

2016 EMH

ESTUDIOS  
MEDIEVALES  
HISPÁNICOS



5

## 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)

Dr. Mariano de la Campa (UAM)

Dr. Carlos de Ayala Martínez (UAM)

## CONSEJO EDITORIAL

Dra. Concepción Abad (UAM-Madrid); Dr. Carlos de Ayala Martínez (UAM);

Dr. Enrique Cantera Montenegro (UNED-Madrid); Dr. Alberto Canto (UAM); Dr. Luis Miguel Duarte (UP-Oporto); Dra. Inés Fernández-Ordóñez

(UAM); Dr. Patrick Henriet (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 5, 2016.

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.

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 5, número 5  
2016  
Madrid, España



Andrea María Ordóñez Cuevas, <i>La legitimidad de los reyes asturianos en las crónicas de Alfonso III</i> .....	7
Esther Meneses, <i>Arquitectura religiosa en el Toledo islámico: el origen de la tipología arquitectónica de la mezquita de Bab al-Mardum y su conexión con otros ejemplos norteafricanos</i> .....	43
Marina Díaz Bourgeal y Francisco López-Santos Kornberger, <i>El Cantar de Mio Cid y el Diyenís Akritas (manuscrito de El Escorial). Un estudio comparativo desde el legado clásico</i> .....	83
Adrián Díaz-Plaza Casal, <i>El trono enfermo: poder real y afección en el reino de León en el siglo X, un retrato político-teológico</i> .....	117
Gonzalo J. Escudero Manzano, <i>La “despoblación” y “re población” del valle del Duero: La problemática de las fuentes y el debate historiográfico</i> .....	151
Laura García Durán, <i>La mujer y la proyección del poder: el sello de Blanca de Castilla</i> .....	173
Andrés Altés Domínguez, <i>Medievalismos para después de una guerra: El mito de la independencia de Castilla en la historiografía de posguerra (1936-1960)</i> .....	193
Sandra Cáceres Millán, <i>Luchar contra las hostilidades: Orden y arbitraje de las ciudades medievales en tiempos de crisis. La Corona de Aragón en su interregno</i> .....	219
Lorena C. Barco Cebrián, <i>El poder de la dama noble en la Baja Edad Media: el caso de Leonor Pimentel y Zúñiga, I Duquesa de Plasencia</i> .....	233
Ana Suárez Fernández, <i>Un relato de fantasmas hispanovisigodo: el caso del pequeño Augusto en las VSPE</i> .....	263
<i>Normas de presentación de originales y de edición</i> .....	291



# LA LEGITIMIDAD DE LOS REYES ASTURIANOS EN LAS CRÓNICAS DE ALFONSO III

Andrea María Ordóñez Cuevas

**Resumen:** Este trabajo tratará de explicar las principales manipulaciones históricas que presentan las crónicas de Alfonso III y cómo encajan en el ideario político propuesto por la monarquía asturiana. Estos cambios están encaminados a reforzar la legitimidad de la monarquía asturiana desde sus orígenes creando para ello un ideario político fundamentado sobre tres pilares: la herencia sanguínea, la victoria militar y la existencia de una figura carismática cuya actuación es incontestable. Además se tratará de demostrar cómo este ideario se impone y perdura en el tiempo a través de la iconografía.

**Palabras clave:** Legitimidad, Crónicas, Alfonso III, Reino de Asturias.

## THE LEGITIMACY OF THE ASTURIAN KINGS IN THE CHRONICLES OF ALFONSO III

**Abstract:** This paper tries to explain the main historical manipulation in the Chronicles of Alfonso III and how it is inserted in the political ideology of the Asturian monarchy. This changes were meant to create an ideology based on three columns: the blood inheritance, the military victory and the existence of a charismatic person whose role is incontestable. After that I want to show how this ideology had success over time through the iconography.

**Key words:** Legitimacy, Chronicles, Alfonso III, Asturian Kingdom.

---

Entregado: 14/12/2015. Aceptación definitiva: 23/02/2016.

## 1. INTRODUCCIÓN

La elaboración cronística es un elemento que ha marcado la construcción histórica de toda la Edad Media, en muchos casos es el único punto de referencia con el que cuentan los historiadores para reconstruir el pasado. La propia función de las crónicas y su relación directa con las instituciones de poder las convierten en un elemento cuando menos conflictivo a la hora de analizar su historicidad. Es evidente que son documentos que se escriben con una clara intencionalidad, prestarse al servicio de las necesidades monárquicas. La narración de los acontecimientos no sigue las premisas propias de la historiografía moderna, se trata en la mayoría de los casos de relatos históricos influidos por una determinada concepción política.

Las *Crónicas de Alfonso III*, lejos de ser una excepción responden en su totalidad a esta concepción y representan probablemente uno de los ejemplos más claros de que la historia en la Edad Media era un elemento al servicio del poder, no tenía la intención ni la pretensión de reflejar con fidelidad su realidad si no de cumplimentar o reforzar el ideario político planteado por el reino.

La historia del Reino de Asturias es un periodo complejo y difícil de analizar por la escasez de fuentes documentales que se conservan<sup>2</sup>. Esta situación hace que las crónicas sean prácticamente la única fuente posible para la reconstrucción de los orígenes del reino. Un hecho que las ha convertido en una fuente de referencia constante para los estudios historiográficos, lo que ha llevado al planteamiento de numerosos debates y teorías acerca de su verdadero contexto ideológico, su historicidad y su propósito.

En el presente trabajo trataremos de presentar los principales rasgos propagandísticos y estilísticos introducidos por las crónicas asturianas para legitimar la monarquía de Alfonso III y cómo se ha manipulado la realidad histórica para lograrlo. Se pueden apreciar de manera bastante evidente que todos estos cambios en el caso asturiano están encaminados a reforzar la legitimidad desde los orígenes de la propia monarquía y no tanto a ensalzar

---

<sup>1</sup>La edición de estas crónicas se puede encontrar en GIL FERNÁNDEZ, J.; RUIZ DE LA PEÑA, J.I., *Crónicas asturianas: Crónica de Alfonso III, Crónica Albeldense*, Oviedo, Universidad de Oviedo: Publicaciones del Departamento de Historia Medieval, 1985 y también en la edición francesa de BONNAZ, Y., *Chroniques Asturiennes (fin du IXe siècle)*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1987. Para el presente trabajo privilegiaremos como referencia fundamental la edición de Gil Fernández y Ruiz de la Peña por ser la traducción castellana de las crónicas.

<sup>2</sup>Cabe destacar como obra de referencia para el estudio de este periodo en su totalidad el libro de RUIZ DE LA PEÑA, J., *El reino de León en la Alta Edad Media, vol. 3. La monarquía astur – leonesa de Pelayo a Alfonso VI (718 – 1109)*, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro” León, 1995.

la figura de un determinado rey como ocurre con las crónicas de tipo propagandístico propias del periodo bajomedieval. Esta crónica pretende fijar el modelo ideológico en un contexto de debate político interno. Para ello recurre a la mitificación de su origen y a la vinculación con el reino visigodo estableciendo un programa de legitimidad doble, basado tanto en la victoria militar como en la sangre. La imagen ideal del soberano como propuesta política aparece reflejada en la figura de Pelayo que se presenta como un *magister militum* cuya actuación es incontestable puesto que ha sido elegido por Dios. La visión providencialista del proceso de creación del reino es un elemento legitimador de gran fuerza en un contexto como el altomedieval influido profundamente por la religiosidad<sup>3</sup>.

Por último veremos hasta que punto esta propuesta legitimadora se ve reflejada en el contexto posterior. Como las construcciones encargadas por la autoridad regia y las imágenes tanto literarias como artísticas que se presentan de estos monarcas responden también al modelo ideológico que habían pretendido fijar las crónicas.

## 2. EL MODELO LEGITIMISTA EN LAS CRÓNICAS

El ciclo crónístico de Alfonso III es la plasmación física de un proyecto político que venía gestándose en el contexto astur probablemente ya desde el reinado de Alfonso II. La historiografía coincide al afirmar que en sus orígenes el Reino de Asturias se fundamentó sobre la premisa de la radical separación con respecto al periodo anterior. Su intención principal era convertirse en el referente cristiano por excelencia dentro de la península, es decir, imponer su supremacía religiosa frente a la población que se encontraba bajo dominio islámico. Y asumir el control ideológico de la cristiandad hispana. Con la expansión territorial y la llegada de grupos de población mozárabe este sentimiento antigotista se irá sustituyendo progresivamente por la idea de la vinculación con el reino visigodo.

Tradicionalmente se ha considerado que este cambio de mentalidad estaba firmemente asentado ya en el reinado de Alfonso II y que se habría impuesto definitivamente en el reinado de Alfonso III desechando cualquier otra propuesta política. En los últimos años Isla Frez ha demostrado la necesidad de matizar esta afirmación. Considera que la propuesta originaria

---

<sup>3</sup> La obra de AYALA MARTÍNEZ, C. es especialmente clara en todos los aspectos que se refieren a la cuestión religiosa en el Reino de Asturias *Sacerdocio y reino en la España Altomedieval: Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII – XII*, Sílex, Madrid, 2008. pp. 103-130.

se mantuvo en épocas tardías y que ambas convivieron en el contexto de redacción de las crónicas<sup>4</sup>. Fundamenta su hipótesis principalmente en dos fuentes documentales, la Donación de Alfonso II a la iglesia de San Salvador de Oviedo en el que se afirma:

*“[...]Por don tuyo la victoria de los godos brilló no menos clara en España entre los reinos de diversas gentes. Mas, puesto que te ofendió su arrogante jactancia, en la era de 749, [el pueblo godo] perdió la gloria del reino, junto con el rey Rodrigo, pues mercedamente sufrió la espada árabe. De esta peste libraste con tu diestra, Cristo, a tu siervo Pelayo, el cual fue elevado al rango de príncipe y, luchando victoriosamente, abatió a los enemigos y defendió, vencedor, al pueblo cristiano y astur, dándoles gloria[...]”<sup>5</sup>*

Y por otra parte algunos rastros de antitoledanismo que se pueden encontrar tanto en las crónicas asturianas como en algunas precisiones de la *Crónica Albeldense*. Para Isla Frez la **construcción** progótica del reino fue resultado de una elaboración política vinculada a un pequeño sector de la población del reino de origen hispanogodo y mozárabe. Sin embargo, la idea originaria estaría muy arraigada en la mentalidad de la población autóctona dificultando su completa sustitución. Sólo a partir del reinado de Alfonso II y con mayor seguridad en el de Alfonso III se puede afirmar que si bien esta idea no había sido superada por completo si que se asiste a la imposición del modelo goticista. Mientras que autores como Julia Montenegro, Arcadio del Castillo consideran que la vinculación con la monarquía anterior puede rastrearse incluso en el reinado de Alfonso I y que estaría plenamente establecida en tiempos de Alfonso II.

Al margen de esta reflexión historiográfica la proyecto de legitimación planteado por las crónicas se construye fundamentalmente sobre tres pilares: la creación genealógica que permite vincular a los monarcas asturianos con sus predecesores a través de relaciones de parentesco y del mantenimiento de ciertos ritos y tradiciones, es decir, la legitimación obtenida a través de la sangre. La independencia del reino con respecto a las autoridades islámicas una independencia obtenida a través de una victoria militar, más o menos mitificada, que sirve como argumento para la creación de un nuevo ordenamiento político. Y la existencia de un *magister*

---

<sup>4</sup> ISLA FREZ, A., «Identidades y goticismo en época de Alfonso III: las propuestas de la Albeldense», *Territorio, sociedad y poder: revista de estudios medievales*, 6, 2011, pp. 13-14.

<sup>5</sup> RODRÍGUEZ MUÑOZ, J., *Colección de textos y documentos para la historia de Asturias (I)*, Marcial Pons, Madrid, 1990. p. 104.

*militum* una figura capaz de defender el reino frente a los ataques externos y de organizarlo a nivel interno. Para la monarquía asturiana su reconocimiento como líder o caudillo militar era condición indispensable para que su poder fuera reconocido y respetado. Su *autoritas* se basaba casi exclusivamente en su capacidad para ampliar y defender el reino frente a los ataques islámicos.

Todo el proyecto crónístico está organizado desde el punto de vista de una legitimidad histórica<sup>6</sup>. No debemos olvidar que la concepción de “historia” que existía en el momento de redacción de las crónicas no se fundamenta tanto en la narración veraz y realista de los acontecimientos como en la presentación de una serie de elementos que expliquen la configuración del reino. Por este motivo es habitual que los redactores introdujeran datos falsos o erróneos de manera deliberada con la intención de mitificar y justificar el ideario político que se estaba construyendo. Algunos de los cambios más importantes, como la mitificación de la Batalla de Covadonga, la llamada leyenda antiwitezana y la falsificación del origen de personajes como Pelayo y Alfonso I, nos servirán más adelante para explicar los puntos fundamentales de esta ideología creada por y para la monarquía asturiana.

Los problemas derivados de estas construcciones son evidentes en cuanto nos acercamos a las crónicas. Es posible vislumbrar como el pensamiento político asturiano se estaba construyendo en el momento de su redacción puesto que las diferentes versiones presentan en algunos casos referencias contradictorias. Para arrojar luz sobre esta evolución conviene aportar algunos datos cronológicos relativos a su redacción. La *Crónica Albeldense* es considerada la más antigua, sin embargo, el manuscrito conservado se encontró en contexto pamplonés y está datado hacia el 976. La segunda en orden cronológico sería la llamada *Crónica Profética* escrita según sus propias informaciones en el 883. Por último encontramos la llamada *Crónica de Alfonso III* en dos versiones diferentes: la versión sebastianense, atribuida al propio monarca, y la denominada rotense, conservada en el código de Roda. Es considerada por Barrau – Dihigo una

---

<sup>6</sup> Varios autores entre los que se encuentra MONTENEGRO, J.; CASTILLO, A., «Análisis crítico sobre algunos aspectos de la historiografía del reino de Asturias», *Hispania: Revista española de Historia*, 54, 2, 1994. pp. 397-420 y BRONISCH, A., «Ideología y realidad en la fuente principal para la historia del Reino de Asturias: el relato de Covadonga», en RUIZ DE LA PEÑA, I., *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica: La guerra, la frontera y la convivencia. XI Congreso de Estudios Medievales, 2007*. Fundación Sánchez Alborniz, 2009. pp.67-110 han reflexionado en profundidad sobre los problemas de historicidad de las crónicas.

derivación de la anterior<sup>7</sup>, mientras que Gómez – Moreno primero y Sánchez Albornoz después consideran que la versión Rotense es en realidad la redacción primitiva de la crónica que fue revisada y retocada por el obispo Sebastián dando lugar a la otra versión<sup>8</sup>. En la actualidad se admite comúnmente la prioridad de la versión rotense, con una datación aproximada en el 883, a la que seguiría en los años posteriores la versión “retocada”<sup>9</sup>.

Las principales modificaciones se introducen en las crónicas cuando los acontecimientos chocan con la premisa que se quiere defender, es decir, cuando estos se contradicen con la idea de continuidad con el reino visigodo que pretenden plasmar<sup>10</sup>. El principal problema que se encuentra a la hora de intentar acercarse a este periodo es que fuentes documentales son muy escasas tanto en la zona ocupada por los musulmanes como en el contexto astur. Las informaciones principales sobre el periodo, previas a la redacción de la crónica de Alfonso III, deben extraerse de las fuentes árabes o de la llamada Crónica Mozárabe del 754<sup>11</sup>.

Un problema añadido para determinar el grado de historicidad de las crónicas es que existen algunas diferencias notables entre ellas. Autores como García Villada, Barrau – Dihigo y Gómez Moreno ya hicieron patente este problema pero no ofrecieron una explicación concreta. Habrá que esperar a los estudios de Sánchez Albornoz para relacionar estos cambios con una corriente de pensamiento concreta, lo que el denominaba *neogoticismo*<sup>12</sup>. Todos coinciden al afirmar que sin ser originario de las Crónicas de Alfonso III estas sirvieron en cualquier caso para reforzar esta conexión con el mundo godo.

---

<sup>7</sup> BARRAU-DIHIGO, L., *Historia política del reino asturiano (718 – 910)*, Cañada, S. (ed.), Biblioteca Histórica Asturiana, Gijón, 1989. (1921)

<sup>8</sup> Las premisas de Gómez Moreno están recogidas en su obra «Las primeras crónicas de la Reconquista: el ciclo de Alfonso III», *Boletín de la R.A.H.*, 100, 1932. pp. 562 – 628. La continuación de estas ideas se aprecia claramente en SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *Orígenes de la nación española. El Reino de Asturias*, Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 1972. 3 vols.

<sup>9</sup> GIL FERNÁNDEZ, J., *Crónicas asturianas* pp. 33-41.

<sup>10</sup> MONTENEGRO, J.; CASTILLO, A., «Análisis crítico...», p. 397.

<sup>11</sup> Puede consultarse la edición crítica y un estudio completo de dicha crónica en LÓPEZ PEREIRA, J. (ed.), *Crónica Mozárabe de 754. Edición crítica y traducción*, Anubar, Zaragoza, 1980.

<sup>12</sup> Sánchez Albornoz planteaba por primera vez esta hipótesis en su obra *Orígenes de la nación española. El Reino de Asturias*, Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 1972. 3 vols. Para ver los planteamientos más recientes sobre este tema Cf. BESCA MARROQUÍN, A., *Orígenes hispano-godos del Reino de Asturias*, Real Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 2000.

Parece evidente la función principal de las crónicas era legitimar a la dinastía reinante y al reino de Asturias. A pesar de los problemas que pueda presentar a nivel historiográfico lo cierto es que las propuestas del ciclo cronístico de Alfonso III formaron parte del ideario monárquico de los reyes astur-leonés en los siglos posteriores, apareciendo reflejadas aún en crónicas como la *Historia Silense*, la *Crónica de Pelayo de Oviedo* o la *Crónica de Sampiro* que se limitaron a incluir los acontecimientos posteriores sin modificar a grandes rasgos el modelo ideológico preexistente<sup>13</sup>. La pervivencia de los planteamientos presentados por estas crónicas ha sido rastreada por Bronisch incluso en manuscritos del siglo XVIII<sup>14</sup>.

A partir de este momento trataremos de analizar los grandes pilares de la legitimación monárquica propuestos por estas crónicas. Estos fundamentos podrían resumirse entre conceptos fundamentales: la legitimidad obtenida a través de la sangre que permitiría a su vez establecer el principio de sucesión monárquica y vincularse con el mundo visigodo. En segundo lugar la legitimidad bélica, obtenida a través de la victoria de Covadonga, que permite presentar a los reyes asturianos como defensores de la cristiandad y a la vez crear un arquetipo político, un modelo de rey ideal que estaría representado por Pelayo y sería heredado por el propio Alfonso III.

### 3. LA HERENCIA HISPANO-GODA: LA LEGITIMIDAD DE LA SANGRE

En primer lugar analizaremos la legitimación obtenida a través de la sangre, lo que algunos autores han denominado el *semen regio*<sup>15</sup>. Esta vinculación entre los monarcas asturianos y sus predecesores se fundamenta a través de relaciones de parentesco directas. Según esta tendencia la pertenencia a la familiar real sería requisito indispensable para acceder al

---

<sup>13</sup> Para cuestiones concretas sobre estas crónicas se pueden consultar sus ediciones críticas, PÉREZ DE URBEL, J., GONZÁLEZ RUIZ-ZORRILLA, A., *Historia silense: edición, crítica e introducción por Don Justo Pérez de Urbel y Atilano González Ruiz – Zorrilla*, Aldecoa, Madrid, 1959, del mismo autor *Sampiro: su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X*, Escuela de Estudios Medievales, C.S.I.C, Madrid, 1952. y por último la edición de SÁNCHEZ ALONSO, B., *Crónica del obispo Don Pelayo: edición preparada por B. Sánchez Alonso*, Junta para la ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas. Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1924.

<sup>14</sup> BONNAZ, I., «La chronique d'Alphonse III et sa "continuatio" dans le manuscrit 9880 de la Bibliothèque nationale de Madrid», *Mélanges de la Casa de Velazquez*, volumen 13, Madrid, 1977, pp. 85-101.

<sup>15</sup> Para mayores precisiones sobre este concepto se puede consultar BARCELÓ, M., «Semen Regio: comentarios de un texto de la versión ovetense de la Crónica de Alfonso III», Loring García, M. I *Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media: homenaje al Prof. Abilio Barbero de Aguilera*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997. pp. 25-31.

trono, estableciendo de esta manera la supremacía del modelo sucesorio frente al electivo. Por otra parte, se afirma que esta sucesión debe ser patrilínea, una cuestión que no estaba asentada en la mentalidad asturiana. Si bien en el reino astur la sucesión agnaticia se había llevado a la práctica desde un primer momento lo cierto es que no estaba estipulado de forma clara y, desde luego, no se había impuesto como principio normativo. Para Barbero y Vigil el problema era que la sucesión patrilínea chocaba con la costumbre autóctona puesto que el pueblo astur se caracterizaba por preferir un sistema de sucesión de tipo matrilineal<sup>16</sup>. La existencia de un conflicto de estas características a nivel interno permite explicar por qué era tan importante para la monarquía fijar de forma explícita este modelo. La legitimidad sanguínea permitía por una parte imponer el sistema sucesorio<sup>17</sup> reforzando así el poder regio y, por otra parte, la vinculación directa con el mundo hispano-godo. En función a estos derechos sucesorios podían reclamar los territorios que les correspondían como herederos legítimos de los monarcas visigodos, unos territorios que les habían sido usurpados de manera injusta por los musulmanes. La idea de la *restauratio* había aparecido ya en la *Crónica Profética* de manera explícita al presentar a Alfonso III como el elegido para recuperar el antiguo reino perdido<sup>18</sup>.

Para lograr esta vinculación sanguínea se hizo necesario introducir algunas modificaciones en la crónica, en relación con varios aspectos conflictivos. Los cambios más importantes en este sentido se pueden agrupar en lo que se conoce como *leyenda antivitizana*<sup>19</sup>. Esta leyenda había estado presente en el contexto asturiano desde mediados del siglo VIII relacionada con ese sentimiento antitoledano que había caracterizado los orígenes del reino. Toda esta construcción se presenta en la crónica con la intención manifiesta de rechazar los derechos que pudieran tener los descendientes de Vitiza como herederos al trono. Para lograr su propósito la

<sup>16</sup> BARBERO, A., VIGIL, M., *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Crítica, Barcelona, 1986. (1978)

<sup>17</sup> La progresiva implantación del sistema sucesorio en el Reino de Asturias ha sido planteada por DACOSTA MARTÍNEZ, A., «Notas sobre las crónicas ovetenses del siglo IX: Pelayo y el sistema sucesorio en el caudillaje asturiano», *Studia Histórica: Historia Medieval*, n°10, 1992. pp. 9-46.

<sup>18</sup> RODRÍGUEZ MUÑOZ, J., «La crónica profética y el anieci la reconquista», *Lletres asturianas: Boletín Oficial de l'Academia de la Llingua Asturiana*, n°5, 1983, pp. 5-11.

<sup>19</sup> Esta problemática ha sido tratada extensamente por BRONISCH, A., «Ideología y realidad en la fuente principal para la historia del Reino de Asturias: el relato de Covadonga», en RUIZ DE LA PEÑA, I., *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica: La guerra, la frontera y la convivencia. XI Congreso de Estudios Medievales, 2007*. Fundación Sánchez Alborniz, 2009. pp. 67-110.

crónica establece la crítica en línea ascendente y descendente de manera que de manera que se condene a toda la rama familiar. En primer lugar se niega la legitimidad de Ervigio como monarca por dos vías, su origen y su actuación. Posteriormente se caricaturiza la imagen del propio Vitiza convirtiéndole en la imagen del pecado y el vicio al más puro estilo veterotestamentario. Es entonces cuando entra en escena el elemento providencialista que convierte a los godos en responsables del castigo divino. Por último, para rechazar cualquier pretensión que pudieran tener los vitizanos se convierte a los hijos del rey en traidores culpándoles de la entrada de los musulmanes en la Península Ibérica.

Precisemos ahora de forma concreta cuales son las modificaciones que introduce la crónica con respecto al origen de Vitiza. Para explicar por qué la estirpe del monarca es culpable de la invasión islámica se retrocede hasta el ascenso de Ervigio al trono. Según la crónica el padre de Ervigio habría sido un exiliado bizantino de nombre Arbasto. Algunos autores como García Moreno y Bronisch ponen en duda incluso la existencia de este personaje<sup>20</sup>. A raíz de esta premisa se recurre a la normativa hispano-goda que se había establecido en los Concilios V y VI de Toledo, según los cuales se prohibía el acceso al trono a aquellos que no pertenecieran a la familia real. Sin embargo, el *semen regio* no parece ser condición indispensable para el acceso al trono, puesto que el XII Concilio aprueba la sucesión de Ervigio sin hacer referencia a esta posible ilegitimidad. El hecho de que la crónica lo mencione hace pensar que la sucesión patrilineal adquiere importancia en el contexto asturiano, quizás por la existencia de personajes que afirmaban ser descendientes de Vitiza que según el principio sucesorio tendrían más derecho a ocupar el trono<sup>21</sup>.

El acceso al trono de Ervigio también es problemático en sus formas. La *Crónica de Alfonso III* afirma que el conde Ervigio envenenó a Wamba poniendo en peligro al reino y condenando a su estirpe. Bronisch ha señalado la existencia de cierta construcción retórica con respecto a estos intentos de desprestigio que se contrarrestarían en la figura de Pelayo. Se ve como la crónica presenta un juego de palabras a partir del cual se establece la caída en desgracia del reino por la acción del *spartus*, el veneno utilizado por Ervigio contra el rey. Sin embargo, el reino recuperaría su gloria a

---

<sup>20</sup> GARCÍA MORENO, L., «Covadonga, realidad y leyenda», *Boletín de la RAH*, 194, 1996. p. 370 y ss; BRONISCH, A. «Ideología y realidad en la fuente principal para la historia del Reino de Asturias: el relato de Covadonga», en RUIZ DE LA PEÑA, I., *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica: La guerra, la frontera y la convivencia. XI Congreso de Estudios Medievales, 2007*. Fundación Sánchez Alborniz, 2009. p. 73 y ss.

<sup>21</sup> BRONISCH, A., «Ideología y realidad...», p. 80.

través de la acción de un *spatarius*, personaje que se correspondería con Pelayo según la descripción de su origen presentada por la versión rotense<sup>22</sup>.

El segundo aspecto que se encuentra en la leyenda es la idea de que los derechos transmitidos por mujeres conducen al pecado y la condenación. Para hacer esta afirmación se convierte a Vitiza en hijo de Cixilo, una mujer repudiada por su esposo y cuyos derechos sucesorios por el origen de su padre. Barceló consideró que esta narración no se corresponde con la realidad histórica sino que responde a las necesidades de la política antiwitizana<sup>23</sup>. Según este autor Vitiza debía de ser hijo de un matrimonio anterior de Égica, puesto que según un canon del XVII Concilio de Toledo celebrado en el 694 Cixilo no tenía hijos. Por su parte, Bronisch cree que esta idea se podrían confirmar basándose en la *Crónica Mozárabe*<sup>24</sup>. En contraposición a estos autores Julia Montenegro y Arcadio del Castillo planteaban que la premisa del canon responde a una fórmula estandarizada para referirse a la protección de las reinas en caso de viudedad<sup>25</sup>. De nuevo la modificación de los acontecimientos históricos se debe a una pretensión ideológica por parte de los redactores de la crónica de Alfonso III. Al convertir a Vitiza en hijo de Cixilo se refuerza la condena a sus orígenes. Puesto que si las mujeres pudieran transmitir derechos, Ervigio estaría legitimado por su madre, *consubrina* de Kindasvinto, esta idea atacaría directamente la tradición astur según la cual la transmisión de derechos se realizaba por vía materna.

En cuanto a la descripción del propio Vitiza se aprecia claramente el esfuerzo realizado por desprestigiar su figura al caracterizarlo con una serie de rasgos negativos asociados históricamente a los malvados reyes veterotestamentarios responsables de la opresión al pueblo de Israel. Esto permite además introducir el elemento providencialista, puesto que se establece una comparación entre el pueblo asturiano y el pueblo de Israel. Este elemento providencialista será especialmente importante en el relato de la Batalla de Covadonga cuando la crónica intente presentar la victoria astur como parte de una misión encomendada por la divinidad que culminará con la recuperación del reino y la expulsión de los musulmanes.

La presentación de sus descendientes sigue esta misma línea de corte providencialista y deslegitimador. Se les acusa de provocar la pérdida del

---

<sup>22</sup> BRONISCH, A., «Precisiones sobre algunas informaciones históricas en la Crónica de Alfonso III», *Edad Media: revista de historia*, 12, 2011 pp. 40-41.

<sup>23</sup> BARCELÓ, M., «Semen Regio...», pp. 25-31.

<sup>24</sup> BRONISCH, A., «Ideología y realidad...», pp 77-80.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 75.

reino y de la derrota del ejército godo. Esta idea es confusa incluso dentro de la propia crónica que llega a caer en la contradicción. En un primer momento afirma que todos los hijos de Vitiza murieron en combate en el momento de la invasión, una idea que ya se contradice con las informaciones extraídas de la *Crónica Mozárabe*. Pero además en el momento de la Batalla de Covadonga recupera la figura del vitizano para construir la imagen antagónica de Pelayo, reflejada en el obispo Oppa al que se presenta como un hijo de Vitiza<sup>26</sup>.

Es bastante probable que todas estas adiciones y modificaciones en sentido antivitizano fueran introducidas en base a un conflicto contemporáneo a la redacción de las crónicas. Probablemente existiera un grupo de personajes que se declaraban descendientes del rey Vitiza y que reclamaran sus derechos al trono como legítimos herederos del monarca visigodo. De esta forma la leyenda al culpar a toda la rama familiar de los males que provocaron la caída del reino estaría desprestigiando a este grupo y fortaleciendo la legitimidad de los monarcas asturianos descendientes de ramas legítimas de la monarquía hispanogoda. Un indicio de la existencia de este grupo se puede encontrar en el Apologético de Beato de Liébana en el que se afirma que hubo quienes pretendieron hacerse pasar por descendientes de Vitiza. Por otra parte, si aceptamos que la propaganda política en general refleja la necesidad de justificar una determinada acción monárquica en su propio contexto es probable que la condena emitida contra Ardabasto refleje ciertos ataques sufridos por la familia real asturiana, llegando incluso a ligar sus orígenes con Leovigildo y Recaredo a través de la figura de Alfonso I. 87 - 88

Dejando al margen la *leyenda antivitizana* existe otra modificación que podría ponerse en relación con la importancia de la sangre como elemento legitimador. El esfuerzo por falsear los orígenes de Pelayo y Alfonso I para presentarles como miembros del linaje visigodo. La problemática de esta asociación se presenta incluso en las crónicas ya que proponen diferentes orígenes para Pelayo. La versión rotense dice que: “[...]Pelayo, que había sido espartario de los reyes Vitiza y Rodrigo [...]”<sup>27</sup> mientras que en la versión sebastianense: “[...]Pelayo, hijo del antaño duque Fávila, de linaje real[...]”<sup>28</sup> En cualquier caso, la importancia de esta modificación no es tanto su representación concreta como el interés que demuestra por vincular a este personaje con los círculos de poder del mundo

---

<sup>26</sup> Ibid., pp. 81-83.

<sup>27</sup> Crónica versión Rot. 8 GIL FERNÁNDEZ, J., *Crónicas asturianas* p. 200

<sup>28</sup> Crónica versión Seb. 8 Ibid., p. 201.

visigodo. La intención es glorificar su estirpe y ensalzar sus virtudes heroicas.

Algo similar ocurre con la genealogía que se propone para Alfonso I, que según se suceden las crónicas se observa como se va magnificando su origen. Primero como hijo del *dux* cántabro Pedro según la versión rotense<sup>29</sup> y posteriormente la versión sebastianense va aún más allá y le vincula directamente con el linaje de los godos al hacerle descendiente de Leovigildo y Recaredo<sup>30</sup>. Las fuentes anteriores, principalmente San Isidoro de Sevilla, demuestran que esta pretensión es una farsa, puesto que ningún hijo de Recaredo habría sobrevivido a la muerte de su padre. Pero la relevancia histórica e ideológica de estos monarcas lo convierte en un ancestro especialmente deseable<sup>31</sup>.

Cabe tener en cuenta que la invención de estos orígenes no tenía como misión legitimar a estos personajes, sino a la estirpe, puesto que ambos habían hecho méritos más suficientes para que su legitimación por vía sanguínea no fuera necesaria. La victoria militar de Pelayo, como hito, más allá de su magnitud real, su elección como líder por parte de la aristocracia astur e hispanogoda y sus capacidades militares le convertían en el candidato perfecto para dirigir la creación del nuevo reino independientemente de sus orígenes. Mientras que la ampliación territorial lograda por Alfonso I y sus victorias frente al enemigo islámico le convertían en digno sucesor de Pelayo en el gobierno del reino. Toda esta construcción estaba planteada con la idea de glorificar a al propio Alfonso III haciéndole descender directamente de dos grandes figuras para la historia del reino y de grandes reyes del periodo anterior.

Con la victoria de Pelayo en Covadonga el problema de la transmisión del poder a través del semen quedaría restaurado. Probablemente la introducción del elemento femenino se deba a esa idea que planteábamos al principio sobre la persistencia de la preferencia matrilineal en el contexto astur. Es bastante probable que la crónica intentara justificar la implantación de un sistema de tipo agnaticio afirmando que cuando la transmisión de derechos recae en el elemento femenino inmediatamente se suceden acontecimientos catastróficos que afectan a todo el reino y condenan a la estirpe<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Versión Rot. Ibid, p. 206.

<sup>30</sup> Versión Seb. Ibid, p. 207.

<sup>31</sup> BRONISCH, A., «Ideología y realidad... p. 88.

<sup>32</sup> BARCELÓ, M., «Semen Regio: comentarios de un texto de la versión ovetense de la Crónica

#### 4. EL MITO DE LOS ORÍGENES: LA LEGITIMIDAD EN LA VICTORIA

El mito de los orígenes es una de las características principales de la legitimidad del reino de Asturias, tal y como aparece reflejado en las crónicas, particularmente en el ciclo de Alfonso III. La Batalla de Covadonga cumple un doble propósito a nivel cronístico. Por una parte como victoria militar es suficiente para justificar y legitimar la creación del reino, en base a la ruptura con la dominación islámica, servía para reforzar la posición de Pelayo como gobernante. Es probablemente el tipo de legitimación más directo y se utiliza como marco de referencia para todas las actuaciones posteriores. Sólo a través de la victoria se consigue la independencia y se puede crear un reino al que dotar de un fundamento político. Es entonces cuando surge la necesidad de glorificar este origen victorioso y convertirlo en un verdadero símbolo de la autoridad monárquica. Para lograr esta magnificación retórica los cronistas hispanos añadieron al enfrentamiento militar la perspectiva providencialista, la idea de que la victoria había sido lograda gracias a la intervención divina. Dando a entender a partir de una deducción lógica que contaban con la bendición de Dios y habían sido elegidos para liberar a la península del castigo impuesto por los pecados de los visigodos y lograr la restauración del reino. Esta idea aparece ya claramente fijada en la Crónica Profética cuando se construye la misión providencial de Alfonso III. La mitificación de la Batalla de Covadonga cumple la función de reforzar esta propuesta, creando un hilo conductor entre el origen de la salvación del reino y su culminación. Se trata de un argumento legitimador de excepcional fuerza y que es prácticamente incuestionable en un contexto de religiosidad altomedieval. Quién puede tener mayores derechos para controlar la península que aquellos que han sido elegidos directamente por Dios.

La leyenda antiwitizana había sentado las bases ideológicas, presentando la conquista islámica como un castigo de Dios por los pecados de los godos, unas bases que se reiteran en el relato a través de la figura de Oppa, símbolo de la traición y la sumisión con respecto a las autoridades islámicas. En este contexto de traición, pecado y sumisión es necesaria la intervención de una figura salvífica, un elegido, que como David, libre a los cristianos del castigo provocado por sus ancestros. A través de Pelayo, cuya realidad y usos políticos analizaremos detenidamente en el siguiente

---

de Alfonso III», LORING GARCÍA, M. I., *Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media: homenaje al Prof. Abilio Barbero de Aguilera*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997, pp. 30-32.

apartado, se inicia un largo camino que culminará con el cumplimiento de la profecía en tiempos de Alfonso III.

En cuanto a la historicidad del relato, la historiografía coincide en afirmar que tal batalla no pudo tener lugar tal y como se narra en las crónicas asturianas. Los hechos de Covadonga también aparecen reflejados en las fuentes árabes, aunque con una importancia mucho menor. Por lo que debemos suponer que independientemente de la magnitud del enfrentamiento su importancia es más simbólica que real, la simple victoria es el hito de importancia y no tanto su grandiosidad, que responde a una construcción cronística posterior.

El texto está plagado de referencias bíblicas que sirven para construir y justificar toda esta idea providencialista. Las imágenes y referencias propias de las Sagradas Escrituras salpican el texto en su totalidad, trataremos de enumerar las referencias más importantes con la intención de ver como responden en relación al esquema ideológico propuesto por la Crónica Profética.

En primer lugar vemos como el autor de la crónica relaciona a los traidores visigodos con los malvados reyes del Antiguo Testamento que sometían a todo tipo de iniquidades al pueblo de Israel, iniquidades que había recibido en castigo por los pecados cometidos. Pero al igual que había ocurrido en las Escrituras, Dios elegirá a un hombre para guiar a su pueblo en el camino hacia la salvación y la victoria. Un personaje comparable a Moisés, David o Gedeón. Este hombre tiene la misión de salvar a su pueblo de la opresión pero también de salvar a la Iglesia, una iglesia que aparece viciada y sometida a los intereses islámicos. Pelayo se convierte en la última esperanza de un reino que parece abocado a la derrota absoluta<sup>33</sup>.

A este personaje glorioso debe oponerse un antagonista, un Judás, alguien marcado por el pecado que se rebaje incluso a colaborar con el enemigo, Oppa. El obispo aparece cumpliendo un papel misión, aunque la versión sebastianense le considera obispo de la sede Hispalense<sup>34</sup>; según la versión rotense lo sería de la sede toledana<sup>35</sup>. Su adscripción a la sede toledana es un hecho cargado de implicaciones políticas. Toledo, capital del reino hispano-godo, había sido considerada como una nueva Roma o

---

<sup>33</sup> SCHULZE ROBERG, M., «La mitificación bíblica de la historia: los árabes y la batalla de Covadonga en la Crónica de Alfonso III», Prieto Entrialgo, C. E. *Arabes in patria Asturiensium*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2011, pp. 40-45.

<sup>34</sup> Versión Seb. 8 GIL FERNÁNDEZ, J., *Crónicas asturianas*, pp. 201-203.

<sup>35</sup> Versión Rot. 8 Ibid., p. 202.

Jersualen, como una ciudad divina. Alfonso III tratará de trasladar la carga simbólica de Toledo a Oviedo, capital del reino astur. Los intentos por lograr una ruptura con el contexto mozárabe son bastante claros si tenemos en cuenta el contexto religioso en el que nos encontramos, puesto que ya a principios del siglo IX se habían dado los primeros pasos hacia la imposición de la supremacía de la sede ovetense con respecto a la toledana en el marco de la querrela adopcionista<sup>36</sup>. Dejando al margen la sede episcopal a la que perteneciera, lo cierto es que Oppa es considerado un traidor absoluto, no solo como heredero de la tradición vitizana y, por tanto, responsable de la caída del reino goda y si no que además se presenta como un colaboracionista, un siervo de las autoridades islámicas.

Volviendo al pasaje se produce justo antes de la batalla un enfrentamiento dialéctico entre Pelayo y Oppa, en unos términos que hacen parecer al caudillo como una efigie moderna de David, ejemplo monárquico por excelencia dentro del contexto veterotestamentario. Otro paralelismo bíblico que se puede establecer se encuentra en los intentos de Oppa por convencer a Pelayo de que se rinda: “[...]Sé que no se te oculta, hermano, cómo antaño toda España estaba constituida bajo el único reino de los godos, y cómo el ejército de toda España se había congregado a una, y no fue capaz de resistir el embate de los ismaelitas; ¡cuánto menos podrás tú defenderte en este hueco del monte! Escucha más mi consejo, y apea tu ánimo de ese empeño para que disfrutes de muchos bienes, y en paz con los árabes uses de todo lo que había sido tuyo[...]”<sup>37</sup> que recuerda a los intentos de Sennaquerib por forzar la rendición de Judá enviando una delegación al rey Ezequías<sup>38</sup>: “Entonces envió de nuevo mensajeros a Ezequías, con esta misiva: Esto diréis a Ezequías, rey de Judá: Que tu Dios, en el que confías, no te engañe, diciendo que Jerusalén no será entregada en manos del rey de Asiria. Tú mismo has oído cómo los reyes de Asiria han tratado a todos los países, entregándolos al anatema, ¿y vas tú a librarte? ¿Salvaron acaso los dioses de las naciones a Gozán, a Jarán, a Résef y a los habitantes de Eden en Tel Basar, que mis antepasados habían aniquilado?”<sup>39</sup>.

Ante esta delegación encabezada por Oppa, Pelayo se mantiene firme

---

<sup>36</sup> Isla Frez ya planteó la vinculación de la querrela adopcionista con los intentos por parte de los monarcas asturianos por reforzar la supremacía de la Iglesia ovetense, Cf. «El adopcionismo y las evoluciones religiosas y políticas en el Reino Astur», *Hispania: Revista Española de Historia*, 58, 200, 1998. pp. 971-993.

<sup>37</sup> Uso en este caso la versión Seb. 9, porque no existen diferencias de importancia entre ambas versiones. GIL FERNÁNDEZ, J., *Crónicas asturianas*, p. 205.

<sup>38</sup> SCHULZE ROBERG, M., «La mitificación bíblica...», pp. 46-47.

<sup>39</sup> 2 Rey 19, 10-13.

en la fe “[...]Ni me uniré a las amistades de los árabes ni me someteré a su imperio. Pero ¿tú no sabes la Iglesia del Señor se asemeja a la luna, que sufre un eclipse y luego vuelve por un tiempo a su prístina plenitud? Pues confiamos en la misericordia del señor[...]”<sup>40</sup> esta es la primera referencia que encontramos en la crónica al castigo divino en la crónica de Alfonso III. El propio Pelayo da a entender que tiene la esperanza de que Dios en su misericordia les perdone y les permita a través de la victoria recuperar su independencia: “[...]Pues confiamos en la misericordia del Señor [...] para que en nosotros se cumplan aquellas palabras proféticas que dicen: ¡Revisaré con la vara sus iniquidades y con el látigo sus pecados, pero mi misericordia no la apartaré de ellos[...]”<sup>41</sup>, una cita literal tomada del Salmo 88: “Entonces castigaré con vara su rebelión y con azotes su iniquidades. Más no quitaré de él mi misericordia [...]”<sup>42</sup>.

Si nos centramos en el desarrollo del enfrentamiento bélico desde el punto de vista militar podemos observar que realmente quien lleva las riendas es el propio Dios. Los árabes son derrotados incluso antes de que los cristianos tengan tiempo de tomar las armas<sup>43</sup>. Dios aniquila a los enemigos de su pueblo literalmente “[...]Pero en esto no faltaron las grandezas del Señor. Pues, una vez que las piedras eran lanzadas por los que manejaban las catapultas, y llegaban a la Iglesia de Santa María, siempre Virgen, recaían sobre los que las lanzaban, y causaban gran mortandad entre los musulmanes. Y como el Señor no cuenta las lanzas, sino que tiende las palmas a quien quiere, una vez que los fieles salieron de la cueva a combatir, los musulmanes se dieron al punto a la fuga<sup>44</sup>”, con esta afirmación se destaca que es el propio Dios el responsable de la victoria cristiana. Él mismo hace que la montaña se mueva y aplasta a los caldeos y recompensa la fe de su pueblo. En esta ocasión además aparece la intervención de la Virgen María, que ejerce una función protectora para con las tropas asturianas. El culto mariano y más concretamente el culto a Covadonga es uno de los más numerosos del espacio astur. La importancia de esta “cueva” es tal que según la crónica de Ambrosio Morales (1513 – 1591) en ella está enterrado Pelayo. Pero la intervención de Dios continúa, no sólo debe asegurar la victoria si no que el enemigo debe ser aniquilado: “[...] ocurrió, por evidente sentencia del Señor; que una parte del mismo monte, revolviéndose desde sus fundamentos, lanzó al río a los 63.000 musulmanes

<sup>40</sup> Versión Seb. 9 GIL FERNÁNDEZ, J., *Crónicas asturianas*, p. 205.

<sup>41</sup> Ibid. Versión Seb 9, p. 205.

<sup>42</sup> Sal 88, 32-33.

<sup>43</sup> SCHULZE ROBERG, M., «La mitificación bíblica...», p. 49.

<sup>44</sup> Versión Seb. 10 GIL FERNÁNDEZ, J., *Crónicas asturianas*, p. 207.

*de modo asombroso, y los sepultó a todos*<sup>45</sup>” este pasaje recuerda vívidamente a la derrota de los egipcios en el Mar Rojo cuando Moisés logró separar las aguas para que su pueblo pasara pero estas volvieron a unirse para acabar con ellos.

Las cifras que se presentan en la crónica son contextualmente imposibles de encontrar en una batalla altomedieval. Están escogidas con un propósito porque son fácilmente reconocibles para quienes viven en un contexto profundamente marcado por la religiosidad católica. Los 187.000 musulmanes se pueden relacionar claramente con los 185.000 asirios que, guiados por Sennacherib, fueron fulminados por Dios cuando pretendían atacar al pueblo de Israel en Jerusalén<sup>46</sup>.

Ambas redacciones de la crónica se valen de estos motivos bíblicos para resaltar la vertiente religiosa que marcaba el conflicto arabo – cristiano. Más allá de las pretensiones políticas y de la gloria personal, el cronista se esfuerza por señalar que la finalidad última del reino astur es la defensa de la Iglesia<sup>47</sup>. Los astures aparecen como el “resto fiel”, un nuevo Israel elegido por Dios, para garantizar la defensa de la Iglesia. Los monarcas asturianos se identifican entonces con los grandes reyes del Antiguo Testamento tanto en representación como en atribuciones. Recordemos en este sentido la ceremonia de unción llevada a cabo por Ordoño II, a la que haremos referencia más adelante cuando hablemos de la representación iconográfica de este suceso, que se relaciona directamente con la figura de David.

En gran parte esta construcción providencialista se puede poner en relación con un proyecto de mayor envergadura en relación con la idea propuesta en la Crónica Profética. La misión de toda esta argumentación es sencillamente glorificar la figura del propio Alfonso III, convertirle en un referente político y religioso como ya lo era Pelayo. Al presentarle como el receptor y culminador de toda esta tradición se completa el ideal de salvación sobre el que se fundamenta una gran parte de la propuesta de legitimación.

La crónica utiliza como punto de partida los capítulos 38 y 39 del libro de Ezequiel en el que aparecen las figuras de Gog y Magog. Según la

---

<sup>45</sup> Versión Seb. 10 Ibid., p. 205.

<sup>46</sup> Esta cuestión ha sido estudiada por ZABALO ZABALEGUI, F., «El número de musulmanes que atacaron Covadonga: los precedentes bíblicos de unas cifras simbólicas», *Historia, Instituciones y Documentos*, 31, 2004, pp. 715-728.

<sup>47</sup> SCHULZE ROBERG, M., «La mitificación bíblica...», p. 50.

interpretación que hace el autor de este pasaje Gog representaría al pueblo de los godos que procede a su vez e Magog “[...]Que es antiquísimo el pueblo de los godos, cuyo origen proviene de Magog, hijo de Jafet [...] también el Libro de las Generaciones afirma que de Magog, hijo de Jafet, vienen los godos, y la Gotia y la Escitia tomaron nombre de Magog. Y dice el profeta a Ismael: Entrarás en la tierra de Gog con pie fácil y abatirás a Gog con tu espada, y pondrás tu pie en su cerviz y los harás siervos tributarios[...]”<sup>48</sup> La crónica entiende que con la entrada de los musulmanes y la caída del reino hispano godo esta parte de la profecía se ha cumplido. Una vez establecida la premisa del castigo y su desarrollo pasa a plantearse su duración y especialmente su culminación, el momento en el que el castigo sea redimido: “[...]Puesto que has abandonado al Señor, también yo te abandonaré y te entregaré en manos de Gog y te dará tu pago. Después de que los hayas afligido 170 tiempos te hará a ti como tú le hiciste a él [...]”<sup>49</sup>. Por lo tanto, según esta teoría 170 años después de la conquista islámica se produciría su caída y los enemigos serían expulsados definitivamente. Por último la crónica elucubra sobre quien podrá ser el responsable de esta restauración:

*[...] dicen que se restaurará el reino de los godos por este príncipe nuestro [...] el glorioso don Alfonso, reinará en tiempo próximo en toda España. Y así, bajo la protección de la divina clemencia, el territorio de los enemigos mengua cada día, la Iglesia del Señor crece para más y mejor. Restán hasta el día de San Martín, 11 de noviembre, siete meses, estarán cumplidos 169 años y empezará el año centésimo septuagésimo. Cuando los sarracenos los hayan cumplido, según la predicción de Ezequiel [...] se espera que llegue la venganza de los enemigos y se haga presente la salvación de los cristianos. Nuestro señor Jesucristo se dignó redimir a todo el mundo de la potestad del diablo, así el tiempo próximo ordene que su iglesia se libre del yugo de los ismaelitas. [...]”<sup>50</sup>.*

Las precisiones aportadas por la crónica sobre la fecha de su redacción permiten ver que se refiere a un momento concreto de la historia. Según los datos aportados por la propia crónica los musulmanes habrían entrado en la península en el 11 de noviembre del 714. Por tanto, cuando se escribe el texto quedan exactamente siete meses para que se cumpla el año 169 y se inicie el año final en el que se producirá la gran victoria de Alfonso III. En base a todos estos datos cronológicos se ha establecido que el texto

---

<sup>48</sup> Crónica Profética GIL FERNÁNDEZ, J., *Crónicas asturianas*, p. 261.

<sup>49</sup> Crónica Profética Ibid., p. 260.

<sup>50</sup> Ibid., p. 262.

fue terminado en abril del año 893, aunque se desconoce con certeza la autoría del texto se cree que debió de redactarse bajo influencia mozárabe<sup>51</sup>.

El contexto en el que se encuadra la redacción del texto acompaña favorablemente a su difusión, Alfonso III tras superar las dificultades iniciales de su reinado había logrado asumir una posición de fuerza y para la década del 880 la crisis del emirato cordobés favoreció aún más su programa de conquistas. La situación del reino era inmejorable lo que explica que se eligiera su figura para representar la culminación final de la misión salvífica que había recibido el pueblo asturiano desde sus orígenes.

Abandonando la perspectiva providencialista en la batalla de Covadonga encontramos también una temática más relacionada con la propuesta *neogotocista*. La emigración mozárabe hacia el nuevo reino favoreció en gran medida el desarrollo de la idea de restauración, su influencia es especialmente clara si tenemos en cuenta las pretensiones de dominación total de la Península que propone la Crónica Profética<sup>52</sup>. Es evidente que ese grupo había adquirido gran importancia dentro del contexto asturiano, especialmente a nivel intelectual puesto que son responsables de elaborar todo este armazón legitimista con la intención de imponer sus propias pretensiones a nivel político. Este contexto es el caldo de cultivo perfecto para el desarrollo del tema de la Pérdida de España.

En la línea “progótica” encontramos en el relato de Covadonga quizás su más clara representación, puesto que se dice literalmente que la misión del Reino de Asturias es ante todo salvar España y restaurar el antiguo reino de los godos: “[...]cómo hace poco se hallaba España unida bajo el gobierno de los godos y brillaba más que los otros países por su doctrina y ciencia[...]” a lo que Pelayo contesta: “[...] que por este pequeño montículo que ves sea España salvada y reparado el ejército de los godos [...]”.

A pesar de que la historiografía tradicional encabezada por Sánchez Albornoz había propuesto el tema de la Pérdida de España como principal dentro del contexto del relato de los orígenes del reino, lo cierto es que algunos autores como Díaz y Díaz vieron en este pasaje reminiscencias de aquél sentimiento antitolezano que había estado presente en el origen histórico el reino<sup>53</sup>. A pesar de los intentos por parte de la élite intelectual

---

<sup>51</sup> RODRÍGUEZ MUÑOZ, J., «Alfonso III y la historia del Reino de Asturias», en GARCÍA LEAL, A.; GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, R.; PRIETO ENTRIALGO, C., *MC Aniversario de la muerte de Alfonso III y la tripartición del reino de Asturias*, Trabe, Oviedo, 2010, pp. 6-7.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, pp. 7-10.

<sup>53</sup> DACOSTA MARTÍNEZ, A., *¡Pelayo vive!*, pp. 97-102.

mozárabe parece evidente que esta idea se mantuvo más tiempo del que la historiografía tradicional había admitido. Aunque es cierto que se trata de rastros muy concretos y que en ocasiones pueden parecer difusos.

##### 5. PELAYO, UN MODELO POLÍTICO A SEGUIR: LA LEGITIMIDAD DEL *MAGISTER MILITUM*

La construcción del personaje de Pelayo<sup>54</sup>, más allá de los acontecimientos históricos, tiene una gran importancia en el ideario propuesto por las crónicas de Alfonso III. Pelayo cumple una doble función dentro de la crónica, por un lado es presentado como un líder político directamente vinculado con la monarquía visigoda, tal y como comentábamos anteriormente, y en segundo lugar aparece como un caudillo militar, como el *magister militum* por antonomasia. Una característica indispensable en la mentalidad medieval, la necesidad de un líder capaz de dirigir los ejércitos con éxito. Encontramos todo tipo de ejemplos internacionales que responden a este arquetipo, personajes como Brian Boru, reconocido como el primer rey de Irlanda en el siglo X, que se convirtió en un mito político al lograr derrotar a los normandos. Su mitificación histórica la encontramos en el *Cogad Gáedel re Gallaib*<sup>55</sup>, una obra escrita dos siglos después de su muerte por sus descendientes, con la intención de justificar sus aspiraciones al trono. Otro ejemplo, aunque algo más tardío, y con un final trágico, podría encontrarse en William Wallace, el gran héroe escocés responsable de evitar la conquista inglesa en el siglo XIII, cuya historia, de nuevo mitificada, se encuentra en la obra *Blind Harry The Actes and Deidis of the Illustre and Vallyeant Campioun Schir William Wallace*<sup>56</sup>, publicada hacia el 1477, casi doscientos años después de los acontecimientos que relata. La historicidad de todos estos personajes ha sido aceptada por los estudiosos. Sin embargo, su vida y actuación política se mitificó en los siglos posteriores para legitimar una determinada propuesta ideológica.

En el caso de Pelayo existe cierta controversia sobre si realmente puede considerarse un rey de pleno derecho o debemos pensar que su actuación se correspondía más con la esperada de un *dux* o un caudillo. Una de las

---

<sup>54</sup> Cf. DACOSTA MARTÍNEZ, A., «Notas sobre las crónicas ovetenses del siglo IX: Pelayo y el sistema sucesorio en el caudillaje asturiano», *Studia Histórica: Historia Medieval*, 10, 1992, pp. 9-46 y MONTENEGRO, J.; CASTILLO, A., «Don Pelayo y los orígenes de la Reconquista: un nuevo punto de vista», *Hispania*, 180, 1992, pp. 5-32.

<sup>55</sup> La obra se puede encontrar publicada por HENTHRON TODD, J., *Gogadh Gaedhel Re Gallaibh: The War of the Gaedhil with The Gaill*, Rolls Series, Longmans, Londres, 1867.

<sup>56</sup> La edición moderna se puede encontrar en HAMILTON, W., *Blind Harry's Wallace*, Luath Press, Edimburgo, 1998.

pruebas en las que se basan los historiadores para afirmar que la consideración regia es excesiva para este personaje es la documentación regia previa a la redacción de las crónicas<sup>57</sup>. Según estos documentos la titulación más habitual era la de *princeps*, entendida en sentido romano, como un *primus inter pares* y no como una figura superior al resto de la aristocracia, cuya *autoritas* se fundamentaba esencialmente en su capacidad como líder militar. Mientras que el título de *rex* sólo aparece en momentos de especial debilidad monárquica, cuando la capacidad bélica del rey era puesta en duda por sus contemporáneos, como es el caso de Mauregato<sup>58</sup>. En la obra de Beato de Liébana se recoge un himno *O Dei Verbum* en el que encontramos una frase acróstica que dice: “*O RAEX REGUM REGEM PIUM MAURECATUM AEXAUDI CUI PROVE OC TUO AMORE PREVE*”<sup>59</sup>. Es probablemente la primera vez que aparece el título de *rex* asociado a un monarca astur. En cualquier caso esta titulación no se hace permanente hasta el reinado de Ordoño II<sup>60</sup>. Este monarca es también el primero en recuperar la ceremonia de la unción regia como medio para reafirmar su poder. Este ceremonial era común en la época goda y permitía reafirmar la relación entre el monarca y la divinidad. En definitiva, a pesar de que las crónicas otorguen la dignidad regia a todos los monarcas asturianos lo cierto es que debemos considerarles en origen como simples caudillos que fueron reforzando su poder progresivamente hasta obtener la consideración de reyes de pleno derecho.

Con respecto al personaje de Pelayo en concreto las fuentes para su estudio son bastante escasas y en su mayoría no son primarias sino que fueron escritas siglos más tarde y con una marcada intención política<sup>61</sup>. El relato de Pelayo es probablemente el núcleo central del ciclo cronístico de Alfonso III y en cierta forma representa la aportación más importante en lo que a legitimidad se refiere porque sobre su figura se establece todo el argumentario ideológico.

Los historiadores han discutido durante décadas sobre la figura de Pelayo y especialmente sobre sus orígenes. La idea tradicional que se tenía de él, le presentaba como líder de la resistencia visigoda, esta premisa se mantuvo en firme hasta los años cuarenta y fue defendida aún más tarde por Sánchez Albornoz. Sin embargo, a partir de los estudios de Barbero y Vigil

---

<sup>57</sup> AYALA MARTÍNEZ, C., *Sacerdocio y reino...*, pp. 115-128.

<sup>58</sup> CABEZAS FONTANILLA, S., ÁVILA SEOANE, N., «La intitulación en la documentación regia: de Pelayo a Alfonso IV» en GARCÍA LEAL, A.; GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, R.; PRIETO ENTRIALGO, C., *MC Aniversario de la muerte de Alfonso III y de la tripartición del territorio del Reino de Asturias*, Trabe, Oviedo, 2010, pp. 263-312.

<sup>59</sup> *Obras completas de Beato de Liébana*, BAC, Madrid, 1195, pp. 674-675.

<sup>60</sup> Cabezas Fontanilla, «La intitulación...», pp. 263-312.

<sup>61</sup> DACOSTA MARTÍNEZ, A., *¡Pelayo vive!*, p. 91.

se ha considerado que su alzamiento tuvo que estar más ligado a la población astur y, por lo tanto, en relación con ese primer planteamiento político que había aparecido en el contexto asturiano, la separación radical con respecto al reino visigodo. La escasez de fuentes hace difícil demostrar cualquiera de estas premisas de manera categórica, quizás sea necesario recurrir a la arqueología o la historia comparativa, poniendo a Pelayo en relación con personajes como Brian Boru para poder determinar hasta que punto existía un marco político para su actuación o es simplemente una consecuencia de las circunstancias generadas tras la conquista.

En general la historiografía ha seguido la línea interpretativa propuesta por Sánchez Albornoz para situar a Pelayo en relación con los ambientes hispanogodos. Sin embargo, el contexto en el que surge esta ideología responde a un plan de legitimación monárquica muy concreto. Una realidad política que ni existía ni era necesaria en ese momento, porque su legitimidad como líder estaba asegurada por sus victorias militares y no en función de su pertenencia a los círculos de poder visigodos. El hecho de que las crónicas utilicen estas vinculaciones *neogóticas* responde al desarrollo del pensamiento político asturiano a partir del reinado de Alfonso II y al esfuerzo realizado por los cronistas de Alfonso III por integrar todos los mecanismos de legitimidad en el marco de un único modelo político<sup>62</sup>.

La figuración de Pelayo como creación política y como mito heroico se haya directamente ligada al relato de Covadonga, sus atributos y consideraciones no tendrían sentido sin la mitificación de este relato. Si la batalla de Covadonga necesitaba un líder elegido por Dios para integrarse dentro de la perspectiva providencialista, Pelayo necesita de esta batalla para ser reconocido como líder y para poder establecerse como un modelo a seguir por sus sucesores. No pueden formularse de manera independiente se necesitan mutuamente para encajar en el modelo propuesto.

Las crónicas nos hablan de las motivaciones que llevaron a este personaje a levantarse contra el invasor y a reivindicar la independencia de su pueblo. Se observan de manera clara dos. La primera de tipo personal, serviría como detonante, el héroe decide enfrentarse a Munnuza al ver su honor ultrajado en la figura de su hermana. La segunda trataría de magnificar sus intenciones al afirmar que Pelayo pretendía con anterioridad iniciar una revuelta para salvar a la Iglesia, esta motivación tiene un carácter más heroico y fue añadida por los cronistas para presentar a Pelayo como un lí-

---

<sup>62</sup> Ibid., pp. 95-96.

der de fuertes convicciones preocupado por la Iglesia y por el destino de su pueblo.

La primera motivación parece responder según Dacosta Martínez a una adaptación de las leyendas que se habían difundido por la península en relación a la Pérdida de España según la cual el rey Rodrigo había mancillado su honor y provocado la ira y la traición de los vitizanos al violar a la hija de Don Julián<sup>63</sup>. La imagen de Pelayo se va desarrollando en base a una traición similar, el enlace de su hermana con Munuza mientras él se encontraba ausente se considera un atentado directo contra su honra y una provocación. Sin embargo, si observamos la presentación que se hace de los enemigos de Pelayo, Munuza y Alkama por parte musulmana y Oppa como traidor hispano godo, al contrario de lo que podría esperarse el gran enemigo no es el sarraceno, sino el vitizano<sup>64</sup>. Probablemente en esta caracterización encontramos los restos de ese antitoledanismo previo del que hablaba Isla Frez, puesto que Oppa sirve para presentar la “verdadera” motivación de Pelayo, la idea de salvar la Iglesia y a su pueblo de la traición vitizana.

Asistimos en este momento a cierta confusión ideológica en la propia crónica que mezcla los motivos antitoledanos y el goticismo. Por un lado la elección de Pelayo como *princeps* recuerda a la imagen conciliar gótica y es un argumento de tipo goticista. Pero frente a esta idea se presenta al Pelayo rebelde, al personaje que quiere romper con el contexto anterior y formular un nuevo proyecto. Se le presenta casi como a un mártir, un hombre que antes de lograr la gloria divina tiene que atravesar diversas pruebas de fe, entre las que se encuentra la tentación presentada por Oppa. Para descubrirse como elegido de la divinidad tiene que demostrar que su motivación real es la salvación de la Iglesia. El enfrentamiento dialéctico que citábamos en el apartado anterior por su mitificación bíblica puede recuperarse para buscar en él otra de las características presentes en la elaboración del mito pelagiano. Se recogen diferentes facetas o virtudes en su personalidad que lo definen como líder; entre ellas la sabiduría que le permite elaborar argumentos teológicos y la inteligencia necesaria para no dejarse engañar por las argucias de Oppa.

La vinculación de Pelayo con esta perspectiva providencialista y de influencia sobrenatural no es casual. El relato de Covadonga tiene una intención muy clara, convertir a Pelayo en un héroe carismático, entendiendo este carisma según los términos propuestos por M. Weber como la capacidad de para ejercer el poder por sus propias características personales

---

<sup>63</sup> DACOSTA MARTÍNEZ, A., *¡Pelayo vive!*, pp. 103-106.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 111-115.

sin la necesidad de una legitimación ulterior. En él se reúnen todas las características o virtudes deseables en cualquier gobernante altomedieval: fortaleza, honor, sabiduría, inteligencia, sentido de la justicia y fe.

A raíz de la victoria de Pelayo en su defensa de la Iglesia se construye toda una identificación entre Asturias y la cristiandad. Si Pelayo es elegido por la divinidad para cumplir con una misión salvífica lo es también su pueblo en la medida en que participa de la victoria con él. Esto permite automáticamente relacionar a los asturianos con el pueblo elegido, un pueblo que a través de la intercesión de su líder logra el favor divino. Si esta argumentación se pone en relación con la Crónica Profética asistimos a la creación de todo un *cursus* providencialista que recorre la historia del reino asturiano desde sus orígenes hasta el reinado de Alfonso III, figura con la que se culminará la misión profética y se establecerá el Reino Feliz anunciado en las Escrituras<sup>65</sup>.

Es evidente que la mayor parte de los acontecimientos narrados con respecto a Pelayo y la Batalla de Covadonga son de naturaleza literaria, creados en conjunto como un hito originario que diera consistencia y legitimara la creación de un reino nuevo separado de la obediencia toledana a nivel religioso e independiente ante las autoridades islámicas. De nuevo vemos como la historicidad de las crónicas se desdibuja cuando se trata de legitimar al reino. Un relato épico que responde a una presentación bastante arquetípica que cuenta con todos los elementos propios de la literatura épica.

## 6. REPRESENTACIÓN DE LA LEGITIMIDAD: LOS MODELOS ICONOGRÁFICOS

El modelo legitimista propuesto por las crónicas de Alfonso III tiene su reflejo en la representación iconográfica que rodea a esta monarquía. Los ejemplos que han perdurado hasta nuestros días son escasos y en algunos casos problemáticos puesto que a veces las copias conservadas se corresponden con momentos posteriores. Es el caso del Códice Albeldense, en el que se incluye la Crónica Albeldense, esta datado en el siglo X por lo que sus representaciones probablemente estén más relacionadas con la monarquía pamplonesa que con la asturiana. Esta carencia o escasez de representaciones es una característica propia del contexto hispano que no se manifiesta como rasgo general de la época. A pesar de la escasez de fuentes artísticas que nos permitan conocer al detalle la representación iconográfica de esta monarquía los pocos ejemplos que nos quedan demuestran que existía cierto

---

<sup>65</sup> Ibid., pp. 130-134.

grado de representación pero que se ha perdido con el paso de los siglos. Aunque el contexto de redacción de las crónicas es el siglo IX la mayor parte de las representaciones están datadas en el siglo X. Sin embargo, el planteamiento político se mantiene por lo que nos sirven para demostrar que la ideología propuesta por el ciclo cronístico de Alfonso III pervive en el tiempo y se continúa utilizando como fuente de legitimación. El modelo iconográfico dominante en este periodo se caracteriza por la representación de modelos figurativos cuya finalidad no es representar personajes concretos, sino que son imágenes que pueden asociarse a la propia concepción de la monarquía.

Las representaciones conservadas se pueden agrupar fundamentalmente en tres grupos: construcciones arquitectónicas, que buscan engrandecer la memoria de sus fundadores, representaciones figurativas de la dignidad regia y la imagen simbólica por excelencia del Reino de Asturias, la cruz de la victoria.

Los monarcas asturianos trataron de manifestar su poder y su concepción de la vida política a través de creaciones artísticas que se caracterizan por su valor propagandístico. Cabe destacar en este sentido las grandes construcciones arquitectónicas de los reyes asturianos, especialmente Santa María del Naranco (Fig. 1) y San Miguel de Liño (Fig. 2). Las tres edificios se caracterizan por estar al servicio del poder, no en vano están dedicados a la Virgen, que según las crónicas había ayudado a los astures a lograr la victoria en Covadonga y al arcángel San Miguel que destaca por su carácter militar.

En general no se han conservado imágenes regias en estos edificios a excepción es de dos representaciones encontradas en San Miguel de Lillo. En las jambas de acceso a San Miguel de Liño encontramos un personaje entronizado que porta un cetro (Fig. 3) y en la nave lateral encontramos restos de pintura mural en los que aparece de nuevo una efigie entronizada mirando al frente (Fig. 4), por su tamaño jerárquico con respecto a los demás personajes representados se intuye que debe tratarse de un monarca o al menos de una autoridad reconocida<sup>66</sup>.

La siguiente representación iconográfica que encontramos relacionada con la monarquía asturiana se encuentra en el *Antifonario de la Catedral de León* datado en torno a la segunda mitad del siglo X en el aparece una miniatura regia. En esta imagen se representa a Ordoño II recibiendo la unción (Fig. 5), un ritual propio de la monarquía visigoda que permitía re-

---

<sup>66</sup> GALVÁN FREILE, F., «Iconografía del soberano en la Alta Edad Media Hispana: propaganda y legitimación», en *Imágenes del poder en la Edad Media: Selección de estudios del Prof. Fernando Galván Freile*, 1, Universidad de León, 2011, pp. 503-504.

marcar su relación con la divinidad y su función como vicarios de Dios<sup>67</sup>. Es decir, remarca el carácter teocrático de la monarquía. Esta ceremonia de unción está recogida en la *Historia Silense* en los siguientes términos:

*Ceterum Garsias rex, postquam ultimam presentis vite clausit horam, ad Ordonium Christi belligerum successio regni divino nutu pervenit. Omnes siquidem Yspanie magnati, episcopi, abates, comites, primores, facto solempniter generali convent, eum adclamando sibi constituit, impositoque ei diademate, a XII pontificibus in solium regni Legione perunctus est*<sup>68</sup>.

En su representación iconográfica el monarca aparece sentado sobre sus rodillas, ataviado con un manto púrpureo – anaranjado y con un tocado sobre su cabeza. La ceremonia esta representada en el momento en que el rey recibe el óleo sagrado y la bendición por parte de las dos figuras que le acompañan, los obispos encargados de la ceremonia. Esta imagen se fundamenta en la ceremonia de unción propia del Antiguo Testamento, especialmente en relación a la unción de David por el profeta Samuel<sup>69</sup>.

La tercera representación de este tipo se encuentra en el Códice Albedense, donde se encuentra la conocida miniatura en la que aparecen representados los reyes visigodos, Kindasvinto, Recesvinto y Égica acompañados por los reyes pamploneses Urraca, Sancho y Ramiro y los escribas responsables de la creación del manuscrito (Fig. 6). Este último personaje, Ramiro, es el más vinculación tendría con los reyes asturianos, puesto que era nieto de Ramiro II. Su posición en la corte pamplonesa como hermanastro del rey Sancho le convertía en un personaje de especial relevancia, sobre todo en lo que se refiere a los asuntos militares, sin embargo, al no tratarse de un rey no porta consigo todos los atributos propios de la representación monárquica. La aparición de los reyes visigodos en esta misma miniatura responde a ese *neogoticismo* que caracterizaba a la monarquía asturiana y que servirá también como fuente de legitimación para los monarcas pamploneses.

---

<sup>67</sup> Ibid., pp. 505-506.

<sup>68</sup> PÉREZ DE URBEL, J., González Ruiz – Zorrilla, A. *Historia silense: edición, crítica e introducción por Don Justo Pérez de Urbel y Atilano González Ruiz – Zorrilla*, Aldecoa, Madrid, 1959, p. 155.

<sup>69</sup> 1 Sam 16, 1-13.

El tercer motivo al que nos referimos es la representación de la cruz, un motivo generalizado en toda la cristiandad que aparece en el contexto astur en el siglo X, bajo una representación muy concreta la llamada “cruz de la victoria”. Esta cruz aparece representada en el Códice Albeldense y responde al modelo asturiano (Fig. 7). El uso de este tipo de cruces como símbolo monárquico en el contexto astur se documenta desde el 808 cuando Alfonso II donó una Cruz de los Ángeles a la iglesia de San Salvador de Oviedo (Fig. 8). La segunda cruz ligada a este modelo es la Cruz de la Victoria donada por Alfonso III también a San Salvador de Oviedo en el 908 (Fig. 9). En esta cruz encontramos la inscripción *HOC SIGNO VINCITVR INIMICVS*<sup>70</sup> lo que la relaciona directamente con su fuente de inspiración, la cruz que acompañada de la inscripción *IN HOC SIGNO VINCES* se le apareció al emperador Constantino como símbolo de su victoria en la Batalla del Puente Milvio<sup>71</sup>. El modelo astur se presenta como una cruz anicónica de tipo latino, aunque la de los Ángeles es griega, con remates lobulados. Según la tradición sería la cruz del propio Pelayo sólo que recubierta de oro y piedras preciosas por Alfonso III, imagen que encontramos en el *Corpus Pelagianum* aparece una miniatura de Pelayo portando esta misma cruz<sup>72</sup> (Fig. 10). Esta imagen se consolidó tanto en la mentalidad asturiana que aún en el siglo XIX se utilizó como referencia para crear la estatua de Pelayo que se encuentra en Gijón.

Este tipo de cruz tiene una implicación simbólica ligada a la victoria militar, es la representación gráfica que utilizan los asturianos como símbolo de su victoria frente a los infieles en la Batalla de Covadonga. Normalmente se acompaña de las letras alfa y omega en referencia al versículo bíblico “*Yo soy el alfa y el omega, el primero y el último, el principio y el fin*”<sup>73</sup>. Esta imagen aplicada al Reino de Asturias refuerza la premisa que habíamos comentado anteriormente, la idea de que el reino esta destinado a convertirse en el punto de referencia de la cristiandad, un reino elegido por el propio Dios. Este elemento simbólico fue tan importante para la monarquía cristiana que se ha mantenido hasta nuestros días convirtiéndose en el símbolo por excelencia de Asturias.

---

<sup>70</sup> GALVÁN FREILE, F. «Iconografía del soberano...», p. 517.

<sup>71</sup>FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, E. GALVÁN FREILE, F. «Iconografía, ornamentación y valor simbólico de la imagen. El Códice Albeldense», en GALVÁN FREILE, F. *Imágenes del poder en la Edad Media: Selección de estudios del Prof. Fernando Galván Freile*, Vol. 1, Universidad de León, 2011. pp. 245-247.

<sup>72</sup>GALVÁN FREILE, F. «Iconografía del soberano...», pp. 518-519.

<sup>73</sup>Ap. 22, 13.

Parece evidente que esta iconografía bebía de las fuentes cronísticas y servía al propósito de legitimación monárquica puesto que todos los temas tratados se pueden vincular con representaciones concretas. El motivo providencialista se ve reflejado en las cruces y en la ceremonia de unción, la vinculación con la monarquía visigoda aparece en los modelos de representación regia, ya que las figuras presentan los mismos elementos que habían caracterizado el periodo, por último y, quizás menos evidente, la importancia del esfuerzo militar para los monarcas astures se puede intuir en la representación de Ramiro, nieto de Ramiro II, cuyos atributos representativos son la espada y la lanza, remarcando su misión bélica para con el reino, función que cumplió durante el reinado de su hermanastro Sancho.

## 7. CONCLUSIÓN

Las crónicas asturianas se construyen como un esqueleto perfectamente ensamblado en el que cada parte cumple una función determinada en relación a los demás elementos de manera que se doten de significado unos a otros. De esta forma toda la construcción adquiere sentido en su conjunto.

La legitimidad de la sangre permite a los monarcas asturianos presentarse como herederos directos del reino visigodo y justificar la idea de la *restauratio*, pero esta legitimidad no sería posible sin la intervención de Pelayo. Una intervención que está condicionada por la victoria militar, si Pelayo hubiera sido derrotado su acción como salvador habría fracasado y, por tanto, la creación del reino no habría sido posible. Para hacer posible esa idea de restauración del reino perdido es necesario explicar por qué se pierde, es ahí donde entra en juego la leyenda antivitizana y con ella la concepción providencialista del relato. Esta concepción además permite a los monarcas asturianos presentarse como defensores supremos de la cristiandad, para justificar este papel necesitan de la victoria militar y de la existencia de un líder capaz de llevarla a cabo.

Como podemos observar el ideario político presentado está perfectamente ensamblado para servir a unos intereses determinados. Los acontecimientos históricos narrados y también aquellas cuestiones que se omiten o modifican cumplen un propósito claro, encaminado a la legitimación y refuerzo del poder monárquico en el contexto astur.

El modelo ideológico propuesto por Alfonso III iba más allá del mero relato histórico y buscaba imponerse como base de la mentalidad y de la concepción del propio reino astur. Esta pretensión del monarca parece cum-

plirse si nos acercamos a las representaciones iconográficas que se conservan del reino astur. En ellas observamos claramente la plasmación física de los ideales que se habían planteado de forma teórica en las crónicas, unos ideales que habían servido para articular el proyecto político de la monarquía a partir de la legitimación obtenida por la historia y por la divinidad.

8. ANEXO ICONOGRÁFICO



Fig. 1 Santa María del Naranco

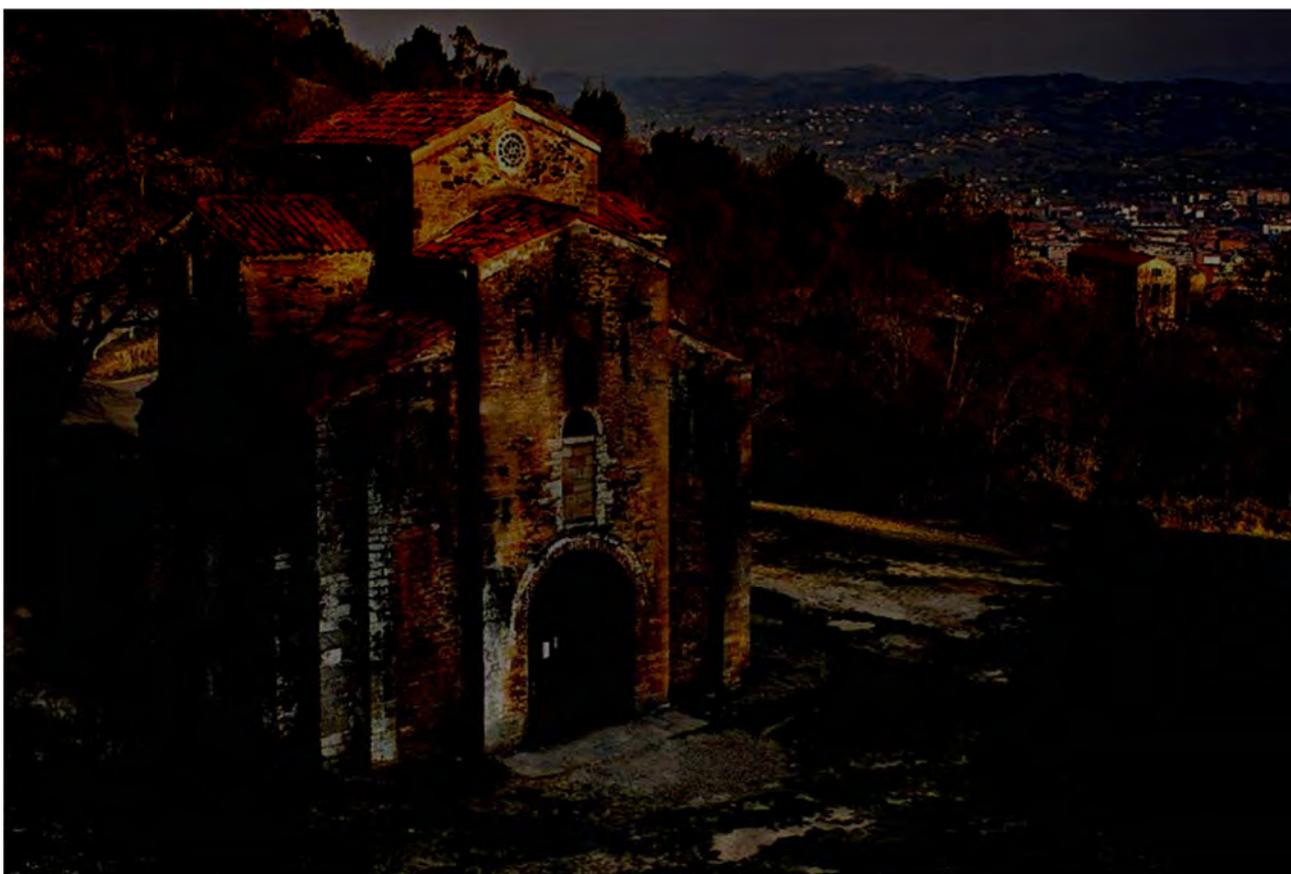


Fig. 2 San Miguel de Lillo

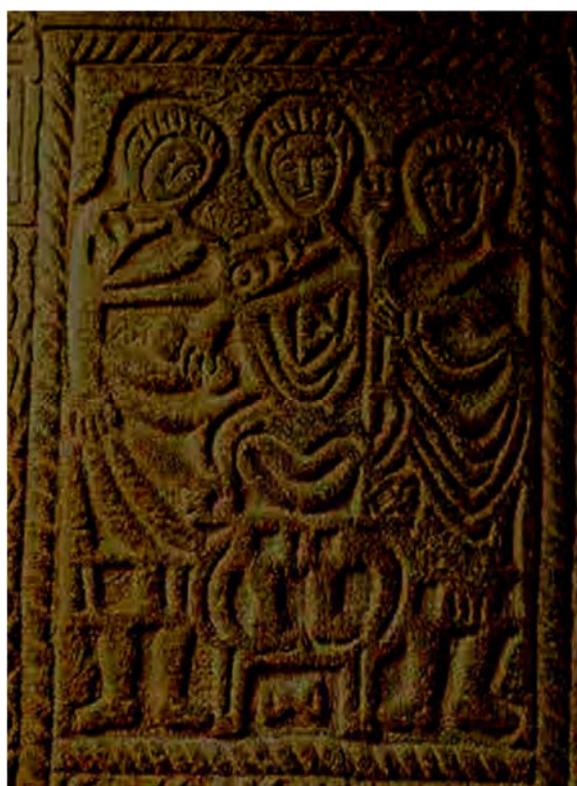


Fig. 3. Jamba de San Miguel de Lillo



Fig. 4. Representación de una figura regia. San Miguel de Lillo.

