de extrema dureza), no nos han dejado muchas pistas sobre cómo sería su existencia, sin embargo podemos inferir que sería dura. Las mujeres judías tenían una consideración aún inferior aunque eso sí, eran tratadas igual que hombres o niños judíos por la legislación. Por otro lado, se produjeron ventas²⁵ o donaciones de mujeres e hijas de los sectores “purgados” tras los cambios de poder²⁶.

Para concluir con este panorama señalaremos algunos de los escasos datos de que disponemos sobre la cultura y las artes en relación con la mujer. Amén de lo señalado en el apartado sobre la religión podemos añadir que conservamos algunas noticias sobre la labor edilicia y fundacional llevada a cabo por mujeres gracias a los testimonios arqueológicos o epigráficos que han sobrevivido hasta nuestros días. Por ejemplo, para el caso hispano, Anduines, esposa de un *uir inluster* y ambos grandes propietarios de la región de Osma, edificaron una basílica. También Minicea, mujer *inluster*, fundó y dotó el monasterio de *Seruitanum* a la llegada de África del abad Donatus (560-70)²⁷. Conocemos algunos nombres de mujeres intelectuales como Amalasantha, hija de Teodorico el grande o su madre Audofleda y por referencias indirectas conocemos el nivel cultural de algunas mujeres por lo que suponemos que entre las clases pudientes habría mujeres formadas. Véase el caso de Apicela²⁸.

²⁵ AYERBE IRIBAR, M. R., “La mujer...”, p. 18.

²⁶ CASTELLANOS, S., *La hagiografía...*, p. 291.

²⁷GARCÍA MORENO, L. A., *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1974, p. 32 y p. 61 y ss.

²⁸ LYNCH, C. H. y GALINDO, P., *San Braulio obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras*, Instituto Enrique Flórez, CSIC, Madrid, 1950, p. 99, esta mujer pide a Braulio de Zaragoza varios textos religiosos.

3. LA MUJER EN VALERIO DEL BIERZO

Veamos ahora las distintas mujeres que desfilan por la singular obra valeriana, singularidad derivada de las distintas características de sus textos y de los diversos temas y estructuras empleadas por el autor. Procederemos a seguir el orden cronológico establecido por Díaz y Díaz²⁹.

3.1. *Nuperrima editio de vana seculi sapientia*

El primer texto que analizamos, *Recientes reflexiones sobre la vana sabiduría de este mundo (Nuperrima editio de vana seculi sapientia)*, es un breve tratado de teología monástica y es también el primero que se supone redactó Valerio, aunque hay cierta controversia al respecto pues se ha discutido su autoría por lo que hemos decidido abordar esta pieza al margen de la *Compilación* en la que se inserta.

Comienza Valerio recordando las *inmensa agmina* de mártires, etc. entre los que se encuentran todos los estados posibles de la condición femenina: *uirgines et uidue et cetereque fememine uirorum copula nubentes*³⁰, quizá en la gradación deseable, como hemos visto en el estudio introductorio.

Prosigue con la mención directa a una mujer conocida, *reginam nomine Alexandriam*³¹. Alejandra era la esposa de Diocleciano, martirizada por el propio emperador por ser cristiana, por lo que es un anacronismo titularla como *regina*. Este personaje es citado tras una lista de mártires famosos que van descendiendo en rango: primero habla, sin nombrar a ninguno concretamente, de los obispos, después del César Crispo, hijo de Constantino y que murió asesinado y no como mártir cristiano (lo que le relaciona con el siguiente ejemplo), posteriormente menciona al rey godo Hermenegildo³², que también muere por un enfrentamiento con su padre. Es decir, se vinculan estos dos personajes que murieron a causa de problemas familiares. Prosigue la relación de personajes ilustres con el rey bárbaro Aucaya, el duque Hipólito (soldado romano), el conde Jorge y por último se menciona a

²⁹ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 78 y ss.

³⁰ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 176, *Nuperrima*, 6.

³¹ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 176, *Nuperrima*, 6.

³² Sorprende que otorga el título de rey a Hermenegildo, lo que relaciona el texto con Gregorio Magno, Diálogos 3, 31 frente a postura Hispana representada por Isidoro, de Sevilla, *Historia Gothorum*, 49. Para explicaciones al respecto véanse: MARTÍN, J. C., “¿Valerio en Compludo? Examen crítico de los “Opúsculos autobiográficos” (CPL 1282-1284) y las “Visiones del más allá” (CPL 1277-1279) de Valerio del Bierzo”, en *Veleia*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2006, 23, pp. 327-338; VALVERDE CASTRO, M. R., “La monarquía visigoda en Valerio del Bierzo”, en *Edad Media, Revista de Historia*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2011, 12, p. 289; FRIGETTO, R., *Valério do Bierzo. Autobiografia*, Toxosoutos, A Coruña, 2006, p. 49, CASTELLANOS, S., *La hagiografía visigoda...*, p. 177

la reina Alejandra; por lo tanto, tras el estamento eclesiástico se sitúa el nobiliario masculino, que es clasificado según el rango y tras el último hombre de este estamento, aparece la mujer, lo que indica una clara primacía del varón, incluso del escalafón más bajo. Tras Alejandra no se produce un paralelismo y no se mencionan más mujeres. Además, recoge ejemplos de mártires voluntarios, martirio que la Iglesia no veía con buenos ojos³³.

También encontramos una mención indirecta a otra mártir en la antedicha alusión a *regemque barbarorum Aucaia* (*Auceia* o *Aucua* según las versiones). Nos estamos refiriendo a Lucía, martirizada en Roma, cuya festividad se celebra el 23 de junio y que es menos conocida que su homónima de Siracusa, festejada el 13 de diciembre. Quizá se produjo una duplicación o una mezcla de varias figuras (como parece que pasó en Hispania con Eulalia de Mérida y Eulalia de Barcelona). La pasión parece datar de comienzos del siglo IV, bajo la persecución de Diocleciano y Máximo, siendo prefecto de Roma Lucio Elio Elvio Dionisio (301-302).

La historia a la que alude Valerio narra como Aucaya apresa a Lucía y se enamora de ella. Lucía permanece fiel a su fe católica y casta durante todo su cautiverio que comprende 20 años en los que Lucía además reza por Aucaya e intercede ante Dios para que salga victorioso de todas sus disputas hasta que una noche tiene la revelación de que ha de ir a Roma a ser martirizada y pide al rey que le deje ir. Aucaya, que teme perder la protección que le proporciona Lucía, va también con ella a Roma y ambos son martirizados. Probablemente Valerio manejó su *Passio*³⁴ que posteriormente se recogerá en los martirologios de Beda, Adón y Usuardo (aunque en 1742 Nicolás Antonio en su *Censura de Historias fabulosas* duda de ella). Sería interesante rastrear las fuentes con más detenimiento para conocer el material que manejó Valerio y las posibles conexiones con otras bibliotecas monacales.

Prosigue el autor su obra exponiendo que estos mártires desechaban sus bienes y el matrimonio y que con el tiempo se construyen cenobios de monjes y monjas (*monachorum et puellarum*³⁵). Este término (y la inciden-

³³ Concilio Elvira, 60. DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 178, *Nuperrima*, 6.

³⁴ GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto Enrique Flórez, Valladolid, 1966, p. 45 y 414.