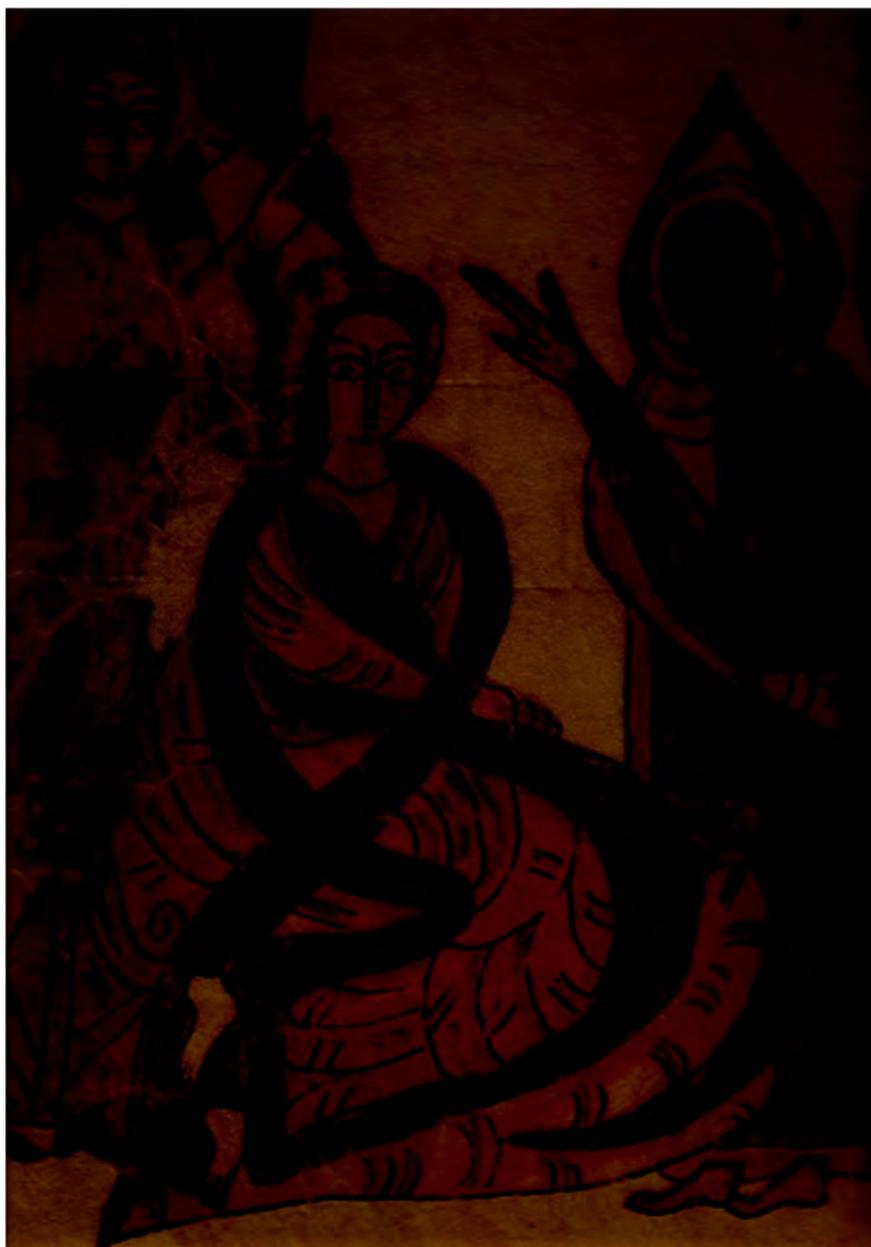


Fig. 5 Unción de Ordoño II. *Antifonario de la Catedral de*

*León*



Fig. 6. Los reyes de Pamplona. *Códice Albeldense*

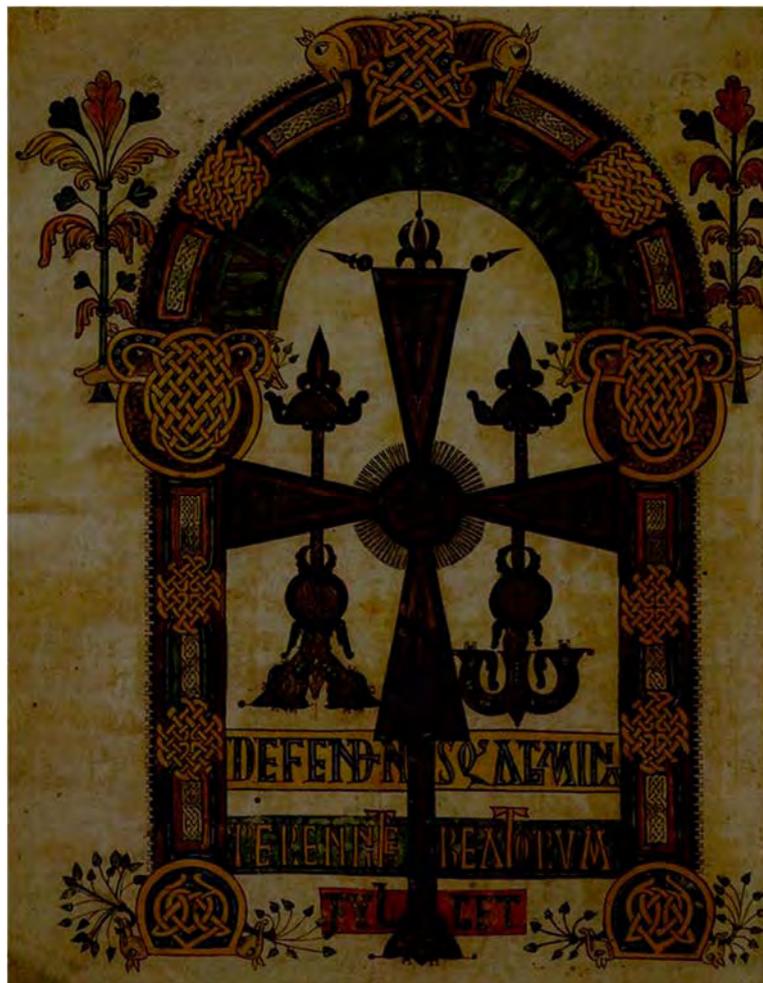


Fig 7. Cruz Albeldense. *Códice Albeldense*



Fig 8. Cruz de los Ángeles, San Salvador de Oviedo

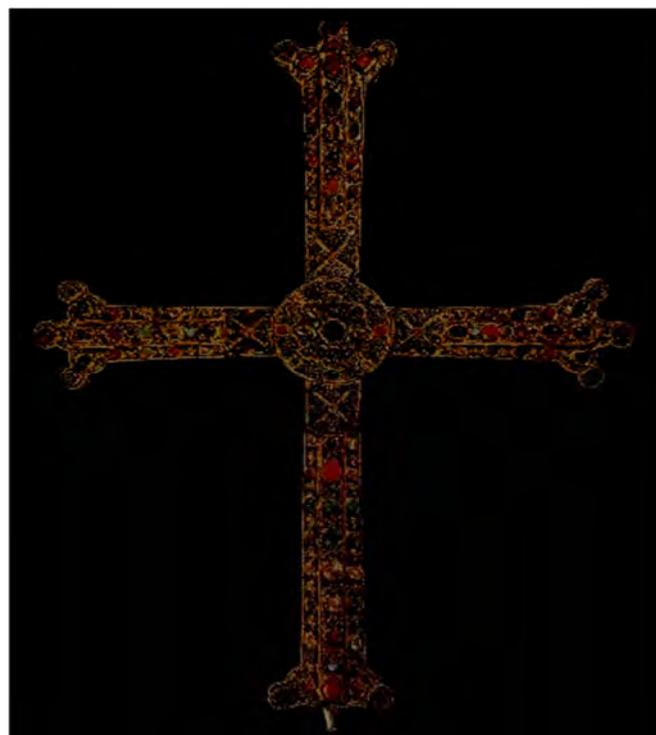


Fig 9. Cruz de la Victoria, San Salvador de Oviedo

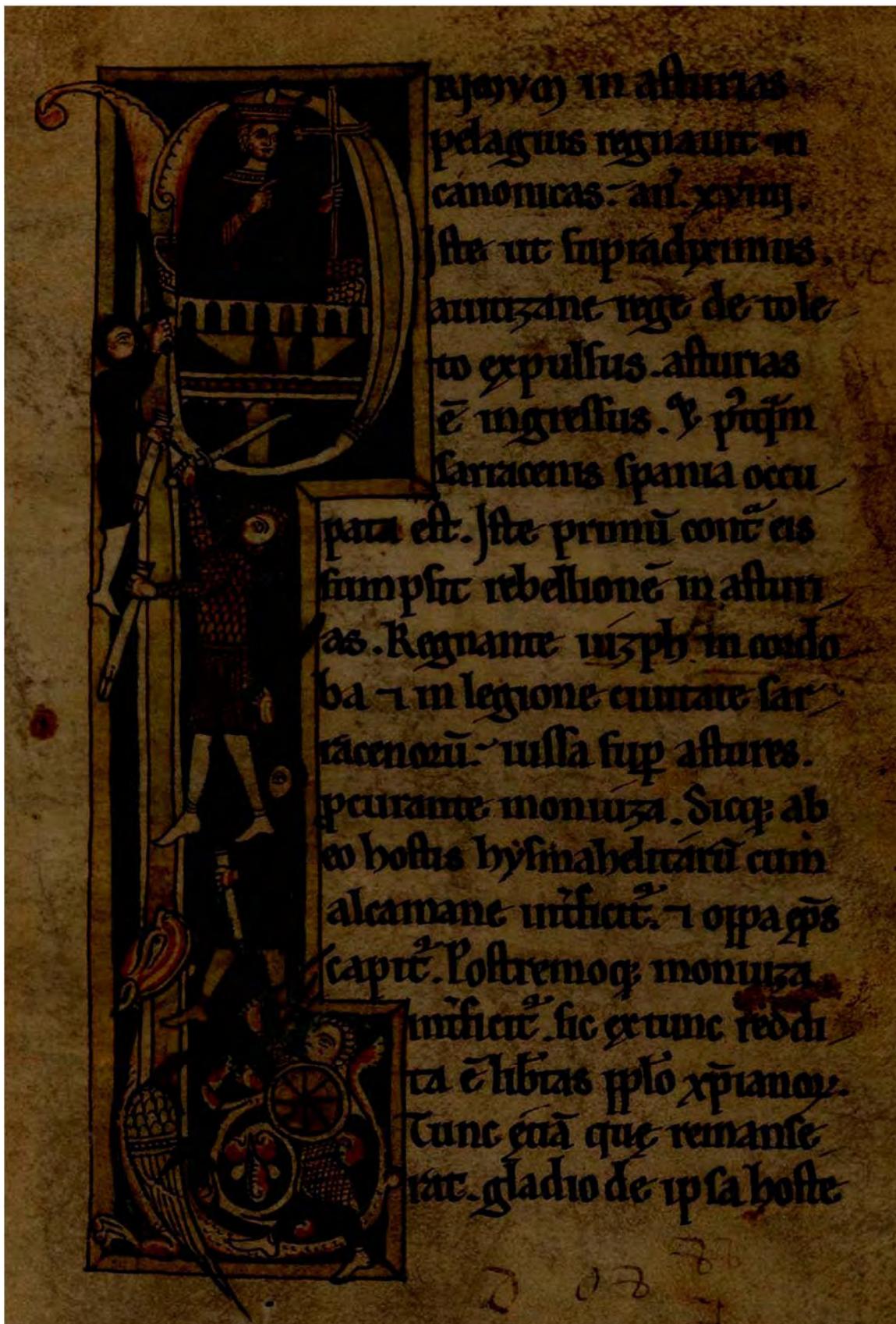


Fig. 10 Pelayo portando la cruz de la victoria. *Corpus Pelagianum*

## UN RELATO DE FANTASMAS HISPANOVISIGODO: EL CASO DEL PEQUEÑO AUGUSTO EN LAS *VSPE*

Ana Suárez Fernández

**Resumen:** El presente artículo analiza un opúsculo de la obra hagiográfica *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* (*VSPE*), concretamente el primero, en el cual se describe una aparición fantasmal de la cual se estudian sus elementos constituyentes, especialmente los relacionados con los relatos de fantasmas, pues este texto constituye un ejemplo único frente al resto de episodios o motivos similares recogidos en la producción hagiográfica hispana del siglo VII.

**Palabras clave:** Hagiografía, Relatos de fantasmas, Literatura hispanovisigoda.

### A HISPANOVISIGOTHIC GHOST'S TALE: THE CASE OF THE YOUNG AUGUSTUS

**Abstract:** The present excerpt analyses the *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium's* (*VSPE*) first *opusculum* which contains an example of a ghost's apparition. We describe its main features and elements, specially those related to the ghost's tales, since the text constitutes a unique example of that kind of narrative structure among the rest of the Hispanic hagiographical literature of the same period, the VII<sup>th</sup> century.

**Key words:** Hagiography, Ghost narratives, Hispanovisigothic literature.

---

Entregado: 13/12/2015. Aceptación definitiva: 31/03/2016.

## 1. INTRODUCCIÓN

Los relatos sobre aparecidos, resucitados, fantasmas y demás portentos relacionados con el más allá destilan una atracción especial desde el principio de los tiempos. En todos los entramados mítico-religiosos se pueden encontrar leyendas o narraciones que abordan este tema. El periodo visigodo no es una excepción. Tras la unificación religiosa llevada a cabo por Recaredo en el 589, aparecen distintos ejemplos textuales adscritos al género hagiográfico en los cuales se recogen historias de índole milagrosa y ultramundana. Así, nos encontramos con viajes o visiones de la vida en el más allá (en Valerio del Bierzo, por ejemplo) o episodios de resurrecciones o apariciones varias (en la *Vita Aemiliani*, entre otros textos). Nos hallamos, pues, en un periodo, el hispanovisigodo, de transición entre antiguos cultos y creencias, y la nueva fe ortodoxa; una época no exenta de inestabilidad que nos ofrece la posibilidad de analizar las transformaciones que se han ido produciendo en los sistemas ideológicos vigentes en la época y que ejemplifican el paso de una sociedad tardorromana a nuevas estructuras (políticas, culturales, sociales y económicas) medievales y, por lo tanto, a un nuevo ciclo histórico.

Como ejemplo de este tipo de relatos que aglutinan elementos simbólicos de diverso cariz, el capítulo sobre Augusto recogido en el primer opúsculo de las *Vitas sanctorum patrum emeretensium* (en adelante *VSPE*) nos ofrece, además, una singularidad interesante ya que puede considerarse como un relato de fantasmas siguiendo la terminología propuesta por J.C. Scmitt<sup>1</sup>, sobre la que nos detendremos más adelante. De hecho, puede considerarse el primer relato hispano medieval en el que aparece un fantasma<sup>2</sup>.

Este episodio ha atraído la atención de la crítica por su originalidad y singularidad pero su estudio se ha enfocado fundamentalmente desde el género de la literatura de visiones, con el que entronca la primera parte del relato<sup>3</sup>, y no tanto por la aparición fantasmal que, sin embargo, constituye un ejemplo único al inaugurar la inclusión de este tipo de personajes en la literatura medieval hispana, como acabamos de señalar. Las implicaciones ideológicas y sociales derivadas del estudio de este tipo de narraciones son

---

<sup>1</sup> SCHMITT, J. C., *Ghosts in the Middle Ages. The living and the dead in Medieval society*. University of Chicago Press, Chicago, 1998, p. 2.

<sup>2</sup> GUIANCE, A., *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1998, p. 138 y p. 383.

<sup>3</sup> GARVIN, J. N. (ed.), *The «Vitas sanctorum patrum emeretensium». Text and traslation, with an introduction and comentary. A dissertation*, The Catholic University of America Press, Washington, 1946, p. 2. Véanse las obras de M. P. Ciccarese y M. van Uytfanghe recogidas en la bibliografía. La obra de A. Guiance mencionada alude en su análisis ambas facetas, la visionaria y la fantasmal.

de reciente incorporación al análisis histórico; sin embargo, este ámbito de investigación se ha revelado como un instrumento de gran utilidad para comprender las transformaciones o el desarrollo de los entramados ideológicos y culturales, de los sistemas mítico-simbólicos de una sociedad o periodo concreto. Por ello creemos interesante detenernos a analizar dicho episodio.

## 2. *VITAS SANCTORUM PATRUM EMERITENSIVM*

La obra hagiográfica *Vitas sanctorum patrum emeritensium*<sup>4</sup> está compuesta por cinco opúsculos que comparten el mismo tono (la alabanza de la sede emeritense, sobre todo a través de las figuras de ciertos obispos) y situación espacio-temporal, esto es, la Mérida del siglo VI (aunque se redactó en el siglo siguiente)<sup>5</sup>. La obra, además de la intrínseca finalidad edificante propia del género hagiográfico, pretende legitimar la sucesión episcopal y justificar sus bienes en un momento en el que Toledo se estaba convirtiendo en sede religiosa del reino visigodo<sup>6</sup>. El núcleo de esta obra lo componen los *opuscula* cuarto y quinto, que versan sobre las vidas de los obispos más destacados de la sede emeritense. Sus protagonistas son *uiri sancti* (cuyo modelo se fija en el siglo V) y que en occidente encarnan lo que se ha denominado *duplex via*, es decir, la conjunción de la voluntad de retiro y el ascetismo con una labor política y social<sup>7</sup>. El hilo conductor lo constituye la intercesión de santa Eulalia. En el prefacio de la obra se aduce que su modelo lo constituye Gregorio Magno: sus *Diálogos* aportarán el modelo general, pero nuestra obra prueba el alejamiento de su estructura y la inno-

---

<sup>4</sup> La edición más completa del texto latino es la de MARTÍN IGLESIAS, J. C. (ed.), *Vitas sanctorum patrum emeritensium. Edición, traducción y estudio del texto*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1996; ya que coteja el mayor número de manuscritos conocidos hasta la fecha. No obstante, la edición más reciente de la obra es la de VELÁZQUEZ, I. (trad.), *Vidas de los santos padres de Mérida*, Trotta, Madrid, 2008; aunque no cuenta con la versión latina del texto ni parece tener en cuenta la obra del autor antes citado. Por ello, nos basamos para las citas en latín en la obra del primero aunque normalmente preferimos la traducción propuesta por I. Velázquez.

<sup>5</sup> La cronología interna apunta al siglo VII, GARVIN, J. N. (ed.), *The «Vitas ...»*, pp. 3-7.

<sup>6</sup> Mérida llegó a ser sede de la diócesis *Hispaniorum* con Diocleciano 284-305 y sede regia temporalmente durante el siglo VI. Al final de nuestro episodio se insertan capítulos de la *VF*, quizá en un intento de vincular ambos centros de peregrinación.

<sup>7</sup> Los personajes que mejor encarnan dicho modelo de *uiri sancti* en esta obra en concreto son las figuras de Paulo, Fidel y Masona. La caracterización de estos personajes es arquetípica aunque se adornan con datos singulares como los conocimientos médicos de Paulo, por ejemplo, que apuntan a un posible origen oriental. Estos opúsculos muestran su comportamiento como canon ideal de *uir sanctus* y, siguiendo los estereotipos del género, las virtudes cristianas se hayan en ellos espontáneamente.

vación a partir de aquella pues, aunque también encontramos referencias doctrinales (si bien en menor medida), ha de ser el lector el que infiera la enseñanza derivada del texto, ya que esta no se hace explícita.

El texto contiene además datos muy interesantes pues registra hechos históricos (aunque interpretados en clave religiosa). Estas noticias nos permiten estudiar el desarrollo del cristianismo, que se cree se asentó en Mérida<sup>8</sup> desde época temprana, y estudiar la actividad fundacional de iglesias y la importancia de las reliquias en el desarrollo de determinados cultos o centros culturales, entre otros aspectos<sup>9</sup>.

La opinión más plausible en lo referente a la autoría de esta obra así como a su fecha de composición defiende que esta responde a un doble proceso de escritura<sup>10</sup>. Un primer autor, diácono de la basílica de santa Eulalia, realizó la obra original hacia el año 633 (probablemente durante el obispado de Esteban 633-635<sup>11</sup>). El segundo autor, un tal Paulo *leuita Christi*, es de

<sup>8</sup> En el 23 a. C Augusto crea la provincia Lusitania. El cristianismo se asentó en Mérida desde época temprana como así atestigua la expulsión de dos obispos por realizar sacrificios paganos (siglo III) VELÁZQUEZ, I. (trad.), *Vidas...*, p. 49, n. 6. También fue rápido el auge de la devoción por Eulalia y se construyó un *martyrium* donde fue ejecutada. Prudencio, en su *Himno a los mártires* habla de la persecución de Diocleciano en este territorio. MCKENNA, S., *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic kingdom*, Theophania Publishing, [s. n.], [s. n.], p. 27, resalta el culto a Ataecina en Mérida que pudo ser el precedente del de Eulalia. Esta santa tuvo una labor protectora importante reflejada en las narraciones a propósito de Hermigario y su supuesta muerte en el río Anas al ser lanzado por su caballo tras ultrajar a la mártir. Teudorico tampoco pudo saquear la ciudad por padecer terribles visiones. Gregorio de Tours y san Fructuoso peregrinaron a esta ciudad alentados por la fama de la santa. 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. 285 y ss. Gregorio de Tours, *De gloria Marty.* 90, recoge la creencia emeritense de la existencia de tres árboles frente al altar de su sepulcro que realizan portentos.

<sup>9</sup> MARTÍN IGLESIAS, J. C. (ed.), *Vitas...*, p. 8, n. 103 y GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto...*, pp. 218, 344-345, 362, 366-367. CASTELLANOS, S., *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*, Fundación San Millán de la Cogolla, Logroño, 2004, p. 35. El auge de la figura y devoción por santa Eulalia parece que fue rápido. Se construyó un *martyrium* que dio lugar a una basílica y, posteriormente, a un complejo religioso en el que se incluye el monasterio y el *xenodochium*.

<sup>10</sup> MAYA SÁNCHEZ, A. (ed.), *Vitas sanctorum patrum Emeretensium, Corpus Christianorum, Series Latina*, CXVI, Turnholt, 1992, aboga por una doble redacción que Martín Iglesias se molesta en probar textualmente (MARTÍN IGLESIAS, J. C. (ed.), *Vitas* p. 397 y ss. para autoría única y 404-460 doble) y que parece avalada por la tradición manuscrita.

<sup>11</sup> El término *post quem* se establece entre los años 603-610 pues se alude en la obra a que Witerico será rey. El obispado de Esteban fue muy breve (c. 632-635) pues en el 635 ya figura Oroncio consagrando la iglesia en Ibahernando, en RAMÍREZ SÁDABA, J. L., «Epigrafía monumental cristiana en Extremadura», en *Anejos de Archivo Español de Arqueología*, 29, (2003), p. 275. En el 661 figura como obispo que auspicia las reformas en el monasterio de la abadesa Eugenia. El largo pontificado de este obispo y su labor episcopal recuperando los

cir, un diácono, realizó la última versión. A él se deben las correcciones e interpolaciones, el índice y el título. La fecha de esta última intervención en el texto es más difícil de precisar aunque se propone una datación correspondiente al último tercio del siglo, puesto que entre los años 671-681 era obispo Festo, a quien Paulo le dedica otra obra<sup>12</sup>. Se puede adscribir, por lo tanto, la redacción por parte de Paulo entre esas fechas. En cualquier caso, el autor o autores son hispanos, vinculados con la basílica de santa Eulalia y probablemente diáconos<sup>13</sup>.

En lo referente a la estructura de la obra, convenimos con Garvin<sup>14</sup> en que esta es peculiar pues conforma un diagrama en “V” con una segunda rama descompensada. Mientras que la primera parte se aleja cronológicamente; la segunda ofrece una disposición temporal inversa (abarca desde antes del reinado de Leovigildo hasta el obispado de Renovato). Los tres primeros opúsculos se acercan a las colecciones de milagros; giran en torno a Eulalia y parecen seguir la estela de lo estipulado en el prefacio, pues son historias similares a las de los *Diálogos* de Gregorio Magno. En cambio, los últimos episodios se aproximan a las *vitae patrum* (el último opúsculo es el que más se aproxima al modelo)<sup>15</sup> y las narraciones están más desarrolladas<sup>16</sup>. Cuentan con su propio prefacio y responden a otro designio<sup>17</sup>, ya que, mientras la primera parte ensalza la sede; la segunda, a los obispos. Probablemente nos encontramos ante dos obras distintas aglutinadas. Otra divergencia más que cabe destacar entre ambas partes radica en que mien-

---

límites de la diócesis perdidos con los suevos, podrían sugerir que esta obra (o por lo menos esta particular aglutinación de textos) se debe a su mandato, pues esa preocupación por exaltar la sede emeritense se refleja en el plano político con la recuperación de sus territorios. En el 666 firma Proficio las actas conciliares. Festo es obispo entre los años 671-681.

<sup>12</sup> Paulo, el segundo compilador es autor de otros textos: una *Confessio* dedicada a Festo como se ha dicho, una *Oratio*, una *Recapitulatio* y un *Complementum*, todas ellas perdidas (MARTÍN IGLESIAS, J. C., *Vitas...*p. 2). Para A. Maya, Festo es el autor primero y redactaría la obra antes de ser obispo (MAYA SÁNCHEZ, A., *Vitas...*, p. XL, n. 97).

<sup>13</sup> MARTÍN IGLESIAS, J. C. (ed.), *Vitas...*p. 2.

<sup>14</sup> GARVIN, J.N. (ed.), *The «Vitas...»*, p. 5.

<sup>15</sup> Parece que varios de los obispos citados recibieron culto litúrgico (Paulo y Masona) pues se han documentado fiestas y oraciones con su advocación, aunque no se puede deducir que dicho culto comenzara en vida o inmediatamente tras su defunción. CAMACHO MACÍAS, A. (ed.), *Libro de las vidas de los santos padres de Mérida. Opúsculo anónimo del siglo VII*, [s.e.], Mérida, 1988, p. 32-35 y 133-134.

<sup>16</sup> MARTÍN IGLESIAS, J. C. (ed.), *Vitas...*, p. 9, n. 122 para un resumen de las opiniones más relevantes.

<sup>17</sup> CAROZZI, C., *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*, École Française de Rome, Rome, 1994, p. 66.

tras la primera parte es escueta en referencias históricas (aunque estas van aumentando según se avanza en los relatos) subraya, en cambio, las virtudes cristianas o los modelos conductuales a seguir por el común de los fieles.

La trasmisión textual se ha realizado de manera fragmentada debido a su propia naturaleza interna, es decir, la división en dos partes y dado el carácter poco unitario y desigual del conjunto en general<sup>18</sup>. En este hecho radica la dificultad de fechar la obra o de dilucidar las cuestiones de autoría. No obstante, estas características no fueron óbice para que la obra contara con una gran difusión, incluso en la Galia<sup>19</sup>.

La obra que nos ocupa bebe de distintas fuentes textuales, muy usadas en otras obras de la época. Destacan las *Escrituras* –dado que el modelo bíblico es fundamental– los *Dialogi* de Gregorio Magno, la *Vita Desiderii* del rey Sisebuto<sup>20</sup>, la *Vita sancti Martini* de Sulpicio Severo, distintas *Passiones* o la *Vita Germani* de Constancio de Lyon<sup>21</sup>, entre otras<sup>22</sup>. El estilo de la obra es sencillo, lo que se ajusta a otro de los tópicos del género. El localismo y la minuciosidad en las descripciones influyen en la sensación de veracidad, rasgo común de las *vitae* occidentales<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Por ejemplo, el manuscrito Z solo recoge los opúsculos II y III o el opúsculo V se ha transmitido bajo el título *Vita Masonae*.

<sup>19</sup> MARTÍN IGLESIAS, J. C. (ed.), *Vitas...*, p. 472-473. Ejemplos de difusión del culto a Eulalia: Inscripción en Vaison (455); llegada de sus reliquias a Salpensa (648) y Guadix (652) en CAMACHO MACÍAS, A., *Libro...*, pp. 213 y ss. GARVIN, J. N. (ed.), *The «Vitas»...*, p. 277 y ss.

<sup>20</sup> MARTÍN IGLESIAS, J. C. (ed.), *Vitas...*, p. 313 destaca las similitudes en el campo de la sintaxis.

<sup>21</sup> En el episodio de la viuda, por ejemplo. En esta obra aparecen como sujetos de curaciones varios niños. También recoge una aparición divina con la caracterización típica (16). El protagonista anuncia tras los oficios nocturnos su próxima muerte y, al igual que Augusto, no está preocupado porque en una visión se le ha informado de su ascenso a los cielos (41).

<sup>22</sup> Aunque no se puede asegurar que el *Liber Vitae Patrum* de Gregorio de Tours se conociera en la sede emeritense, es significativo que se puedan rastrear ciertas conexiones con dicho texto, quizá derivadas de un conocimiento indirecto. Estas conexiones radican en la carencia de unidad narrativa, pues son relatos sueltos, y en el localismo fundamentalmente. Los personajes y la presentación de los relatos también son parecidos (se menciona el origen, las virtudes de los personajes, los *miracula ex tumulo*, etc.). I. Velázquez (*Vidas...*, pp. 35-36) apunta a que la no utilización directa de la fuente pudiera deberse a la tensión entre el reino franco y el visigodo. Además, no olvidemos que este autor parece que peregrinó a Mérida, pues describe el túmulo de la santa como hemos señalado (*vid supra*, nota 8).

<sup>23</sup> Como dato curioso cabe destacar, (y en esto se relaciona con el resto de la producción hagiográfica hispanovisigoda), que no se alude a ninguna mujer religiosa en el texto. Probablemente se deba al intento de capitalizar o centralizar el culto de la santa y de la sede por los estamentos masculinos.

En resumen, el texto que nos ocupa es un instrumento de propaganda de Mérida y de sus obispos, que aparecen retratados como gobernantes ideales en un contexto de inestabilidad política. Las narraciones ofrecen un carácter desigual pero todas versan sobre personajes vinculados a la sede episcopal y con santa Eulalia como eje vertebrador.

### 3. EL OPÚSCULO DE AUGUSTO

Como hemos indicado, el episodio de Augusto se inserta en la primera parte de la obra y nos ofrece el hecho excepcional de que su protagonista sea un niño. El otro caso hispano en el que se menciona a un niño, en esta caso una niña, es la *Vita Aemiliani* de Braulio de Zaragoza cuando el sepulcro del santo obra el milagro de resucitarla pero, a diferencia de la *Vita Aemiliani*, Augusto tiene voz propia y la acción está más desarrollada. En la literatura merovingia encontramos algún ejemplo más con protagonistas infantiles, dado lo extenso de su producción literaria, aunque siguen representando un porcentaje pequeño<sup>24</sup>.

Pero las peculiaridades del texto no se circunscriben solo a la condición del protagonista. Para apoyar la verosimilitud de lo narrado se recurre a distintos mecanismos: proporcionar datos históricos que sustenten una ambientación creíble, que los acontecimientos relatados estén próximos cronológicamente al momento de enunciación y que el relato de los mismos se efectúe por sus protagonistas (Augusto) o por testigos de probada credibilidad (el narrador o Veraniano) y aquí radica otra de las peculiaridades de este texto dado que intervienen dos voces<sup>25</sup> en el relato, ambas narrando en primera persona, la de Augusto y la del narrador.

Además, la ubicación del texto, encabezando el resto de *opuscula*, se justifica precisamente por su contemporaneidad con lo narrado y, por lo tanto, su mayor credibilidad frente a otros portentos consignados que pueden despertar más recelos. Es decir, el narrador-testigo se ofrece como sustento

---

<sup>24</sup> Por ejemplo, en Gregorio de Tours, *Liber Vitae Patrum*, II, 4 aparece la sanación de un bebé. Gregorio Magno, *Dial.*, II, 32 versa sobre la resurrección de un niño; en II, 24, el protagonista es un monje joven cuyo cuerpo milagrosamente es arrojado del sepulcro por desobediente; en IV, 18, una niña tiene una visión en un sueño tras el cual enferma y muere.

<sup>25</sup> La oralidad constituye un rasgo de verosimilitud y también aproxima temporalmente los sucesos pero es imposible que este recurso abarque todo el marco cronológico en el que se desarrolla la obra. Se alude a la tradición oral en la transmisión de noticias en, por ejemplo, V, 3, 2; 2,1;3,2; 4 *prae*f. 3; 4.1,1; 4,7, 1; 5; 14,1. Los testigos oculares pertenecen a la primera parte por el carácter de los relatos y de sus protagonistas.

de lo verosímil pues se le ha confiado un hecho sobrenatural, lo refiere y participa en el desarrollo de la historia. Recordemos que este opúsculo se debe probablemente a la mano de un diácono de santa Eulalia y de su monasterio (Paulo es diácono de Mérida). Señalemos también que, paradójicamente, en otros episodios se castiga con la muerte el hecho de relatar los sucesos milagrosos mientras están vivos sus protagonistas<sup>26</sup>.

Se ofrecen detalles sobre el tiempo interno de la obra en general y de este episodio en particular, pero apenas del tiempo externo de la narración. Se habla de la escuela monacal y de distintos oficios religiosos y del intervalo entre ellos así como que la acción transcurre en invierno<sup>27</sup> (estación que se liga a los cultos mortuorios ya en distintas religiones paganas), pero no se especifica la fecha. La acción se desarrolla a lo largo de una jornada aproximadamente. Comienza por la noche y el protagonista muere en el atardecer del día siguiente. Esa misma noche se aparece.

Por último, recordemos que este texto aúna el género de las visiones<sup>28</sup> con la primera aparición fantasmal. No está clara la intención de dicha aparición, pues Augusto no consigue lo que pretende, pese a gozar de la merced divina. Volveremos sobre este particular más adelante.

Pasemos a continuación a desgranar los elementos más significativos contenidos en el episodio de la muerte de Augusto.

### 3.1. Preámbulo

Comienza el relato señalando el nombre de nuestro protagonista, Augusto, su juventud y que su lugar de residencia era el monasterio de santa Eulalia<sup>29</sup>. Su antropónimo denota un origen no godo. Quizá el autor pretendía ofrecer una connotación de prestigio al remitir a una ascendencia hispanorromana o, forzando quizá un poco la interpretación, aludir a la propia Mérida, es decir, indicar que es un ciudadano común o la colectividad, pues

---

<sup>26</sup> Observamos que se apartan de esta tendencia este opúsculo (aunque quizá de manera sutil se refiera a ello el hecho de que Augusto pida la penitencia) y el episodio de la viuda (IV, x, 3 y ss.). En este último caso, por ejemplo, tampoco se especifica cómo conoce estos hechos el narrador. La necesidad de guardar silencio ante hechos milagrosos aparece en Gregorio Magno, *Dial.*, I, 9, 5.

<sup>27</sup> LECOUTEUX, C., *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 1999, p. 144. Para los germanos esta estación se liga a los muertos pero esta creencia no es exclusiva de esta cultura. Las fiestas funerarias reseñadas por Ovidio también son en invierno. La carencia de luz propicia estas creencias. También SCHMITT, J. C., *Ghosts*, p. 173 y ss.

<sup>28</sup> MARTÍN IGLESIAS, J. C. (ed.), *Vitas...*, p. 473.

<sup>29</sup> *Domo, cellae*. CAMACHO MACÍAS, A. (ed.), *Libro ...*, p. 31 como sinónimo de monasterio, anejo a la basílica.

todavía en el Concilio del año 666 se señalaba a la ciudad con su nombre tradicional (*sub principali nomine manet dedicata*)<sup>30</sup>. Por otro lado, Augusto es un niño del que se dice que todavía no sabía leer, por lo que debía de rondar los siete años de edad<sup>31</sup>.

La residencia de niños o adolescentes en monasterios está documentada en distintos textos normativos religiosos y también literarios. En el IV Concilio de Toledo (633), canon 24, que versa sobre la formación de los clérigos, se indicaba que todos han de residir bajo el mismo techo y que su formación sería supervisada por un anciano. Se aludía a que los huérfanos son protegidos por el obispo. Los niños no solo compartían el espacio con los religiosos con miras a convertirse en uno de ellos en el futuro; también trabajaban como sus sirvientes; este hecho se observa, por ejemplo, en la *Vita Patrum*, XI, 2 de Gregorio de Tours. En cuanto a la edad de ingreso hubo también diversas disposiciones y se produjeron quejas por tonsurar a la fuerza a niños (Valerio, *De genere monachorum*, 3). En el X Concilio de Toledo (655), c. 6, se establecía como límite la edad de diez años para ingresar en religión por deseo de los padres. A partir de esta edad, el niño o niña podía, por su sola voluntad, dedicarse a la vida religiosa aunque sus padres se opusieran a tal decisión.

Augusto enfermó repentinamente cuando se encontraba, junto con sus compañeros, realizando las tareas que les había encomendado el prepósito. El enfermo era visitado por otros miembros de la comunidad, incluido el narrador<sup>32</sup> que acudió entre los oficios de vigiliass y maitines, pues el narrador nos informa de que es costumbre en esta iglesia en invierno el dejar un espacio entre oficios nocturnos y diurnos. De esta afirmación deducimos que esta práctica no era un hecho generalizado. Este dato puede ser reflejo de la ortodoxia que figura en las distintas reglas monásticas del periodo y se pue-

---

<sup>30</sup> VIVES GATELL, J., *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, CSIC, Instituto Enrique Flórez, Madrid-Barcelos, 1963, vol. I p. 325. PÉREZ SÁNCHEZ, D., «Algunas consideraciones sobre el ceremonial y el poder político en la Mérida visigoda», en *Stud histo. Historia Antigua*, 20, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2002, pp. 245-266.

<sup>31</sup> *Puerulus...efebus, nomine Augustus, insons, simplex et inscius litteris, cum ceteris coaeuis ac sodalibus suis puerulis fidei mente in domo egregiae uirginis Eulaliae sui seruitii ministeruim...*, en MARTÍN IGLESIAS, J. C. (ed.), *Vitas...*, p. 484. Gregorio de Tours afirma que aprendió a los 8 años, *Liber Vitae Patrum*, VIII, 2.

<sup>32</sup> Para PERÉZ URBEL, J. P., *Los monjes españoles de la Edad Media*, Ediciones Ancla, Madrid, [s.f.], 2ª edición, p. 261 el narrador es su maestro. Opinión que consideramos aventurada, pues no se justifica con el texto.

de relacionar con los concilios que abogan por una unidad en cuanto a la práctica de los oficios<sup>33</sup>.

Prosigue la acción con la entrada del narrador en la habitación y se nos informa de que todos estaban dormidos<sup>34</sup> y de que la luz estaba apagada<sup>35</sup>; por lo tanto, el ambiente es propicio para las experiencias ultraterrenas. El narrador ordenó encender la luz y Augusto les informó de que morirá pronto<sup>36</sup>, pero estaba feliz porque lograría la vida eterna, noticia que le había sido revelada en una visión celestial que pasa a relatar a continuación<sup>37</sup>.

### 3.2. La visión

El primer aspecto que llama la atención es que el relato de la visión está en primera persona, lo que refuerza la verosimilitud y nos muestra que nuestro texto sigue la estela inaugurada por la *Passio Perpetuae* (aunque no podemos afirmar que este texto sea una fuente directa). Esta obra se convirtió en modelo para este género y nutrió de diversos *topoi* al mismo: como la imagen del lugar paradisíaco y de los seres celestiales vestidos de blanco, que recoge, a su vez, una tradición que proviene del *Apocalipsis* (4,4) y que también aparece en el texto que nos ocupa. Vamos a detenernos en los aspectos

<sup>33</sup> *Nam talis in eadem sancta ecclesia mos est tu yemis tempore seorsum excubiae et seorsum matutinum officium, facto interuallo modico, adnitente Domino celebretur...*, MARTÍN IGLESIAS, J. C. (ed.), *Vitas...*, p. 484. En la Regla de Fructuoso y en la de San Isidoro las vigiliatías están separadas de maitines. En la Regla de Fructuoso, en invierno, después de la vigilia se practica la lectura pero, en verano, esta se realiza tras las vísperas. En los concilios se intenta aglutinar el desarrollo de los oficios: IV Concilio de Toledo (633), c. 2. Todavía en el Concilio de Mérida (666), c. 2 se incide en la regulación del oficio de vísperas. Como señala VELÁZQUEZ, I. (trad.), *Vidas...*, p. 55 parece que en verano no se produce este intervalo.

<sup>34</sup> Regla de Isidoro 22, se establece que un monje ha de cuidar al enfermo. MENÉNDEZ BUEYES, L. R., *Medicina, enfermedad y muerte en la España Tardoantigua. Un acercamiento histórico a las patologías de las poblaciones de la época Tardorromana e hispanovisigoda (siglos IV-VIII)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2013, p. 43 recoge tesis de Blas Curado García sobre la posible enfermedad padecida por nuestro protagonista: encefalitis epidémica, sarampión, tifus o peste.

<sup>35</sup> La regla isidoriana prescribe la existencia de luz en habitaciones (13). Hay un juego lumínico en el relato muy acusado; en la oscuridad se desarrolla la vida terrenal de la narración: el dolor de la enfermedad, la agonía y la muerte. También durante la oscuridad se produce la aparición. La luminosidad, en cambio, reina en el mundo celestial, característica que señala UYTFANGE, M. van, «Les Visiones du très haut Moyen Âge et les «expériences de mort temporaire». Sens ou nonsens d'une comparaison (Deuxième partie)», *Sacris Erudiri*, 33, (1992-1993), pp. 137 y ss. La llegada de la luz en el mundo terrenal (al encender velas o con la llegada de un nuevo día) anticipa la explicación de un hecho prodigioso (la visión de Augusto o la aparición que contempla Veranio).

<sup>36</sup> Conocer la fecha del óbito es un rasgo de santidad, así en las propias *VSPE*. En Gregorio Magno, *Dial.*, IV, 27, se habla sobre la capacidad de predecir de los moribundos en general.

<sup>37</sup> *Uidesse, videra singillatim tibi fantasticam uissionem nullam referre/ hac nocte minime dormire*. I, 6, 22-26.

más destacables pues no constituye la visión el elemento que más nos interesa en este artículo. Recordemos que las representaciones del infierno son casi idénticas para judíos y cristianos del siglo I en adelante. Por el contrario, el Nuevo Testamento no ofrece descripciones del más allá<sup>38</sup>, lo que ha dado lugar a diversas representaciones del mismo (incluso por parte del mismo autor: véase el caso de Valerio del Bierzo que recoge tres versiones discordantes del paraíso referidas por otros tantos sujetos).

Augusto hace hincapié en que no ha dormido (no es una ensoñación, por lo tanto) y que ha visto a Cristo, a los santos y ángeles. Dice que ha ido (*fui*) a un lugar cuya descripción se ajusta a los tópicos del lugar agradable, con prados verdes, flores olorosas como la rosa y el lirio<sup>39</sup>, telas de seda, brisa fresca y aromática<sup>40</sup>.

A continuación describe un banquete divino (*Lc 22,30*) en el que se disponían asientos con un trono en el centro: había multitud de niños que servían las mesas en espera de la llegada del señor, su rey; se servían aves cebadas y todo era blanco. Las aves eran un alimento caro y privilegiado (junto con cerdo)<sup>41</sup>. Prosigue el relato con la llegada de los comensales celestiales y del propio Cristo (un varón bello, alto, resplandeciente y también vestido de blanco). Las descripciones se ajustan al canon establecido (*Ap 4,4*): vestimentas níveas, coronas, repetición del ceremonial tres veces<sup>42</sup>, etc. Augusto afirmó que besó los pies a todos los niños (*pueri*, también con sentido de siervos) y estos se alegraron de que Dios haya guiado bien al protagonista.

---

<sup>38</sup> SARACINO, F., «Rasgos y trasfondo de la imaginería infernal neotestamentaria», en *Arqueología del Infierno*, P. Xella, (ed.), AUSA, Sabadell, 1987, pp. 198-199.

<sup>39</sup> CICCARESE, M. P., *Visioni dell'aldilà in occidente. Fonti, modelli, testi*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 2003, p. 83 recoge la creencia popular de que las almas se alimentan de perfume. Esta autora remarca la originalidad del episodio que viene a continuación, el banquete celestial, p. 168. Recordemos que la rosa se relaciona con Cristo y su sangre y es símbolo de renacimiento místico. También se menciona el lirio que simboliza la pureza, la virginidad y en el *Cantar de los Cantares* a Cristo. Asimismo es una flor fúnebre pagana.

<sup>40</sup> Por ejemplo, PRUDENCIO, *Apoth.* 841-842 o *Liber Cathemerinon*, vv. 110-124; también en Gregorio Magno, *Dial.* IV, 37, 4 y 8.

<sup>41</sup> MENÉNDEZ BUEYES, L.R. *Medicina...*p. 120.

<sup>42</sup> La carga simbólica de este número precede a la cultura cristiana y es asumida por esta. Es un número fundamental que simboliza un orden intelectual y espiritual y que para los cristianos representa a la divinidad. Cifra presente en todas las creencias míticas y en los relatos folklóricos y tradicionales. Motivo recogido en, por ejemplo, Is 6, 2-3 o la *Passio Perpetuae*.

La figura central preguntó si había alguien *rusticus*<sup>43</sup> (I, 14,51) y los comensales respondieron afirmativamente. Llevaron a Augusto ante él y esta figura divina aseguró que miraría por él y que le protegería<sup>44</sup>. Le dieron de comer y beber y tras probar esos manjares, Augusto afirmó que ya solo quería tomar eso. Recordemos que en distintas mitologías (clásica, celta germana, etc.) el ingerir alimentos o bebidas del otro mundo hace a los protagonistas partícipes del mismo o los retiene en el más allá<sup>45</sup>.

Según Carozzi<sup>46</sup>, la atmósfera de este episodio es similar al narrado por Gregorio de Tours en su *Liber Historiae Francorum* (VII,1) a propósito de san Salvio de Albi. Este santo asciende a los cielos guiado por los ángeles. La descripción del mismo está inspirada en la ciudad del *Apocalipsis* y coincide con nuestro relato en la fragancia que envuelve el entorno celestial. Al santo lo dan por muerto, y cuando van a enterrarlo vuelve en sí. Está tres días sin comer ni beber tras los cuales narra su visión; al hacerlo vuelve a tener necesidad de alimentarse, pues esos perfumes celestiales le habían nutrido hasta que pierde la gracia divina por desvelar lo visto (en la visión de Augusto esa comida celestial es el agua y las aves). En el caso que nos ocupa, toda la escena se relaciona con los banquetes ofrendados a los dioses y también con el *refrigerium*. Por supuesto, también se relaciona con la propia liturgia cristiana y con un contenido eucarístico (o bautismal)<sup>47</sup>, pues es evi-

<sup>43</sup> MARTÍN IGLESIAS, J. C. (ed.), *Vitas...* p. 487 traduce por «carente de instrucción» y otros autores como I. Velázquez, J. N. Garvin o A. Camacho Macías traducen como «extranjero, alguien de fuera (de la ciudad)». Ambas definiciones del término son plausibles y no necesariamente son excluyentes en este caso. Efectivamente Augusto no conoce las Escrituras ni textos sagrados directamente, pues no sabe leer, aunque sí los habría oído y quizá memorizado en parte. En el término está implícito efectivamente la falta de instrucción pero también la idea de foráneo (ajeno al mundo celestial, en este caso) que, además, por el mero hecho de estar vivo es incapaz de comprender o aprehender el misterio de la vida eterna. CICCARESE, M. P., *Visioni...*, p. 180 cree que se refiere a la simplicidad y pureza de corazón. Recordemos que san Agustín hace a un rústico protagonista de su obra *De cura pro mortuis gerenda* (XII, 15).

<sup>44</sup> PÉREZ DE URBEL, J. P., *Los monjes...*, p. 264 señala que la colocación de Augusto tras Cristo refleja el ambiente señorial visigodo y la costumbre de la protección y la clientela.

<sup>45</sup> Véase la obra de PATCH, H.R., *El otro mundo en la literatura medieval*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1983, por ejemplo.

<sup>46</sup> CAROZZI, C., *Le voyage...*, p. 61-62 y 70. También comparte ambiente según este autor con el episodio de la visión de una joven en *HF*, VI, 29. No obstante, esta ambientación similar no significa que el texto de Gregorio de Tours fuera la fuente de nuestro opúsculo dado que no está atestiguada la difusión del texto. De hecho, puede que existiera una fuente o noción previa común, incluso tradicional, relacionada con las peculiaridades de los alimentos del ultramundo.

<sup>47</sup> CAROZZI, C., *Le voyage...*, p. 72. VELÁZQUEZ, I., *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: Aproximación a sus manifestaciones literarias*, Museo Nacional de Arte romano, Mérida, 2005, Cuadernos Emeritenses, 32, p. 197, n. 183. La autora se pregunta si existiría alguna semejanza con la corte real en esta descripción ante la sugerencia de L. A. García Moreno. GUIANCE, A., *Los discursos...*, p.138 lo relaciona con el banquete funerario.

dente la simbología cristológica: esos alimentos ligan a la eternidad y la participación en el banquete divino otorga la inmortalidad, pues remiten a una simbología espiritual.

Para M. Parada López de Corselas el banquete descrito por Augusto es una representación literaria del «trono preparado»<sup>48</sup> (se espera la llegada de Cristo, se le denomina «señor» y «rey»). La referencia a las coronas, la seda y el jardín encuentra paralelo en la arquitectura palaciega y episcopal. La corona se puede relacionar tanto con la corona votiva visigoda como con los bienaventurados del paraíso. Por ello, podemos colegir que la visión de Augusto bebe de los patrones clásicos pues parece aludir a un emperador celestial y a un ceremonial que recuerda a la corte romana oriental al que se le unen elementos autóctonos<sup>49</sup>. En este caso, el trono funciona como una metáfora de sacralidad y de poder. Hay que tener en cuenta que el poder político y civil se relaciona también con el religioso y ambos, en sus pugnas, ofrecen modelos comunes y simbologías rituales. Mérida será un centro fundamental en las luchas de poder del periodo visigodo y se opondrá, junto con otras ciudades, a la centralización político-religiosa. Las *VSPE* recoge las tensiones inherentes al sistema político imperante y reescribe la historia local bajo la perspectiva religiosa y de la oligarquía episcopal<sup>50</sup>.

---

También recuerda a los banquetes olímpicos, con esos niños con funciones de Ganímedes. Las fuentes son el *Apocalipsis*, *Ez* I, 26 y *Sal* 47, 9.

<sup>48</sup> PARADA LÓPEZ DE CORSELAS, M., «El trono preparado: reflexiones sobre estética, cultura visual e imagen simbólica en el arte tardoantiguo y su proyección en la Hispania visigoda y al-Andalus», en *Anales de la Historia del Arte*, Vol. 23, Núm. Especial, (2013), pp. 115-116. A este respecto conviene recordar que las placas-nichos visigodas, las placas funerarias o los sepulcros suelen representar, además de motivos cristianos como cruces y crismones, otros motivos heredados de la tradición pagana como elementos arquitectónicos relacionados con el denominado «trono preparado», la parusía o la Jerusalén celestial. Asimismo, las placas-nicho y los arcos simbolizan la puerta celestial, el umbral hacia el más allá. La función de estas piezas es controvertida pero parece que se encontraban próximas al altar, remedos de lararios romanos. Esta simbología influiría en las descripciones iconográficas o en los elementos del relato visionario además, no olvidemos que los altares también estaban ornamentados (XIII concilio de Toledo, 3, c. VII).

<sup>49</sup> PÉREZ SÁNCHEZ, D., «Algunas consideraciones...», p. 256.

<sup>50</sup> Para ello, se emplean discursos iconográficos de poder de la tradición anterior (bizantinos, etc.) como la escenificación de la vuelta de Masona como si de una *adventus* imperial se tratase, entre otros elementos. Además, los elementos arquitectónicos paganos siguieron vigentes como los motivos geométricos, formas zoomorfas etc. estas imágenes escultóricas que adornaban los templos y lugares de culto pudieron «inspirar» la descripción paradisiaca de Augusto. En el *xenodochium* de Masona, por ejemplo, se han recobrado dos columnas con motivos vegetales que evocan abundancia, vergel. La influencia cultural previa se trasluce constantemente.

Prosigue la narración relatando que el personaje divino informó a Augusto de que todos se marcharían y de que él le llevaría a un pequeño jardín, como así ocurrió. Entonces aparecieron unos hombres gritando a los que esa figura central expulsó por malos siervos (no se les permite contemplar a Cristo), pero a Augusto no le dio tiempo a identificar a nadie y, aunque el narrador inquiere sobre ellos, Augusto solo puede decir que vestían diferente<sup>51</sup>. Este hecho podría remarcar la atemporalidad del lugar o quizá aluda a la preocupación doctrinal sobre que el cuerpo humano sea reconocible en el más allá<sup>52</sup>. Lo que parece evidente es que este episodio se refiere a una representación de un tribunal en el que los malos servidores sufren la muerte espiritual. Se produce aquí una advertencia de corrección y se insta a ser buen cristiano.

La figura nívea llevó a Augusto de la mano a un jardín hermoso con un cauce<sup>53</sup> de agua cristalina y flores y plantas olorosas; entonces el pequeño, caminando junto al arroyo, volvió a su lecho. Parece que recorrió un primer paraíso y luego Cristo le llevó a otro pequeño jardín, atravesado por un río<sup>54</sup> que es la antítesis del descrito en las regiones infernales y que se basa en el *Apocalipsis* (22,1).

La importancia del agua en espacios religiosos es rastreable desde la Prehistoria. El agua es un símbolo de vida, incluso después de la muerte pues el ritual funerario garantiza un nuevo nacimiento *post mortem*. Los ritos paganos adquieren un nuevo carácter sacramental al ser absorbidos por el cristianismo<sup>55</sup>. En el Nuevo Testamento se alude al valor del agua. En el *Apocalipsis* (de lectura obligada según Concilio IV de Toledo, c. 17) se explica la Nueva Jerusalén como «un río de agua, clara como el cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero» (*Ap* 22,1). También hay referencias en *Ez*, 47, 1 y 12 o *Ap* 22, 17. Esta simbología se refuerza con la existencia de un referente real, pues próximo a la basílica de santa Eulalia y a su monasterio, en donde habita Augusto, discurre el arroyo Albarregas. Es decir, la realidad física del entorno ofrece elementos que podrían haber influido en la

<sup>51</sup> “...nam alia forma et alio habitu decorati sunt omnes” I, 19-20, 72-73.

<sup>52</sup> Esta idea se relaciona con Gregorio Magno, *Dial.* IV, 37, 3.

<sup>53</sup> *Ribus, ribu*, I, 20, 75-76 y I, 21, 77. También en la *P. Perpetuae* se menciona un espacio relacionado con un huerto.

<sup>54</sup> GUIANCE, A., *Los discursos...*, p. 173 apunta que es el río de la vida citado en *Apocalipsis* 22,1 pero los ríos en ultratumba aparecen en distintas mitologías desde la clásica a la germana, etc. En cualquier caso, el espacio descrito es cristocéntrico.

<sup>55</sup> VEAS RUIZ, N. y SÁNCHEZ, J. C., «El elemento acuático en las iglesias visigodas», en *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, Antigüedad y cristianismo*, 7, (1990), pp. 487-493.

creación de la visión, como el río Albarregas que parece comunicar ambos planos, el celestial y el terrenal y que, indirectamente, ayuda a dotar de transcendencia a ese espacio.

Prosigue el narrador insistiendo en que está realizando una transcripción fiel, aunque con otras palabras, de los hechos contados por Augusto, que los narró ante otros; es decir, existen múltiples testigos. El narrador informó del suceso al abad, el cual va a visitar a Augusto, y este le volvió a narrar lo mismo y a todos los que se acercaban a preguntarle. Al abad se le califica de «santo», término en un principio solo usado una vez que habían muerto, lo que quizá indique que había fallecido cuando se escribe la obra.

### **3.3. La aparición fantasmal**

Augusto no pudo superar su enfermedad. Al sentirse desfallecer pidió la penitencia<sup>56</sup> y cuando el narrador regresó al atardecer, el joven ya había muerto<sup>57</sup>, pero los religiosos habían dejado el cadáver en la celda<sup>58</sup>, sin enterrar, porque ya era tarde. Recordemos que los cánones insisten en enterrar a los finados cuanto antes (Concilio VII Toledo, 646, c. 3 y Concilio Valencia 546, c. 4). Por la noche, a altas horas<sup>59</sup>, el propio Augusto llamó a voces «desde fuera» (del monasterio, se entiende) a otro muchacho, Quintiliano, pero fue otro niño, Veraniano, *simplex et verax*, quien se levantó al reconocer su voz<sup>60</sup> y le vio al salir al exterior. Augusto estaba de pie vestido de blanco, pero Veraniano no se atrevió a acercarse a él por terror. Juró que tenía el rostro blanco y niveos los ropajes, apariencia que anticipa la imagen posterior del fantasma pero que remarca la merced divina recibida.

Concluye la obra informándonos de que se le enterró en la basílica de santa Eulalia, lo que es un privilegio, quizá derivado del hecho portentoso de

---

<sup>56</sup> *Poenitentiae*, I, 25, 90. Sobre este particular véanse: el Concilio IV de Toledo (633) c. 54 y 55 sobre las clases de penitentes, el Concilio XI de Toledo (675) c. 12 legisla sobre la penitencia para los moribundos. Años después, en el XII Concilio de Toledo (681), c. 2, se explica que la penitencia es irrevocable, incluso si se ha realizado en estado de inconsciencia del penitente.

<sup>57</sup> En el episodio de Salvio narrado por Gregorio de Tours en su *HF*, él desea quedarse pero se le revela que tiene una misión pastoral que cumplir, por lo tanto, no muere inmediatamente tras contarle como sí le sucede a nuestro joven protagonista.

<sup>58</sup> *Vespere/ uespere*, I, 26. *Cellula*, I, 26, 95.

<sup>59</sup> *Intempeste nocte* I, 26, 95-96.

<sup>60</sup> Gregorio Magno, *Dial.*, I, 10, 18, resurrección de Marcelo, inspirada en la de Lázaro. Textos que recogen visiones durante la enfermedad: Gregorio Magno, *Dial.*, IV, 14, 17 y 49, en el que un monje es llamado por el monje fallecido, lo que se explica como señal de que pronto morirá, como así ocurre. La voz se oye en el cementerio; el difunto no llega a aparecerse.

tener una visión y aparecerse después de muerto<sup>61</sup>, pues en el segundo opúsculo de esta obra se entierra al monje protagonista en su celda y se afirma ser lo habitual.

Se han localizado cinco mausoleos y diversos enterramientos de distinta factura en el interior de la basílica. Se supone que en uno de ellos se enterró al pequeño Augusto según nuestro texto. Los enterramientos que se ubican en un entorno privilegiado parece que acogen los restos de la elite episcopal, según consta en el texto que manejamos, que señala que se enterran junto a la cripta de la santa. También en la basílica se ha documentado la tumba de Eleuterio, otro personaje de la obra, aunque en un sector secundario. En el exterior también se han localizado restos de una necrópolis datada en los siglos VI y VII<sup>62</sup>.

Con la llegada del cristianismo se produce un cambio importante tanto en el modo de enterramiento como en los lugares destinados a tal efecto. Los cuerpos son inhumados en vez de incinerados, se ha de intentar no separar los restos (hecho que generó bastante legislación al respecto a raíz del auge del culto de las reliquias)<sup>63</sup>; se evita el ajuar funerario y se crean nuevos espacios de enterramiento próximos a lugares sacros, *martyria* o, incluso en el

---

<sup>61</sup> *Regla de Isidoro*, 25, todos los monjes han de ser sepultados en un mismo cementerio, lo que simboliza una prolongación de la comunidad.

<sup>62</sup> MATEOS CRUZ, P., «El urbanismo emeritense en época paleocristiana (ss. V-VI)», en *Antigüedad y cristianismo*, 14, (1997), p. 610.

<sup>63</sup> *Passio Fructuoso*. CASTELLANOS, S., *La hagiografía...*, p. 141, para las referencias bibliográficas al respecto n. 2, 3, 6 y *C. Th.* IX, 17, 7, en donde se especifica la prohibición tanto de trasladar los cuerpos como de la venta de reliquias. *Iul. Ep.* CXXXVI *a* y *b*, legisla contra la profanación de tumbas. Sobre el traslado de los cuerpos habla el *Digesto* XI, 7, 39, etc. CASTILLO MALDONADO, P., *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Universidad de Granada, Granada, 1999, p. 320 señala que el proteger la tumba en occidente alcanza hasta mediados del siglo VII lo que produjo una escasez de reliquias, pero, por contra, proporcionaba más prestigio a los centros culturales que sí disponían de ellas. Braulio de Zaragoza en su *Epístola* 9 se quejará de tráfico sin control de las mismas.

interior de iglesias o basílicas, en contra de lo estipulado en los concilios<sup>64</sup>. De hecho, las necrópolis son elementos clave en el proceso cristianizador<sup>65</sup>.

La basílica de santa Eulalia data de la segunda mitad del siglo V (reconstruida por Fidel a mediados siglo VI, entre los años 560-571) y su germen fue un *martyrium* construido en el siglo anterior. A estas edificaciones se les suelen anexar monasterios, como en el caso que nos ocupa, además de otras construcciones. En Mérida, junto a la basílica de Eulalia, Masona auspició la creación de un *xenodochium* en las proximidades. En este sentido conviene recordar que el texto de la *passio* de Eulalia señala que los enfermos y posesos que llegan a su sepulcro son curados. Eulalia aparece pues como sanadora de poseídos (*uexaticí*) y de enfermos, y gozaba de un culto importante, como ya se ha señalado.

En cuanto la importancia de honrar y sepultar a los muertos encontramos, por ejemplo, la mención de Ovidio sobre la existencia de una fiesta en honor a los muertos y a los seres queridos (*Parentalia*) en febrero<sup>66</sup>. En una ocasión en que no se celebró esta festividad el poeta afirma que los muertos salieron de sus tumbas y recorrieron aullando calles y campos. La importancia de los restos del finado, de ofrecerles sepultura, es una costumbre que se remonta a la prehistoria. La sepultura simboliza la puerta al más allá y, por tanto, si no hay sepultura, no se puede acceder al otro mundo. Normalmente los muertos regresan cuando el funeral o los ritos de duelo no se han llevado a cabo como se debería. Son numerosas las fiestas en honor a los antepasados en todas las culturas, incluida la cristiana (Todos los Santos<sup>67</sup>, el día de los Difuntos o de todas las ánimas o el Samhain celta, etc.). Parece deducirse una imposibilidad del finado Augusto para acceder al recinto sagrado del monasterio, aunque ahí permanezca su cuerpo, lo que implica –y a su vez remarca– el poder de estos recintos y por extensión de

---

<sup>64</sup> El Concilio I Braga (561), 18, rechaza los enterramientos en el interior de los templos, aunque ese privilegio existe en algunas ciudades. Esta prohibición se seguirá sosteniendo el sínodo de León de 1267. Otras disposiciones son más permisivas y restringen este privilegio a determinadas personas. El Concilio Auxerre del 578 también recoge la prohibición de no enterrar en áreas basilicales, lo que prueba una realidad distinta. Véase la obra de TOLEDO, J., *Prognosticon*, sobre esta cuestión o Agustín en *De cura pro mortuis gerenda* o Gregorio Magno, *Dial.*, IV, 52 y ss. pp. 266 -267. Este tipo de inhumación resalta el dominio social y es un ejemplo de autoafirmación.

<sup>65</sup> MATEOS CRUZ, P., «El urbanismo ...», p. 603.

<sup>66</sup> OVIDIO, *Fastos*, II, 535 y ss.

<sup>67</sup> Festividad creada por Gregorio III en el siglo VIII y extendida a toda la Iglesia por Gregorio IV a mediados del siglo IX. La festividad de los Difuntos, ligada a la celebración celta, se institucionalizó años después.

sus moradores<sup>68</sup>. Augusto al no haber sido enterrado vaga próximo al lugar de su muerte pero le está vedada la entrada.

#### 4. QUÉ ENTENDEMOS POR «FANTASMA»

Analizamos a continuación los elementos que permiten calificar la aparición de Augusto como fantasmal. No es este el lugar para realizar una exégesis sobre el término o los sucesos que se engloban bajo el epígrafe «aparición fantasmal» pero creemos necesario ofrecer unos escuetos datos que sirvan para justificar la adscripción de nuestro personaje a la categoría de fantasma.

El término «aparecido» es definido por el Diccionario de la RAE<sup>69</sup> como «espectro de un difunto». En cambio, las acepciones de «fantasma» que recoge este diccionario son más numerosas. Las más interesantes para nuestro estudio son la segunda y tercera acepciones: «Visión quimérica como la que se da en los sueños o en las figuraciones de la imaginación» e «Imagen de una persona muerta que, según algunos, se aparece a los vivos».

Si nos fijamos en el diccionario de J. Chevalier y A. Gheerbrant<sup>70</sup> observamos que bajo la acepción conjunta «aparecido/fantasma» se nos indica la abundancia de los mismos en el folclore con distintas intenciones. Para estos autores la imagen del aparecido simboliza el miedo ante el más allá. Aducen que su origen puede radicar en lo inconsciente que inspira temor y que remite a una realidad negada, rechazada. El miedo ante la muerte o a los cadáveres y el estupor ante fallecimientos extraños pueden estar detrás de la creencia en los fantasmas<sup>71</sup>. J. C. Schmitt señala la importancia del periodo de duelo (el cual se relaciona con la memoria y la imposibilidad de olvidar)<sup>72</sup>, puesto que la no aceptación de una muerte produce fantasmas. El luto, la internalización litúrgica del tiempo del muerto (en el que el aniversario del fallecido simboliza su retorno) y el ritual ayudan, en definitiva, a superar ese duelo. La pena y el dolor ante el fallecimiento de un ser querido promueven un sistema de creencias que permite la existencia de un vínculo

---

<sup>68</sup> La función protectora y profiláctica de los templos emana de la proyección de sus elementos como la cruz, los enterramientos, etc.

<sup>69</sup> [www.rae.es](http://dle.rae.es/?w=fantasma), 2015, consultado el 1 de noviembre 2015, RAE, <http://dle.rae.es/?w=fantasma>.

<sup>70</sup> CHEVALIER, J. y GHEERBRAND, A., *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona, 1991, 3ª ed., pp.109-110.

<sup>71</sup> LECOUTEUX, C., *Fantasmas...*, p. 25.

<sup>72</sup> SCHMITT, J. C., *Ghosts*, p. 4-6.

más allá de la muerte. P. Brown<sup>73</sup> señala que el cristianismo de los primeros tiempos tiende a acortar o reprimir el proceso de duelo a favor de la creencia en la vida ultraterrena. La ritualización cada vez más compleja y estricta de los procesos fúnebres y del luto pretende ayudar a sobrellevar las pérdidas, puesto que brinda consuelo a la par que sirve para crear unos vínculos intercomunitarios. Asimismo, estos procesos redundan tanto en beneficios espirituales (reafirman la fe y los postulados religiosos además de asegurar mejoras en la vida ultraterrena de los fieles) como económicos (con el pago de limosnas, misas, etc. que nutren las arcas eclesiásticas)<sup>74</sup>.

Los pioneros en abordar este tipo de elementos en sus estudios fueron C. Lecouteux y el mencionado J. C. Schmitt. El primero resalta la importancia de la tradición pagana (en su caso concreto, destaca el sustrato nórdico) y el conflicto religioso derivado de la colisión entre la cultura eclesiástica dominante y la cultura popular latente o que se intenta silenciar. En esta línea, J. C. Schmitt<sup>75</sup> hace hincapié en la importancia de analizar el contexto discursivo en el que se inserta el relato, es decir, el género en el que se incluye dicho episodio, para poder realizar un certero análisis del mismo. Schmitt, a diferencia de Lecouteux, señala la importancia de la tradición cristiana en la evolución de este tipo de estructuras narrativas<sup>76</sup>. J.C. Schmitt diferencia a los fantasmas (aparición de un muerto corriente) de las visiones o apariciones de santos y mártires. El término «fantasma» en español parece implicar algo negativo, de cariz pagano o no milagroso (una visión influida por la imaginación) como puede traslucir la definición antes mencionada del DRAE. El término «aparecido», puesto que no porta ninguna connotación valorativa se ajusta a todos los casos del siglo VII hispanovisigodo que aparecen en la literatura hagiográfica del periodo y que se relacionan sin lugar a dudas con portentos milagrosos (no demoníacos) y con sujetos de probada santidad o bondad. Por lo tanto, el caso de Augusto constituye el único ejemplo que se puede ajustar a la definición propuesta por el medievalista francés si bien con algún matiz pues, aunque se trata de un muerto corriente, ha sido significado por la divinidad y además, por su edad (pues todavía es un niño), es un ser sin mácula. Se ajusta más a la estela de

---

<sup>73</sup> BROWN, P., *The cult of the saints. Its raise and function in Latin Chistianity*, University of Chicago, Chicago, 1981, p. 69 y ss.

<sup>74</sup> SCHMITT, J. C., *Ghosts...*, p. 224.

<sup>75</sup> SCHMITT, J. C., *Ghosts...*, pp. 1-34. En cambio, el término «retornado o regresado» tampoco se ajusta completamente al término francés *revenants*, pues en español implica una vuelta física real y solo es válido para los casos de resurrecciones.

<sup>76</sup> En concreto, la imagen del fantasma cristiano entronca con el episodio de la pitonisa de Endor (I *Samuel* 28, 3-25).

los fantasmas en el hecho de su exclusión del recinto sacro y en su frustrado intento de contactar con su amigo.

En resumen, las tesis de estos medievalistas franceses son una herramienta imprescindible para abordar estos estudios. Dichos campos de investigación ponen de manifiesto que la creencia en fantasmas es una constante universal y rastreada en diversas culturas y mitologías y subrayan la necesidad de que para entender los discursos medievales y, en concreto, el episodio que analizamos aquí, han de tenerse en cuenta ambas esferas: la pagana y sus posibles influencias, y la cristiana y su tradición. En el caso hispano, como apunta Guiance<sup>77</sup>, este ha de completarse con las peculiaridades propias existentes en la península para un periodo concreto, en nuestro caso, el siglo VII. Es decir, debemos analizar las posibles influencias de los sustratos ideológicos específicos así como la coyuntura política y cultural de producción de dichos discursos.

Por ello, una vez que hemos delimitado el concepto de fantasma y lo hemos relacionado con nuestro protagonista (un niño sin mácula que no llega a la categoría santo), debemos adentrarnos en la opinión o, como veremos a continuación, opiniones vigentes en la época sobre este particular, es decir, sobre la existencia de los fantasmas.

Dado lo limitado del espacio y aun siendo conscientes de que pecamos de un excesivo reduccionismo, nos ceñiremos a señalar las tres corrientes más importantes al respecto, esto es: la no aceptación del fenómeno, la aceptación de estos hechos y, una tercera vía que admite estos sucesos pero adscribiendo a los mismos un origen demoníaco. A grandes rasgos, podemos identificar cada línea de pensamiento respectivamente con tres grandes figuras del cristianismo: san Agustín, Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla<sup>78</sup>.

Para san Agustín (en *De cura pro mortuis gerenda*) solo los seres excepcionales se aparecen<sup>79</sup>. Por lo tanto, la aparición de muertos ordinarios no puede producirse; solo se ven sus imágenes espirituales en sueños. En los primeros siglos del cristianismo la creencia en fantasmas (es decir, en apariciones corrientes) se relaciona con el paganismo (*larua*, necromancia)

---

<sup>77</sup> GUIANCE, A., *Los discursos...*, p. 382.

<sup>78</sup> La nómina de autores y matizaciones de estas grandes líneas argumentales es ingente, así como el número de textos y exégesis al respecto que desembocarán en el desarrollo de la creencia en la brujería y en las persecuciones inquisitoriales.

<sup>79</sup> *De cura pro mortuis gerenda*, XI, 13. S. Agustín afirma que los muertos no pueden volver, las apariciones son una imagen espiritual, son *demones* en las mentes de los dormidos. En cambio, su maestro Ambrosio de Milán opina lo contrario a raíz de la aparición de su hermano Satyrus.

mientras que los santos son «gente especial»<sup>80</sup> (el joven Augusto está a medio camino, como ya hemos señalado). Las dudas expuestas por san Agustín ante las apariciones se desechan a partir del siglo IX cuando el aparato institucional, litúrgico y narrativo estaba consolidado<sup>81</sup>. Será entonces cuando la Iglesia pase a explotar este tipo de relatos sobre aparecidos y fantasmas con la finalidad de promover la liturgia de la muerte, así como determinadas creencias ultramundanas y, en último extremo, reforzar su poder. Apunta Schmitt que la motivación ulterior de estos relatos pudo ser el intento de comprensión de los sueños o de las «visiones» de los parientes muertos. La Iglesia se servirá de estos fenómenos para ofrecer una explicación acorde con los postulados que pretende implantar<sup>82</sup>.

Para Gregorio Magno, en cambio, la santidad estaba al alcance de todos y por eso los muertos comunes se pueden aparecer. Su literatura es reflejo de esta creencia pues recoge distintos episodios de apariciones de lo que podríamos considerar fantasmas, esto es, apariciones de personas corrientes. La manifestación del personaje *post mortem* sirve para demostrar el haber conseguido la gloria divina. También se aparecen personajes similares a nuestro Augusto: individuos sin mácula que suelen presentar una lección clara para el lector, como la de reafirmar las virtudes cristianas<sup>83</sup>. No obstante, en ocasiones, son personajes que portan algún aspecto negativo que les impide alcanzar el más allá; por ejemplo, no han recibido el ritual funerario completo, el perdón o la contrición, o necesitan purificarse por no haber sido buenos cristianos, etc. Encontramos aquí una clara diferencia con la hagiografía del periodo en la península ibérica: en esta última, los aparecidos son todas figuras positivas (dejando al margen los seres puramente celestiales, angélicos o diabólicos); son personas que encarnan al buen cristiano – normalmente santos – o seres inocentes o sin tacha como nuestro protagonista.

---

<sup>80</sup> BROWN, P., *The cult ...*, el capítulo cuarto consagrado a los santos, «*the very special dead*».

<sup>81</sup> SCHMITT, J. C., *Ghosts ...*, p. 34. Véanse, por ejemplo las *Cantigas de Santa María* 123 o la 72.

<sup>82</sup> SCHMITT, J. C., *Ghosts ...*, pp. 6-10 y 230, n. 4. Sobre terminología relacionada con las almas véase página 235. Además, este autor incide en que la Iglesia duda sobre los sueños pues no hay control eclesiástico sobre ellos, sobre la supuesta revelación que portan y por ello se demonizan (pp. 43-59). La prueba de la verdadera visión se basa en la aparición en ella de santos o reyes o en que estos aparezcan como destinatarios de la misma. Prosigue este autor señalando que cuando el cristianismo se está afianzando y está apuntalado su poder e influencia resurgen este tipo de relatos de aparecidos para mostrar a la Iglesia como regidora de ambos mundos, el de los vivos y el de los muertos.

<sup>83</sup> Por ejemplo, Gregorio Magno, *Dial.* II, XXIV o CXXIII.

La tercera vía la representa Isidoro de Sevilla, el cual sigue la teoría agustiniana pero introduce un nuevo factor: la influencia demoníaca en las visiones. Dada la génesis del fenómeno, las apariciones no están exentas de ambigüedad o de incertidumbre sobre el origen de lo aparecido, pues existe una dificultad para distinguir si lo que se aparece es un ángel bueno (*S. Pablo 2, Cor 11: 14*) o uno malo que se «disfraza» con la imagen espiritual del muerto. Esta duda en la naturaleza de lo aparecido se observa, por ejemplo, en un episodio recogido por Valerio del Bierzo<sup>84</sup>. Esta postura, que recela de la naturaleza bondadosa de las apariciones, entronca con creencias ancestrales sobre espíritus malignos y la teoría de los démones paganos que es asimilada por el cristianismo al identificar *demon* con espíritu diabólico. Esta corriente dará lugar a la literatura posterior medieval sobre brujería, conjuraciones y magia negra. Los antecedentes pueden rastrearse en el autor hispalense: en sus *Etimologías*, por ejemplo, habla de la nigromancia, aunque todavía imbuido por las fuentes clásicas (*Etym*, VIII, 9, 11).

Julián de Toledo, en su obra sobre el más allá *Prognosticon futuri saeculi...* (666-689), nos ofrece una síntesis del dogma preponderante en estos primeros siglos medievales. En concreto, en el Libro II, expone las contradicciones sobre la naturaleza de las apariciones *post mortem* en los textos bíblicos (*1R, 28,15* o *Eccl 46, 20, Samuel 28, 3-19*)<sup>85</sup>. Es decir, no existe una postura clara aunque se infiere, siguiendo la estela agustiniana, que solo unos elegidos tienen esta facultad, mientras que el resto, como la anécdota que Julián recoge en el apartado 27, pueden hacerlo únicamente en sueños.

En conclusión, el cristianismo reserva las apariciones principalmente a los santos, para que a través de ellas, estos defiendan sus santuarios, reconforten, guarden de pecados o avisen de muertes. Su figura se liga con la de los ancestros de las sociedades primitivas. El cristianismo emerge como una religión de mártires<sup>86</sup> (de héroes, semejantes a los paganos) cuyos enemigos eran fundamentalmente el Olimpo pagano y el culto imperial. Los mártires y santos en general ofrecen protección pero también se relacionan con lo festivo (y en esto vuelven a coincidir con el culto a héroes paganos), además de desempeñar distintas funciones como la filobenéfica, la apotropaica y la didáctica. En el resto de producción hagiográfica hispanovisigoda de esta centuria solo se recogen apariciones de mártires-santos.

<sup>84</sup> *Replicatio...*11.

<sup>85</sup> Julián de Toledo, *Prognosticon*, II,30 y S. Agustín, *De cura pro mortuis gerenda*, XV, 18.

<sup>86</sup> CASTILLO MALDONADO, P., *Los mártires...*, pp. 232-236. Este autor explica el concepto de mártir y su génesis en las páginas 238 y ss.

## 5. RECAPITULACIÓN

Si nos detenemos a observar los elementos que conforman el primer opúsculo de las *VSPE* que hemos destacado en nuestro análisis, podemos extraer varias conclusiones de los discursos que allí aparecen, es decir, tanto del relato visionario como de la aparición fantasmagórica. La primera conclusión, común a ambos discursos, es la conjugación de elementos reales con una tradición textual asentada.

La primera parte del relato ofrece una representación del más allá pero sin una sistematización escatológica a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, en su fuente explícita: los *Diálogos* de Gregorio Magno. La atmósfera recuerda, en cambio, al otro Gregorio. De hecho, al igual que Gregorio de Tours, el autor de las *VSPE* no habla de fuego purgacional (a diferencia de san Agustín, Gregorio Magno o Julián de Toledo)<sup>87</sup>. Los fines de este relato visionario, como ocurre con la visión de Furseo (de mediados del siglo VII), son ofrecer una descripción del más allá a los fieles, la edificación espiritual y la transmisión del mensaje de perseverancia en los valores cristianos<sup>88</sup>. El viaje al paraíso del protagonista (del que no se aclara cómo llega al cielo) es una confirmación de su santidad. Dado que su misión es transmitir la existencia y las características del paraíso (con elementos del ambiente señorial) no es necesario que siga viviendo tras haberlo referido<sup>89</sup>.

En cuanto a la segunda parte del relato, la aparición fantasmagórica, descubrimos, por su propia naturaleza, elementos de carácter popular o folclórico que remiten a tradiciones previas y persistentes circunscritas a estos fenómenos<sup>90</sup>. Los primeros elementos que entroncan con creencias anteriores son el tiempo (la nocturnidad y la estación invernal<sup>91</sup>) y la necesidad de sepultura. Es decir, la aparición se produce de noche (como la mayoría de los ejemplos consignados para la literatura hagiográfica del siglo VII en la península), adscribiéndose a la tradición de aparecidos que responden a muertos insepultos.

---

<sup>87</sup> CAROZZI, C., *Le voyage...*, pp. 66-67 y 71.

<sup>88</sup> MARTÍN IGLESIAS, J. C. (ed.), *Vitas...*, p. 10-1.

<sup>89</sup> CICCARESE, M. P., *Visioni...*, p. 183.

<sup>90</sup> Existen otros elementos folclóricos en el relato, como destaca MARTÍN IGLESIAS, J. C. (ed.), *Vitas...*, p. 10, por ejemplo las escenas sobre la ocultación de la túnica de Eulalia o del caballo salvaje, ambas protagonizadas por Masona.

<sup>91</sup> LECOUTEUX, C., *Fantasmas...*p. 144. Este autor también señala que los fantasmas no son dados a «alejarse» del lugar de su defunción.

Las apariciones de los muertos (con numerosos relatos desde la Antigüedad) suelen transmitir algún mensaje a los vivos (a veces la aparición se produce durante el sueño, ofreciéndose detalles que prueban su carácter divino, y se limitan a anunciar determinados sucesos). Suelen buscar el bien del visitado, o le someten a una prueba. El fallecido aparece beneficiado por la divinidad, aunque también existen apariciones malévolas. En el caso de Augusto, tanto su visión como su aparición con los ropajes níveos, prueban el haber sido glorificado por la divinidad, aunque Veraniano duda, y de ahí su miedo. Tanto Augusto como Veraniano son dos muchachos de similares características en cuanto a la veracidad de sus enunciados, es decir, son jóvenes sin mácula y por lo tanto, dignos de crédito. Recordemos que se ofrece la posibilidad de ascensión directa a los cielos en el caso de los niños<sup>92</sup>.

Otro dato singular es que tampoco consigue contactar con su amigo Quintiliano. Este episodio parece anticipar el tema de los dos amigos que se prometen que el que muera primero se aparecerá e informará sobre su condición en el más allá<sup>93</sup>. No obstante, quizá Augusto buscara también reconvenir a su amigo por alguna actitud que le estuviera perjudicando de cara a la vida futura, de ahí la imposibilidad de este último de contemplar la aparición; no es lo suficientemente inocente, quizá. También pudiera ser un aviso de una próxima defunción<sup>94</sup>. Guance apunta a que el narrador enfatiza así la «idea de una comunidad de intereses y valores, compartidos por todos los miembros de la iglesia de santa Eulalia de Mérida<sup>95</sup>». Prosigue este autor señalando que quizá también se pretendiera resaltar que solo los justos, como los dos protagonistas y *simplices*, pueden involucrarse en estos asuntos. Si retomamos lo expuesto en el apartado anterior de este trabajo, la narración sobre Augusto se inserta en la corriente auspiciada por Gregorio Magno que acepta que la santidad pueda ser lograda por una persona corriente. Santidad y gracia divina que definitivamente se prueban en el hecho de regresar del más allá y en la indumentaria portada. Tanto el reconocimiento como el contacto entre vivos y muertos aparecen también en Gregorio Magno, y anteriormente en obras clásicas<sup>96</sup>. En cualquier caso, la tónica general de la obra de dejar al lector la interpretación de las enseñan-

<sup>92</sup> GUIANCE, A., *Los discursos ...*, p. 158, son sinónimo de veracidad si son muy pequeños.

<sup>93</sup> SCHMITT, J. C., *Ghosts ...*, p.137. Por ejemplo, en Cesáreo de Heisterbach *Dialogus miraculorum*.

<sup>94</sup> *Vid supra*, nota 60.

<sup>95</sup> GUIANCE, A., *Los discursos...*, p. 385. SCHMITT, J. C., *Ghosts ...*, pp. 31-42,46-47. LECOUTEUX, C., *Fantasmas...*, pp. 53-56.

<sup>96</sup> Gregorio Magno, *Dial.* 4, 33, 5 ss. o en la *Visión de Baronto* de fin del s. VII.

zas dota a este texto de una originalidad que le hace destacar entre la producción hagiográfica de la Alta Edad Media europea.

La aparición es un milagro por intervención divina, pues no hay ningún santo implicado directamente, aunque podemos inferir quizá la ayuda de Eulalia pues Augusto pertenece a su monasterio y es enterrado en su basílica. Ante las susceptibilidades que puedan desprenderse de este tipo de portentos extraordinarios, el autor de las *VSPE* afirma en el prólogo que no se ha de dudar<sup>97</sup> de los relatos de su modelo, Gregorio Magno, si se es un cristiano «ortodoxo»<sup>98</sup>. Por ello, con más razón se han de tener por verdaderos los relatos recientes, que son aquellos con los que comienza la obra que nos ocupa. Para apoyar esta interpretación podemos aducir el empleo por parte del autor del término *miracula*, que se puede entender como «prodigio», una idea de raigambre clásica, frente a la traducción literal de «milagro». Así aparece en el prefacio del opúsculo IV y en el epílogo<sup>99</sup>: en el prefacio aparece el término *miracula* con la idea de maravillas, al igual que en la *Vita Fructuosi* (*VF*) o en los *Diálogos* de Gregorio Magno. Como apunta J. N. Garvin, el escepticismo ante estos discursos debió de ser algo más común de lo que imaginamos<sup>100</sup>.

## 6. CONCLUSIONES

El relato del pequeño Augusto inaugura, dentro del conjunto de la literatura peninsular medieval, la representación de la imagen de fantasma de acuerdo con la nueva línea religiosa predominante: el cristianismo y se inspira en uno de los textos más representativos de la hagiografía merovingia (al reco-

---

<sup>97</sup> Gregorio de Tours también reflexiona sobre la incredulidad de los receptores de su historia de Salvio. También en *VSPE*, IV, vi, 5, el autor se muestra prudente. Además, el propio Veraniano, a pesar de los signos de santidad de la aparición de Augusto, también duda.

<sup>98</sup> Recordemos que la segunda redacción de la obra corresponde a un periodo en el que Julián de Toledo polemiza con el papado, hecho exponente de las relaciones entre la Península y Roma, por lo que este comentario, algo irreverente ante la obra papal, refleja un sentir hispano más desprendido, más independiente de la autoridad pontificia. Además, pone de manifiesto que pervivían creencias heterogéneas. VELÁZQUEZ, I. (trad.), *Vidas...* p. 35.

<sup>99</sup> Con este sentido aparece recogido también en la *Vita Fructuosi*, 12.

<sup>100</sup> GARVIN, J.N. (ed.), *The «Vitas ...»*, p. 264. Así se colige de Sulpicio Severo, *Diálogos*, I, 26,4, 2, 13 y 7; Isidoro de Sevilla, *De vir. Ill.*, 41; Gregorio de Tours o en la necesidad de Gregorio Magno de recalcar en el prólogo de su *Diálogos* su autoridad como aval de lo que va a exponer a continuación. En este sentido funciona la insistencia en aludir a los testigos así como en remarcar que no ha sido un sueño.

nocer la deuda con Gregorio Magno) en un intento por prestigiar la función religiosa de Mérida.

Está narrado a dos voces y se caracteriza por una falta de sucesos sensacionalistas en una búsqueda de realismo y credibilidad. Sigue el modelo gregoriano así como la tradición literaria cristiana en, por ejemplo, la descripción del paraíso tradicional. Esto no es óbice para que desprenda fresca narrativa y contenga elementos de gran originalidad como el banquete celestial o la aparición ambigua *post mortem*. Además, refleja elementos culturales previos y también autóctonos. Nos encontramos ante un episodio autónomo que puede desligarse del conjunto de la obra y transmitirse de forma independiente. Precisamente es esta última característica, su independencia, la que puede ayudarnos a elaborar ciertas hipótesis que expliquen la génesis de este relato.

Las diferencias de estructura y de enfoque entre las dos partes de las *VSPE* (a lo que se suma el dispar tratamiento de la figura de Leovigildo en el opúsculo III frente al V<sup>101</sup>), subrayan la complejidad del proceso de creación y recopilación de los textos que configuran esta obra. Derivado de este hecho, podemos deducir que dicho proceso de escritura se debe a una labor en la que se involucran diversos autores-compiladores, lo que no excluye que un autor diferente a los dos mencionados en la introducción de este trabajo interviniera en un episodio puntual, como el que nos ocupa. Esta hipótesis, que exige un análisis mucho más detenido de esta obra, puede ayudarnos a interpretar el primer opúsculo. Si atendemos a la función de este relato en concreto, podemos señalar que el fin general es ensalzar la vida virtuosa para lograr la bienaventuranza. Indirectamente, se ensalza la sede emeritense y, en concreto la basílica de santa Eulalia, su monasterio y su escuela. Quizá el texto estuvo destinado a los jóvenes que ingresaban en la escuela episcopal (lo que podría explicar la aparición de un personaje infantil, que ya hemos señalado era poco usual en este tipo de literatura) o quizá estaba destinado a los monjes en general (o incluso a un público seglar), con un fin edificante y didáctico (y el personaje de Augusto serviría como acicate para perseverar en las virtudes cristianas).

En esta línea pedagógica, y aventurándonos a formular una hipótesis un tanto arriesgada pero que creemos interesante mencionar, se perciben ciertas conexiones con el IV concilio de Toledo, lo que nos permitiría circunscribir este opúsculo al final del episcopado de Esteban o a los primeros años del de Oroncio, dado el breve mandato del primero. Esta tesis no es óbice

---

<sup>101</sup> Característica que señala I. Velázquez en su edición de la obra (*Vidas ...*, pp. 22-23).

para que durante el episcopado de Esteban ya se hubieran aglutinado los distintos textos que conforman las *VSPE* o, por lo menos, se hubiera diseñado la estructura de la obra, aunque quizá se hiciera de manera un tanto apresurada por el fallecimiento de su patrocinador y de ahí las incongruencias a la hora de abordar, por ejemplo, el personaje de Leovigildo. Precisamente la contemporaneidad de los sucesos narrados en el primer opúsculo y las referencias implícitas a distintos cánones del concilio antedicho pueden sustentar la idea de que fue el último texto en incorporarse. El germen del texto pudo tener una inspiración conciliar debido, por un lado, a la intención de adoctrinar al público receptor en las disposiciones acordadas y, por otro, a mostrarse precisamente como garantes de esa ortodoxia conciliar. Son varios los cánones que pudieron servir de base, de manera más o menos consciente, a nuestro texto; los hemos mencionado a lo largo de este artículo. En concreto los que versan sobre la estipulación de la lectura del *Apocalipsis* (fuente de la visión celestial), las alusiones a la penitencia, a los niños en los monasterios y al desarrollo de los oficios. La prescripción de cantar el himno de los tres niños (canon 14) pudo inspirar el que nuestro relato incluyera tres personajes infantiles.

Además, la esencia del relato probablemente sea la causa de su inclusión en el conjunto de narraciones y de tener el mérito de encabezarlas. Es decir, no hay implicado ningún obispo ni lo está santa Eulalia directamente; nos encontramos ante un niño, un individuo corriente, que sirve como un mejor reclamo para la lectura pues aproxima lo milagroso al común de las gentes (siguiendo la estela gregoriana); estos sucesos no son ámbito exclusivo de los *uiri sancti*. A esta característica se une la narración de sucesos contemporáneos, lo que refuerza la sensación de verosimilitud.

La figura del fantasma, de la que es precursora nuestro protagonista, se reelaborará en distintos textos literarios y en diferentes obras artísticas en las que se irán perfilando sus características y se acabarán por desligar de las apariciones de seres divinos. Los fantasmas, muertos corrientes, transmitirán mensajes a sus seres queridos, les pedirán ayuda o les reconvenirán. En algunos casos, serán entidades malévolas, asemejándose a los demonios clásicos, lo que probará que estas creencias han sido asumidas por el cristianismo, que no fueron eliminadas completamente pues han pervivido en el sustrato. Esta tónica se repetirá a lo largo de la literatura medieval hispana, pero también en la europea. De hecho, en el resto de Europa la producción es abundante y culminará con las figuras fantasmagóricas de la literatura gótica y el gusto romántico por este tipo de personajes y narraciones. Gusto aún hoy muy en boga que pervive en las

estructuras narrativas vigentes hoy en día. Y gusto que se trasluce, por ejemplo en la creación de la *Ghost Story Society*.

Las características y la ambigüedad del relato fantasmal (con la incapacidad de Augusto para cumplir su propósito) sumado a la condición del personaje, nos remiten a una figura próxima a la consideración de fantasma. La singularidad del episodio trasluce la vigencia de creencias previas sobre estos fenómenos y su intento de asimilación a la nueva fe; por ejemplo, a través de la narración previa de la visión y los atavíos *post mortem*, que pretenden justificar la santidad de Augusto. En cambio, la sacralidad–inviolabilidad de ciertos lugares, la nocturnidad y el no haber realizado la sepultura del cuerpo entroncan con creencias ancestrales y nos remiten a lo que posteriormente constituirá la imagen típica del «fantasma». La ideología cristiana que proyecta este discurso narrativo (derivada de la tradición literaria y de elementos reales) se enriquece con un trasfondo folclórico (tanto literario como popular) y da lugar a la creación de la aparición fantasmal de este relato único.

# 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](mailto: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.

# ARQUITECTURA RELIGIOSA EN EL TOLEDO ISLÁMICO: EL ORIGEN DE LA TIPOLOGÍA ARQUITECTÓNICA DE LA MEZQUITA DE BAB AL-MARDUM Y SU CONEXIÓN CON OTROS EJEMPLOS NORTEAFRICANOS

Esther Meneses

**Resumen:** En el presente artículo se va a abordar el estudio de la mezquita de Bab al-Mardum en su estructura arquitectónica para intentar dilucidar el origen y la función de esta peculiar planimetría en el territorio andalusí: las mezquitas de nueve tramos. Para ello, se pondrá en relación con otros edificios de las mismas características, eminentemente mezquitas, que se extienden por todo el Islam en abanicos cronológicos de gran amplitud. Gracias a recientes investigaciones, la existencia de esta tipología constructiva ha podido documentarse también en otros puntos de la propia península Ibérica, concretamente, en la Córdoba omeya, por lo que esta nueva aportación también se tendrá en cuenta a la hora de analizar el oratorio toledano.

**Palabras clave:** Mezquita de Bab al-Mardum, Mezquitas de nueve tramos, Mezquita de Bu Fatata, Mezquita de las Tres Puertas, San Nicolás de la Ajerquía.

## RELIGIOUS ARCHITECTURE IN ISLAMIC TOLEDO: THE ORIGIN OF THE ARCHITECTURAL TYPOLOGY OF THE MOSQUE OF BAB AL-MARDUM AND ITS CONNECTION WITH OTHER NORTH AFRICAN EXAMPLES

**Abstract:** In this article we are going to study the architectural structure of Bab al-Mardum mosque in order to explain the origin and the function of nine bay domed mosques, a very particular planimetry which is really limited in Al-Ándalus. For this purpose we will put into contact this mosque with other buildings with similar features along the Islamic territory during a period of several centuries. Thanks to recent researches, it has been possible to demonstrate the existence of this kind of mosques in Umayyad Cordoba. So this new information has to be considered when we proceed to analyse Bab al-Mardum mosque.

**Key words:** Bab al-Mardum Mosque, Nine bay domed Mosques, Bu Fatata Mosque, Three Doors Mosque, San Nicolás de la Ajerquía.

Entregado: 30/11/2015. Aceptación definitiva: 29/02/2016.

## 1. INTRODUCCIÓN

En este apartado introductorio se procederá a realizar un breve recorrido historiográfico acerca de las mezquitas que hoy en día se documentan en el Toledo islámico, para, a continuación, establecer someramente sus tipologías planimétricas y destacar así lo genuino de Bab al-Mardum en relación con el resto de oratorios islámicos de la ciudad. También hay que tener en cuenta las continuas transformaciones que se han venido produciendo en el entorno urbanístico medieval de Toledo en el último siglo, aspecto este que también afecta a la comprensión actual de todos estos edificios. Lo que se pretende aquí es dar un panorama general de las mezquitas toledanas, por lo que no se realizará un análisis en profundidad de dichos templos puesto que no son objeto de estudio del presente artículo y dada la falta de espacio de la que se dispone.

Los primeros estudios que se hicieron sobre mezquitas toledanas hay que datarlos en los años centrales del siglo XIX. Ya Amador de los Ríos, a mediados de este siglo, redacta un texto<sup>1</sup> sobre los principales edificios de Toledo, donde trata principalmente la mezquita de Bab al-Mardum. También en relación con esta mezquita se hicieron importantes contribuciones cuando, a finales del mismo siglo XIX, se descubrió su inscripción y con motivo de este descubrimiento, se publicó un artículo sobre ello<sup>2</sup>. En la misma línea de *Toledo pintoresca*, destaca la labor de González Simancas ya a comienzos del siglo XX<sup>3</sup>, en cuyo texto incluye una breve alusión a varias mezquitas de Toledo, como Bab al-Mardum, Tornerías, San Salvador, San Sebastián o San Lorenzo.

A principios del siglo XX, destacaron otros investigadores que se dedicaron al estudio de otras mezquitas de Toledo a las que apenas se había prestado atención hasta entonces, como es la de Tornerías<sup>4</sup>, la de San Sebas-

---

<sup>1</sup> AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Toledo pintoresca o descripción de sus más célebres monumentos*, El Albir, Barcelona, 1976 (Ed. Facsímil: Madrid, 1845).

<sup>2</sup> AMADOR DE LOS RÍOS, R., «La ermita del Santo Cristo de la Cruz y de la Luz en Toledo: últimos descubrimientos de febrero de 1899», *La Ilustración española y americana*, 13 (1899), pp. 207-210.

<sup>3</sup> GONZÁLEZ SIMANCAS, M., *Toledo. Sus monumentos y su arte ornamental*, Maxtor, Valladolid, 2005 (Ed. Facsímil: Madrid, 1929).

<sup>4</sup> CASTAÑOS Y MONTIJANO, M., «La mezquita de las Tornerías en Toledo», *Arte español: revista de la Sociedad de Amigos del Arte*, 3 (1914), pp. 101-106.

tián<sup>5</sup> e incluso la capilla de Belén, que se cree oratorio de al-Ma'mun en el actual convento de Santa Fe<sup>6</sup>.

Los estudios sobre las mezquitas de Toledo se renovaron a partir de la década de 1980 con las investigaciones y nuevas aportaciones de la profesora Delgado Valero, comenzando con la publicación de su tesis<sup>7</sup> y con otros muchos textos, bien de carácter general, bien de análisis arqueológicos de algunos edificios en particular<sup>8</sup>. Delgado Valero ha procedido al estudio de estos edificios de la manera más completa posible, esto es, analizando la documentación medieval conservada, los restos arqueológicos y la relación de las mezquitas toledanas con su entorno conocido.

En los últimos años, se están llevando a cabo nuevos estudios desde diversas metodologías que pretenden aportar más luz sobre la aún poco conocida actividad constructiva religiosa del Toledo islámico. Algunos de los más importantes se han centrado en recuperar el entorno urbano que rodeaba a algunas de las mezquitas en época medieval, para intentar conocer mejor su ubicación y su relación con su entramado urbanístico<sup>9</sup>. Por otro lado, cabe citar la nueva línea de investigación que lleva a cabo Rüttenik<sup>10</sup>, el cual ha procedido al estudio de ciertas iglesias toledanas que pudieron ser erigidas sobre mezquitas a través del método de la Arqueología de la Arquitectura. Se pretende averiguar, de este modo, en qué iglesias del Toledo actual se pueden encontrar restos de mezquitas y cómo tuvo lugar esa evolución de mezquitas a iglesias. Por último, hay que mencionar la labor realizada por el Consorcio de Toledo a través de la publicación de un volumen<sup>11</sup> dedicado al estudio de las mezquitas de la ciudad, con la inclusión de nuevos datos y aportaciones surgidos de excavaciones y análisis arqueológicos.

---

<sup>5</sup> RAMÍREZ DE ARELLANO, R., «San Sebastián, de Toledo», *Arte español: revista de la Sociedad de Amigos del Arte*, 8 (1917), pp. 469-484.

<sup>6</sup> OVIEDO, P., «Del viejo Toledo: Santa Fe», *Toledo: revista semanal de arte*, 28 (1916), pp. 223-225.

<sup>7</sup> DELGADO VALERO, C., *Toledo islámico: ciudad, arte e historia*, Zocodover, Toledo, 1987.

<sup>8</sup> DELGADO VALERO, C., «Excavaciones en la iglesia de San Lorenzo (Toledo)», *Noticiario Arqueológico Hispánico*, 29 (1987), pp. 211-363.

<sup>9</sup> PASSINI, J., «Los baños y el agua en Toledo», *Baños árabes en Toledo*, VV.AA., Consorcio de Toledo, Toledo, 2006, 2, pp. 31-46. Del mismo autor: «El baño de Bab al-Mardum (o de la Cruz): localización e identificación», *Al-Qantara*, 31 (2010), pp. 211-223.

<sup>10</sup> RÜTENIK, T., «Transformación de mezquitas en iglesias en Toledo desde la perspectiva de la arqueología arquitectónica», *Anales de Arqueología Cordobesa*, 20 (2009), pp. 421-443.

<sup>11</sup> VV.AA., *Mezquitas en Toledo, a la luz de los nuevos descubrimientos*, Consorcio de Toledo, Toledo, 2006, 5.

Del mismo modo que ocurría en el resto de ciudades islámicas de la península Ibérica, se levantó una buena cantidad de mezquitas en Toledo, de las que se desconoce su número exacto. Se cree que las primeras pudieron ser edificios visigodos adaptados al nuevo culto. Asimismo, cuando se levantaba una nueva mezquita, se recurría a la utilización de elementos arquitectónicos de épocas romana y visigoda, es decir, se hacía *spolia* de materiales; esto era una manera de legitimar el nuevo poder a través del significado político e histórico que poseían estas piezas reutilizadas. Aunque no puede afirmarse con total seguridad, en Toledo debió haber unas 44 mezquitas, de las cuales la mayoría fueron levantadas *ex novo*<sup>12</sup>.

Aun así, actualmente sólo podemos decir que a día de hoy, en Toledo existen noticias documentales y/o arqueológicas de doce mezquitas, situadas fundamentalmente en las zonas central, noroeste y sur de la medina (Fig. 1). En primer lugar, hay que citar las mezquitas que hoy en día se conocen gracias a la documentación y las fuentes, pero de las que no queda ningún resto arqueológico. Destaca la mezquita de Yabal al-Barid, de la que Ibn Baskuwal nos dice que fue fundada por Fath ibn Ibrahim al-'Umawi en un período comprendido entre 934 y 1013, años en que vivió este personaje<sup>13</sup>. Las mezquitas denominadas de San Nicolás y del Caballel se asocian a baños cercanos; se mencionan en documentación mozárabe y cristiana, respectivamente. Ambas se situaban en el sur de la ciudad, en una de las zonas más populares, con una buena cantidad de baños documentados y/o conservados<sup>14</sup>. Una mezquita más de la que se tiene constancia gracias a la documentación es la de Ibn Dunay, conocida de este modo porque fue fundada por un cadí de tal nombre en torno a 1042<sup>15</sup>.

Arqueológicamente y sin ninguna documentación que las avale, se conservan la mezquita que se situaría en la actual iglesia de Santas Justa y Rufina, identificable gracias a una inscripción<sup>16</sup>, un fragmento de arco de

---

<sup>12</sup> CRUZ MUÑOZ, J. (COORD.), *Historia de Toledo. De la prehistoria al presente*, Tilia, Toledo, 2010, p. 118.

<sup>13</sup> VV.AA., *Al-Ándalus, ocho siglos de historia*, Actas de las I Jornadas de Cultura Islámica (Toledo, 23-26 abril 1987), Al-Fadila (Instituto Occidental de Cultura Islámica), Madrid, 1989, p. 158.

<sup>14</sup> DELGADO VALERO, C., «La ciudad de Toledo en época islámica: estructura y funciones de los espacios urbanos», *Las ciudades del Ándalus: Toledo*, VV.AA., Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, Madrid, 1998, 3, p. 309.

<sup>15</sup> PAVÓN MALDONADO, B., *Arte toledano. Islámico y mudéjar*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1988, p. 53.

<sup>16</sup> Se trata de una lápida conmemorativa, incrustada en la fachada principal de la iglesia, en la que se habla de la creación o erección de una nave, con sus consiguientes alabanzas coránicas, aunque no se ha conservado la fecha de su posible realización. Por el trazado de las letras, se ha interpretado que pueden pertenecer a un cúfico simple, datable en la pri-

herradura califal y como soporte del mismo, una pilastra visigoda; y la mezquita identificada con la iglesia de San Lorenzo, de la cual se conserva, en la parte baja de la actual torre de la iglesia, decoración mural de arcos lobulados ciegos enmarcados por arcos de herradura de mayor tamaño. A este pequeño espacio se accede a través de un arco de herradura. La mayoría de autores que han trabajado sobre las mezquitas de Toledo no dudan en afirmar que los restos conservados de San Lorenzo constituyen el *mihrab* de la que sería esta mezquita.

Por último, el resto de mezquitas de las que se tiene conocimiento actual en Toledo nos han llegado gracias a documentación y también a restos arqueológicos. La mezquita de San Salvador la conocemos por las fuentes gracias a un documento de 1159 donde se nos indica que se transformó en iglesia bajo la advocación del Salvador<sup>17</sup>. Lo más probable es que esta mezquita pasara a convertirse en la mezquita mayor de la ciudad cuando Alfonso VI conquistó Toledo y convirtió la aljama al culto cristiano. Dada la abundante población musulmana, se vio obligado a otorgarles otra mezquita del viernes en la que seguir manifestando su culto<sup>18</sup>. Arqueológicamente, se han conservado tres restos fundamentales: la parte inferior de la actual torre, que pertenecería al alminar, siendo considerado el más antiguo de todo al-Ándalus; una arquería formada por ocho arcos de herradura sobre soportes reutilizados romanos y visigodos (seis columnas romanas y una pilastra visigoda) en el interior del templo (Fig. 2); y una lápida que conmemora la construcción de una nave en 1041, aunque no está claro si es una ampliación de una parte del edificio ya existente, si se trata de una construcción de una nave de nueva planta, o si pudo ser una reconstrucción<sup>19</sup>.

Por otro lado, tenemos la mezquita de al-Dabaggin, que se ha identificado con la actual iglesia de San Sebastián<sup>20</sup>. Documentalmente, también nos habla de ella Ibn Baskuwal, pues fue fundada por el mismo al-'Umawi que había mandado construir Yabal al-Barid<sup>21</sup>. Esta mezquita toma su

---

mera mitad del siglo XI. En: ROSSELLÓ BORDOY, G., «Algunas reflexiones sobre el cúbico toledano en base a un nuevo texto de fundación», *Las ciudades del Ándalus...*, vol. 3, p. 162.

<sup>17</sup> GÓMEZ-MORENO, M., *El arte árabe español hasta los almohades*, Plus Ultra, Madrid, 1951, 3, p. 209.

<sup>18</sup> DELGADO VALERO, C., «La ciudad de Toledo en época islámica...», p. 299.

<sup>19</sup> DELGADO VALERO, C. ET. AL., *Regreso a Tulaytula. Guía del Toledo islámico (siglos VIII-XI)*, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Toledo, 1998, p. 93.

<sup>20</sup> ROJAS RODRÍGUEZ-MALO, J. M.; Y VICENTE NAVARRO, A., «La mezquita de Al-Dabaggin en la iglesia de San Sebastián», *Mezquitas en Toledo, a la luz de los nuevos descubrimientos*, VV.AA., Consorcio de Toledo, Toledo, 2006, vol. 5, p. 189.

<sup>21</sup> DELGADO VALERO, C., *Toledo islámico...*, p. 317.

nombre de la cercana puerta de Bab al-Dabaggin, por lo que no se conoce su nombre árabe original. Los restos arqueológicos que se conservan de esta mezquita son las dos arquerías interiores, formadas por ocho arcadas de herradura y sostenidas sobre soportes reutilizados (Fig. 3). También se han encontrado una inscripción con letras cúficas y un fragmento de arco de herradura en uno de los muros de cerramiento<sup>22</sup>.

Uno de los templos más destacados es la mezquita de las Tornerías. No se conservan textos árabes del momento, pero sí documentos cristianos a través de los que se sabe que mantuvo su culto islámico hasta el siglo XV<sup>23</sup>. Concretamente, se conoce este culto hasta 1498, cuando fue vendida al Hospital de la Misericordia y fue desacralizada<sup>24</sup>. Dada la abundante población musulmana en Toledo, se seguía haciendo necesario el uso de mezquitas, y salvo la de San Salvador, todas las demás fueron reconvertidas por Alfonso VI. A esto se une que, a partir de 1159 cuando San Salvador pasó a ser de culto cristiano, se hacía aún más perentoria la necesidad de tener mezquitas<sup>25</sup>. Será, por tanto, la mezquita de Tornerías la que se convierta en el principal templo de musulmanes y mudéjares hasta su definitiva expulsión de la península. Arqueológicamente, se conserva en su práctica totalidad y funciona como una emulación de Bab al-Mardum, pues se establece como una mezquita de planta rectangular con nueve tramos cubiertos por bóvedas vaídas independientes. De entre ellas, destaca la central, que a su vez se subdivide en otros nueve tramos de menor tamaño y cada uno de éstos se decora con un sencillo entrecruzamiento de nervios (Fig. 4).

Para finalizar con este apartado, cabe citar la mezquita de Bab al-Mardum, la mejor conservada de la ciudad. De este edificio se tiene conocimiento documental, aparte de la propia inscripción epigráfica que corre por su muro suroeste, gracias a un documento que se conserva en el manuscrito Becerro de la catedral de Toledo, donde consta que en 1186 se donaba el oratorio islámico a la Orden de San Juan<sup>26</sup>. En sucesivos apartados de este mismo trabajo haremos un análisis pormenorizado de este edificio.

Cabe hablar, finalmente, de otros dos edificios religiosos. Uno de ellos es la mezquita aljama, la cual se situaba en la actual ubicación de la cate-

<sup>22</sup> PERIS SÁNCHEZ, D. (COORD.), *Arquitecturas de Toledo: del Romano al Gótico*, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Toledo, 1992, 1, p. 243.

<sup>23</sup> DELGADO VALERO, C., *Toledo islámico...*, p. 303.

<sup>24</sup> PERIS SÁNCHEZ, D. (COORD.), *Arquitecturas de Toledo...*, 1, p. 309.

<sup>25</sup> PORRES MARTÍN-CLETO, J., «La mezquita toledana del Solarejo, llamada de las Tornerías», *Al-Qantara*, 4 (1983), pp. 412-413.

<sup>26</sup> GONZÁLEZ SIMANCAS, M., *Toledo. Sus monumentos...*, p. 153.

dral. Se encontraba en el centro de la ciudad y representaba también el centro de la medina. A su alrededor se organizaban todos los comercios, divididos según los oficios en barrios: sastres, alfareros, herbolarios, etc., así como las alhóndigas y fondas. Esta mezquita se situaba sobre una edificación, probablemente visigoda, preexistente, para a partir de 1221 situar sobre ella la catedral gótica. La mezquita se convirtió en iglesia tras su conquista en 1085, pero permaneció en pie hasta el inicio de la construcción gótica, readaptando su espacio al culto cristiano. De ella, se conservan varios fustes (que fueron añadidos a la construcción gótica de la catedral, en la zona del coro) y un capitel<sup>27</sup>.

Por otro lado, tenemos una mezquita que sería de carácter privado o palatino. Se trata de la capilla de Belén, situada en el convento de Santa Fe. Hay numerosas hipótesis sobre la función originaria de este espacio. Mientras que unos piensan que pudo ser capilla cristiana, otros abogan por un oratorio musulmán. También se aceptó su uso posterior como capilla cristiana y de enterramiento, como tantas otras veces ocurría en numerosas mezquitas. Las últimas excavaciones han dado lugar a la creciente teoría de que sí se trataría de un oratorio privado perteneciente al conjunto palatino<sup>28</sup> de al-Ma'mun. Se conserva íntegramente y se organiza sobre una planta centralizada, a modo de *qubba*.

Tipológicamente, entre las mezquitas toledanas destaca la planta longitudinal, normalmente con tres naves y alminar a los pies. Este mismo esquema lo encontramos en San Salvador y en San Sebastián, y aunque con un trazado más irregular, también hallamos una planta longitudinal de tres naves en San Lorenzo<sup>29</sup>. De aquí se puede deducir que esta tipología era relativamente común entre las mezquitas de Toledo<sup>30</sup>, pues posteriormente fue también muy utilizada por las iglesias mudéjares, lo que demuestra una cierta tradición constructiva similar en la ciudad.

En cuanto a la mezquita aljama, aunque no se ha conservado ningún resto que nos pueda ayudar a establecer cómo era su planta, los estudios

---

<sup>27</sup> DELGADO VALERO, C., «La ciudad de Toledo en época islámica...», pp. 296-297.

<sup>28</sup> CALVO CAPILLA, S., «La Capilla de Belén del convento de Santa Fe de Toledo: ¿un oratorio musulmán?», *Tulaytula*, 11 (2004), p. 34.

<sup>29</sup> Sin embargo, el estudio planimétrico de esta mezquita resulta muy difícil de realizar, puesto que la única parte que se conserva es el supuesto *mihrab*. A esto se une que, a partir de la reconquista de la ciudad, fue una iglesia utilizada reiteradamente como espacio de enterramientos, lo que alteró profundamente su subsuelo. En: DELGADO VALERO, C., «La ciudad de Toledo en época islámica...», pp. 307-308.

<sup>30</sup> DELGADO VALERO, C., *Toledo islámico...*, p. 321.

geofísicos llevados a cabo pudieron determinar la estructura primitiva de su sala de oración, compuesta por un total de 11 naves perpendiculares al muro de *qibla*. Sigue, por tanto, la disposición planimétrica habitual en las mezquitas aljamas de al-Ándalus.

Es difícil establecer cuál sería la planta original de Santas Justa y Rufina, pues los restos arqueológicos conservados no ayudan en este sentido. Además, esta iglesia sufrió muchos cambios con la llegada de los cristianos en 1085, pues prontamente se convirtió al culto cristiano, sufrió aditamentos mudéjares y en el siglo XVI se hizo una reforma casi por completo, con cambio de orientación incluido, de mano de Alonso de Covarrubias<sup>31</sup>.

Como ejemplo de planta centralizada hay que mencionar el oratorio de la capilla de Belén, que, como ya se dijo, se establece como una *qubba*. Posee planta octogonal al interior y al exterior, se trata de un espacio cuadrado, ligeramente irregular, que se cubre con una bóveda ochavada de nervios entrecruzados, de forma muy similar al esquema que encontramos en la cubrición de los tramos laterales de la *maqsura* de la mezquita de Córdoba<sup>32</sup>. Aunque no se ha conservado en Toledo ningún otro oratorio con esta tipología, la *qubba* es una de las planimetrías más recurrentes en el mundo islámico, sobre todo, por la polifuncionalidad que lleva intrínseca, pues puede funcionar como oratorio y como recinto funerario<sup>33</sup>, por lo que su uso aquí no tiene nada de atípico.

Se puede concluir que, en Toledo, la tipología más habitual de mezquitas consiste en una sala de oración longitudinal de tres naves, con arquerías perpendiculares a la *qibla* y sobre soportes reutilizados de épocas anteriores<sup>34</sup> (predominantemente, romanos y visigodos). En ocasiones, puede aparecer asociado un alminar a los pies del templo. Las dos únicas mezquitas que se salen de este trazado general son Bab al-Mardum y Tornerías. De la primera de ellas intentaremos dilucidar el porqué de lo genuino de su planimetría con respecto al resto de mezquitas de Toledo, y de al-Ándalus en general. La segunda, como ya se comentó, es una emulación de la primera.

## 2. ANÁLISIS DE BAB AL-MARDUM

<sup>31</sup> SÁNCHEZ PALENCIA, F. J., ET AL. (COORDS.), *Toledo: arqueología en la ciudad*, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Toledo, 1996, p. 109.

<sup>32</sup> CALVO CAPILLA, S., «La Capilla de Belén...», p. 42.

<sup>33</sup> MONZÓN MOYA, F., «El antiguo convento de Santa Fe: la desmembración del aula regula islámica y su transformación en un cenobio cristiano», *La ciudad medieval: de la casa principal al palacio urbano*, PASSINI, J, E IZQUIERDO BENITO, R. (COORDS.), Consejería de Educación, Ciencia y Cultura de Castilla-La Mancha, Toledo, 2011, p. 256.

<sup>34</sup> RÜTENIK, T., «Transformación de mezquitas en iglesias...», p. 441.

La mezquita de Bab al-Mardum es uno de los pocos edificios religiosos islámicos que se ha conservado íntegramente en la península Ibérica. A lo largo de las siguientes páginas, analizaremos algunos de los aspectos más relevantes relacionados con ella, especialmente en lo tocante a su planimetría, lo que la incluye en la tipología constructiva islámica de las mezquitas de nueve tramos.

### 2.1. ¿Posible origen visigodo?

Desde finales del siglo XVIII se creía que esta mezquita tenía su origen en la época del rey visigodo Atanagildo, h. 555, fecha en que se habría construido aquí una iglesia visigoda que los árabes habían remodelado y adoptado después como mezquita. En torno a esta supuesta fundación visigoda nacen toda una serie de leyendas cuyo objetivo es, a la postre, sublimar el contenido hispanovisigodo, y por tanto cristiano, de este espacio por encima del islámico. Así, el primer estudioso que afirma contundentemente el origen visigodo del oratorio toledano es José Amador de los Ríos<sup>35</sup>. Hay, en cambio, otros autores que ponen en duda que esta mezquita pudiera haber sido en origen un templo visigodo, bien por lo incierto de las noticias que han llegado, o bien por la poca concordancia entre éstas y el edificio conservado. Entre estos pioneros se encuentra José María Quadrado<sup>36</sup> en su texto *Recuerdos y bellezas de España. Castilla La Nueva*. Por otro lado, Rodrigo Amador de los Ríos<sup>37</sup> afirma que desde un primer momento, este edificio era una mezquita, y no una fundación goda. El mismo autor constata que en Bab al-Mardum abundan los materiales visigodos, diciendo que son reutilizados.

Incluso hoy en día existen algunas hipótesis que se niegan a aceptar plenamente este edificio como una construcción islámica unitaria. En este sentido, Basilio Pavón Maldonado afirma que la mezquita de Bab al-Mardum poseía dos etapas constructivas. Propone la teoría de que se trataría de un oratorio del primer Islam, o incluso de una construcción preislámica de nueve tramos que los musulmanes tomaron para su culto, y que en 999 (la fecha que consta en la inscripción), esta mezquita habría sido

---

<sup>35</sup> AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Toledo pintoresca...*

<sup>36</sup> IZQUIERDO BENITO, R. (COM.), *Mezquita de Bab al-Mardum o Cristo de la Luz. Toledo 999-1999*, Catálogo de la exposición (Archivo Histórico Provincial de Toledo, 14-diciembre-1999/18-enero-2000), Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Toledo, 1999, p. 140.

<sup>37</sup> En su texto *La ermita del Santo Cristo de la Luz en Toledo. Estudio arqueológico motivado por los últimos descubrimientos de febrero de 1899*. *Ibidem*, p. 166.

restaurada y adaptada<sup>38</sup>. A día de hoy, y salvo la antedicha hipótesis, no existe ninguna teoría que ponga en duda el hecho de que Bab al-Mardum es un edificio de origen islámico.

## 2.2. El redescubrimiento del Cristo de la Luz en el siglo XIX

A finales del siglo XVIII la mezquita de Bab al-Mardum comienza a suscitar un notable interés entre todo tipo de viajeros y eruditos. Gracias a este redescubrimiento, comienzan a hacerse las primeras excavaciones y restauraciones en 1853, de mano del arquitecto Santiago Martín, realizando pequeñas obras como sanear las cubiertas o enlucir algunas de las bóvedas<sup>39</sup>. Aún así, el deplorable estado de conservación de la mezquita pedía una profunda restauración, que fue llevada a cabo en 1870, momento en que aparecieron las pinturas murales de la cabecera, fechadas en los siglos XII y XIII.

Nuevamente, en 1899, se hacen necesarias nuevas intervenciones en el edificio, hasta donde se acercan importantes eruditos como González Simancas y Rodrigo Amador de los Ríos. Durante estos trabajos de restauración, Simancas observó unas pequeñas ménsulas en el friso superior de una de las fachadas, por lo que procedió a vaciarlo de todo el enlucido de yeso que lo cubría y así salió a la luz la inscripción<sup>40</sup> (Fig. 5). Tras una errónea interpretación por parte de Amador de los Ríos, finalmente fue correctamente traducida por Ocaña Jiménez con la ayuda de los dibujos realizados por González Simancas y cedidos por Manuel Gómez-Moreno. La lectura que hizo Ocaña Jiménez de la inscripción del monumento queda como sigue:

*Basmala. Hizo levantar esta mezquita Ahmad ibn Haddi, de su peculio, solicitando la recompensa ultraterrena de Allah [por ello]. Y se terminó, con el auxilio de Allah, bajo la dirección de Musa ibn 'Ali, el arquitecto, y de Sa'ada, concluyéndose en Muharram del año trescientos noventa<sup>41</sup>.*

<sup>38</sup> PAVÓN MALDONADO, B., «El Cristo de la Luz de Toledo. Dos supuestas mezquitas en una», *Al-Qantara*, 21 (2000), p. 165.

<sup>39</sup> RUIZ TABOADA, A., «La mezquita en la ermita del Santo Cristo de la Cruz y Virgen de la Luz de Toledo», *Mezquitas en Toledo...*, 5, p. 54.

<sup>40</sup> IZQUIERDO BENITO, R. (COM.), *Mezquita de Bab al-Mardum...*, p. 46.

<sup>41</sup> Esta fecha se corresponde, en la datación cristiana, con el período comprendido entre el 13 de diciembre de 999 y el 11 de enero de 1000. En: OCAÑA JIMÉNEZ, M., «La inscripción fundacional de la mezquita de Bib al-Mardum en Toledo», *Al-Ándalus*, 14 (1949), p. 181.

Ya en 1900, la mezquita de Bab al-Mardum es declarada Monumento Nacional, y a lo largo de las siguientes décadas, terminarán de demolerse todas las casas y edificios aún adyacentes a la misma que impedían su correcta conservación<sup>42</sup>, los cuales además estaban deteriorando sus estructuras. Las restauraciones más recientes en este monumento se han desarrollado en los últimos años del siglo XX, teniendo lugar una de las más importantes en 1999, año que conmemoraba el milenario de la mezquita y para cuya ocasión se editó el ya citado catálogo de Izquierdo Benito.

### **2.3. Breve análisis del edificio desde el punto de vista planimétrico y decorativo**

La mezquita de Bab al-Mardum se encuentra orientada hacia el sureste, lo que puede resultar extraño en el ámbito andalusí, pero no lo es en absoluto en la propia Toledo, donde el sureste es la inclinación más común, con una ligera desviación hacia el sur<sup>43</sup>. Lo más probable es que esta mezquita fuese utilizada como pequeño oratorio de barrio, además de servir como centro de enseñanza de los miembros de la familia de Ibn al-Hadidi, fundador de la misma<sup>44</sup>. Se trata de un edificio de planta cuadrada (Fig. 6), y el interior se estructura en base a cuatro columnas de material reaprovechado que dividen el espacio en nueve tramos iguales, los cuales se cubren con un total de nueve bóvedas, siendo la central más alta que las laterales, sobreelevándose sobre un tambor.

En cuanto al diseño de estas bóvedas, se utilizan diferentes esquemas decorativos en cada uno de los tramos. Destaca, por ejemplo, el que se sitúa frente al *mihrab*, ya que es el único que se forma en base a arcos trilobulados<sup>45</sup>, mientras que el resto lo hacen con arcos de herradura entrecruzados. La bóveda central repite el esquema de las cúpulas que flanquean la *maqsurra* de la mezquita de Córdoba, mientras que la cupulilla situada en el extremo superior derecho toma como modelo la cúpula de Villaviciosa de la

---

<sup>42</sup> RUIZ TABOADA, A., «La mezquita en la ermita...», p. 55.

<sup>43</sup> RIUS, M., «Orientación de las mezquitas en Toledo», *Tulaytula*, 4 (1999), p. 73.

<sup>44</sup> CALVO CAPILLA, S., «La mezquita de Bab al-Mardum y el proceso de consagración de pequeñas mezquitas en Toledo (siglos XI-XIII)», *Al-Qantara*, 20 (1999), p. 322.

<sup>45</sup> Estos arcos ya se habían utilizado con una función similar en las boveditas angulares de la cúpula de la capilla de Villaviciosa. En: EWERT, C., «La mezquita de Bab al-Mardum de Toledo (Cristo de la Luz): una 'copia' de la mezquita de Córdoba», *Entre el califato y la taifa: mil años del Cristo de la Luz*, VV.AA., Actas del Congreso Internacional (Toledo, 14-16 diciembre 1999), Asociación de Amigos del Toledo Islámico, Toledo, 2000, p. 15.

misma aljama cordobesa<sup>46</sup>. Aunque la mayoría de los sistemas decorativos de estas bóvedas se retrotraen a modelos de Córdoba, éstos se toman como punto de partida para luego ser reelaborados en el Cristo de la Luz de manera libre (Fig. 7). Con respecto a las explicaciones de esta singular planimetría, dado el abundante estudio de que ha sido objeto, se tratará más adelante.

El interior del templo se organiza en base a tres cuerpos, salvo el tramo central, que posee cuatro (Fig. 8). El primer cuerpo se configura con las columnas sin basa y con capiteles visigodos reutilizados, y sobre ellos, se disponen cimacios cruciformes que sustentan los arcos de herradura en las cuatro direcciones. El segundo cuerpo o cuerpo intermedio está formado por un piso que horada sus muros para establecer una conexión óptica entre los nueve compartimentos<sup>47</sup>, a la vez que sirve como espacio de transición entre el cuerpo de columnas y las bóvedas. Estas perforaciones en el muro se realizan en base a diseños de arcos, un total de 24, los cuales son de gran variedad: de herradura, trilobulados geminados, polilobulados, de herradura geminados, etc. El sistema de estos arquillos más destacado se sitúa sobre el *mihrab*, con una serie de arcos de herradura y trilobulados entrecruzados<sup>48</sup> (Fig. 9). Finalmente, el tercer cuerpo lo conforman las diferentes bóvedas; en cambio, en el tramo central, el tercer cuerpo lo forma el citado tambor que sobreleva la bóveda, siendo ésta el cuarto y último cuerpo de este tramo.

Al exterior, la mezquita también deja ver sus numerosas deudas decorativas con la mezquita de Córdoba. Las fachadas más ricamente decoradas son la suroeste (donde se halla la inscripción) y la noroeste (la fachada donde se encontraba la entrada principal al templo), mientras que las fachadas sureste y noreste no conservan decoración. En la fachada noreste está adosado el actual ábside mudéjar, mientras que en el muro sureste (la *qibla*) se hallaría el *mihrab*. Este muro se divide en tres franjas: la primera lo forma el arco del *mihrab*, la segunda posee dos vanos adintelados en los extremos y la tercera tiene seis aberturas verticales que iluminan el interior del edificio a la altura de las bóvedas<sup>49</sup>. Muchos estudiosos afirman que el *mihrab* sobresaldría al exterior en planta y que tendría incluso el mismo tamaño que cada uno de los tramos interiores<sup>50</sup>, mientras que otras teorías más recientes afirman que esta mezquita no poseía un *mihrab* desarrollado, sino un nicho

<sup>46</sup> GÓMEZ-MORENO, M., *El arte árabe español...*, p. 202.

<sup>47</sup> EWERT, C., «La mezquita de Bab al-Mardum de Toledo...», p. 14.

<sup>48</sup> KING, G., «The mosque of Bab al-Mardum in Toledo and the influences acting upon it», *Art and Archeology Research Papers*, 2 (1972), p. 30.

<sup>49</sup> PERIS SÁNCHEZ, D. (COORD.), *Arquitecturas de Toledo...*, 1, p. 319.

<sup>50</sup> KING, G., «The mosque of Bab al-Mardum in Toledo...», p. 29.

embebido en el muro<sup>51</sup>. No obstante, ni los investigadores ni los arqueólogos pueden decantarse por ninguna de las dos hipótesis, pues no hay suficientes datos al respecto.

La fachada noroeste se considera que era la entrada principal al oratorio, pues se encuentra en eje axial con respecto al muro de *qibla* y al *mihrab*, siendo además la que más fielmente toma sus modelos de Córdoba. Esta fachada posee dos cuerpos principales (Fig. 10). El inferior está formado por tres grandes arcos de medio punto que cobijan en su interior otros tres arcos de herradura, los cuales darían entrada al templo. Este modelo de superposición de arcos remite a la aljama de Córdoba. El segundo cuerpo lo conforma una serie de seis arquillos ciegos de herradura inscritos en arcos trilobulados. Las dovelas de los arcos de herradura alternan la bicromía de rojo y blanco, otro aspecto que recuerda al sistema de arquerías de la mezquita de Córdoba<sup>52</sup>. Esta fachada se corona con un friso corrido de ladrillos en esquinilla decorativos, y con una cornisa volada con modillones de rollo que rodea el edificio en todo su perímetro.

Finalmente, cabe hablar del muro suroeste, el más importante por la decoración que posee y por su situación, pues era la fachada que conectaba con el entramado urbano principal, razón por la que se ubica aquí la inscripción fundacional. En este caso, se estructura en cuatro cuerpos (Fig. 11). En el primero de ellos, encontramos un esquema tripartito de arcos: el central es de medio punto, el de la derecha es de herradura y el de la izquierda es polilobulado. Sobre este sistema de arcos, en el segundo cuerpo, se coloca un friso de grandes arcos de herradura entrecruzados sostenidos sobre ménsulas, aspecto tomado de la ampliación que hace al-Hakam II en la mezquita de Córdoba. El tercer cuerpo lo forma una banda de paños decorativos, conformando figuras romboidales, rodeado a su vez de una decoración de ladrillos en esquinilla. El último cuerpo lo conforma la inscripción fundacional del edificio<sup>53</sup>, comentada más arriba. De nuevo, se corona todo ello con la citada cornisa en voladizo con modillones de rollo.

#### **2.4. Diferentes hipótesis sobre la planimetría de Bab al-Mardum**

Se ha tratado de explicar la planimetría de esta mezquita desde varios puntos de vista, dado lo excepcional en el mundo andalusí de la misma. La primera hipótesis nos la proporciona Manuel Gómez-Moreno, quien afirma

---

<sup>51</sup> MOMPLET, A. E., *El arte hispanomusulmán*, Encuentro, Madrid, 2008, p. 63.

<sup>52</sup> IZQUIERDO BENITO, R. (COM.), *Mezquita de Bab al-Mardum...*, p. 16.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 17.

que este esquema cuadrangular proviene de las iglesias bizantinas de la dinastía Comnena, las cuales poseen una planta de cruz griega inscrita en un cuadrado, se culminan con una cúpula central elevada y los demás espacios en torno a ella también están cupulados<sup>54</sup>. No obstante, no propone ningún ejemplo bizantino que pueda ser comparado con la mezquita de Bab al-Mardum.

A continuación, Leopoldo Torres Balbás<sup>55</sup> afirma que no es muy común en el ámbito islámico, pero que sí ha sido utilizada en otros casos, y conecta la mezquita de Bab al-Mardum con otros ejemplos con una planta muy similar, como la mezquita de Bu Fatata en Susa (Túnez), fechada en la primera mitad del siglo IX y la cual analizaremos más adelante. Esta misma teoría será seguida posteriormente por Clara Delgado Valero<sup>56</sup> y por Geoffrey King<sup>57</sup>. Es actualmente una de las más extendidas, entendiendo Bab al-Mardum como una mezquita tipológicamente de origen islámico. En nuestro estudio, será esta la línea de investigación que sigamos, relacionando la mezquita toledana con el contexto cultural e histórico-artístico que la rodeaba.

Otra interpretación, esta vez en íntima conexión con la mezquita aljama de Córdoba, la aporta Christian Ewert<sup>58</sup>. Según él, el esquema que predomina en Bab al-Mardum no es el centralizado, sino un esquema en T de gran sutileza que, en última instancia, remite al modelo cordobés, concretamente, a la ampliación realizada por al-Hakam II. Este esquema se manifiesta en el cuerpo de las bóvedas. Las dos más importantes son la central y la que se halla antecediendo al *mihrab* (Figs. 12 y 13). Esta última es la única que se conforma a través de arcos entrecruzados trilobulados, mientras que aquélla retoma un modelo de la mezquita de Córdoba en base a nervios entrecruzados y se coloca sobreelevada con respecto a las demás. En cuanto al resto de bóvedas, las que forman la planta en T (es decir, las dos restantes que flanquean el tramo que antecede al *mihrab* y la bóveda del tramo que da entrada al templo al inicio de la nave central) también recu-

<sup>54</sup> GÓMEZ-MORENO, M., *El arte árabe español...*, p. 201.

<sup>55</sup> TORRES BALBÁS, L., «Arte hispanomusulmán hasta la caída del califato de Córdoba», *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031)*, VV.AA., col. *Historia de España* (Menéndez Pidal, R., dir.), Espasa Calpe, Madrid, 1965, 5, p. 611.

<sup>56</sup> DELGADO VALERO, C., «El arte de Ifriqiya y sus relaciones con distintos ámbitos del Mediterráneo: al-Ándalus, Egipto y Sicilia», *Al-Qantara*, 17 (1996), pp. 291-319; y «La ciudad de Toledo en época islámica: estructura y funciones de los espacios urbanos», *Las ciudades del Ándalus...*, 3.

<sup>57</sup> KING, G., «The nine bay domed mosque in Islam», *Madrider Mitteilungen*, 30 (1989), pp. 332-390.

<sup>58</sup> EWERT, C., «La mezquita de Bab al-Mardum de Toledo...», p. 14.

rren a complejos modelos de nervios entrecruzados que son variaciones de las diversas bóvedas que encontramos en la aljama cordobesa. En cambio, las otras cuatro bóvedas restantes que se hallan en los extremos inferiores y que no participan del esquema en T, poseen unas disposiciones más simples, sin llegar a las complejas formas octogonales del resto del abovedamiento.

Finalmente, otra teoría interesante la aporta Pavón Maldonado, quien afirma que el modelo cuadrangular de la mezquita del Cristo de la Luz proviene de los aljibes y cisternas de origen bizantino que después se utilizaron también en al-Ándalus. Estas cisternas se conformaban como espacios de nueve tramos sustentados por cuatro pilares cruciformes, principalmente. Uno de los ejemplos que cita es el aljibe de época bizantina de la basílica Majorum, situada en Cartago; posee planta cuadrada, se eleva sobre cuatro pilares cuadrados y se divide en nueve tramos cubiertos por bóvedas de arista<sup>59</sup>. Este mismo esquema continúa utilizándose en época islámica, con ejemplos bien conocidos como el aljibe del patio de la mezquita de Córdoba, perteneciente a la ampliación de Almanzor, donde se repite el mismo modelo de nueve tramos y bóvedas de arista, pero en esta ocasión, con pilares cruciformes (Fig. 14); o en el aljibe de las Marmuyas, sito en Málaga, obra también califal del siglo X<sup>60</sup> (Fig. 15). Según esta hipótesis, esta planta de nueve tramos puede encontrar su origen en construcciones preislámicas, preferentemente bizantinas<sup>61</sup>, conformando cisternas, aljibes u otros espacios para la conducción hidráulica similares. Como se ve, el abanico de interpretaciones que sugiere la planimetría de la mezquita de Bab al-Mardum es de una gran variedad.

### 3. LA TIPOLOGÍA DE LAS MEZQUITAS DE NUEVE TRAMOS

Debido a lo insólito de la tipología constructiva de Bab al-Mardum en los ámbitos toledano y andalusí, surgen, por tanto, las consabidas preguntas: ¿de dónde viene esta tipología? y ¿cómo llegó esta planimetría hasta el extremo más occidental de todo el Islam? A lo largo de las siguientes páginas, se intentarán responder estas cuestiones con la mayor fiabilidad posible<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> PAVÓN MALDONADO, B., *España y Túnez: arte y arqueología islámica*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1996, p. 120.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>62</sup> Aunque es cierto que la tipología de los nueve tramos podemos hallarla en la arquitectura bizantina en fechas de auge similares al mundo islámico (siglos IX-XI), también es cierto

### 3.1. Origen y función de la planimetría de los nueve tramos

El asunto del origen de esta planimetría ha dado lugar a muchas hipótesis diferentes. Richard Ettinghausen fue el primero que afirmó que la planta de nueve tramos procedía del hall de acceso al *hammam* del castillo de Jirbat al-Mafjar (Fig. 16). Según él, sus dimensiones se adaptaron a otros ejemplos de menor tamaño, manteniéndose la elevación de la cúpula central sobre el resto<sup>63</sup>. No obstante, se plantean algunos problemas, como el hecho de que este edificio nunca fue terminado, se destruyó muy poco tiempo después de ser comenzada su construcción por un terremoto y no se conocen con seguridad sus sistemas de abovedamiento, aunque hay diversas interpretaciones al respecto.

Por otro lado, Creswell, que se centra fundamentalmente en el tema de la funcionalidad de estos edificios, afirma que su función funeraria deriva de los mausoleos en origen cubiertos por una única cúpula central y abiertos en todos sus lados, sin ser capaz, no obstante, de explicar cómo y por qué se produce esta evolución. Este tipo de monumentos abiertos en todos sus muros responden a una tradición en la que se prohíbe construir un enterramiento monumentalizado sobre una tumba, por lo que, a través de la apertura de todos los muros, se permite la entrada de sol y de luz, de modo que no se convierte en una construcción cerrada<sup>64</sup>. Creswell extiende así esta teoría, no sólo a los monumentos cubiertos con una única cúpula, sino también a los edificios cupulados de nueve tramos, muchos de los cuales se abren al exterior en casi todos sus muros.

Una última explicación sobre este origen nos la aporta Terry Allen. Él afirma que la tipología de los nueve tramos arranca de una serie de edificios de finales del siglo VIII construidos en Arabia, y cuyo uso puede deducirse gracias a su contexto arquitectónico. Estos edificios se atribuyen a Zubaydah, esposa del califa abbasí Harun al-Rashid (786-809), los cuales se tratarían de mezquitas adosadas a logias palatinas y que servían para la comodidad de la corte en momentos de viajes y embajadas<sup>65</sup>. No obstante, más recientemente han surgido algunas hipótesis que cuestionan la existen-

---

que su disposición pone mayor énfasis en la cruz griega (de claro simbolismo cristiano), lo cual no se aprecia en las mezquitas, que tienden a marcar por igual todos sus tramos, salvo el central, siempre más destacado.

<sup>63</sup> KING, G., «The nine bay domed...», p. 385.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 384.

<sup>65</sup> ALLEN, T., «Transformations and correspondences in abbasid architecture», *Five essays on Islamic art*, Solipsist Press, California, 1988, p. 81.

cia de estas logias palatinas, pudiendo tratarse más bien de estaciones de peregrinos.

Con respecto a la función que tenían estos espacios, también se han planteado interesantes hipótesis. La principal explicación nos la aporta Creswell, aunque su teoría encuentra varios problemas. Él fue el primero en afirmar que todas estas mezquitas de nueve tramos tenían una función funeraria, principalmente, por sus características, al tratarse de espacios centralizados y abiertos en casi todos sus muros<sup>66</sup>. Estos mismos patrones se siguen en numerosas construcciones dedicadas a enterramientos, como ocurre en los *martyria* cristianos o en los propios mausoleos islámicos, como la Qubba al-Sulaibiyya, de época abbasí y situada en Samarra (Fig. 17), la cual posee una planta poligonal y está abierta en todos sus muros, para monumentalizar un espacio que no llega a ser una construcción cerrada, como ya se comentó. Creswell cree, por tanto, que el inicio de la utilización de esta estructura arquitectónica se encuentra en construcciones conmemorativas y funerarias.

Creswell basó esta teoría en el estudio y análisis de los pocos restos conservados del llamado mausoleo de Sharif Tabataba, ubicado en El Cairo y fechado a mediados del siglo X. El principal problema es que este edificio sólo se conserva a nivel de cimientos y no puede saberse con exactitud cómo estaría cubierto. Tal y como dice el propio Creswell<sup>67</sup>, la disposición de los pilares y los restos de algunas pilastras adosadas a los muros hacen pensar en la posible existencia de un espacio cuadrangular que diese lugar a nueve compartimentos, pero se desconoce su sistema de cubrición (Fig. 18).

Además, Creswell ha identificado este espacio como lugar de enterramiento de la dinastía Tabataba gracias a unas inscripciones descubiertas, donde se alude a varios miembros de esta familia<sup>68</sup>; no obstante, lo más plausible es que se tratase de un pequeño oratorio asociado a un mausoleo de mayor tamaño en el que se daría culto a los enterrados allí<sup>69</sup>.

En cuanto a la aseveración de Creswell de que todas las construcciones con este mismo esquema planimétrico son lugares de enterramiento, es manifiestamente erróneo, pues algunas de ellas poseen inscripciones

---

<sup>66</sup> KING, G., «The mosque of Bab al-Mardum...», p. 271.

<sup>67</sup> CRESWELL, K. A. C., *The Muslim Architecture of Egypt*, Hacker Art Books, Nueva York, 1978, 1, p. 12.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>69</sup> GRABAR, O., «The Earliest Islamic Commemorative structures. Notes and documents», *Ars Orientalis*, 6 (1966), p. 11.

fundacionales o conmemorativas en las que se afirma que se trata de mezquitas, como ocurre en la misma de Bab al-Mardum, en la mezquita de las Tres Puertas de Qayrawan o en la de Bu Fatata de Susa. Por tanto, queda patente que la hipótesis planteada por Creswell, aunque interesante, ofrece muchos puntos no esclarecidos sobre la función de estos edificios.

La otra teoría es de Geoffrey King, quien relaciona la erección de muchas de estas construcciones con familias notables o destacadas en la sociedad política y/o religiosa. Se trataría de pequeñas mezquitas u oratorios privados en muchos casos, surgidos por el deseo de un personaje importante de poseer un espacio de oración para él, para su familia y para la congregación religiosa de su entorno, además de utilizar dicho enclave religioso para enaltecer su figura y pasar a la posteridad (se tiene constancia de que muchas de estas mezquitas nacían gracias a la promoción de determinadas figuras políticas o religiosas en el ámbito islámico)<sup>70</sup>.

Aporta una buena cantidad de ejemplos de los que han quedado noticia de su fundación por parte de un personaje destacado, como es el caso de la mezquita de Bu Fatata, fundada por el emir aglabí Abu Iqal al-Aghlab ibn Ibrahim en el primer tercio del siglo IX, o el conocido caso de Bab al-Mardum, mandada erigir por Ahmad ibn al-Hadidi, notable alfaquí de una de las familias más prominentes de Toledo<sup>71</sup>. Cita también otros ejemplos quizá menos conocidos, como el ya mencionado mausoleo de Sharif Tabataba, asociado a una de las familias más importantes de la comunidad *chií* del Egipto fatimí; o la mezquita de los Elefantes o Jami al-Fiyala en El Cairo, hoy desaparecida y encargada a finales del siglo XI o principios del XII por al-Afdal, hijo de un importante cargo militar del gobernador del Egipto fatimí<sup>72</sup>.

### 3.2. Bab al-Mardum y las mezquitas de nueve tramos en el mundo islámico

A continuación se expondrán algunos ejemplos que guardan una íntima relación con Bab al-Mardum en cuanto a sus características formales. Las dos mezquitas de mayor similitud con el oratorio toledano son la de Bu Fatata en Susa y la de las Tres Puertas en Qayrawan, ambas situadas en Túnez.

<sup>70</sup> KING, G., «The nine bay domed...», p. 389.

<sup>71</sup> KING, G., «The mosque of Bab al-Mardum and the Islamic building tradition», *Entre el califato y la taifa...*, p. 276.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 276.

La mezquita de Bu Fatata está documentada en 838-841, gracias a la inscripción de su fachada norte. Fue construida por el ya citado emir aglabí al-Aghlab ibn Ibrahim. Es, posiblemente, la mezquita de nueve tramos más temprana conservada<sup>73</sup>. Posee un pórtico en la fachada norte, accediendo a su interior a través de tres arcos. Este interior se divide en nueve compartimentos sustentados sobre cuatro pilares, y sobre éstos descansan las bóvedas de cañón con que se cubre. El *mihrab* sobresale al exterior del muro de *qibla* a través de una pequeña curvatura. Hoy en día posee un alminar, pero no pertenece a la construcción original (Fig. 19).

La mezquita de las Tres Puertas o Jami' Tleta Biban se fecha en 866 y fue mandada erigir por Muhammad ibn Jairun al-Ma'afiri, de origen andalusí<sup>74</sup>, tal y como reza su inscripción fundacional. Se accede al interior a través de tres arcos que se abren directamente a la calle, hecho por el que se conoce este edificio como de las "tres puertas". No tiene patio, aunque sí un alminar de época posterior. Tiene una planta ligeramente irregular, tendiendo hacia la forma trapezoidal; al interior se sustenta con cuatro pilares que dividen el espacio en nueve tramos que originariamente se cubrirían con bóvedas<sup>75</sup>, aunque la cubrición que se conserva hoy en día es fruto de una remodelación (Fig. 20). Al exterior, en su fachada principal, posee una rica decoración vegetal y epigráfica, aunque no pertenece todo ello al siglo IX. Esta decoración está organizada en base a tres grandes frisos, siendo el inferior y el superior epigráficos (donde se documenta el edificio en el siglo IX y se nos dice el nombre de su promotor), y el central vegetal y de temas florales; del siglo XV es la banda epigráfica que hay justo sobre las enjutas de los arcos, donde se da cuenta de una remodelación de la mezquita y de la adición del alminar<sup>76</sup>.

Las similitudes entre Bab al-Mardum, Bu Fatata y las Tres Puertas son muy notables, lo que puede llevar a pensar si hubo relaciones directas entre las tres en cuanto a sus procesos constructivos, aunque Bab al-Mardum es más de un siglo posterior. Además de la planimetría y la cubrición con bóvedas (aspecto que comparten todas las mezquitas que se agrupan en esta tipología constructiva), las tres organizan su fachada principal en base a tres arcos que se abren al interior y son las tres únicas

---

<sup>73</sup> CRESWELL, K. A. C., *A short account of Early Muslim Architecture*, Scholar Press, Aldershot (Gran Bretaña), 1989, p. 351.

<sup>74</sup> MARÇAIS, G., *Manuel d'Art Musulman. L'Architecture. Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile*, Auguste Picard, París, 1926, 1, p. 37.

<sup>75</sup> CRESWELL, K. A. C., *A short account...*, p. 388.

<sup>76</sup> MARÇAIS, G., *Manuel d'Art Musulman...*, 1, p. 38.

mezquitas de nueve tramos que han conservado *in situ* sus inscripciones fundacionales<sup>77</sup>. También hay que citar que ninguna de las tres mezquitas poseía en origen patio ni alminar<sup>78</sup>, aunque tanto a las Tres Puertas como a Bu Fatata les fue añadido un alminar posteriormente.

Otra notable semejanza es que tanto Bab al-Mardum como la mezquita de las Tres Puertas se culminan con aleros o cornisas en voladizo con modillones de rollo, recorriendo en ambos casos el edificio por completo<sup>79</sup>. Un último aspecto a destacar de las similitudes decorativas entre el Cristo de la Luz y la mezquita de la Tres Puertas es su recurrencia a motivos cordobeses. Mientras que el oratorio toledano toma buena parte de sus motivos de la aljama de Córdoba, el oratorio qayrawaní lo hace, aparte de los estilos de Samarra de tradición abbasí, de la abundante decoración que aparece en la puerta de San Esteban de la mezquita de Córdoba, que se adelanta a la mezquita de las Tres Puertas en una década<sup>80</sup>.

Más adelante veremos otra serie de importantes relaciones y trasvases artísticos entre al-Ándalus y Túnez, de modo que lo que acabamos de exponer aquí no es una mera coincidencia ni una arbitrariedad, sino que existen unos fuertes nexos entre estos dos lugares en distintos ámbitos.

La mezquita de Bab al-Mardum es una de las pocas que ha conservado su cubrición original, con el tramo central sobresaliendo por encima de los demás. Esto ha dado lugar a la opinión de que buena parte de estas mezquitas deberían otorgar también más importancia al compartimento central<sup>81</sup>, ya fuera a través de una elevación o de una cubrición de mayor riqueza que el resto. Aunque en las primeras mezquitas conservadas de nueve tramos no es posible asegurar este hecho, sí lo encontramos en otros ejemplos posteriores.

Una de las más tempranas es la mezquita Diggaran, situada en la ciudad de Hazara, muy cerca de Bujara (en el actual Uzbekistán). Es muy difícil establecer una fecha concreta para la misma, quizá haya que situarla en el siglo XI. Posee tres arcos de entrada en el muro noreste, y lo más destacado es el desigual tamaño de sus nueve tramos, siendo el central el más

<sup>77</sup> DELGADO VALERO, C., «El arte de Ifriqiya...», p. 294.

<sup>78</sup> PAVÓN MALDONADO, B., *España y Túnez...*, p. 126.

<sup>79</sup> BASILIO PAVÓN MALDONADO, «Las mezquitas del Cristo de la Luz de Toledo y de las Tres Puertas de Qayrawan», [www.basiliopavonmaldonado.es](http://www.basiliopavonmaldonado.es), 2010, 28/11/2015, [http://www.basiliopavonmaldonado.es/Documentos/Las\\_mezquitas.pdf](http://www.basiliopavonmaldonado.es/Documentos/Las_mezquitas.pdf).

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> KING, G., «The nine bay domed...», p. 368.

desarrollado con una gran cúpula, mientras que los circundantes se cubren con cúpulas más pequeñas o con bóvedas de crucería<sup>82</sup> (Fig. 21).

Más avanzado el tiempo, encontramos otras mezquitas de esta tipología que desarrollan, no ya el tramo central, sino todo el eje axial que se dirige hacia el *mihrab*. Esto aparece en la mezquita turca de Eski Çami, en Edirne. Fue fundada en 1403 por Amir Sulayman Çelebi y ampliada por su hermano algunos años más tarde<sup>83</sup> (Fig. 22). La entrada principal se sitúa en el muro norte, y su interior se cubre con nueve grandes cúpulas. Las cúpulas laterales son simples, mientras que las que conforman el eje axial con respecto al *mihrab* son más elaboradas: la cúpula frente al *mihrab* descansa sobre pechinas triangulares, la cúpula central se levanta sobre trompas de gran tamaño y la cúpula más septentrional que da entrada al templo tiene una base octogonal, con un óculo abierto en el centro.

Para finalizar con este apartado, es conveniente hablar de una de las primeras mezquitas de nueve tramos conservada, situada en la ciudad de Balj, en Afganistán. Se trata de la mezquita de Ta'rij; frente a los investigadores que consideran la mezquita de Bu Fatata la primera de nueve tramos, hay otros estudiosos que afirman que la primera es esta que nos ocupa, aunque dada la escasez de restos materiales que sobreviven de la misma, es difícil fecharla con exactitud. El único elemento que tenemos de ella para poder datarla son los restos de decoración interior; se trata de enlucidos en los arranques de los arcos conservados, que representan rica y abundante ornamentación vegetal, respondiendo con total fidelidad al segundo estilo decorativo de Samarra (Fig. 23). De este modo, se aventura su fecha en el segundo cuarto del siglo IX<sup>84</sup>.

Es una de estas mezquitas de mayor tamaño, pues sus medidas oscilarían en torno a los 20 metros de largo y de ancho<sup>85</sup>, conformando un cuadrado prácticamente perfecto. Se conservan muy pocos restos, sólo las inmensas columnas centrales que sostendrían el conjunto, los arranques de los arcos y su decoración vegetal, y las dobles columnas que se adosaban a los muros para sustentar los arcos. Mientras que algunos autores proponen que tenía los lados sureste, noreste y noroeste abiertos<sup>86</sup>, otros consideran

---

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 338.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 367.

<sup>84</sup> CRESWELL, K. A. C., *A short account...*, p. 349.

<sup>85</sup> JURADO JIMÉNEZ, M., «Introducción III: Nueve bóvedas: constante tipológica arquitectónica en la mezquita», *Mezquitas en Toledo...*, vol. 5, p. 35.

<sup>86</sup> KING, G., «The nine bay domed...», p. 336.

que el único muro abierto era la entrada principal, la fachada noreste, abierta a través de una gran arcada<sup>87</sup>. El interior queda dividido en nueve tramos iguales; dada la potencia de las columnas conservadas, es muy probable que sostuviesen también potentes cubriciones, bien bóvedas o bien cúpulas, pero parece claro que este tipo de soportes estaban ideados para sustentar una compleja y pesada cubrición.

Esta mezquita nos da una pista clave para comprender la génesis de esta planimetría. Esta tipología hubo de surgir en el mundo abbasí<sup>88</sup>, la zona más desarrollada de todo el Islam medieval y la que funcionaba como foco de irradiación de todo tipo de influencias artísticas, culturales, protocolarias, políticas, etc. A través de los contactos que se establecían entre el califato abbasí de Bagdad y el resto de territorios islámicos, esta tipología pudo viajar hasta llegar al norte de África y, de ahí, a la península Ibérica. De este modo, podemos decir que las mezquitas de nueve tramos irían viajando junto con las relaciones comerciales, políticas y culturales entre el Oriente y el Occidente islámicos.

#### 4. INTERCAMBIOS ARTÍSTICOS ENTRE AL-ÁNDALUS Y EL NORTE DE ÁFRICA

En este apartado sólo nos centraremos en los intercambios de índole artística por falta de espacio, pero las relaciones entre al-Ándalus y los países norteafricanos y de todo el territorio islámico en general durante la época medieval se dan en todos los ámbitos: político, religioso, cultural, académico, comercial, protocolario, etc.

##### 4.1. Relaciones artísticas entre la Córdoba omeya y el norte de África

Como ya se citó más arriba, las relaciones entre Túnez y al-Ándalus no se agotan en los tres pequeños oratorios comentados. En relación con Toledo, estos intercambios se manifiestan fundamentalmente en los ámbitos funerario y palatino, además del religioso visto antes. En el ámbito funerario, hay

---

<sup>87</sup> CRESWELL, K. A. C., *A short account...*, p. 348.

<sup>88</sup> La mezquita de Balj encuentra un antecedente cercano en la aljama de la ciudad de Wasit, en Irak, fechada h. 705. La *maqsura* de esta mezquita estaba conformada por un espacio de nueve tramos cuyas columnas estaban decoradas con motivos en relieve, y tendría una elevación mayor que el resto del templo. En: ALLEN, T., «Transformations and correspondences...», p. 82. Aquí, Allen plantea que las mezquitas de nueve tramos podrían haber nacido como una *maqsura* que se hizo independiente del edificio completo, constituyendo una nueva tipología.

que destacar los cipos. Se trata de piezas cilíndricas o semicilíndricas dedicadas a importantes personajes fallecidos, en las cuales se tallan inscripciones de loas y alabanzas al difunto. Se documentan por primera vez en Qayrawan en el siglo IX, pero irán extendiéndose por todo Túnez; en la península Ibérica, Toledo es la única ciudad que conserva cipos funerarios similares a los de Túnez de época taifa<sup>89</sup>.

En cuanto al aspecto palatino, destacan unas estructuras organizadas en torno a una alberca de grandes dimensiones con un pabellón rectangular y a veces, zonas de recreo y actividades agrarias, las almunias. Se cree que la manifestación más antigua de esta tipología se halla en Túnez, concretamente en la ciudad de Raqqada; se trata del Qasr al-Bahr o Castillo del Lago, de la segunda mitad del siglo IX<sup>90</sup>. En al-Ándalus, se conservan importantes almunias omeyas en Córdoba, y a partir de la época taifa, aparecerán también en Toledo, como es el caso de la destacada almunia construida por al-Ma'mun en el actual Palacio de Galiana<sup>91</sup>.

En lo que a Córdoba se refiere, las relaciones artísticas de la mezquita mayor son más que notables con la mezquita aljama de Qayrawan<sup>92</sup>. En primer lugar, son de destacar los *mihrahs* de ambos templos, siendo los más ricamente ornamentados de todo el mundo islámico medieval, y los de mayores dimensiones. En ambos, la decoración de mosaicos, mármoles y esmaltes les otorgan un lujo inigualable<sup>93</sup>. Otra importante similitud entre ambas aljamas es la disposición de sus cúpulas. Éstas aparecen en primer lugar en la mezquita de Qayrawan, colocándose una cúpula en el tramo que antecede al *mihrab* y otra en el inicio de la nave central<sup>94</sup>. Con la llegada de al-Hakam II y la ampliación de la mezquita de Córdoba, estas mismas cúpulas se situarán en la zona que antecede al *mihrab* (*maqsurá*) y en la zona de

---

<sup>89</sup> DELGADO VALERO, C., «El arte de Ifriqiya...», p. 292.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 297.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 300.

<sup>92</sup> A partir del siglo X, se hacen sentir con más fuerza en al-Ándalus una serie de influencias orientales provenientes de la corte abbasí de Bagdad (aunque esto ya había comenzado a producirse durante el emirato de Abd al-Rahman II), las cuales llegan a la península a través de la zona norteafricana, y más concretamente, de Ifriqiya y de su dinastía gobernante, los aglabíes, que son vasallos de los abbasíes y ocupan esta zona durante buena parte del siglo IX. Por ello, las innovaciones artísticas que se dan en la mezquita aljama de Qayrawan pasarán a utilizarse posteriormente en Córdoba, a pesar de haber pasado un siglo entre la construcción de aquélla y la ampliación más importante de ésta. En: TORRES BALBÁS, L., «Aportaciones del arte de Ifriqiya al musulmán español de los siglos X y XI», *Al-Andalus*, vol. 3 (1935), p. 395.

<sup>93</sup> LÓPEZ GUZMÁN, R. (COORD.), *La arquitectura del Islam occidental*, Lunwerg, Barcelona, 1995, p. 18.

<sup>94</sup> TORRES BALBÁS, L., «Aportaciones del arte de Ifriqiya...», p. 395.

inicio de la nave central de dicha ampliación, aunque con mucha mayor riqueza y monumentalidad que en la mezquita tunecina, afianzando así la planta en T.

Otro aspecto destacado es la decoración vegetal, cuyos temas florales se repiten de maneras muy semejantes en la ya comentada mezquita de las Tres Puertas, en la aljama de Qayrawan, en Madinat al-Zahra y en la propia mezquita de Córdoba. Las obras omeyas (tanto Madinat al-Zahra como la ampliación más importante de la aljama cordobesa) son un siglo posteriores a las aglabíes, por lo que, en este caso, se deduce una clara influencia de lo tunecino en lo cordobés<sup>95</sup>.

Pero las influencias también viajan desde lo omeya hasta el norte de África, tal y como puede apreciarse en los sistemas de portadas tripartitas que aparecen en la mezquita de Córdoba y en otros lugares de Túnez, como es la mezquita de Mahdiyya, una de las primeras obras fatimíes del primer tercio del siglo X. En la portada de San Esteban (855-856) de la mezquita de Córdoba vemos este esquema. Se trata de un programa tripartito con un friso de pequeños arcos ciegos decorativos<sup>96</sup>. En la citada mezquita tunecina vemos el mismo esquema<sup>97</sup>, con tres arcos en el piso inferior y por encima, dos arcos ciegos flanqueando el arco de entrada, que ocupa ambos registros, el superior y el inferior (Figs. 24 y 25).

Con Egipto, las relaciones de todo tipo eran mucho más fluidas, sobre todo en el siglo IX durante el gobierno de los tuluníes en el país norteafricano. Precisamente en este período, las influencias de lo andalusí se hacen especialmente patentes en la mezquita de Ibn Tulun, fechada en torno a los años 876-879. Muchos elementos que se encuentran en la mezquita egipcia son propios del arte andalusí, como los modillones de rollo que decoran el pasadizo que une la mezquita con el alminar, o el arco de herradura gemi-

<sup>95</sup> PAVÓN MALDONADO, B., *España y Túnez...*, p. 84.

<sup>96</sup> Aunque hoy en día esta portada está muy destruida, puede reconstruirse su estructura original. Sobre el alfiz del arco de entrada, poseía tres arquillos ciegos de herradura, lo que se sabe a través de las huellas dejadas por los sillares en el muro y por las placas decorativas que se sitúan entre los arcos, aún conservadas. Por encima, la sillería está muy desgastada, a pesar de que sobre ella se sitúa una cornisa volada con modillones de rollo que la protegería. Flanqueando la puerta se conservan también las huellas a modo de rehundidos en el muro de otros dos arquillos ciegos decorativos (en este caso, adintelados), lo que conformaría el esquema tripartito de esta portada. Sobre estos arcos se levantan dos ventanas cubiertas por celosías de mármol de sencillos diseños geométricos, también conservadas. La zona del dintel, el tímpano y el alfiz con sus respectivas albanegas, estarían repletos de decoración vegetal de rica y fina talla. En: TORRES BALBÁS, L., «Arte hispano-musulmán hasta la caída...», vol. 5, pp. 406-408.

<sup>97</sup> PAVÓN MALDONADO, B., *España y Túnez...*, p. 124.

nado con alfiz que aparece decorando el propio alminar<sup>98</sup> (Figs. 26 y 27). Aunque hay varias teorías sobre la datación de la torre de esta mezquita<sup>99</sup>, la abundancia de los motivos decorativos señalados en el mundo andalusí hace pensar que el foco de influencias en este caso sería al-Ándalus, y habría pasado después a Egipto.

Pero todos estos intercambios entre Egipto y al-Ándalus serán mucho más duraderos en el tiempo. Egipto recibe importantes influencias arquitectónicas y decorativas de al-Ándalus a partir del siglo XI, las cuales se irán extendiendo hasta el final del período mameluco en el siglo XVI, todo ello gracias a los viajes de arquitectos, artesanos y decoradores. Las influencias en Egipto comenzarán a sentirse a partir de la toma cristiana de importantes ciudades andalusíes, como Toledo, Córdoba, Valencia, Sevilla, etc., ya que muchos de los personajes más destacados de estas ciudades huían hacia Egipto<sup>100</sup>, donde dejaban su impronta cultural.

A la inversa, las influencias del arte egipcio en lo andalusí, y en lo norteafricano en general, pueden verse a través del Faro de Alejandría, cuyo modelo serviría no sólo para realizar numerosos alminares en época almohade, como el inconcluso de la mezquita de Hassan en Rabat o la Giralda de Sevilla, sino que también influiría en el modelo del alminar de la mezquita aljama de Qayrawan. Estos alminares, como el faro, se organizan en estructuras superpuestas que van decreciendo en altura, y en cuyo interior encontramos rampas en lugar de escaleras<sup>101</sup>.