³⁵ Este término también aparece en la *VF* (DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La vida de san Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica*, [s. n.], Braga, 1974, p. 108). Cada vez que se habla en esta obra de congregaciones femeninas se hace por medio del calificativo vírgenes, para los monjes se emplea el término *monachorum*. *Monachae*, *moniales*, *virgenes* o *sanctimoniales* son términos empleados por S. Agustín para referirse a aquellas mujeres que viven en un monasterio. Otros términos empleados son *ancillae Dei* por Posidio o *servae Dei*. *Monacha*

cia en el calificativo *uirginae* al hablar de la mujer en las obras del periodo), señala el diferente plano en la consideración entre los sexos. Los hombres gozan de término propio y no se alude al referirse a ellos a su condición célibe de manera tan recurrente, mientras que *puellarum*, es decir, el término usado de “doncella” implica una connotación de virginidad.

Continúa el texto refiriendo los distintos tipos posibles de vida religiosa. Casi al finalizar la obra el autor realiza una defensa de la abstinencia y recuerda lo fácil y contraproducente que es dejarse llevar por las pasiones, sobre todo carnales³⁶, raíz de los pecados y sobre lo que incidirá en otras obras como veremos.

3.2. La *Compilación hagiográfica*

Proseguimos nuestro estudio con la mal llamada *Compilación hagiográfica*³⁷ de Valerio. Díaz y Díaz, defiende en su edición la versión ideal de la *Compilación* siguiendo el manuscrito T (Biblioteca Nacional *ms. 10007*, antes *Vitr V-2*) del siglo X, aunque posteriormente la compilación sufrió adiciones y mutilaciones en su transmisión posterior³⁸. Es la primera colección hagiográfica de Hispania y quizá de occidente. Se compone de 49 textos entre los que encontramos además de vidas de santos, textos moralizantes o de contenido religioso dogmático³⁹.

Con respecto a la *Compilación* vamos a analizar tres cuestiones. La primera es la inclusión de *Vidas de Santas* en ella, sobre todo en nuevos códices a lo largo de la Edad Media, que parece que no se ajusta a la versión ideal (o versiones) de Valerio que contenía exclusivamente la *Vida de Pelagia* y a la que posteriormente se le añade la *Epistola beatissime Egerie*

corresponde al término femenino de *monachus* y se encuentra por primera vez en los escritos de san Jerónimo. VILLEGAS RODRÍGUEZ, M., “El monasterio de agustinas de Hipona (s. IV-V): comunidad de oración y estudio”, en *La clausura femenina en el mundo hispánico: una fidelidad secular*, F. J. CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, coord., Simposium (XIX Edición), Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, Real Centro Universitario María Cristina, San Lorenzo de El Escorial, 201, I, p. 271.

³⁶ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 188, *Nuperrima*, 19: “*uoluptuosa et execrabilis carnis corruptio atque lasciua temeratrixque*”...

³⁷ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, pp. 86, 88-89, n. 161, pues no son exclusivamente textos hagiográficos aunque De Bruyne así se refirió a ella y es la denominación que se ha mantenido.

³⁸ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 86 y ss.

³⁹ VELÁZQUEZ SORIANO, I., *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: Aproximación a sus manifestaciones literarias*, Cuadernos Emeritenses, 32, Museo Nacional de Arte romano, Mérida, 2005, p. 234, señala que son 55.

laude, aunque quizá la incorporación de esta última tampoco correspondiera al propio Valerio⁴⁰.

Si realizamos un rápido panorama por los manuscritos conservados observamos que a Valerio se le atribuye la recopilación de *Vidas de Santas*. Por ejemplo, en el manuscrito H de la Biblioteca Real de El Escorial (*ms. a. II, 9*) del siglo X se recogen *Vidas de Santas*, dos de las cuales aparecían en la *Compilación*, como hemos dicho⁴¹. En el manuscrito E de la Real Academia de la historia, *cód. 13* (antes F. 117), de la segunda mitad siglo X, también aparecen este tipo de obras destinadas a la espiritualidad femenina. Este *Libro de Santas* bien organizado aparece en el manuscrito P del siglo XI⁴². Podemos señalar que estas compilaciones de *vidas de santas* se deben quizá a movimientos devocionales y a la multiplicación de cenobios femeninos de época posterior al siglo que nos ocupa, siglos X-XI, más que a la mano de Valerio, pero que, como se ajustan a su compendio, se incluían como un conjunto.

El segundo aspecto en el que nos detendremos a propósito de la *Compilación* es la inclusión en ella de la *Vida de Pelagia de Antioquía*, única *vita* que parece corresponder a la intención original de Valerio de ser incorporada a su repertorio. Esta virgen y mártir, perseguida por Diocleciano, es caracterizada como actriz o bailarina, (quizá fuera prostituta) y, aunque parece que fue martirizada en el 468, ya S. Juan Crisóstomo (347-407) citaba a una mujer del mismo nombre por lo que se deduce que en su leyenda se entremezclan distintos personajes pues también hay una Pelagia de Tarso (s. III) y otra más compañera de martirio de Genaro. La vida de esta santa recogida por Valerio parece que se corresponde con la que fue convertida por Nono y que, disfrazada de hombre, se hizo eremita en el Monte de los Olivos. Se las ha identificado, de modo discutible, con una cristianización de Afroditá (junto con Marina y Margarita). Es interesante que la única vida de mujer santa que incorpora a su *Compilación* sea precisamente la de una mujer que vive como un hombre.

Por último, pasamos a analizar la única obra original de Valerio que está encabezada por un nombre de mujer dado que su protagonista es también una fémima, se trata de Egeria y la obra en cuestión es la *Epistola beatissime Egerie laude*. Aparte de la singularidad que acabamos de destacar, esta obra tiene una relevancia especial porque Valerio tuvo que manejar

⁴⁰ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 94 y 100

⁴¹ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 134, 146.

⁴² DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p.136 y ss.

un ejemplar del célebre *Itinerarium Egeriae*⁴³, texto de finales del siglo IV que desgraciadamente se nos ha conservado de manera fragmentaria. La obra va dedicada a un público masculino, concretamente a los *fratrum Bergidensium* y está escrita en forma de carta como indica el título.

Egeria, como hemos señalado, fue una peregrina del siglo IV. Helena, madre de Constantino, fue la primera occidental cristiana que viajó por motivos religiosos⁴⁴. Siguieron su estela otras mujeres, destacando para el ámbito hispano Melania la Mayor o Poemenia. El auge de las peregrinaciones se debe al interés personal de edificación al que posteriormente se une el de la búsqueda de reliquias, como prueban los enviados a este efecto por la reina Radegunda o la expedición de una tal Silvia, de la que Paulino de Nola nos informa de sus logros a este respecto⁴⁵.

El fin que persigue el texto de Valerio es que esta mujer sirva de ejemplo a los monjes. El autor contrapone la connatural debilidad de Egeria por ser mujer con la audacia de su peregrinaje. Constituye un ejemplo de mujer entregada a la purificación frente a la vida acomodaticia de los monjes del Bierzo, a los que dirige la obra. El texto se basa en la narración de Egeria y en textos bíblicos que Valerio usa para informar sobre los distintos lugares que visita Egeria en su periplo.

Comienza la obra señalando que la constancia en las buenas obras es la que garantiza la recompensa futura, es decir, el propósito es escatológico. El autor afirma que la admiración se acrecienta si en vez de tomar el ejemplo de los varones, nos fijamos en una *feminee fragilitatis: la beatissime Egerie*⁴⁶. Otros ejemplos textuales del periodo inciden también en esta concepción de la debilidad femenina⁴⁷, como hemos señalado con anterioridad.