#### 4.2. *Influencias histórico-artísticas y culturales de Córdoba en Tulytula*

Artísticamente hablando, la copia de santuarios venerados en todo el Islam es una constante a lo largo de la historia de la cultura islámica. Uno de los casos más paradigmáticos de asimilación de formas y estructuras es la mezquita de Bab al-Mardum, que se establece como un pequeño oratorio que emula a la aljama de Córdoba en numerosos aspectos: decoración de arcos

---

<sup>98</sup> TORRES BALBÁS, L., «Intercambios artísticos entre Egipto y el Occidente musulmán», *Al-Ándalus*, vol. 3 (1935), p. 413.

<sup>99</sup> Mientras unos investigadores afirman que el actual alminar conservado es el original del mismo siglo IX, otros se inclinan por considerarlo de mediados del siglo XIII como parte de una reforma llevada a cabo en época mameluca. *Ibidem*, p. 414.

<sup>100</sup> VERNET GINÉS, J. (COM.), *Al-Ándalus y el Mediterráneo*, Catálogo de la exposición (Casa de la Cultura de Algeciras y Museo Provincial de Cádiz, 1-abril/15-julio 1995), Lunwerg, Barcelona, 1995, p. 145.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 146.

entrecruzados, bicromía de las dovelas, planta en T a través de la disposición de las bóvedas, los cimacios cruciformes que sostienen las columnas del interior<sup>102</sup>, etc. Cabe destacar aquí, además, que la bóveda central de la mezquita toledana no tiene una función tectónica como sí ocurre en Córdoba, sino meramente decorativa, por lo que puede considerarse que es un anticipo (en el sentido ornamental) de las cúpulas de mocárabes<sup>103</sup>. Vemos, así, que el hecho de imitar la estructura de las cúpulas de la mezquita de Córdoba no es funcional en este caso, sino que tiene un significado de legitimación y de reconocimiento.

Con el desmembramiento del califato de Córdoba y el surgimiento de los reinos de taifas, tradicionalmente se ha afirmado que hay una paulatina pérdida de nivel cultural y artístico<sup>104</sup>, lo que se atribuía a una mera copia de lo oriental y al fracaso político de un califato unificador. En cambio, hay una mejora en las relaciones, sobre todo políticas, que se establecen entre muchas de las taifas (Denia, Valencia y Toledo posteriormente cuando consiga salida al mar) y los reinos de Oriente, lo que también favorece los intercambios comerciales y culturales a través de vías marítimas.

Aún así, se busca la legitimidad del poder califal, y esto ocurre no sólo con respecto al califato omeya de al-Ándalus, sino también en relación con los califatos orientales. Los reyes taifas suelen tomar sus nombres de destacados califas abbasíes: al-Mutawakkil, al-Mu'tamid o al-Ma'mun<sup>105</sup>, mostrando un claro deseo de heredar la grandeza califal. También emularán sus ceremonias, protocolos de recepción, costumbres de vestimenta, literatura, etc. Pero el caso de al-Ma'mun es aún más significativo, pues el califa abbasí al-Ma'mun (813-833) fue el fundador de la Casa de la Sabiduría o *Dar al-Hikma*, donde importantes obras de la Antigüedad comenzaron a traducirse al árabe<sup>106</sup>. No resulta, por tanto, baladí la elección del nombre de este califa, teniendo en cuenta que el al-Ma'mun toledano se rodeó en su corte de toda clase de sabios y eruditos, favoreciendo la cultura en todos sus ámbitos, como lo hiciera siglos antes el califa abbasí.

En la taifa de Toledo, será precisamente al-Ma'mun el que muestre un mayor interés a este respecto. Su evidente deseo de hacerse heredero del

<sup>102</sup> TORRES BALBÁS, L., «Arte hispanomusulmán hasta la caída...», 5, p. 612.

<sup>103</sup> PAVÓN MALDONADO, B., *El arte hispanomusulmán en su decoración geométrica. Una teoría para un estilo*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1989, p. 162.

<sup>104</sup> GARCÍA GÓMEZ, E., «Bagdad y los reinos de Taifas», *Revista de Occidente*, 43 (1934), p. 6.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>106</sup> VIDAL CASTRO, F., «El Toledo andalusí: historia, cultura y sociedad», *Al-Mulk: anuario de estudios arabistas*, 6 (2006), p. 159.

poder omeya se hace patente en su objetivo de conquistar la ciudad de Córdoba para anexionarla a su taifa, y retomar así el esplendor del poder califal. También se aprecia esto en el ámbito palatino, cuando al-Ma'mun continúa utilizando la zona del *al-Hizam* para su palacio, lugar fundado por Abd al-Rahman III cuando consiguió dominar Toledo en 932. En general, las manifestaciones palaciegas, los títulos de los soberanos, la actuación política de expansión territorial y la protección de las artes, las ciencias y las letras<sup>107</sup> son todos ellos medios utilizados por los reyes taifas para legitimar su poder apoyándose en el califato.

## 5. LA TIPOLOGÍA DE LOS NUEVE TRAMOS EN AL-ÁNDALUS

Tras el análisis de la mezquita de Bab al-Mardum, el estudio de la planimetría de las mezquitas de nueve tramos y de los ejemplos más destacados que se conservan, así como una breve exposición sobre las relaciones que se establecen entre al-Ándalus y el norte de África, queda por último determinar cómo esta tipología arquitectónica pudo llegar a al-Ándalus, y más concretamente a Toledo.

Como se acaba de comentar en el apartado anterior, la ciudad omeya de Córdoba resultaba un punto fundamental en todo tipo de intercambios artísticos que se pudiesen realizar entre al-Ándalus y otras zonas del Islam, preferentemente, del norte de África. Y se ha visto también la notable influencia de la capital cordobesa sobre la ciudad de Toledo. Será, dónde si no, en la propia Córdoba donde se halle el posible origen de la tipología de las mezquitas de nueve tramos en la península Ibérica.

### 5.1. Un edificio clave: San Nicolás de la Ajerquía

Aunque no queda ningún resto arqueológico<sup>108</sup>, ha podido documentarse, en la zona oriental de la ciudad de Córdoba, una pequeña mezquita que fue reaprovechada como iglesia con la llegada de la reconquista, San Nicolás de la Ajerquía<sup>109</sup>, la cual fue modificada cuando se reconvirtió al culto cristiano, y totalmente destruida en el siglo XVIII (Fig. 28).

---

<sup>107</sup> *Ibíd.*, pp. 175-176.

<sup>108</sup> GONZÁLEZ GUTIÉRREZ, C., *Las mezquitas de barrio de Madinat Qurtuba, una aproximación arqueológica*, Diputación de Córdoba, Córdoba, 2012, p. 174.

<sup>109</sup> GARCÍA-ORTEGA, A. J., «Una mezquita de 'nueve bóvedas' en Córdoba. Estudio arquitectónico de un edificio desaparecido en 1725», *Al-Qantara*, 33 (2012), p. 85.

La mezquita se convirtió en iglesia inmediatamente, a través de la supresión del *mihrab* y de la reorientación hacia el este. En el siglo XVI, se añadió un cuerpo de tres naves, quedando la primitiva mezquita ocupando la zona de la cabecera de la iglesia. A comienzos del siglo XVIII, esta iglesia pretendía reformarse y mejorarse, y sería en las fechas de 1725-1727 cuando la mezquita se demolió, para después construir una nueva cabecera *ex novo*<sup>110</sup>.

Aparte de la documentación pertinente conservada en los archivos sobre la restauración de esta iglesia, en el siglo XVIII se realizó un dibujo, donde aparece la planta de la iglesia, conformada por tres naves, y la zona de la cabecera, que no es otra que la planimetría de la mezquita. Analizando el citado dibujo de la planta, fechado en 1727, se puede distinguir la parte perteneciente a la mezquita [Fig. 29]. Se trata de un espacio cuadrangular aunque ligeramente irregular de 9,60 metros en su eje este-oeste y 9,25 metros en el eje norte-sur, con cuatro pilares exentos en su interior<sup>111</sup>. En cuanto a la disposición de las arquerías, cada uno de los pilares recibe arcos en sus cuatro lados, dando lugar a nueve espacios, los cuales se cubrirían probablemente con bóvedas independientes, solución relativamente frecuente en el Islam, como ya hemos visto, pero no tanto en al-Ándalus: que sepamos, se trata de un esquema único entre todas las mezquitas locales que hubo en Córdoba<sup>112</sup>. No obstante, su disposición es muy similar a todos los ejemplos comentados aquí, por lo que parece adecuado catalogar esta mezquita como perteneciente a la tipología de los nueve tramos.

Con respecto a la datación, no hay documentación suficiente que permita determinar una fecha concreta. No podría ser de época emiral, dado que en estos momentos la cubrición con bóvedas no es habitual en al-Ándalus. Por otra parte, sería difícil adscribir este edificio al siglo XI, pues con la llegada de la *fitna*, se produce en Córdoba una fuerte decadencia urbana que también conlleva un decrecimiento de la labor constructiva y arquitectónica. Precizando más, podría situarse su construcción entre la ampliación de la mezquita aljama de Córdoba llevada a cabo por al-Hakam II en 962-966 y la fundación de Bab al-Mardum en 999-1000<sup>113</sup>, funcionando como una edificación intermedia entre aquella y ésta.

## 5.2. La tipología arquitectónica de los nueve tramos en Toledo

<sup>110</sup> *Ibídem*, p. 93. Esta iglesia dejó de tener culto en 1877 y desde entonces, fue abandonada; actualmente, se encuentra en un estado de conservación deplorable.

<sup>111</sup> *Ibídem*, p. 96.

<sup>112</sup> *Ibídem*, p. 98.

<sup>113</sup> *Ibídem*, p. 102.

Este modelo arquitectónico debió llegar a al-Ándalus, sin ninguna duda, a través del foco norteafricano. Con ciudades de Túnez y Egipto, Córdoba mantenía unas estrechas relaciones en varios ámbitos, lo que sin duda favorecía intercambios artísticos de toda índole. Del mismo modo que hay unas indudables conexiones artísticas entre edificios de la talla de la mezquita mayor de Córdoba y la aljama de Qayrawan, también debió tomar Córdoba influencias del norte de África en otros aspectos, como es la novedosa tipología de las mezquitas de nueve tramos, las cuales son frecuentes en lugares, sobre todo, de Ifriqiya (actual Túnez). Ya vimos, además, que de las mezquitas de nueve tramos conservadas en el Islam, el oratorio de Bab al-Mardum guarda más similitudes con ejemplos del norte de África, como Bu Fatata y la mezquita de las Tres Puertas.

Por ello, cabe pensar que la mezquita de San Nicolás de la Ajerquía nace por las influencias recibidas de otros templos semejantes ubicados en lugares norteafricanos con los que Córdoba tenía buenas relaciones. Además, si la estructura arquitectónica de los nueve tramos la encontramos en lugares de todo el mundo islámico y en amplias horquillas cronológicas, parece lógico pensar que existiese algún ejemplar en la capital del califato omeya de Córdoba, siendo la ciudad más próspera de todo el mundo occidental conocido en el siglo X.

En virtud de las deudas artísticas que tiene la ciudad de Toledo para con Córdoba, es altamente probable que, entre la gran cantidad de influencias recibidas, se encuentre también el modelo de mezquita de nueve tramos que posee San Nicolás de la Ajerquía. Aunque el oratorio de Bab al-Mardum emula muchos aspectos de la aljama de Córdoba, la opción más plausible es que se base en esta pequeña mezquita cordobesa en cuanto a su disposición espacial cuadrangular con nueve tramos, mucho más cercana, en el espacio y en el tiempo, que los ejemplos norteafricanos analizados (aunque, en última instancia, tanto la mezquita toledana como la cordobesa hallan su razón de ser en mezquitas del norte de África).

A esto se une el hecho de Ibn al-Hadidi había acudido en 976 a la proclamación del califa Hisham II en Córdoba<sup>114</sup>, fecha en la que ya se había terminado la ampliación de al-Hakam II en la aljama cordobesa, y que al-Hadidi debió conocer de cerca, y fecha cercana también a la construcción de

---

<sup>114</sup> CALVO CAPILLA, S., «Reflexiones sobre la mezquita de Bab al-Mardum y la Capilla de Belén (convento de Santa Fe) de Toledo a la luz de nuevos datos», *Entre el califato y la taifa...*, p. 338.

la mezquita de San Nicolás de la Ajerquía. Quizá fue la erudición de este personaje, junto con su viaje a Córdoba y los innovadores sistemas constructivos que allí vio, lo que llevó a Ibn al-Hadidi a la elección de una tipología tan poco usual en al-Ándalus para la construcción de la mezquita del Cristo de la Luz.

A modo de recopilación de lo expuesto se dirá que esta mezquita de barrio documentada en Córdoba en período omeya se nos ofrece como más que posible nexo entre el oratorio de Bab al-Mardum y el resto de mezquitas de nueve tramos conservadas o documentadas en otros lugares del Islam. Así, lo más probable es que, dada la importancia de la Córdoba omeya como foco de irradiación de influencias para el resto de al-Ándalus y, a su vez, su relevancia como centro capital en el Islam occidental, los modelos arquitectónicos de Córdoba pasaran a otros lugares del territorio peninsular, del mismo modo que se intercambiaban influencias de todo tipo en el *Dar al-Islam*.

## 6. CONCLUSIONES

Lo primero que llama la atención al iniciarse el estudio de este tema es el, *a priori*, poco interés que ha despertado entre los estudiosos del arte islámico la tipología arquitectónica de los nueve tramos (sólo King le dedica varios artículos monográficos)<sup>115</sup>. Esto choca aún más cuando se descubre que es una planimetría constructiva relativamente abundante (que no convencional) en el Islam, siendo además una estructura muy bien determinada por una serie de características que son, en mayor o menor medida, comunes a todas las mezquitas que se ajustan a esta planta. Destaca también el uso de una planimetría similar a esta en construcciones cristianas, lo que también aborda King<sup>116</sup>, por lo que no es algo privativo del Islam. Este aparente desinterés y la escasez de estudios que existen sobre el tema hace muy difícil

---

<sup>115</sup> Aparte de él, también lo han tratado, aunque de una manera más tangencial, autores como Terry Allen, Clara Delgado Valero o K. A. C. Creswell. No obstante, la mayor parte de estudios sobre esta materia permanecen sin traducir a nuestro idioma, lo que parece ser sintomático del poco interés que ha despertado este tema entre los especialistas del arte islámico de nuestro país.

<sup>116</sup> El complejo de Dayr al-Muharraqa, situado cerca de la ciudad egipcia de Assiut a orillas del Nilo, incluye una iglesia de nueve tramos, de los cuales siete están cubiertos por cúpulas (la cubrición de los otros dos no se ha conservado), con un esquema muy similar a las mezquitas de nueve tramos de Egipto; al igual que otras mezquitas de esta planimetría, se eleva sobre cuatro columnas centrales y se abre en tres de sus muros para dar entrada al interior. En cuanto a fechas, sería muy cercana a las construcciones islámicas egipcias, dándose en torno al siglo XI. En: KING, G., «The nine bay domed...», pp. 356-358.

llegar a conocer ciertos aspectos que resultarían fundamentales a la hora de comprender el porqué de esta tipología, como es el origen de la misma, dónde y cómo pudo surgir.

Con respecto a la mezquita de Bab al-Mardum, se ha podido comprobar que bebe directamente de modelos constructivos islámicos, frente a muchas de las primeras hipótesis decimonónicas que situaban su origen en una basílica visigoda, lo que le habría otorgado al oratorio toledano un claro sustrato autóctono y peninsular. Esto lleva a plantearse la validez de algunas teorías tradicionales y tradicionalistas que afirman la permanencia de lo propiamente “español” ante la llegada de los musulmanes a la península Ibérica, negando de todo punto cualquier influencia proveniente de lo oriental<sup>117</sup>.

Es obvio que el rico sustrato romano y visigodo de la península Ibérica pervivió durante la ocupación musulmana de la misma, y es también claro que cuando el Islam llegó a la península, se benefició de todo ello. Pero no resulta menos cierto que al-Ándalus, como parte fundamental de los territorios ocupados por la religión y la cultura islámicas durante buena parte de la época medieval, compartía muchos rasgos con el Islam más oriental, conformándose así uno de los períodos más ricos y plurales en cuanto a manifestaciones artísticas se refiere, cual es la Alta Edad Media hispánica.

## 7. ANEXO DE IMÁGENES

---

<sup>117</sup> Durante buena parte del siglo XX, el principal adalid de esta tesis fue Ignacio Olagüe, tal y como aparece mencionado en FIERRO, M., «Las huellas del Islam a debate», *Las huellas del Islam*, ROLDÁN, F., Y DELGADO, M<sup>a</sup> M. (EDS.), Universidad de Huelva, Huelva, 2008, p. 79 y ss.

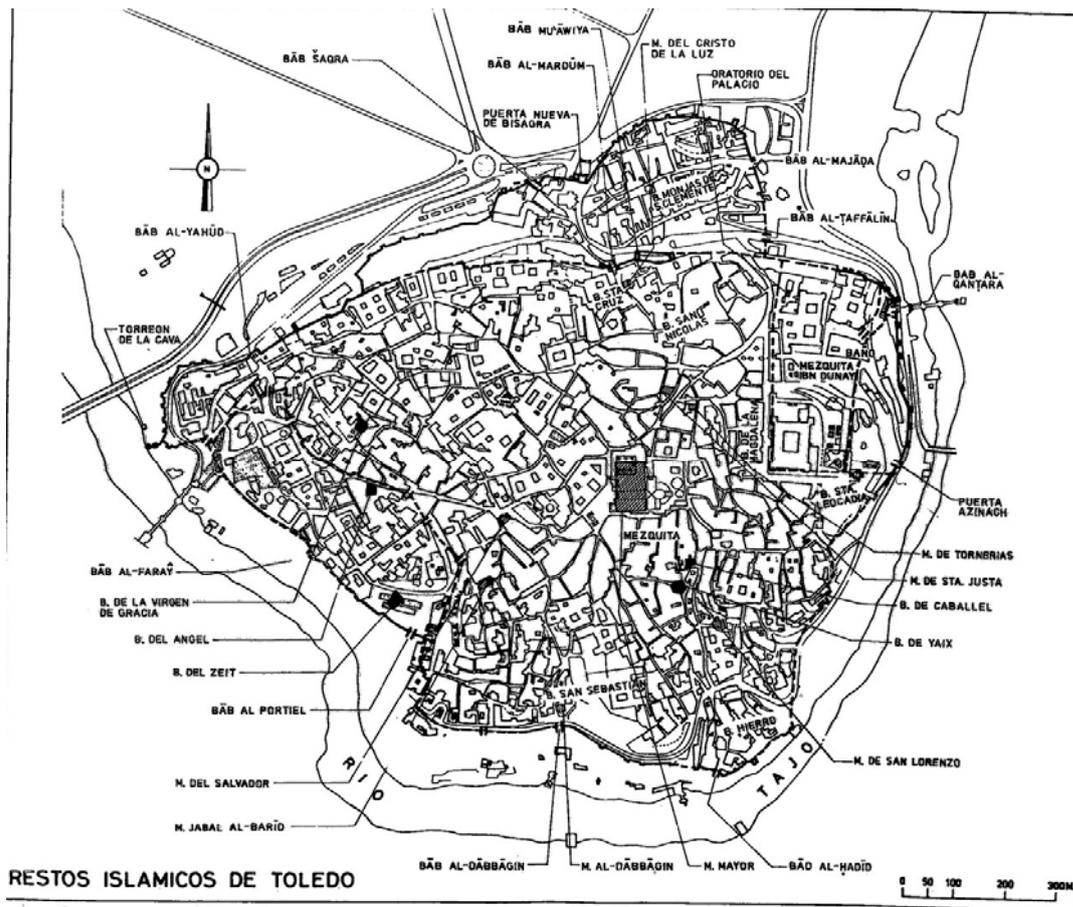


Fig. 1. Mapa del Toledo islámico con la ubicación de puertas y mezquitas



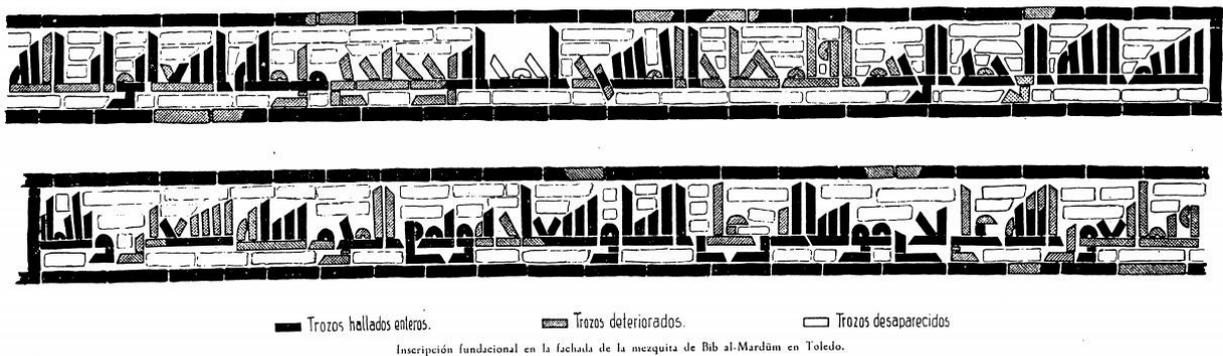
Fig. 2. Arquería del interior de la mezquita de San Salvador



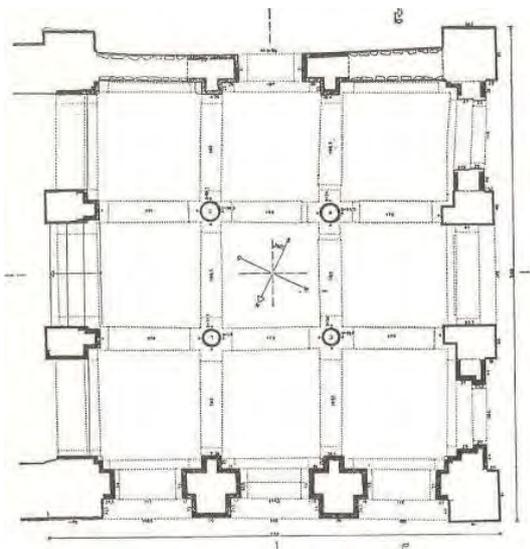
**Fig. 3.** Arquería del interior de la mezquita de al-Dabaggin o iglesia de San Sebastián



**Fig. 4.** Bóveda del tramo central de la mezquita de las Tornerías



**Fig. 5.** Inscripción de la mezquita de Bab al-Mardum según la reconstrucción de Ocaña Jiménez



**Fig. 6.** Planta de la mezquita de Bab al-Mardum

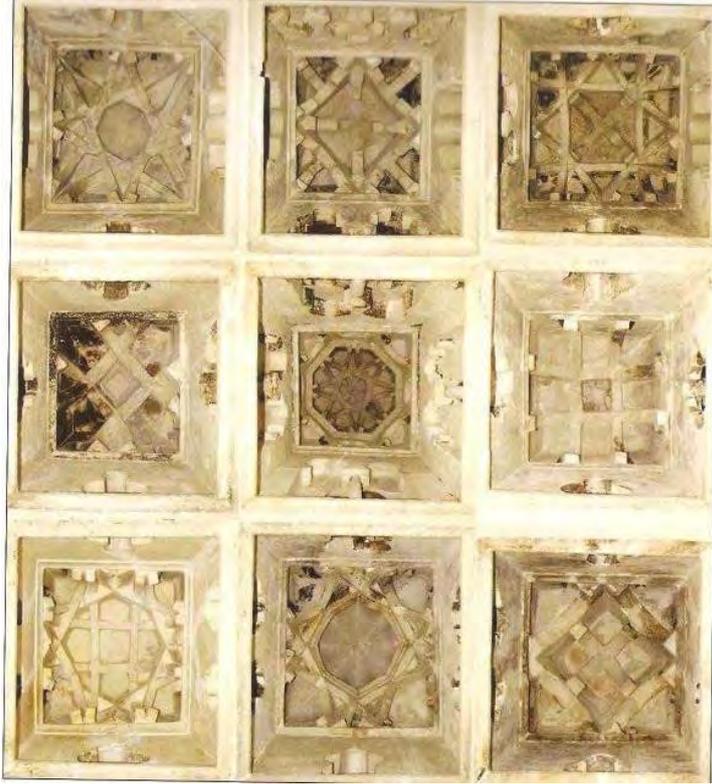
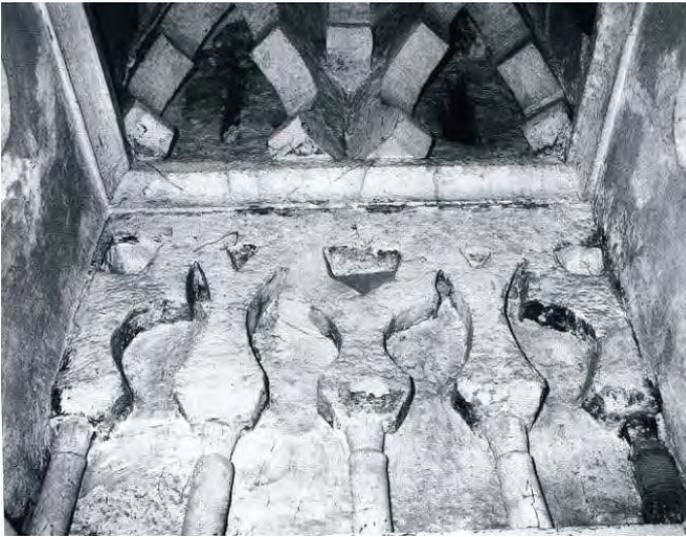


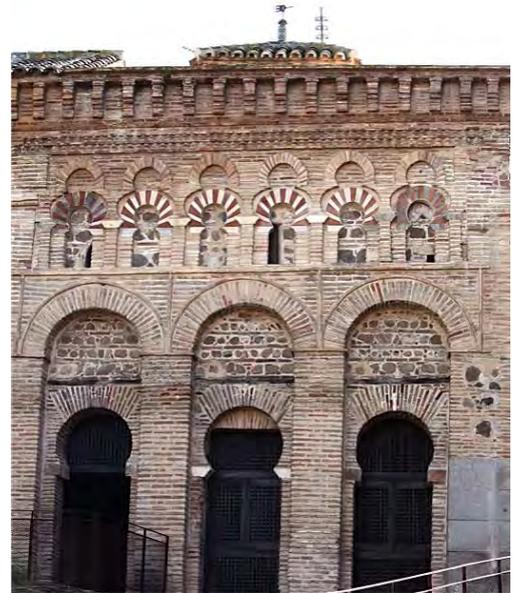
Fig. 7. Vista general de las bóvedas de la mezquita de Bab al-Mardum



Fig. 8. Interior de la mezquita de Bab al-Mardum



**Fig. 9.** Sistema de arquillos del piso intermedio situado justo sobre el mihrab de Bab al-Mardum



**Fig. 10.** Fachada noroeste, mezquita de Bab al-Mardum



**Fig. 11.** Fachada suroeste, mezquita de Bab al-Mardum



Fig. 12. Bóveda que antecede al mihrab, mezquita de Bab al-Mardum



Fig. 13. Bóveda central, mezquita de Bab al-Mardum

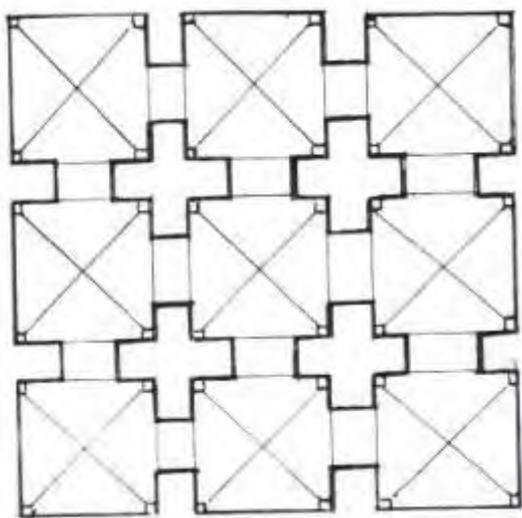


Fig. 14. Planta del aljibe situado en el patio de la mezquita aljama de Córdoba, ampliación de Almanzor

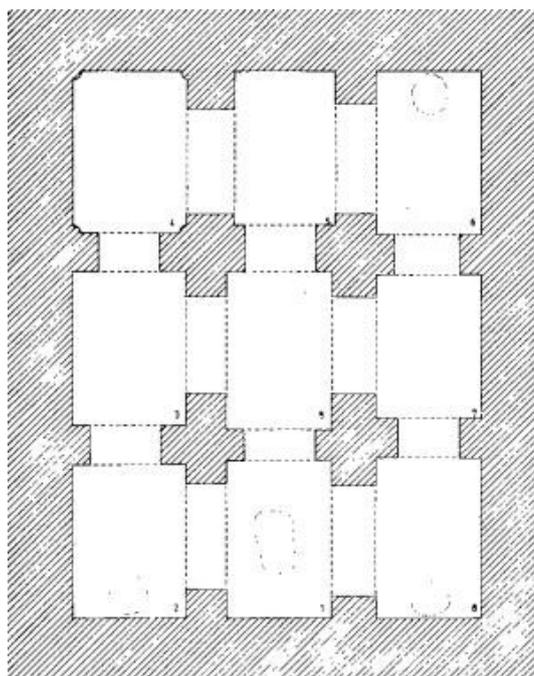


Fig. 15. Planta del aljibe de las Marmuyas, Málaga

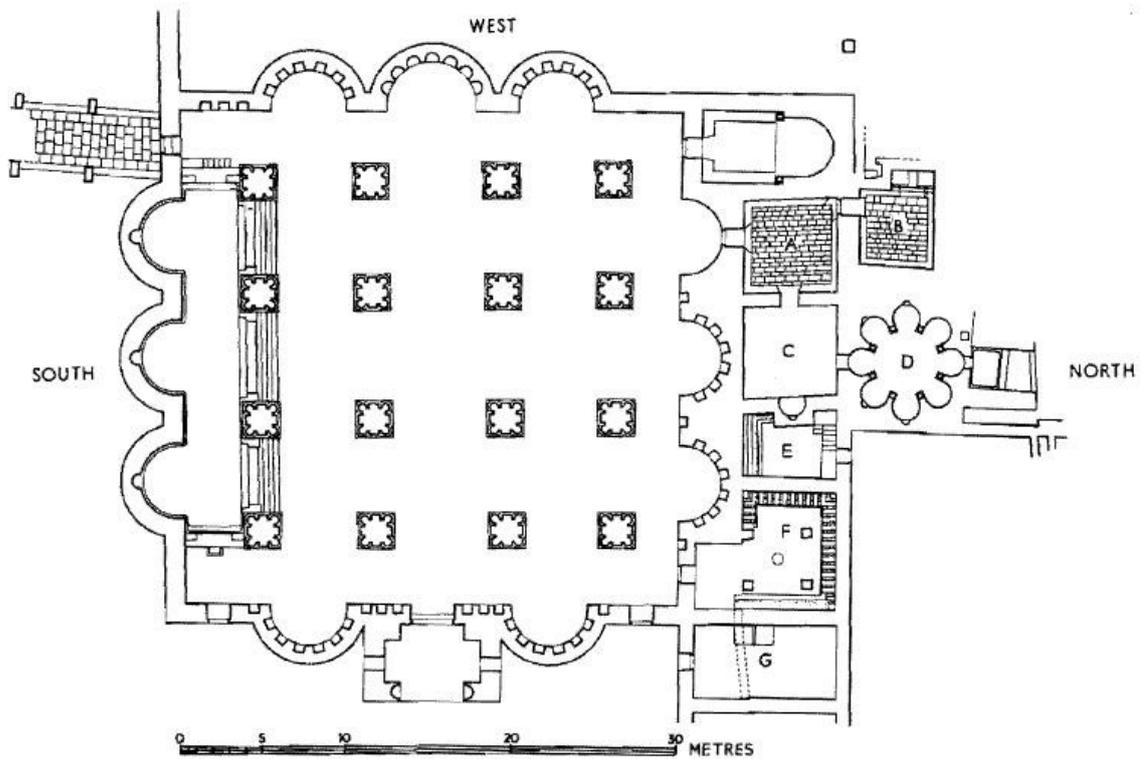


Fig. 16. Planta del hammam del palacio de Jirhat al-Mafjar



Fig. 17. Qubbanta al-Sulaibiyya, Samarra

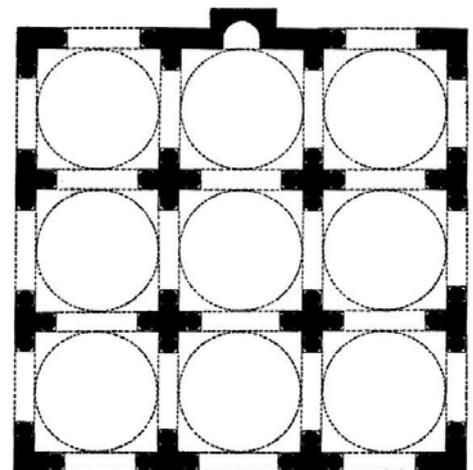


Fig. 18. Planta del mausoleo de Sharif Tabataba según Creswell

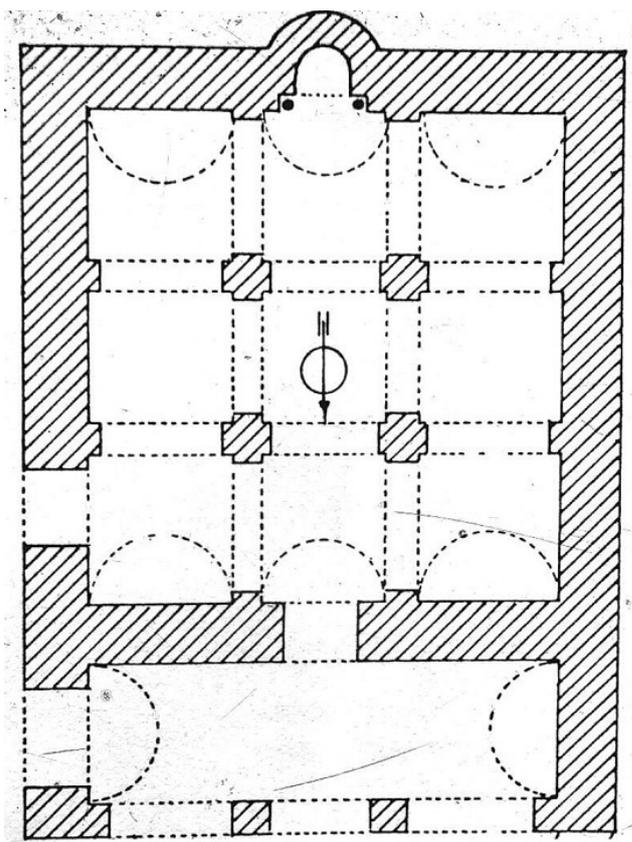


Fig. 19: Planta de la mezquita de Bu Fatata

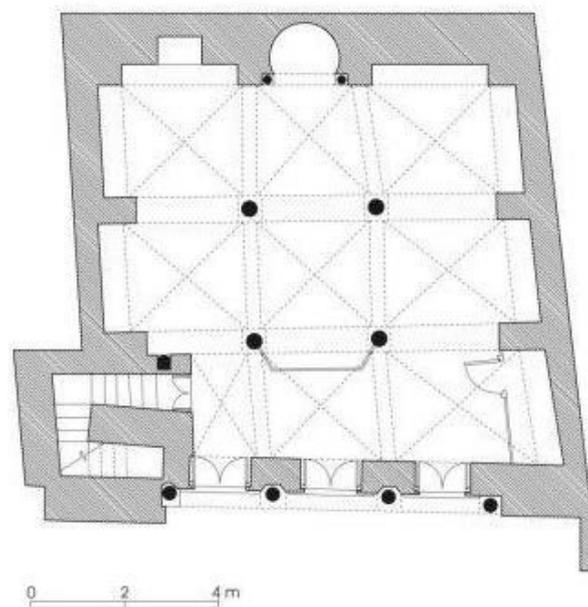


Fig. 20: Planta de la mezquita de las Tres Puertas

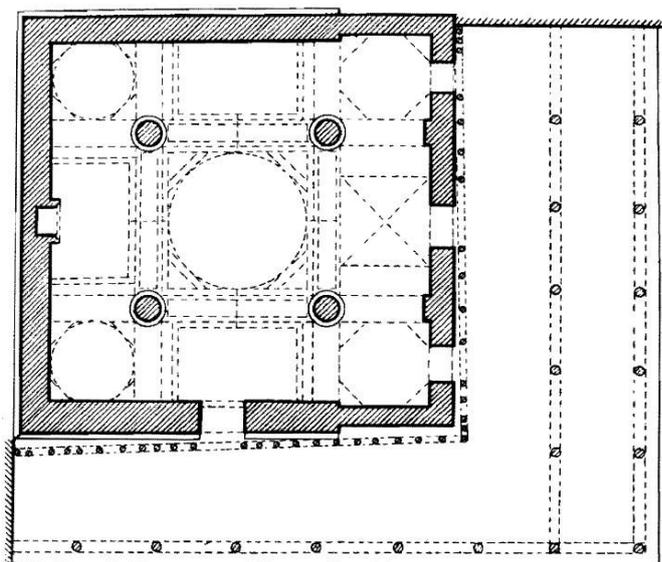


Fig. 21: Planta de la mezquita Digaran en Hazara

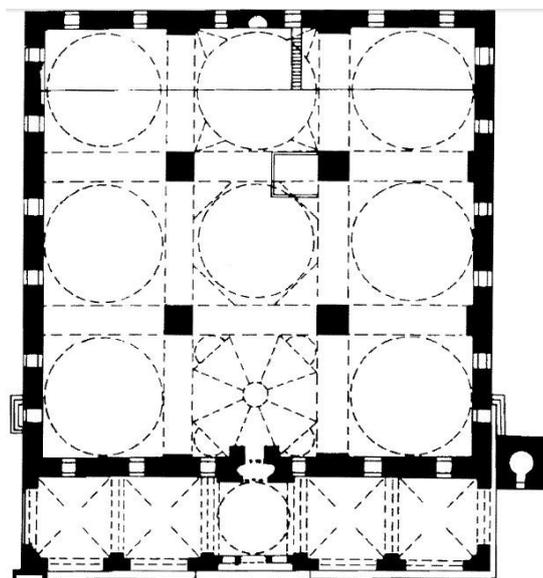
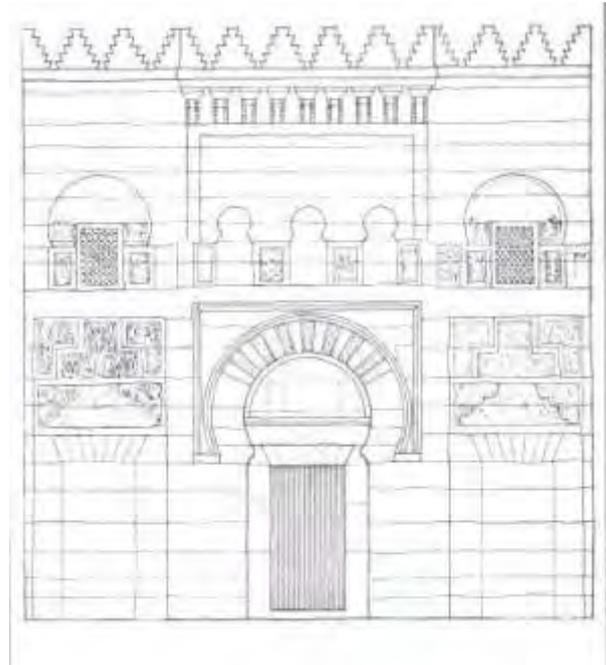


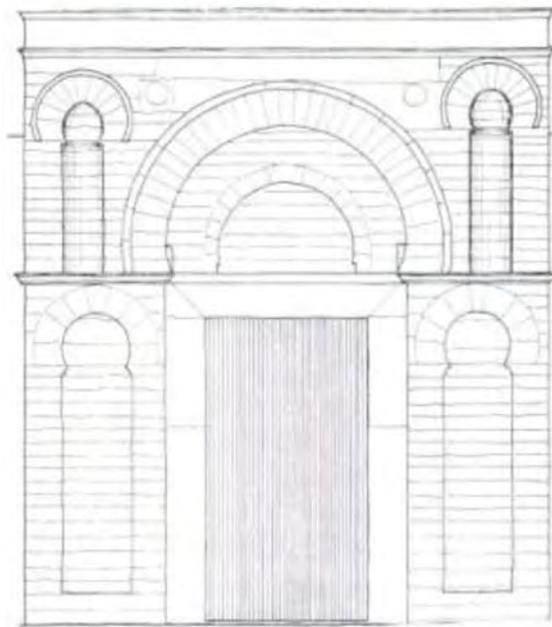
Fig. 22: Planta de la mezquita de Eski Çami en Edirne



**Fig. 23:** Detalle de la decoración en los arranques de la mezquita de Ta'rij en Balj



**Fig. 24:** Esquema de la portada de San Esteban de la mezquita de Córdoba



**Fig. 25:** Esquema de la puerta principal de la mezquita de Mahdiyya



**Fig. 26:** Modillones de rollo en el pasadizo que conecta la mezquita de Ibn Tulun con su alminar

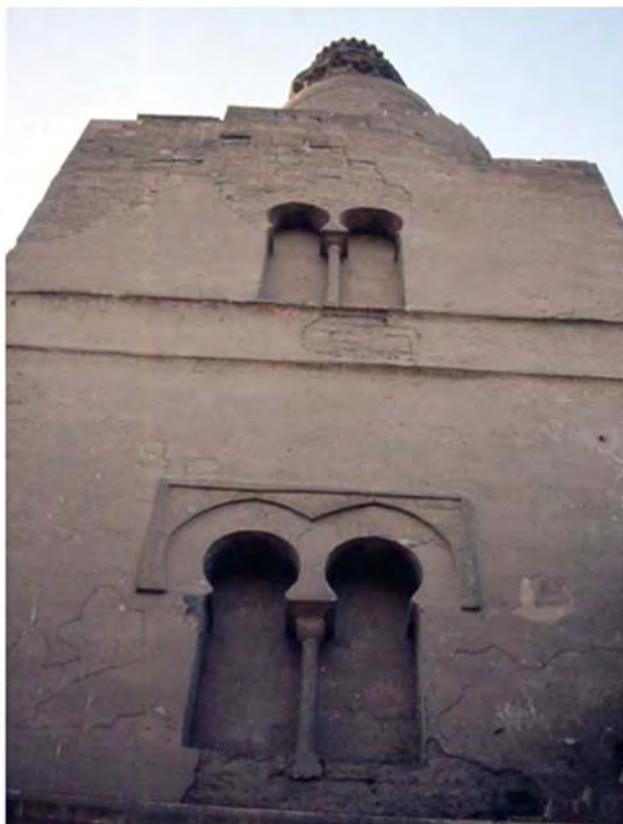


Fig. 27: Detalle de los arcos de herradura geminados en el alminar de la mezquita de Ibn Tulun

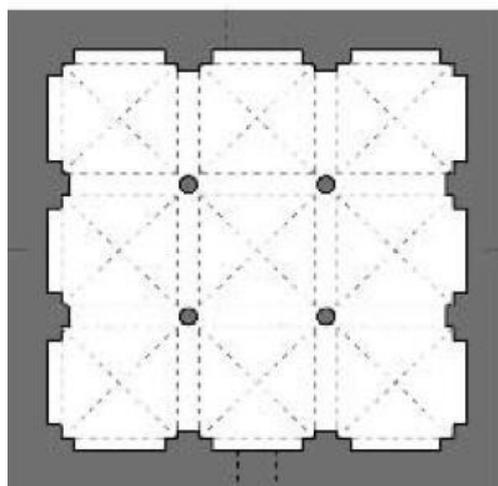
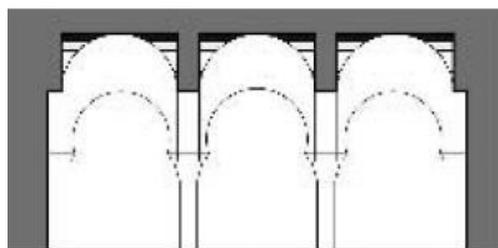


Fig. 28: Sección y planta de la mezquita de San Nicolás de la Ajerquía



Fig. 29: Dibujo de la iglesia de San Nicolás de Córdoba (San Nicolás de la Ajerquía) de 1727

## EL CANTAR DE MIO CID Y EL *DIYENÍS AKRITAS* (MANUSCRITO DE EL ESCORIAL). UN ESTUDIO COMPARATIVO DESDE EL LEGADO CLÁSICO

Marina Díaz Bourgeal  
Francisco López-Santos Kornberger

**Resumen:** El *Cantar de Mio Cid* y el *Diyenís Akritas* son dos ejemplos de poesía épica medieval prestigiosos, respectivamente, en el mundo hispanoparlante y en el grecoparlante. No solo ambas tradiciones han sido objeto de estudios comparativos por sus numerosos paralelismos, sino que ambos han sido estudiados de forma parecida, surgiendo de su lectura crítica debates similares. Nuestro interés aquí será el de ofrecer un nuevo punto de vista en su comparación: el de la presencia del legado clásico en los dos poemas a través de una nueva lectura de las fuentes y del estudio de algunos de los mayores debates que se han producido en el estudio de estas obras. Confiamos en que esta nueva perspectiva aporte nuevas herramientas para la concreción de la problemática de ambas fuentes, así como de los límites y posibilidades de una comparación entre ellas.

**Palabras clave:** Mio Cid, Akritas, Épica, Legado clásico, Bizancio, Castilla, Edad Media.

### THE POEM OF *MIO CID* AND THE *DIYENÍS AKRITES* (EL ESCORIAL MANUSCRIPT). A COMPARATIVE STUDY FROM THE PERSPECTIVE OF CLASSIC LEGACY

**Abstract:** The Poem of Mio Cid and the Diyenes Akrites are two examples of medieval epic poetry. They have been prestigious, respectively, in the Hispanic and in the Greek communities. Not only both traditions have been compared due to their numerous parallelisms, but academic debates about each of the poems have become similar as well. This work attempts to offer a new point of view in their comparison: that of the presence of Classic legacy in the two poems. It will include a new reading of the sources and the development of study on the major discursions which arose concerning their study among scholars. Through this study, we expect to bring new tools for the study of both texts, as well as to study the limits and possibilities of their comparison.

**Key words:** Mio Cid, Akritas, Epic, Classic legacy, Byzantium, Castile, Middle Ages.

Entregado: 14/12/2015. Aceptación definitiva: 18/02/2016.

## 1. INTRODUCCIÓN

El *Cantar de Mio Cid* (en adelante *CMC*) es un poema épico puesto por escrito en romance a mediados del siglo XII o a principios del XIII<sup>1</sup>, que narra las hazañas de Rodrigo Díaz de Vivar, *Rodericus Campidoctor* o “el Cid”; un personaje cuya historicidad está constatada y que puede ser estudiado desde otras fuentes. Rodrigo, exiliado de Castilla por orden del rey Alfonso, se encamina a un destino incierto, pero las tropas que le siguen van en aumento: tal es su carisma, así como su habilidad para alcanzar el éxito en sus empresas. El Cid termina conquistando Valencia y se reconcilia con el rey Alfonso; entonces los condes de Carrión, personajes malévolos, se casan con las hijas del Cid para después maltratarlas y abandonarlas a la intemperie. El poema culmina con la victoria del Cid, que consigue vengarse de los condes y desposar a sus hijas con nobles de mayor rango<sup>2</sup>. El estudio del *Cantar* y el impacto de las historias en torno al Cid se han repetido, dentro y fuera de España, durante los últimos siglos; y la figura del Cid ha sido utilizada como referente por determinados individuos y agrupaciones.

El *Diyenís Akritas* (Διγενῆς Ἀκρῆτης<sup>3</sup>, en adelante *DA*) es un héroe en torno al cual han aparecido numerosas historias orales y escritas, cuyos orígenes se remontan a los siglos centrales del medievo y sobre el cual se ha mantenido una tradición oral desarrollada en diversas comunidades greco-

<sup>1</sup> CASTILLO DIDIER, M., «El Cid y Diyenís: ¿héroes de novela o de epopeya?», *Byzantion Nea Hellás*, 28, 2009, p. 2, 01/12/2015, <http://www.scielo.cl/pdf/byzantion/n28/art08.pdf>. Nuestra edición de referencia para el estudio del *CMC* ha sido la siguiente: *Cantar de Mio Cid*, edición, estudio y notas de Alberto Montaner, Real Academia Española, Madrid, 2011.

<sup>2</sup> «Los primeros fueron grandes, mas aquestos son mijores,/ a mayor ondra las casa que lo que primero fue./ ¡Ved cuál ondra crece al que en buen ora nació/ cuando señoras son sus fijas de Navarra e de Aragón!» (vv. 3720-3723).

<sup>3</sup> Diyenís puede traducirse como “de dos pueblos”, “de dos razas” o “de dos géneros”; y akritas puede referirse a un habitante de la frontera o a la institución de guerreros fronterizos tal y como aparecen referidos a partir del siglo X. Acerca del término Akrita: CAPPEL, A., “Akritai”, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, 1991, 01/12/2015, <http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780195046526.001.0001/acref-9780195046526-e-0133>; sobre el término Diyenís, hemos acudido instintivamente a las dos traducciones que acostumbramos a hacer del griego, pero hemos añadido la acepción “de dos géneros”, a nuestro parecer oscura para el lector hispanoparlante pero al menos etimológicamente más exacta, presentada en KIORIDIS, I., «Identificaciones e historicidad de los personajes en el Poema del Mio Cid y en el Diyenís Akritis», CIVIL, P. y CRÉMOUX, F., *Actas del XVI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Nuevos caminos del hispanismo, Paris, del 9 al 13 de julio de 2007*, 2, 2010. Es interesante señalar que el epíteto del héroe en el primer manuscrito encontrado en Trebizonda era ‘Akritis’ y no ‘Akritas’, que era el nombre del héroe cuyas hazañas se encontraban en la tradición oral griega. Pese a ello, G. Sathas y E. Legrand publicaron el manuscrito con el nombre de ‘Akritas’, que se ha mantenido hasta hoy: BEATON, R., *Folk poetry of Modern Greece*, Cambridge, University Press, 1980, p. 78.

parlantes y no grecoparlantes hasta la actualidad<sup>4</sup>. Las diversas historias sobre el personaje varían inmensamente, y Diyenís no ha sido identificado como un personaje histórico. Sin embargo, si tomamos como referencia el manuscrito en el que se centra este artículo, el del Escorial (en adelante *E*), seguramente escrito a principios del siglo XII y que constituye la historia más antigua sobre el DA junto con el manuscrito de Grottaferrata (en adelante *G*), sí existe una historia clara sobre el personaje, estructurada a modo de biografía. Diyenís es hijo de un poderoso emir de Siria y de una cristiana que fue raptada por las tropas del mismo. Los hermanos de la mujer se enfrentaron al emir para recuperarla y, una vez derrotado, este quiso convertirse del Islam al cristianismo, mudarse a la Rumania<sup>5</sup> y convertir a la doncella en su esposa. Diyenís es hijo de esa pareja, y desde una edad increíblemente temprana demuestra una destreza guerrera fuera de serie. En los manuscritos se relatan sus fantásticas proezas, sus victorias frente a monstruos y bandidos (los llamados *apelates*), la construcción de un hermosísimo palacio a las orillas del río Éufrates, y, finalmente, su muerte. La figura del Diyenís ha sido utilizada como referente en repetidas ocasiones y en diversos ámbitos del mundo grecoparlante, de forma parecida a como sucedió con el Cid en el mundo hispánico<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Es importante notar que el Diyenís es una figura importante, al menos, en la tradición rusa además de en la griega: AYENSA PRAT, E., *Cancionero Griego de Frontera*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2004, pp. 36-37. Nuestra lectura del *DA* (manuscrito del Escorial) procede de la siguiente edición, que usaremos para todas las citas del mismo: CASTILLO DIDIER, M., *Poesía heroica griega. Epopeya de Diyenís Akritas. Cantares de Armuris y de Andrónico*, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1994.

<sup>5</sup> En este artículo, emplearemos indistintamente los términos “bizantino” y “romano”, procurando emplear más el segundo que el primero. Los individuos a los que actualmente se alude como “bizantinos” se reconocían a sí mismos como “romanos” por lo general, y la Rumania hacía referencia a su país, la “tierra de los romanos”. El *DA* es un ejemplo de ello. De este aspecto se desliga toda una serie de debates sobre la identidad y el uso de conceptos en el mundo medieval y entre comunidad historiográfica actual. Para un estudio reciente que desarrolla este aspecto, véase KALDELLIS, A., *The Byzantine Republic: People and Power in the New Rome*, Harvard University Press, Cambridge, 2015.

<sup>6</sup> Existen todo tipo de pruebas para hablar del rol protagonista del *DA* en la historia de la Grecia Moderna. El propio Castillo Didier lamenta en su edición del *DA* no haber añadido un capítulo a su libro al respecto que, “por su extensión, debe tomar la forma de un estudio autónomo”: CASTILLO DIDIER, M., *Poesía heroica griega...*, p. 351. Por citar un ejemplo reciente, *DA* ha gozado de popularidad en grupos de extrema derecha en Grecia, como es el partido Amanecer dorado. En el siguiente enlace se coloca al Διγενής Ακρίτας (*DA*) junto a figuras como Aquiles, Leónidas, Alejandro Magno, el emperador romano Constantino XI y Teodoro Kolokotronis, en una suerte de panteón de héroes nacionales griegos: ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΚΑΡΑΪΣΚΟΣ, “Δε χάνομαι στα τάρταρα, μονάχα ξαποσταίνω”, *Κοινωνικός Εθνικισμός*, 15/03/2015, consultado el 10/12/2015, <https://koinonikosethnikismos.wordpress.com/2015/03/15/>.

Siendo así las cosas, no es de extrañar que académicos y no académicos hayan señalado una cierta equivalencia entre el *CMC* y el *DA*, constituyendo nosotros, hasta donde sabemos, el último eslabón en una serie de estudios comparativos entre las dos tradiciones. Probablemente debido a que se ha empleado una metodología parecida en el estudio de ambas obras durante las últimas décadas, existen también paralelismos en los debates que se han formado en el estudio sobre el *CMC* y en el *DA E* y *G*: debates sobre el origen de los documentos, su género y su autoría. Nuestra intención es la de comparar el *CMC* y el *DA E* desde el punto de vista de algunos de los elementos de legado clásico que contienen cada una de las dos obras. Se trata de un enfoque que no es novedoso para el estudio de ninguna de las dos obras, pero sí en cuanto a su comparación entre ellas. No se tratará de un enfoque filológico, al no ser esta nuestra especialidad<sup>7</sup>. Nuestro estudio, en cambio, detectará qué elementos referentes al mundo clásico aparecen en los poemas, intentando explicar estos fenómenos. Con ello, pretendemos contribuir a la clarificación de los debates en torno al *CMC* y al *DA*, así como discutir sobre los límites de la comparación entre las dos obras.

## 2. EL *DIYENÍS AKRITAS* Y LOS DEBATES EN TORNO A SU ESTUDIO

La historia del *DA* pareció gozar de una cierta popularidad en el mismo siglo XII o incluso antes, hasta el punto en que Oscar Martínez García presentó el poema como “el segundo ciclo épico de los griegos después de Homero”<sup>8</sup>. La

<sup>7</sup> Entre otros muchos estudios filológicos sobre ambas obras podríamos citar los siguientes: para el *CMC*, MENÉNDEZ PIDAL, R., *Poesía juglaresca y juglares. Orígenes de las literaturas románicas* (reed.), Espasa-Calpe, Madrid, 1991; MENÉNDEZ PIDAL, R., *En torno al <<Poema del Cid>>*, Edhasa, Barcelona, 1963; SMITH, C., *Estudios cidianos*, Cupsa Editorial, Madrid, 1977; SMITH, C., *The making of the <<Poema de Mio Cid>>*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983; DEYERMOND, A., *El <<Cantar de Mio Cid>> y la épica medieval española*, Sirmio, Barcelona, 1987; CATALÁN, D., *La épica española: Nueva documentación y nueva evaluación*, Fundación Ramón Menéndez Pidal, Madrid, 2001. Para el *DA*, FENIK, B., *Digenis, epic and popular style in the Escorial version*, Crete University Press, Herakleion-Rethymion, 1991; BEATON, R., y RICKS, D. (eds.), *Digenes Akrites: New Approaches to Byzantine Heroic Poetry*, King's College London, Aldershot, 1993; CASTILLO DIDIER, M., *Poesía heroica griega...*; JEFFREYS, E., *Digenis Akritis: The Grottaferrata and Escorial Versions*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne, 1998.

<sup>8</sup> MARTÍNEZ GARCÍA, O., *Poesía heroica bizantina*, Gredos, Madrid, 2002, p. 19; se puede rastrear la popularidad del poema por la presentación del emperador Manuel Comneno como “un segundo akrita” en los poemas prodrómicos, o por la popularidad temprana de los poemas en el ámbito de Kiev: ΜΑΚΗΣ, Β. Χ., *Δημοτικὴ τραγῶδιᾶ. Ἀκριτικὴ*, Atenas, 1991, pp. 31-32; citado en AYENSA PRAT, E., *Cancionero Griego de...*, p. 20; CASTILLO DIDIER, M., *Poesía heroica griega...*, pp. 50-51. Jeffrey señala como posibles causas para esta popularidad del poema las tendencias literarias de la corte constantinopolitana de los años 1140-

tradición oral griega ha recogido historias referidas a este personaje y a otros similares en lugares tan dispares como la región pónica, Chipre, las islas del Egeo o Creta<sup>9</sup>. A esto se le ha añadido a lo largo de los dos últimos siglos el estudio de los manuscritos medievales que narran la historia del *DA*. Todos ellos parecen encontrar un origen común en el siglo XII. Las versiones más antiguas de los mismos están escritas en un registro del idioma próximo a lo que debía ser la lengua hablada, en oposición al griego en el que están escritos la mayor parte de los manuscritos conservados de aquella época. Este otro registro se trataba de una versión del idioma más “arcaizante”, seguida por los intelectuales constantinopolitanos y que imitaba los cánones clásicos<sup>10</sup>. Por tanto, el *DA* no tardó en ser presentado y elogiado como uno de los primeros ejemplos, si no el primero, de una obra propiamente neohelénica, escrita en el griego medieval que devendría en el griego moderno hablado en la actualidad. Ello no hizo sino aumentar el prestigio del poema y el de su héroe como elemento nacional de Grecia, de una forma parecida a como lo hizo el *CMC* como ejemplo temprano de lengua romance en la península ibérica<sup>11</sup>.

Sin embargo, tras décadas de estudio, no existe un consenso sobre el origen de los manuscritos medievales. Además, se han hallado pocas pruebas para pensar en una existencia del protagonista, pese a los intentos que hubo por conectarlo con varios sujetos históricos<sup>12</sup>. Es necesario señalar a este respecto el viaje que recorrió la leyenda de *DA* desde su origen en la frontera oriental romana en el Éufrates hacia otras provincias occidentales –incluyendo Constantinopla–, en buena medida a causa de la irrupción, según algunos estudios traumática, de los grupos nómadas turcos<sup>13</sup>. A results

---

1150, que coincidirían además con la campana de Manuel Comneno en el año 1151 por los territorios en los que se habría desarrollado el *DA*: JEFFREYS, E., *Digenis Akritis...*, p. lvii.

<sup>9</sup> Para una aproximación a esta temática en castellano: AYENSA PRAT, E., *Cancionero griego de frontera*.

<sup>10</sup> CASTILLO DIDIER, M., *Poesía heroica griega...*, pp. 145-150. Por el contrario, a veces las élites y los intelectuales defienden la simplicidad del lenguaje, por lo que no resulta tan sencillo relacionar las obras escritas en un griego menos “arcaizante” con un autor o autores poco formados: ROUECHÉ, C., “Rhetoric in Kekaumenos”, en *Rhetoric in Byzantium*, JEFFREYS, E. (ed.), Ashgate, Oxford, 2003, pp. 35-36. En esta publicación se menciona la “virtud de la simplicidad”, señalada en obras como el *Strategikón* del emperador Mauricio, los *Taktiká* del emperador León, o el *De Ceremoniis* de Constantino VII Porfirogéneto: todos ellos empatizan que están escogiendo un estilo simple en su lenguaje, contrastado con un estilo más elaborado y menos comprensible, a fin de que su obra sea útil o edificante.

<sup>11</sup> AYENSA PRAT, E., *Cancionero Griego de...*, pp. 11-13.

<sup>12</sup> CASTILLO DIDIER, M., *Poesía heroica griega...*, p. 25, p. 99. El autor resalta la convicción que el cantor de la epopeya decía tener en la existencia real de los personajes.

<sup>13</sup> Siguiendo la línea de estudios arqueológicos recientes, la irrupción y asentamiento de grupos nómadas turcos en Anatolia no solo habría acabado con la frontera oriental romana

de esto, se ha subrayado la importante deformación que debió sufrir la historia del *DA* antes de quedar recogida por escrito en el siglo XII: estaría ya ambientado en un universo desaparecido y posiblemente añorado por la población emigrante. El mundo y las hazañas del *DA* serían para entonces, como lo definió Paul Magdalino, “the products of creative and selective imagination”<sup>14</sup>.

Es por tanto necesario al menos mencionar las diversas hipótesis que se han formado en torno al origen de los manuscritos del *DA*: de aquellas han derivado las demás interpretaciones en torno al poema, su autoría, su género y, en general, su contexto. Para hacerlo de forma sintética, hemos englobado las diversas hipótesis en dos grandes grupos: aquellas que dan más peso a una actividad creativa puntual, quizá como obra de un autor formado en los círculos intelectuales constantinopolitanos; y las teorías que subrayan la existencia de una vasta tradición oral previa que fue eventualmente recogida por escrito y posteriormente “formalizada” en el griego “arcaizante” de la corte. Esta división resulta también interesante en tanto que guarda paralelismos con las opiniones que se formularon sobre el origen del *CMC*<sup>15</sup>.

El primer grupo de los mencionados tiene como protagonista a John Mavrogordatos, autor de la primera traducción al inglés de uno de los manuscritos del *Diyenís* y abanderado de la teoría que propone el origen de la historia del *Diyenís* en la forma de una novela. A partir de esa novela, que habría sido escrita durante el reinado de Alexios I (1081-1118) y que preluiría el ciclo de novelas bizantinas escritas a lo largo del siglo XII, derivarían G y E, siendo el primero una versión más fiel al original y el se-

---

tal y como se había mantenido, a grandes rasgos, durante los últimos dos siglos, sino que habría transformado radicalmente la estructura económica y social del interior de Anatolia y habría provocado la migración masiva de población desde las provincias orientales a regiones occidentales, y especialmente a Constantinopla. PEACOCK, A.C.S., *Early Seljuk History: A New Interpretation*, Routledge, Londres, 2010. Existe también un análisis paleoambiental que señala en la dirección de un cambio brusco en paisaje humano de Anatolia en esa época: VV.AA., “The climate and environment of Byzantine Anatolia: integrating science, history and archaeology”, ROTBERG, R. I., RABB, T. K. Y UEDA, R. (eds.), *Journal of Interdisciplinary History*, 45, 2, MIT Press Journals, 2014, p. 151.

<sup>14</sup> MAGDALINO, P., “Digenes Akrites and Byzantine Literature: The Twelfth-Century Background to the Grottaferrata Version”, en *Digenes Akrites: New Approaches...*, BEATON R. y RICKS, D. (eds.), pp. 1–2.

<sup>15</sup> KAZHDAN, A. P. Y EPSTEIN, A. W., *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1985, pp. 120-133; CAMERON, A., *The Byzantines*, Blackwell, Malden-Oxford-Carlton, 2006, pp. 133-162.

gundo una versión “vulgarizada”. De la misma manera, la tradición oral posterior habría derivado del éxito de aquella primera novela del Diyenís<sup>16</sup>.

Ese grupo de teorías se ha visto por lo general desbordado a partir del trabajo pionero de Stilianós Alexíu (que comparte opiniones con estudios previos de Krumbacher y Psijaris)<sup>17</sup>, al que sigue el trabajo de Miguel Castillo Didier, traductor de E al español<sup>18</sup>. Este señala que la razón de que buena parte de los estudios señalasen una novela “arcaizante” como origen del *DA* fue que los manuscritos “novelescos” fueron hallados, editados y traducidos al inglés (como es el caso de G) antes que lo hiciera E, que es la versión más cercana al griego hablado<sup>19</sup>.

Siguiendo la teoría de Castillo Didier, a la que nosotros nos adscribimos, la tradición oral de los cantares acrílicos bien pudo remontarse los siglos IX y X, produciendo ejemplos tempranos como el Cantar de Armurís<sup>20</sup>. La historia de Diyenís sería el resultado de la fusión de varios cantares (que quizá encarnaban a personajes reales en un primer momento<sup>21</sup>), que fueron agrupados en un primer escrito que no se ha recuperado, pero que estaría en un registro hablado del griego, a la manera de E. En G se editó la historia para acercarla a los cánones novelescos y a la lengua “arcaizante” de la corte<sup>22</sup>. Finalmente, los otros tres manuscritos que recogen la historia del Diyenís derivarían de un manuscrito común que, a diferencia de lo que sucede con E y G, no sería el manuscrito original<sup>23</sup>.

---

<sup>16</sup> Junto a Mavrogordato, Castillo Didier coloca en su estudio a los autores D.C. Hesselring, P. Kalonaros, L. Politis y C. Dimarás en la defensa de un origen del poema como un escrito en lengua “arcaizante”. CASTILLO DIDIER, M., *Poesía heroica griega...*, p. 44.

<sup>17</sup> Alexíu ha publicado un nutrido número de artículos en defensa de su teoría, pero su hipótesis queda referida especialmente en su edición crítica del *DA* y del Cantar de Armurís: Βασίλειος Διγενής Ακρίτης (κατὰ το χειρόγραφο του Εσκοριού) και το ποίημα του Αρμούρη Κριτικῆ κδοση, εισαγωγῆ, σημειώσεις, γλωσσῆριο, Φιλολογικῆ Βιβλιοθήκη, ALEXÍU, S. (ed.), Atenas, 1985. También ALEXÍU, S., “Escorial or Grotaferrata? An overview”, en *Digenis Akrites: New Approaches...*, BEATON, R. y RICKS, D. (eds.).

<sup>18</sup> CASTILLO DIDIER, M., *Poesía heroica griega...*, p. 42.

<sup>19</sup> CASTILLO DIDIER, M., *Poesía heroica griega...*, pp. 41-60.

<sup>20</sup> CASTILLO DIDIER, M., *Poesía heroica griega...*, p. 31. El criterio utilizado por Castillo Didier para considerar que este cantar precede al Diyenís se basa en la situación de la frontera bizantina: mientras que la vida de Armurís se desarrolla en un contexto de toma y daca fronterizo entre romanos y árabes, que podría corresponder al siglo IX o a la primera mitad del X, el *DA* parece describir un ambiente fronterizo más tranquilo, que asumimos propio de la segunda mitad del siglo X o de principios del XI.

<sup>21</sup> CASTILLO DIDIER, M., *Poesía heroica griega...*, p. 138.

<sup>22</sup> CASTILLO DIDIER, M., *Poesía heroica griega...*, pp. 47-48 y 65-66. También es debido recordar para el caso los estudios de Alexíu, en la nota 21.

<sup>23</sup> A favor de su teoría, Castillo Didier se ampara en elementos como la abundancia de referencias a nombres propios, lugares y términos propios de la vida castrense en E, la ausencia

Cabe reseñar, dentro de la categoría de estudios más recientes al respecto, las contribuciones de Elisabeth Jeffreys, que considera nocivas las posiciones que académicos favorables a G o a E han mantenido durante las últimas décadas de estudio del *DA*, lo que la autora ha definido como una *rhetoric partisanship*<sup>24</sup>. Jeffreys subraya por su parte que tanto E como G deben distar mucho del aspecto que tuvo que tener el manuscrito original, y que ni siquiera deberíamos asumir que la norma a la hora de producir nuevos manuscritos del *DA* fue la de ser fiel a la obra original, puesto que los manuscritos conservados señalan justo lo contrario<sup>25</sup>. Pese a todo Jeffreys, aun admitiendo que es muy poco lo que podemos llegar a conocer del origen del *DA*, lo explica siguiendo, a grandes rasgos, la teoría de un origen oral como ha quedado reflejada más arriba<sup>26</sup>.

### 3. EL *CANTAR DE MIO CID* Y LA CUESTIÓN DE LA ÉPICA CASTELLANA

La figura del Cid y su estudio guardan paralelismos con el caso del Diyenís, pero sus diferencias son también notables. Rodrigo fue, para empezar, un personaje histórico con una gran relevancia en la geopolítica peninsular por su rol como jefe militar y por su conquista de Valencia. En concreto, existe una *Historia Roderici* escrita hacia el año 1110, poco después de su muerte. Además, se conserva un fragmento de un poema en latín, el *Carmen Campidoctoris*, que quizá fue escrito cuando el personaje aún vivía o, como ha apuntado recientemente Montaner, a finales del siglo XII. Todo ello aporta diversos enfoques más o menos contemporáneos sobre un personaje que ya parecía gozar de fama en vida<sup>27</sup>.

El texto que suele compararse con el *DA*, el *CMC*, se conserva en un único manuscrito del archivo del concejo de Vivar, donde fue descubierto en

---

o relativa brevedad en E de escenas que sí aparecen o que se desarrollan en G (como es el encuentro de Diyenís con el emperador o la descripción o *ekphrasis* del palacio de Diyenís); el desarrollo del poema en un verso político, apropiado para la oralidad; el uso de un acervo formulario, que facilita el proceso de recitar un poema; la presencia de “expresiones juglarescas” o intervenciones directas del autor en el tema, presentes tanto en el Diyenís E como en el *CMC*; la presencia de comparaciones y la versificación y dicción del poema. CASTILLO DIDIER, M., *Poesía heroica griega...* pp. 67-89; al respecto de las *ekphrasis*: BEATON, R., *The medieval Greek romance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 19-24.

<sup>24</sup> JEFFREYS, E., *Digenis Akritis...* p. xiv y xxv.

<sup>25</sup> JEFFREYS, E., *Digenis Akritis...* p. xxiii.

<sup>26</sup> JEFFREYS, E., *Digenis Akritis...* pp. lvi-lvii.

<sup>27</sup> *Poema de Mio Cid*, MICHAEL, I. (ed.), Castalia, Madrid, 1991, 5ª ed, p. 12; *Carmen Campidoctoris o Poema latino del Campeador*, edición de Alberto Montaner y Ángel Escobar, Sociedad Estatal España Nuevo Milenio, Madrid, 2001, pp. 134-135.

el siglo XVI. Lo firma un tal Per Abbat, y se ha fechado su redacción en torno a 1207. Sucede al *CMC* una *Estoria del Cid* escrita entre 1238 y 1260, y las *Mocedades de Rodrigo*, escritas en el siglo XIV<sup>28</sup>.

Las investigaciones del *CMC* se remontan a los estudios pioneros de Menéndez Pidal a principios del siglo pasado o incluso a investigaciones previas<sup>29</sup>. En paralelo a los estudios sobre el origen y autoría del *DA*, algunos de los debates principales en torno al *CMC* han circulado en torno a la identidad de Per Abbat -si se trataba de una persona real o no- y si el autor o autores se basaron en una tradición épica oral o si el acto compositivo consistió en una investigación archivística sobre el personaje histórico. Para nuestro estudio, cabe citar los trabajos del hispanista Colin Smith en la segunda mitad del siglo pasado, que señalaba que no había existido una épica española *sensu stricto*, como podía ocurrir en otros países como Francia<sup>30</sup>. Según Smith, el *CMC* sería una obra singular escrita por un notario burgalés, Per Abbat, que estudió en Francia, donde pudo echar mano de un buen número de textos clásicos y donde también desarrolló un gusto por las *Chansons de Geste* francesas. Una vez en Burgos, quiso desarrollar un cantar en torno al Cid, así que buscó personajes contemporáneos al Cid en los documentos a los que pudo tener acceso. Fruto de su bagaje cultural y de su investigación, Per Abbat desarrolló una suerte de “ejercicio experimental” que dejó inacabado, y que es el *CMC*. De ahí, según Smith, se habría desarrollado el ciclo cidiano, y la apariencia de que había existido una epopeya española. Sin embargo, en sus últimas publicaciones, Smith matizó que Per Abbat pudo haber sido el copista, y no el autor, del *CMC*<sup>31</sup>. Académicos contemporáneos o posteriores a Smith han profundizado en esta noción del *CMC* como un poema desarrollado por un autor que no ha bebido mayoritariamente de una tradición popular sobre el personaje, sino de unos conocimientos que corresponderían a los intelectuales de aquella sociedad<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> *Cantar de Mio Cid*, edición, estudio y notas de Alberto Montaner, pp. 276-291.

<sup>29</sup> *Poema del Cid*, en *Colección de poesías castellanas anteriores al siglo XV*, SÁNCHEZ, T. A. (ed.), A. de la Sancha, Madrid, vol. 1, 1779, pp. 220-404; MENÉNDEZ PIDAL, R., *Poesía juglaresca y juglares...*; MENÉNDEZ PIDAL, R., *En torno al...*; MENÉNDEZ PIDAL, R., *La España del Cid*, Espasa-Calpe, Madrid, 1969, 7ª ed., 2 vols.

<sup>30</sup> SMITH, C., *The making of the...* pp. 73-103.

<sup>31</sup> CATALÁN, D., *La épica española...*, pp. 11-12; *Poema de Mio Cid*, edición de Colin Smith, Ediciones Cátedra, Madrid, 1979, pp. 15-120.

<sup>32</sup> Alejandro Higashi habla de una “vertiente de estudios” inaugurada por Colin Smith, especializada en la relación de las fuentes latinas con el *CMC*. Según este autor, esta vertiente quedaría atemperada con los estudios subsiguientes, destacando la contribución de Montaner: HIGASHI, A., “Éxito y difusión de los Gesta Roderici en el marco de la materia cidiana temprana”, *e-Spania*, 10, 12-2010, 01/12/2015, <http://e-spania.revues.org/20056>.

En oposición a lo que planteaba Smith, otros estudios subrayan la importancia de una tradición épica oral previa al *CMC*, que habría jugado un rol fundamental en la composición del poema que se conserva actualmente. Este planteamiento es defendido por autores como Rafael Lapesa y Diego Catalán. Este último se dedicó a señalar las pistas que encontró en fuentes literarias castellanas, que constatarían la existencia de una tradición épica oral<sup>33</sup>.

También hay autores que parecen encontrarse a medio camino en las dos posiciones mencionadas: James Burke reconoce una tradición oral preexistente en el poema, pero señala que la misma fue la base para una composición erudita, llegando a afirmar que “this poem belongs far more to the learned culture of its period than it does to the folk ambience that has been suggested as its matrix”<sup>34</sup>. También señala Burke que el nombre de “Per Abbat” puede ser engañoso y podría no hacer referencia a ninguna persona en particular, por lo que propone en su lugar hablar de un “Cid-Poet”<sup>35</sup>. Las últimas contribuciones al estudio del *CMC*, por lo general, han recibido influencias de ambas posiciones en cuanto al origen del poema; han asumido también la inconsistencia de las diferencias entre el lenguaje oral y el escrito, lo que transforma el debate entre dos posiciones percibido anteriormente<sup>36</sup>. En la edición más reciente del *Cantar*, y tras hacer un recorrido por las diferentes teorías sobre la génesis y la composición del *CMC*, Alberto Montaner expone brevemente varias propuestas nuevas sobre las mismas. En primer lugar, sugiere, combinando las propuestas previas de un autor culto frente a uno juglaresco, que el autor del *CMC* debió ser alguien que aunaba en su persona la cultura oral y la escrita y que sabía algo de cultura latina y de leyes; en segundo, que por varias razones podría pensarse que procedía de la zona de La Alcarria-Cuenca; en tercer lugar, sitúa la fecha de composición del *Cantar* entre el último lustro del siglo XII y el

---

<sup>33</sup> LAPESA, R., “Sobre el Cantar de Mio Cid. Crítica de críticas”, en *Estudios de historia lingüística española*, Paraninfo, Madrid, 1985, pp. 11-42; CATALÁN, D., *La épica española...*, pp. 13-19.

<sup>34</sup> BURKE, J. F., *Structures from the Trivium in the Cantar de Mio Cid*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-Londres, 1991, pp. 5-8.

<sup>35</sup> BURKE, J. F., *Structures from the...*, p. 6.

<sup>36</sup> Por citar algunos estudios especialmente relevantes en esa dirección: STOCK, B., *Listening for the Text*, Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 1990; KOCH, P., “Pour un typologie conceptionnelle et médiale des plus anciens documents/monuments des langues romanes”, en *Le passage à l'écrit des langues romanes*, SELIG, M., FRANK, B. Y HARTMANN, J., (eds.) Gunter Narr, Tübingen, 1993, pp. 39-81.

primero del XIII, con 1207 como *terminus ante quem*; por último, la homogeneidad de la obra le hace pensar en la existencia de un solo autor<sup>37</sup>.

#### 4. LA HISTORIA DE LAS COMPARACIONES ENTRE EL *CANTAR DE MIO CID* Y EL *DIYENÍS AKRITAS*

La idea de un estudio comparativo entre el *CMC* y el *DA* cuenta ya con un volumen significativo de contribuciones. Existen ensayos tempranos como el de Adriana Beatriz Martino, al que siguieron los extensos trabajos de Miguel Castillo Didier y finalmente una serie de artículos especialmente recientes de Ioannis Kioridis y Alfonso Boix Jovaní<sup>38</sup>. Aparte de estudios comparativos extensos como los citados, se suman otros muchos guiños o breves referencias al tema por parte de otros autores, en los que también se han equiparado el *CMC* y el *DA* con otros ejemplos del género épico<sup>39</sup>. La idea de que ambos poemas sean equivalentes trasciende con especial facilidad del ámbito académico, y no es improbable que tal idea se originara fuera del mismo.

Existen varios motivos que han llevado a pensar en que el *CMC* y el *DA* son historias paralelas. Un primer aspecto es el contexto geopolítico, por enmarcarse ambas historias en la frontera medieval entre cristianos y musulmanes. Aquel planteamiento ha conducido a algunos autores a considerar que ambas obras reflejan un “afán” o “ideal de cruzada”, o que incluso se puede advertir un espíritu de avance cristiano en el *CMC* mientras se advierte una posición a la defensiva en el *Diyenís*<sup>40</sup>. Nosotros hemos optado por rechazar este planteamiento señalando exactamente lo contrario: ambas

---

<sup>37</sup> *Cantar de Mio Cid*, edición, estudio y notas de Alberto Montaner, pp. 304-309.

<sup>38</sup> Respectivamente, MARTINO, A. B., “Mio Cid y Dighenis Akritas en la tradición juglaresca: Aportes para una comparación”, en *La Juglaresca: Actas del I Congreso Internacional sobre la Juglaresca*, CRIADO DE VAL, M. (ed.), EDI-6, Madrid, 1986, pp. 191-213; CASTILLO DIDIER, M., *Poesía heroica griega...*; BOIX JOVANÍ, A. Y KIORIDIS I., “Escenas semejantes en el Cantar de Mio Cid y la épica bizantina”, en *Estudios de literatura medieval. 25 años de la AHLM*, MARTÍNEZ PÉREZ, A. Y BAQUERO ESCUDERO, A. L. (eds.), Universidad de Murcia, 2012; BOIX JOVANÍ, A. Y KIORIDIS, I., “Los ríos en el *Cantar del Mio Cid* y el *Diyenís Akritis*”, en *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas*, FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, N. y FERNÁNDEZ FERREIRO, M. (coords.), Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas (SEMYR), Universidad de Salamanca, Salamanca, pp. 397-407.

<sup>39</sup> BEATON, R., *The medieval Greek...*, p. 32 y ss. Otros autores señalan lo contrario, es decir, que “estos poemas están cerca el uno del otro” pero “ambos se alejan de la *Chanson de Roland*, de los *Nibelungos* y del *Beowulf*”: CASTILLO DIDIER, M., “El Cid y Diyenís”..., p. 167.

<sup>40</sup> MARTINO, A. B., “Mio Cid y Dighenis Akritas”..., pp. 191 y 196-210.

obras parecen coincidir en que las tensiones entre cristianos y musulmanes no ocupan un lugar protagonista. Existen escenas en ambos cantares donde se reflejan las relaciones entre las dos religiones, pero ocupan un plano secundario respecto a temas como la honra o las relaciones entre un señor y su vasallo en el Cid, la lucha contra los *apelates* (bandidos de confesión indeterminada) en el Diyenís o el carisma y la bravura en el caso de ambos héroes, que solo ocasionalmente queda reflejado en su actitud o acciones contra aliados o enemigos musulmanes. Creemos, por tanto, que aquel “duelo a muerte con el invasor”<sup>41</sup>, de existir en los poemas, no solo ocuparía un lugar cuantitativamente reducido, sino también cualitativamente poco relevante para la narración.