La obra prosigue con el tópico de la tardía llegada de la religión católica a la península ibérica y cómo inicia esta mujer su viaje a los lugares sagrados y a los sepulcros de los mártires. Las peregrinaciones a los lugares

⁴³ Este texto pudo no estar completo ya en época de Valerio, pero por fuerza debía conservar la primera parte pues se describía el inicio del peregrinaje y su viaje por Egipto. Esta parte nos es desconocida, DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 102.

⁴⁴ Recordemos que las peregrinaciones a lugares santos son un fenómeno cultural extendido tanto diacrónica como geográficamente

⁴⁵ GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto...*, pp. 359-371. A partir del siglo VIII se prohíben las peregrinaciones de mujeres.

⁴⁶ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 228, *Epistola*, 2.

⁴⁷ Tanto en la *Passio de Justa y Rufina* como en la *de los Santos Innumerables de Zaragoza* se indica que las mujeres son en cambio más fuertes por su decisión que por la fragilidad de su sexo en RIESCO CHUECA, P., *Pasionario Hispánico*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 143 y ss. y 236-237.

sacros (en las que se incluyen los monasterios de la Tebaida y las celdas de los anacoretas) junto con el valor innegable de las reliquias y el culto a los muertos constituyen un elemento importante dentro de la religión cristiana. Estas visitas retroalimentan del culto a la par que generan beneficios económicos.

El capitulito quinto opone la determinación y la fe perseverante de Egeria al ánimo pusilánime de los compañeros de Moisés que llegan a tallar *idola sibi pro Deo fabricauerant sculptile* mientras que Egeria, *feminea fragilitate oblita*, asciende al Sinaí. Prosigue la narración con un breve panorama del recorrido de Egeria. En el capítulo 10 el autor se dirige directamente a sus *fratres dilectissimi*⁴⁸ y se pregunta por qué no se avergüenzan (él incluido) de que una mujer con su *femineum fragile sexum* sea capaz de seguir el ejemplo de Abraham y obtener así la recompensa de la vida eterna. Se nos indica que a pesar de que Egeria *extremo occidui maris oceani litore exorta*, se la ha conocido en oriente. Como *libertate peregrinam* se ha asegurado su puesto entre el coro de las vírgenes santas que acompañan a María. Por lo tanto, ellos que han elegido la profesión religiosa, aunque no puedan seguir el ejemplo de *ineffabilis exempli tante femine meritis...* pueden elegir otras vías para acceder a la recompensa divina, por lo que insta a sus compañeros a perseverar en sus sacrificios, en las vigilias, ayunos, oraciones y demás requerimientos de la regla y abstenerse de *omnibusque inlicitis uoluptatibus et mundanis inlecebris atque diversis flagitis*⁴⁹, para que cuando ella venga con su lámpara encendida con el resto de vírgenes (recuerdo de la parábola de las vírgenes prudentes e insensatas, Mateo 25,3) si ellos han malgastado su tiempo se encontraran sus lámparas apagadas y con las puertas de la salvación cerradas.

Concluye la obra con sendas citas de Juan (12, 35) y Mateo (10, 22) que inciden en el hecho de aprovechar el tiempo y perseverar en las buenas obras y con el recordatorio de que cada uno recibe en el más allá según las obras realizadas.

3.3. *Ordo querimonie prefati discriminis*

La primera narración autobiográfica⁵⁰ (*Ordo querimonie prefati discriminis*) de Valerio comienza relatando su procedencia, su conversión (*subito gratie*

⁴⁸ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 236, *Epistola*, 10.

⁴⁹ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 238, *Epistola*, 11.

⁵⁰ Se ha propuesto que se trata de un alegato *in diabolum*. Quizá a petición de Donadeo como base para una futura *Vita Valerii*. DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *Valerio...*, p. 72 siguiendo la

diuine desiderio coactus) y su periplo eremítico por el Bierzo, incluida su estancia en la iglesia dedicada a S. Félix en la cima de un monte⁵¹.

En este texto narra el primer encontronazo con el presbítero de *eiusdem basiliculae* (se supone que la antedicha de S. Félix), un tal Flaíno, al que descalifica fuertemente: *uir barbarus, ualde lubricus et cunctis leuitatibus occupatus, antiqui hostis stimulis instigatus*, dominado por la envidia, y, siguiendo el *carmina* de Eugenio de Toledo (81,1), con *frons picea nigriore proprio depromit amictu*⁵². Continúa así Valerio la estela de asemejar la maldad y el diablo al color negro. Este Flaíno⁵³, y según el punto de vista de Valerio, maquina constantemente contra él, pero nuestro autor *Nauiter enim resistendum atque uiriliter repugnandum est*⁵⁴. Nótese el término elegido para calificar cómo ha de hacerse la lucha.

Valerio nos refiere que muchos hombres y mujeres le traen obsequios, lo cual destaca la importancia del *uir sanctus* amén de mostrar la causa por la que es objeto de celos y envidias en su entorno. En lo que a nuestro tema se refiere comprobamos que es ayudado por los fieles cristianos, hombres y mujeres en general, no se hace diferenciación.

Concluye la obra con la descripción del paraje que rodea a Rufiana, lejos del mundo y *feminarum occursibus infestatus*⁵⁵. Es decir, lejos de las atracciones, o dicho de manera más precisa, de las distracciones y, por lo tanto, más fácilmente libre de pecado, por lo menos del de la carne (femenina).

3.4. *Replicatio sermonum a prima conversione*

La segunda narración autobiográfica (*Replicatio sermonum a prima conversione*) contiene un episodio muy interesante y curioso⁵⁶. Valerio se encarga

tesis de R. COLLINS en *The autobiographical works of Valerius of Bierzo. Los visigodos, Historia y civilización*, Murcia, 1987, pp. 425-442. FRIGHETTO, R., *Valerio...*, p. 28.

⁵¹ Este mártir gerundense tuvo un culto muy difundido por toda la Península desde el siglo VI. GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto...*, p. 307 recoge la noticia de la amistad entre Barulio (a su vez amigo de Nonito, obispo de Gerona) y Fructuoso de Braga con un posible origen gerundense del primero, que puede explicar la difusión del culto de este santo en el Bierzo. FRIGHETTO, R., *Valerio...*, ubica la iglesia en un monte con una calzada hacia *Bergidum*, en Villar de los Barrios, p. 15.

⁵² DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, pp. 250-252, *Ordo*, 5.

⁵³ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 251, n. 124 recoge la tesis de Gómez Moreno (*Catálogo monumental de España. Provincia de León*, Madrid, 1925, 132) que apunta la posibilidad de que se trate del mismo clérigo cuya lauda sepulcral se conserva y que se adscribe al reinado de Égica.

⁵⁴ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 250, *Ordo*, 4.

⁵⁵ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 276, *Ordo*, 29.

⁵⁶ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, pp. 284-289, *Replicatio*, 6-8.

de la formación de un joven (suponemos que sería el primogénito) para el que escribe un libro. Es decir, Valerio goza de preeminencia social gracias a su cultura y educa a cambio de dotación. Este hecho prueba que no está aislado culturalmente, sino que está inserto en los mecanismos de poder. Como pago él sólo quiere una capa de saco que pide a la madre, Teodora (etimológicamente “regalo de Dios”⁵⁷), que mande confeccionar (*dixi ad eius pueruli matrem tu mici cilicinum mandaret tantum facere pallium*)⁵⁸. Esta petición ratifica cierta preeminencia social de la familia. Pasaron uno o dos años y ella había olvidado la promesa, pero al llegar la vendimia e ir a preparar los aperos necesarios, la mujer enfermó. Por la noche, al quedarse dormida tuvo una revelación para que acudiera con su marido, hijos e hijas a S. Félix a pedir por su curación.