Otros elementos han sido utilizados para hablar de un paralelismo entre el *CMC* y el *DA*. A través de un estudio más detallado de las obras, Bernard Fenik señaló como características comunes la composición ordenada y metódica de escenas singulares, que comprenderían la secuencia repetida de expresiones en discursos, la narración de escenas, la exposición ordenada de elementos en los discursos, las narraciones de listas de objetos y la organización de la narración de los combates, guardando lo último no pocas similitudes con los poemas homéricos en cuanto a la ordenación de los combates y el repetido ensamblaje de detalles estereotipados en episodios estándar<sup>42</sup>. Castillo Didier, aparte de apoyarse en los detalles enumerados por Fenik, analiza otros elementos comunes: la similitud de los escenarios históricos en tanto que mundos de frontera y zonas de contacto entre cristianos y musulmanes, el realismo histórico y geográfico de ambas composiciones, la unidad interna de las obras en torno a la figura del héroe y sus acciones, la forma de plantear la muerte del héroe (discreta en ambas obras), la lejanía de ambos héroes respecto a su señor (si bien el Cid lo lamenta mientras que Diyenís es indiferente o entusiasta según el manuscrito que escojamos); el interés del héroe por despuntar por sus cualidades y no tanto por su linaje; la ausencia de hijos varones por parte de ambos personajes (lo que podría repercutir decisivamente en la narrativa); y el uso en

<sup>41</sup> MARTINO, A. B., «Mio Cid y Dighenis Akritas...», p. 191.

<sup>42</sup> FENIK, B., *Digenis epic and popular...*, pp. 17-18; citado por Castillo Didier, que complementa las ideas de Fenik: CASTILLO DIDIER, M., *Poesía heroica griega ...* pp. 100-101. Además de comparar el *DA* con otros poemas épicos medievales, Fenik también lo hace con los poemas homéricos. Por ejemplo, compara el catálogo de mujeres del canto XI de la *Odissea* con el de los regalos de boda de Diyenís y su mujer, y ve en el *DA* lo que él llama “dobles anticipatorios” (anticipatory dobllets), es decir, pequeños combates que son una suerte de réplica de los combates verdaderamente importantes a los que preceden, como el combate de Diyenís con Maximú, que está anticipado por otro con Milimitsis (vv. 1444-1449), o el de Aquiles con Agenor al final del canto XXI de la *Iliada*, al que sucede otro con Héctor: FENIK, B., *Digenis epic and popular...*, pp. 51-52, 64-65.

ambas obras de *topoi*, comparaciones, símiles y expresiones juglarescas equiparables. Además, reclama Castillo Didier que el manuscrito *E* guarda una mayor similitud con el *CMC* que los demás manuscritos, en particular frente a *G*: de esta manera, Castillo Didier refuerza su hipótesis de un origen oral para el *DA*<sup>43</sup>. Por último, los estudios de Kioridis y Boix Jovaní se han centrado en determinados paralelismos, como el rol de los ríos en la narración del *CMC* y del *DA E*, o el uso de determinados temas, como la lucha del héroe contra un león o la cuasi exacta repetición de una misma oración en *E* y en *CMC*<sup>44</sup>.

Por otro lado, las similitudes entre las dos tradiciones tienen límites importantes. De los elementos previamente citados del estudio comparativo de Castillo Didier, no pocos detalles apuntan a un paralelismo limitado: por ejemplo, formalmente el número de símiles es mucho mayor en *E* que en el *CMC*; y aunque ambos héroes viven lejos de sus respectivas cortes, parece forzoso –y el mismo Castillo Didier así lo señala– comparar el exilio obligado y la búsqueda de recuperar su posición en el caso del Cid, con la notabilísima ausencia de la figura del emperador y su corte en *E*, o la arrogancia con la que Diyenís dialoga con el monarca en los demás manuscritos. El *CMC* parece más aferrado que los poemas de Diyenís a lugares y personajes concretos y corroborados como históricos (aunque solo sea por su nombre). También se ha considerado que el *CMC* cuenta con menos elementos fantásticos en su narración, aunque no carece por completo de ellos, e incluso algunos desmienten que exista tal diferencia entre el *DA* y el *CMC*<sup>45</sup>.

Se han señalado varias causas para que el *CMC* y los poemas del *DA* (especialmente *E*) acaben pareciéndose en algunos de sus elementos. Algunos estudios señalan que pudo haber una relación directa entre las tradiciones orales de uno y otro sitio, argumentando una movilidad de juglares a lo largo de diferentes regiones. Adriana Beatriz Martino llegó a hablar de una “internacionalidad de la juglaresca que se puede rastrear en la presencia de juglares irlandeses en Kiev en el siglo X, de juglares bizantinos en la corte polaca durante el siglo XI y la presencia de Raimont de Vaquieiras en Constantinopla junto al marqués de Montferrat en el siglo siguiente<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> CASTILLO DIDIER, M., *Poesía heroica griega* ... pp. 119-146.

<sup>44</sup> BOIX JOVANÍ, A. Y KIORIDIS I., «Escenas semejantes...

<sup>45</sup> KIORIDIS, I., “La presencia y el papel de los hechos históricos en el *Cantar del Mio Cid* y en el Diyenís Akritis (Ms. de el Escorial)”, en *Estudios sobre la Edad Media, el Renacimiento y la temprana modernidad*, BAUTISTA PÉREZ, F. Y GAMBA CORRADINE J. (eds.), SEMYR, San Millán de la Cogolla, 2010 pp. 239-248.

<sup>46</sup> MARTINO, A. B., «Mio Cid y Dighenis Akritis...», pp. 121-123.

Este tipo de influencias son señaladas también por Elisabeth Jeffreys, que indica que el *DA* que quedó escrito en el siglo XII pudo ser influido por las *chansons de geste* transmitidas por los occidentales que por entonces pasaban por Constantinopla<sup>47</sup>. Castillo Didier trae a colación la tesis previa de Gregorie, que señalaba la existencia de una tradición rusa sobre la historia de Diyenís previa a la invasión mongola: todo ello pretende subrayar que las tradiciones épicas de unas y otras regiones aparentemente distantes pudieron llegar a estar en contacto e influirse unas a otras<sup>48</sup>. Por otro lado, Castillo Didier señala que quizá algunos elementos comunes entre la epopeya griega y la románica podrían proceder de un tiempo notablemente anterior, de una épica enmarcada en los hechos de personajes como el emperador Heraclio –el cual gozó de un carisma en el mundo medieval insospechado en los tiempos modernos– en su lucha contra los persas<sup>49</sup>.

Otro grupo de explicaciones para las coincidencias entre el *CMC* y el *DA* señalan que unos contextos similares pudieron dar lugar a producciones culturales parecidas entre sí, sin necesidad de que ambas regiones hayan establecido un contacto directo. En este sentido, se ha señalado la sociedad de frontera entre cristianos y musulmanes como el elemento fundamental para que determinados *topoi* afloren sin necesidad de buscar razones ulteriores. De esta forma han querido concluir varios estudiosos como los de Kioridis y Boix Jovaní; sin embargo, estos autores no descartaron por completo el que hubiese existido un origen común de elementos especialmente similares entre el *CMC* y el *DA*, como es el caso de la despedida de Jimena en el *CMC* y de la esposa de Diyenís en E<sup>50</sup>.

## 5. EL LEGADO CLÁSICO EN EL *CANTAR DEL MÍO CID* Y EL *DIYENÍS AKRITAS*

Antes de pasar a la exposición y comparación de los elementos de legado clásico existentes en las dos obras, conviene esbozar una definición de lo que comúnmente se entiende por “legado clásico”, o sus equivalentes “perviven-

<sup>47</sup> JEFFREYS, E., *Digenis Akritis...*, p. xvii.

<sup>48</sup> CASTILLO DIDIER, M., *Poesía heroica griega...* pp. 50-52.

<sup>49</sup> CASTILLO DIDIER, M., *Poesía heroica griega ...* p. 20.

<sup>50</sup> BOIX JOVANÍ, A. Y KIORIDIS I., «Escenas semejantes...», pp. 222 y 227. Sobre la posibilidad del surgimiento espontáneo de obras similares en contextos semejantes, es de interés referir el concepto de ‘poligénesis literaria’: CAMARERO ARRIBAS, J., «Tradición y poligénesis. Influencia, imitación y paralelismos. La intertextualidad», en *Liceus.com: E-Excellence*, <http://www.liceus.com/bonos/compra1.asp?idproducto=165>, 26/02/2016.

cia clásica” y “tradición clásica”<sup>51</sup>. En primer lugar, estos tres conceptos sinónimos coinciden en el uso del adjetivo “clásico”. Si consultamos el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española, este nos ofrece varias acepciones interesantes de la palabra para el asunto que nos atañe. La primera entrada dice que clásico es lo “Dicho de un período de tiempo: De mayor plenitud de una cultura, de una civilización, de una manifestación artística o cultural, etc.”, pero quizás las que más nos interesen sean la tercera, “Dicho de un autor o de una obra: Que se tiene por modelo digno de imitación en cualquier arte o ciencia”, y la sexta, “Perteneiente o relativo a la Antigüedad griega y romana”<sup>52</sup>. El *Diccionario* de la Real Academia Española también nos informa de que “clásico” procede del latín *classicus*. Según el *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana* de Joan Coromines, ya desde Quintiliano encontramos asociado a los escritores el adjetivo *classicus*, que en un principio se refería a los ciudadanos “de primera clase”, esto es, los ciudadanos que pertenecían a la primera clase de las que votaban en la asamblea centuriada<sup>53</sup>. Así, encontramos varios elementos importantes unidos al término “clásico”: “clásico” es lo de primera clase, lo que merece ser imitado, lo que coincide con el momento de mayor plenitud de una civilización. Para Europa y el Mediterráneo Oriental, desde el final de la Antigüedad, lo que merecía ser imitado eran la Grecia y la Roma antiguas.

En Occidente fundamentalmente Roma, y en Bizancio Grecia<sup>54</sup>, fueron durante la Edad Media fuente de modelos y referentes culturales por excelencia (junto al cristianismo), y en algunos casos, como el de Bizancio, muchos elementos culturales del mundo grecorromano seguirían siendo fundamentales a diferentes niveles. Esta percepción la tenían ya muchos intelectuales de la época, e incluso se discutía sobre la pertinencia o no de la

---

<sup>51</sup> Al respecto del concepto de tradición clásica desarrollado en el presente apartado: GARCÍA JURADO, F., «¿Por qué nació la juntura “Tradición Clásica”? : razones historiográficas para un concepto moderno», en *Cuadernos de filología clásica: Estudios latinos*, Vol. 27, N<sup>o</sup>1, 2007, pp. 161-192.

<sup>52</sup> REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, “Clásico”, *Diccionario de la lengua española*, 2014, 23<sup>a</sup> ed., <http://dle.rae.es/?id=9Pp71kN>, 02/12/15.

<sup>53</sup> COROMINES, J., “Clase”, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Editorial Gredos, Madrid, 2012, 6<sup>a</sup> ed. La asamblea centuriada era en la República romana también la base del reclutamiento militar, dado que el ejército era una fuerza de ciudadanos propietarios, y *classicus* se refería también a los soldados de esa primera clase, los que tenían más propiedades, que conformaban la infantería pesada. LANE FOX, R., *El mundo clásico. La epopeya de Grecia y Roma*, Editorial Crítica, Barcelona, 2010, 3<sup>a</sup> ed., p. 13.

<sup>54</sup> Aunque, como es bien sabido, a partir de cierto momento, Occidente comenzaría a conocer la literatura, la ciencia y la filosofía griegas a través de las traducciones árabes.

lectura de los clásicos griegos y romanos<sup>55</sup> y sobre la mayor o menor calidad de los autores antiguos o los modernos, en lo que se conoce como “querella de los antiguos y los modernos”. Esta percepción del mundo medieval como heredero de la Antigüedad clásica, pero también como representante de algo nuevo y mejor precisamente por contar con tan valiosa base, se ve muy bien recogida en esta famosísima frase de Bernardo de Chartres, recogida por Juan de Salisbury:

*Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris incidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea*<sup>56</sup>.

La idea de Grecia y Roma como entidades culturales dignas de imitación ha continuado estando vigente en el mundo occidental desde la Edad Media (o incluso desde la misma Antigüedad) hasta ahora, y con la expansión de los imperios coloniales se extendió también a América<sup>57</sup>. Los autores griegos y romanos han sido los “clásicos” a los que recurrían literatos, artistas, filósofos y políticos (estos últimos, muchas veces, en busca de legitimidad y fuentes de autoridad para sus proyectos políticos), y su influencia se deja de ver en multitud de producciones culturales y elementos presentes aún hoy. Así, podríamos decir entonces que con legado, tradición o pervivencia clásica (términos que usaremos indistintamente) nos referimos a la transmisión, a través del tiempo y de diferentes medios, de elementos e

---

<sup>55</sup> Una imagen clásica de los detractores de la lectura de los clásicos paganos de la Antigüedad, o al menos de la lectura de algunos de ellos, es la del monje Jorge de Burgos, uno de los personajes de la novela *El nombre de la rosa*, de Umberto Eco, cuyo afán era impedir que los demás monjes tuvieran acceso a un manuscrito de Aristóteles, el Filósofo, sobre la risa.

<sup>56</sup> “Decía Bernardo de Chartres que somos como enanos encaramados en los hombros de gigantes, de manera que podemos ver más y más lejos que ellos, no porque nuestra vista sea más penetrante o por la altura de nuestro cuerpo, sino porque nos sostienen en el aire y nos elevan con su altura gigantesca” (*Metalogicon*, III, 4, traducción propia), *Metalogicon*, ed. J. B. Hall and Katharine S. B. Keats-Rohan, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, 98, Turnhout, Brepols, 1991. LE GOFF, J., *Los intelectuales en la Edad Media*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1996 pp. 28-30.

<sup>57</sup> De hecho, hoy en día la investigación sobre el legado clásico en los diferentes ámbitos de las sociedades del continente americano está dando lugar a interesantísimos estudios, como por ejemplo el de la profesora Clelia Martínez Maza, *El espejo griego. Atenas, Esparta y las ligas griegas en la América del período constituyente [1786-1789]*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2013.

ideas propios de la cultura de Grecia y Roma, con todo lo que ello engloba: la literatura, el arte, la construcción del discurso histórico, los conceptos filosóficos y políticos, las instituciones, la religión, las costumbres, el derecho, el conocimiento científico... Cabría asimismo, a la hora de referirse al legado clásico, hablar de la forma en que se recibe y se usa el pasado clásico en diferentes épocas de la historia, y de su reinterpretación en clave del presente con variadas intenciones y objetivos<sup>58</sup>. En ese sentido, tanto el *Cantar de Mio Cid* como el *Diyenís Akritas* pueden entrar dentro del campo de los estudios del legado clásico, por presentar ambos referencias, directas e indirectas, a la tradición clásica.

### 5.1 Elementos del legado clásico en el *Cantar de Mio Cid*

Uno de los argumentos principales que han usado diferentes autores para defender que el *CMC* fue obra de un autor culto son precisamente las referencias al pasado clásico que podemos encontrar en el poema, lo que no es de extrañar teniendo en cuenta el importante papel que desempeñaban los autores grecorromanos en los programas de las escuelas y universidades<sup>59</sup>. Frente a la propuesta de Ramón Menéndez Pidal de que el poema proveniría del mundo de la juglaría y que sería el producto del trabajo de dos juglares distintos en momentos distintos del siglo XII, uno de San Esteban de Gormaz y otro de Medinaceli, Colin Smith y otros consideran, como ya hemos comentado, que el autor del texto debió ser efectivamente alguien con una formación culta, probablemente un clérigo o un jurista cuyo origen sigue debatiéndose todavía<sup>60</sup>. Sin embargo, en el *CMC* los ejemplos de tradición clásica no son tan abundantes como en otro poema sobre el Cid, el *Carmen campidoctoris*, cuya autoría por un personaje con formación culta parece

---

<sup>58</sup> BOLGAR, R., «The Classical Tradition: Legend and Reality», en *Byzantium and the Classical Tradition. Thirteen Spring Symposium of Byzantine Studies (1979)*, MULLETT, M., y SCOTT, R. (eds.), Centre For Byzantine Studies, University of Birmingham, 1981, pp. 7-19; CRISTÓBAL, V., «Sobre el concepto de tradición clásica», en *Antiquae Lectiones. El legado clásico desde la Antigüedad hasta la Revolución Francesa*, SIGNES CODONER, J., ANTÓN MARTÍNEZ, B., CONDE PARRADO, P., GONZÁLEZ MANJARRÉS, M. A., IZQUIERDO, J.A. (eds.), Ediciones Cátedra, 2005, pp. 29-34.

<sup>59</sup> CURTIUS, E. R., *Literatura europea y Edad Media Latina*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., Madrid, 1955, pp. 79-87; LIDA DE MALKIEL, M. R., *La tradición clásica en España*, Ariel, Barcelona, 1975; ZIOLKOWSKI, J. W., «Middle Ages», en *A companion to the Classical Tradition*, KALLENBACH, C. W., Blackwell, 2007, p. 19.

<sup>60</sup> MENÉNDEZ PIDAL, R., *En torno al...*; SMITH, C., «Towards a reconciliation of ideas about Medieval Spanish Epic», *The Modern Language Review*, 89, 1994, pp. 622-634; *Cantar de Mio Cid*, edición, estudio y notas de Alberto Montaner, pp. 276-281. Sobre lo que sí parece haber ya un cierto consenso es sobre que el Per Abbat del que habla el colofón del manuscrito fue simplemente el copista del manuscrito de 1207.

bastante clara por el tipo de lenguaje y por las reminiscencias del imaginario grecolatino que podemos encontrar en varios puntos de la obra<sup>61</sup>.

En un artículo de 1975 recogido en sus *Estudios cidianos*, Colin Smith analizaba las similitudes entre el pasaje de las tomas de Castejón (vv. 416-473) y Alcocer (vv. 570-610) y dos episodios referidos por Salustio y Frontino<sup>62</sup>. Smith veía semejanzas claras entre la toma de Castejón por el Cid y la toma de Capsa por Mario, narrada por Salustio en la *Guerra de Jugurta*, concretamente en el orden en que se desarrollan los acontecimientos y en el hecho de que las dos tomas se produzcan a través de una emboscada:

*O dizen Castejón, el que es sobre Fenares  
mio Cid se echó en celada con aquellos que él trae.  
El que en buen ora nasco toda la noche en celada yaze,  
Commo lo consejava Minaya Álbar Fáñez*<sup>63</sup>

No sería raro que, si el autor era verdaderamente una persona con formación culta, conociera la obra de Salustio, que era estudiado como modelo historiográfico y estilístico, y de la que se citaban a menudo fragmentos<sup>64</sup>. El segundo pasaje al que hace referencia Smith es la toma de Alcocer, que cree inspirada en un fragmento de los *Strategemata* en el que Frontino narra un episodio de la guerra de los esclavos en el que Craso consiguió vencer al enemigo mediante una estratagema, dejando una tienda en el campamento para insinuar una retirada rápida, de forma parecida al plan seguido por el Cid en la conquista de Alcocer<sup>65</sup>. Smith concluye que estas, para él muy

<sup>61</sup> *Carmen Campidoctoris o Poema latino del Campeador*, edición de Alberto Montaner y Ángel Escobar, pp. 110-111.

<sup>62</sup> SMITH, C., «Fuentes clásicas de dos episodios del “Poema de Mío Cid”», en SMITH, C., *Estudios...*, pp. 109-123; HILTY, G., «El problema de la historicidad del Cantar Primero después del descubrimiento de Alcocer» y «Realidad y ficción en el episodio de Alcocer», en *Íva.1 con la edat el coraçón creciendo. Estudios escogidos sobre problemas de lengua y literatura hispánicas*, LOPEZ GUIL, I., MAIER-TROXLER, K., GOSSONG, G. Y GLEBGEN, M.-D. (eds.), Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt am Main, 2007, pp. 471-481 y 483-491.

<sup>63</sup> Vv. 435-438. Más adelante, cuando amanece y atacan Castejón, dice el poeta que «El Campeador salió de la celada» (v.464a), que deja de estar emboscado y se pone al descubierto para atacar. Por su parte, Salustio nos dice que Mario «llega a un paraje salpicado de alcores, a una distancia de no más de dos millas de Capsa, y allí aguarda con sus tropas lo más en secreto que puede», Sal. Iug. 91 (SALUSTIO, *Conjuración de Catilina, Guerra de Jugurta, Fragmentos de las <<Historias>>*, introducción y traducción de Bartolomé Segura Ramos, Editorial Gredos, Madrid, 1997). SMITH, C., «Fuentes clásicas ...», pp. 114-115.

<sup>64</sup> SMALLEY, B. «Sallust in the Middle Ages», en *Classical Influences on European Culture A.D. 500-1500*, BOLGAR, R. (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1971, pp. 165-176.

<sup>65</sup> Jose Luis Montiel Domínguez dice, por el contrario, que la lectura del fragmento de Frontino que Smith relaciona con el *CMC* puede confundir a la hora de interpretar el episodio. MONTIEL DOMÍNGUEZ, J. L., «La formación latina del autor del Cantar de mio Cid», en *Lite-*

claras, referencias o reinterpretaciones de dos fuentes clásicas acaban con la posibilidad de que el autor del *CMC* fuera un juglar, e inclinan la balanza definitivamente hacia un autor culto, conocedor de las obras de Salustio y de Frontino, este último quizás a través de un manual de retórica<sup>66</sup>.

James F. Burke también ve razones para creer que el autor del *CMC* procedía de un ambiente culto. Para Burke, en el poema se puede observar el uso de estructuras propias de la formación en el *trivium*, que ya desde el final de la Antigüedad incluía la gramática, la retórica y la dialéctica<sup>67</sup>. Burke pone como ejemplo, entre otros, el argumento retórico del episodio de las cortes, y en esto le sigue José Luis Montiel Domínguez, que coincide en la idea de que el autor se formó en el *trivium* y leyó a autores como Ovidio o Salustio<sup>68</sup>. A parte de señalar algunos detalles que recuerdan a elementos de la literatura clásica, Montiel Domínguez propone que las fuentes latinas influyen en puntos fundamentales de la ideología del poema<sup>69</sup>. El *CMC* estaría imbuido de una ideología de frontera, que exalta la obtención de la honra por el propio esfuerzo en el combate. Montiel Domínguez establece un paralelismo entre el sentido colectivo del deseo del Cid de engrandecer el reino luchando contra los musulmanes y el interés del Estado propio de la retórica antigua, que podemos encontrar en autores como Cicerón o Salustio<sup>70</sup>. También hace hincapié en el parecido entre las críticas del Cid a los infantes de Carrión y una arenga de Mario que encontramos en la *Guerra de Jugurta*<sup>71</sup> a través de la cual Salustio expresa su opinión sobre la egoísta aristocracia romana, para la que la nobleza está en la alta cuna y no en el mérito personal, y que pone sus propios intereses por encima de los del Estado. Para Montiel Domínguez, este fragmento de Salustio constituye una fuente del

---

*ratura medieval y renacentista en España: líneas y pautas*, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas (SEMYR), Salamanca, 2012, pp. 723-732.

<sup>66</sup> SMITH, C., «Fuentes clásicas ...», p. 122.

<sup>67</sup> BURKE, J. F., *Structures from the...*; CODOÑER MERINO, C., «El *trivium* y el *quadrivium*», en *Antiquae Lectiones...*, SIGNES CODOÑER, J., ANTÓN MARTÍNEZ, B., CONDE PARRADO, P., GONZÁLEZ MANJARRÉS, M. A., IZQUIERDO, J.A. (eds.), p. 161.

<sup>68</sup> Tanto Burke como Montiel Domínguez ponen como ejemplo de este influjo de las enseñanzas de retórica el uso de los tópicos ciceronianos del *locus a natura* y el *locus a nomine* durante el episodio de las cortes. BURKE, J. F., *Structures from the...*, p. 146; MONTIEL DOMÍNGUEZ, J. L., «La formación latina ...», p. 723.

<sup>69</sup> Además de esta idea, que constituye el punto principal de su artículo, Montiel Domínguez hace también referencia a algunos otros detalles del poema que podrían estar basados en textos clásicos, como el hecho de que el Cid se dejara crecer la barba en señal de duelo, y también cita a otros autores que han intentado conectar puntos del poema con pasajes de autores clásicos. MONTIEL DOMÍNGUEZ, J.L., «La formación latina ...», pp. 723-724 n2, p. 725 n6.

<sup>70</sup> MONTIEL DOMÍNGUEZ, J.L., «La formación latina ...», pp. 725-727.

<sup>71</sup> Sal. *Iug.* 85.

poema, y la idea que recorre este fragmento de que el mérito y la honra no son heredados sino fruto del esfuerzo, empaparía todo el poema, respondiendo al interés del autor por presentar al Cid como un representante de la baja nobleza opuesto a los caracteres que presentan los infantes de Carrión, similares a las de la aristocracia romana que Salustio critica por boca de Mario. Así, un aspecto fundamental de la ideología del poema tendría su origen en un texto latino, que el autor pudo estudiar en el contexto de las escuelas de retórica medievales<sup>72</sup>.

Por último mencionaremos un episodio que tiene también un paralelo en el *DA* y en otros ejemplos de épica: el lamento de despedida del héroe (vv. 464-481 en el manuscrito *E*, 264-293 en el *G*; vv. 264-284 en el *CMC*)<sup>73</sup>. Alfonso Boix y Ioannis Kioridis<sup>74</sup>, comparando el *CMC* con la versión del *DA* contenida en el manuscrito *G*, proponen la posibilidad de que la fuente última de la estructura de ambas sea la despedida de Héctor de su esposa Andrómaca y su hijo Astianacte en la *Ilíada*<sup>75</sup>, o de que al menos ambas despedidas pertenezcan a una tradición en la épica en las despedidas del héroe se desarrollan de acuerdo a una cierta estructura, contando en el caso del *CMC* también con la influencia de las llamadas canciones del alba, que estos autores ven también en el poema.

## 5.2. Elementos del legado clásico en el *Diyenís Akritas*

Antes de pasar a analizar los elementos del legado clásico presentes en el manuscrito *E* del *Diyenís Akritas*, conviene hacer una breve mención de la importancia que Homero, ya admirado en la misma época antigua, tenía en la cultura bizantina<sup>76</sup>. Tal y como ya lo habían sido en el mundo antiguo, en época bizantina los poemas homéricos constituían una suerte de manual

<sup>72</sup> Montiel Domínguez cita el pasaje de Salustio en paralelo con los versos del *CMC* para facilitar su comparación, de modo que remitimos a su trabajo para la cita, que aquí no podemos hacer por cuestiones de espacio: MONTIEL DOMÍNGUEZ, J.L., «La formación latina ...», pp. 727-730.

<sup>73</sup> Por cuestiones de espacio, y en la creencia de que es un elemento importante para la comparación entre ambas obras, citamos los tres fragmentos en el anexo 1.

<sup>74</sup> BOIX JOVANÍ, A., Y KIORIDIS, I., «Escenas semejantes ...», pp. 219-227.

<sup>75</sup> Hom. *Il.*, VI, vv. 405-496 (Homero, *Ilíada*, traducción, prólogo y notas de Emilio Crespo Güemes, Editorial Gredos, Madrid, 1991).

<sup>76</sup> En realidad cabría hablar de la herencia helénica como uno de los elementos más importantes de la cultura bizantina, pero aquí nos referimos específicamente a Homero como uno de los principales representantes de esa herencia y por su importante influencia en los autores bizantinos. Para el helenismo en Bizancio, ver KALDELLIS, A., *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge & New York, 2007.

escolar con el que se aprendía a leer<sup>77</sup>. En el siglo XI el erudito Miguel Pselo hablaba de Homero simplemente como “el poeta”<sup>78</sup>, y un siglo después la princesa Ana Comnena escribía su famosa *Alexiada*, en la que en un claro paralelismo con la *Ilíada* homérica cuenta las campañas de su padre, el emperador Alejo I Comneno, parafraseando en numerosas ocasiones a Homero<sup>79</sup>. La memorización de pasajes enteros de los poemas homéricos, más de la *Ilíada* que de la *Odisea*, era un punto importante de la formación de los intelectuales y en ocasiones en los discursos se insertaban citas de Homero que el auditorio del orador en cuestión solía conocer, pues el poeta griego también era considerado modelo de elocuencia. Las primeras copias de la *Ilíada* y la *Odisea* datan del siglo X, y las primeras exégesis del siglo siguiente, siendo especialmente conocidos los comentarios de Juan Tzetzes y el arzobispo Eustacio de Tesalónica, ya del siglo XII. Los personajes y los hechos de los poemas homéricos, especialmente de la *Ilíada*, también quedaron en el imaginario popular bizantino, y de hecho circularon diferentes poemas épicos que tenían como objeto la vida y las aventuras de personajes como Aquiles, quizás el personaje homérico más famoso, o París<sup>80</sup>.

En un ambiente cultural así, donde tanto en el registro oral como en el escrito las historias de la guerra de Troya contadas por Homero eran tan conocidas, y en una sociedad en la que la herencia helénica era una parte fundamental de la cultura, resulta lógico esperar encontrar elementos referentes al mundo clásico, especialmente al griego, en un poema épico. Si bien encontramos más rastros de la tradición clásica en la versión del poema contenida en G (como es el caso de la descripción de Agamenón, que también aparece en varias ocasiones en los poemas homéricos<sup>81</sup>), también en E hay algunos fragmentos interesantes que hacen referencia al pasado clásico.

Un pasaje significativo en ese sentido es el siguiente, situado justo al inicio del Cantar de la juventud y las bodas de Diyenís:

---

<sup>77</sup> BROWNING, R., «Homer in Byzantium», *Viator*, 6, (1975), p. 15.

<sup>78</sup> En ocasiones también se refiere al “poema”, sobreentendiéndose que está aludiendo a la *Ilíada* o a la *Odisea*, dependiendo del caso, *Chronographia*, VIa, 9 (edición en español MIGUEL PSELO, *Vidas de los emperadores de Bizancio*, introducción, traducción y notas de Juan Signes Codoñer, Editorial Gredos, Madrid, 2005).

<sup>79</sup> KALDELLIS, A., *Hellenism in Byzantium...*, pp. 242-243.

<sup>80</sup> BROWNING, R., «Homer ...», pp. 25-32; KAZHDAN, A. P. Y EPSTEIN, A. W., *Change in Byzantine...* pp. 133-134; MATZUKIS, C., «Homer within the Byzantine framework», *Akroterion*, 37, (1992), p. 2-5.

<sup>81</sup> BALDWIN, B., «The description of Agamemnon in *Digenis Akrites*», *Byzantine and Modern Greek Studies*, 12, 1988, pp. 279-282.

*Καὶ σοὶ βασανίζεσθε δι' ἄγπην κοραίου,  
 οὐκ οὔσατε δι' ἄγπης τῆς <θαυμαστῆς> Ἀλλήνων  
 πόσα καὶ ἀτόποι πομείνασιν βάσανα δι' τὴν πόθον.  
 Βλέπετε, οὐκ οὐκ ναγιγνώσκοντες, τοῖς ῥιστεῖς κείνους,  
 τοῖς Ἀλλήνας, τοῖς θαυμαστοῖς καὶ νομαστοῖς  
 στρατιώτας  
 <καὶ> ἄλλα σα γίνονται δι' κείνην τὴν Ἀλένην  
 οὐκ οὐκ κατεπολήμισαν πᾶσαν τὴν Ἀσίαν  
 καὶ πάντες δοξάσθησαν δι' περισσὴν νδρείαν,  
 καὶ πάλιν εἰς ῥωτικὸν ἄλλος τις οὐκ οὐκ πέστη.  
 Καὶ οὐκ λέγομεν καυχίσματα πλάσματα καὶ μύθους,  
 οὐκ οὐκ μῆρος ψεύγατο καὶ ἄλλοι τῆς Ἀλλήνων<sup>82</sup>.*

El autor está hablando del deseo, y pone como ejemplo de sus víctimas a los guerreros griegos que fueron a luchar a Troya por causa del deseo de Paris por Helena. Además, se dirige directamente a los lectores confiando en que habrán oído “en escritos” de los admirables griegos, dando por sentado que, como decíamos antes, los poemas de Homero y las historias sobre la guerra de Troya eran cosa conocida, sobre todo en los ambientes letrados, de los que por otro lado tenemos más información. En unos pocos versos, el poeta nos da una imagen contradictoria con los antiguos griegos: por un lado son “admirables” y “renombrados”, y vencedores de toda el Asia. También es reseñable el hecho de que los ponga de ejemplo para explicar la inutilidad de enfrentarse a “los asuntos de amor”. Sin embargo, por otro lado, en los dos últimos versos, el autor pone “jactancias”, “cuentos” e “invenciones” falsas en boca de Homero y otros helenos, quitándoles la autoridad que parecía haberles dado unos pocos versos atrás: los griegos constituyen a la vez objeto de

<sup>82</sup> «Cuántos os atormentáis – por el amor de una joven,/ habéis oído en escritos – de los <admirables> griegos/ cuántos tormentos también – sufrieron por el deseo./ Ved vosotros, los lectores, – a esos óptimos guerreros,/ los helenos, admirables – y renombrados soldados, / <y> todo cuanto pasó – por causa de aquella Helena,/ cuando le hicieron la guerra – a toda el Asia (y vencieronla),/ y todos gloria ganaron – por su mucha valentía,/ mas los asuntos de amor – ninguno pudo enfrentarlos./ Y no decimos jactancias – y ni cuentos ni invenciones,/ cual las falsas que inventaron – Homero y otros helenos» (vv. 709-719).

admiración y de descreimiento. En el mundo bizantino el estudio y la lectura de los textos de autores paganos no eran bien vistos por todos los sectores<sup>83</sup>, y por otro lado, entre los estudiosos bizantinos gozaban de gran popularidad los escritos de Platón, que en *República* criticaba los mitos falsos y en especial a Homero. En cierto momento de esta obra Sócrates declara que no se debe contar a los niños falsos mitos, como los compuestos por Homero y Hesíodo (especialmente aquellos que hacen referencia a la imperfección de los dioses), para evitar que en el futuro se conviertan en malos ciudadanos del nuevo Estado<sup>84</sup>. Quizás fue esta tendencia platónica la que hizo que, al menos en los ambientes más intelectuales, Homero fuera leído a la vez con admiración y escepticismo<sup>85</sup>.

Hay un episodio que guarda una relación muy directa con el imaginario griego: el encuentro de Diyenís y la amazona Maximú (vv. 1466-1605). Las amazonas, esas mujeres guerreras tan temidas por los griegos, aparecen en numerosas ocasiones en la mitología y la literatura griegas, como en el caso de la historia de Heracles y el cinturón de Hipólita, o de la de Teseo y el rapto de Antíope (que acabó provocando el famoso asedio de Atenas por las amazonas o amazonomaquia), o la de Talestris, otra reina amazona que se presentó ante el mismísimo Alejandro Magno con intención de engendrar con él hijas fuertes e inteligentes, según cuentan Plutarco y el *Libro de Alexandre*<sup>86</sup>. Sin embargo, por el contexto en el que se ubica, el encuentro de Diyenís y Maximú recuerda más bien al combate de Aquiles y Penteseilea en plena guerra de Troya, recogido por diferentes autores clásicos<sup>87</sup>, en el que el héroe se da cuenta de que ama a la amazona justo en el mismo momento en el que le está dando muerte. En el manuscrito *E* del *DA*, Maximú aparece caracterizada con los rasgos más importantes de las amazonas de la mitología: excelente jinete y guerrera, valiente, belicosa y de gran belleza (vv. 1482-1496, 1519-1527), que en este como en otros casos hará que el héroe acabe prendándose de ella, aunque sea solo de forma fugaz. Diyenís, tras

---

<sup>83</sup> KALDELLIS, A., *Hellenism in Byzantium...*, pp.181-187. Por otro lado, quizás el mismo hecho de que, a partir de cierto momento comenzaran a ponerse por escrito o a copiarse obras escritas por autores paganos, con sus correspondientes comentarios, respondiera a la intención de dejar claro que las historias que se contaban en ellas tenían un autor que las había inventado.

<sup>84</sup> Plat. *Rep.*, II, 377b – III, 380c (Platón, *Diálogos IV. República*, introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan, Editorial Gredos, Madrid, 1989).

<sup>85</sup> En su descripción de Constantino IX Monómaco Miguel Pselo, gran admirador de Platón, pretende remarcar la belleza del emperador separándola de la belleza ideal pero fantasiosa de los personajes homéricos: *Chronographia*, VII, 126 (MIGUEL PSELO, *Vidas de los...*, p. 288)..

<sup>86</sup> GARCÍA GUAL, C., *Audacias femeninas*, Editorial Nerea, Madrid 1992, pp. 93-111.

<sup>87</sup> Apollod. *Epit.*, V, 1-2; Hyg. *Fab.*, 112; Q. S. Posthom., I, 575-674; Diod., II, 46.

derrotarla en un combate junto al río Eúfrates, desmontándola dos veces de su caballo, y después de dar varias excusas, finalmente se deja seducir (v. 1596) y tiene relaciones sexuales con ella, para a continuación volver con su esposa, que se ha enterado de lo sucedido<sup>88</sup>. Es interesante lo que el héroe contesta a su mujer cuando esta le recrimina haberse acostado con la amazona:

*Μετ' τ' φθείρειν Μαξιμόν τρία κακ' ἢ ποικα τήν·  
 πρ' τον μ'ν τι ε'χα τήν, δεύτερον τι ἢ νιράπη,  
 τρίτον κα' περισσότερον ἤχασεν τ'ν ἢ νδρείαν τῆς  
 κα' πομπεμένη ἢ πόφευγεν ἢ π' τ'ν Μιλμίτην<sup>89</sup>.*

De alguna manera en el *DA* parece seguir activa la vieja imagen helena de las amazonas como seres terribles por constituir una especie de sociedad paralela a la tradicional de las *póleis*, un mundo donde los hombres no tienen ningún poder, ni siquiera en las relaciones sexuales, que se dan solo cuando y como quieren las mujeres. En este caso, Maximú es la líder de un grupo de bandidos, una mujer que también incumple todos los estereotipos sobre lo que debería ser una mujer en la sociedad bizantina y que no obedece a ninguna autoridad. Sin embargo, en este pasaje Diyenís vence a la amazona no solo con las armas, como hace Aquiles, sino también en el terreno de la amor (o al menos eso parece querer dejar traslucir la respuesta del Akrita, a pesar de que ha sido él quien se ha dejado seducir por la amazona). Si las tradiciones sobre las amazonas seguían siendo conocidas en el Imperio bizantino, como parece que sí podían serlo en zonas de Anatolia, hacer al protagonista vencedor de un combate como forma de ensalzar su carácter

<sup>88</sup> Este encuentro entre Diyenís y Maximú (que parece bastante claro que no volverá a repetirse ni variará en lo más mínimo la vida de los dos participantes) podría insertarse también en la tradición según la cual las amazonas se unían una vez al año con un hombre para engendrar nuevas descendientes (exclusivamente mujeres, puesto que los hijos varones eran sacrificados), como en el caso de la historia sobre Alejandro y la reina Talestris, que mencionábamos antes.

<sup>89</sup> «A Maximú al desflorarla – tres males le hice yo:/ primero la poseí, – segundo, fue avergonzada,/ el tercero y el mayor, – que perdió su valentía» (vv.1596-1598).

heroico, igualándolo nada menos que con Aquiles, que sí seguía siendo una figura conocida<sup>90</sup>.

En varias ocasiones durante el poema, el autor recurre a dos famosas figuras de la mitología griega relacionadas con la muerte: el Hades, lugar al que iban los mortales al morir, y Caronte, el barquero que trasladaba a los muertos a la otra orilla del río Aqueronte, donde se encuentra el reino de los muertos. Salvo en su primera aparición, en la que a través de una metáfora es presentado como el autor del asesinato<sup>91</sup>, el Hades tiene en el *DA* el mismo sentido que tenía en el mundo antiguo, es decir, el de lugar al que los vivos van después de morir, y por eso aparece mencionado especialmente hacia el final de la obra, cuando se acerca la muerte del protagonista:

*Σήμερον χωριζόμεθα καὶ πέρχομαι εἰς τὴν κόσμον  
τὴν μακρὸν, σκοτεινότατον καὶ πάγω κάτω εἰς ἄδην  
[...]*<sup>92</sup>.

En estos versos finales vemos también aparecer a Caronte, el viejo barquero que en la mitología griega ayudaba a las almas a cruzar el río Aqueronte en dirección a la morada de los muertos<sup>93</sup>:

*Ὁ Χάρως τρέπει ἅπαντας τὴν μήποτε τράπεντα,  
Ὁ Χάρωντας χωρίζει με πῶσο τὸς φιλάτης [...]*<sup>94</sup>.

---

<sup>90</sup> GONZÁLEZ SERRANO, P., «La pervivencia del mito amazónico en la epopeya de Diyenís Acritas», en *Estudios neogriegos en España e Iberoamérica. II. Historia, literatura y tradición*, MORFAKIDIS, M., GARCÍA GÁLVEZ, I. (eds.), Athos-Pérgamos, Fundación de la Cultura Helénica, Sociedad Hispánica de Estudios Neogriegos, Granada, 1997, pp. 89-101.

<sup>91</sup> «Τοῖς ἄνδρας κτείνει μάχαιρα, τὸ δὲ κοράσια ἄδης» («El puñal mata a los hombres – el Hades a las doncellas», v. 370).

<sup>92</sup> «Hoy día nos separamos – y yo parto para el mundo/ (mundo) oscurísimo, negro, – y voy abajo hacia el Hades [...]» (vv. 1774-1775). El Hades también aparece en los versos 1695-1696 y 1797.

<sup>93</sup> Verg. *Aen.*, VI, v. 299 y ss.; Diod., I, 92, 96.

<sup>94</sup> «De todo hace huir Caronte – al que nunca han hecho huir,/ Caronte es quien me separa – de ti, de la muy amada [...]» (vv.1794-1795).

Como han señalado ya varios estudios sobre el tema<sup>95</sup>, el Caronte que nos encontramos en la literatura bizantina y neohelénica y en el folclore neohelénico (donde el personaje recibe el nombre de Χάρως en lugar de Χάρων) no es exactamente el mismo que el del mundo griego clásico. Mientras que en el mundo antiguo Caronte simplemente transporta a los muertos a cambio de un óbolo, en época bizantina y posteriormente lo vemos convertido en una personificación de la muerte, en el que provoca el fallecimiento de la persona<sup>96</sup>. Además, en la poesía neohelénica Caronte pasa de ser un barquero a convertirse en un jinete vestido de negro que cabalga espada en mano<sup>97</sup> (aunque esto no lo vemos en el *DA* al no aparecer una descripción del personaje o una escena en la que venga a buscar a Diyenís). A pesar de ser un personaje perteneciente a la tradición pagana, lo encontramos perfectamente adaptado en un mundo como el bizantino, donde la religión cristiana constituye uno de los pilares principales de la sociedad, como podemos observar en el epílogo del *DA* en el manuscrito *E*, de donde proceden los últimos versos que citamos, y donde las referencias a Caronte se mezclan con referencias al Nuevo Testamento y súplicas a Dios (vv.1794-1867).

Por último mencionaremos un episodio al que ya aludíamos al hablar del *CMC*: la despedida entre el héroe y su amada, en este caso la despedida entre el Emir y su esposa, que se produce cuando el primero tiene que marcharse en busca de su familia (vv. 466-481). Aunque en esta despedida también podríamos encontrar semejanzas con la de Héctor y Andrómaca en la *Ilíada*, como la referencia a las lágrimas y los suspiros, es la versión del manuscrito *G* la que más parecido guarda con Homero, especialmente por el hecho de que en ambos casos tanto Héctor como el Emir cogen a sus hijos en brazos y les desean un futuro glorioso como guerreros<sup>98</sup> (en el caso de *G*, el Emir desea ser él mismo quien entrene a su hijo Diyenís para llegar a ser un gran guerrero). Como decíamos antes, Boix y Kioridis sugieren la existencia de una tradición en la épica de despedidas del héroe de su familia, y desde luego en el contexto en el que se generó el *DA* es más fácil suponer la in-

<sup>95</sup> DÍEZ DE VELASCO, F. «Caronte-Jaros (Kharos): ensayo de análisis iconográfico», *Erytheia*, 10.1, 1989, pp. 45-56; OMATOS, O., «Del Caronte barquero al Jaros neohelénico», *Veleia*, 7, 1990, pp. 303-315, citados en CASTILLO DIDIER, M.: «Caronte: supervivencia y metamorfosis», en CASTILLO DIDIER, M., *La Odisea en la Odisea. Estudios y ensayos sobre la Odisea de Kazantzakis*, Centro de Estudios Griegos Bizantinos y Neohelénicos, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2007, pp. 255-270.

<sup>96</sup> OMATOS, O., «Del Caronte barquero ...», pp. 303-306.

<sup>97</sup> DÍEZ DE VELASCO, F. «Caronte-Jaros (Kharos) ...», p. 51, p. 54.

<sup>98</sup> BOIX JOVANÍ, A., Y KIORIDIS, I., «Escenas semejantes ...», pp. 223-227.

fluencia de los poemas homéricos, o al menos de las historias de la guerra de Troya<sup>99</sup>.

## 6. CONCLUSIONES

Tras introducir ambas obras y la historia de sus comparaciones y analizar la presencia de elementos del legado clásico en ambas, queremos concluir discutiendo cuán comparables son el *DA* y el *CMC* desde el punto de vista de la tradición clásica y qué puede aportar esto a su estudio. Lo primero que cabe preguntarse es cómo se manifiesta ese legado clásico en cada una. En ese sentido, parece claro que la presencia del mundo antiguo es más abundante en el *DA* que en el *CMC*, por varias razones. Mientras que en el *CMC* no se hace mención directa de ningún personaje de la mitología o la literatura clásicas, en el manuscrito *E* del *DA* tenemos, como hemos visto, menciones explícitas de Homero (Ὅμηρος), de “los helenos” en general (τῶν Ἑλλήνων), del Hades (ὁ Ἅδης) y de Caronte (Ὁ Χάρων). Autores como Colin Smith y Jose Luis Montiel Domínguez propusieron que algunos episodios del *CMC* se basaron en partes de la obra de Salustio, yendo el segundo más allá al aportar pruebas que llevan a pensar que la ideología del poema podría inspirarse también en la que se deja traslucir en *La guerra de Jugurta*, que el autor del *CMC* conocería por su formación, formación que le habría permitido también valerse de recursos retóricos como los que analiza James F. Burke. Por otro lado, ambos poemas contienen un pasaje que podría relacionarse directamente con los poemas homéricos, el de la despedida del héroe y su familia o su amada (y el *DA* cuenta además con otro episodio, el del combate de Diyenís y Maximú, que guarda parecido con toda una tradición de combates entre héroes griegos y amazonas, como el de Aquiles y Penthesilea, que mencionábamos en su momento).

Podemos decir, entonces, que en el *DA* la presencia del legado clásico es más directa que en el *CMC*, donde no hay referencias directas a la mitología, la literatura o la historia antiguas, pero sí podemos detectar un cierto conocimiento de algunas fuentes por parte del autor a través de referencias no explícitas a fuentes o ideas propias del mundo antiguo. Por el contrario, las

---

<sup>99</sup> Aunque también habría que tener en cuenta que la llamada *Ilias Latina*, una versión latina abreviada de la obra de Homero compuesta en el siglo I. d. C., empezó a ser conocida en las escuelas de retórica de Occidente a partir del siglo XI. Si el autor del *CMC* realmente se formó en una de estas escuelas, quizás conociera esta versión abreviada del poema. CURTIUS, E. R., *Literatura europea...*, p. 80; *Carmen Campidoctoris o Poema latino del Campeador*, edición de Alberto Montaner y Ángel Escobar, p. 214.

referencias a personajes de la mitología y del folclore en el *DA* parecen más propias de un autor procedente de una sociedad donde motivos como el de las amazonas o el de Caronte habían circulado enormemente por ámbitos no “literarios”, y habían sufrido transformaciones y adaptaciones a contextos nuevos.

En ese sentido, parece lógico que en el manuscrito *E* encontremos más muestras de legado clásico que en el *CMC*. Incluso aceptando lo que numerosos estudiosos del *Cantar* defienden, que el autor del mismo debió ser alguien con formación retórica, o al menos, como sostiene Alberto Montaner, alguien situado entre los ámbitos de la oralidad y la escritura, en la sociedad en la que se escribió la obra el impacto de elementos del imaginario clásico no era, al menos al nivel de la tradición oral, tan profundo como lo era la herencia helénica en el mundo bizantino. En Bizancio, además de que los intelectuales siguieran leyendo y estudiando a los autores griegos clásicos, seguramente pervivieron muchos elementos de la mitología y la tradición clásicas, como pone de relieve por ejemplo el hecho de que en época tardía se compusiera un poema épico con Aquiles como héroe principal, la *Aquileida*<sup>100</sup>.

Quizás el pasaje que más interesante resultaría para una comparación desde el punto de vista del legado clásico, por estar presente en ambos poemas, sea la despedida del héroe. Como Boix Jovaní y Kioridis ya sugerían en su artículo<sup>101</sup>, comparando las despedidas en la *Iliada*, el *CMC* y el *DA*, no parece descabellado pensar en la existencia de una tradición épica de despedidas con una estructura parecida, o incluso en un posible conocimiento de Homero por parte de los autores, siendo esta última propuesta un poco más arriesgada. En los tres pasajes encontramos, efectivamente, elementos y acciones parecidos: las lágrimas de la esposa y los suspiros son comunes a los tres, mientras que el momento en el que la esposa toma o besa las manos del héroe, la mención de la corta edad de los hijos y que el héroe los coja en brazos, son comunes solo al *CMC* y la *Iliada*. Este motivo de la despedida podría sumarse a los otros muchos que se han estudiado en las comparaciones entre el *CMC* y el *DA* y de los que hemos hablado con anterioridad.

Habiendo comparado el *CMC* y el *DA E* desde el punto de vista del legado clásico, esperamos haber contribuido a un esclarecimiento de los

---

<sup>100</sup> BROWNING, R., «Homer in ...», p. 30.

<sup>101</sup> BOIX JOVANÍ, A., Y KIORIDIS, I., «Escenas semejantes ...», pp. 222-227.

debates principales que han circulado en torno al estudio de ambas obras<sup>102</sup>. De igual modo, esperamos haber ayudado a señalar las limitaciones (no precisamente pequeñas) de su comparación. Ya sea por la presencia de interrogantes llamativos en los poemas (como los citados pasajes de despedida); o ya sea por la actual afluencia de nuevos estudios y de enfoques novedosos en torno a ambas obras y a su comparación en los últimos años, cabe concluir que el estudio del *DA* y el *CMC* y de su comparativa no ha finalizado.

## 7. ANEXOS

### 7.1. Las despedidas en *CMC*, *E* y la *Íliada*

#### 7.1.1. *La despedida de Héctor, Andrómaca y Astianacte (vv. 405-496)*<sup>103</sup>

*Ἀνδρομάχη δέ οἱ ἄγχι παρίστατο δάκρυ χέουσα,  
ἔν τ' ἄρα οἱ φῶ χειρὶ ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζε·  
δαιμόνιε φθίσει σε τὸ σὸν μένος, οὐδ' ἐλεαίρεις  
παῖδά τε νηπίαχον καὶ ἔμ' ἄμμορον, ἢ τάχα χήρη  
σεῦ ἔσομαι· τάχα γάρ σε κατακτανέουσιν Ἀχαιοὶ  
πάντες ἐφορμηθέντες· ἐμοὶ δέ κε κέρδιον εἶη  
σεῦ ἀφαμαρτούση χθόνα δύμεναι· οὐ γὰρ ἔτ' ἄλλη  
ἔσται θαλπωρὴ ἐπεὶ ἂν σὺ γε πότμον ἐπίσιπης  
ἄλλ' ἄχε'· οὐδέ μοι ἔστι πατήρ καὶ πότνια μήτηρ[...]  
Ἔκτορ ἄτάρ σὺ μοι ἔσοι πατήρ καὶ πότνια μήτηρ  
ἠδὲ κασιγνήτος, σὸ δέ μοι θαλερὸς παρακοίτης·  
ἄλλ' ἄγε νῦν ἐλέαιρε καὶ αὐτοῦ μίμν' ἐπὶ πύργῳ,  
μὴ παῖδ' ὀρφανικὸν θήης χήρην τε γυναῖκα·[...]  
ἢ νυ καὶ αὐτῶν θυμὸς ἐποτρύνει καὶ ἀνώγει.  
τῆν δ' αὖτε προσέειπε μέγας κορυθαίολος Ἔκτωρ·*

---

<sup>102</sup> Resultaría también de interés comparar el legado clásico en *CMC* y *E* y en el *Carmen Campidoctoris* y *G*, a los que les suponen unos autores con formación culta, que en la composición de las obras aplican unos conocimientos resultado de esa formación, propia de los círculos intelectuales de cada región, y a través de la cual habrían podido conocer las fuentes clásicas.

<sup>103</sup> Citamos el texto desde HOMER, *Homeri Opera in five volumes*, ed. de David B. Monro and Thomas W. Allen, Oxford, Oxford University Press, 1920 (disponible online en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0133%3Abook%3D1%3Acard%3D1>, 01/12/2015). Para la traducción usamos la de Emilio Crespo ya citada en el trabajo. Para los textos del *CMC* y el *DA E*, usamos las mismas ediciones utilizadas en el resto del artículo.

ἦ καὶ ἐμοὶ τάδε πάντα μέλει γύναι· ἀλλὰ μάλ' αἰνῶς  
 αἰδέομαι Τρωῶας καὶ Τρωάδας ἔλκεσιπέπλους,  
 αἶ κε κακὸς ὧς νόσφιν ἀλυσκάζω πολέμοιο·[...]  
 ἔσσειται ἡμῶν ὅτ' ἂν ποτ' ὀλόγη Ἴλιος ἱρή  
 καὶ Πριάμος καὶ λαὸς ἐϋμμελίῳ Πριάμοιο.  
 ἀλλ' οὐ μοι Τρώων τόσσον μέλει ἄλγος ὀπίσω,  
 οὐτ' αὐτῆς Ἐκάβης οὐτε Πριάμοιο ἄνακτος  
 οὐτε κασιγνήτων, οἳ κεν πολέες τε καὶ ἐσθλοὶ  
 ἐν κονίησι πέσοιεν ὑπ' ἀνδράσι δυσμενέεσσιν,  
 ὅσσοι σεῦ, ὅτε κέν τις Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων  
 δακρυόεσσιν ἄγεται ἐλεύθερον ἡμῶν ἀπούρας·  
 καὶ κεν ἐν Ἄργει ἐοῦσα πρὸς ἄλλης ἰσθὸν ὑφαίνοισ,  
 καὶ κεν ὕδωρ φορέοις Μεσσηϊδος ἢ Ὑπερείης  
 πόλλ' ἀεκαζομένη, κρατερῇ δ' ἐπικείσεται ἀνάγκη·  
 καὶ ποτέ τις εἴπησιν ἰδὼν κατὰ δάκρυ χέουσαν·  
 Ἔκτορος ἦδε γυνὴ ὧς ἀριστεύεσκε μάχεσθαι  
 Τρώων ἵπποδάμων ὅτε Ἴλιον ἀμφεμάχοντο.  
 ὧς ποτέ τις ἐρέει· σοὶ δ' αὖ νέον ἔσσειται ἄλγος  
 χήτει τοιοῦδ' ἀνδρὸς ἀμύνειν δούλιον ἡμῶν.  
 Ἄλλὰ με τεθνηῶτα χυτῶ κατὰ γὰρ ἀκαλύπτου  
 πρὶν γέ τι σῶσ τε βοῶσ σοῦ θ' ἔλκηθμοιο πυθέσθαι [...].  
 ἀτὰρ ῥ' ἔγ' ἔν φιλόν ὑπὸν περὶ κύσε πλέτε χερσὶν  
 ἐπεδ' ἔπευξάμενος Διὶ τ' ἔλλοισίν τε θεοῖσι·  
 Ζεῦ ἔλλοι τε θεοῖ δότε δὲ καὶ τόνδε γενέσθαι  
 παδ' ἔμιν καὶ γὰρ περὶ ριπρεπέα Τρώεσσιν,  
 ἔδε βίην τ' ἔγαθόν, καὶ ἔλλίου ἔφινάσσειν·  
 καὶ ποτέ τις ἐποι πατρός γ' ἔδε πολλὸν μείνων  
 ἔκ πολέμου ἔνιόντα· φέροι δ' ἔναρα βροτόεντα  
 κτείνας δῆϊον ἔνδρα, χαρεῖν δὲ φρένα μήτηρ.  
 ἔς ἐπὶ πῶν ἔλόχοιο φίλης ἔν χερσὶν ἔθηκε  
 παδ' ἔόν· ἔδ' ἔρα μιν κηῶδεϊ δέξατο κόλπῳ  
 δακρυόεν γελάσασα· πόσις δ' ἔλέησε νοήσας,  
 χεῖρὶ τέ μιν κατέρεξεν ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ἔνόμαζε·  
 δαιμονίη μὴ μοὶ τι λίην ἔκαχίζεο θυμῷ·  
 οὐ γὰρ τίς μ' ἔπερ ἔσαν ἔν ῥ' ἔιδι προῖάψει·  
 μοῖραν δ' οὐ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἔνδρῳ,  
 οὐ κακῶν ἔδ' ἔμιν ἔσθλόν, ἔπῶν τ' ἔπρτα γένηται.  
 490 ἄλλ' ἔς σῶκον ἔσασα τ' ἔσ' ἀτὰς ἔργα κόμιζε  
 ἔστόν τ' ἔλακάνην τε, καὶ ἔμφιπόλοισι κέλευε

□ργον □ποιχεσθαι· πόλεμος δ' □νδρεσσι μελήσει  
π□σι, μάλιστα δ' □μοί, το□ □λί□ □γγεγάσιν.  
□ς □ρα φωνήσας κόρυθ' ε□λετο φαίδιμος □κτωρ  
□ππουριν· □λοχος δ□ φίλη ο□κον δ□ βεβήκει  
□ντροπαλιζομένη, θαλερ□ν κατ□ δάκρυ χέουσα.

*Andrómaca se detuvo cerca, derramando lágrimas;  
le asió la mano, lo llamó con todos sus nombres y le dijo:  
“¡Desdichado! Tu furia te perderá. Ni siquiera te apia-  
das  
de tu tierno niño ni de mí, infortunada, que pronto viu-  
da  
de ti quedaré. Pues pronto te matarán los aqueos,  
atacándote todos a la vez. Y para mí mejor sería,  
si te pierdo, sumergirme bajo tierra. Pues ya no  
habrá otro consuelo, cuando cumplas tu hado,  
sino sólo sufrimientos. No tengo padre ni augusta ma-  
dre: [...]”  
¡Oh Héctor! Tú eres para mí mi padre y mi augusta  
madre,  
y también mi hermano, y tú eres mi lozano esposo.  
Ea, compadécete ahora y quédate aquí, sobre la torre.  
No dejes a tu niño huérfano, ni viuda a tu mujer [...]”  
Le dijo, a su vez, el alto Héctor, de tremolante penacho:  
“También a mí me preocupa todo eso, mujer; pero tre-  
menda  
vergüenza me dan los troyanos y troyanas, de rozagantes mantos,  
si como un cobarde trato de escabullirme lejos del combate: [...]”  
Mas no me importa tanto el dolor de los troyanos en el futuro  
ni el de la propia Hécuba ni el del soberano Príamo  
ni el de mis hermanos, que, muchos y valerosos,  
puede que caigan en el polvo bajo los enemigos,  
como el tuyo, cuando uno de los aqueos, de bronceas túnicas,  
te lleve envuelta en lágrimas y te prive del día de la libertad;  
y quizá en Argos tejas la tela por encargo de una extraña  
y quizá vayas por agua a la fuente Meseide o en la Hiperea  
obligada a muchas penas, y puede que te acose feroz necesidad.  
Y alguna vez quizá diga alguien al verte derramar lágrimas:  
‘Ésta es la mujer de Héctor, el que descollaba en la lucha sobre  
los troyanos, domadores de caballos, cuando se batían por Ilio.’  
Así dirá alguien alguna vez, y tú sentirás un renovado dolor  
por la falta del marido que te proteja del día de la esclavitud.*

*Mas ojalá que un montón de tierra me oculte, ya muerto,  
antes de oír tu grito y ver cómo te arrastran.” [...]   
Después, tras besar a su hijo y mecerlo en los brazos,  
dijo elevando una plegaria a Zeus y a los demás dioses:  
“¡Zeus y demás dioses! Concededme que este niño mío  
llegue a ser como yo, sobresaliente entre los troyanos,  
igual de valeroso en fuerza y rey con poder soberano en Ilio.  
Que alguna vez uno diga de él: ‘Es mucho mejor que su padre’,  
al regresar del combate. Y que traiga ensangrentados despojos  
del enemigo muerto y que a su madre se le alegre el corazón.”  
Tras hablar así, en los brazos de su esposa puso  
a su hijo, y ésta lo acogió en su fragante regazo,  
entre lágrimas riendo. Su marido se compadeció al notarlo,  
la acarició con la mano, la llamó con todos sus nombres y dijo:  
“¡Desdichada! No te aflijas demasiado por mí en tu ánimo,  
que ningún hombre me precipitará al Hades contra el destino.  
De su suerte te aseguro que no hay ningún hombre que escape,  
ni cobarde ni valeroso, desde el mismo día en que ha nacido.  
Mas ve a casa y ocúpate de tus labores,  
el telar y la rueca, y ordena a las sirvientas  
aplicarse a la faena. Del combate se cuidarán los hombres  
todos que en Ilio han nacido y yo, sobre todo.”  
Tras hablar así, el esclarecido Héctor cogió el casco  
hecho de crines de caballo, mientras su esposa marchaba a casa  
volviéndose de vez en cuando y derramando lozanas lágrimas.*

### *7.1.2. La despedida del Cid y su familia (vv. 246-284)*

*Ant’ el Campeador, doña Ximena fincó los inojos amos,  
llorava de los ojos, quísol’ besar las manos:  
–¡Merced, Canpeador, en ora buena fuerdes nado!  
Por malos mestureros de tierra sodes echado.  
¡Merced, ya Cid, barba tan conplida!  
Fem’ ante vós yo e vuestras fijas,  
ifantes son e de días chicas,  
con aquestas mis dueñas, de quien só yo servida.  
Yo lo veo, que estades vós en ida,  
e nós de vós partirnos hemos en vida:*

*¡dadnos consejo, por amor de Santa María!  
– Enclinó las manos la barba vellida,  
a las sus fijas en braços las prendía,  
llególas al corazón, ca mucho las quería;  
llora de los ojos, tan fuertemiente sospira:  
– ¡Ya doña Ximena, la mi mugier tan conplida,  
comme a la mi alma yo tanto vos quería!  
Ya lo vedes, que partirnos emos en vida,  
yo iré, e vós fincaredes remanida.  
Plega a Dios e a Santa María  
que aún con mis manos case estas mis fijas,  
o que dé ventura e algunos días vida, e  
vós, mugier ondrada, de mí seades servida!*

### *7.1.3. La despedida del Emir y su esposa en E (vv. 404-481)*

*Καὶ πάραυτα ἠὲ τρέπισαν, ἵνα τὸν ἀποβγάλουν  
οἱ πέντε οἱ γυναικαδελφοὶ καὶ ὁ Διγενῆς Ἀκρίτης·  
καὶ κonomῶται ἰ νεώτερος, ἰ να καβαλικεύση·  
ἰ σέβη εἰς τὸ κουβοῦκλιν του, τὸν κόρην νὰ φιλήση·  
τὸ δάκρυα τοῦ κατέβαιναν εἰς μῖβροι τοῦ Μαῦου·  
οἱ στεναγμοὶ τοῦ βγαίνουν ὡσαν βρονταὶ καὶ κτύτοι,  
καὶ μὲ τὰ δάκρυα τὰ πολλά, τοῦ ναστεναγμούς του,  
ἰ λάλησεν ἰ νεώτερος τὸν πολυποθητὴν του·  
«Δὸς μου, φῶς μου ἰ νέσπερον, χρυσόμοφέ μου εἰκόνα,  
τὸ δακτυλίδιν τὸ φορεῖς εἰς τὸ μικρὸ δακτύλιν,  
νὰ τὸ χω διὰ νθύμησιν, κυρά, νὰ σοῦ θυμοῦμαι»·  
Τὸ δακτυλίδιν ἰ βγαλεν, γλήγορα τοῦ τὸ δίδει  
καὶ ἰ νεώτερος τὸ ἰ βαλεν μετὰ πολλὰ ν δακρῶν·  
καὶ λόγια τὸν ἰ λάλησεν ἰκ στεναγμοῦ καρδίας·  
«Ἐρη σε ἰ Θεός, ἀθένητη μου, ἰ μὲ ἰ παλησομονήσης  
ἰ <πάλιν> ἰ ν <ν>θυμηθῆς ἰ λλην νὰ περιλάβης»·  
Καὶ τότε ἰ περιλάβασιν καὶ ἰ θέκαν ἰς τὸ κουβούκλιν·  
στρεφνά, γλυκὶ ἰ φιλήσασιν τὸς ἰ ποχωρισίας.*

*Y al punto se prepararon – para ir a encaminarlo  
los cinco cuñados junto – con Diyenís el Akrita;  
y se prepara el mancebo – para partir cabalgando;*

*a su dormitorio entró – para besar a la joven;  
las lágrimas le caían – como (las) lluvias de mayo,  
los suspiros le brotaban – como ráfagas y truenos,  
y con sus lágrimas muchas – y con sus (muchos) suspiros,  
el joven guerrero habló – así a la su muy-amada:  
“Dame, mi luz sin ocaso, – imagen mía adorada,  
el anillo que tú llevas – en tu dedo más pequeño,  
para tenerlo, señora, – por recuerdo y recordarte”.  
El anillo se sacó, – se lo da rápidamente,  
y el mancebo se lo puso, – derramando muchas lágrimas;  
y (estas) palabras le dijo, – suspiro del corazón:  
“Dios te descubra, señor – si te olvidaras de mí  
o si tuvieras la idea – de abrazar a otra mujer”.  
Y se abrazaron entonces – y en la cámara yacieron;  
por separarse besáronse – tiernamente, dulcemente.*

# EL TRONO ENFERMO: PODER REAL Y AFECCIÓN EN EL REINO DE LEÓN EN EL S. X, UN RETRATO POLÍTICO-TEOLÓGICO

Adrián Díaz-Plaza Casal

**Resumen:** Este estudio trata de encontrar el significado político, alegórico y teológico a las enfermedades que condicionaron los reinados en León de Fruela II, Sancho I y Vermudo II. Para comprender este análisis sobre los monarcas enfermos del siglo X noroccidental peninsular presentaremos primeramente la mentalidad general del cristianismo altomedieval sobre la enfermedad, el papel de la monarquía asturleonesa hasta ese siglo y sus particularidades. Así, daremos contenido a los males físicos, relacionados con el potente ejemplo de la corrupción del alma o del gobierno, de un trono en el que puede que la enfermedad no fuese el mayor mal interno de un reino amenazado desde el exterior y también desde su propio corazón.

**Palabras clave:** Enfermedad, Proyección mayestática del poder, Reino asturleonés, Teología política, Mecanismos de poder.

## THE SICK THRONE: ROYAL POWER AND AFFECTION IN THE KINGDOM OF LEÓN IN THE TENTH CENTURY, A POLITICAL-THEOLOGICAL PORTAIT

**Abstract:** This work seeks to find the political, allegorical, and theological meaning of the diseases that greatly influenced the reigns of Fruela II, Sancho I, and Vermudo II in León. Prior to the discussion on the sick kings in tenth-century North-Western Iberian Peninsula, this paper addresses the generalmentality of early medieval Christianity regarding disease, as well as the role and particularities of the Astur-Leonese Monarchy until that century. We will subsequently focus on the physical ailments of the throne, as related to the powerful example of the corruption of the soul or the government. Sickness was probably not the worst evil within a kingdom threatened both from the outside and from its own heart.

**Key words:** Sickness, Majestic projection of power, Astur-Leonese kingdom, political theology, mechanisms of power.

---

Entregado: 14/12/2015. Aceptación definitiva: 21/03/2016.

## 1. INTRODUCCIÓN

A la hora de realizar este estudio hemos tratado de detectar política y simbólicamente la enfermedad física, o ideológica, que pudo haber rodeado a los reyes de León en el s. X. El motivo de escoger ese periodo y el reino de León atiende a dos razones: es nuestro campo de estudio y en este siglo, tras los reinados de Ordoño II y Ramiro II, la monarquía legionense entra en una espiral de crisis. Una crisis derivada de factores como las ambiciones nobiliarias o los ataques de Almanzor. Un problema disgregador que llama la atención, dado que la monarquía astur-leonesa contaba con elaborados elementos políticos.

Nuestra intención es mostrar las enfermedades, recogidas en la crónica, de los reyes leoneses del siglo X Fruela II (924-925), Sancho I (956-966) y Vermudo II (985-999). Estos reyes sufrieron sendos males físicos, o literarios, que dificultaron su reinado y pusieron en duda su papel como agentes de la Providencia para la Reconquista en la crónica.

Para ello debemos seguir un esquema básico a la hora de realizar nuestro trabajo. En primer lugar explicaremos la base médica altomedieval, basada en la visión cristianizada de la enfermedad en la tardoantigüedad, para comprender la imagen que se tenía de la enfermedad en la temprana Edad Media. En segundo lugar, realizaremos una breve explicación del carácter providencialista, y “sacralizante”, de la monarquía asturleonesa desde que el programa de la *Restauratio* visigoda se convirtiese en una de sus señas ideológicas. A continuación, estudiaremos las enfermedades regias caso por caso, tratando en la medida de lo posible de ilustrar los males que aquejaron a los reyes enfermos del s. X, su alcance, las consecuencias políticas, y el uso propagandístico y crónico que se hizo de las mismas.

Por lo tanto debemos precisar en cada reinado si fueron las enfermedades de los reyes motivo para alimentar movimientos antagónicos al trono o si, por el contrario, estas rebeliones utilizaron eso como excusa frente a la debilidad de algunos monarcas. También trataremos de analizar desde el ámbito teológico a estos males que aquejaron a la monarquía.

En último lugar me gustaría agradecer al Dr. Antonio Álvarez Badillo su guía y consejo a la hora de afrontar este estudio.

## 2. LA IMPORTANCIA DE LA ENFERMEDAD EN EL IMAGINARIO CRISTIANO MEDIEVAL

La medicina a lo largo de la Edad Media pasó por diversas consideraciones en el ámbito sapiencial y académico para llegar a ser calificada como ciencia. Incluso en los siglos XI, XII y XIII, con la creación y expansión de las universidades, continuaba sin constar en los esquemas del saber o bien era considerada como octavo “arte liberal”, simplemente un fundamento mecánico de conocimiento al dedicarse al correcto desarrollo de las funciones del cuerpo. Sin embargo, la revitalización de la medicina en la Baja Edad Media fue favorecida por las mismas bases filosóficas en que había basado su conocimiento el médico greco-romano Galeno de Pérgamo (130-200 ó 216 d. C.). Así, el cristianismo del bajo Imperio centró el principio de autoridad médico en el propio Galeno, quien, a través de la deducción y la teoría (basada en el Aristotelismo), colocaba al hombre como un peón más guiado por las bases del mundo físico que le rodeaba. Sin embargo, quedando subordinado el mundo de lo corporal al de lo espiritual con la patrística y el triunfo del cristianismo, los médicos, gracias a la adaptación cristiana del mensaje galénico, quedaron al margen de las críticas teológicas<sup>1</sup>.

No obstante, sería conveniente tratar más en profundidad, aunque no de forma excesiva, el carácter aproximado y principios médicos del físico. Galeno, hijo de un arquitecto, adquirió una sólida formación en filosofía. Posteriormente, debido al ambiente intelectual de Pérgamo hacia la medicina, decidió decantarse por su estudio. Tras formarse en el oriente imperial ejerció en una escuela de gladiadores, para pasar a Roma en donde su fama ya era notable en el año 161. Después, quizá por la peste o por sus enemistades, decidió trasladarse de nuevo a Pérgamo (166), de donde fue reclamado como médico de la corte de Marco Aurelio. Tras el incendio del templo de la Paz (192), donde se quemó gran parte de su obra, abandonó Roma, muriendo hacia el año 200, debe suponerse que en Pérgamo<sup>2</sup>.

Sin ahondar en la obra del médico grecolatino, debe ser fundamental un breve, y muy superficial, análisis de su visión sobre la relación alma-

---

<sup>1</sup> En uno de los primeros capítulos de su obra sobre los hombres y la sabiduría bajomedieval, Verguer analiza los antecedentes de los saberes en los periodos previos al ocaso del medievo, repasando los orígenes de la ciencia médica en su concepción cristiana. Ver en: VERGUER, J., *Gentes del saber en la Europa de finales de la Edad Media*, Editorial Complutense, Madrid, 1999, p. 29.

<sup>2</sup> BEAUJEU, J., «La Medicina», *Historia General de las Ciencias. Vol. I: La ciencia Antigua y Medieval*, TATON, R. (dir.), Destino, Barcelona, 1971, pp. 425-454, esp. 441-442.

cuerpo con respecto a la enfermedad. Según García Ballester, Galeno es contrario a la introducción del concepto de “enfermedad sagrada”, no obstante considera que a través de la virtud y la continencia es más plausible esquivar la enfermedad física, aunque de ningún modo da a entender siquiera que puedan existir en su obra una relación entre enfermedad física y mental (del alma), pasando a ser la “palabra terapéutica” un mero mecanismo pedagógico, no sanador<sup>3</sup>. Tanto es así el esquema de su pensamiento que, al contrario que Platón, Galeno no puede asegurar si el alma racional es inmortal, pues sostiene que es imposible establecer una base ecléctica a las creencias filosóficas, basadas en divergencias sostenidas por varias escuelas de pensamiento, mientras que la medicina se guía por lo tangible<sup>4</sup>. A este respecto se hace obligatorio plantearse un interrogante, ¿cómo un médico que defiende la separación del alma y el cuerpo, y duda de la inmortalidad de la misma, puede tener cabida como principio de autoridad en la medicina medieval? La respuesta tiene dos vertientes: primero por la trasmisión de sus textos en la tardoantigüedad y su empleo posterior, dada su utilidad<sup>5</sup>; y, en segundo lugar, el reconocimiento del propio Galeno de un “orden superior” a la hora de afirmar que el hombre, aun habiendo nacido desprovisto de medios de defensa, utiliza el *lógos* por dictado de una Naturaleza intuitiva para ejercer su papel preponderante en ella<sup>6</sup>. Una Naturaleza ordenada por el Ser Supremo, siendo las capacidades del hombre una suerte de voluntad de la Providencia para refrendar al humano en su entorno, según Jean Beaujeu<sup>7</sup>. Esta última respuesta es la más importante, dado que asegura a la Naturaleza un papel de “orientación” fácilmente transmisible a Dios que sentaría esa base de autoridad sobre la medicina medieval.

Para comprender la cristianización del mensaje médico, es fundamental conocer las opiniones de Plotino sobre el alma y el cuerpo, del apologeta Tertuliano y de la propia Biblia.

El surgimiento de la corriente filosófica neoplatonista, capitalizada por la figura de Plotino (205-270 d. C.), supuso la revisión de los esquemas del pensamiento clásico; en esa suerte de enmienda filosófica, Plotino elaboró sus propuestas. Entre sus planteamientos, además de dotar a la deidad úni-

<sup>3</sup> GARCÍA BALLESTER, L., *Galeno, en la sociedad y en la ciencia de su tiempo*, Guadarrama, Madrid, 1972, pp. 171, 174, 243-249.

<sup>4</sup> LÓPEZ EIRE, A., «Sobre el eclecticismo de Galeno», *Galeno: obra, pensamiento e influencia*, LÓPEZ FÉREZ, J. A. (ed.), UNED, Madrid, 1991, pp. 57-72, esp. 65,70.

<sup>5</sup> VÁZQUEZ BUJÁN, M. E., «Notas sobre la pervivencia tardolatina de Galeno», *Galeno...*, LÓPEZ FÉREZ, J. A. (ed.), pp. 223-233, esp. 224-225.

<sup>6</sup> GARCÍA BALLESTER, L., *Galeno...*, pp. 94-95.

<sup>7</sup> BEAUJEU, J., «La Medicina», *Historia General de las Ciencias...*, TATON, R. (dir.), p. 443.

ca conocida como el “Uno” de unas características que trascendían la visión de la singularidad de la realidad (su entidad emanaba una luz descendente que debía “organizar” las cosas), está el papel que jugaba el “Alma” en la Naturaleza. El “Alma”, tercera expansión del “Uno” (tras el “Ser” y la “Inteligencia”), es la propia incidencia derivada de la actividad y la vida, que proyecta una doble imagen de sí misma, una sensitiva y la natural (vegetativa); siendo el “Alma” por tanto una fuerza que se orienta hacia el mundo material ordenándolo bajo los principios de la belleza universal<sup>8</sup>. Con la Patrística, estas ideas quedaron adaptadas y subordinadas a la Iglesia<sup>9</sup>. Por tanto debemos suponer que filtrado, a través del neoplatonismo cristianizado, Galeno pudo ser una base “científico-médica” de las relaciones cuerpo-alma.

En este sentido debemos referirnos a un gran apologeta del cristianismo: Tertuliano. En “De la Resurrección de los muertos” de su *Apologético* Tertuliano (160-220) dijo:

*Pero, puesto que el motivo de la resurrección apunta hacia un juicio, necesariamente se presentará ante el juez la misma persona que había existido, para recibir de Dios el juicio sobre sus méritos o sus deméritos. Y por tanto se harán presentes también los cuerpos, porque no puede sufrir nada el alma sola sin materia estable -es decir, la carne-; y porque lo que -según el juicio de Dios- deben sufrir las almas, lo merecieron no sin la carne, en la que lo han hecho todo<sup>10</sup>.*

En este discurso favorable a la resurrección de la carne Tertuliano muestra claramente la relación del alma con el cuerpo, proponiendo que el juicio de la primera queda ligada a los apetitos de la segunda, dado que son dos elementos unidos, siendo el cuerpo el elemento que llena de significado al alma, cuyo ejercicio vital se desarrolla a través de la propia carne<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> LEÓN FLORIDO, F., *Historia del pensamiento Clásico y Medieval*, Escolar y Mayo, Madrid, 2012, pp. 154-160.

<sup>9</sup> León Florido divide en varias fases la filosofía cristiana latina medieval, siendo la primera de ellas la de la Patrística (del siglo II al VIII), época en la que el pensamiento cristiano se regía por autoridades que declararon su fe y que enfrentaron la racionalidad pagana y pasaron a adaptarla al ideario cristiano concibiendo un criterio de pensamiento único bajo observación de la Iglesia. *Ibíd.*, p. 181.

<sup>10</sup> TERTULIANO, *Apologético. A los gentiles*, (ed.) CASTILLO GARCÍA, C., Gredos, Madrid, 2001, p. 183.

<sup>11</sup> VICASTILLO, S., *Un cuerpo destinado a la muerte. Su significado en la antropología de Tertuliano*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2006, pp. 61-62.

Sin embargo, la imposibilidad de demostrar el calado del mensaje galénico<sup>12</sup>, o de Tertuliano, en la mentalidad colectiva de las élites de los siglos altomedievales hace que tengamos que ver también la opinión de san Agustín, quizá más fácilmente generalizado en la Alta Edad Media<sup>13</sup>, y de la Biblia sobre los males físicos.

Según Agustín de Hipona en el “Libro XIV” de su *Ciudad de Dios*:

*(...) la corrupción del cuerpo, que es la que agrava el alma, no es causa, sino pena del primer pecado; y no fue la carne corruptible la que hizo pecadora al alma, sino, al contrario, el alma pecadora hizo a la carne que fuese corruptible*<sup>14</sup>.

Ante estas justificaciones queda el complemento que ofrece la Biblia, base y guía de gran parte del sistema de pensamiento medieval, sobre la relación entre el alma y el cuerpo. La “Primera Carta de san Pablo a los Tesalonicenses” (5:23) reza así:

*Que Dios mismo, el Dios de la paz, os haga perfectamente santos, y os conserve todo vuestro ser, espíritu,*

<sup>12</sup> Aunque Andrés Romero y Huesca sitúa grosso modo la recepción del galenismo en la Edad Media de forma general en su estudio, un mapa (Fig. 3), del mismo, da a entender la llegada de Galeno al occidente latino medieval por la vía del intercambio de traducciones entre las culturas árabes, judía y cristiana. Ver: ROMERO Y HUESCA, A. (y cols.), “Galeno de Pérgamo: Pionero en la historia de la ciencia que introduce los fundamentos científicos de la medicina”, *Anales Médicos*, 56, 4, (2011) pp. 218-225, esp. p. 223. A este respecto Paloma García Bravo indica la traducción de ciertas obras científicas, sin que conste la autoría, en la Marca Hispánica en el s. X, aunque también especifica que sólo con el despegue de la Escuela de Traductores esto se llevó a cabo de forma sistemática y concienzuda, GARCÍA BRAVO, P., “Las traducciones en la transmisión del legado médico clásico al mundo occidental”, *Hieronimus Complutensis*, 11, (2004), pp. 25-42, esp. pp. 36-37. siendo así imposible una recepción del Galeno cristianizado, o de su mensaje, que aquí nos ocupa en Asturias-León por lo menos hasta el siglo XI. Tampoco tiene Isidoro de Sevilla a Galeno entre los tres padres de la medicina y de sus escuelas, a saber Apolo, Esculapio e Hipócrates. Ver: ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, (eds.) OROZ RETA, J., MARCOS CASQUERO, M. A., DÍAZ Y DÍAZ, M. C., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, pp. 473, 475.