Valerio parece representar una función de interpretador de sueños, más palpable en las narraciones de las “visiones del más allá”. Apunta R. Frighetto⁵⁹ que el que Teodora tenga una revelación, hecho que disfrutaban unos pocos, indicaría que pertenece a la nobleza local y que quizá ayudó a la construcción de ese oratorio en concreto. Esta hipótesis, aunque plausible, no está suficientemente refrendada por el texto dado que también gozaban de estas prebendas miembros que no pertenecían a las clases más altas (de hecho, Valerio recoge una referida a un miembro bajo del clero, el caso de Baldario) y a veces las revelaciones de personajes alejados de la jerarquía sirven para reforzar una determinada creencia religiosa o el culto a un determinado santo o *uir sanctus*, en este caso, el poder de S. Félix. La generalización de las visiones, es decir, que una pecadora las tenga, pone de manifiesto el poder del santo, no de ella.

Continúa el relato y nos indica que al pie del monte discurría una *strata* y allí se encontraron con hombres que conducían parejas de bueyes, de pronto, al cruzar, un toro de un solo cuerno, enloquecido (*unicornipeda*⁶⁰ *bos furens*) la topetea y empitona, dejando el cuerno clavado. Entonces, al no

⁵⁷ Nótese que era el nombre de una de las *ammās* del desierto cuyos apotegmas se transmitían con los de los Padres del Desierto. Recordemos que también sirven de fuente a Valerio la colección de *Apophthegmata Patrum* traducidos por Martín de Braga y Pascasio de Dumió. Puede ser una coincidencia o un nombre real, que indicaría quizá una procedencia oriental de la familia o la pertenencia a un grupo no germano.

⁵⁸ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 284 y 288, *Replicatio*, 6 y 8.

⁵⁹ FRIGHETTO, R., *Valerio...*, p. 78-79, n. 256.

⁶⁰ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, *Replicatio*, 6, p. 285 y 287, n. 188 cree más correcto el término *unus cornipeda*, pero admite que el original podía ser el que aparece en los dos códices que lo conservan, esto es, *unicornipeda*, quizá por influencia con unicornio. Este ser mitológico era un animal feroz, sólo doblegado por una virgen. Está claro que Teodora no es virgen y además es no mantiene su palabra, de ahí el castigo por parte de este remedo de unicornio mitológico.

lograr extraérselo la dan por muerta, pero aparece un hombre resplandeciente, con la apariencia tópica que indica un origen sobrenatural: el rostro refulgía como el sol y los ropajes son de un blanco níveo. Este personaje inquiere la causa de la tristeza de los presentes y entonces pregunta a los que están intentando socorrerla qué le darán si la sana con su mano (imposición divina). Ellos contestan que puede hacer dicho favor pues *quia tanta in te est gloriosa claritas sanctitatis ut nicil tibi impossibile sit faciendi*. Es decir, comprenden que están ante un ser con facultades divinas. Este personaje, que no obstante quiere “cobrarse” el servicio, exige a la mujer que antes de ir a *Bergidum Flauium*, debe hacer lo que le prometió a Valerio. Ella le pregunta quién es y él afirma enigmáticamente: *Homo sum domini Felicis*, ya que no queda claro si este hombre de S. Félix es el propio mártir o un servidor suyo, un ángel⁶¹. En todo caso es un ser sobrenatural. Ella accede y él le saca el cuerno con *duobus digitis*, impone su mano sobre la herida y la sana, pero le recuerda que *Si autem facere neclexeris, tibi inputabis*.

Entonces Teodora se despierta y está nerviosa porque tarda en amanecer. En cuanto cantan los gallos requiere la presencia de hijas y criadas y acaba el trabajo en dos días. Por lo tanto se deduce que es labor femenina la confección de prendas de vestir. Es decir, la tarea no era fácil pues, aunque no se especifican el total de ayudantes, se requieren varias personas para acabarlo tan pronto. Se lo entrega a Valerio en mano y le relata lo sucedido.

De este relato podemos deducir que esta mujer pertenece a una familia de cierto poder adquisitivo, que se preocupa por la educación de su hijo y que probablemente pertenece a la oligarquía rural local (por lo tanto no muy alta), pues tiene tierras para vendimiar y criadas (cuya condición o situación nos es desconocida) pero preparan directamente ellos los aperos. Teodora, una vez salvada su falta inicial, se revela como una mujer eficiente que, además, ofrece la única alusión a una madre en toda la obra pues tiene la fortuna de tener hijos e hijas vivos, es decir, es una gran múltipara de éxito, lo que entraña desde luego, una suerte o, a ojos cristianos, una merced divina.

Podemos resaltar que la realidad social de las mujeres está condicionada por el patriarcado y el deber de dedicarse a las tareas domésticas. La obligación de la mujer en las sociedades preindustriales es tener “abastecida la casa” y la dedicación a las tareas reproductoras (que es semejante a una producción universal), funciones que todavía siguen vigentes en muchas partes del mundo.

⁶¹ Frente a la traducción literal: “soy el hombre de S. Félix”, se puede interpretar, como hace FRIGHETTO, R. *Valério...*, p. 115 “*Eu sou o servidor (servo) de São Felix*”.

Más adelante, en esta segunda narración autobiográfica, afirma que de su *terra natiuitatis*⁶², llega el hijo de su hermano Montano, que se llamaba Juan. Este había dejado el servicio del rey, a su mujer y a sus hijos para, junto con su criado Ervigio, recluirse en el monasterio con Valerio (en Rufiana, San Pedro de Montes) en una celda; constituyendo un ejemplo de abandono del vínculo conyugal por la vida religiosa, en este caso de un hombre y que desconocemos que consecuencias sociales y económicas pudo tener para la mujer e hijos. Por otro lado, no se puede descartar que Valerio esté suavizando un hecho más dramático y esta reclusión corresponda a un castigo⁶³.

3.5. *Quod de superioribus querimoniis residuum sequitur*

La tercera narración autobiográfica (*Quod de superioribus querimoniis residuum sequitur*) se asemeja más a unos apuntes o notas. Es una narración breve y apresurada que complementa la primera narración, aunque el texto está embrollado y lleno de anacolutos⁶⁴. Recoge unas anécdotas sacadas del patrimonio oriental⁶⁵ que conjugan dos episodios independientes, el del patriarca de Alejandría, Teófilo, y el de la matrona. Aparece el tópico del rechazo a la mujer que tiene el don de la insistencia.

Según Valerio, debido a ciertas obras litúrgicas para el altar y a la ayuda de *bonorum hominum*, los habitantes locales enajenados por los celos le persiguieron. Se produjo una espantada de monjes, conversos y ayudantes y los animales que había conseguido fueron aniquilados⁶⁶. El cabecilla, calificado como *brutobardus*, es un tal Firmino⁶⁷ el cual afirma que antes de Valerio hubo dos presbíteros en esa celda. De uno de esos presbíteros se nos dice que volvió al siglo *lasciuente uoluptate deuictus*⁶⁸. Volvemos al problema de la lascivia, del pecado de la carne como obstáculo a la vida religiosa.

El celibato de los hombres de iglesia en el siglo VI-VII fue una cuestión importante como prueba la recurrencia en el tratamiento de la misma en diversos concilios (Tarragona, Gerona, II de Toledo y IV de Toledo). En ellos

⁶² DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 304.

⁶³ Así se decreta en la Ley VI, 2, 4 del *Liber I* (de Chindasvinto) o el IV C. de Toledo (633), 29, por ejemplo. Estas reclusiones forzadas son denunciadas por Valerio en *De genere monachorum*, pues corrompían el ambiente monástico.

⁶⁴ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 313, n. 227-228.

⁶⁵ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 112.

⁶⁶ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 317, n. 239 prosigue lo narrado en *Ordo 22* (y quizá en 25 y 26).

⁶⁷ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 316-17, n. 245, parece referirse al monje que promueve una revuelta contra Valerio en *Ordo 17*.

⁶⁸ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 318, *Quod*, 3.

se abordan y regulan las distintas situaciones que se habían producido antes de que se ingresara en la vida religiosa (si se había estado casado, se había cohabitado, etc.). Curiosamente se permitía tener a una madre, hermana o esclava para su servicio. Hay que tener en cuenta que numeroso clero arriano estaba casado y al convertirse debía acatar la nueva normativa cristiana. Por tanto, la casuística era amplia y compleja y no es extraño que el celibato de los monjes o la idea de castidad del religioso fuera “desafiada”. Recordemos que la figura inspiradora de Valerio, Fructuoso, sustituyó en el cargo de obispo de Braga (ya lo era de Dumio) a Potamio, porque fue acusado de haber sucumbido al “pecado de la carne”, hecho este que confesó. Más aún, la obsesión con la castidad debió de alcanzar límites dramáticos como atestigua la práctica de la autoemasculación⁶⁹.

Preocupado por el problema de la castidad o, mejor dicho, por la falta de ella así como por las malas acciones en general o la falta de ejemplo válido sobre el modo de vida cristiano, Valerio nos anuncia que va a recoger unas anécdotas de los Padres del Desierto (en la práctica sólo una). En este relato nos cuenta como el beato Arsenio, hombre proveniente de buena familia (profesor de los emperadores Arcadio y Honorio y del propio Teófilo), lo dejó todo y se encerró en el desierto⁷⁰. Entonces Teófilo de Alejandría (385-412) le manda un mensaje en el que le pide poder ir a visitarlo pero Arsenio opone resistencia. Por otro lado, una matrona muy religiosa (*una religiosa nobilis matrona*) navega desde Roma para verlo⁷¹. Él de nuevo no consiente en ser visto, pero ella, gracias a su constancia y a la voluntad divina, lo encuentra y se postra de rodillas a sus pies. Él la ayuda a levantarse y concluye la anécdota y la narración remarcando que Arsenio puso obstáculos a un obispo, pero por voluntad divina acogió a su pesar a una mujer resuelta⁷². En definitiva, encontramos en Valerio varios ejemplos de mujeres decididas, ejemplos quizá de lo que se interpretaba como mujer “varonil”, pues la sumisión y el recato eran las cualidades deseables para la mujer. Recordemos que mártires y santas conjugan ambas facetas. No obstante, llama la atención que no aproveche la anécdota para enfatizar que la mujer es un peligro para la reclusión y la vida ascética, como hace en otra parte de su obra y como sí recoge la fuente original. El texto concluye señalando que

⁶⁹ Concilio de Braga, II, 21.

⁷⁰ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 319-20, n. 251. Su vida retirada no significó no obstante, y a pesar de lo que señala Valerio, un encierro total, pues participaba de cierta vida en comunidad con los monjes de las cercanías.

⁷¹ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 321-323, n. 256. La fuente no la califica como noble sino como *diues* y pide primero la intercesión de Teófilo. Una de las razones a su negativa a verla es que las mujeres son un peligro para la vida ascética.

⁷² Esta anécdota recuerda a la recogida en *VSPE*, en el opúsculo 3 sobre Nancto.

en el juicio futuro dará igual el sexo, la riqueza o el lugar de residencia y sólo importarán las obras, conclusión que se desliga un poco de la anécdota.

3.6. *Epitameron de quibusdam admonitionibus uel rogationibus*

La producción poética de Valerio también nos ofrece información interesante. El *Epitameron de quibusdam admonitionibus uel rogationibus* es un conjunto didáctico de poemas (compuesto por quince en total), con la peculiaridad de estar escritos de modo que cada verso contiene palabras que comienzan por la misma letra inicial, siguiendo el orden alfabético. Es decir, son alfabéticos y aliterantes, una especie de *speculum* universal, aunque parece que está incompleto. El poema inicial se dedica a los sacerdotes⁷³, en concreto a los obispos, que forman un grupo aparte pues incluyen todas las letras. Tras el poema inicial de reconvención a los obispos, prosigue con el resto de clérigos a los que advierte en contra de *concupiscentia carnis* así como de contemplar comida abundante⁷⁴. La última composición es un poemita también con la inicial *v-u*, pues repite la letra del penúltimo poema, en el cual el autor toma la palabra para explicar el artificio literario empleado y mostrar su propósito, esto es, orientar hacia el modo de vida cristiano. Concluye la obra con tres versos que no siguen esta norma y que no pertenecen a la composición de Valerio⁷⁵. Vamos a centrar nuestra atención en los poemas 5 y 13, pues ambos atañen al tema que nos ocupa al estar dirigidos directamente a las mujeres.

El primer poema que analizamos es el quinto de la serie, que continúa siguiendo la pauta descrita, pues todos los versos comienzan con la misma consonante inicial, en este caso la *m*: *mulieres mites [et humiles] ministrant maritis suis*. En él se describe a la mayoría de las mujeres como seres dotados de una mente y costumbres maliciosas, que constantemente maquinan y murmuran. Valerio pide que este proceder sea sustituido por la modestia y la moderación. Previene contra el adulterio⁷⁷, aunque reconoce por otro lado que abunda. Valerio afirma que la maldad de las mujeres es minusvalorada pues para muchos hombres conlleva la muerte, es una

⁷³ A los obispos les advierte en concreto en sobre la continencia, la gula, la castidad y las obras obscenas. A los clérigos sobre la concupiscencia, la lucha contra los ardores, las suciedades corporales, la mesura en el hablar y en el comer y beber.

⁷⁴ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 340, *Epitameron*, 2, v. 5.

⁷⁵ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 357, n. 312 y p. 121.

⁷⁶ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 120 y pp. 344-345, cree este estudioso que este adjetivo puede no corresponder a la redacción inicial y lo traduce como “las mujeres honestas se ocupan de sus maridos”, pues el manuscrito añade “humildes”. Véase nota 296.

⁷⁷ *Etym*, XI, 2-17 y ss. en donde se recogen los tópicos de la debilidad femenina o el ser más libidinosas.

muscipula mortis y pecado de grandes monjes pues una meretriz es capaz de cambiar *memoria mentis* de manera artera.

Recordemos que la concepción del matrimonio en esta época se caracteriza porque supervalora la castidad⁷⁸. La Iglesia pasa a regular el sexo, por ejemplo en la *Regla* de Leandro de Sevilla. En la carta que le dedica Leandro a su hermana Florentina se afirma que las casadas, por haber experimentado el sexo, se convierten en adúlteras de pensamiento, lo mismo que las mujeres que se adornan⁷⁹.