<sup>13</sup> En la página LXXXIV del prólogo, de la siguiente edición a citar, Victorino Capánaga señala que *La Ciudad de Dios* era conocida en el reino franco, a través de la crónica de Eginhardo indica que “durante las cenas se leían historias o gestas de los antiguos. Se deleitaban también con los libros de San Agustín, principalmente con los que se titulan *De civitate Dei*”. Igualmente señala la penetración de las ideas de Agustín de Hipona en el solar asturiano a finales del s. VIII en la plasmación de varias de sus ideas en los escritos de Beato y Hecterio contra Elipando. Ver: AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, (eds.) SANTAMARÍA DEL RÍO, S., FUERTES LANERO, M., CAPÁNAGA, V., Biblioteca Homo Legens, Madrid, 2006.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 535.

*alma y cuerpo, sin defecto alguno, para el regreso de nuestro Señor Jesucristo*<sup>15</sup>.

Igualmente en el libro de la “Carta a los Hebreos” (4:12) se dice:

*La palabra de Dios tiene vida y poder. Es más aguda que cualquier espada de dos filos; penetra hasta lo más íntimo de la persona y somete a juicio los pensamientos y las intenciones del corazón*<sup>16</sup>.

Con estos elementos a nuestra disposición, no resulta difícil imaginar que, presente Galeno o no en las mentalidades de la época, la enfermedad física para los altomedievales era una muestra de la corrupción del alma, quedando lo físico subordinado a lo espiritual. El alma pasaría a ser coordinadora del universo físico según un Plotino convenientemente adaptado, y según Tertuliano la carne está indisolublemente relacionada con ella y será juzgada por igual. Amén de que, según Agustín de Hipona, fue el alma pecadora quien hizo corruptible el cuerpo. Además, las dos citas bíblicas sugieren esa misma correspondencia entre lo físico y lo espiritual al deber conservarse la totalidad del ser y definir alegóricamente la Palabra como una espada que penetra el cuerpo. Así pues, debemos concluir que los males del cuerpo reflejan los del alma, siendo el principal de ellos el pecado.

### 3. EL PAPEL PROVIDENCIALISTA Y “SACRALIZANTE” DEL MONARCA ASTUR-LEONÉS

La variedad de mecanismos de poder, y la proyección mayestática del poder real leonés en el siglo X, no sólo se basó en el arquetípico recuerdo del potente reino de Toledo con el que pretendían vincularse. Los engranajes político-ideológicos, basados en la historia, la teología y filosofía política bajoimperial y goda, de que disponía el *regnum* legionense eran de gran complejidad, a pesar del reducido tamaño del reino frente a otros.

El origen de la neogoticización del reino de Astur comenzó bajo el principado de Alfonso II el Casto (783, supuestamente interrumpido por Mauregato, 791-842), quien restableció en la corte de Oviedo una serie de organismos herederos del reino visigodo. Se recuperó el *Liber Iudiciorum*, los *proceres*, *commisa*, *comites* y otros elementos de Derecho público gótico-

---

<sup>15</sup> «1 Tesalonicenses» (5:23), N.T., *La Biblia*, Sociedades Bíblicas Unidas, Madrid, 1998, pp. 247-248.

<sup>16</sup> «Hebreos» (4:12), *Ibíd.*, p. 266.

romano<sup>17</sup>. Frente a la estructura palatina visigoda la organización de la corte de Oviedo fue muy sencilla<sup>18</sup>. Sin embargo, aunque la idea del pasado visigodo era palpable, en Oviedo se levantaron iglesias consagradas a san Julián y santa Basilisa (que fueron venerados en el Toledo visigodo)<sup>19</sup>, en opinión de Fernández Conde la influencia carolingia, quizá por ser el modelo y ejemplo más próximo, no era nada desdeñable<sup>20</sup>. Un influjo limitado, en cualquier caso, al bautismo de algunos cargos palatinos como el de *comes palatii* que, quizá, bajo otra denominación ya operaba en Asturias y con labores diferentes a las de su homólogo franco, quien se ocupaba de la justicia. De la misma forma la influencia carolingia no puede contestar el ejemplo visigodo de Asturias, dado que el reino godo y el franco estuvieron en contacto y compartían a menudo influencias, acentuadas allende el Pirineo por la incursión islámica sin hacer que por ello los francos perdiesen su esencia. A todo esto, debe señalarse que es probable que Alfonso II no partiera desde cero en esta elaboración política, siendo plausible que algunos de sus antecesores ya hubiesen empleado elementos visigodos en sus cortes<sup>21</sup>. A la labor neogoticista de Alfonso II hay que añadir la jefatura de la Iglesia del norte<sup>22</sup>, capitalizada por el monarca tras el problema adopcionista<sup>23</sup>, cuyo primer paso fue la airada respuesta de Beato al arzobispo Elipando, estando el mon-

<sup>17</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Orígenes de la nación española. El Reino de Asturias, t. 2: Estudios críticos sobre la historia del Reino de Asturias*, Instituto de estudios asturianos, Oviedo, 1974, p. 268.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 623-629.

<sup>19</sup> BANGO TORVISO, I., *Alta Edad Media: de la tradición hispanogoda al románico*, Sílex, Madrid, 1989, p. 18.

<sup>20</sup> Tanto es así que Fernández Conde sugiere que quizá el neogoticismo de Alfonso II fue un “constructo” de época de Alfonso III al aumentar considerablemente el flujo migratorio de mozárabes al norte y silenciar oportunamente sus crónicas los contactos entre el rey Casto y el emperador franco. Ver: FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *Estudios sobre la monarquía asturiana*, Trea, Gijón, 2015, pp. 88-89.

<sup>21</sup> BESGA MARROQUÍN, A., *Orígenes hispanogodos del reino de Asturias*, Real Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 2000, pp. 440-442.

<sup>22</sup> Un hecho que se consiguió gracias a la panfletaria respuesta de Beato a los presupuestos teológicos de Elipando en época del rey Mauregato y a la solidificación de una suerte de discurso teocrático que terminó de asentarse en Asturias con la muerte del arzobispo de Toledo a comienzos del siglo IX, convirtiendo al rey en agente de la Providencia y transformando su persona en un ente cuasi sagrado. En: FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media (siglos VII-X)*, Trea, Gijón, 2008, pp. 297-298.

<sup>23</sup> Una herejía que, *grosso modo*, separaba la naturaleza divina de Cristo de la humana, considerándolo como “hijo adoptivo” de Dios. Una polémica sin duda que causó inquietud en el reino Franco, dado que el obispo Félix de Urgel fue uno de los colaboradores de Elipando o el ideólogo de la heterodoxia, que no escatimó esfuerzos conciliares por desprestigiar a Toledo y desautorizarlo, mientras que en Asturias, ya en época de Alfonso II, tras la respuesta de Beato, una Iglesia celosa de su independencia aprovechó la ocasión para separarse de una estructura Hispana aún prestigiosa pero sospechosa de colaborar con los invasores. En: MITRE FERNÁNDEZ, E.; GRANDA GALLEGU, C., *Las grandes herejías de la Europa cristiana*, Istmo, Madrid, 1999, pp. 43-47.

je seguramente impulsado por el dudosamente legítimo rey Mauregato de Pravia<sup>24</sup>.

Esgrimiendo la jefatura eclesiástica como una de las armas políticas de mayor calado ideológico, junto a la restauración goda del reino y la idea de recuperar la Iglesia del Señor y el territorio de la difunta Hispania goda, el *regnum* de Asturias puso una base de legitimidad y de proyección política que perduró en la “transformación” leonesa del reino montañés. Con esto, León pudo enarbolar el programa restauracionista, transformando el solio regio en heredero de la *España perdida*<sup>25</sup>. Esta idea de restauración, o Reconquista<sup>26</sup>, prosiguió bajo el primer monarca leonés, Ordoño II, quien convocó en el año 915 una asamblea en Zamora en la que, si no dudamos de historicidad, se sostuvo que en la Antigüedad toda Hispania había sido cristiana, ordenada por sedes y provincias; y que perdida, por la impiedad, a manos de los agarenos, la Providencia permitió la llegada de Alfonso el Casto, Alfonso III y del propio Ordoño II para sacudirse el dominio islámico y recobrar Hispania y la Iglesia despojada<sup>27</sup>.

Respecto a este tema no podemos obviar la interpretación del mismo por los historiadores Barbero y Vigil, para quienes la respuesta antimusulmana del norte derivaba de la natural aversión de astures y cántabros contra cualquier invasor y aculturizador, siendo por tanto la Reconquista y su estructuración social unos constructos muy posteriores a la respuesta indígena contra Córdoba<sup>28</sup>. Teoría algo exagerada, forzada y superada en opinión de Besga Marroquín quien señala que las fuentes tardoantiguas no indican existencia alguna de resistencias indígenas en la cornisa cantábrica, además la cronística visigoda habla de plena conquista del territorio, hecho

---

<sup>24</sup> AYALA MARTÍNEZ, C. de, *Sacerdocio y Reino en la España Altomedieval. Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII*, Sílex, Madrid, 2008, pp. 120-122.

<sup>25</sup> HOMET, R., «La pérdida de España’, mito motor de la Reconquista», *Temas medievales*, 4, (1994), pp. 89-113.

<sup>26</sup> Preferimos no entrecomillar el término, a pesar de ser una construcción literario-historiográfica de los siglos XVIII y XIX, por encontrarse su propia esencia y significado vigentes en la programática política de los reinos cristianos peninsulares en la propia Edad Media, tal como señala García Fitz recogiendo la opinión de Ladero Quesada. Ver: GARCÍA FITZ, F., *La Reconquista*, EUG, Granada, 2010, pp. 59-60.

<sup>27</sup> En esta reunión, que ha llegado a nosotros a través de un dispositivo documental elaborado en época de Alfonso V de León un siglo después, se repuso a varios obispos en sus sedes y se recordó el papel providencial del trono para restaurar la Hispania cristiana. Ver: AYALA MARTÍNEZ, C. de, *Sacerdocio y Reino...*, pp. 179-181.

<sup>28</sup> BARBERO, A. y VIGIL, M., *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Ariel, Barcelona, 1974, pp. 96-97.

que para ambos autores supone un discurso de escasa fiabilidad, afirmación sujeta a la intencionalidad interpretativa de sus teorías<sup>29</sup>.

El plano visual del poder también quedó restituido, a través de elementos como la corona, el púrpura, el trono y la espada que, si seguimos la aceptación del discurso hispano-gótico, eran entregados al monarca asturleonés en el momento de su proclamación y que hundían sus raíces históricas en la asimilación que hizo de estos atributos el rey godoligo Leovigildo para legitimarse (siguiendo las formas políticas de Constantinopla)<sup>30</sup>. Unos elementos de la imagen imperial que, tal como indica Isidoro de Sevilla, fueron utilizados por vez primera por Leovigildo y que, tal como señalan Barroso Cabrera y Morín de Pablos (a través de un exhaustivo estudio sobre fuentes arqueológicas y numismáticas), constaban realmente de una diadema, y un *paludamentum*, en su forma civil, o con yelmo y sosteniendo una cruz, a la manera militar, en los ejemplos numismáticos. La cruz tuvo una potente impronta constantiniana debido a que el emperador esgrimió el crismón gemado en el Puente Milvio y, posteriormente, Recaredo recibe un fragmento del *Lignum Crucis* donado por el papa Gregorio I por la conversión del pueblo godoligo, un símbolo que representando el triunfo de la monarquía católica desplazó al crismón y no sólo tenía un carácter religioso, sino político-militar<sup>31</sup>. Tras postrarse ante el altar de la iglesia palatina en un ejercicio de purificación, ese fragmento de la verdadera cruz, inserto en una cruz de oro, iba delante del rey y del Ejército, al modo de los reyes de Israel con el Arca de la Alianza en una de las múltiples muestras de sacralización de la monarquía godoligo como soberano vetero-testamentario y con la equiparación de los visigodos como pueblo de Dios<sup>32</sup>. El simbolismo de la cruz gemada fue recuperado en Asturias tal como constatan la entrega de las cruces de los Ángeles en el 808, de la Victoria en 908 y por la decoración pictórica de San Julián de Prados. Además, el término “asumir el cetro” (la cruz) queda como símbolo de alcanzar el poder regio<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> BESGA MARROQUÍN, A., *Orígenes hispanogodos...*, p. 25.

<sup>30</sup> GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L., *Curso de Historia de las Instituciones españolas. De los orígenes al final de la Edad Media*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 430.

<sup>31</sup> BARROSO CABRERA, R., MORÍN DE PABLOS, J., «Imagen soberana y unción regia en el reino visigodo de Toledo», *Codex Aquilarensis. Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 20, (2004), pp. 6-65, esp. pp. 22-25.

<sup>32</sup> BRONISCH, A. P., «Cosmovisión e ideología de guerra en época visigoda y asturiana», RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, J. I., CAMINO MAYOR, J. (eds.), *La Carisa y la Mesa. Causas políticas y militares del origen del Reino de Asturias*, Asociación de Amigos de la Carisa, Oviedo, 2010, pp. 212-233, esp. p. 221.

<sup>33</sup> BARROSO CABRERA, R., MORÍN DE PABLOS, J., «Imagen soberana y unción regia en el reino visigodo de Toledo», *Codex Aquilarensis...* pp. 22-25.

Aunque Sánchez-Albornoz sostiene que fue bajo el principado de Ramiro I (842-850) y Ordoño I (850-866) cuando terminaron de pulirse los elementos góticos del trono astur de Oviedo<sup>34</sup>, lo cierto es que Ayala Martínez indica que esto se dio verdaderamente bajo el reinado de Alfonso III el Magno (866-910). Ayala sugiere que es en ese periodo cuando al discurso goticista se le da una poderosa y concienzuda base propagandística a través de la cronística, las llamadas *Crónicas de Alfonso III* (*Crónica Rotense*, *A Sebastián* y la *Crónica Albeldense*), en dónde no sólo se entronca el origen del reino con los godos, también vinculan a la dinastía petrina con don Pelayo. Además en este reinado se recogen los frutos del trabajo de Alfonso II, se reconquista territorio y se restaura la Iglesia peninsular<sup>35</sup>. Estos textos iniciaron un principio disuasorio al mal gobierno al señalar que la Hispania goda se perdió por la conducta impía de sus gobernantes<sup>36</sup>. Es precisamente en estas crónicas (que muestran un programa ambicioso al señalar que el Magno “reinará en toda España”), en concreto la *Rotense*, donde se señala la unción de Alfonso II<sup>37</sup> que, aunque de veracidad muy discutida, tiene una potente carga ideológica pues, tal como señala Ayala, esa unción, de resultar histórica, quedaría marcada como un mecanismo de legitimación y protección de un monarca que había sido derrocado y que, probablemente, fue tonsurado en su exilio monástico<sup>38</sup>.

Esta intensa política neogótica, y la elaboración de la propia cronística de la monarquía “goda” ovetense, fue posible gracias a la emigración de monjes y elementos mozárabes que, huyendo de la inestabilidad de al-Andalus, acudieron a la corte de Ordoño I<sup>39</sup>.

---

<sup>34</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Historia de España fundada por Ramón Menéndez Pidal. T. VII. Vol. 1: El reino Astur-Leonés (722-1037). Sociedad, economía, gobierno, cultura y vida*, JOVER ZAMORA, J. M<sup>a</sup>. (dir.), Espasa-Calpe, Madrid, 1986, p. 363.

<sup>35</sup> A modo de añadido hay que decir que no sólo se restaura la Iglesia físicamente, sino que se da conciencia de la misma al quedar la sede lucense como gestora de la aún sede musulmana de Braga, que se reconquistaría poco después. Ver: AYALA MARTÍNEZ, C. de, *Sacerdocio y Reino...*, pp. 157-161.

<sup>36</sup> Según las crónicas asturianas Witiza «disolvió concilios, selló cánones y tomó numerosas esposas y concubinas» (*Rotense*), fue «hombre deshonesto, de escandalosas costumbres, cual caballo o mulo» (*A Sebastián*). Ver: *Crónicas Asturianas: Crónica de Alfonso III (“Rotense”) y “A Sebastián”) y Crónica Albeldense (y “Profética”)*, (eds.) GIL FERNÁNDEZ, J., MORALEJO J. L. y RUIZ DE LA PEÑA, J. I., Universidad de Oviedo, Oviedo, 1985, pp. 198-199.

<sup>37</sup> Según la versión *Rotense*: «Fue ungido en el reino el antedicho gran rey Alfonso (II) el 14 de septiembre de la era indicada (829: año 791)». Ver: *Ibíd.*, p. 212.

<sup>38</sup> AYALA MARTÍNEZ, C. de, *Sacerdocio y Reino...*, p. 135.

<sup>39</sup> RODRÍGUEZ MUÑOZ, J., «De las crónicas a la historia: el caso de Alfonso II», *Lletres asturianas: Boletín Oficial de l'Academia de la Llingua Asturiana*, 46, (1992), pp. 81-97, esp. p. 86. A este respecto Fernández Conde indica la presencia de no menos de setenta y nueve

Tras abdicar, o ser derrocado<sup>40</sup>, Alfonso III murió en el año 910. Sus hijos gobernaron de modo tripartito, quedando García I como *primus rex* en la nueva sede regia de León, gobernando Ordoño (futuro Ordoño II de León) en Galicia y Fruela (II) en Asturias.

Resumiendo, debemos señalar, para la posterior comprensión de nuestro estudio, que la monarquía astur-leonesa asentó sus bases de poder sobre exquisitos mecanismos políticos heredados del reino de Toledo. Así, un rey punta de lanza de la Providencia para la restauración de la Iglesia y de Hispania debía estar a la altura. Ya en época goda Isidoro de Sevilla dijo en sus *Etimologías* que: “Serás rey si obras con rectitud; si no obras así, no lo serás”<sup>41</sup>. Sin ser el monarca un poder supremo *per se*, tal como hemos señalado con la problemática legitimista y protectora de la unción, el trono aglutinaba elementos suficientes para proyectar una imagen acorde a sus objetivos, si este punto se quebraba en algún momento podía traer nefastas consecuencias al rey. Pues si un rey ejercía el mal gobierno de su reino o de su alma, con apetitos o ambiciones pecaminosas, podía caer enfermo, hecho poco constructivo para una legitimidad sostenida por la Providencia y el cumplimiento de su misión restauracionista. Un buen modelo para las bases del estudio que planteamos, acerca de la divergencia de lo humano y sacro (o sacralizante) del rey, lo propuso hace medio siglo, enfocado en la Plena- Baja Edad Media, Kantorowicz en su célebre *Los dos cuerpos del rey*<sup>42</sup>.

---

nombres arabizados en la documentación del siglo IX, aunque es necesario precisar que muchos de ellos podrían derivar de asentamientos bereberes de la Meseta, siendo los nombres “mozarabizados” y las referencias “mozárabes” una muestra que no llegaría a los diez. FERNÁNDEZ CONDE, F. J., «Los mozárabes en el reino de León: siglos VIII-XI», en: *Studia Historica: Historia Medieval*, 27, (2009), pp. 53-69, esp. p. 56, pp. 64-65.

<sup>40</sup> No es tema para entrar en aclaraciones historiográficas. Aunque proporcionaremos dos puntos de vista divergentes. Pérez de Urbel expone el hecho del levantamiento en la única crónica que lo recoge, Sampiro, dice que algo violento tuvo que ocurrir para que el reino se fraccionase, pues nadie lo hizo hasta Fernando I. Añade que Sánchez-Albornoz no niega la sublevación. En: PÉREZ DE URBEL, J., *Sampiro: Su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X*, C.S.I.C.-Escuela de Estudios Medievales, Madrid, 1952, pp. 370-372. Ruiz de la Peña sugiere que todo lo referente al levantamiento es falso. En: RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, J. I., «La monarquía asturiana (718-910)», *El reino de León en la Alta Edad Media 3: La monarquía astur-leonesa de Pelayo a Alfonso VI (718-1109)*, CSIC (eds.), Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León, 1995, p. 111.

<sup>41</sup> ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*... p. 755.

<sup>42</sup> KANTOROWICZ, E. H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de la teología política medieval*, Madrid, Akal, 2012.

#### 4. LA ENFERMEDAD DE LOS REYES DE LEÓN

##### 4.1. Fruela II, ¿un rey enfermo? ¿Un rey leproso?

Tras la abdicación o muerte de Alfonso III de Asturias su tercer hijo Fruela II reinó en Oviedo, aunque siempre sometido a sus hermanos en León. Según Rodríguez Fernández la buena sintonía con el segundogénito, Ordoño II, favoreció su estancia en dicho cargo. Tras la subordinación a sus hermanos, García I y Ordoño II, sucedió al último en el trono legionense<sup>43</sup>, a pesar de la protesta de los infantes Ordóñez<sup>44</sup>.

La cronística posterior nunca fue demasiado generosa con este monarca, quizá por su brevedad (reinó entre el 924- 925), quizá por ser sucesor del gran Ordoño, provocar a su muerte una cruenta guerra civil (cerrada en falso con el triunfo de Alfonso IV y terminada por Ramiro II) y deponer obispos. Siguiendo la *Crónica de los reyes de León* del obispo Sampiro, en su redacción *Silense*, al parecer Fruela removió al obispo Frunimio de León de su sede, promocionando a Oveco, y tuvo un reinado breve y cruel, pues ordenó el asesinato de los parientes de Frunimio; tanto fue así que Dios decidió llamarle a su lado de forma precipitada y natural, aunque su hijo sí murió de forma desagradable, ya que sufrió lepra<sup>45</sup>.

Y es la lepra en cuestión la que protagoniza este punto, dado que en las crónicas posteriores a la de Sampiro se señala el hecho de que el rey falleció por culpa de este mal. Veremos a continuación algunas redacciones sobre la defunción del monarca, comenzando con el “sencillo” fallecimiento del Sampiro *Silense*:

*Era DCCCCLXII. Ordonio defuncto, Froylanus frater eius successit in regno. Propter paucitatem dierum nullam victoriam fecit, nullos hostes exercuit, nisi quod vt obtumant filios Olmundi sine culpa, trucidare iussit. Et*

---

<sup>43</sup> Todavía no existía orden alguno en la sucesión de hermanos, primos e hijos, quizá por la debilidad del régimen hereditario vertical (que no familiar), pues ni el buen recuerdo de Ordoño II facilitó a sus hijos el acceso directo al trono, siendo el sucesor de Ordoño su hermano Fruela II. Ver: ISLA FREZ, A., *Realezas hispánicas del año mil*, Edicios do Castro, A Coruña, 1999. pp. 74-77.

<sup>44</sup> RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., *Corona de España XXVIII: Reyes de León. García I (910-914). Ordoño II (914-924). Fruela II (924-925). Alfonso IV (925-931)*, La Olmeda, Burgos, 1997, pp. 138-150.

<sup>45</sup> La expresión “morbo proprio decessit” indica una muerte no violenta, como la que tuvieron sus predecesores, aunque queda latente el tema de la lepra de su hijo. Ver: PÉREZ DE URBEL, J., *Sampiro...*, pp. 393-394.

*ut dicunt, iusto Dei iudicio, festinus regno caruit, quia episcopum nomine Fruminum post occisionem fratrum absque culpa in exilium misit. Et ob hoc abbreviatum est regnum, ac breuiter vitam finiuit, et morbo proprio discessit*<sup>46</sup>

Posteriormente el obispo Pelayo de Oviedo, en su revisión de Sampiro señaló que “Et ob hoc abbreviatum est regnum eius, ac breuiter uitam finiuit, est sepultus iusta fratrem suum legione fuit, et plenus LEPRE discessit”<sup>47</sup>. Señalando así que padeció lepra antes de morir.

Teniendo estos textos como referencia debemos volver a nuestra interpretación cristiana de la enfermedad del presente artículo, pues, si el cuerpo podía enfermar por la impiedad del alma, la lepra sería una suerte de corrupción de la carne provocada por la corrupción del alma. De esta forma la Biblia señala sobre el carácter del leproso lo siguiente:

*El que tenga llagas de lepra, deberá llevar rasgada las ropas y descubierta la cabeza, y con la cara semicubierta gritará: ¡Soy impuro! ¡Soy impuro! Y mientras tenga las llagas será considerado hombre impuro; tendrá que vivir solo y fuera del campamento*<sup>48</sup>.

Esa impureza que señala el “Levítico” es palpable por la propia naturaleza médica de esta enfermedad<sup>49</sup>, muy visual y destructiva progresivamente. Por lo tanto debemos suponer que la lepra del rey fue una interesada construcción literaria posterior, dado que la enfermedad es tan llamativa a simple vista que incluso el propio Sampiro no hubiera podido esquivar el hecho de citarla pues debía haberse conservado algún testimonio que le hubiera servido de base. Es necesario indicar a este respecto que Sampiro, además de cronista, fue un personaje de capital importancia en la corte leonesa de Alfonso V, pues ejerció como mayordomo real, notario regio (en época de Vermudo II), y combatió contra varios conspiradores en favor de Vermudo II, recibiendo de hecho las tierras enajenadas al rebelde Gonzalo

---

<sup>46</sup> *Ibíd.*, pp. 318-319.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 319.

<sup>48</sup> «Levítico» (13: 45-46), A.T., *La Biblia*, p. 115.

<sup>49</sup> Según el Diccionario de la Real Academia de la Medicina la lepra es una “Enfermedad infecciosa crónica producida por ‘*Micobacterium leprae*’, que cursa con granulomas en la piel, las mucosas, los nervios, los huesos y las vísceras. Tiene un marcado polimorfismo. La clasificación polar distingue dos tipos: tuberculoide, con buena capacidad de defensa, y lepromatoso, anérgico (...)”. Ver: *Real Academia Nacional de Medicina. Diccionario de términos médicos*, Editorial Medica Panamericana, Madrid, 2012, p. 979.

Vermúdez. Su lealtad para con Alfonso V dio fruto al ser nombrado obispo de Astorga por orden de éste en el año 1034<sup>50</sup>. Si podemos dudar de la veracidad de su redacción como cronista sería sólo en lo tocante a Vermudo II, pues siendo su notario real parecería desacertado, en un discurso apologético y político, hablar de la mala gestión de los acontecimientos de su reinado, de hecho señaló los “pecados del pueblo (leonés)” como causa del advenimiento de Almanzor, siendo el notario bastante condescendiente con su príncipe<sup>51</sup>, al no acusarlo de impiedad, que sería la base dentro del *apologeticum* político astur-leonés de los castigos divinos penitenciales. Dejando al margen los buenos sentimientos políticos del obispo-cronista, para con Vermudo II y su hijo Alfonso, Sampiro no debía pleitesía alguna al recuerdo de Fruela II, pues como veremos en el siguiente párrafo el monarca no gozó especialmente de la simpatía del episcopado, siendo por lo tanto ilógico no referir su lepra, siendo, en este sentido, el “Sampiro” de la *Historia Silense*, donde no consta la enfermedad, el más veraz.

Dado que la primera referencia clara a la lepra es de redacción pelagiana es momento de profundizar en la contextualización pertinente a dicho “adorno” literario y sus intenciones. Tal como ya hemos indicado previamente, Fruela II removió a un obispo de su sede. Según Linehan, en ese momento el papel de los obispos era tal que Pelayo no debió tener excesivos problemas a la hora de “falsear” la defunción regia por la manifiesta enemistad de Fruela con Frunimio y otros obispos. La supuesta rivalidad entre ambos pudo ser personal, o darse porque Frunimio no quiso ungirlo por su hipotética lepra o por el final de Alfonso III. De hecho, incluso en la crónica de Sampiro versión *Silense* se indicaba ya que el rey murió tempranamente por su impiedad, haciendo que cayese la ira divina sobre él<sup>52</sup>. La oposición episcopal a Fruela II debió de tener tal magnitud, por la animadversión que

---

<sup>50</sup> DORRONZORO RAMÍREZ, P., *Poder e identidad de los obispos del Reino de León en el siglo XI*, La Ergástula, Madrid, 2012, pp. 17-20.

<sup>51</sup> «En los días de aquél (Vermudo II) por los pecados del pueblo cristiano, aumentó el número de los sarracenos y su rey, que adopté el falso nombre de Almanzor, como él no hubo ni habrá otro en el futuro, tomando consejo de los musulmanes del otro lado del mar, y con todo el pueblo ismaelita, entré en los confines de los cristianos y comenzó a devastar muchos de sus reinos y a matar con la espada. Estos son los reinos de los francos, el reino de Pamplona, y también el reino leonés. Ciertamente devastó ciudades y castillos y despobló toda la tierra hasta que llegó a las zonas marítimas de la España Occidental y destruyó la ciudad de Galicia en la que está sepultado el cuerpo del beato Santiago apóstol. Pues había dispuesto ir al sepulcro del apóstol para destruirlo, pero aterrándose volvió. Destruyó iglesias, monasterios y palacios y los quemó con fuego en la era 1035 (997)». Ver en: PÉREZ DE URBEL, J. *Sampiro...*, pp. 344-346.

<sup>52</sup> LINEHAN, P., *Historia e historiadores de la España Medieval*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2011, pp. 147, 149-150.

ambas partes se profesaban, que el rey incluso llegó a gravar con nuevos impuestos a los vasallos de la sede compostelana, que seguramente apoyaba a los infantes Ordóñez<sup>53</sup>. Así, atendiendo al carácter histórico del relato de Pelayo (los enfrentamientos de Fruela con sus obispos) y al “dramático” (la supuesta lepra), podemos llegar a la conclusión de que trataba de proteger sus ambiciones episcopales, pues aspiraba a que Oviedo fuese sede metropolitana o, al menos, independiente de otras. Para ello Pelayo no dudó en “fabricar” argumentos de dudosa historicidad, como el concilio ovetense del año 899 en el que se “reconocía” la existencia de dicha sede en época hispanovisigoda<sup>54</sup>, elaborando así con la lepra regia de Fruela II un discurso para poner sobre aviso de manera alegórica a mitrados rivales, a Urraca I y a Alfonso VII de las consecuencias de frenar sus ambiciosos proyectos en nuestra opinión. Pues, tal como indica Linehan, no es casual que en su revisión interesada de Sampiro el prelado de Oviedo dijese que el César Domiciano muriese poco después de desterrar a san Juan Evangelista<sup>55</sup>.

Si tenemos en cuenta que Pelayo de Oviedo fue un monje y un mitrado no resulta difícil imaginar que tuvo un conocimiento amplio de las Sagradas Escrituras. En ellas, además del pasaje del “Levítico” citado anteriormente, encontramos interesantes referencias a la lepra. El “Deuteronomio” (28: 27-29) cita unos síntomas semejantes a dicha enfermedad, además de otras<sup>56</sup>, como una de las consecuencias de desobedecer a Dios y caer en el pecado:

*El Señor te hará sufrir llagas, como a los egipcios, y con tumores, sarna y tiña no podrás curarte de estas enfermedades. También te hará padecer locura, ceguera y confusión, y andarás a tientas como el ciego en la oscuridad. Nada de lo que hagas te saldrá bien; te verás siempre oprimido y explotado y nadie vendrá en tu ayuda<sup>57</sup>.*

Esta pena física, provocada por la divinidad a cuenta del pecado, viene a ser limpiada por Jesucristo, quien perdona y purifica el alma y el cuerpo, así reza “San Mateo” (10:7-8):

<sup>53</sup> AYALA MARTÍNEZ, C. de, *Sacerdocio y Reino...*, pp. 185-186.

<sup>54</sup> PÉREZ DE URBEL, J. *Sampiro...*, p. 363.

<sup>55</sup> LINEHAN, P., *Historia e historiadores de la España Medieval...*, pp. 149-150.

<sup>56</sup> Obs.: «En los textos antiguos, y especialmente en la Biblia, se usaba en sentido laxo para englobar otras muchas dermatosis crónicas (...)». Ver: *Real Academia Nacional de Medicina...*, p. 979.

<sup>57</sup> «Deuteronomio» (28: 27-29), A.T., *La Biblia*, p. 207.

*Id y anunciad que el Reino de Dios está cerca. Sanad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad de su enfermedad a los leprosos y expulsad a los demonios. Gratis habéis recibido este poder; debéis devolverlo de igual manera*<sup>58</sup>.

De todos los ejemplos bíblicos el que mejor se adecua a los objetivos de Pelayo, al acusar a Fruela de leproso por atentar contra el clero, es el segundo libro de las “Crónicas” (26:16-21):

*Pero cuando se afirmó en el poder, se volvió orgulloso, lo cual fue su ruina. Fue infiel al Señor su Dios, pues entró en el templo del Señor para quemar incienso en el altar del incienso. Pero detrás de él entró el sacerdote Azarías, acompañado de ochenta valientes sacerdotes del Señor que se enfrentaron al rey y le dijeron: ‘Rey Uzías, el ofrecer incienso al Señor no corresponde a Vuestra Majestad, sino a los sacerdotes descendientes de Aarón, que están consagrados para hacerlo. Salga Vuestra Majestad del Santuario, porque ha cometido una infidelidad al Señor, y Dios no le va a honrar por eso’. Uzías, que tenía un incensario en la mano para ofrecer el incienso, se llenó de ira contra los sacerdotes. Y en aquel momento, en pleno Templo del Señor, junto al altar del incienso y en presencia de los sacerdotes, le salió lepra en la frente. Cuando el sumo sacerdote Azarías y todos los demás sacerdotes se fijaron en él, vieron que tenía lepra en la frente, y lo sacaron inmediatamente de allí; él mismo quería salir cuanto antes, pues el Señor le había castigado. El rey Uzías fue leproso hasta el día en que murió, así que el rey vivió como leproso, aislado en una casa, y le prohibieron entrar al Templo del Señor (...)*<sup>59</sup>.

El último relato es el más poderoso para confeccionar este retrato político y teológico sobre la lepra literaria del rey leonés, quedando Fruela II como ese rey Uzías al que le brota la lepra por enfrentarse a los levitas, tal como había hecho él al expulsar de su sede a Frunimio.

---

<sup>58</sup> «San Mateo» (10: 8-9), N.T., *Ibíd.*, p. 12.

<sup>59</sup> «2 Crónicas», (26: 16-21), A. T., *Ibíd.*, p. 461.

Como conclusión a este punto del estudio hay que señalar que el rey Fruela II hubo de sufrir la lepra (enfermedad que, a fuerza de ser reiterativos, nunca padeció sino que fue una invención cronística) por su impiedad. Esa impiedad es una muestra de la corrupción de su alma y de su gobierno, así que siguiendo nuestro propio criterio a la hora de elaborar este estudio, ese mal del espíritu acabó, como castigo divino, siendo un mal físico, en clave galénica cristiana, que sólo podía curar Cristo o sus apóstoles, es decir a través de la intercesión divina (“Mateo” 10:8-9). Su desmedida ambición ejerciendo la jefatura de la Iglesia sin medida al enfrentarse al episcopado muestra que fracasó en su faceta como cabeza de la *Ecclesia*. Su dimensión como asesino ordenando matar al hermano de Fruminio revela además su mezquindad, y tampoco en su breve reinado consta ningún hecho de armas, siendo también objetable su ejercicio como agente de la Providencia para la Reconquista; quedando por tanto su reinado reducido a algo frustrado y breve<sup>60</sup>. Juicios especialmente graves teniendo en cuenta el papel recto y “sacralizante” que debía tener un monarca astur-leonés<sup>61</sup>.

A todos los hechos citados debe sumarse que al final de su reinado inició, con toda probabilidad, una espiral de represión contra el papel legítimo de los infantes de Ordoño II, tratando, además, de acercar a sus intereses al obispado compostelano (contra el que ya había actuado) con una donación para tratar de neutralizar el apoyo gallego a los Ordóñez<sup>62</sup>. Todo ello permitió que se sumase el *exemplum* de la terrible enfermedad en el relato pelagiano<sup>63</sup>. Esa lepra, de desagradables secuelas físicas por la pérdida de virtud del alma, sirvió a los intereses de Pelayo para protegerse de otros obispos y de algún eventual “Uzías” o “Fruela”. Previniendo así que se atentase contra su “levítica” persona, quedando la enfermedad como una “verdad” en la cronística posterior hasta el punto de destrozar el recuerdo de su proyección mayestática y desprestigiar el reinado de Fruela II de forma más amplia con otros temas, como el de los Jueces de Castilla<sup>64</sup>, de nueva construcción político-literaria<sup>65</sup>.

<sup>60</sup> GÓMEZ-MORENO, M., *Introducción a la Historia Silense*, Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1921, p. 102.

<sup>61</sup> Ya hemos señalado en el tercer punto de este trabajo que, además de la política neogotista, el monarca era *caput Ecclesiae* y agente de la Providencia, siendo por lo tanto un efectivo político “sacralizante”, pues la unción, tal como hemos indicado, era un mecanismo sagrado de protección por la propia debilidad del monarca en ocasiones, y que debía cumplir un recto gobierno.

<sup>62</sup> AYALA MARTÍNEZ, C. de, *Sacerdocio y Reino...*, p. 186.

<sup>63</sup> PÉREZ DE URBEL, J. *Sampiro...*, p. 393.

<sup>64</sup> El nacimiento del sentimiento castellano entre los ss. XII-XIII convierte el reinado de Fruela a ojos de Jiménez de Rada en una tiranía, en la que su nefasto comportamiento en

## 4.2. Sancho I Ramírez, el Craso, un caso paradigmático

Para comprender con mayor detalle el problema del reinado de Sancho I el Craso (956-958, 960-966) resulta necesario realizar una introducción acerca del papel de su padre, Ramiro II. Ramiro de León, el ungido, triunfante sobre su hermano Alfonso IV y los Froilaz<sup>66</sup>, vencedor en Simancas, y carcelero del conde Fernán González, tuvo, por estos hechos, una potente imagen de rey piadoso y reconquistador. Su sucesor, Ordoño III (951-956), hizo gala de algunas de sus cualidades, aunque tuvo que enfrentarse a su hermano Sancho, apoyado por Fernán González y su tío García de Pamplona<sup>67</sup>. Sin embargo su muerte llevó a Sancho al trono, un obeso que poco tuvo que ver con el glorioso recuerdo paterno<sup>68</sup>.

### 4.2.1. *El poderoso recuerdo de Ramiro II de León*

Ramiro II, que reinó desde el año 931 al 951, inició una campaña intensiva de neogotización del reino. Basándose en el espíritu isidoriano, el monarca decidió que todo el orden social astur-leonés se fusionase con las normas y estructuras tradicionales de origen gótico-romano. Esta política tuvo que enfrentarse en ese momento a la imagen de una sucesión de monarcas inoperantes desde la muerte de Alfonso III (a excepción de Ordoño II), y a los intereses de los señores de frontera como el conde de Castilla Fernán González<sup>69</sup>, a quien capturó (944) antes de que dirigiese una rebelión contra el trono, y liberó poco después, a cambio de jurarle obediencia, según Sampiro<sup>70</sup>. El monarca tuvo una política de cesiones equilibrada para con todos los

---

su letal lepra y en el surgimiento de otras figuras históricamente legendarias como la los llamados Jueces de Castilla. Ver: RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA, *Historia de los hechos de España*, (ed.) FERNÁNDEZ VALVERDE, J., Alianza Editorial, Madrid, 1989, pp. 191-193.

<sup>65</sup> Martin niega la existencia real de los Jueces, convirtiéndolos en protagonistas de una genial estrategia política castellana, pasando de emparentar a los Jueces con Alfonso VII, a dotar a Castilla de una identidad política de la que carecía frente a León en tiempos de Alfonso VIII, llegando incluso las resonancias de los Jueces a la época de Alfonso X., MARTIN, G., *Les juges de Castille : mentalités et discours historique dans l'Espagne médiévale*, Séminaire d'Etudes Médiévales Hispaniques de l'Université de Paris-XIII, Paris, 1992, pp. 317-318.

<sup>66</sup> La unción le dotó de un revestimiento de legitimidad que provocó que los conspiradores Froilaz y su hermano Alfonso, en su intento de recuperar el trono, carecieran de ningún tipo de apoyo por parte de la Iglesia al levantarse contra un monarca ungido. Ver: AYALA MARTÍNEZ, C. de, *Sacerdocio y Reino...*, p. 193.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>68</sup> “Católico Rey”, “ternísimo” y “grandemente exhortado por los obispos” le denominó Sampiro (*Silense*). Ver: PÉREZ DE URBEL, J. *Sampiro...*, pp. 325-329.

<sup>69</sup> RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., *Ramiro II, rey de León*, C.S.I.C., Madrid, pp. 135-136.

<sup>70</sup> PÉREZ DE URBEL, J. *Sampiro...*, pp. 328-329.

cenobios del reino, pese a sentir cierta predilección por los de las recién ocupadas riberas del Cea. Su cuidado por las nuevas tierras tiene su lógica, dado que el rey estructuró socioeconómicamente las nuevas poblaciones surgidas al calor del impulso repoblador mozárabe. La integración ideológica de estas poblaciones se llevó a cabo a través de los valores educativos y religiosos adaptándolas a la tónica general del reino<sup>71</sup>.

Las victorias cristianas de Simancas y Alhándega (939) no son de forma alguna un triunfo militar más. El nuevo carácter político de al-Andalus, convertido en califato en el año 929 por la memoria omeya<sup>72</sup>, hizo de la victoria legionense un hecho singular<sup>73</sup>. El triunfo leonés de Simancas, en la que se contuvo la embestida del ejército andalusí hasta que se eliminó su vanguardia<sup>74</sup>, fue de gran importancia, en nuestra opinión, al haberse dado frente a un enemigo con un poderoso discurso político-teocrático que, obviamente, chocaba con la exitosa ideología de guerra reconquistadora de los siglos IX y X destinada a la restauración de Hispania cristiana<sup>75</sup>. El desastre militar cordobés de Alhándega fue de tal magnitud que se capturó el Corán del califa, se firmó una paz con León<sup>76</sup>, y se expandió el reino con la repoblación de los territorios de “más allá del Duero”<sup>77</sup>. Sampiro señaló la batalla en la víspera de santos Justo y Pastor y señala la persecución y descalabro de Alhándega<sup>78</sup>.

Sánchez-Albornoz nos recuerda la fe del rey, su celo para con su labor y su fervor a Dios, con tributos a Santiago en los días previos a Simancas.

<sup>71</sup> RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., *Corona de España XXIX: Reyes de León. Ramiro II, rey de León*, La Olmeda, Burgos, 1998, pp.163-164.

<sup>72</sup> Y también por la unificación político-territorial que llevó a cabo Abderramán III y la hostilidad abierta contra el califato fatimita, se favoreció que Córdoba fuese la “nueva Medina” en la que se “eligió” un nuevo califa. Ver: FIERRO, M., *Abderramán III y el califato omeya de Córdoba*, Nerea, San Sebastián, 2011, pp. 93-99.

<sup>73</sup> La nueva proyección de la nueva dignidad de Abderramán con el advenimiento del califato tuvieron una repercusión lógica en las relaciones con el norte. Pues se dio un razonable empuje contra los poderes cristianos que Ramiro II trató de contrarrestar. La victoria de León y Pamplona sobre el califa en Simancas y Alhándega fue un éxito del constructo político, militar e ideológico de la “Reconquista”. Ver: AYALA MARTÍNEZ, C. de, *Sacerdocio y Reino...*, pp. 195-197.

<sup>74</sup> ISLA FREZ, A., *Ejército, sociedad y política en la Península Ibérica entre los siglos VII y XI*, Madrid: CSIC-Ministerio de Defensa, 2010, pp. 195-199.

<sup>75</sup> PÉREZ DE TUDELA, M<sup>a</sup>. I., «La consideración ética de la guerra y el uso de la violencia en la España Medieval», *En la España Medieval*, 30, (2007), pp. 7-25, esp., pp. 12-13.

<sup>76</sup> VALLVÉ, J., *Abderramán III. Califa de España y de Occidente (912-961)*, Ariel, Barcelona, 2003, pp. 219-220.

<sup>77</sup> Se repoblaron Salamanca, Ledesma, Baños, Rivas y Peña y Fernán González, por orden del rey, repobló Sepúlveda. Ver: RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., *Corona de España XXIX: Ramiro II...*, pp. 92-94.

<sup>78</sup> PÉREZ DE URBEL, J. *Sampiro...*, p. 326.

Tras la victoria, culminó esto donando una Cruz al monasterio de Peñalba<sup>79</sup>. Ramiro II murió en el 952 tras haber abdicado.

#### *4.2.2. La obesidad de Sancho I y la debilidad regia*

Tras la muerte de su hermano Ordoño III, y siendo todavía un niño su hijo Vermudo (futuro Vermudo II), el infante Sancho Ramírez heredó el trono con total normalidad<sup>80</sup>. Sancho I de León, que reinó entre el 956-958 (momento de deposición) y entre el 960-966, llamado “el Craso” por su impresionante sobrepeso, tenía en su impedimento físico una proyección mayestática particular en una época de urgencias para el reino. Tras su entronización en Santiago donó a dicha sede el *commiso* de Bermejo, constando en la donación personajes gallegos y navarros, pues en los días de la rebelión contra su hermano Ordoño III contó con el apoyo de su tío García I de Pamplona y de Fernán González<sup>81</sup>.

Pese a tener Sancho tan ilustres aliados, durante el principado de su hermano Ordoño ya se pusieron de manifiesto las fuerzas internas disgregadoras que vendrían a tener en jaque a los monarcas leoneses en lo que restaba de siglo. Pues, tras demostrar su incapacidad operativa al frente de sus tropas por su sobrepeso, en un saqueo musulmán en León en el año 957, parece que el partido de Fernán González procedió al destronamiento<sup>82</sup>. El rey fue depuesto por el ejército debido a su obesidad, posteriormente Fernán González maniobró para que se proclamase rey a Ordoño Alfónsez, hijo del malogrado Alfonso IV, según Sampiro:

*Annoque idem regni sui expleto quadam arte, exercitus coniuratione, ex Legione egressus, Pampiloniam peruenit a missis nunciis, vna cum consensu avunculi sui Garsiani regis ad regem Cordubensem Abderrahaman ire iussus est. Omnes uero magnates regni eius consilio inito vna cum Ferdinando Burgensium comitte, regem Ordonium elegerunt in regno, Adefonsy regis filium qui orbatu fuerat cum fratribus suis. Fredenandus quidem*

---

<sup>79</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Historia de España fundada por Ramón Menéndez Pidal. T. VII. Vol. 1: El reino Astur-Leonés...*, JOVER ZAMORA, J, M<sup>a</sup>. (dir.), pp. 593-595.

<sup>80</sup> *Ibíd.*, p. 353.

<sup>81</sup> RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., *Sancho I y Ordoño IV, reyes de León*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro-C.S.I.C., León, 1987, pp. 17-18.

<sup>82</sup> CEBALLOS-ESCALERA, A; *Corona de España XXX: Reyes de León. Ordoño III, Sancho I, Ordoño IV, Ramiro III, Vermudo II*, La Olmeda, Burgos, 2000, pp. 85, 98-99.

*comes dedit et filiam suam, uxorem relictam ab Ordonio  
Ramiri filio*<sup>83</sup>.

La entronización de Ordoño IV, legítima o no<sup>84</sup>, por el partido castellano-galaico, tuvo cierta esencia asamblearia y contó con el apoyo del clero gallego. Un apoyo parcial que apenas tuvo Sancho por su rebeldía a Ordoño III, que pusieron en riesgo la estabilidad interna. La ciudad de León no aceptó al nuevo rey, que tuvo que entrar por la fuerza en la urbe. Para entonces, Ordoño IV comenzó a contar con la colaboración del episcopado leonés que, hasta que se refrendó su posición con la conquista de la capital, le había mirado de forma indiferente<sup>85</sup>. Mientras se sucedían estos hechos Sancho I huyó a Pamplona, en donde su abuela, la regente Toda, pariente de Abderramán III, decidió conducir a su nieto a Córdoba, donde, a cambio de devolver varias plazas fronterizas, fue sometido por el médico judío Hasday ibn Saprut a un agresivo tratamiento de infusiones y ejercicios para perder peso y se le prometió apoyo militar para recuperar el trono<sup>86</sup>. Este acto del califa demuestra gran altura política al intervenir en la anarquía política de León, enviando a ibn Saprut a la Pamplona donde se exiliaba Sancho con el fin de que fuese a Córdoba junto a la susodicha Toda a recibir el tratamiento<sup>87</sup>.

Pasamos ahora a hablar de la obesidad de Sancho I y de sus consecuencias políticas y teológicas. En primer lugar, según Sampiro, parece que uno

<sup>83</sup> PÉREZ DE URBEL, J. *Sampiro...*, pp. 334-336.

<sup>84</sup> Acerca de la legitimidad de Ordoño IV no tenemos todo claro. Sánchez-Albornoz señala que, pese al carácter magnático del nombramiento, y del momentáneo triunfo de la aristocracia frente al rey, los nobles carecían de medios legales para nombrarlo. Ver: SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Historia de España fundada por Ramón Menéndez Pidal. T. VII. Vol. 1: El reino Astur-Leonés...*, Jover Zamora, J, M<sup>a</sup>. (dir.), p. 352; lo que, en nuestra opinión, podría ser una sugerencia de detentar el poder, ya que, según la RAE “detentar” significa: «Retener y ejercer ilegítimamente algún poder o cargo público». Ver: *Diccionario de la lengua española. Real Academia Española*, t. 1, Espasa-Calpe, Madrid, 2001, (22<sup>a</sup> ed.), p. 808. Sobre esto, Ayala Martínez indica que a pesar de que la deposición de Sancho fue un golpe de mano (según Sampiro) y elevó a Ordoño al trono, no es menos cierto que fue coronado de forma “colegiada”, que era parte de la dinastía regia y que Fernán González casó a su hija, viuda de Ordoño III, con él para refrendarle. Ver: AYALA MARTÍNEZ, C. de, *Sacerdocio y Reino...*, p. 212. Para Ceballos-Escalera la ilegitimidad de Ordoño era manifiesta, pues su filiación no es clara, pudiendo ser hijo de Alfonso Froilaz o Alfonso IV, descendiendo en cualquier caso de un personaje inhabilitado para el gobierno por sus cegueras al haber ejercido tiranía contra el ungido Ramiro II. Ver: CEBALLOS-ESCALERA, A; *Corona de España XXX: Ordoño III, Sancho I, Ordoño IV...*, p. 117. por último Rodríguez Fernández habla de pública sedición instigada por el conde de Castilla. Ver: RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., *Sancho I y Ordoño IV...*, p. 146.

<sup>85</sup> AYALA MARTÍNEZ, C. de, *Sacerdocio y Reino...*, pp. 211-215.

<sup>86</sup> RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., *Sancho I y Ordoño IV...*, pp. 334-336.

<sup>87</sup> VALLVÉ, J., *Abderramán III...*, pp. 13. 224-225.

de los motivos por los que fue derrocado fue su sobrepeso, con esto, debemos preguntarnos varias cosas, ¿qué tipo de sobrepeso tuvo el monarca? ¿Cuál es la lectura bíblica para tal enfermedad? ¿Fue realmente un problema teológico-político lo que movió a los magnates a expulsarle del trono o fue la propia dinámica debilitadora de la monarquía?

Para responder a la primera pregunta debemos centrarnos en un artículo de Osorio Samaniego y Bartolomé Salas de 1936 publicado por la Facultad de Medicina de la Universidad Central de Madrid<sup>88</sup>, quizá el único escrito científico-académico que trata sobre la obesidad de Sancho. Según los autores del estudio es casi imposible realizar un cuadro clínico del rey. Por lo espectacular de su obesidad barajan primeramente la enfermedad de Cushing, que por un crecimiento tumoral de la hipófisis genera una desmedida secreción hormonal que deviene en sobrepeso. Sin embargo, la imposibilidad de tratarlo de manera efectiva (requeriría de radioterapia) descartan esta posibilidad<sup>89</sup>. Los escasos datos que tenemos de su tratamiento y de su recuperación son los siguientes según Sampiro:

*Sancius quidem rex cum esset crassus nimis, ipsi agareni herbam attulerunt, et crassitudinem abstulerunt a ventre eius. Et ad pristinam leuitatis astuciam reductus, consilium iniit cum sarracenis, qualiter ad regnum sibi ablatum perueniret, ex quo eiectus fuerat*<sup>90</sup>.

Por el tipo de tratamiento, y la pronta recuperación, los autores del citado artículo, indican que su obesidad era de tipo constitucional, agravada con el hecho de que, con toda probabilidad, su mesa estaría siempre bien surtida y su ejercicio físico debía ser mínimo o nulo. Sugieren igualmente que pudo haber desarrollado algún tipo de diabetes, lo que explicaría también su pérdida de peso posterior, aunque no se decantan de forma segura por esta opción debido a que por, su temprana muerte, la diabetes quizá podía ser incipiente<sup>91</sup>. Si observamos la definición de obesidad y de obesidad alimentaria, según la Real Academia de Medicina<sup>92</sup>, suponemos que, por el

---

<sup>88</sup> OSORIO SAMANIEGO, L., BARTOLOMÉ SALAS, J., «La obesidad del rey Sancho I de León», *Trabajos de la Cátedra de Historia Crítica de la Medicina*, 7, (1936), pp. 197-211.

<sup>89</sup> *Ibíd.*, pp. 205-207.

<sup>90</sup> PÉREZ DE URBEL, J. *Sampiro...*, p. 336.

<sup>91</sup> OSORIO SAMANIEGO, L., BARTOLOMÉ SALAS, J., «La obesidad del rey Sancho I de León», *Trabajos de la Cátedra de Historia...*, p. 207.

<sup>92</sup> Obesidad: «Trastorno crónico caracterizado por una acumulación excesiva de grasa en el tejido adiposo. Su intensidad se valora mediante el índice de masa corporal o la circunfe-

tratamiento que recibió, la afirmación de Osorio Samaniego y Bartolomé Salas sobre su obesidad constitucional, empeorada por sus malas costumbres<sup>93</sup>, debió ser cierta. Además, esa “yerba” que dice Sampiro que le prescribieron sostiene esta afirmación, pues seguramente el médico judeo-andalusí Hasday ibn Saprut<sup>94</sup> le dio algunos bebedizos vegetales, hecho que aseguramos debido a que es sabido que el médico del califa conocía el tratado sobre plantas del farmacólogo greco-romano Dioscórides (40-90 d. C.), obra que, entre otros ricos presentes, recibió el califa en el 948, como señala Juan Vernet<sup>95</sup>.

Habiendo concluido la primera cuestión con la impresión de que la obesidad de Sancho se debía a una predisposición natural, gravemente complicada por su sedentarismo y gran apetito, llegamos a la respuesta del segundo planteamiento. La Biblia tiene varios ejemplos en lo que respecta a la continencia en la alimentación, de todos ellos citaremos dos: “Deuteronomio” (21:20) y “Proverbios” (23:1-3). El “Deuteronomio” señala que: “y dirán a los ancianos: `Nuestro hijo es desobediente y rebelde; no nos obedece en nada, es glotón, un perverso y un borracho’”<sup>96</sup>. “Proverbios” nos dice: “Cuando un gran señor te invite a comer, piensa bien delante de quien te encuentras. Aunque tengas mucha hambre, controla tu apetito; no codicies

---

rencia de la cintura (...). Se acompaña siempre de un aumento del peso corporal, pero este también puede estar aumentado en personas que desarrollan una intensa actividad física o por una retención hidrosalina en situaciones de enfermedad (insuficiencia cardíaca congestiva, síndrome nefrótico, cirrosis con ascitis). Sus causas son el sedentarismo, la alimentación inadecuada y los defectos intrínsecos de la regulación metabólica y de los mecanismos de saciedad. Deteriora la calidad de vida y es un factor de riesgo asociado a otras muchas alteraciones (...). Obesidad alimentaria o exógena: «Obesidad que tiene como causa fundamental una alimentación hipercalórica en relación con las necesidades energéticas del organismo, o un estilo de vida sedentario». Ver: *Real Academia Nacional de Medicina...*, p. 1195.

<sup>93</sup> OSORIO SAMANIEGO, L., BARTOLOMÉ SALAS, J., «La obesidad del rey Sancho I de León», *Trabajos de la Cátedra de Historia...*, p. 207.

<sup>94</sup> Existe un interesante artículo de Manuel Carriedo Tejedo sobre el médico en el que se muestra su faceta de diplomático califal en las cortes de León y Pamplona y su papel como médico de Córdoba. Ver: CARRIEDO TEJEDO, M., “Un sol esplendoroso en León: el judío Hasday de Córdoba (941-956)”, *Estudios Humanísticos. Historia*, 7, (2008), pp. 21-60.

<sup>95</sup> El emperador oriental Constantino VII Porfirogeneta regaló al califa Abderramán el tratado de Dioscórides. Al no haber en al-Andalus nadie que hablase griego el califa pidió al *basileus* un traductor. Así, el monje Nicolás partió para Córdoba y realizó la traducción por orden del diligente médico de la corte, Saprut, y con la colaboración, entre otros, de al Sayyar, el herbolario. Permitiendo así la transmisión del texto al árabe y su utilización. Ver: VERNET, J., «Los médicos andaluces en el ‘Libro de las generaciones de médicos’ de Ibn Yulyub», VERNET, J., *Estudios sobre Historia de la ciencia medieval*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona-Universidad de Barcelona-Bellaterra, Barcelona, 1979, pp. 469-486, esp. pp. 447-448.

<sup>96</sup> «Deuteronomio» (21:20), A. T., *La Biblia*, p. 201.

sus deliciosos manjares, porque te puede estar engañando”<sup>97</sup>. Sobre su escasa actividad física, encontramos en la Biblia alguna referencia acerca de la pereza, en “Proverbios” (6:6) se dice: “Mira a la hormiga, perezoso; fíjate en lo que hace y aprende la lección”<sup>98</sup>; el mismo libro señala también que: “Cuando es tiempo de arar, el perezoso no ara; pero al llegar la cosecha buscará, y no encontrará”<sup>99</sup>. Así, la enorme gordura del rey Sancho es causa de sus apetitos y de su desidia, unas ansias y apatías que además muestran flaqueza del alma (siempre siguiendo nuestro esquema médico cristiano), siendo muy reprochable estos hechos para un gobierno recto y muy poco edificantes para un rey (que por estos motivos, se vio imposibilitado para combatir) según los criterios de análisis que planteamos, dado que, además, la gula y la templanza (de las que debió hacer gala el rey para llegar a un tamaño tan sorprendente) son sendos pecados capitales.

Acerca de la tercera cuestión, y a modo de conclusión, anteriormente planteada, debemos decir que fueron las ambiciones nobiliarias las que pusieron al monarca. La inquieta, y cada vez más poderosa, nobleza de este periodo se vio favorecida del hecho de la obesidad del rey para su derrocamiento<sup>100</sup>. En nuestra opinión, la debilidad política del rey, la causa, se vio apoyada en problemas físicos, la excusa, haciendo del levantamiento un hecho que refrendaba el papel de la nobleza en el gobierno del reino. Sobre este particular, Iglesia Ferreiros señala que en la primera época de la Reconquista era común el levantamiento en armas contra la monarquía, hecho facilitado por la naturaleza electiva de la misma (a pesar de transmitirse el *regnum* entre miembros de la misma sangre), a pesar del uso de la legislación visigoda para evitar tal propósito<sup>101</sup>, con el añadido de que ahora los nobles habían escogido al monarca. A esto debemos sumar que los esforzados y piadosos reyes, que combaten con éxito a los agarenos, son recompensados en la vida eterna; impregnándoles la cronística con un aura de santidad, siendo el fin de tales esfuerzos la expulsión de los invasores (afirmación sólo remarcada en la *Albeldense*, y también en la *Chronologia regum Gothorum*, que sostiene que la Providencia así lo cumplirá y, hasta que llegue ese momento, los cristianos están constantemente en guerra con-

---

<sup>97</sup> “Proverbios” (23:1-3), A. T., *Ibíd.*, p. 656.

<sup>98</sup> *Ibíd.* (6:6), p. 637.

<sup>99</sup> *Ibíd.* (20:4), p. 653.

<sup>100</sup> RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., *Sancho I y Ordoño IV...*, pp. 23-24.

<sup>101</sup> IGLESIA FERREIROS, A., *Historia de la traición. La traición regia en León y Castilla*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago, 1971, p. 98.

tra los musulmanes)<sup>102</sup>. Esta afirmación de Bronisch, sin duda, debe aplicarse a este caso, dado que Sancho fue del todo inoperante en la defensa del reino. Lo que debió provocar no pocas enemistades de la nobleza guerrera que, además, comenzaba a formar auténticos linajes de poder a medida que avanzaba el siglo X y la monarquía era cada vez más frágil, consiguiendo competencias propias del rey como la inmunidad<sup>103</sup>.

Refrenda esta afirmación del destronamiento por rebeldía nobiliaria el hecho de que tras recuperarse de su sobrepeso y reconquistar el trono (960), derrotando a los usurpadores<sup>104</sup> (con una cierta sensación de satisfacción en el reino)<sup>105</sup>, Sancho I seguía enfrentado a un rebelde Fernán González. El conde, que llevaba varios años en guerra contra los pamploneses por derrocar a Sancho, había dado cobijo a Ordoño IV, cayendo Fernán prisionero de los navarros poco después<sup>106</sup>, a quien el propio Sancho I dio la libertad tras negociar con sus parientes de Pamplona en el año 962 por considerarlo ya como un personaje bastante castigado<sup>107</sup>. La posterior huida de Ordoño IV a Córdoba fue bien acogida por Abderramán III al no haber devuelto Sancho los puestos fronterizos prometidos<sup>108</sup>, quedando tal asunto solucionado con la sumisión de León a Córdoba y la promesa de reintegrar dichas posiciones al nuevo califa Al-Haken II, puesto que Abderramán había fallecido en el año 961<sup>109</sup>.

Una muestra más de la debilidad de la monarquía fue que, a su restitución, el trono quedó mediatizado por la Iglesia, con un importante avance en clave asamblearia e isidoriana, además de haberse visto los obispos favorecidos por la coyuntura de tan caótico reinado y quedar como un agente desestabilizador más por su cercanía a la nobleza, tal como había pasado en

<sup>102</sup> BRONISCH, A. P., *Reconquista y Guerra Santa. La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta el comienzo del siglo XII*, Universidad de Granada, Granada, 2006, pp. 314-317.

<sup>103</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., «Señores, siervos, vasallos en la Europa altomedieval», *Semana de Estudios Medievales. Estella 16-20 julio 2001: Señores, siervos, vasallos en la Alta Edad Media*, 28, Departamento de Educación y Cultura-Gobierno de Navarra, Pamplona, 2002, pp. 15-73, esp. pp. 44-45.

<sup>104</sup> Todo ello con apoyo cordobés. CEBALLOS-ESCALERA, A; *Corona de España XXX: Ordoño III, Sancho I, Ordoño IV...*, pp. 101-102.

<sup>105</sup> Pues los leoneses comenzaban a verse incómodos por un gobierno pro-castellano además de por las presiones cordobesas AYALA MARTÍNEZ, C. de, *Sacerdocio y Reino...*, p. 215.

<sup>106</sup> CEBALLOS-ESCALERA, A; *Corona de España XXX: Ordoño III, Sancho I, Ordoño IV...*, pp. 121-122.

<sup>107</sup> RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J., *Sancho I y Ordoño IV...*, p. 63.

<sup>108</sup> CEBALLOS-ESCALERA, A; *Corona de España XXX: Ordoño III, Sancho I, Ordoño IV...*, pp. 106-107.

<sup>109</sup> VALLVÉ, J., *Abderramán III...*, p. 225.

la Hispania visigoda<sup>110</sup>. Como ironía final sobre la debilidad de la proyección mayestática del rey Sancho es notorio decir que, según Sampiro, el monarca acudió a Galicia a domeñar a la nobleza galaica y que, tras la firma de unos tratados con los rebeldes a su autoridad, el conde Gonzalo lo mató con una manzana envenenada<sup>111</sup>. Su asesinato reitera aún más nuestra opinión, dado que su obesidad (vista como un mal teológico por los pecados y por la imposibilidad de combatir) fue una excusa para apartarlo del trono, pues a su regreso las inquietudes nobiliarias continuaban y la Iglesia tenía aún más poder.

### 4.3. Vermudo II, entre la guerra civil, la gota y Almanzor

Esta sección del presente estudio se revela como la menos compleja y es, parcialmente, la menos desarrollada, teniendo en cuenta que el mayor mal que tuvo el reino en este periodo fue la turbulenta entronización de Vermudo a costa de su primo Ramiro III y las campañas del *hayib* amirí Almanzor y no la podagra que, supuestamente, sufrió el monarca que aquí nos ocupa. Siendo este punto más político casi que teológico-político, aunque, dado a que nos negamos a abandonar nuestras primeras intenciones, trataremos de hablar de la gota y del quiebro del mensaje providencialista de la monarquía con el advenimiento del dictador andalusí y la incapacidad de Vermudo para frenarlo.

Cuando el hijo de Sancho I, Ramiro III, le sucedió en trono (966-985), la situación general del reino no podía ser más crítica. El rey niño, toda una singularidad<sup>112</sup>, debió ser cuidado por su tía Elvira Ramírez quien, por ser la prestigiosa hija del celebrado Ramiro II, accedió a la regencia durante su minoría de edad<sup>113</sup>. El reino comenzaba a dar potentes muestras de descomposición interna en lo tocante a su propia defensa<sup>114</sup>. La muerte de Fernán

---

<sup>110</sup> AYALA MARTÍNEZ, C. de, *Sacerdocio y Reino...*, pp. 216-217, 219.

<sup>111</sup> PÉREZ DE URBEL, J. *Sampiro...*, pp. 338-339.

<sup>112</sup> Que un niño de cinco años, nacido en el 960, y una mujer estuviesen en el poder, es un hecho que Sánchez-Albornoz destaca como inédito en la historia española hasta ese momento. Ver: SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *Historia de España fundada por Ramón Menéndez Pidal. T. VII. Vol. I: El reino Astur-Leonés...*, JOVER ZAMORA, J, M<sup>a</sup>. (dir.), p. 352.

<sup>113</sup> El reino se vio acosado por una incursión normanda en Galicia que la nobleza galaica, enfrentada entre sí, no pudo contener, muriendo el obispo compostelano Sisnando en defensa de la ciudad de Santiago y teniendo que personarse la regente con un ejército en la región para expulsar a los nórdicos CARRIEDO TEJEDO, M., «Una reina sin corona en 959-976: La infanta Elvira, hija de Ramiro II», en *Tierras de León: Revista de la Diputación Provincial*, 39, N<sup>o</sup> 113, (2001), pp. 118-137, esp., p. 132.

<sup>114</sup> CEBALLOS-ESCALERA, A; *Corona de España XXX: Ordoño III, Sancho I, Ordoño IV...*, pp. 138-141.

González (970) refleja igualmente la crítica situación, pues su hijo, García, se proclamó conde sin mediación regia alguna, aunque siempre se mantuvo leal a la monarquía<sup>115</sup>, y reconoció su superioridad<sup>116</sup>. La derrota de San Esteban de Gormaz (975), a manos de los musulmanes, terminó con el desplazamiento de la abadesa-regente Elvira, mientras ascendía a la regencia Teresa Ansúrez, madre del rey, y su partido<sup>117</sup>. La actitud del rey niño tampoco debió de ser la más adecuada con la nobleza gallega ya que, según Sampiro, su comportamiento impetuoso generó “pesadumbre” en los condes, que decidieron sustituirlo por su primo Vermudo<sup>118</sup>.

Entretanto, al otro lado del Duero, la muerte de Al-Haken II provocó un serio conato de guerra civil en el califato. El califa niño, Hixhem II, se encontraba en una posición muy débil, emergiendo la figura de un funcionario, de meteórica carrera, llamado Muhammad ibn Abi-Amir como personaje cercano al califa, miembro destacado del gobierno (no tardaría en ser nombrado *hayib*) y con cierto prestigio por estar casado con la hija del oficial Galib.<sup>119</sup> Tras desavenencias con su suegro por las maneras dictatoriales en que dirigía el gobierno, Abi-Amir decidió eliminarle y aplastar a sus aliados cristianos. Desde entonces pasó a utilizar el sobrenombre que le haría célebre: al-Mansur (Almanzor), es decir, “el Victorioso”<sup>120</sup>.

Tras una nueva derrota cristiana cerca de Zamora, Ramiro III asistió en el año 981 a un nuevo revés que puso en cuestión su proyección regia. Vermudo, hijo de Ordoño III (y por tanto primo suyo), era ungido y procla-

<sup>115</sup> MARTÍNEZ DÍEZ, G., *El Condado de Castilla, la Historia frente a la Leyenda*, t. 2, Junta de Castilla-León-Marcial Pons, León, 2005, p. 459.

<sup>116</sup> Por ejemplo en el documento fundacional del infantado de Covarrubias el conde García Fernández, y su esposa, que consagran a Dios a su hija Urraca, en dicho monasterio consta la referencia a Ramiro III, rey en León, en el texto. Ver: AC Covarrubias, leg. I, núm. IV., en ZABALZA DUQUE, M., *Colección diplomática de los condes de Castilla*, Junta de Castilla y León, Salamanca, 1998, pp. 396-399.

<sup>117</sup> CEBALLOS-ESCALERA, A; *Corona de España XXX: Ordoño III, Sancho I, Ordoño IV...*, pp. 143-146.

<sup>118</sup> «Mas el rey Ramiro, como estuviese en la niñez y con escasa inteligencia, empezó a dar pesadumbre a los condes de Galicia con hechos y palabras. Ciertamente, los mismos condes que aguantaban esto, deliberaron astutamente contra él, y erigieron sobre sí otro rey, por nombre Bermudo, que fue proclamado en la sede de Santiago». Ver: PÉREZ DE URBEL, J. *Sampiro...*, p. 342.

<sup>119</sup> MARTÍNEZ, V., TORREMOCHA, A., *Almanzor y su época*, Sarriá, Málaga, 2001, pp. 64-66.

<sup>120</sup> En una *razzia* contra la Marca Superior decidió marchar contra Medinaceli, la cual saqueó, siendo derrotado poco después por su suegro y sus aliados cristianos García Fernández de Castilla y Sancho II de Pamplona. Tras reorganizarse asoló la región y presentó batalla a las fuerzas combinadas de su suegro en las cercanías de San Vicente, donde él encontró la victoria y Galib la muerte. Ver: ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., *Almanzor. Un califa en la sombra*, Sílex, Madrid, 2011, pp. 93-95.

mado rey en Compostela por la nobleza hastiada del rey niño<sup>121</sup>. Lo cierto es que los heterogéneos apoyos del partido de la regente Elvira (que para sostener su exigua posición y la de su sobrino utilizó fórmulas como *Regina*, en su caso, y *magnus basileus* en el de Ramiro), y la supuesta unción a la que fue sometido, no sirvieron a Ramiro para atraerse a la díscola nobleza gallega, ni para frenar al dictador cordobés. La caída de Simancas en el año 983<sup>122</sup> en manos musulmanas, el clima de guerra civil y la ineficacia de su gobierno, terminarían por precipitar los acontecimientos<sup>123</sup>. Tras presentar batalla ambos primos en Portillas de Arenas (983), Ramiro III se replegó a la capital, de donde fue expulsado dado que sus apoyos eran escasos<sup>124</sup>, aunque García de Castilla se mantuvo leal a él, según Martínez Díez<sup>125</sup>. Mientras se dirimía la guerra civil en León Almanzor decidió intervenir en la política del reino. Tras saquear Zamora (984), decidió dejar una potente guarnición en León al servicio de Vermudo tras haber firmado la paz con Ramiro III<sup>126</sup>. Un Ramiro que terminó falleciendo a los veintitrés años en Astorga en el 926<sup>127</sup>.

Vermudo III rey de León (985-999) gobernó sobre todo el territorio con una legitimidad basada en su propia unción, aunque apenas pudo hacer su poder efectivo; pues, tras librarse de la tutela cordobesa, tras un inicial sometimiento, las represalias de Almanzor fueron muy duras<sup>128</sup>. El amirí, tras dirigir las campañas de Zamora y León (986), asoló Salamanca, reconquistó Coimbra (987) y destruyó Zamora. En el verano del año 988, tras saquear Astorga, el *hayib* se dirigió a León que, abandonada por el monarca, sufrió la destrucción de sus murallas, teniendo el rey que volver a jurar sumisión al califato. Después de arrasar Castilla y Pamplona (990- 994)<sup>129</sup>, el dictador

---

<sup>121</sup> CEBALLOS-ESCALERA, A; *Corona de España XXX: Ordoño III, Sancho I, Ordoño IV...*, pp. 152, 157.

<sup>122</sup> Lo que más asombra de esta campaña es que la estación del año elegida para llevarla a cabo fue el invierno. Almanzor partió de Córdoba el dos de noviembre y estaba de regreso en la capital del califato el ocho de diciembre, algo especialmente arriesgado para la época. Ver: RUIZ ASENCIO, J. M., «Campañas de Almanzor contra el reino de León (981-986)», *Anuario de estudios medievales*, 5, (1968), pp. 31-64, esp. pp. 51-54.

<sup>123</sup> AYALA MARTÍNEZ, C. de, *Sacerdocio y Reino...*, pp. 226-229.

<sup>124</sup> CEBALLOS-ESCALERA, A; *Corona de España XXX: Ordoño III, Sancho I, Ordoño IV...*, pp. 153-154.

<sup>125</sup> MARTÍNEZ DÍEZ, G., *El Condado de Castilla...*, t. 2, p. 509.

<sup>126</sup> CASTELLANOS GÓMEZ, J., *Geoestrategia en la España musulmana. Las campañas militares de Almanzor*, Ministerio de Defensa, Madrid, 2003, p. 88.

<sup>127</sup> CEBALLOS-ESCALERA, A; *Corona de España XXX: Ordoño III, Sancho I, Ordoño IV...*, p. 155.

<sup>128</sup> AYALA MARTÍNEZ, C. de, *Sacerdocio y Reino...*, p. 235.

<sup>129</sup> RUIZ ASENCIO, J. M., «Campañas de Almanzor ...», en *Anuario de estudios medievales*, 5, pp. 94-113.

andalusí se volvió contra Santiago de Compostela, que saqueó brutalmente, haciendo gala de una feroz política de terror, haciendo cargar a pie a los cautivos, según la tradición, las campanas y el ajuar basilical hasta Córdoba, aunque no tocó los restos apostólicos<sup>130</sup>. Posteriormente, tras la muerte de Vermudo II (999), Almanzor continuó con sus saqueos, tratando de mantener las posesiones castellano-pamplonesas que había asimilado y muriendo en esa misma campaña (1002)<sup>131</sup>.

Pero si la situación frente al Islam era dramática, la coyuntura con la nobleza no fue más positiva. Al clima de insubordinación nobiliaria se sumó el hecho de que algunos condes que, participaron junto a Almanzor en la guerra contra el rey, consiguieron que se derogase la disposición por la que, si combatían junto al Islam, podían perder la heredad, todo un síntoma del poder nobiliario<sup>132</sup>. A pesar de ello, tras el fin de la guerra civil, el conde de Castilla permaneció leal al nuevo solio regio, apoyando a Vermudo contra Almanzor y frente a las revueltas que, dirigidas por Gómez de Saldaña, pretendían arrojar al rey gotoso del trono<sup>133</sup>.

Con respecto a la enajenación de bienes, antes de que los nobles consiguieran anularlas, resulta llamativo un documento sobre un *consilium* de noviembre del año 985 en el que Vermudo III reintegra al obispo Sabarico de León varias villas a la sede legionense retenidas por Gómez Díaz de Saldaña<sup>134</sup>. Ayala sitúa el concilio en el que se entregan las sedes a Sabarico precisamente como un intento de restablecer esa legalidad, puesta en peligro por las acometidas andalusíes y las revueltas nobiliarias que llegaron a ocupar León, dirigidas por García Gómez de Saldaña en connivencia con Almanzor<sup>135</sup>. Ese programa recuperador de la legitimidad regia llegó a ser

<sup>130</sup> PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, M<sup>a</sup>. I., «Guerra, violencia y terror. La destrucción de Santiago de Compostela por Almanzor hace mil años», *La España Medieval*, 21, (1998), pp. 9-28, esp. pp. 9-13.

<sup>131</sup> MARTÍNEZ, V., TORREMOCHA, A., *Almanzor...*, p. 153.

<sup>132</sup> TORRES SEVILLA, M., «La España del Norte (Siglos VIII al XI)», en: O' DONELL, H. (dir.), LADERO QUESADA, M. A. (ed.), *Historia Militar de España: Edad Media*, Laberinto- Ministerio de Defensa, Madrid, 2010, pp. 109-140, esp. p. 115.

<sup>133</sup> GARCÍA GONZÁLEZ, J.J., *Castilla en tiempos de Fernán González*, Dos Soles, Burgos, 2007, p.202.

<sup>134</sup> Sito en el Archivo de la Catedral de León, Fondo de la Catedral, n<sup>o</sup> 984., en: SER QUIJANO, G. del, *Documentación de la catedral de León (Siglos IX-X)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1981, pp. 129-132.

<sup>135</sup> AYALA MARTÍNEZ, C. de, *Sacerdocio y Reino...*, pp. 234-236.

tan orquestado, en nuestra opinión, que el monarca velaba hasta por el celo de los clérigos como cabeza de la Iglesia<sup>136</sup>.

Visto el clima político, al que por desgracia hemos tenido que dedicarnos en este punto casi con exclusividad, llega el momento del análisis. Tras comprobar que, tal como suponíamos, por su papel de notario real<sup>137</sup>, Sampiro en su crónica es bastante amable con el rey Vermudo<sup>138</sup> debemos, por una vez, observar de otra forma el relato de Pelayo de Oviedo. El mitrado ovetense, que no parecía estar muy conforme con la exclusiva culpa de “los pecados del pueblo” a la hora de afrontar el castigo divino que encarnaba Almanzor, señaló que el rey era “indiscreto, tirano en todo, nefando, concubinario y atacado por sus pecados con la enfermedad de la podagra” (gota), además de cargar indiscriminadamente contra él por los saqueos de Almanzor y la deposición de obispos que ni siquiera fueron coetáneos al propio Vermudo (como Gudesteo de Oviedo y Adolfo de Compostela)<sup>139</sup>.

Sobre la gota que, supuestamente, padeció el saldo que tenemos es ambivalente, por un lado Sampiro habría hecho bien en ocultarla, dado que es una dolencia que impide el correcto desenvolvimiento físico<sup>140</sup>, algo imprescindible en un momento como el final del siglo X con Almanzor saqueando a la cristiandad, pero la referencia, casi ciento veinte años posterior, a la enfermedad por Pelayo de Oviedo también nos hace dudar de que llegase a padecerla. En cualquier caso, la Biblia cuenta, en el II libro de “Crónicas” (16:12-13), lo siguiente: “En el año treinta y nueve de su reinado Asa enfermó gravemente de los pies; pero en su enfermedad no recurrió al Señor, sino

---

<sup>136</sup> Buen ejemplo de ello es un documento de noviembre del año 985 conservado en el Archivo de la Catedral de León el que se nos muestra a Vermudo II, cede a la sede de León la iglesia de San Cristóbal, en Trobajo del Cercedo, con todas las posesiones del presbítero Ero, a quien pertenecía la iglesia, al haber sido el presbítero desposeído de ella según la ley, dado que había cometido delitos además de darse a la fuga. Ver: Libro del Tumbo, ff. 17v.-18r., en: SER QUIJANO, G. del, *Documentación de la catedral de León...*, pp. 128-129.

<sup>137</sup> DORRONZORO RAMÍREZ, P., *Poder e identidad de los obispos...*, p. 19.

<sup>138</sup> Ver Cit. 47 del presente artículo.

<sup>139</sup> *Crónica Najerense*, (ed.) ESTÉVEZ SOLÁ, J. A., Akal, Madrid, 2003, p. 147-148., *Crónica del obispo Pelayo*, (ed.) SÁNCHEZ ALONSO, B., Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1924, pp. 44-47, 57-69.

<sup>140</sup> Según la Academia de Medicina es una «Enfermedad debida a una alteración en el metabolismo de las purinas, caracterizada por un aumento del ácido úrico en la sangre. Es más frecuente en varones y su historia natural tiene cuatro fases: hiperuricemia asintomática, gota aguda, generalmente recidivante, periodo intercrítico y gota crónica. Es típico de la enfermedad el depósito de cristales de urato monosódico en los leucocitos del líquido sinovial, los agregados de urato monosódico (tofos) en las articulaciones y en sus alrededores, así como en el hélix y el antehélix del pabellón auricular, en el borde cubital del antebrazo, en el tejido intersticial del riñón y en los túbulos colectores, la pelvis renal y los uréteres». Gota del pie: “podagra”, Ver: *Real Academia Nacional de Medicina...*, p. 793.

a los médicos. Murió en el año cuarenta y uno de su reinado”<sup>141</sup>. Siendo tan sutil la referencia gotosa del texto bíblico no podríamos asegurar que Pelayo de Oviedo escogiese este mal adrede, al contrario que con la lepra de Fruela II, sin embargo el hecho de recurrir a los médicos, y no a Dios, resultaría significativo en este sentido. Pues los pecados de “tiranía en todo”, “nefando” y “concubinario” no le asegurarían, en el plano teológico-político, demasiada cercanía a Dios ni a la Providencia reconquistadora. Unas malas actitudes que, tras pasadas al mensaje cristiano-médico, tendrían su lógica respuesta providencial en una gota que, de ser cierta, le habría impedido dirigir sus ejércitos, en nuestra opinión. Lo cierto es que, a modo de conclusión, gotoso, o no, el verdadero problema del reino no se encontraba en la enfermedad de Vermudo, sino en su debilidad a la hora de imponerse, siendo la nobleza el principal de sus problemas en el interior, pues, legitimidades al margen, si el trono se mostraba débil, podían arrancarle cuantas prebendas quisieran. A todo esto debe sumarse la otra enfermedad del reino: el terrorífico papel que ejercía Almanzor en lo político-material, con sus saqueos y alianzas militares con los potentados cristianos contra su rey<sup>142</sup>; y en lo ideológico (y teológico), pues el “programa” político que rodeó la destrucción de Compostela<sup>143</sup>, y su propia aparición, son hechos entendidos por la monarquía providencialista, y por su cronística, como una “penitencia” por los pecados<sup>144</sup>; pecados del pueblo, o del rey, pecados que hacían “enfermar” el reino.