El poema trece se dedica a las vírgenes *uere Christi* y a las viudas *celibes*⁸⁰ (*Uirgines uere Christi et celibes uidue*) y explica las normas que han de seguir para continuar en esta vida perfecta. Recordemos que autores como Jerónimo o Ambrosio entre otros postulaban que las vírgenes, al renunciar al papel sexual que las define como mujeres, dejaban de ser imperfectas. La virginidad elimina por lo tanto la distinción de género.

En este poema se preconiza que los *uelamenta uotiu*a⁸¹ se porten con veneración y que estas mujeres lleven una vida santa, buscando la verdad. Que eviten la vanidad con *uigiliis, ieiuniis* (ayunos) y *castitatis* (recordemos que esta misma receta se la prescribe a sus compañeros monjes del Bierzo). Además han de tener presente el infierno para temerlo y así alejarse de él. Deben ser humildes y estar atentas para poder ir al cielo, en donde volvemos a encontrar reminiscencias de la parábola de las vírgenes prudentes y las necias⁸². Por último, volviendo a los tópicos, se las advierte en contra de la excesiva verbosidad⁸³. Además, y esto es más interesante, se las alerta contra la ingesta de carne y tampoco es conveniente que beban normalmente

⁷⁸ GARCÍA MORENO, L. A. “La mujer visigoda...”, p. 417. Leandro en su *De Institutione virginum* habla de la dote como precio por perder el recato.

⁷⁹ GARCÍA MORENO, L. A. “La mujer visigoda...”, p. 416-417. TOURS, G. de, *Hist. L. V*, 2 recoge la anécdota de la reina Teofano (991) que trajo el lujo a la corte germana y por eso es condenada en el más allá.

⁸⁰ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 352- 355, *Epitameron*, 13.

⁸¹ Si hacemos un rápido repaso por la legislación conciliar observamos que en el año 580 no había una uniformidad de hábitos en la Hispania visigoda para las vírgenes y viudas, mientras en el territorio merovingio, unas como otras vestían de blanco, según la disposición de Cesáreo de Arlés. En el 633, IV C. de Toledo ya existe hábito de viuda profesa (c. LVI, también en C. Toledo, VI, 6, 638). En el X Concilio de Toledo, 656 (c. 4 y 5) se estipula que porten velos negros o rojos. Las vírgenes, según el concilio de Cesaraugusta I (386) pueden portar velo a partir de los 40 años.

⁸² DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 355, n. 309. Mateo 25, 1-13.

⁸³ En el siglo que nos ocupa, Julián de Toledo en su obra *Prognosticon futuri saeculi* señala que existe un fuego que purga pecados leves como la conversación ociosa, la risa inmoderada, o preocupación excesiva por los bienes familiares (*assiduus otiotus sermo, immoderatus risus, uel peccatum curae rei familiaris...*II, 19. Recordemos con respecto a la excesiva verbosidad que S. Pablo recomendaba a la mujer estar en silencio.

vino (*Vescere carnes unumque utere uereantur*) para *ut absque uitio cordis uel estu corporis vivant tranquille*⁸⁴. Recordemos que Jerónimo recomienda que las mujeres no ingieran comida caliente, y aboga por que se decanten por las verduras para evitar la lujuria. También insta a que se evite el exceso de comida y de vino “pues hace hervir el cuerpo de los jóvenes”⁸⁵. En *De Ecclesiasticis officiis* de Isidoro de Sevilla se afirma que las viudas de cierta edad, como ya no pueden ser lujuriosas, se dan a la bebida y a la charlatanería. Estos males derivan del hecho de no estar sujetas a la potestad marital y por la ociosidad⁸⁶.

Es una creencia extendida que la ingesta excesiva de carne fomenta la agresividad, las pasiones pero esta recomendación choca con una regulación conciliar. En el Concilio I de Braga se insta a los clérigos a comer carne para evidenciar su ortodoxia y su oposición al priscilianismo. Parece que en época de Valerio, aún a pesar de estar en un territorio muy afecto a esta herejía, ya no era un problema.

3.7. Los dos poemas finales

Los dos poemas finales del corpus valeriano son una súplica a la Santa Trinidad y a los santos titulares de la iglesia a la que pertenece, Rufiana (o San Pedro de Montes)⁸⁷. En el primero pide apartarse del “obsceno contagio del mundo” (*ab obscena seculi contagione*), se percibe en la mente de Valerio una connotación sexual del mundo laico, que se opone al ideal célibe religioso.

En *Conversio deprecationis ad sanctos apostolos*, dirigida a Pedro y Pablo, a los que se dedica Rufiana (todos los versos del poema empiezan por “p” y son 25, para Díaz y Díaz los años de su estancia en ese monasterio⁸⁸) insiste en la idea de ser un *peccatoris*. Es un tanto insistente para ser un tópico pero, por otro lado, también es bastante recurrente su alusión a los tópicos náuticos para hablar de su vida religiosa así que quizá no encontremos ante una convención del género. Se alude también a grandes pecadores que obtuvieron la salvación: el mal ladrón, Adán, y la *meretrici pedibus suis prouolute peccata multa dimisit*, (Juan 12, 3); por lo que él, con su peniten-

⁸⁴ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 355, *Epit.* v.17.

⁸⁵ MARCOS SÁNCHEZ, M. M., “La visión...”, p. 320.

⁸⁶ GARCÍA MORENO, L. A., “La mujer...”, p. 418. En la Epístola CVII de Jerónimo a Laeta, por citar sólo un ejemplo aunque insiste en ello en otras de sus epístolas. Se recomienda que la mujer se dedique a hilar y tejer lana para no permanecer ociosa, en CUADRA GARCÍA C. “La educación...”, p. 69. Es curioso señalar que se citan supersticiones derivadas de labores femeninas como usar fórmulas al tejer lana (C. Braga II, 75).

⁸⁷ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 122 y ss.

⁸⁸ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 123 y ss. y 361 y ss.

cia y confesión espera lograr borrar sus pecados así como su mal pasado. Nos volvemos a encontrar con lo que probablemente Valerio consideraba el escalafón más bajo del pecador, es decir, una prostituta. Si María Magdalena pudo ser salvada, nuestro autor tiene esperanza en que los santos apóstoles intercedan por él.

Por último, como dato curioso cabe señalar que las manos de una mujer han contribuido a preservar la obra de Valerio del Bierzo pues el código R de la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial, *ms. a. 1, 13* se conoce también como código Leodegundia por el nombre de su escriba. Se trata de un Código de Reglas en el cual se recoge también un poema de Valerio: *Caput opusculorum quinquagenis numeris psalmorum*. Esta escriba leonesa es la autora de las dos primeras partes del código, una especie de antología de textos normativos. La última, en la que se encuentra el poema de Valerio, es de factura similar pero su fecha se adelanta hasta finales del siglo IX⁸⁹. Al margen de la anécdota, este hecho resalta la labor silente de muchas mujeres para mantener o acrecentar la cultura de su tiempo.