## 5. CONCLUSIONES

En nuestra opinión el rey de León tuvo, en teoría, a su disposición una serie de mecanismos de poder ideológico-políticos inigualables por lo elaborado de su mensaje: la memoria del poder bajo-imperial, la neogoticización, la corte en León y lo sagrado de su misión para con la recuperación de Hispania. También la jefatura de la Iglesia resultó fundamental, así como la paulatina restauración del *Liber Iudiciorum* y la dirección del ejército, para elaborar una proyección mayestática acorde con los objetivos del trono.

Sin embargo, la realidad es que estos elementos dependían en mucho de la fortaleza e iniciativa personal del monarca, resultando inútiles si éstos eran incapaces de hacer valer su poder. Tal como lo demuestran los levantes

<sup>141</sup> «2 Crónicas», (16: 12-13), A. T., *La Biblia*, p. 450.

<sup>142</sup> AYALA MARTÍNEZ, C. de, *Sacerdocio y Reino...*, pp. 235-236.

<sup>143</sup> PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, M<sup>a</sup>. I., «Guerra, violencia y terror ...», *La España Medieval*, 21, pp. 9-10.

<sup>144</sup> ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., *Almanzor...*, pp. 22-23.

tamientos nobiliarios de la segunda mitad de siglo, el hecho de que Almanzor contasen con aristócratas leoneses entre sus filas y el papel demoledor que ejercieron los obispos comportándose como elementos desestabilizadores.

Atendiendo al papel de los mecanismos regios, y a la proyección mayestática y providencial del trono, la enfermedad era un mal de complejo encaje en ese sistema. Que sean los malos apetitos del alma, en mensaje cristiano y médico antiguo cristianizado, los que castiguen al cuerpo dejaban en mal lugar a la persona del rey si estaba enferma. Por tanto, la enfermedad fue utilizada como una suerte de castigo divino destinado a volver precavidos a los impíos. El mensaje alegórico de la enfermedad medieval es claramente muy poderoso, quedando quien sufre el mal cuestionado por haber sido objeto por la divinidad. Además, estos males sirvieron en clave representativa para el castigo por malas acciones de gobierno, en el caso de personajes poderosos, quedando el trono, si el monarca padecía el mal, en una posición de legitimidad muy exigua. Esa suerte de deslegitimación física, emanada de la enfermedad, por no cumplir los monarcas con sus ambiciosos presupuestos ideológicos, políticos, militares y religiosos, facilitaron que Pelayo de Oviedo, previniéndose de agresivas actitudes contras sus intenciones, hiciera “enfermar” de lepra en su crónica a Fruela II. Esto favoreció, sin duda, los más diversos intereses, si bien la nobleza actuaba contra la monarquía desde la muerte de Ramiro II con gran agresividad, no es menos cierto que la presencia de monarcas enfermos físicamente, como Sancho I, favoreciese ese tipo de actitud, llevándose a cabo incluso el derrocamiento del rey agente de la Providencia contra el Islam. Una Providencia que, siguiendo estos planteamientos, habría castigado a Sancho con su obesidad por sus actitudes laxas y pecaminosas, al igual que a Vermudo, si es que padeció gota, por encarnar en el reino (haciéndolo enfermar con Almanzor) los males de su alma y de su desgobierno. Un desgobierno, y unos males físicos, de gran importancia teológica, pero utilizados, en nuestra opinión, como una simple excusa para mediatizar el poder por parte de las aristocracias y como elemento ejemplarizante y político en las crónicas.

Así, la enfermedad regia fue utilizada como arma arrojadiza según los más variados intereses. En el caso de Fruela II por fines propagandísticos muy a posteriores a la muerte del rey y como medio de protección de Pelayo de Oviedo. Con Sancho I buscando la nobleza controlar a un rey más favorable. Con Vermudo II su gota no hizo otra cosa que agravar un poco la verdadera enfermedad del trono, que no era otra que la disgregación de la

autoridad real y el feroz acoso amirí al que era sometido el reino. Es decir, de la imagen rota, débil y febril de los monarcas poco saludables debía de ser incomprensible a ojos de Dios, excepto que por los pecados del trono Él lo hubiese dispuesto así, teniendo por tanto una Iglesia cada vez más empoderada y una aristocracia celosa de su poder y de su independencia, el argumento perfecto para mediatizar el trono e, incluso, controlarlo. Por tanto, la enfermedad (el reflejo de la corrupción del alma) se convirtió en *casus belli* de las ambiciones del s. X, o posteriores, que aspiraban a medrar a costa del poder regio.

# LA “DESPOBLACIÓN” Y “REPOBLACIÓN” DEL VALLE DEL DUERO: LA PROBLEMÁTICA DE LAS FUENTES Y EL DEBATE HISTORIOGRÁFICO

Gonzalo J. Escudero Manzano

**Resumen:** Si ya *a priori* los datos que tenemos sobre los siglos de la transición de la Antigüedad a la Edad Media son de por sí escuetos, oscuros y de difícil interpretación, esta situación se agrava conforme nos acercamos a los territorios bañados por el Cantábrico. Desde inicios del pasado siglo, varios fueron los debates que focalizaron la atención de los más prestigiosos medievalistas, tanto españoles, como peninsulares, como europeos. Entre estos debates, destacaron los estudios sobre los orígenes y significación del feudalismo, la transición entre la Antigüedad y el Medievo o el papel que jugaron las sociedades septentrionales y mozárabes en estos procesos. Nosotros centraremos nuestra atención en otras dos polémicas: La situación en que quedó el espacio geográfico en el que se desarrolló la acción histórica y la referida a las fuentes para el conocimiento de estos siglos.

**Palabras clave:** Historiografía, «Desierto del Duero», Repoblación, Colonización, Crítica documental.

## THE “DESPOBLATION” AND THE “REPOBLATION” OF THE DUERO VALLEY: THE PROBLEMATIC OF THE FONTS AND THE HISTORIOGRAPHY DEBATE

**Abstract:** If *a priori* the dates we've got about the centuries of the transition for the Antiquity to the Middle Ages are shorts, darks and difficult to interpret, this situation worsens as we approach to the territories bathed by the Cantabrig. Since early last century, there were several discussions that focused the attention of the most prestigious medievalists, Spanish, Peninsular and Europeans. Among these mentioned discussions, highlighted the studies about the origins and signification of the feudalism, the transition between the Antiquity and the Middle Ages or the paper played by the northern and mozarabic societies in these processes. We'll focus our attention in other two polemics: The situation in which stayed the geographical space where the historic action were developed; and the aforementioned to the sources for these centuries knowledge.

**Key words:** Historiography, «Desert of the Duero», Repopulation, Colonization, Documentary review.

Entregado: 02/12/2015. Aceptación definitiva: 15/02/2016.

Como hemos mencionado en el resumen del artículo, aunque debates historiográficos haya habido de muy diverso signo<sup>1</sup>, nosotros vamos a centrarnos en dos: El supuesto «desierto del Duero» y la originalidad o falsedad de las fuentes documentales que utilizamos para abordar los estudios altomedievales del reino astur-leonés. Para comenzar, nos preguntaremos sobre la situación en la que quedó sumergido el norte tras la llegada y asentamiento beréber: ¿Hubo despoblación? Aunque la respuesta a esta incógnita es aparentemente sencilla –o hubo o no hubo–, el verdadero problema se da a partir de las implicaciones que produce afirmar o negar la existencia de un «desierto del Duero». La investigación arqueológica en las últimas décadas ha descubierto nuevos datos que por el momento han arrojado una luz definitiva sobre este debate historiográfico, complementando y afirmando las hipótesis –cada vez menos hipótesis y más verdad histórica– de aquéllos que analizando detenidamente las fuentes y su significado léxico se posicionaron en contra de la ausencia humana en el cuadrante de las actuales Comunidades Autónomas gallega y castellano-leonesa.

Previamente, advertimos que no es nuestra intención revivir un extenso debate, sino simplemente hacer un balance actual, para que no se pierda la memoria de los medievalistas que se vieron implicados, de lo que supuso para la historiografía española durante nada más y nada menos que siglo y medio. Lo abordaremos además no de forma cronológica –como se ha solido hacer hasta el momento–, sino diferenciando tres líneas de investigación: La despoblacionista, la negacionista y la arqueológica.

#### 1. SITUACIÓN DEL NOROESTE PENINSULAR TRAS LA INVASIÓN MUSULMANA

Es generalmente conocida la crisis global que venía arrastrando el Estado visigodo durante todo el siglo VII y que finalmente desembocó en la entrada en la Península Ibérica de un ejército alieno<sup>2</sup>, el desastre de Guadalete y el fin del reino toledano. No vamos a entrar en los factores y causas que hicieron del 711 una fecha especialmente crítica en la Historia peninsular, pues escapa a nuestro estudio, sino que directamente abordaremos la situación

---

<sup>1</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., «Glosa a un balance sobre la historiografía medieval española de los últimos treinta años (I)», en *La Historia Medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998)*, XXV Semana de Estudios Medievales, Estella-Lizarra, 14-18 julio 1998, Gobierno de Navarra, Pamplona, 1999, pp. 818-820.

<sup>2</sup> Aunque algunas teorías orientalistas aseguran que la entrada árabe en Hispania fue consecuencia de un intento califal de llegar a Constantinopla bordeando el Mediterráneo y atravesando Europa (SHABAN ABD EL-RASOL, O., *Análisis de los estudios árabes en España en el siglo XIX: Dozy y sus consecuencias*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2013 [tesis doctoral inédita], pp. 482-483).

política en la que quedó nuestro espacio de análisis en estos primeros momentos del Medievo.

Geográficamente, el norte del Duero es un espacio montañoso cerrado por norte, este y oeste. Con estos condicionantes, las gentes que ocuparon estas tierras se dedicaron hasta el s. VI a una explotación forestal y ganadera, acompañados esporádicamente de una agricultura itinerante. La búsqueda de nuevos espacios y los intentos por aprovecharse de la próspera economía de sus vecinos del sur hicieron de la Cordillera Cantábrica una zona inestable entre los siglos III a.C. y VI d.C., en la que romanos y visigodos intentaron subyugar a estas arcaizadas y poco integradas civilizaciones. La situación se agravó con la crisis del Bajo Imperio y la ruralización general, pues los pocos núcleos urbanos que existieron acabaron por desaparecer o se les perdió el rastro<sup>3</sup>.

Tras el desembarco en la Península y la victoria sobre el ejército del rey Rodrigo, las tropas de Tariq se dirigieron a la conquista de Hispania. Con la caída de la ciudad de Toledo, se abría el camino al norte. Pero antes, el beréber se entrevistó con Musa en Almaraz, a medio camino entre Cáceres y la capital visigoda, donde el beréber cedió el mando del ejército al árabe<sup>4</sup>. Establecido en Toledo el centro de operaciones, Musa se dirigió primeramente hacia el noreste, y una vez sometido, partió desde Pamplona hacia el oeste por León y Astorga hasta Galicia, última de las regiones que cayó. Según las fuentes islámicas, la población de la región astur-galaica acudió al caudillo árabe pidiendo una sumisión pactada, por lo que las tropas musulmanas apenas encontraron resistencia en el noroeste<sup>5</sup>. Es Lugo, gran fortaleza y capital religiosa y política de la *Gallaecia* septentrional, el último lugar donde se estableció Musa, desde donde, a instancias del califa al-Walid, partió de vuelta a Damasco<sup>6</sup>.

De todas formas, no podemos pasar por alto los recientes estudios de Luís García Moreno que, rompiendo con la tradicional visión sobre la conquista de Hispania, ha ofrecido nuevas teorías sobre las rutas y directrices que tomaron los ismaelitas tras la batalla de Guadalete, retro trayendo la

---

<sup>3</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., «Del Cantábrico al Duero», en GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á. (*et alii*), *Organización social del espacio en la España medieval. La Corona de Castilla en los siglos VIII a XV*, Ariel, Barcelona, 1985, pp. 44-45.

<sup>4</sup> CHALMETA GENDRÓN, P., *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Ándalus*, Mapfre, Madrid, 1994, pp. 163-164.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 194-195; 217.

<sup>6</sup> SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., «Itinerario de la conquista de España por los musulmanes», en *Cuadernos de Historia de España*, X (1948), pp. 70-71.

salida de Musa y por lo tanto imposibilitándose la conquista –o sumisión pactada– de la *Gallaecia*<sup>7</sup>.

El asentamiento islámico en Hispania estuvo marcado por la división étnica entre beréberes y árabes. Los primeros fueron mayoritarios, instalándose en el norte y oeste de la Península, trayendo consigo su característico hábitat rural disperso y una organización autárquica e independiente de carácter tribal y con una gran discriminación social. Como consecuencia, se formaron células anárquicas, reducidas y débiles<sup>8</sup>.

No podemos precisar cuándo se produjo este asentamiento beréber en el noroeste, aunque sí que su intención fue meramente recaudatoria. En el 740, estalló la revuelta anti-árabe, comenzando una guerra civil que se saldó con el abandono musulmán del norte del Duero en una década<sup>9</sup>, siendo aprovechada esta coyuntura por Alfonso I, quien atacó las ciudades y plazas enumeradas en las crónicas posteriores, aunque sin establecer un dominio efectivo, pues simplemente fueron acciones militares cuyo objetivo fue saquear y obtener un botín de unos centros poblacionales independientes y desguarnecidos que habían sobrevivido a la presencia islámica<sup>10</sup> y pertenecientes a un histórico *limes* heredado de romanos, visigodos y árabes<sup>11</sup>. Estas campañas depredadoras provocaron que el aparato administrativo civil y religioso desapareciera<sup>12</sup>. En este contexto, es cuando podemos hablar de la «tierra de nadie», una situación que duró un siglo hasta que con Alfonso III se comience a integrar este territorio en la órbita asturiana a partir de una colonización condal en representación del poder político de la monarquía asturiana<sup>13</sup>. La principal oposición estuvo protagonizada por las poblaciones

<sup>7</sup> GARCÍA MORENO, L. A., *España, 702-719. La conquista musulmana*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2013, pp. 426-436.

<sup>8</sup> CHALMETA GENDRÓN, P., *op. cit.*, pp. 160-163.

<sup>9</sup> LÓPEZ QUIROGA, J., *El final de la Antigüedad en la Gallaecia: La transformación de las estructuras de poblamiento entre Miño y Duero (siglos V al X)*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, La Coruña, 2004, pp. 57-58.

<sup>10</sup> BARBERO, A., VIGIL, M., *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Crítica, Barcelona, 1978, p. 219.

<sup>11</sup> *Ibid.*, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Ariel, Barcelona, 1974, pp. 78-82.

<sup>12</sup> SOEIRO DE BRITO, R.; FABIÃO, C. (*et alii*), «Antes de Portugal», en MATTOSO, J., (dir.), *História de Portugal*, vol. I, Estampa, Lisboa, 1993, p. 532.

<sup>13</sup> LÓPEZ ALSINA, F., *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Ayuntamiento de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1988, p. 224; AYALA MARTÍNEZ, C. de, *Sacerdocio y reino en la España altomedieval. Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII*, Sílex, Madrid, 2008, pp. 161-172. Algunos de estos condes serán los fundadores de los grandes linajes nobiliarios portugueses de los siglos XI-XII (MATTOSO, J., *A nobreza medieval portuguesa: A família e o poder*, Estampa, Lisboa, 1981, pp. 256-ss).

locales dirigidas por unas élites que aspiraban a ocupar el vacío gubernamental existente<sup>14</sup>.

Esta fragmentación territorial que la crisis del 711 había traído consigo provocó el surgimiento de nuevas realidades políticas en busca de consolidar su poder local con el fin de dominar una franja independiente tanto de musulmanes como de cristianos<sup>15</sup>, aunque la débil demografía y un ejercicio del poder de corte tradicional impidieron una mayor amplitud de estas células políticas<sup>16</sup>. De todas formas, esta situación no nació directamente de la invasión beréber, sino que fue un proceso de varios siglos de maduración que tuvo en la crisis general que explotó tras el 711 la chispa detonadora de la transición entre la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media<sup>17</sup>; por lo tanto, es una continuidad del proceso que se venía dando desde el reino visigodo.

Retomando los orígenes de este proceso pero partiendo de una concepción materialista, con la decadencia del Imperio Romano y de la vida urbana, habían comenzado a aparecer al norte del Duero lujosas *villae* como centros de organización social de un campesinado dependiente y como lugares de residencia de una aristocracia emigrada de las ciudades<sup>18</sup>, abandonándose los castros en busca de llanos en los que practicar la agricultura<sup>19</sup>. Ya en el s. VIII, tras la invasión islámica y la huída de los terratenientes, los habitantes que quedaron se mantuvieron como campesinos completamente independientes y carentes de una organización política y administrativa<sup>20</sup>; igualmente, según José María Mínguez, la integración en el reino de Asturias no se completó hasta finales del s. XI<sup>21</sup>, cuando la remodelación del sistema productivo antiguo pudo generar una dominación social

---

<sup>14</sup> LÓPEZ QUIROGA, J., *op. cit.*, p. 60.

<sup>15</sup> MORENO MARTÍN, F. J., *La arquitectura monástica hispana entre la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media*, Archaeopress, Oxford, 2011, p. 233.

<sup>16</sup> MARTÍN VISO, I., *Poblamiento y estructuras sociales en el norte de la Península Ibérica*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000, p. 363.

<sup>17</sup> José Miguel Andrade Cernadas incluso llega a calificar el asentamiento beréber en el noroeste como «poco relevante» («Los modelos monásticos en Galicia hasta el siglo XI», *Archivo ibero-americano. Revista franciscana de estudios históricos*, vol. LXV, N° 252 (2005), p. 599) en la medida de que apenas influyó en la transformación de estas estructuras.

<sup>18</sup> MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M<sup>a</sup>, *Las sociedades feudales, 1. Antecedentes, formación y expansión (siglos VI al XIII)*, Nerea, Madrid, 1994, pp. 64-65.

<sup>19</sup> FERNÁNDEZ MIER, M., *Génesis del territorio. Arqueología del paisaje y evolución histórica en la montaña asturiana: El valle del río Pigüeña*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1999, p. 293.

<sup>20</sup> LÓPEZ ALSINA, F., *La ciudad de Santiago de Compostela...*, pp. 197-201.

<sup>21</sup> MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M<sup>a</sup>, *La España de los siglos VI al XIII. Guerra, expansión y transformaciones. En busca de una frágil unidad*, Nerea, San Sebastián, 2004, pp. 86-87.

y política sobre unas nuevas realidades, siendo el fortalecimiento de la aristocracia el motor principal<sup>22</sup>.

Los trabajos de campo arqueológico-espacial han concluido que, desde finales del siglo VI, en el noroeste, fruto de la incorporación del reino suevo al Estado visigodo, se estaba produciendo una expansión extramuros y una cristianización desde la ciudad al *pagus*<sup>23</sup>. Esta dinámica se frenó tras la invasión islámica y los constantes saqueos –árabes, beréberes y cristianos– a los que se vio sometida la zona, instaurándose una desorganización política y religiosa que se reflejó en el poblamiento, el cual volvió de la llanura a la montaña<sup>24</sup>. Con la integración de este territorio en la monarquía asturiana, los reyes buscaron el *statu quo* anterior al 711, intentando una «reoblación» –con las connotaciones que este término puede tener, como más adelante veremos– territorial, «en la llanura, en una *villa*, alrededor de una *ecclesia*»<sup>25</sup>. Pese a todo, la montaña no se llega a abandonar completamente, quedando los *castros* como lugares de habitación o refugio<sup>26</sup>. De esta forma, durante los siglos VIII y IX, los edificios y complejos ya existentes de épocas anteriores van evolucionando, sin que esto signifique, por otra parte, la ausencia de construcciones *ex novo*, tomándose para el campo el modelo eclesiástico urbano<sup>27</sup> y basándose en formas económicas de autoabastecimiento, por lo que se situaron cerca de los espacios de cultivo<sup>28</sup>.

A partir de estas conclusiones y gracias al registro material, en la actualidad, se ha podido recoger el guante lanzado por Sánchez Albornoz,

<sup>22</sup> *Ibid.*, «Ruptura social e implantación del feudalismo en el noroeste peninsular (siglos VIII-X)», en *Studia Historica. Historia Medieval*, N° 3 (1985), p. 26.

<sup>23</sup> RODRÍGUEZ LOVELLE, M.; LÓPEZ QUIROGA, J., «El poblamiento rural en torno a Lugo en la transición de la Antigüedad al feudalismo (ss. V-X)», en *Cuadernos de estudios gallegos*, vol. XLVII, N° 113 (2000), pp. 62-63.

<sup>24</sup> FERNÁNDEZ MIER, M., (*et alii*), «La formación de los espacios agrarios del noroeste peninsular durante la Edad Media (siglos V al XII)», en *Debates de arqueología medieval*, N° 3 (2013), pp. 371.

<sup>25</sup> RODRÍGUEZ LOVELLE, M.; LÓPEZ QUIROGA, J., «El poblamiento rural en torno a Lugo...», pp. 69-72.

<sup>26</sup> FERNÁNDEZ MIER, M., *op. cit.*, pp. 48-49; RODRÍGUEZ LOVELLE, M.; LÓPEZ QUIROGA, J., «Un modelo de evolución del poblamiento rural en la Galicia interior (s. V-X): El territorio en torno a la depresión de Sarria y al monasterio de Samos», en *Boletín do Museo Provincial de Lugo*, N° 9 (1999-2000), p. 181.

<sup>27</sup> LÓPEZ QUIROGA, J.; BANGO GARCÍA, C., «Los edificios de culto como elemento morfogenético de transformación y configuración del paisaje rural en la *Gallaecia* y en la *Lusitania* entre los siglos IV y IX», en *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, 31-32 (2005-2006), pp. 38-39.

<sup>28</sup> TEJERIZO GARCÍA, C., «La arquitectura doméstica en las aldeas meseteñas altomedievales», en QUIRÓS CASTILLO, J. A. (ed.), *El poblamiento rural de época visigoda en Hispania: Arqueología del campesinado en el interior peninsular*, Documentos de Arqueología Medieval, N° 6, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2013, p. 326.

quien al estudiar la toponimia del noroeste llegó a la conclusión de que había dos entidades muy diferenciadas: Los nombres pre-islámicos en la sierra y los árabes en los llanos<sup>29</sup>. Gracias a las recientes investigaciones arqueológicas queda respondida la pregunta que formuló el erudito medievalista de «si puede explicarse ese continuo contraste entre la sierra y el páramo de otra manera que como una consecuencia de la perduración estable frente a la nueva colonización de la llanura»<sup>30</sup>. Sí, puede explicarse, al haber emigrado una población hispanorromana a los altos y haberse establecido allí<sup>31</sup> a la espera de que la crisis producida por la conquista islámica se apaciguara y pudieran volver a unos territorios ocupados por huestes extranjeras.

## 2. ¿DESPOBLACIÓN Y REPOBLACIÓN O CONTINUISMO Y ORGANIZACIÓN? UN DEBATE DE 150 AÑOS.

La historiografía española del siglo XX ha seguido dos tendencias respecto a la despoblación del norte del Duero: Una a favor que aseguraba que esta situación trajo consigo una lógica repoblación, y otra en contra que sustituía ambos procesos por una mera reorganización política y administrativa de estos territorios bajo la órbita de la monarquía asturiana.

Fue el luso Alejandro Herculano quien a mediados del siglo XIX expuso una teoría nueva para la situación del norte del Duero<sup>32</sup>. Se abrió así una brecha que tardaría en cerrar más de un siglo y que atrajo las miradas de los medievalistas más punteros del siglo pasado. A su lado se posicionaron historiadores de la talla de Claudio Sánchez Albornoz, Justo Pérez de Urbel o Salvador de Moxó, mientras que fue criticado por, entre muchos más, Ramón Menéndez Pidal, Pierre David, Abilio Barbero y Marcelo Vigil, José María Mínguez e, irónicamente, historiadores portugueses movidos por sentimientos nacionalistas.

---

<sup>29</sup> SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *Despoblación y repoblación del valle del Duero*, Instituto de Historia de España, Buenos Aires, 1966, pp. 268-269.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 370.

<sup>31</sup> Constatado de igual forma por las fuentes islámicas (CHALMETA GENDRÓN, P., *op. cit.*, p. 213).

<sup>32</sup> «O novo estado, a o passo que se fortalecia com o desenvolvimento artificial da população, lançava ás vezes em volta de si, como defensa e barreira, uma cinta de desertos» (HERCULANO, A., *História de Portugal. Desde o começo da monarchia até o fim do reinado de Affonso III*, Livro VII, Parte I, Livrarias Aillaud & Bertrand – Francisco Alves, Paris-Lisboa – Rio de Janeiro-S. Paulo-Bello Horizoute, 1846, p. 36).

Lamentablemente, no podemos detenernos en cada uno de los investigadores que han abordado el tema por dos claros y lógicos motivos: El primero, por restricciones temporales de nuestra intervención en las *V Jornadas de Investigación de Estudios Medievales Hispánicos* y espaciales en el acta del mismo, y el segundo porque no podemos mencionar detalladamente cada referencia que cada autor ha dedicado al «desierto» del Duero, puesto que las pocas páginas que podemos dedicar en nuestro ensayo acabarían convirtiéndose –como mínimo– en una tesina. Con estas dos limitaciones, nuestro juicio ha decidido optar por ver las principales líneas que se abrieron y los historiadores más prestigiosos.

Ya hemos mencionado que fue Herculano quien inconscientemente abrió la discusión al proponer una «cincta de desiertos». Aunque los críticos portugueses sean anteriores al debate en la historiografía española, nosotros vamos a analizarlo no cronológicamente, sino por las dos tendencias que se enfrentaron académicamente durante la mayor parte del siglo XX.

Como no podía ser de otra forma, la despoblación del norte del Duero tuvo en Claudio Sánchez Albornoz su mejor y más polémico<sup>33</sup> adalid, quien en una ingente y densa monografía<sup>34</sup> de obligada consulta para cualquier estudio sobre el noroeste peninsular, defendió numantivamente la tesis despoblacionista. Así, dividió esta *opus magnum* en tres partes: «Las fuentes documentales» (pp. 7-119), donde introduce su estudio presentando los documentos en los que basa su argumento, analizándolos y enfrentándose a la tendencia hipercrítica que sacudía la historiografía de la época; «Causas y pruebas de la despoblación» (121-211), en la cual hace gala de un gran despliegue intelectual a la hora de elaborar la defensa de su discurso, respondiendo a las novedades presentadas por Ramón Menéndez Pidal, por quien profesa un gran respeto y admiración y a quien dedica precisamente el tercer capítulo de esta segunda parte<sup>35</sup>; y «Despoblación y repoblación» (213-390), aplicación concreta y precisa de su postura en un análisis de la situación del norte peninsular, dividiendo para ello el espacio en cuatro secciones

---

<sup>33</sup> La principal polémica que los distintos historiadores han achacado a don Claudio fue no tanto la equivocación en sus planteamientos, sino la radicalización de su postura y la agresividad de su defensa (CABRERA MUÑOZ, E., «Población y poblamiento, Historia Agraria, Sociedad Rural», en *La Historia Medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998)*, XXV Semana de Estudios Medievales, Estella-Lizarra, 14-18 julio 1998, Gobierno de Navarra, Pamplona, 1999, pp. 663-664).

<sup>34</sup> *Despoblación y repoblación del valle del Duero, op. cit.*

<sup>35</sup> Deseaba Sánchez Albornoz poder llegar a influenciar en el gran erudito español y que se retractase, lamentando que «si hubiéramos trabajado los dos en Madrid y no a una y otra orilla del Atlántico, es seguro que habría llegado a convencer a don Ramón y que éste no habría escrito lo que ha escrito» (*Despoblación y repoblación...*, p. 5).

(Galicia-Portugal, León, Castilla y el sur del Duero). De forma irónica, achaca constantemente a un nacionalismo acientífico la postura de los autores portugueses, cuando él mismo cae en este moralismo subjetivo<sup>36</sup>. En este trabajo queda patente el gran conocimiento y cultura que poseía don Claudio sobre el altomedievalismo peninsular, más aún teniendo en cuenta las trabas materiales en las que se vio debido al exilio.

Para el espacio que nos ocupa, Sánchez Albornoz prueba con los topónimos, la desaparición de *villae* e incluso ciudades romanas y los testimonios de las devastaciones que el norte del Duero quedó despoblado desde los mismos inicios de la venida beréber, manteniéndose la frontera asturiana aún muy al norte pasado un siglo desde las correrías de Alfonso I<sup>37</sup>. Aún así, García de Cortázar achacará veinte años más tarde esta toponimia no a la despoblación, sino al grado de aculturación y romanización que tenía el espacio repoblado<sup>38</sup>. Hemos de tener en cuenta que Sánchez Albornoz se apoyó para defender sus ideas en unos documentos que en buena medida eran falsificaciones posteriores<sup>39</sup>.

Esta teoría fue la que se implantó con más fuerza en el mundo científico y académico, debido a la gran personalidad de don Claudio y la influencia que tuvo sobre una escuela historiográfica que alcanzó gran prestigio y relevancia<sup>40</sup>, aunque en España ya antes de originarse el debate se hablaba de un «desierto del Duero, producido por la guerra civil [islámica] y las campañas de Alfonso I» y de repoblaciones<sup>41</sup>.

En esta misma postura se situó fray Justo Pérez de Urbel. El benedictino, aplicó las ideas de Herculano a la zona oriental castellana, donde Alfonso I continuaría con su política de crear un vasto desierto al no tener «ni hombres, ni atuendos, ni dinero para ocupar, colonizar y defender aquellas regiones de las cuales había arrojado a los musulmanes», abandonando

---

<sup>36</sup> PORTELA SILVA, E., «Galicia en la época de Alfonso III», en FERNÁNDEZ CONDE, F. J. (coord.), *La época de Alfonso III y San Salvador de Valdediós*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1994, p. 94.

<sup>37</sup> SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *Despoblación y repoblación...*, pp. 253-256.

<sup>38</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., «Del Cantábrico al Duero», p. 65.

<sup>39</sup> ISLA FREZ, A., *La Alta Edad Media. Siglos VIII-XI*, Síntesis, Madrid, 2002, p. 17.

<sup>40</sup> MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M<sup>a</sup>., «La despoblación del Duero: Un tema a debate», en *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, N<sup>o</sup> 22, vol. 2, Homenatge al dr. Manuel Riu i Riu (2001), p. 67.

<sup>41</sup> VÁZQUEZ DE PARGA, L., «Los documentos sobre las presuras del obispo Odoario», en *Hispania. Revista española de Historia*, T. X, N<sup>o</sup> 41 (1950), pp. 636-ss.

y desmantelando núcleos poblacionales y defensivos<sup>42</sup>. La posterior repoblación y ocupación espacial se consiguió gracias a la construcción de monasterios o a la iniciativa particular avalada por la Monarquía<sup>43</sup>.

Un intento de arbitrio vino por parte de Salvador de Moxó, quien se posicionó del lado de Sánchez Albornoz y Pérez de Urbel pero matizando las hipótesis. Sin negar la desorganización administrativa, la clave del proceso la situó en el descenso demográfico que padeció el noroeste peninsular en las primeras décadas del s. VIII. Alejado de las posturas extremas e intentando una reconciliación historiográfica, afirmó que la disminución poblacional estuvo cerca de sumir a la región en un «colapso demográfico» que no llegó a producirse. Probablemente se mantuvieran grupos campesinos aislados, así como la supervivencia de los núcleos urbanos con valor estratégico. Aunque parezca que se postula del lado de los negadores de la despoblación, no es así, pues concluye que pese a no darse este «colapso demográfico» sí fue necesaria una repoblación, la cual se llevó a cabo por unos hombres que trajeron consigo la organización necesaria para articular la región en el reino asturiano<sup>44</sup>.

Contrario a estos planteamientos, se había situado en el primer tercio del siglo pasado Damião Peres, quien achacó la despoblación a un «verbalismo exagerado» de la documentación diplomática y a ser noticias inexactas al haberse redactado las crónicas con un siglo de diferencia, por lo que a Alfonso I se le vio en realidad no como un salvador cristiano, sino como un «hoste que pasa como furacão destruidor»<sup>45</sup>. Un par de décadas más tarde, Wilhelm Reinhart inviabilizó el desierto intencional con el traslado de cristianos al norte, incapaces de ser albergados en un territorio pobre y montañoso; la única repoblación posible fue la que vivieron las ciudades ante la pérdida demográfica por huída al campo y estragos bélicos, pero sin llegar a sufrir la ruptura que entendió Sánchez Albornoz<sup>46</sup>.

Pero los que verdaderamente sentaron las bases teóricas que anulaban los argumentos despoblacionistas fueron Orlando Ribeiro y Menéndez Pidal,

---

<sup>42</sup> PÉREZ DE URBEL, J., *El condado de Castilla: Los 300 años en que se hizo Castilla*, Siglo Ilustrado, Madrid, 1969, T. 1, p. 72.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 97-98; 140-142.

<sup>44</sup> MOXÓ ORTIZ DE VILLAJOS, S. de, *Repoblación y sociedad en la España cristiana medieval*, Rialp, Madrid, 1979, pp. 31-33.

<sup>45</sup> PERES, D.; CERDEIRA, E. (dir.), *História de Portugal*, Portucalense Editora, Barcelos, 1928, vol. I, p. 438-439.

<sup>46</sup> REINHART, W., «La tradición visigoda en el nacimiento de Castilla», en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, T. I, Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Patronato Marcelino Menéndez y Pelayo, Madrid, 1950, pp. 552-554.

quienes en la década de los 50 ofrecieron una alternativa al significado altomedieval del término «poblar». El geógrafo luso define el *desertus et incultus locus* como «una expresión retórica aplicada a los lugares sin señor, esto es, sin organización administrativa», con una población activa que continuaba con sus tareas cotidianas, constatada ésta gracias a actos públicos de compra-venta, donaciones, litigios de posesión, etc., siendo la nueva toponimia germánica un acto simbólico por parte de los nuevos señores y presores de una fundación *ex novo*<sup>47</sup>. Por su parte, el filólogo gallego, asombrosamente en su novena década de vida, entendió el término como «reducir a una nueva organización político-administrativa una población desorganizada, informe o acaso dispersa a causa del trastorno traído por la dominación musulmana, por breve o fugaz que hubiese sido»<sup>48</sup>. En resumidas cuentas, se trataría de dotar de una organización político-administrativa a estos territorios, los cuales habían carecido de un gobierno beréber eficaz y estable y habían sido posteriormente abandonados a su suerte. Por consiguiente, esto no implicaba una carencia poblacional –mucho menos un desierto demográfico como apuntaba Sánchez Albornoz–, sino la existencia de unas plazas habitadas por población de época visigoda carentes de una organización y de una cohesión suficiente como para formar una unidad política independiente<sup>49</sup>. El debate daba un giro radical y la balanza comenzaba a inclinarse hacia los que apoyaban el continuismo demográfico hispanogodo<sup>50</sup>.

En estas teorías se apoyaron los materialistas históricos de la década de los 70, encabezados por Barbero y Vigil con sus dos obras cumbre: *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista* –obra recopilatoria de tres artículos publicados con anterioridad– y *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Estas corrientes, y sobre todo ambas obras citadas, no tardaron en

---

<sup>47</sup> RIBEIRO, O., «Tomo V: Portugal», en TERÁN ÁLVAREZ, M. de, *Geografía de España y Portugal*, Montaner y Simón, Barcelona, 1955, p. 80.

<sup>48</sup> MENÉNDEZ PIDAL, R., «Repoblación y tradición en la cuenca del Duero», en ALVAR LÓPEZ, M. (dir.), *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, T. I, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1960, p. XXX.

<sup>49</sup> BARBERO, A.; VIGIL, M., *La formación del feudalismo...*, pp. 226-228.

<sup>50</sup> Un fallo común en numerosos autores fue el intentar reconstruir estructuras idénticas, sin tener en cuenta que, pese al continuismo, los siglos VIII-X se caracterizan por existir un proceso de transformación en el que las sociedades no eran idénticas a las precedentes, sino ya en transición y cambio (MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M.<sup>a</sup>, «Ruptura social e implantación...», p. 23). De esta forma, «no hay contradicción entre ruptura y continuidad siempre que no entendamos la continuidad como reproducción mimética de antiguas concepciones o realidades ya superadas» (*Ibid.*, «En torno a la génesis de las sociedades peninsulares altomedievales. Reflexiones y nuevas propuestas», en *Studia Historica. Historia Medieval*, 22 (2004), p. 188).

ser duramente criticadas por Sánchez Albornoz<sup>51</sup>, calificando sus estudios de «más erudito y a la par menos de fiar»<sup>52</sup>. Don Claudio se sirvió de sus «Cuadernos de Historia de España» para tener el medio con el que defenderse ante la llegada de nuevas teorías y modos interpretativos<sup>53</sup>.

Con la defunción de Claudio Sánchez Albornoz en 1984, la corriente pro-despoblación perdía a su principal baluarte, por lo que rebatir estos planteamientos fue más sencillo. Guardado el pertinente luto ante la pérdida de tal insigne maestro, se retomaba el debate, dividiéndose en dos la crítica a Sánchez Albornoz: Los que le achacaban una interpretación literal de las fuentes documentales y los que siguieron el modelo colonizador, según el cual grupos familiares campesinos pre-islámicos dieron lugar a unas comunidades de aldea independientes que finalmente serían dominadas con la consolidación del feudalismo —línea que finalmente se consolidaría e impondría—<sup>54</sup>.

Pasado un año, José Ángel García de Cortázar concluía que el control del espacio conquistado garantizaba el avance territorial y el establecimiento humano, quedando en la memoria histórica grandes reyes repobladores<sup>55</sup> —como organizadores—. Siguiendo la tesis pidaliana:

*Para el momento en que arranca tal programa y aparece tal vocablo, solo cabe otorgarle el de “organizar”. En caso contrario, habría que suponer deshabitada a la propia Asturias. [...] Se basa en la aclimatación de las pautas culturales propias del reino hispanogodo en el espacio norteño que, hasta el presente, solo había recibido, como mucho, un pequeño barniz. Estas pautas las*

<sup>51</sup> «Lamento que dos tan inteligentes estudiosos como Vigil y Barbero hayan sucumbido a la moda triunfante hoy de explicar la historia por causas socioeconómicas» (SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., «Observaciones a unas páginas sobre el inicio de la Reconquista», en SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *Estudios Polémicos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979, p. 72).

<sup>52</sup> SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., «Otra vez a la defensiva. Frente a Vigil y Barbero», en SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *Estudios Polémicos*, p. 322.

<sup>53</sup> Algunos de estos escritos están recopilados en los *Estudios Polémicos*, *op. cit.* El propio Sánchez Albornoz aseguró que «no suelo enfrentarme con quienes no juzgo dignos de réplica» («Observaciones a unas páginas sobre el inicio de la Reconquista», p. 78).

<sup>54</sup> ESLONA MONGE, J., *Sociedad y territorio en la Alta Edad Media castellana. La formación del alfoz de Lara*, British Archaeological Reports, Oxford, 2002, pp. 10-11; MARTÍN VISO, I., «Espacios sin Estado: Los territorios occidentales entre el Duero y el Sistema Central (siglos VIII-IX)», en MARTÍN VISO, I. (ed.), *¿Tiempos oscuros? Territorios y sociedad en el centro de la Península Ibérica (siglos VII-X)*, Sílex, Madrid, 2009, p. 107.

<sup>55</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., «Introducción: Espacio, sociedad y organización medievales en nuestra tradición historiográfica», en GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á. (*et alii*), *Organización social del...*, p. 15.

*habían vivido los pueblos de la meseta y, en especial, la minoría dirigente hispanogoda: Catolicismo, cereal, propiedad privada, derecho escrito de tradición romana, estructura social jerarquizada, vinculaciones privadas de dependencia y encomendación, señorialización*<sup>56</sup>.

Este proceso se puede dividir en dos etapas: El mero control espacial apoyado en una serie de lugares de referencia en torno a los cuales se articuló una población escasa y desorganizada y la instalación de contingentes repobladores con el fin de integrar ese espacio controlado en la órbita del Estado astur-leonés<sup>57</sup>.

Desde Salamanca, José María Mínguez también criticó razonadamente las posturas albornocianas, utilizando para ello ejemplos contradictorios en los planteamientos del ya fallecido historiador<sup>58</sup>. Partiendo de las hipótesis de Menéndez Pidal, la política asturiana habría intentado la unión, articulación y organización de unos grupos humanos heterogéneos con orígenes anteriores al 711, estando liderada por una aristocracia gentilicia con el suficiente poder político, militar y socioeconómico como para realizar una empresa de estas características, en la que los caudillos asturianos solo fueron la materialización personal de estas aristocracias<sup>59</sup>.

Ermelindo Portela, radicalizando su postura, llega incluso a negar la «rehabilitación organizadora», al señalar que no hubo influencias asturianas en Galicia, sino que la integración territorial fue fruto de una aristocracia que reconoció a los reyes de Oviedo<sup>60</sup>. Pese a que haya querido ofrecer una teoría novedosa y sobre todo rompedora con lo que se venía pensando en las últimas tres décadas, tal extremo es muy poco sostenible, pues de haber sido un mero reconocimiento de autoridad, no es explicable cómo se tardaron décadas en culminar este proceso o el por qué de levantamientos gallegos contra ciertos reyes asturianos concretos, así como algún interrogante más. Nosotros desechamos esta tesis extremista, aunque sea ofrecida, sin lugar a dudas, con buena fe y bajo el intento de acabar con un intenso y soporífero debate anclado en las décadas centrales del siglo pasado.

Podemos considerar que fue la Arqueología quien ofreció datos reveladores que han permitido cerrar momentáneamente este debate. Así, el

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, «Del Cantábrico al Duero», pp. 50-51.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 56-58.

<sup>58</sup> MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M<sup>a</sup>., «La despoblación del Duero...», pp. 68-75.

<sup>59</sup> *Ibid.*, *La Reconquista*, Historia 16, Madrid, 1989, pp. 24-27.

<sup>60</sup> PORTELA SILVA, E., *op. cit.*, p. 94.

registro material analizado en algunas áreas urbanas y espacios rurales nos permite hablar de una continuidad ocupacional durante los siglos VIII y IX, la cual contrasta con los lugares desiertos que describen los documentos escritos, sobre todo con los diplomas falsos dos siglos posteriores que intentaban buscar una justificación sobre las distintas propiedades territoriales<sup>61</sup>. Los primeros trabajos de campo, como el del yacimiento de «El Castellar» (Palencia), en plenos *Campos Góticos*, analizado justamente cuando el debate historiográfico estaba en su esplendor, ya apuntaba a que hubo una población que convivió con la dominación islámica del norte del Duero, «con una economía sumamente primitiva, al tiempo que continúan enterrando en el viejo cementerio de sus mayores»<sup>62</sup>; e investigaciones más recientes, como la de los yacimiento de Canto Blanco (Sahagún, León)<sup>63</sup> o de *La Huesa* (Cañizal, en la confluencia entre las actuales provincias de Zamora, Salamanca y Valladolid)<sup>64</sup>, y de áreas más extensas y diversas, como el valle del Pigüeña<sup>65</sup>, la región occidental de la actual provincia de Zamora – donde existió una red castral altomedieval de tipo campesino a partir de la cual se vertebró la articulación territorial al margen del reino asturleonés<sup>66</sup>, el territorio del Cea (León)<sup>67</sup>, el norte del Tormes<sup>68</sup>..., por mencionar algunos, están demostrando una continuidad de población desde el s. VI hasta el XVIII, aunque eso sí, con numerosos desplazamientos y refundaciones, proceso que descarta el surgimiento artificial por una repoblación<sup>69</sup>.

Las conclusiones generales que se obtienen de la lectura de cada uno de estos análisis arqueológicos bien pueden resumirse con el doble proceso descrito por Jorge López Quiroga:

<sup>61</sup> LÓPEZ QUIROGA, J., *op. cit.*, p. 132.

<sup>62</sup> GARCÍA GUINEA, M. A.; GONZÁLEZ ECHEGARAY, P. J.; MADARIAGA DE LA CAMPA, B., *Memoria de las excavaciones arqueológicas efectuadas en «El Castellar», término municipal de Villajimena (Palencia)*, Ministerio de Educación General – Dirección General de Bellas Artes – Servicio Nacional de Excavaciones Arqueológicas, Madrid, 1963, pp. 19-25.

<sup>63</sup> VIGIL-ESCALERA, M., «El registro arqueológico del campesinado del interior peninsular en época altomedieval», en QUIRÓS CASTILLO, J. A. (ed.), *El poblamiento rural de época visigoda en Hispania: Arqueología del campesinado en el interior peninsular*, Documentos de Arqueología Medieval, 6, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2013, pp. 83-85.

<sup>64</sup> NUÑO GONZÁLEZ, J., «*La Huesa*, Cañizal (Zamora): ¿Un asentamiento altomedieval en el “desierto” del Duero?», en *Numantia. Arqueología en Castilla y León*, N°8 (1997-1998), pp. 137-194.

<sup>65</sup> FERNÁNDEZ MIER, M., *op. cit.*

<sup>66</sup> MARTÍN VISO, I., *Poblamiento y estructuras sociales...*, pp. 115-121.

<sup>67</sup> FERNÁNDEZ MIER, M. (*et alii*), *op. cit.*, pp. 370-372.

<sup>68</sup> MARTÍN VISO, I., «Espacios sin Estado...», pp. 111-113.

<sup>69</sup> ESCALONA MONGUE, J., *Sociedad y territorio...*, pp. 221-222.

*Por una parte, un aparente estancamiento en el desarrollo y crecimiento de las antiguas aglomeraciones romanas durante los siglos VIII y IX; por otra, un cierto repliegue de las antiguas aglomeraciones en torno al edificio de culto principal de las mismas y, en consecuencia, una probable reducción del espacio habitacional de la ciudad<sup>70</sup>.*

Aun así, debido a este vacío de poder, las áreas de carácter público fueron abandonadas o reutilizadas con otros fines que nada tenían que ver con su rol original, siendo estas transformaciones la base fundamental de la futura ciudad medieval; en ésta, jugará un papel vital el edificio de culto, pues daba estabilidad y seguridad a la población<sup>71</sup>.

Una de las últimas aportaciones ha venido de la mano de una tesis doctoral arquitectónica y arqueológica. En ella, Francisco José Moreno Martín ha establecido un continuismo demográfico y cultural tras la crisis del 711 basándose en el análisis de los monasterios hispanos. Para el caso que nos ocupa, se da la ironía de que para algunos templos prerrománicos no hay datos suficientes como para saber su función monástica, mientras que sobre los que sí se ha asegurado esta condición, no es posible efectuar análisis<sup>72</sup>. De igual forma, hay que andar con cuidado a la hora de emitir un juicio absoluto, pues Moreno Martín ha establecido casos en los que mientras la documentación escrita describía una completa destrucción, el registro arqueológico ha demostrado que no existieron estructuras anteriores que constaten las noticias cronísticas; por lo tanto, estas historias no son más que

*un subterfugio para dotar de legitimidad a la apropiación de una propiedad que yace arruinada dotando a tal acto –sin duda ilegítimo cara a la población del lugar– de una connotación sacra que sirve para reincorporar (restaurar) estos bienes a quien se auto-considera su legítimo propietario, la Iglesia<sup>73</sup>.*

Es decir, el discurso cronístico no sería otro que una construcción dialéctica y legitimadora frente a una población que se mantuvo en una zona y que

---

<sup>70</sup> LÓPEZ QUIROGA, J., *op. cit.*, p. 133.

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 133-134.

<sup>72</sup> MORENO MARTÍN, F. J., *La arquitectura monástica...*, p. 288.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 289.

poseyó unas estructuras materiales reclamadas por el estamento eclesiástico con el fin de construir sobre ellas. Visto esto, Francisco Moreno aboga por renovar los términos historiográficos y suprimir la existencia de «arquitectura monástica de repoblación» y «monasterios de frontera», englobando todas estas construcciones bajo el término «monacato hispano», el cual a su vez se puede desglosar en los diferentes regionalismos<sup>74</sup>.

Historia y Arqueología. Arqueología e Historia. Hemos asistido a una combinación de dos ciencias que ha permitido trazar una reconstrucción del pasado. Aprovechamos para hacer un llamamiento a la colaboración y la interdisciplinariedad, pues para poder progresar científicamente, hemos de pensar cada Ciencia como necesaria y complementaria, derribando las barreras que especialistas de cada lado se han empeñado en construir, hasta el punto de desprestigiar estudios de corte distinto a los suyos. La Historia, la Filología o la Paleografía han aportado el conocimiento sobre el registro textual, mientras que los avances de la Arqueología, la Historia del Arte o la Geografía han hecho lo propio desde los restos materiales. Es esta interdisciplinariedad la que debemos tener en cuenta de cara a un futuro para hacer nuevos estudios e investigaciones, y más cuando los análisis a partir de la documentación altomedieval comienzan a estar irremediamente agotados<sup>75</sup>.

Atreviéndonos a dar el debate cerrado en la actualidad, y comprobando que, en efecto, no hubo tal «desierto demográfico» ni tal ruptura con el mundo godo<sup>76</sup>, tenemos que plantearnos qué sucedió entonces en los siglos VIII y IX y qué prácticas se llevaron a cabo en esas zonas. Tal vez la mejor respuesta a estas incógnitas sea la ofrecida por José María Mínguez, quien a finales de los 80 distinguió dos términos distintos aunque complementarios: Colonización y repoblación. El primero sería la ocupación y explotación de nuevas tierras de forma directa y privada que trae consigo la implantación

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 104-105.

<sup>75</sup> En este contexto, nos parece muy oportuno traer a colación la muy reciente tesis doctoral de André Evangelista Marques (*Da representação documental à materialidade do espaço: Território da diocese de Braga (séculos IX-XII)*, Afrontamento, Oporto, 2014), o los trabajos de José Carlos Sánchez Pardo y Álvaro Rodríguez Resino (cf. «Poblamiento rural altomedieval en Galicia: Balance y perspectivas de trabajo», en QUIRÓS CASTILLO, J. A. (dir.), *The archaeology of Early medieval villages in Europe*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2009, pp. 137-148).

<sup>76</sup> Sobre todo teniendo en cuenta que el territorio al norte del Duero estuvo caracterizado tradicionalmente por una debilidad demográfica que hunde sus raíces en el s. III, con un acrecentamiento en los siglos VI-VII (GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., «Las formas de organización social del espacio del valle del Duero en la Alta Edad Media: De la espontaneidad al control feudal», en *Despoblación y colonización del valle del Duero: Siglos VIII-XX*. IV Congreso de Estudios Medievales, Fundación Sánchez Albornoz, Ávila, 1995, p. 16).

de un nuevo sistema socio-económico; el segundo es dotar a un territorio de una organización política y administrativa sobre el cual se ha desarrollado previamente una colonización, sin que se refiera necesariamente a un despoblado, pues su fin último es la integración de una comunidad en una estructura política y administrativa; es realizada por el Estado como materialización del poder político, sin el cual no puede existir esta empresa<sup>77</sup>. Aún así, Sánchez Albornoz ya había hablado de una colonización intensiva, conocida gracias a los topónimos formados a partir del nombre del presor de la villa en cuestión<sup>78</sup>, aunque claro está, acorde a su interpretación de la dinámica despoblación-rehabilitación. En esta colonización territorial, el papel que desempeñaron las fundaciones monásticas fue significativo, sobre todo por su vinculación a una aristocracia local con intereses en la zona<sup>79</sup>, participando activamente con el paso de las décadas en el proceso formativo del feudalismo astur-leonés<sup>80</sup>. Mínguez asegura que para asimilar la reorganización norduriense como un proceso de rehabilitación-colonización hay que acabar con los términos historiográficos tradicionales de «presura privada» y «presura oficial», al ser incompatible su utilización<sup>81</sup>. Además, el estudio de estos procesos se dificulta debido a cada una de las singularidades espaciales y temporales que formaron un territorio tan vasto, pues se imposibilita la creación de un modelo general de análisis, así que los estudios que más se acercan a la realidad histórica de esta región son las investigaciones regionales y focalizadas<sup>82</sup>.

---

<sup>77</sup> MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M<sup>a</sup>., *La Reconquista*, pp. 47-48.

<sup>78</sup> SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *Despoblación y rehabilitación...*, p. 370.

<sup>79</sup> MARTÍNEZ TEJERA, A. M., «Cenobios leoneses altomedievales ante la europeización: San Pedro y San Pablo de Montes, Santiago y San Martín de Peñalba y San Miguel de Escalada», en *Hispania Sacra*, vol. LIV, N<sup>o</sup> 109 (2002), pp. 91-96; MARTÍN VISO, I., «Monasterios y redes sociales en el Bierzo altomedieval», en *Hispania, revista española de Historia*, vol. LXXXI, N<sup>o</sup> 237 (2011), p. 37. Valga como ejemplo el caso paradigmático del obispo Rosendo y el monasterio de Celanova (ANDRADE CERNADAS, J. M.; DÍAZ TIE, M.; PÉREZ RODRÍGUEZ, F. J., *O tomo de Celanova: Estudio introductorio, edición e índices (ss. IX-XII)*, T. I, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 1995, pp. XVIII-XX).

<sup>80</sup> MORENO MARTÍN, F. J., *La arquitectura monástica...*, p. 233.

<sup>81</sup> MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M<sup>a</sup>., «Innovación y pervivencia en la colonización del valle del Duero», en *Despoblación y colonización del valle del Duero: Siglos VIII-XX*. IV Congreso de Estudios Medievales, Fundación Sánchez Albornoz, Ávila, 1995, pp. 47-ss.

<sup>82</sup> GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., «Las formas de organización social...», p. 16; ESCALONA MONGUE, J., *Sociedad y territorio...*, p. 223. Igualmente hay que realizar una apreciación: Aunque heterogéneas, fueron sociedades con condiciones de vida bastante semejantes sobre las cuales se pueden aplicar paradigmas matizados (REYES TÉLLEZ, F., *Población y sociedad en el valle del Duero, Duratón y Riaza en la Alta Edad Media, siglos VI al XI: Aspectos arqueológicos*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2002, p. 28).

Es una lástima que la situación demográfica en el Duero haya arrasado a la mayor parte de medievalistas a centrarse en apoyar una de las dos teorías y a verter sus esfuerzos en intentar demostrar su postura, pues ha provocado que otros interrogantes no hayan sido esclarecidos aún, como por ejemplo, cómo se llevó a cabo la integración de unas sociedades preislámicas autóctonas en el naciente reino asturiano, sin olvidar que los grupos humanos que pervivieron a la ocupación beréber, al haber pactado la rendición y sumisión, debieron de conservar las estructuras de poder y los líderes políticos que tenían bajo dominación visigoda<sup>83</sup>.

La focalización de la atención académica en asegurar o desmentir la despoblación del Duero ha provocado que aún no podamos reconstruir en su mayor parte la vida cotidiana de estas gentes, pues los estudios sobre «la forma y proporciones de las viviendas, la situación en ellas del hogar y el horno, el aprovisionamiento de agua, la relación del espacio habitado por las personas con el del ganado, patios, huertas, etc.»<sup>84</sup> son escasos, aunque poco a poco se esté intentando evolucionar en los estudios sobre la transición entre Tardoantigüedad y Medioevo –siempre que los datos lo permiten– para poner punto y final a paradigmas anclados en el siglo pasado.

Recapitulando, el gran debate de la historiografía altomedieval hispana parece, por el momento, cerrado, concluido y superado. Como expuso Ermelindo Portela hace más de dos décadas,

*la larga influencia de la idea de la despoblación-repoblación sigue, pues, presente; y no ha desaparecido, incluso en sus formas prístinas, en algunas investigaciones recientes sobre la Galicia altomedieval. Creo, sin embargo, que es imprescindible, si se quiere dar cuenta cabal de la evolución histórica de Galicia en la Alta Edad Media, desvincular el territorio gallego de la dinámica explicativa de la despoblación-repoblación*<sup>85</sup>.

Parece ser que desde entonces, los investigadores han hecho caso al consejo de Portela, pues poco a poco se ha ido abandonando la idea de unas tierras desiertas y arrasadas en las que la nobleza y monarquía llevó a cabo una

---

<sup>83</sup> GARCÍA MORENO, L. A., *op. cit.*, p. 436.

<sup>84</sup> RIU RIU, M., «Testimonios arqueológicos sobre poblamiento del valle del Duero», en *Despoblación y colonización del valle del Duero: Siglos VIII-XX*. IV Congreso de Estudios Medievales, Fundación Sánchez Albornoz, Ávila, 1995, p. 94.

<sup>85</sup> PORTELA SILVA, E., *op. cit.*, p. 85.

restitución del *statu quo* anterior al 711. Los estudios más recientes<sup>86</sup> no dejan de señalar estos debates como mera anécdota que hay que dejar atrás, aunque en nuestra opinión no está de más seguirlos recordando para poder construir sobre los cimientos que hemos legado. No deja de ser historia de nuestra historiografía.

### 3. PROBLEMAS METODOLÓGICOS A LA HORA DE ABORDAR LOS ESTUDIOS ESPACIO-TEMPORALES EN LOS SIGLOS VIII-IX: LA ORIGINALIDAD DOCUMENTAL<sup>87</sup>.

El segundo de los inconvenientes con que contamos los altomedievalistas a la hora de interpretar el pasado nos viene dado precisamente por la materia prima con la que tenemos que trabajar: ¿Qué grado de fiabilidad nos ofrecen las fuentes? ¿Qué significado tienen las palabras y expresiones que utilizan los protagonistas? Porque por desgracia, el latín que se utilizaba tras un período de invasiones distaba lingüísticamente del clásico romano, siendo una lengua contaminada y vulgarizada en el que muchas palabras y verbos cambiaron su significado, siéndonos muy difícil en la actualidad definir las expresiones que salieron por boca de unos y que plasmaron en el pergamino otros<sup>88</sup>.

Aparecida a finales del s. XVII de la mano de Mabillon, la crítica documental comienza a desarrollarse en España a comienzos del siglo pasado, sobre todo a partir de la labor de historiadores franceses. Los análisis del hipercrítico Lucien Barrau-Dihigo cayeron como agua helada en la historiografía hispánica: Sus conclusiones aseguraban que más del 75% de la

---

<sup>86</sup> En la primera década de este nuevo siglo y milenio se ha seguido tratando el tema, pero, como se ha mencionado, no con el fin de resucitarlo, sino de recordarlo; por ejemplo Armando Besga, *Orígenes hispano-godos del reino de Asturias*, Real Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 2000 (7.4.: «Despoblación y repoblación», pp. 275-213), o Thomas Deswarte, *De la destruction à la restauration. L'idéologie du royaume d'Oviedo-Léon (VIIIe-XIe siècles)*, Brepols, Turnhout, 2003, quien dedica también un capítulo entero a dicho debate («Peupler», pp. 241-268).

<sup>87</sup> Este epígrafe se trata más bien de un pequeño acercamiento metodológico, al haber desarrollado este tema de forma más extensa y profunda en una ponencia titulada «Las falsificaciones documentales medievales: Del rechazo a los nuevos retos» (a esperas de su publicación), dentro del *IV Congreso Internacional de Jóvenes Medievalistas Ciudad de Cáceres: Estudiar la Edad Media en el siglo XXI: Herencia historiográfica, coyuntura académica y renovación*, que tuvo lugar en la mencionada ciudad extremeña los días 26 y 27 del pasado mes de noviembre.

<sup>88</sup> Ya hemos visto, sin ir más lejos, el debate que se originó en torno a la *repopulatio*, pero ejemplos hay tantos como expresiones cuyo valor evolucionó y ha seguido evolucionando.

documentación altomedieval asturiana no era auténtica<sup>89</sup>. La respuesta no se hizo esperar y se abrió un debate que aún hoy sigue sin arrojar una luz definitiva.

El prolífico medievalista Claudio Sánchez Albornoz consideró a sus coetáneos críticos como seguidores de una moda, intentando desprestigiar los estudios llevados a cabo por Barrau-Dihigo acusándole de desconocer las instituciones, diplomas y modalidades lingüísticas hispano-visigodas y astur-leonesas<sup>90</sup>. En su numantina defensa de la autenticidad documental asturiana, afirmó que la labor de los redactores de estos documentos no fue, ni mucho menos, la falsificación o interpolación de hechos por placer, aunque se contradijo en estas justificaciones al afirmar a su vez que «siempre se ha falsificado para algo y no por puro deporte erudito»<sup>91</sup>. Sánchez Albornoz ofrece, inconscientemente y contrariándose, una respuesta al debate que mantuvo con los hiper críticos: Si siempre se ha falsificado buscando una finalidad, hay que buscar si detrás de un falso o una interpolación subyace el intento de justificar o legitimar un hecho lo suficientemente lejano en el tiempo como para que haya sido olvidado y poder construir una nueva realidad histórica.

José María Mínguez achacó al escepticismo de los paleógrafos los constantes debates sobre el origen de las fuentes diplomáticas<sup>92</sup>. Consciente de que la documentación de este período es -en su mayor parte- falsa o interpolada<sup>93</sup>, aseguró que no por ello han de ser desestimados esos datos, y que un estudio que así lo hiciera, adolecería de perspectivas deficientes, incorrectas o parciales<sup>94</sup>; o en palabras de Sánchez Albornoz:

---

<sup>89</sup> BARRAU-DIHIGO, L., *Historia política del reino asturiano (718-910)*, Silverio Cañada, Gijón, 1989, p. 79.

<sup>90</sup> SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *Despoblación y repoblación...*, pp. 14-19.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 20. Insiste don Claudio en la intencionalidad falsificadora en *Estudios sobre Galicia en la temprana Edad Media*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, La Coruña, 1981, pp. 31-ss.

<sup>92</sup> MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M<sup>a</sup>., *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (siglos IX y X)*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro - Archivo Histórico Diocesano - Caja de Ahorros y Monte de Piedad, León, 1976, p. 12.

<sup>93</sup> La falsificación documental era tan cotidiana y conocida en los siglos XI y XII que los falsificadores tuvieron que esmerarse en su actividad hasta alcanzar casi la perfección (ISLA FREZ, A., *La sociedad gallega en la Alta Edad Media (siglos IX-XII)*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1989 [tesis doctoral]. Editado por: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1992, p. 151).

<sup>94</sup> MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, J. M<sup>a</sup>., *Colección diplomática...*, p. 14. También Luís Vázquez de Parga acepta que no porque el documento sea del todo cierto, algunos de las noticias recogidas en él deban de serlo, aunque no podamos distinguir cuál es el dato correcto y cuál el tergiversado (*op. cit.*, p. 662).

*No podríamos reconstruir la historia de las diócesis de Lugo, Santiago, Braga, Orense, Oviedo, Mondoñedo y los orígenes de los monasterios de Samos y San Adriano de Tuñón entre otros, si, como hace Barrau-Dihigo, rechazáramos en bloque la autenticidad de los diplomas a unas y otros relativos<sup>95</sup>.*

No vamos a entrar en los interminables debates sobre la originalidad o falsedad de cada uno de los documentos del período astur, pues ya se han vertido ríos de tinta y sería solamente resumir el estado actual de dichas pugnas. Lo que a nosotros nos importa es que reales o interpolados, esos documentos ofrecen una serie de personajes, con un tipo de realismo intencionado, que actúan de una forma determinada y con unas consecuencias.

Es en este punto donde tenemos que preguntarnos qué y cómo se recordaba en la Edad Media. En un reciente estudio, Iñaki Martín Viso ha afirmado que

*social memory is a construction in which contents from the past are selected that are best suited to the present in which they are used. It is also a creative action to the extent that a discourse is generated that does not necessarily respond to the perpetuation of earlier traditions [...]. Thus, the memory is modified and its contents changed over time, despite in pretensions [...]. This fluid movement is explained because the social memory is always at the service of an objective<sup>96</sup>.*

De esta forma, tenemos que estudiar el pasado a partir de dos premisas: ¿La documentación tratada es original? Muy probablemente no. ¿Los personajes existieron? La mayoría, aunque no todos, muy probablemente sí. Es ahora el momento de intentar reconstruir con los datos que nos ofrecen las fuentes la figura de los protagonistas de estos años, sobre todo partiendo de los datos

---

<sup>95</sup> SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *Despoblación y repoblación...*, p. 23. Aunque también creyera que estos textos fueran «probablemente interpolados pero rara vez fingidos por entero», habría que analizar cada caso y comprobar hasta qué punto la falsedad total fue lo habitual y no las supuestas «verdades de fondo» que muchos historiadores han querido ver.

<sup>96</sup> MARTÍN VISO, I.: «The memory of the “holy men” in hispanic monasticism: The case of the Bierzo region», en *Imago temporis. Medium Aevum*, 6 (2012), pp. 188-189.

inventados, preguntándonos qué interés subyació a la hora de crear una nueva memoria social<sup>97</sup>.

La nota negativa es que en la actualidad, erróneas o interesadas interpretaciones a partir de una historia construida *ex profeso* y con un marcado tinte legitimador, ha dado pie a que sectores nacionalistas utilicen la figura de los primeros repobladores y colonizadores del noroeste peninsular para tergiversar una realidad histórica que case con su justificación ideológica<sup>98</sup>. Somos los historiadores quienes, de forma objetiva, debemos mostrar cómo se produjeron ciertos sucesos de una época convulsa en la que los testimonios que nos han llegado necesitan ardua investigación, análisis e interpretación.

---

<sup>97</sup> Una buena aproximación y punto de partida pueden ser los trabajos de Julio Escalona en torno a la tradición que distintos monasterios castellanos elaboraron sobre la figura de Fernán González. Vid. «Épica y falsificaciones documentales en la Castilla medieval», en *Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre Antigüedad Tardía*, N° XXIX: «Realidad, ficción y autenticidad en el Mundo Antiguo: La investigación ante documentos sospechosos», (2002), Universidad de Murcia, pp. 223-241; «Lucha política y escritura: Falsedad y autenticidad documental en el conflicto entre el monasterio de Santo Domingo y el burgo de Silos (ss. XIII-XIV)», en IGLESIAS DUARTE, J. I. de la (coord.), *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*. XIV Semana de Estudios Medievales de Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2004, pp. 205-252; o «La documentación de la Castilla condal: Viejos problemas y nuevas perspectivas», en ARÍZAGA BOLUMBURU, B.; MARIÑO VEIRAS, D.; DÍEZ HERRERA, C.; PEÑA BOCOS, E.; SOLÓRZANO TELACHEA, J. Á.; GUIJARRO GONZÁLEZ, S.; ANÍBARRO RODRÍGUEZ, J. (eds.), *Mundos medievales. Espacios, sociedades y poder*. T. I., Universidad de Cantabria, Santander, 2012, pp. 473-487.

<sup>98</sup> SÁNCHEZ ALBORNOZ, C.: *Estudios sobre Galicia...*, pp. 189, 196-ss.; PORTELA SILVA, E.: *op. cit.*, p. 94.

## LA MUJER Y LA PROYECCIÓN DEL PODER: EL SELLO DE BLANCA DE CASTILLA

Laura García Durán

**Resumen:** En el presente trabajo nos vamos a centrar en el análisis de la proyección del poder femenino a través de la sigilografía, que cuenta con la flor de lis como elemento heráldico distintivo, la plasmación como símbolo de poder del reino de Francia. Los sellos de reinas como Isabel de Hainault y Blanca de Castilla, nuestro caso de estudio, constituyen el mejor ejemplo de una mayor relevancia en el ejercicio del poder a partir de la segunda mitad del siglo XII, y ya en el XIII, su poder y su imagen se hicieron más fuertes. Sin embargo, el poder de Blanca de Castilla deviene en gran medida por su labor de mecenazgo más que por representación en el sello, muy diferente de su antecesora, pero siguiendo el modelo de Leonor de Aquitania, su abuela, y con quien quiso asimilarse como veremos en las grandes semejanzas existentes en la vida y obra de ambas reinas.

**Palabras clave:** Blanca de Castilla, Isabel de Hainault, Leonor de Aquitania, reinas, sello regio, Flor de lis, cetro, trono, manto, reina en majestad, Francia, monarquía, dinastía, Capetos, Felipe Augusto, Luis VIII.

### THE WOMAN AND THE PORTRAYAL OF POWER: THE STAMP OF BLANCHE OF CASTILE

**Abstract:** The following paper is focused on the analysis of females power through sigillography, with the fleur-de-lys as the distinctive heraldic element depicting the power of the Kingdom of France. The stamps of the queens Elisabeth of Hainault and Blanche of Castile, our study case, are the best example of an increased power from the second half of the twelfth century through the thirteen century, when their power and image were strengthened. Blanche of Castile's power, however, proceeds to a greater degree from her patronage rather than from her stamp representation, unlike her predecessor, yet following the model established by her grandmother, Eleanor of Aquitaine, who she attempted to resemble, as we shall see through the great similarities in the life and work of both.

**Key words:** Blanche of Castile, Elisabeth of Hainault, Alienor of Aquitaine, queens, royal seal, Fleur-de-lis, sceptre, throne, royal robe, queen in majesty France, monarchy, dynasty, Capetians, Philip Augustus, Louis VIII.

---

Entregado: 05/12/2015. Aceptación definitiva: 08/04/2016.

## 1. LAS RELACIONES ENTRE CASTILLA Y FRANCIA EN EL SIGLO XIII

La importancia del tema que se presenta radica en que Castilla ha tenido innumerables reinas extranjeras, a saber (Leonor de Plantagenet, Beatriz de Suabia, Isabel de Portugal, etc.) pero la excepcionalidad reside en que el reino hispano exportó a una de las grandes reinas del Medievo, Blanca de Castilla, justo en el momento de eclosión del poder del reino de Francia.

Las relaciones con la Corona de Castilla se pueden estudiar a través de los matrimonios, el de Alfonso VIII y Leonor de Plantagenet (Fig. 1), que provocó un intento castellano de conquista de Gascuña en 1206, y la unión de Luis VIII y Blanca de Castilla. Éste último procuró una alianza con el reino hispano, además de darle a Francia una reina que sería clave tras la muerte de Luis, pues fue regente del reino, pero sobre todo, destacó por ser paradigma del poder de una reina en la Edad Media a través de la iconografía, el simbolismo y el mecenazgo; un poder e importancia semejantes a los de su abuela, Leonor de Aquitania, con quien quiso asimilarse, como explicaremos a continuación<sup>1</sup>.

### 1.1. Matrimonio de Luis VIII y Blanca de Castilla

Primeramente, nos ocuparemos de situar la figura de Blanca de Castilla en el juego de poderes del Occidente medieval de la Plena Edad Media. El enlace matrimonial de Blanca y el todavía príncipe Luis debe analizarse dentro del marco político general de la Europa de fines del siglo XII y principios del XIII, cuyo foco principal es el conflicto Capeto-Plantagenet. El matrimonio se acordó dentro de las disposiciones del Tratado de Le Goulet del 22 de mayo de 1200 entre Felipe Augusto y Juan Sin Tierra<sup>2</sup>. En junio de 1199 ya se había concebido el casamiento de una hija de Alfonso VIII con el heredero de Felipe para ralentizar las conquistas francesas y contar con un apoyo anglo-normando en el corazón del poder de los Capeto<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ALVIRA CABRER, M., y BURESI, P., «*Alphonse, par la grâce de Dieu, roi de Castille et Tolède, Seigneur de Gascogne*. Quelques remarques à propos des relations entre Castellans et Aquitains au début du XIII<sup>e</sup> siècle», *Aquitaine-Espagne (VIII-XIII siècle)*, SÉNAC, P. (ed.), Université de Poitiers, Poitiers, 2001, pp. 219-232; GONZÁLEZ, J., *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, CSIC, Madrid, 1960, 3 vols.; PERNOUD, R., *Blanca Castilla: la gran reina de la Europa medieval*, Belacqua Carroggio, Barcelona, 2002 [orig. fr. 1972]; SIVÉRY, G., *Louis VIII le Lion*, Fayard, París, 1995; y VALDEÓN, J., «Las relaciones entre Castilla y Francia (siglos XIII-XV)», en VV.AA., *Les communications dans la Péninsule ibérique au Moyen-Age. Actes du Colloque de Pau, 28-29 mars 1980*, Centre national de la Recherche Scientifique, París, 1981, pp. 45-53.

<sup>2</sup> GONZÁLEZ, J., *El reino de Castilla...*, p. 856.

<sup>3</sup> FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, L. J., *Sancho VII el Fuerte (1194-1234)*, Mintzoa, Pamplona, 2003, p. 127.

El príncipe Luis necesitaba una esposa, por lo que se buscó en aquellos reinos que fuesen posibles baluartes en la desestabilización del Imperio Angevino, si bien parece claro que fue promovido desde un principio por Leonor de Aquitania para asentar a un miembro de su sangre en el trono francés, pues viajó hasta Palencia con la mayor diligencia posible para estar presente en las negociaciones del matrimonio. Se ha planteado que la viuda de Enrique II esperase poder contar en la corte francesa con una persona que influyese al futuro rey en la defensa de los intereses angevinos. En verdad, fue la reina inglesa quien eligió entre todas sus nietas castellanas a la infanta Blanca, ya que su nombre era más fácilmente pronunciable en francés, *Blanche*, que el de su hermana Urraca, en un principio la elegida. La elección de Blanca contó con el beneplácito de la embajada francesa<sup>4</sup>. La dote de la infanta castellana se componía de las tierras de Issoudun y de Graçay, así como de la soberanía sobre los territorios gobernados por André de Chauvigny, señor de Châteauroux. Felipe Augusto poseería esas tierras hasta la consumación del matrimonio y sus bienes revertirían al rey de Inglaterra a la muerte del francés si Luis no concebía un heredero de Blanca<sup>5</sup>.

La boda se celebró el 23 de mayo del año 1200 (Fig. 2)<sup>6</sup>. Además de atender las necesidades del reino y a los intereses ingleses y franceses, esta unión supuso un duro golpe para Navarra, porque eliminó las ventajas concebidas con el matrimonio de Blanca de Navarra y Teobaldo de Champaña<sup>7</sup>.

Gracias a este matrimonio, las relaciones existentes entre ambos reinos se intensificaron. Una primera expresión de ello es la correspondencia que mantuvieron Blanca y su hermana Berenguela. De toda esta serie de misivas no queda nada más que la escrita en 1212, cuyo contenido se refiere a la batalla de Las Navas de Tolosa. Sin embargo, los fragmentos de registros reales franceses de años posteriores aluden a un correo regular, a cartas escritas y a mensajes orales. Todo ello implica, según Francisco Javier Hernández, «contactos directos y prolongados, con una complejidad añadida que procede del conflicto entre el afecto familiar de las hermanas y sus intereses dinásticos»<sup>8</sup>. Para la mayor especialista en esta reina, Régine

---

<sup>4</sup> SIVÉRY, G., *Louis VIII...*, pp. 56-57.

<sup>5</sup> GONZÁLEZ, J., *El reino de Castilla...*, p. 856; y SIVÉRY, G., *Louis VIII...*, p. 58.

<sup>6</sup> Paradójicamente, dado que la unión se celebró durante el interdicto francés, se casaron en Normandía, véase SIVÉRY, G., *Louis VIII...*, p. 59.

<sup>7</sup> FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, L.J., *Sancho VII...*, p. 127.

<sup>8</sup> HERNÁNDEZ, F.J., «La corte de Fernando III y la casa real de Francia: documentos, crónicas, monumentos», *Fernando III y su tiempo (1201-1252): VIII Congreso de Estudios Medievales*, VV.AA., Fundación Sánchez Albornoz, León, 2003, pp. 31-67, esp. 106. Véase también HERNÁNDEZ, F.J., «La estirpe de Leonor de Aquitania. Estrategias familiares y políticas en los siglos XII y XIII», *Historia de las mujeres en España y América Latina*, MORANT, I., (ed.), Cátedra, Madrid, 2005, pp. 549-594.

Pernoud, *es evidente que un gran afecto unió a Blanca y Berenguela (...) en las cartas se trasluce un indiscutible acento personal, no apareciendo las típicas fórmulas cancillerescas*<sup>9</sup>.

## 2. IMPORTANCIA Y SIMBOLISMO DE LOS SELLOS DE LAS REINAS FRANCESAS

Otra de las regiones que más interesaban a Alfonso I era el antiguo distrito musulmán de Lérida cuyo acceso se encontraba cerrado gracias a una compleja red de fortificaciones, entre ellas la más importante era la de Balaguer. Su valor estratégico era innegable y por eso mismo se trataba de una pieza muy codiciada entre los condados cristianos, entre estos el condado de Urgel fue el más insistente, haciéndose con la ciudad en dos ocasiones (1093 y 1101). Precisamente será este condado y el hombre que se hizo cargo de su gobierno durante la minoría de edad de Ermengol VI, el conde de Saldaña y Carrión, Pedro Ansúrez quien finalmente se apoderará de la ambicionada población.

Los sellos reales femeninos fueron adquiriendo paulatinamente mayor importancia dentro del programa iconográfico de la monarquía Capeto, especialmente en el siglo XIII, ya que las reinas buscaron adaptarse, recoger e inscribirse en esta tradición, en poseer un lugar en la dinastía y crear un modelo propio en concordancia a su papel de consortes. El gran especialista en este tema, Michel Pastoureau, calificaba a la monarquía francesa de “monarquía vegetal”, en la medida en que el rey de Francia fue de los pocos soberanos de Occidente en recibir una flor en sus escudos y desterrar a animales clásicos tales como el león o el águila<sup>10</sup>. El rey recogió rápidamente este emblema como símbolo y lo agregó a otros del reino vegetal que ya poseía: florones, quincefolios, tréboles, palmas, palmetas y hiedras. Dichos símbolos los encontramos en los presentes sellos, en los que se entremezclaban la dignidad real con una preocupación por la coherencia de la ideología monárquica dentro de la política dinástica de los reyes de Francia<sup>11</sup>.

La flor de lis en la mano apareció por vez primera en el sello de Constanza de Castilla (Fig. 3), segunda esposa de Luis VII, y los florones sobre la corona fueron presentados sobre el sello de Adela de Champaña (Fig. 4), tercera esposa de Luis VII y madre de Felipe Augusto. Las flores de lis

<sup>9</sup> PernoUD, *Blanca de Castilla...*, p. 56.

<sup>10</sup> PASTOREAU, M., *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*, Katz, Buenos Aires, 2006, pp. 109-110.

<sup>11</sup> PINOTEAU, H., “Les origines de l’héraldique capétienne”, *Vingt-cinq ans d’études dynastiques*, VV.AA., Éditions Christian, París, 1982, pp. 64-99, esp. 89-90; y LOMBARD-JOURDAN, A., *Fleur de lis et oriflamme: signes célestes du royaume de France*, Presses du CNRS, París, 1991, pp. 95-119.

ornamentaron el campo del sello de Blanca de Castilla y ocuparon el primer plano, sobre la cara del sello, con los escudos paternos relegados al reverso, expresando claramente la voluntad de la reina de anclarse con la dinastía Capeto. Siguiendo a Pastoureau, la temática vegetal tomó en los reyes Capetos una dimensión completamente particular: el símbolo de pureza era un atributo cristológico además de virginal<sup>12</sup>.

Podemos estudiar la puesta en escena del simbolismo de la flor, muy utilizada desde las culturas antiguas, a través de la cultura material. En la Alta Edad Media, dicha flor se rodeó de una fuerte dimensión religiosa, principalmente cristológica (Fig. 5). Hasta el siglo XIII no era extraño relacionar a Cristo con lirios como hicieron San Jerónimo o San Bernardo, o representarlo en medio de azucenas o flores de lis a raíz de un pasaje del Cantar de los Cantares titulado *Lirios y manzanos* en el que se dice *Soy un narciso de Sarón, un lirio de los valles* (Cant. 2,1). Precisamente en el folio 140 V de los *Comentarios de San Gregorio Magno al Cantar de los Cantares*, encontramos una letra I de acento heráldico, similar a la flor de lis, formada por tallos vegetales y entrelazo (Fig. 6)<sup>13</sup>. Según Ricardo López, la flor de lis fue un símbolo de Cristo mismo y, por su forma cruciforme, podría simbolizar el acercamiento de Dios hasta hacerse hombre y morir por los hombres<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Dentro de las tierras del reino de Francia, no podemos olvidar la leyenda de la Sagrada Ampolla, la cual cuenta que el día del bautismo y coronación del rey Clodoveo I en la catedral de Reims llegó desde el cielo, transportada por una paloma hasta las manos del obispo San Remigio, la Sagrada Ampolla con un ramillete de lirios (esto es, de flores de lis) conteniendo el óleo para ungir y santificar al rey significando así que su autoridad era de origen divino. A través de este acto, la monarquía y nobleza francesas fueron cobijadas por la Iglesia, y según Santiago Sebastián, supuso el comienzo de la era cristiana en Francia, asimismo, el tema aparece representado en la fachada de la catedral de Reims. Acerca de este tema véase SEBASTIÁN, S., *Iconografía medieval*, Etor, Donostia, 1988, p. 341; CHATILLON, F., «*Lilia crescunt*. Remarques sur la substitution de la fleur de lis aux croissants», *Revue du Moyen Âge latin*, XI, (1955), pp. 87-200, esp. 192-194; y CAROLUS-BARRÉ, L., «Le lis, emblème préhéraldique de l'autorité royale sous les carolingues», *Bulletin de la société nationale des Antiquaires de France*, (1957), pp. 134-135, esp. 134.