4. CONCLUSIONES

Los textos literarios están mediatizados tanto por la cultura y la tradición textual en la que se inscriben, como por la propia experiencia vital y la subjetividad del autor por lo que nos transmiten una particular imagen femenina indicativa de las fuerzas de poder y de los entramados sociales vigentes. De ello es claro ejemplo el autor que nos ocupa. La obra de Valerio del Bierzo se inscribe dentro del género hagiográfico que, en líneas generales y para la época tratada, se caracteriza por un origen elevado del *uir sanctus* lo cual predispone a mantener la ideología del grupo dominante. Por ello, Valerio, tanto por estar inserto en este movimiento como por provenir de una familia privilegiada, se relaciona con el poder local y reproduce sus discursos. El cometido principal de los *uiri sancti* es la labor evangelizadora del pueblo y esta se realiza, al ser más afines a los poderosos que dictan los patrones culturales e ideológicos⁹⁰, transmitiendo los valores de la elite y contribuyendo así a mantener y afianzar precisamente a esos grupos privilegiados. Por lo tanto, Valerio coincide con la tradición sobre la imagen de la mujer preponderante en su época, esto es, la idea de la mujer inferior al hombre, pero que puede vencer o superar su “natural” debilidad, es decir, se puede “sobreponer” a su sexo o mitigar su “fragilidad” con fortaleza y a través de la práctica del comportamiento estipulado para ellas. Si no, la mujer

⁸⁹ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p.145 y ss.

⁹⁰ En el caso de Valerio destacan sus relaciones con Basiliano, *uir illustrissimus*, con Ricimiro e incluso con Teodora y su familia lo cual prueba su vinculación con la jerarquía local.

se convierte en sinónimo de pecado y en un peligro para la salvación del hombre (y de ella misma), pues el autor defiende otro de los grandes tópicos atribuidos a la mujer: la lujuria es connatural a la naturaleza femenina.

Ahora bien, podemos constatar también la pertenencia de las mujeres a esa oligarquía local que antes mencionábamos. Sobresale el episodio de Teodora a este respecto. Es de resaltar en lo que a este episodio se refiere que la voluntad de peregrinaje de Teodora es asumida por el resto de la familia, marido incluido, quizá por tratarse de una acción que tiene que ver con la fe. También se mencionan mujeres entre las personas que le prestan su ayuda como *uir sanctus* local o, por el contrario, le obstaculizan su labor, lo que nos informa de cómo ellas también eran activas en el desarrollo de su comunidad y participaban en las luchas de poder. No obstante, el poder sigue siendo masculino y es su visión o ideal femenino el que es transmitido. La imagen que se nos pretende ofrecer trasluce empero la coyuntura histórica que difiere de esta representación femenina más pasiva o sumisa.

La obra de Valerio se caracteriza además por ciertos elementos diferenciadores. Por ejemplo y en lo concerniente al tema que nos ocupa, sorprende que, de toda la nómina de santas de este periodo, tenga predilección por las no hispanas (Palagia, Luceia, Alejandra) y, aunque también cita a una mujer autóctona (Egeria), esta también se relaciona con el extranjero (y además no es mártir ni una santa *sensu stricto*). La mártir Luceia o la reconvertida en anacoreta Pelagia son dos mujeres relacionadas con el pecado de la carne, ejemplo de castidad y virtud la primera y con el mundo de la prostitución la segunda. Esto constituye un rasgo significativo en tanto en cuanto en Valerio es una constante la idea del pecado carnal, la necesidad de la castidad y el peligro que supone la mujer ante estas cuestiones. Por lo tanto es de resaltar este hecho de que la nómina de mujeres santas sean en su mayoría extranjeras y no tan reconocidas como otras cuyo culto parece más difundido. Harto llamativo es pues que no se mencione a ninguna hispana que tuviera un culto extendido como, por ejemplo, Eulalia de Mérida, cuando incluso el inspirador de Valerio, Fructuoso, había visitado su basílica en dicha ciudad.

También son interesantes los silencios u omisiones de Valerio. Su producción literaria trasluce el manejo de una o varias bibliotecas (no olvidemos que tuvo relación con distintos centros monásticos y que se dedicó a la labor de copista) y de textos hoy perdidos como el de Egeria por lo cual no se puede descartar el préstamo de libros de monasterios cercanos; incluso de alguno dúplice o femenino ni tampoco la existencia de alguna anacoreta femenina. Esta cuestión sólo puede solventarse si se descubren registros

textuales o materiales que clarifiquen este particular. Así pues, llama la atención la falta de información de Valerio sobre esta última circunstancia, es decir, sobre la existencia concreta de mujeres religiosas coetáneas⁹¹; lo que contrasta con otros textos hagiográficos del periodo en los cuales sí se recogen estas alusiones, por ejemplo, la mencionada *Benedicta* en la *Vita Fructuosi* o las vírgenes que atienden a san Millán. En cualquier caso, en el día a día tuvo contacto con mujeres piadosas laicas aunque a veces la presencia femenina la considerara una plaga.

La alusión en el poema dedicado a las viudas y vírgenes a que busquen la verdad implica la necesidad de instrucción, hecho que es recogido en la normativa pues se deben realizar las lecturas prescritas aunque a las mujeres se les deniega la posibilidad de exégesis o se prohíbe todo lo que no sean textos religiosos o piadosos. Con respecto a estas lecturas es interesante que Valerio sólo incorporara una *vita* con protagonista femenino a su colección hagiográfica. Quizá se deba efectivamente a que no había muchos cenobios femeninos que demandaran modelos conductuales o devocionales o que la *Compilación* estuviera dedicada a hombres (y un personaje travestido parece no incitar posibles sentimientos libidinosos) o que considerara más interesante las masculinas. En cualquier caso, destaca que la vida que recoge se refiera a una mujer que vivió su vida de conversión religiosa como hombre. Este hecho y el considerar a la mujer una “plaga” refleja una actitud misógina de Valerio probablemente motivada por el miedo a condenarse.

Por lo tanto, teniendo en mente lo anteriormente expuesto podemos recapitular las ideas o datos principales que perfilan la imagen de la mujer del corpus de Valerio. Primero, la imagen femenina que transmite Valerio es de connatural inferioridad y debilidad aunque las mujeres pueden ser ejemplo de perseverancia (Egeria, la matrona o Teodora cuando decide confeccionar el manto). Al estar Valerio inserto en los discursos de poder patriarcal repite estos patrones que son semejantes a las restrictivas disposiciones legales referidas a las mujeres y a la tradición textual de la que bebe. Es reseñable por este motivo que un personaje femenino (Egeria) se use como acicate para corregir el comportamiento masculino (los monjes del Bierzo).

Si nos detenemos en el interesante personaje de Teodora observamos que recoge otro tópico femenino, la inconstancia, pues no cumple lo pactado aunque luego, una vez reconvenida, da pruebas de tesón y determinación además de piedad o devoción. El texto señala que los progenitores son bue-

⁹¹ Al margen de sus poemas dedicados a las religiosas en general.

nas personas que se preocupan por su hijo, es decir, ambos se involucran en su educación. Aunque el encargo del manto no está destinado a que ella lo confeccione, tras su fallo inicial, Teodora se embarca personalmente en su factura lo que indica que, a pesar de su posición elevada, también sabía realizar esas tareas pues probablemente constituían el bagaje de conocimientos de las mujeres de la época. Este texto nos muestra que las figuras de autoridad del relato son masculinas: el ser divino y el propio Valerio y por medio de este ejemplo de Teodora se pretende extrapolar el modelo conductual al resto de mujeres, pero el comportamiento del personaje trasluce un desafío a las normas.

Además, en la producción del berciano (por ejemplo en su producción poética o en sus relatos autobiográficos) destaca la recurrencia en señalar la necesidad de castidad tanto para hombres dedicados a la religión como para mujeres en general y, en este caso, también se prescribe contención para las casadas; pues se entiende que son proclives a la lascivia. Las mujeres dignas de imitación son aquellas piadosas, castas y vírgenes. Hasta el siglo IX la tradición monástica estaba próxima a la actitud misógina de San Jerónimo, es decir, la mujer es igual a pecado⁹². Por lo tanto, existe una tradición textual que avala la vinculación de mujer y lujuria, en la que Valerio se apoya.

En resumen, desde el primer texto que hemos analizado se dibuja a la mujer como inferior al hombre y proclive a la lascivia entre otros defectos, enfatizando así la corriente tradicional sobre la imagen femenina para reconvencer comportamientos con un fin escatológico; misión última del religioso. La imagen ideal a la que ha de aproximarse la mujer es la de María. Este énfasis en ciertas virtudes (castidad, perseverancia religiosa, etc.) o en la representación femenina como silenciosa o dócil, nos muestran la intención de las elites de ir modelando los comportamientos de las mujeres en una determinada dirección. Pero la obra singular de este autor lo es también por incluir pequeños destellos de la condición femenina de la época lo cual nos indica que la realidad era otra y que el desafío a la norma se producía. En definitiva, profundizar en la literatura del periodo nos proporciona algo de luz sobre la imagen de la mujer y su condición en unos siglos que, si bien en otras cuestiones son algo menos oscuros, en lo referido a la condición de la mujer y su representación siguen mostrando grandes sombras.

⁹² No obstante, hubo figuras que discrepaban con esta tendencia como Cesáreo de Arlés (*Sermones*).

NORMAS DE PRESENTACIÓN DE ORIGINALES Y DE EDICIÓN

1. NORMAS DE PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

1. Los originales tendrán una extensión no superior a 30 páginas Din A-4, a espacio y medio y tipo de letra *Times 12* o equivalente, con márgenes de 3 cm. (superior e izquierdo) y 2 cm. (derecho e inferior), y se entregarán en formato de tratamiento de texto MS Word o similar, mediante remisión por correo electrónico a master.emh@uam.es.
2. A las 30 páginas podrán sumarse hasta 10 de apéndices: ilustraciones, gráficos, mapas, documentos, etc. Las imágenes deberán entregarse aparte del texto, con indicación expresa del lugar que deben ocupar en aquel si así fuese necesario.
3. Los originales se harán acompañar del título en español e inglés y sendos resúmenes de no más de 10 líneas en ambos idiomas, con sus correspondientes palabras claves.
4. Cuando los textos estén divididos en capítulos o epígrafes, todas las subdivisiones deben ser indicadas numéricamente (1, 1.1., 1.2., 1.3., 2, 2.1., 2.2...). Los sucesivos niveles de título se escribirán en 1. VERSALITAS, 1.1 **negritas** y 1.1.1 *cursivas*. En la medida de lo posible deberán evitarse subdivisiones inferiores a estas.
5. Las citas de más de tres líneas deben escribirse en párrafo aparte, con un cuerpo de letra 11 y con un margen izquierdo desplazado al interior en 1,5 cm.
6. Se usarán las rayas o guiones largos (—) en lugar de los guiones (-) para introducir puntos de un esquema o acotar frases, y el original no presentará separación de palabras mediante guiones. En el uso de comillas, y de acuerdo con el *Diccionario de dudas* de la RAE se preferirán las angulares (« ») a las verticales dobles (" "), y las dobles a las sencillas (' '), y se emplearán por ese orden en caso de que deban utilizarse unas dentro de otras.
7. Las referencias a notas al pie de página dentro del texto se colocarán, en su caso, antes del signo de puntuación que cierre la frase anotada.
8. El sistema de notas —siempre a pie de página— se ajusta al adoptado por la *Sociedad Española de Estudios Medievales* en todas sus publicaciones:
 - 8.1. *Referencias a libros:*
 - a) Apellidos (en versalita) y nombre (abreviado) del autor
 - b) Título en cursiva
 - c) Editorial
 - d) Lugar de publicación

- e) Año de edición
 - f) Edición utilizada (ej.: 2ª ed.)
 - g) Número de volumen o tomo en cifra arábica, tras la abreviatura t. o vol. según corresponda
 - h) Página o páginas citadas, tras la abreviatura p. o pp. según corresponda
 - i) Todos los datos deben separarse entre sí por una coma
- 8.2. *Referencias a artículos de revistas y publicaciones periódicas*
- a) Apellidos (en versalita) y nombre (abreviado) del autor
 - b) Título del artículo entre comillas angulares (« »)
 - c) Nombre de la revista o publicación periódica en cursiva
 - d) Número del volumen en cifras arábicas
 - e) Año de publicación entre paréntesis
 - f) Página o páginas citadas tras la abreviatura p. o pp. según corresponda
 - g) Todos los datos deben separarse entre sí por una coma
 - h) En el caso de ediciones consultadas en red se añadirá además la dirección telemática y la fecha de consulta.
- 8.3. *Referencias a capítulos de obras colectivas*
- a) Apellidos (en versalita) y nombre (abreviado) del autor
 - b) Título del artículo entre comillas angulares (« »)
 - c) Título del libro en cursiva
 - d) Nombre y apellidos del editor del libro, seguido de la abreviatura que corresponda: dir./dirs., ed./eds., coord./coords. Según conste como director/es, editor/es o coordinador/es
 - e) Editorial
 - f) Lugar de publicación
 - g) Año de edición
 - h) Edición utilizada (ej.: 2ª ed.)
 - i) Número de volumen o tomo en cifra arábica, tras la abreviatura t. o vol. según corresponda
 - j) Página o páginas citadas, tras la abreviatura p. o pp. según corresponda
 - k) Todos los datos deben separarse entre sí por una coma
- 8.4. *Referencias a ediciones de textos*
- a) Apellidos (en versalita) y nombre (abreviado) del autor, si consta
 - b) Título en cursiva
 - c) Nombre y apellidos del editor científico, precedido de la abreviatura ed.
 - d) Editorial
 - e) Lugar de publicación
 - f) Año de edición
 - g) Edición utilizada (ej.: 2ª ed.)
 - h) Número de volumen o tomo en cifra arábica, tras la abreviatura t. o vol. según corresponda

- i) Página o páginas citadas, tras la abreviatura p. o pp. según corresponda
- j) Todos los datos deben separarse entre sí por una coma

8.5. Referencias a sitios web

- a) Nombre y apellidos (en versalitas) del autor
- b) Título del artículo entre comillas
- c) Título de la página web en cursiva
- d) Fecha de publicación
- e) Institución asociada
- f) Fecha de consulta
- g) Dirección telemática
- k) Todos los datos deben separarse entre sí por una coma

8.6. Citas repetidas

- a) Apellidos (en versalita) y nombre (abreviado) del autor
- b) Palabras iniciales del artículo entre comillas o del título del libro en cursiva, según proceda
- c) Indicación del volumen o tomo si procede tras las abreviaturas vol. o t., y de la página o páginas tras las abreviaturas p. o pp.
- d) Los datos se separarán entre sí mediante comas

2. CONTROL DE CALIDAD

Una vez recibido y revisado en primera instancia por el Consejo de Redacción de *Estudios Medievales Hispánicos*, el original será remitido a dos expertos ajenos al Consejo de Redacción y, al menos uno de ellos, al profesorado del MUEMH. De acuerdo con su valoración, los trabajos podrán ser aceptados, rechazados o devueltos a sus autores para revisión a partir de las consideraciones científicas emitidas. En la edición se hará constar la fecha de recepción del texto por el Consejo de Redacción y la de aceptación definitiva del original, una vez introducidas, en su caso, las oportunas modificaciones y aceptadas éstas como suficientes para que se apruebe la publicación.