<sup>13</sup> Los tallos aparecen coloreados en rojo y crema sobre un fondo rojo, un rectángulo azul en el centro bordeado por una cinta blanca que parece enlazar los tallos superiores e inferiores. Con esta inicial arranca el pasaje del Cant. 1, 4 en el que las mujeres del coro piden al rey que las deje entrar su cámara para festejar con él. Resulta bastante apropiado el empleo de esta planta para dar comienzo a un texto en el que se pide el favor real. Además de tener carácter regio, el gran especialista Cirlot menciona que en la Edad Media se consideró al lis como un emblema de iluminación y atributo del Señor, véase CARVAJAL GONZÁLEZ, H., «La iconografía de las letras capitales del *Comentario al Cantar de los Cantares*, obra apócrifa de San Gregorio Magno», *Pecia Complutense*, IV, (2006), pp. 29-36, esp. 33-34; y CIRLOT, J. E., *Diccionario de símbolos*, Labor, Barcelona, 1978, p. 27.

<sup>14</sup> LÓPEZ, R., *Símbolos*, Castilla Libros, Vigo, 1997, pp. 54-55.

Otras teorías afirman que, dado que poseía tres pétalos, la flor de lis estaría representando a la Santísima Trinidad<sup>15</sup>.

Sin embargo, enlazamos inmediatamente con San Bernardo y el abad Suger de Saint Denis, dos eclesiásticos con una profunda devoción personal a la Virgen y una gran influencia en la corte, que se esforzaron en colocar al *Regnum Francorum* bajo la advocación de la Madre del Mesías. Luis VII introdujo progresivamente a la flor de lis en el repertorio de las insignias y atributos de la monarquía Capeto<sup>16</sup>. En la segunda mitad del reinado de Luis VII, su uso emblemático y simbólico se intensificó. Ciertamente, aún no era verdaderamente heráldica, pero sí expresamente marital y real. Finalmente, con el inicio del reinado de Felipe Augusto, sus consejeros buscaron un emblema heráldico novedoso y único para colocarlo en el escudo de armas del nuevo rey, y ése es la flor de lis (Fig. 7), que mantenía estrechas relaciones con la dinastía desde el reinado de Luis VI. El objetivo principal era remarcar la protección privilegiada que la Reina de los Cielos proveía al reino de Francia<sup>17</sup>.

A las reinas, quienes pedían voluntariamente que en sus sellos hubiese un motivo floral, símbolo de continuidad dinástica, les movían tres razones. Primeramente, la veneración por la Virgen, pues fue a partir de la época feudal cuando se asoció el lis a la simbología sobre la pureza y la virginidad, y por tanto, a la Virgen María porque se instauró la idea de que fue concebida fuera del Pecado Original, según Fulberto de Chartres. Aunque no estamos ante el dogma de la Inmaculada Concepción, sí nos encontramos ante una tradición que gustaba de representar a María con atributos relacionados con el tema de la pureza. Tras el terror del año 1000, a la imagen cristológica de la flor de lis se le unió progresivamente una simbología mariana relacionada con el desarrollo del culto a la Virgen, a la que dedicó un

<sup>15</sup> POST, W.E., *Saints, Signs, and Symbols*, Morehouse-Barlow, Connecticut, 1986, p. 29. Encontramos la leyenda de Santa Clotilde, esposa de Clodoveo I, pues su marido se enfrentó en combate singular a otro rey pagano, Conflac, y portaba en sus armas un símbolo nuevo, las flores de lis, y Clodoveo notaba mayor fortaleza y vigorosidad en el combate. Terminado el mismo, Clotilde respondió que era la Trinidad, representada en el lis, la que había posibilitado la victoria, obrando un acercamiento a Dios por parte de Clodoveo, véase LANGFORS, A., «Un poème latin sur l'origine des fleurs de lis», en *Romania*, LXVIII (1946-1947), pp. 525-528, esp. 525.

<sup>16</sup> Especialmente San Bernardo, quien dejó en sus Comentarios al Cantar de los Cantares el sentido místico y simbólico del lis como atributo mismo de la Virgen, véase BRAUN VON STUUM, G., «L'origine de la fleur de lis des rois de France du point de vue numismatique», *Revue numismatique*, XIII, (1951), pp. 43-58, esp. 45; y VAN MALDERGHEM, J., «Les fleurs de lis de l'ancienne monarchie française, leur origine, leur nature, leur symbolisme», *Annales de la Société royale d'archéologie de Bruxelles*, VIII, (1894), pp. 180-212, esp. 194-196.

<sup>17</sup> PASTOREAU, M., *Una historia simbólica...*, pp. 115-119.

versículo del Cantar de los Cantares *como un lirio entre los cardos es mi amada entre las doncellas*<sup>18</sup>.

A fines del siglo XII y principios del XIII, se vuelven abundantes los testimonios iconográficos que representaban a María portando azucenas o rodeada de ellas (Fig. 8). Podían ser sencillos florones, azucenas de jardín representadas al modo naturalista, flores de lis heráldicas y en algún caso, la flor aparecía sobre un cetro o corona, o bien salpicaba la mayor parte de la superficie del manto de la Virgen. El siglo XIII parece marcar el apogeo de la flor de lis como atributo a la Virgen. Tomando las palabras de Pastoureaux, *la flor del amor toma la delantera sobre la flor de la virginidad, lo que constituye en sí mismo un testimonio importante acerca de las nuevas orientaciones que toma el culto mariano*<sup>19</sup>.

La segunda razón era enlazar con la dinastía Capeto, puesto que las reinas tenían el deseo de asociarse al reino y a la Corona dentro de este instrumento de propaganda política e imagen pública.

Por último, la voluntad de asumir plenamente su rol esencial de continuidad dinástica al traer al mundo un heredero, ya que conocemos la importancia y la recurrencia en esta dinastía del tema de la *venida al mundo tardía*, casi milagrosa, de un heredero. En este tema, las reinas tuvieron una importancia particular como símbolo del milagro Capeto, cuyo máximo exponente fue el suegro de Blanca, Felipe Augusto, al ser fruto del tercer matrimonio de Luis VII<sup>20</sup>.

La imagen simbólica de la reina sobre su gran sello fue también parte del modelo propuesto por el rey, siguiendo la evolución del arte grabado o de la moda. Desde Adela de Champaña, se fijaron las principales características como la corona, el manto y la flor en la mano. Siguiendo el modelo del rey, la reina también sostenía un cetro. La primera en llevarlo fue Isabel de Hainault, madre de Luis VIII, y a partir de ella, todas lo llevaron excepto la reina que nos ocupa<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> PASTOREAU, M., *Una historia simbólica...*, p. 110.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 111-114.

<sup>20</sup> PASTOREAU, M., *Les sceaux*, Brepols, Turnhout, 1981 y PASTOREAU, M., “La fleur de lis, emblème royal, symbole marial et thème graphique”, *La Monnaie, miroir des rois*, VV.AA., Musée monétaire, París, 1978, pp. 251-271. Para más información sobre la representación vegetal simbólica, especialmente en la península, véase QUINONES, A. M<sup>a</sup>. *El simbolismo vegetal en el arte medieval*, Encuentro, Madrid, 1995.

<sup>21</sup> NIELEN, M. A., *Corpus des sceaux français du Moyen Age, Les sceaux des reines et des enfants de France*, Service interministériel des Archives de France, París, 2011, t. III, pp. 35-36.

## 3. SELLO DE ISABEL DE HAINAULT: LA PERSONIFICACIÓN DEL PODER

Precisamente mencionamos a Isabel de Hainault para hacer una contraposición con el sello de Blanca, pues fueron muy diferentes los símbolos de poder contenidos en los mismos, y por tanto, mostraban un mensaje radicalmente distinto. La primera, una reina con atributos de poder propios del rey; la segunda, la arquetípica imagen de la delicadeza femenina pero dejando el protagonismo al lis para asimilar persona real e icono.

Pues bien, Isabel de Hainault (Fig. 9) fue la primera de las esposas de Felipe Augusto, con quien contrajo matrimonio en 1180 y madre de Luis VIII<sup>22</sup>. De tres esposas que tuvo este rey, fue la única que dispuso de un sello, así que con ella comenzó el gran cambio y desarrollo de la representación de las reinas Capeto en la sigilografía.

Conocemos su gran sello por una matriz en plata hallada en la sepultura de la reina en la catedral de Notre Dame de París, utilizado no para ensellar, sino para identificar su sepultura. Jamás intituló acta alguna a su nombre, a diferencia de Blanca. En forma de naveta, mide 81 × 52 milímetros. La reina se encuentra de pie, en actitud hierática y firme, como reflejo de la firmeza del poder, llevaba la cabeza recubierta de un velo liso, pero algunos mechones de cabello caen sobre su frente. Adherida a la cabeza, apreciamos una corona terminada en tres flores de lis, siguiendo el mismo modelo que su marido. Portaba un largo vestido muy plisado y lacio que le cubría hasta los pies, que se entallaba en la cintura con un cinturón brocado. El manto, bordeado con un galón brocado, siguiendo el mismo modelo que el cinturón, se cerraba al cuello con un broche trabajado, y los dos faldones doblados por delante. En la mano derecha, la reina sostenía una flor de lis, y en la izquierda, un cetro terminado por un lis dentro de una forma romboidal. Éstos dos últimos símbolos, son exactos a los que presentaba su marido en el gran sello en majestad. Entre dos filas de gráficas aparece la inscripción: + ELISABEZ. DEI. GRACIA/ FRANCORUM. REGINA<sup>23</sup>.

Considero que Felipe Augusto (Fig. 10) otorgó un mayor peso y honores a la reina al permitirle representarse con un símbolo de soberanía que sólo le era propio al varón en esta época, nunca a la mujer, así que amplió sus funciones e importancia pública y social, y la igualó en poder a su persona.

<sup>22</sup> Hija de Balduino V, conde de Hainault y de Margarita de Alsacia, condesa de Flandes. Murió dando a luz a gemelos el 15 de marzo de 1190.

<sup>23</sup> NIELEN, M.-A., *Corpus des sceaux français...*, p. 71. Acerca de los sellos de Felipe Augusto, véase DALAS, M. y FAVIER, J., *Corpus des sceaux français du Moyen Âge, Les sceaux des rois et de régence*, Archives Nationales, París, 1991, t. II; y BEDOS-REZAT, B., "Les sceaux au temps de Philippe Auguste", *La France de Philippe Auguste. Le temps des mutations*, BAUTIER, R.-H. (dir.), CNRS, París, 1982, pp. 255-262.

Finalmente, hallamos un ápice de fantasía en una imagen demasiado arquetípica de la reina en majestad, solemne, portando los emblemas que simbolizaban su función.

#### 4. SELLO DE BLANCA DE CASTILLA: LA PERSONIFICACIÓN DE LA DINASTÍA

Analizaremos primeramente el sello de Blanca para luego entablar las diferencias con su predecesoras. Blanca de Castilla (Fig. 11) poseyó un gran sello, el cual vemos en la imagen, en forma de naveta con unas medidas de 90 × 54 mm. Se representa a la reina de pie, con los pies sobre un zócalo y en su cabeza, una corona de tres puntas terminadas en flores de lis. El cabello ondulado y suelto cae sobre la espalda. Podemos destacar su vestimenta, un largo vestido plisado, con un gran broche en el cuello, cuyos pliegues van creciendo a medida que se acerca al suelo, recubriendo los pies, y que se ajusta a la cintura mediante un cinturón. En cuanto al manto, éste descansa sobre sus hombros y espaldas, a ras de suelo, y sujeto por un cordón que la reina toca con la mano izquierda. En la mano derecha, lleva una flor de lis como único accesorio. El campo del sello está sembrado de cinco flores de lis, dos a la izquierda y tres a la derecha. Entre dos filas de gráficas aparece la inscripción: [S]IGILLU(m) : BLA(n)CHE : DEI : GRATIA : FRANCORUM : REGIN[E]<sup>24</sup>.

Debemos hablar del contrasello (Fig. 12), que supone por primera vez la plasmación pública de la unión del reino de Francia con un reino extranjero, Castilla, un castillo (escudo heráldico de Castilla) entre dos flores de lis enmarcadas entre dos filas de gráficas donde puede leerse: (una flor de lis) BLA(n)CHA FILIA REGIS CASTELLE<sup>25</sup>. El contrasello no puede ser más definitorio acerca del fuerte carácter de la reina y su firme actitud a la hora de desempeñar el papel de consorte, pues no dudó en mostrarse en el sello como la reina de Francia que era, pero que también estaba orgullosa de ser hija del rey de Castilla, el prestigioso Alfonso el de las Navas, cuya noticia de la victoria estaba presente en crónicas de todos los reinos del Occidente medieval.

Decimos que la infanta castellana era la personificación de la dinastía ya que por vez primera en la sigilografía francesa se cedía todo el protagonismo del sello regio femenino al lis. Puntualizar que aunque también destacaba dicho símbolo en los sellos de Constanza de Castilla y Adela de Champaña, esposas de Luis VII, ciertamente en tal reinado el lis aún no era verdaderamente heráldico, pero sí expresamente marital y real. Es en este

---

<sup>24</sup> NIELEN, M.-A., *Corpus des sceaux français...*, p. 74.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 75.

momento cuando se constituyó verdaderamente el motivo heráldico de la monarquía Capeto, que trascendió a lo largo de los siglos como símbolo identificativo de la monarquía de un reino, Francia.

Una de las diferencias entre los dos grandes sellos analizados y que demuestran la proyección de poder a través de la imagen femenina es la actitud, mientras que la primera muestra una pose hierática, firme y un gesto serio (que puede resultar más agresivo); la segunda, tiene una pose relajada, gesto más dulce, resaltando las formas del cuerpo femenino, en un movimiento natural y armónico. Todo esto porque ya no se tenía que resaltar la fiereza, poder o rigidez de la Corona a través de la actitud, pues ya se realiza a través de la flor de lis. Además, era una monarquía que ya había asentado las bases de su poder en el reinado anterior y estaba perfectamente consolidada como el gran poder de la Cristiandad en la segunda mitad del siglo XIII.

Otra de las novedades en la forma de representarse es que se está tocando el cordón que sujeta el manto a la altura del pecho, acto que se repitió en la sigilografía hasta Isabel de Baviera, esposa de Carlos VI (1380-1422). Sobre este aspecto no hablan los especialistas, pero señalamos la posibilidad de que quisiera resaltar la reina su poder, que llevaba el manto al igual que su marido, que estaba recubierta de la autoridad dinástica, que el poder abrigaba su papel regio, al igual que el manto abrigaba su espalda.

Como ya hemos señalado, el protagonismo del sello recae en el símbolo heráldico, el lis. No porta ningún otro accesorio más que la corona, al igual que las predecesoras de Blanca, pues era el signo principal de realeza. La diferencia radica en la forma de sostener la flor, la separación de su cuerpo recalca la importancia del elemento, pero también denota proximidad a la figura regia, que es lo que se quiere resaltar. Otro rasgo importante es la altura a la que se encuentra el lis, en el sello de Isabel de Hainault se sitúa a la altura del pecho y vientre (símbolos de fertilidad), pero aquí se encuentra a la altura de la cabeza, lugar del raciocinio y de los pensamientos, el elemento vital del cuerpo en el pensamiento filosófico-teológico medieval, así como el rey era la cabeza del cuerpo del reino.

##### 5. MECENAZGO: UNA REINA QUE EJERCIÓ EL PODER A TRAVÉS DE LAS ARTES

Es en este momento cuando debemos hablar del mecenazgo que ejerció Blanca de Castilla, pues si bien no apareció en su gran sello con los símbolos de poder que sí portó su antecesora, hablamos del mecenazgo porque realmente su poder deviene en gran medida por dicha actividad, su labor como protectora de las artes y la cultura no la encontramos en ninguna otra reina

francesa antes que ella, excepto su abuela Leonor de Aquitania, con la que guarda multitud de similitudes. Al igual que su abuela, favoreció la literatura cortesana, véanse los poemas del conde de Champaña y en otro registro, el *Miroir de l'âme* (Fig. 13), compuesto especialmente para ella. En un lenguaje delicado y poético, esta obra anónima posee un carácter moralizante. El autor probablemente sería un religioso afín a la corte regia que pretendía hacer reflexionar a la reina acerca de los buenos y malos sentimientos, de la felicidad celestial y las vanidades del mundo, para que así realizase mayores obras de caridad<sup>26</sup>.

Blanca centró su atención en la construcción de dos abadías, Maubuisson (Pontoise) y Notre-Dame-du-Lys (Melun). La castellana sentía especial predilección por la Orden del Císter, ya que en mayo de 1236 mandó iniciar los trabajos de construcción de la abadía cisterciense de Notre-Dame-la-Royale, más conocida como la citada Maubuisson, cuyas obras terminaron en la Pascua de 1242. La abadía recibió numerosos dones debido a que estaba protegida por la reina, hecho que animó a que la nobleza destinase dinero o joyas, por ejemplo, la Orden del Temple dio 24.430 libras, de las cuales Blanca cedió una parte considerable al maestro de obras, Ricardo de Tourny, por acabar a tiempo. Además, se aseguró que la comunidad monástica tuviese suficientes recursos, por lo que en 1239, Blanca instituyó una renta anual de 100 libras procedentes de su prebostazgo en Meulan, pero también animó a su hijo Luis IX para que diese la misma renta anualmente. En marzo de 1242, se inauguró oficialmente el monasterio y el 26 de junio de 1244, ella misma presidió la ceremonia de consagración de la iglesia abacial en lugar del rey<sup>27</sup>.

Asimismo, los reyes fundaron conjuntamente la abadía de Lys. En 1248 acordaron que recibiese donaciones y dos años más tarde, le asignaron una renta de los ingresos del prebostazgo de Pontoise. La primera abadesa fue la condesa Alix de Mâcon y las demás religiosas fueron escogidas personalmente por la de Castilla<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> SIVÉRY, G., *Blanche de Castille*, Fayard, París, 1990, pp. 226; y PÉRON, R., «Blanche de Castille», *Saint Louis pèlerin et le pèlerinage de Rocamadour au XIIIe siècle*, Ier Colloque de Rocamadour, DUPRONT, A. (dir.), Catimpr. Boissor, Luzech, 1973, pp. 97-112, esp. 105-106. Véase LEJEUNE, R., «La courtoise au temps de Blanche de Castille et de Louis IX», *Le Siècle de Saint Louis*, PÉRON, R. (dir.), Hachette, París, 1970, pp. 181-196.

<sup>27</sup> BERGER, E., *Histoire de Blanche de Castille: reine de France*, Thorin & Fils, París, 1895, p. 377; RICHARD, J., *Saint Louis roi d'une France féodale, soutien de la Terre Sainte*, Fayard, París, 1983, p. 256; y SIVÉRY, G., *Blanche...*, p. 227.

<sup>28</sup> GAJEWSKI-KENNEDY, A., «Recherches sur l'architecture cistercienne et le pouvoir royal: Blanche de Castille et la construction de l'abbaye du Lys», *Art et architecture à Melun au Moyen Âge*, Actes du colloque d'histoire de l'art tenu à Melun les 28 et 29 novembre 1998, GALLET, Y. (dir.), Picard, París, 2000, pp. 223-254, esp. 225-226; y ERLANDE-BRANDENBURG, A., «Le tombeau de coeur de Blanche de Castille à l'abbaye du Lys», *Art et architecture à*

La reina también fue continuadora de los grandes proyectos arquitectónicos franceses. El ejemplo más significativo de ello se encuentra en la catedral de Notre Dame, en París. Ésta había sufrido un incendio en 1195 y, poco después, se puso en marcha un vasto proyecto para restaurarla. En él participó e invirtió gran parte de su tiempo la reina Blanca, haciendo además generosas donaciones. Hacia 1250, Notre-Dame sufrió una nueva remodelación a cargo del maestro de obras Juan de Chelles para agrandar el transepto y colocar un gran rosetón en tonos azules, color de la dinastía y de la Virgen, obras sufragadas en parte por la monarquía, y en especial, por la reina madre. Su aportación quedó reflejada en la reproducción del escudo de Castilla en la catedral, algo que también podemos ver en la célebre Saint Chapelle<sup>29</sup>.

Además, no hay que olvidarse de la enorme influencia que tuvo Blanca de Castilla en el gobierno de Francia a la muerte de Luis VIII, especialmente en lo referente a la educación de su hijo, el futuro San Luis, así como en la de todos sus nietos (Fig. 14)<sup>30</sup>. De su magna labor política durante la minoría de edad de Luis IX, hay que destacar la paz que alcanzó con Raimundo VII de Tolosa en 1229, punto final de la Cruzada Albigense. La reina puso énfasis en que el entonces príncipe Luis no tuviese tan sólo una educación militar, sino que fuese letrado, por lo que aprendió tanto francés como latín y le inculcó un gusto por las artes y las ciencias, haciendo que en la madurez, San Luis admirase profundamente la Universidad y a sus profesores, contando entre sus íntimos a Roberto Sorbona y Tomás de Aquino<sup>31</sup>.

Blanca se hizo fuerte gracias a sus labores de mecenazgo y por el fomento de esta misma práctica en San Luis, por lo que se originó un estilo gótico a su alrededor, de carácter real y parisino, que perduró durante un siglo y se extendió por otros reinos. Realmente no podríamos hablar de un

*Melun au Moyen Âge*, Actes du colloque d'histoire de l'art tenu à Melun les 28 et 29 novembre 1998, GALLET, Y. (dir.), Picard, París, 2000, pp. 255-257.

<sup>29</sup> SHADIS, M., «Piety, Politics, and Power: the Patronage of Leonor of England and her Daughters Berenguela of León and Blanche of Castile», *The Cultural Patronage of Medieval Women*, McCASH, J.H.M. (ed.), Thomson-Shore, Atenas, 1996, pp. 202-227, esp. p. 214; y PÉRON, R., *Blanca...*, pp. 233-234.

<sup>30</sup> PÉRON, R., *Blanca de Castilla...*, p. 132; JORDAN, W.-C., *Louis IX and the Challenge of the Crusade: A Study in Rulership*, Princeton University Press, Princeton, 1980, p. 65; LE GOFF, J., «Blanche de Castille, dominatrice et maternelle», *Isabelle d'Angoulême, comtesse-reine et son temps (1186-1246)*, Actes du colloque tenu à Lusignan du 8 au 10 novembre 1996, VV.AA., Université de Poitiers, Poitiers, 1999, pp. 57-69, esp. 62-64; y CAROLUS-BARRÉ, L., «Le prince héritier Louis (1244-1260) et l'intérim du pouvoir royal de la mort de Blanche de Castille (Novembre 1252) au retour de Saint Louis en France (Juillet 1254)», *Comptes rendus. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, IV, (1970), pp. 588-596, esp. 589.

<sup>31</sup> BERTRAND, R., *La France de Blanche de Castille*, Éditions Robert Laffont, París, 1977, p. 192.

estilo gótico propio de San Luis o *Court Style* si Blanca no hubiese animado a su hijo a realizar labores de protección artística y cultural, así como a entender que el prestigio no sólo venía dado por las batallas ganadas, sino también por la magnificencia de las construcciones erigidas en el reinado. Uno de los grandes méritos de la reina fue la expansión del *ars frangipannum*, un estilo gótico que destaca por la excelsa belleza en los elementos, por lo que en las regiones meridionales renovaron las antiguas iglesias románicas por otras con esta nueva variante de gótico<sup>32</sup>.

Pero también prestó atención a las artes menores al encargar el famoso salterio de San Luis y Blanca de Castilla en 1225, adquirió otro en 1241, un Libro de Horas enluminado, dos cruces de abadesa (una de ellas para su abadía de Maubuisson) y dos juegos de ajedrez. Asimismo, demandó los trabajos de un artista para que enluminase y recubriese un libro. Resaltar que la reina también compró joyas a orfebres parisinos muy reputados, convirtiéndose en su mejor cliente y favoreciendo un mayor consumo de este tipo de productos entre las élites. Por supuesto, debemos destacar la *Biblia de San Luis* (Fig. 15) procedente del tesoro de la catedral de Toledo, una biblia moralizante encargada por la reina madre a un taller parisino entre 1225 y 1235 como regalo a su primogénito antes del matrimonio de éste con Margarita de Provenza<sup>33</sup>.

La reina fue precursora incluso en lo relativo a su enterramiento, ya que fue la primera reina francesa en realizar una tripartición de sus restos mortales en las abadías que ella fundó a lo largo de su vida, aunque desaparecieron durante la Revolución Francesa. En Maubuisson reposaron los restos mortales de Blanca, su cuerpo, en un sepulcro yacente realizado en cobre, situado en medio del coro de las religiosas. La figura representaba a la finada con los atributos propios de su rango y un libro, símbolo de su pasión por las artes y la cultura. Pero vestida de religiosa para resaltar la piedad, una de sus principales características. En la abadía de Lys, la reina mandó construir una tumba para el descanso eterno de su corazón. Y sus entrañas fueron a parar a otra abadía de la cual no tenemos constancia documental, pero probablemente fuera la de Taverny<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Para mayor información acerca del gótico y la creación de variantes locales en el reino de Francia a partir de su expansión, véase AUBERT, M., *Le gothique à son apogée*, A. Michel, París, 1963.

<sup>33</sup> PELLÓN GÓMEZ-CALCERRADA, M., *Las reinas y el arte: el patronazgo artístico de Blanca de Castilla*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2013, pp. 219-222.

<sup>34</sup> *Íbidem*, pp. 57-60.

### 5.1. Leonor y Blanca: distintos reinos, misma personalidad

No existe ninguna obra u artículo acerca de la conexión de Leonor de Aquitania y Blanca de Castilla, abuela y nieta, reinas y mecenas. Sin embargo, he encontrado ciertos paralelismos entre la vida de una y otra, quienes gobernaron en dos reinos que se disputaban la supremacía en el Occidente plenomedieval y estaban inmersos en el conflicto Capeto-Plantagenet, y por tanto, consortes en reinos enfrentados pero que gracias a ellas crecieron a nivel artístico y cultural.

A nivel personal, ambas fueron esposa y madre de cruzados. Leonor casó con Luis VII de Francia, protagonista de la Segunda Cruzada, y madre de Ricardo Corazón de León, paradigma de caballero y líder de la Tercera Cruzada. Por su parte, Blanca se desposó con Luis VIII, cruzado en el sur de Francia, y madre de Luis IX, presente en la Séptima y Octava Cruzada.

Las dos mujeres se casaron con los futuros reyes de Francia, donde reinaron. En el momento de desposarse con sus maridos, ambos de nombre Luis para más inri, Leonor y Blanca sintieron la misma tristeza al llegar a la corte de la flor de lis, donde les costó mucho adaptarse debido a su austeridad y las frías costumbres francesas.

Las dos reinas se criaron en cortes trovadorescas, Leonor en la del duque Guillermo X de Aquitania, y Blanca en la de Alfonso VIII. La reina Plantagenet impuso el modelo aquitano en la corte de Burgos donde vivía su hija Leonor de Plantagenet, quien también gustaba de rodearse de trovadores, artistas... siguiendo lo que había vivido en su infancia en la corte angevina. En dicho ambiente se crió la infanta castellana destinada a reinar en Francia. La aquitana era una apasionada de las artes y protectora de las mismas, amor que inculcó a su hija Leonor, y ésta a su vez, a todos sus hijos, puesto que la reina Berenguela fue otra destacada mecenas. Estas mujeres que hemos mencionado se distinguieron por ser cultas y letradas, con interés por el aprendizaje, con una conciencia por la conservación del arte dentro de una época en la que era infrecuente.

Abuela y nieta tuvieron que hacer frente a una regencia mientras que los hijos de ambas marchaban a las diferentes empresas cruzadistas que marcaron los designios de los siglos XII y XIII. Asimismo, Blanca perdió a su marido en 1226 y tuvo que encargarse de la regencia hasta que Luis alcanzó la mayoría de edad en 1234. Tuvieron que enfrentarse a la nobleza, quienes pensaban que sería fácil dinamitar el poder de una reina, de una mujer sola, sin un rey a su lado. Sin embargo, descubrieron a dos mujeres poderosas, hábiles políticas y mejores gestoras de gobierno de lo que pudieran ser sus maridos. Es más, reforzaron el poder regio.

Por último, Leonor y Blanca se encargaron de levantar una abadía en la que reposaran sus restos, la primera en la abadía de Fontainevraud (Chinon) y la segunda en Maubuisson, designando para las mismas una gran cantidad de rentas anuales. Aunque tan sólo se conserva la tumba de la duquesa aquitana, una bella muestra de arte funerario en la que destaca el libro que Leonor sostiene entre sus manos (Fig. 16) para dejar testimonio en la Historia de su gusto por la lectura y la literatura, e identificarlo con la piedad puesto que sería probablemente un libro de carácter devocional. Como antes hemos citado, la misma estructura seguía la tumba de Blanca de Castilla, pudiendo ser casi una copia de la de su abuela.

Iguamente, hemos hablado de la cantidad de abadías fundadas por Blanca pero es que Leonor también fue asidua al patronazgo de centros monacales como Mortemer (Eure) y Grandmont (Limousin).

## 6. CONCLUSIONES

En definitiva, Blanca de Castilla no apareció en su gran sello con los símbolos del poder que sí ostentó su antecesora, pero en la práctica, poseyó un mayor poder que ella y que ninguna de las otras consortes Capeto. La reina Blanca utilizó las estructuras de gobierno para promover la construcción de iglesias, favorecer el trabajo de los artistas, y comprar joyas y objetos preciosos que consideró de valor y dignos de ser conservados. Ella misma se encargó de gestionar todos sus bienes y obras de caridad, lo que le otorgó un papel destacado entre las reinas de su tiempo. Inculcó a su hijo la pasión por las artes, posibilitando que durante el reinado de San Luis culminasen los trabajos de las grandes catedrales francesas y se construyeran monumentos simbólicos para la dinastía Capeto y el reino como es la Saint Chapelle. Hemos intentado buscar los nexos existentes entre Leonor de Aquitania y Blanca de Castilla, puesto que toda la labor de mecenazgo de la nieta es un rasgo claramente inspirado o heredado de la abuela, permitiéndonos estudiar las influencias sentimentales de la reina francesa, una reina hispánica en el reino de las flores de lis.

7. IMÁGENES

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**





## MEDIEVALISMOS PARA DESPUÉS DE UNA GUERRA: EL MITO DE LA INDEPENDENCIA DE CASTILLA EN LA HISTORIOGRAFÍA DE POSGUERRA (1936-1960)

Andrés Altés Domínguez

**Resumen:** El presente trabajo tiene por objeto estudiar la presencia del mito de la independencia de Castilla en la historiografía española de posguerra. Al hablar de este “mito” nos referimos al relato de carácter fabuloso que cuenta la secesión, supuestamente producida en el siglo X, de Castilla respecto del reino leonés. Este relato, cuyo origen está en textos medievales asociados a los reinos de Navarra y Castilla, tuvo una gran continuidad historiográfica que llegaría hasta el siglo XX. Tuvo especial popularidad entre los autores liberales españoles posteriores al 98, adquiriendo proporciones míticas. En el presente trabajo estudiaremos la evolución de este mito en los años posteriores a la Guerra Civil española y su utilización por parte de autores españoles y extranjeros, franquistas y liberales, en España y en exilio.

**Palabras clave:** Historiografía, Castilla, Independencia, Edad Media, Posguerra.

### MEDIEVALISMS AFTER A WAR: THE MYTH OF CASTILE'S INDEPENDENCE IN POSTWAR HISTORIOGRAPHY (1936-1960)

**Abstract:** The purpose of this research is to study the presence of the myth of Castile's independence in the Spanish post-war historiography. When talking about this myth we refer to the fabulous tale of secession, supposedly dating from the 10th century, of Castile from the kingdom of Leon. This tale, whose origin is in medieval texts related to the kingdoms of Navarre and Castile, had a great historiographical continuity up to the 20th century. It had special popularity between the liberal Spanish authors subsequent to the year 1898, taking mythical dimensions. In this research we will study the evolution of this myth in the period following the Spanish Civil War and its utilization by Spanish and foreign authors, Francoist and liberal ones, both in Spain and in exile.

**Key words:** Historiography, Castile, Independence, Middle Age, Post-war.

---

Entregado: 03/12/2015. Aceptación definitiva: 19/04/2016.

## 1. INTRODUCCIÓN

El presente artículo forma parte de un trabajo más amplio sobre la evolución historiográfica de lo que llamamos “el mito de la independencia de Castilla” en época contemporánea. Aquí nos ocuparemos únicamente del periodo que podríamos llamar “de posguerra”, un término difuso cronológicamente que nosotros hemos interpretado en un sentido amplio, fijando su inicio, naturalmente, con el fin de la contienda civil en 1939 y prologándolo hasta 1960, por los cambios políticos y sociales que acontecen al inicio de esta década y, especialmente, por la renovación historiográfica que tendrá lugar en España a partir de ese momento<sup>1</sup>. De modo que nos centraremos en el periodo de mayor incidencia de los ideales falangistas y nacional-católicos en la historiografía española. La elección de este periodo concreto de la Historia reciente de España está motivada por los interesantes cambios, aportaciones y apropiaciones que experimenta el mito que del que nos vamos a ocupar, como tendremos ocasión de ver.

Al hablar del mito de la independencia de Castilla nos referimos al relato no histórico de una supuesta separación del reino de León lograda por el condado castellano en el siglo X. Aunque a día existe consenso entre los historiadores sobre el carácter legendario de este relato, como dejó claro en su monumental obra sobre el condado de Castilla el profesor Martínez Díez a mediados de la década pasada<sup>2</sup>, creemos que el estudio de los discursos elaborados en época contemporánea sobre este asunto tienen interés en sí mismos por su fuerte carga ideológica. Y es que el término de mito para referirnos a este relato lo hemos elegido de manera intencionada porque consideramos que no se trata de una simple narración fabulosa, sino que tiene una dimensión ideológica más profunda, de carácter fundacional, que pretende explicar el origen de la monarquía castellana en la Edad Media, y que en época contemporánea será usado también con fines ideológico, como tendremos ocasión de ver.

Este artículo lo hemos dividido en cinco capítulos. En el primero de ellos veremos las fuentes medievales del mito en la propia Edad Media. En el segundo veremos las aportaciones que la historiografía liberal hizo a esta cuestión y que serían la base de los trabajos producidos en el periodo de posguerra. En el tercer capítulo nos ocuparemos de los autores al servicio del régimen consolidado por el bando vencedor en la contienda. Dedicaremos

---

<sup>1</sup> MITRE FERNÁNDEZ, E., «La historiografía sobre la Edad Media», *Historia de la historiografía española*, José Andrés-Gallego coord., Ediciones Encuentro, Madrid, 2004, 2ª ed, p. 108.

<sup>2</sup> MARTÍNEZ DÍEZ, G., *El condado de Castilla (711-1038). La Historia frente a la leyenda*, Marcial Pons, Madrid, 2005, 1ª ed, t.1, p. 450.

aquí un primer apartado a los textos que, aun estando escritos por autores pertenecientes al ámbito académico, cumplen con una función meramente propagandística, teniendo más que ver con la literatura que con la producción historiográfica; y un segundo apartado a las obras propiamente académicas. El cuarto capítulo estará dedicado a los autores liberales, tanto en España como en el exilio. Y por último, hemos querido dedicar un último capítulo a las obras producidas durante este periodo por parte de autores extranjeros, con el fin de observar cómo se veía esta cuestión, desde fuera. Somos conscientes de los debates metodológicos que puede suscitar la división de autores en departamentos estancos. De hecho, a lo largo del trabajo veremos que las interacciones entre ambos son abundantes y que en algunos casos, si bien dos autores podían estar ideológicamente muy separados, el discurso que defendían sobre esta cuestión podían no ser tan diferente como parecería en un principio. Sin embargo, justificamos la decisión de clasificar ideológicamente a los autores en diferentes apartados con el fin de lograr un artículo más ordenado y facilitar su lectura. Una decisión, en fin, más bien práctica, cuya validez o no tendremos ocasión de valorar en un último apartado, en el cual trataremos de extraer algunas conclusiones.

La segunda de las matizaciones que creo necesaria es la forma en la que intervino el episcopado en estas campañas. Cuatro son los cauces de intervención, todos ellos complementarios y no necesariamente excluyentes: la predicación, la mediación diplomática, la formación de instituciones bélicas, y la participación en los propios escenarios de guerra de forma directa e indirecta (aporte de tropas, apoyo logístico y económico, o la propia presencia del obispo y sus tropas)<sup>3</sup>. El más llamativo de estos cauces es sin duda el último, aunque como iremos viendo el resto de ellos serán manifestaciones de gran importancia para justificar el carácter cruzado hispánico del episcopado aragonés.

## 2. FUENTES MEDIEVALES

La idea de la independencia de Castilla comienza a aparecer en los textos cronísticos durante la segunda mitad del siglo XII. Como han señalado autores actuales, como Julio Escalona, esto debe entenderse en el contexto posterior a la muerte de Alfonso VII de León, en 1157, cuando los reinos de Castilla y de León quedan divididos entre sus dos hijos, pasando posterior-

---

<sup>3</sup> Los cuatro modelos en AYALA MARTÍNEZ, C., «Obispos, Guerra santa y cruzada ...», pp. 239-252.

mente a sus respectivos herederos<sup>4</sup>. Esta división se prologará hasta 1230, con la unión de ambos reinos en la persona de Fernando III. Durante estas décadas, el reino de Castilla intentará legitimar su propia existencia, recurriendo para ello a relatos de carácter legendario<sup>5</sup>. El primer paso de la construcción de este discurso legitimador, alternativo al discurso neogotocista de León, lo encontramos en la crónica Najerense, texto compuesto a finales del XII en el monasterio de Nájera para defender los intereses coincidentes de dicho cenobio y del reino de Castilla<sup>6</sup>. Aquí se nos ofrece por primera vez la imagen de Fernán González como liberador de Castilla, lo cual contrasta con el negativo retrato que de este personaje hacen las crónicas leonesas del siglo XI y comienzos del XII, tales como la de Sampiro, recogida más tarde en la *Historia Silense*<sup>7</sup>.

En la Najerense, el autor anónimo traza una genealogía del conde castellano, y el nombre de uno de sus antepasados ahí citados, Nuño Rasura<sup>8</sup>, aparecerá unos años más tarde en el *Liber regum*<sup>9</sup>, crónica de origen navarro al servicio de esta monarquía<sup>10</sup>. En este texto aparecen por vez primera los dos Jueces de Castilla, personajes míticos que serán presentados como antepasados de Fernán González y el Cid, cuyos nombres aparecen, simplemente citados, en la Najerense y la *Historia Roderici*<sup>11</sup>, respectivamente. Estos personajes protagonizan un primer enfrentamiento con la monarquía astur-leonesa, que sirve de precedente de la independencia alcanzada por Fernán González. El relato será recogido por los cronistas latinos del siglo XIII, en un momento en el cual la unificación de ambos reinos ya se ha consumado, y cronistas como Jiménez de Rada y Lucas de Tuy tratan con sus textos de reivindicar la primacía de uno u otro reino<sup>12</sup>. El Toledano recurrirá

<sup>4</sup> ESCALONA MONGUE, J., «De la crítica diplomática a la ideología política. Los diplomas fundacionales de San Pedro de Arlanza y la construcción de una identidad para la Castilla medieval», *Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Cultura Escrita*, Alcalá de Henares, 2001, p. 183.

<sup>5</sup> ESCALONA MONGUE, J. «De la crítica dipolomática...», p. 184

<sup>6</sup> PÉREZ RODRÍGUEZ, A. M., «Castilla, Cluny y la Crónica Najerense», *III Semana de Estudios Medievales: Nájera 3 al 7 de agosto de 1992*. Nájera, 1993, 211.

<sup>7</sup> SAMPIRO, *Sampiro, su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X*, CSIC, Madrid, 1952, ed. J. Pérez de Urbel. 328-329.

<sup>8</sup> Anónimo, *Chronica Hispana saeculi XII. Pars II*. en *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, XCIX, Turnholt: Brepols, 1995, ed. J.A. Estévez Sola; 149.

<sup>9</sup> Anónimo, *Liber regum: Estudio lingüístico*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1960, ed. L. Cooper. f.14, 5-14.

<sup>10</sup> MARTIN, G., *Les Juges de Castille. Mentalités et discours historique dans l'Espagne médiévale*, Klincksieck, París, 1992, 1ªed, p. 186.

<sup>11</sup> Anónimo, *Chronica Hispana saeculi XII*, en *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, Turnhout: Brepols, 1990, ed. E. Falque Rey; 47.

<sup>12</sup> LINEHAN, P., *Historia e historiadores de la España medieval*, Ediciones de la Universidad, Salamanca, 2012, 1ªed, pp. 340-341.

a esta tradición castellanista para defender sus intereses, combinando la imagen liberadora de Fernán González con el relato de los Jueces de Castilla. A mediados del XIII, se añadirá un elemento más a esta tradición. En el *Poema de Fernán González*, compuesto por un monje anónimo del monasterio de Arlanza, con la intención de reforzar la vinculación de dicho cenobio con el conde castellano<sup>13</sup>, aparecerá una versión más elaborada de la independencia de Castilla alcanzada por Fernán González, que ya no será mediante las armas sino como pago de una deuda contraída con el por el rey leonés tras la compra de un caballo y un azor<sup>14</sup>. De este modo, la tradición fue recogida en la segunda mitad del XIII en la *Estoria de España* de Alfonso X<sup>15</sup>.

Ya a comienzos del XIV aparecen adiciones menores, pero significativas, como la que encontramos en el *Derecho de Castilla la Vieja*, texto recopilado en un códice de la Biblioteca Nacional, editado varias veces a lo largo de XX<sup>16</sup>, y en el cual se nos cuenta cómo, tras la independencia política de Castilla con Fernán González, los castellanos quemaron los códices que contenían el Liber iudiciorum, para regirse únicamente por sus propias leyes. De esta manera se consumaba, además de la independencia política, también la jurídica. Esta aportación a la tradición se realiza en un contexto en el cual la monarquía intenta unificar legalmente la Corona, y se producen resistencias locales, que reivindican sus propias formas de derecho territorial<sup>17</sup>.

### 3. LA HERENCIA DE LA HISTORIOGRAFÍA LIBERAL

A estas cuatro versiones medievales del mito podríamos sumar una quinta versión elaborada ya a comienzos del siglo XX y sin una base medieval que la sustente. Esta versión contemporánea de la independencia castellana nacerá, como veremos a continuación, en el contexto cultural del 98, como consecuencia de la reflexión sobre la identidad nacional que el desastre co-

---

<sup>13</sup> ESCALONA MONGE, J. «De la crítica diplomática ...», p. 186.

<sup>14</sup> Anónimo, *Poema de Fernán González: edición facsímil del manuscrito depositado en el monasterio de El Escorial*. Burgos: Ayuntamiento de Burgos, 1989, ed. VV.AA. Fol 149. 160-165.

<sup>15</sup> ALFONSO X, *Primera Crónica General de España*. II Madrid: Gredos, 1977, ed. R. Menéndez Pidal; caps. 678-679.

<sup>16</sup> SANCHÉZ, G. *Para la historia del Derecho territorial*, AHDE, 6, (1929), p 314.- MENÉNDEZ PIDAL, R. *Reliquias poesía épica española*, Espasa-Calpe, Madrid, 1951, p. 33- GARCÍA GALLO, A. *Manual de Historia del Derecho II*, Ageda, Madrid, 1975, p. 180.

<sup>17</sup> GARCÍA-GALLO DE DIEGO, A. «Las versiones medievales de la independencia de Castilla», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 54, (1984), pp. 293-294.

lonial provocó entre los intelectuales. Una cuestión central de esta reflexión fue el papel central de Castilla en la construcción histórica de España, para mal según algunos autores, para bien según otros. A los primeros pertenece Miguel de Unamuno quien asocia “lo castellano” con “lo español”, por haber Castilla impuesto de manera autoritaria su cultura y su carácter “inquisitorial” e “irracional” al resto de España<sup>18</sup>.

Frente a esta visión esencialista tan negativa de Castilla se construirá otra, que será la que se impondrá durante décadas, una visión igual de esencialista pero totalmente diferente, la de una Castilla libre, democrática e igualitaria, opuesta a un León autoritario y teocrático, de rasgos no muy diferentes al de la Castilla imaginada por Unamuno. La primera piedra de esta construcción ideológica la pondrá otro hombre del 98, pero esta vez no un literato, sino un filólogo e historiador, Ramón Menéndez Pidal. Este longevo autor (1869-1968) publicaría en 1929 *La España del Cid*, obra que supondría un hito en el medievalismo español por su ambición y rigor, con un amplio aparato crítico y una gran cantidad de documentos reproducidos<sup>19</sup>. Esta obra pretende ser, ante todo, una reivindicación de la figura del Cid, personaje que hacía unas décadas había sido, a juicio de Menéndez Pidal, maltratado en la obra del arabista holandés Reinhart Dozy<sup>20</sup>. Pero la obra de don Ramón va más allá y, a la hora de contextualizar al Cid en su época, se remonta a los orígenes del condado de Castilla, construyendo un discurso que podríamos considerar, una réplica al de Unamuno:

*Castilla se define en sus orígenes, frente a León, como opuesta al tradicionalismo oficial del antiguo reino. [...] La tradición refiere que los castellanos, al afirmar su autonomía respecto a León, juntaron cuantas copias del Fuero Juzgo hallaron por Castilla y las quemaron en la glera de Burgos; rechazaron así la tradición legislativa romano-visigótica, para atenerse a las costumbres. Estas serían, en parte, supervivencia de las antiguas costumbres hispanas y germánicas, cohibidas por el romanizado Fuero Juzgo, y en parte serían resultado de la nueva sociedad desarrollada en los siglos IX y X<sup>21</sup>.*

<sup>18</sup> UNAMUNO, M. «De mística y humanismo», *En torno al casticismo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1998, 12ªed, p. 145.

<sup>19</sup> MITRE, E. «La historiografía sobre la Edad Media», p. 98.

<sup>20</sup> MENÉNDEZ PIDAL, R. *La España del Cid*. Espasa-Calpe, Madrid, 1969, 7ªed, t.1, p. 29.

<sup>21</sup> MENÉNDEZ PIDAL, R., *La España ...*, pp. 92-93.

Como vemos, allá donde Unamuno veía en la Castilla primitiva a un pueblo violento y dogmático, que acabaría anulando la esencia hispana, «latina y germánica»<sup>22</sup>, Menéndez Pidal ve, por el contrario, a una Castilla opuesta al autoritarismo jerarquizado de León. Si para Unamuno «lo latino» y «lo germánico» iban de la mano y formaban ambas partes de la esencia primitiva de España, para don Ramón, son esencias contrapuestas. Lo germánico va de la mano de lo hispano. Eran los hispanos, igual que los germánicos godos, con quienes se fundirían en los inicios del Medievo, pueblos basados en la costumbre y la tradición, sin leyes impuestas desde arriba, en definitiva, la esencia germánica es una esencia popular. Por el contrario «lo latino» es un elemento autoritario y jerárquico, donde las leyes emanan desde arriba, no desde abajo. Es una estructura imperialista, traída a por los romanos a suelo hispánico. Los godos, en tanto que se romanizan, pierden su esencia popular, y la monarquía visigoda se convierte en una estructura jerarquizada y autoritaria. El reino astur-leonés, como heredero de la desaparecida monarquía visigoda, heredará también esa esencia romanista. No obstante, la sociedad posterior a la invasión islámica, donde las estructuras de la monarquía goda se vieron ya desmanteladas, posibilitará una recuperación de las viejas esencias germánicas, anuladas por el romanismo. Será en Castilla donde se recuperará esa esencia, que es en realidad la auténtica esencia hispana, de pueblo libre que se gobierna a sí mismo. Y de este modo, la Castilla hispana y germana, donde las leyes las hace el pueblo, se enfrentará y liberará del yugo leonés, romanista, imperialista y jerarquizado. Este discurso, que además incorpora, como podemos apreciar, el componente independencia jurídica que comentábamos en nuestro primer capítulo, tendrá una larga continuidad, como podremos ver.

#### 4. HISTORIOGRAFÍA FRANQUISTA

La Guerra Civil supone un antes y un después en la Historia Contemporánea de España que se manifiesta en múltiples ámbitos, no siendo el intelectual una excepción. La creación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, concebido originalmente como un instrumento de control estatal de la investigación, la supresión de la antigua Junta de Ampliación de Estudios, de inspiración krausista y liberal, así como la integración del Centro de Estudios Históricos en el nuevo CSIC es prueba de ello<sup>23</sup>. De este modo, el bando vencedor en la contienda civil instaura un régimen político

---

<sup>22</sup> UNAMUNO, M., «La casta histórica Castilla», *En torno al casticismo*, p. 63.

<sup>23</sup> WULFF ALONSO, F., *Las esencias patrias: historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (s.XVI-XX)*, Crítica, Barcelona, 2002, 1ªed, p. 225.

que despliega un potente aparato ideológico y propagandístico, al servicio del cual estará, en mayor o menor medida, toda producción intelectual. Hemos decidido referirnos a esta historiografía al servicio del régimen como «historiografía franquista» y a los autores que la cultivan como «autores franquistas». Somos conscientes de lo problemático y difuso del término, pues el «franquismo» no hace referencia a ninguna realidad concreta<sup>24</sup>.

El régimen nacido del fin de la contienda estará presidido, hasta su muerte en 1975, por el general Franco, que gobernará como dictador apoyándose principalmente en el ejército, que estaba bajo su control, y la Iglesia, con la cual el régimen tendrá una relación muy estrecha durante sus dos primeras décadas, pero que se enfriará durante los años 60<sup>25</sup>. Al mismo tiempo, el régimen de Franco también se servirá, especialmente durante los primeros años, de un partido único de corte fascista conocido como FET de las JONS, fusión realizada por el propio régimen de dos agrupaciones políticas muy diferentes pero que apoyaron el golpe del 18 de julio: Falange Española de las JONS (que a su vez es una fusión de dos partidos fascistas minoritarios, Falange Española y Juntas de ofensiva nacional-sindicalistas) y Comunión Tradicionalista, partido de herencia carlista<sup>26</sup>. Este partido nunca llegaría a tener autonomía propia y sólo gozaría de la presencia institucional y de la visibilidad que el régimen de Franco le permitiera, siendo mayor en los años inmediatamente posteriores a la guerra para reforzar la imagen de España como aliada del Eje, y bastante más reducida tras la derrota de los fascismos en la II Guerra Mundial<sup>27</sup>. Como es bien sabido, el franquismo no fue sólo un régimen político, estuvo siempre apoyado por una ideología, que nunca fue única e inamovible<sup>28</sup>. Frente (o mejor dicho, «junto») a estos colectivos fascistas que integraban la base de apoyo al general Franco, también se encontraban grupos nacionalistas y católicos reaccionarios, en la línea de Menéndez Pelayo, que tuvieron mayor visibilidad tras el 45 y que crearon sus propios discursos<sup>29</sup>.

Algunos autores defienden que el fascismo en el régimen de Franco fue, incluso en los primeros años, siempre aparente y superficial, y que la verda-

---

<sup>24</sup> MARTÍN PUERTA, A., *El franquismo y los intelectuales*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2014, 1ªed, pp. 28-29.

<sup>25</sup> LAZO, A., *Una familia mal avenida: Falange, Iglesia y Ejército*. Síntesis, Madrid, 2008, 1ªed, pp. 416-417.

<sup>26</sup> LAZO, A., *Una familia ...*, pp. 28-29.

<sup>27</sup> MARTÍN PUERTA, A., *El franquismo y los intelectuales...* p. 32.

<sup>28</sup> LAZO, A., *Una familia ...*, pp. 75-76.

<sup>29</sup> MARTÍN PUERTA, A., *El franquismo y los intelectuales ...*, p. 29.

dera cultura de la dictadura es este llamado «nacionalcatolicismo»<sup>30</sup>. Se trata de una ideología que carece de un manifiesto o de un corpus teórico claro, como sí tenía Falange Española con los escritos y discursos de José Antonio, una ideología caracterizada por una concepción de España y, por extensión, de su Historia, profundamente esencialista, considerando el catolicismo como la característica definitoria del ser de España y motor de su Historia. Hunde sus raíces en los llamados neocatólicos de finales del siglo XIX y especialmente en Menéndez Pelayo, cuya huella se hará sentir en diferentes autores de este periodo de posguerra<sup>31</sup>. La concepción histórica de este autor puede resumirse con el siguiente fragmento del epílogo de su *Historia de los heterodoxos españoles*:

*España, evangelizadora de la mitad del orbe; España martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio; ésa es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra. El día en que acabe de perderse, España volverá al cantonalismo de los arévacos y de los vectones o de los reyes de taifas*<sup>32</sup>.

Teniendo en cuenta todo esto, podríamos habernos referido a la historiografía de este periodo como «historiografía nacionalcatólica». Sin embargo, esto hubiera sido no menos problemático, ya que no todos los autores que veremos a continuación pueden englobarse en tal categoría, pues encontramos casos como el de Antonio Tovar, es decir, autores claramente identificables como «fascistas»<sup>33</sup>. Menos exacto aún hubiera sido hablar de «historiografía fascista», pues autores como José María Pemán escapan fácilmente a tal adjetivo, clasificándose claramente como «nacionalcatólicos». Por tanto, en este periodo tenemos a autores tanto nacionalcatólicos como falangistas al servicio del régimen. Para complicar aún más la cuestión, la frontera entre unos y otros no está clara, pues el fascismo español de FET-JONS está muy imbuido de catolicismo y vemos a autores claramente falangistas como el propio Tovar evocando la figura de Menéndez Pelayo («La sombra de Menéndez Pelayo estaba presente entre los sublevados del 18 de julio»)<sup>34</sup>. Por

---

<sup>30</sup> MARTÍN PUERTA, A., *El franquismo y los intelectuales ...*, p. 43.

<sup>31</sup> BOYD, C.P., *Historia patria. Política, historia e identidad nacional en España: 1875-1975*, Pomares-Corredor, Barcelona, 2000, 1ªed, p. 210.

<sup>32</sup> MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, CSIC, Madrid, 1992, 5ªed, t.2, p. 1424.

<sup>33</sup> MARTÍN PUERTA, A., *El franquismo y los intelectuales*, p. 32.

<sup>34</sup> TOVAR, A., *El Imperio de España. FET de las JONS: Servicio de prensa y propaganda*, Madrid, 1941, 4ªed, p. 163.

tanto, puesto que lo que une a estos autores es su connivencia con el régimen de Franco, hemos decidido llamarlos sencillamente «autores franquistas».

Un término que, pese a todas estas precisiones, continúa siendo problemático, pues la connivencia con un régimen dictatorial es un asunto complejo y difícil de calibrar, que varía de un caso a otro. ¿Qué nivel de adhesión debe manifestar un autor para ser considerado «franquista»? En un contexto como el de posguerra, donde la disidencia no es tolerada, podemos considerar que todos los autores que escriben en España muestran un grado mayor o menor de adhesión al régimen, incluso aquellos que en los momentos inmediatamente posteriores al fin de la contienda sufrieron cierta persecución, como es el caso de Menéndez Pidal<sup>35</sup>, pero que posteriormente continuaron con su labor académica colaborando con instituciones y publicaciones claramente vinculadas con el régimen franquista<sup>36</sup>. A pesar de ello, llamaremos «autores liberales» a aquellos que, aunque muestren un mayor o menor grado de adhesión al régimen, podemos ver en ellos una continuidad intelectual con los planteamientos teóricos anteriores a la guerra, y reservaremos la etiqueta de «autores franquistas» a aquellos cuyas concepciones historiográficas se asientan en principios nacionalcatólicos o falangistas.

#### 4.1. Literatura de propaganda

En un momento inmediatamente posterior a una guerra civil, en que el bando vencedor intenta proyectar mediante su propaganda una imagen de unidad, un mito sobre un conde independentista que se alza contra su rey y consigue liberar a su pueblo resulta incómodo. La idea de una Castilla joven y democrática enfrentada a un León autoritario y arcaizante podía resultar inspiradora en un contexto liberal, pero no en el nuevo orden surgido tras el fin de la guerra, al menos no sin modificar el discurso. No obstante, sucede una paradoja y es que la idea de Castilla como germen esencialista de España y como constructora de la nación española ha calado ya muy profundamente en la identidad nacional española como para pretender borrarla o ignorarla. Por ello, veremos ahora a algunos autores en los cuales se produce un conflicto, pues por un lado muestran su admiración por Castilla, pero por otro lado desprecian la idea de “independencia” por las connotaciones que tiene en esos momentos, asociada a nacionalismos periféricos<sup>37</sup>. El

---

<sup>35</sup> CATALÁN, D. *El archivo del romancero: Patrimonio de la Humanidad*, Fundación Ramón Menéndez Pidal, Madrid, 2001, 1ªed, t1, pp.251-253.

<sup>36</sup> Como la *Revista de Estudios Políticos*. Ver imagen 1.

<sup>37</sup> GARCÍA ESCUDERO, J. M., «El concepto castellano de la unidad de España», *Revista de Estudios Políticos*, Vol. VII, (1944), p 160.

principal valor que se quiere exaltar en este momento, y que pone de acuerdo tanto a falangistas como a nacionalcatólicos es el de “unidad”. Por ello, estos autores encontrarán solución a este conflicto ponderando no a Fernán González sino a otro personaje posterior, Fernando I. Conde de Castilla primero y luego rey de León, este personaje se ajusta a las exigencias del momento, símbolo castellano como descendiente, por vía materna del propio Fernán González, pero a la vez símbolo no de independencia castellana respecto a León, sino de unidad de ambos territorios.

Un ejemplo de esto lo encontramos en una pequeña obra propagandística titulada *El imperio de España*, escrita por Antonio Tovar. Este autor, catedrático de latín en Salamanca después de la guerra y, a partir de 1956, profesor en las universidades de Tucumán (Argentina), Illinois (EEUU) y Tübingen (Alemania), formó parte de FET-JONS desde 1936 y estaría muy vinculado al aparato propagandístico del bando franquista a través de su amistad con el escritor Dionisio Ridruejo, aunque, igual que ocurriría con éste, se iría distanciando progresivamente del régimen en los años posteriores al fin de la contienda<sup>38</sup>, evolucionando hacia posturas liberales y antifranquistas que le llevarán a abandonar España en 1965, para volver ya en el 79, en plena Transición<sup>39</sup>. Estudioso de la arqueología y el Mundo Antiguo, esta obra de juventud, publicada en 1941, no resulta en modo alguno significativa dentro de la trayectoria del autor, pero sí nos parece de gran interés para el conocimiento de la historiografía propagandística de este periodo. Es en realidad una recopilación de una serie de folletos escritos por el autor durante la guerra, así como de algunas conferencias suyas en diferentes actos de FET-JONS. En ella podemos ver una concepción de España y de la Historia típicamente falangista<sup>40</sup>. Considera que ésta no debe ser sólo una ciencia, sino una parte de la identidad nacional<sup>41</sup>. En su concepción, totalmente esencialista y determinista del nacionalismo, considera que las naciones tienen un destino inherente, que en el caso de España es su «vocación imperial», nacida en época antigua mediante su contacto con Roma («la disciplina creadora»)<sup>42</sup>, esta vocación llegaría hasta los días del autor, mos-

---

<sup>38</sup> RUIPÉREZ, M. S., «Antonio Tovar y la Universidad de Salamanca» en *Dos figuras señeras de la Universidad de Salamanca en el siglo XX: Ramos Loscertales y Tovar*, Asociación de Antiguos Alumnos de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 1995, pp. 23-32.

<sup>39</sup> PASAMAR ALZURIA, G; PEIRÓ MARTÍN, I. *Diccionario Akal de historiadores españoles contemporáneos*. Akal, Madrid, 2002, p. 633.

<sup>40</sup> PRIMO DE RIVERA, J. A., *Dignidad y justicia social*, Ediciones del Movimiento, Madrid, 1976, 4ªed, pp. 179-180.

<sup>41</sup> TOVAR, A., *El imperio de España...* pp.98-99.

<sup>42</sup> TOVAR, A., *El imperio de España...* p. 17.

trando continuidad a través de diferentes ensayos imperiales como el visigodo, el árabe o el castellano, todos ellos con sus defectos y virtudes, que culminarían con el imperio español de la Edad Moderna. Esta vocación imperial, aunque adormecida en algunos momentos, es una constante en la Historia de España.

El autor, al tratar el periodo medieval, continúa con el viejo tópico de contraponer León y Castilla. En León proyecta la vocación imperial, la disciplina y la jerarquía, valores heredados de los visigodos y a su vez, de Roma. Frente a esto, Castilla es definida como «separatista y rebelde»<sup>43</sup>. La admiración del autor hacia la Castilla idealizada está fuera de toda duda, en el epílogo sentencia: «Al dictado de los latidos del corazón de Castilla están escritas estas páginas»<sup>44</sup>. Sin embargo, no podemos evitar apreciar en su descripción del reino y el condado una cierta admiración hacia los valores que encarna el primero y una cierta condena hacia el segundo. Las figuras de Fernán González o de los Jueces no aparecen en ningún momento y el personaje que sí vemos exaltado es Fernando I, aludiendo a su labor unificadora de ambos territorios<sup>45</sup>.

Algo similar sucede en el libro de José María Pemán, *La Historia de España contada con sencillez*, una obrita sintética y divulgativa escrita en 1937 en la cual se pretende integrar la sublevación franquista dentro de una narrativa coherente que va desde los tiempos remotos hasta el presente, identificando los valores asociados a la identidad española, entre los cuales destaca la religión, y señalando a sus enemigos como enemigos de España<sup>46</sup>. Si la anterior obra presentaba una concepción de España típica y ortodoxamente falangista, ésta sería un buen exponente de la concepción nacionalcatólica.

La narración que realiza Pemán de la época medieval es lineal. Comienza con don Pelayo y continúa con sus descendientes astures y leoneses, como si se tratara de la trama principal de una historia en la cual el resto de entidades políticas peninsulares fuesen tramas secundarias. A Fernán González y el condado de Castilla le dedica sólo unas líneas dentro de un capítulo titulado «Reyes de León: sucesores de Alfonso II»:

---

<sup>43</sup> TOVAR, A., *El imperio de España...* p.40.

<sup>44</sup> TOVAR, A., *El imperio de España...* p.77.

<sup>45</sup> TOVAR, A., *El imperio de España...* p.41.

<sup>46</sup> PEMÁN, J. M., *La historia de España contada con sencillez*, Homo Legens, Madrid, 2010, 12ªed, pp. 308-309.

*Tuvieron además (los leoneses) que luchar contra porciones de su propio reino que, siguiendo la mala costumbre española, tendían a separarse y desunirse. [...] Uno de estos rebeldes fue el conde Fernán González, que declaró abiertamente la guerra al rey y, aunque vencido, sus sucesores insistieron en sus propósitos hasta hacer de Castilla un reino independiente<sup>47</sup>.*

Aquí vemos de manera todavía más clara que en Tovar la actitud condenatoria y despectiva de este autor hacia la idea de independencia castellana. Podemos ver también cómo Pemán enlaza el pasado con su presente cuando habla de «la mala costumbre española» del separatismo. De este modo, como vemos, el mito de la independencia de Castilla es eludido por este autor, refiriéndose a él de forma breve y peyorativa, mientras que dedica el siguiente capítulo a Fernando I, alabando, como hiciera Tovar, su importancia histórica, especialmente por haber logrado la unidad entre Castilla y León.

#### **4.2. Producción académica**

Frente a estas pequeñas obras, escritas por autores ajenos al medievalismo, como es el caso de Tovar, especialista en Historia Antigua, y de Pemán, quien ni siquiera era historiador, encontramos otras obras en este mismo periodo, igualmente escritas por autores muy vinculados al régimen pero que, sin embargo, van más allá del mero pasquín en cuanto a elaboración y erudición. Caso paradigmático para el tema que tratamos es la monumental *Historia del condado de Castilla*, de fray Justo Pérez de Urbel. Monje benedictino, miembro de FET-JONS, procurador en las Cortes franquistas, primer abad del Valle de los Caídos y medievalista prolífico, publicó esta obra en tres volúmenes en 1945, dedicada a Franco en persona<sup>48</sup>. En ella vemos una ruptura clara con la postura de los autores anteriormente comentados. Fray Justo no evita hablar del mito de la independencia, ni lo hace con tono condenatorio, por el contrario, ofrece una visión de España profundamente castellanista, en la cual la independencia de Castilla es clave para la posterior construcción nacional.

Herederero de la tradición historiográfica anterior, de Menéndez Pidal y Sánchez Albornoz, adapta el discurso liberal de la Castilla progresista enfrentada al León tradicionalista a la imaginería falangista de posguerra. La contraposición sigue estando ahí, la exaltación del triunfo castellano sobre León, también, sólo que ahora Castilla ya no es democrática, sino «briosa» y

---

<sup>47</sup> PEMÁN, J. M., *La historia de España ...*, p. 84.

<sup>48</sup> PÉREZ DE URBEL, J., *Historia del Condado de Castilla*, C.S.I.C., Madrid, 1944, vol.1, 1ªed, p. 7.

desea liberarse del yugo leonés «viejo» y «frío»<sup>49</sup>. La exaltación de la fuerza y de la juventud revolucionaria propia del discurso falangista, pues, se manifiesta ahora en un ya viejo tópico historiográfico, procedente de una tradición anterior. Por lo demás, fray Justo toma como base el *Poema de Fernán González*, que admite seguir «al pie de la letra» a la hora de reconstruir los orígenes del condado de Castilla<sup>50</sup>. Realiza una síntesis de las diferentes versiones del mito independentista. Por supuesto, reconoce a Fernán González como el artífice de tal logro, al mismo tiempo acepta la existencia histórica de los Jueces de Castilla, también la independencia jurídica castellana, que se manifiesta con el rechazo al Fuero Juzgo, incluso considera que, aunque el episodio del caballo y el azor sea una leyenda, refleja una realidad<sup>51</sup>. Por tanto, no sólo Pérez de Urbel cree en la independencia del condado de Castilla, sino que da por buenas las cuatro versiones medievales de la misma, realizando una síntesis de todas ellas y, además, supone una contundente reivindicación y reapropiación del mito castellanista que, como hemos visto, era prudentemente evitado por algunos de sus coetáneos.

## 5. AUTORES LIBERALES

Como ya avanzamos antes, llamaremos «autores liberales» a aquellos que muestren en sus obras una continuidad historiográfica con la tradición anterior a la guerra, es decir, que no presenten rasgos de las escuelas que hemos definido como franquistas, falangistas o nacionalcatólicas, surgidas o consolidadas tras la victoria del bando sublevado.

### 5.1. Autores en España

Estos autores, aunque personalmente pudieran mostrar un nivel mayor o menor de simpatía con el régimen y permanecer en España tras la guerra, intelectualmente no podemos considerarlos dentro de la misma categoría que a los autores comentados anteriormente, pues aunque en algunos casos su discurso no sea excesivamente diferente, la base sobre la cual se apoya sí lo es, como tendremos oportunidad de ver a continuación. En cualquier caso, puede darse también la paradoja de que autores que no perteneciesen en absoluto a FET-JONS fuesen capaces de construir relatos que encajasen en el imaginario del régimen mejor incluso que el de los propios autores falangistas.

---

<sup>49</sup> PÉREZ DE URBEL, J. *Historia del Condado de Castilla...* vol.1, p. 536-537.

<sup>50</sup> PÉREZ DE URBEL, J. *Historia del Condado de Castilla...* p. 149.

<sup>51</sup> PÉREZ DE URBEL, J. *Historia del Condado de Castilla...* pp. 589-592.

En primer lugar, tenemos a Manuel Ballesteros Gaibrois, hijo de los historiadores Antonio Ballesteros y Mercedes Gaibrois<sup>52</sup>. Perteneció a una familia de tradición liberal, aunque conservadores, que se puso durante la guerra del lado del bando sublevado<sup>53</sup>. Aunque se dedicó al estudio de América en la Edad Moderna, los estudios medievales estaban muy vinculados a su familia, pues su padre había trabajado en torno a la figura de Alfonso X, mientras que su madre estudió la vida del hijo y nuera de aquel, Sancho IV y María de Molina<sup>54</sup>. En 1948, Manuel Ballesteros publica un manual de *Historia universal y de España* en el cual dedica varios capítulos a la Edad Media hispana. A pesar de que durante el periodo de posguerra no se adhirió a ninguna de las corrientes antes descritas, su postura respecto a la independencia castellana no difiere mucho de la de Tovar o Pemán. Aunque sin el léxico falangista del primero, ni la exaltación de la catolicidad hispana del segundo, Ballesteros traza un relato de la Edad Media peninsular en territorio cristiano desde una perspectiva marcadamente leonesista, muy similar a la que antes describíamos en Pemán, o tal vez incluso más acusada, pues evita toda referencia a los condes de Castilla y a su historia anterior a la unificación con Fernando I, momento en el cual el condado aparece por vez primera en la narración<sup>55</sup>. Nuevamente, se exalta la unidad conseguida por este monarca.

Frente a esta postura, tenemos al longevo Menéndez Pidal, quien a pesar de los problemas que sufrieron él y su familia con el nuevo régimen al terminar la guerra, pudo posteriormente continuar con su producción intelectual hasta su muerte. En el periodo de posguerra, don Ramón tenía, como hemos visto, una larga trayectoria como estudioso de la Historia y la literatura castellana. Su fascinación por Castilla y su perspectiva claramente castellanista de la identidad española, heredera del 98, le llevó a escribir un interesante artículo en 1944 sobre los orígenes de Castilla en el cual reivindica la figura de Fernán González y la independencia castellana<sup>56</sup>. Este artículo fue en realidad la publicación de su intervención el año anterior en la celebración del Milenario de Castilla que tuvo lugar en la ciudad de Burgos. Se trata de una celebración relativamente poco estudiada, que recientemente ha sido objeto de varios estudios llevados a cabo por el histo-

---

<sup>52</sup> GAIBROIS, M., *María de Molina*, Urgoiti, Pamplona, 2010, 4ªed, p. XIX.

<sup>53</sup> GAIBROIS, M., *María de Molina...* pp. XXXVII-XXXVIII.

<sup>54</sup> GAIBROIS, M., *María de Molina...* p. LXVII.

<sup>55</sup> BALLESTEROS GAIBROIS, M., *Historia universal y de España*, Aeternitas, Valencia, 1948, 1, 1ªed, p. 538.

<sup>56</sup> MENÉNDEZ PIDAL, R., «El carácter originario de Castilla», *Revista de Estudios políticos*, Vol. VII, (1944), p. 385.

riador Gustavo Alares. Según este autor, la participación de don Ramón en esta celebración de marcada raigambre fascista (con actos de masas como desfiles y con presencia de las autoridades)<sup>57</sup> debe entenderse como el precio que hubo de pagar para reconciliarse con el Régimen a partir de ese momento, posiblemente a su pesar, pues aunque colaboró en la celebración del Milenario, evitó tomar parte en las actividades públicas<sup>58</sup>.

Menéndez Pidal da por válido el mito de la quema del Fuero Juzgo y, por tanto, de la independencia jurídica de Castilla respecto a León<sup>59</sup>. Sin embargo, se muestra crítico con el mito de la independencia política del Condado, pues a diferencia de otros autores de este periodo, como Pérez de Urbel, cree que el término «independencia» debe ser matizado, entendiéndose más como una independencia *de facto* pero no *de iure*<sup>60</sup>. Al mismo tiempo, abunda en un tópico ya comentado de preguerra, el de la contraposición de la Castilla democrática frente al León tiránico, un discurso que en pleno contexto de posguerra debe ser, no obstante, matizado. El término «democracia» no puede usarse sin un adjetivo que limite su significado para hacerlo menos incómodo. De esta manera, don Ramón define a la Castilla altomedieval como una «democracia dignificadora que, sin derrocar lo alto, eleva lo deprimido»<sup>61</sup>. De igual modo, vemos cómo el autor insiste en la contraposición de valores representados por León y Castilla, lo tradicional y lo conservador, frente a lo joven y combativo<sup>62</sup>. Sin embargo, Menéndez Pidal no presenta esta dualidad en términos tan belicosos como Pérez de Urbel. Don Ramón no ve un antagonismo, sino una alianza necesaria entre dos fuerzas, una conservadora y otra renovadora, una tradicionalista y otra revolucionaria, que se complementan, aportando disciplina la primera y fuerza la segunda.

Aunque la postura de Menéndez Pidal no cambia significativamente tras la Guerra Civil y se asienta en un liberalismo conservador, textos como éste encuentran fácil acomodo en el discurso del régimen tras la Guerra Civil, pues como ya hemos visto, la dictadura franquista se apoyaba en sectores muy diversos, desde conservadores y católicos reaccionarios o carlistas hasta falangistas. Sectores que representaban la derecha más

<sup>57</sup> ALARES LÓPEZ, G., «Conmemorar el pasado nacional en la España franquista (1936-1964)», *Actas del XII Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, AHC, Madrid, 2014, pp. 3614-3615.

<sup>58</sup> ALARES LÓPEZ, G., «La conmemoración del Milenario de Castilla en 1943», *Revista Jerónimo Zurita*, 86, (2011), pp. 158-159.

<sup>59</sup> MENÉNDEZ PIDAL, R., «El carácter originario de Castilla ...», p. 390.

<sup>60</sup> MENÉNDEZ PIDAL, R., «El carácter originario de Castilla ...», p. 386.

<sup>61</sup> MENÉNDEZ PIDAL, R., «El carácter originario de Castilla ...», p. 387.

<sup>62</sup> MENÉNDEZ PIDAL, R., «El carácter originario de Castilla ...», p. 404.

arcaizante y la nueva derecha de corte fascista. La unidad de estos sectores bajo un mismo régimen intentó ser fomentada desde el aparato propagandístico, que producía discursos donde esta contraposición de ideas, lo viejo y lo nuevo, lo tradicional y lo revolucionario, era habitual para exaltar la necesaria unidad de ambas. Un buen ejemplo de esto lo constituye un librito publicado en 1938 titulado *Unificación: Diálogo heroico*, escrito por Jacinto Miquelarena, literato y miembro fundador de Falange Española.<sup>63</sup> En él, dos combatientes en la Guerra, un joven falangista castellano y un viejo carlista navarro, conversan durante los momentos previos al combate, antes de morir juntos, “hermanados en la guerra”.<sup>64</sup> En este texto propagandístico se trata de justificar y exaltar el decreto de unificación, por el cual pasaban a integrar un mismo partido los carlistas y Falange Española, personificada aquí por un joven, belicoso y revolucionario... castellano. La exaltación de la unidad entre lo viejo y lo nuevo, lo tradicional y lo revolucionario, León y Castilla, que nos presenta Menéndez Pidal en su artículo se integra perfectamente, pues, en el discurso falangista de posguerra, fuera o no la intención del autor.

Otro artículo publicado también en 1944, precisamente sobre *La España del Cid* de Menéndez Pidal, se posiciona a favor de una rehabilitación de la figura de Fernán González y el discurso castellanista. Lo firma José María García Escudero y en él reflexiona sobre la obra de Menéndez Pidal, extrayendo algunas conclusiones. Plantea la contraposición entre León y Castilla como la contraposición de dos formas de entender España. Una, la leonesa, “jerárquica”, “hierática”, “imperial”, heredada de la antigua monarquía visigoda. Frente a ella, Castilla propone una concepción de España “inédita”, “fresca”, que busca unir a todos los pueblos de España no de manera jerárquica y disciplinada sino en “amigable federación”.<sup>65</sup> Para el autor, esta concepción castellana, que es la que triunfaría con la consolidación de Castilla como primera potencia peninsular, tendría continuidad durante la monarquía de los Austrias. Considera, además, que este “pensamiento” castellano se “opuso a la idea leonesa, demasiado vuelta a las reliquias del Toledo gótico para poder adaptarse a lo que los nuevos tiempos exigían”, y que bajo hegemonía castellana “se va a animar la auténtica Reconquista”,<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> CARBAJOSA, M; CARBAJOSA, P., *La corte literaria de José Antonio: La primera generación cultural de la Falange*, Crítica, Barcelona, 2003, 1ªed, p. 141.

<sup>64</sup> CARBAJOSA, M; CARBAJOSA, P., *La corte literaria ...*, p. 142.

<sup>65</sup> GARCÍA ESCUDERO, J. M., «El concepto castellano ...», p. 151.

<sup>66</sup> GARCÍA ESCUDERO, J. M., «El concepto castellano ...», p. 150.

introduciendo así en el discurso castellanista el componente reconquistador, al considerar a Castilla, por su naturaleza, más apta para tal empresa.

Al igual que el de Menéndez Pidal, este artículo tiene mucho de justificación. El autor parece ser consciente de que la postura que defiende no es la más extendida en ese momento o que, como mínimo, contará con detractores y resultará incómoda. Por eso trata de justificarse en varias ocasiones con frases como “es verdad que la Castilla del siglo X no viene a ser otra cosa -sería pueril engañarnos a nosotros mismos- que una versión anticipada del separatismo”, pero concluye diciendo que considera necesario distinguir entre “el sano regionalismo, entendido con ánimo de integración, del aceptado como simple paso hacia la insolidaria y cobarde meta del secesionismo”.<sup>67</sup> Igual que Menéndez Pidal, sabe perfectamente que en un contexto de posguerra, toda evocación de la independencia medieval de Castilla será comparada con las aspiraciones independentistas de los nacionalismos periféricos, y a pesar de ello, reivindica el discurso castellanista, el de la Castilla germen de España y símbolo de libertad e igualdad frente al autoritario León. Un discurso de preguerra que en estos momentos resulta extraño y defenderlo requiere detalladas explicaciones.

Será durante la década de los 40 cuando se realice una de las principales aportaciones, a nuestro juicio, a la cuestión del mito independentista castellano. Se trata del artículo de José María Ramos Loscertales, *Los Jueces de Castilla*, que años después, Luis García de Valdeavellano destacaría entre las más importantes obras de este autor.<sup>68</sup> Ramos Loscertales fue un intelectual profundamente vinculado con la tradición académica liberal. Amigo personal de Miguel de Unamuno y fundador del *Anuario de Historia del Derecho Español*, junto a Claudio Sánchez-Albornoz, Galo Sánchez y otros discípulos de Eduardo Hinojosa, se convirtió en catedrático de Historia de España en la Universidad de Salamanca, en 1920, de la cual llegaría a ser rector en 1929.<sup>69</sup> Aunque sus estudios se centraron en su Aragón natal, en su dilatada obra hubo espacio para diversos temas del medievalismo hispano, desde el priscilianismo hasta la herencia de Alfonso VI, con especial interés en los estudios de las instituciones políticas.<sup>70</sup>

En su artículo sobre los Jueces, realiza una crítica a la obra magna de Pérez de Urbel sobre el condado de Castilla, publicada cuatro años antes.

---

<sup>67</sup> GARCÍA ESCUDERO, J. M., «El concepto castellano ...», p. 160.

<sup>68</sup> GARCÍA VALDEAVELLANO, L. «Don José María Ramos y Loscertales», *Archivo de filología aragonesa*, 28-29 (1981), p. 219.

<sup>69</sup> GARCÍA VALDEAVELLANO, L. «Don José María Ramos y Loscertales ... p. 218.

<sup>70</sup> GARCÍA VALDEAVELLANO, L. «Don José María Ramos y Loscertales ... p. 219.

Aunque el autor da por hecho la independencia medieval de Castilla, considera que la existencia de los Jueces, tan defendida por Pérez de Urbel, es un mito.<sup>71</sup> Comienza realizando un breve repaso historiográfico de la cuestión, remontándose al padre Flórez, quien sólo estudió el relato de los Jueces de manera tangencial. Constata que el tema, en cualquier caso, no volvió a ser tratado hasta el siglo XX, cayendo en el olvido.<sup>72</sup> De él se ocuparían Galo Sánchez y Menéndez Pidal quien, a juicio del autor, fue excesivamente prudente a la hora de pronunciarse sobre la existencia de tales personajes.<sup>73</sup> Por último, Pérez de Urbel es el último en abordar la cuestión, y lo hace con pleno convencimiento de su existencia, tomando literalmente el episodio narrado en el *Poema de Fernán González*, como ya hemos tenido ocasión de ver. A continuación, realiza un repaso de las fuentes históricas acerca de los Jueces. Constata que no hay diploma alguno en que aparezcan mencionados, y que las únicas fuentes son de tipo cronístico, contradictorio y muy tardío.<sup>74</sup> Contradictorio por la existencia de dos versiones del episodio, como ya hemos visto, la del *Liber regum*, que ubica a ambos personajes a mediados del siglo IX, y la del *Chronicon mundi* y *De rebus Hispaniae*, que los sitúa a comienzos del siglo X. Todos estos son relatos muy tardíos y hay menciones a ellos, salvo la referencia a Nuño Rasura en la *Crónica Najerense*, sin identificarlo aún como juez y, en cualquier caso, sólo unas décadas anterior al *Liber regum*. Esto lleva al autor a considerar el relato de los Jueces como legendario, una ficción de origen castellano elaborada en un momento en el cual Castilla ya se había convertido en reino.<sup>75</sup>

Ya a comienzos de la década de los 50 se publica una pequeña obra que, si bien no pretende ser exhaustiva y apenas trata el mito de la independencia de Castilla, adquirirá importancia en los años posteriores.<sup>76</sup> Se trata de la *Aproximación a la historia de España* de Jaume Vicens Vives. Esta Historia sintética nacería de las reuniones organizadas por este historiador catalán en el Seminario de Historia de la Universidad de Barcelona, donde él y un grupo de colaboradores y estudiantes comentaban las aportaciones más recientes de la historiografía extranjera, desde la Escuela de los

---

<sup>71</sup> RAMOS LOSCERTALES, J. M., «Los Jueces de Castilla», *Cuadernos de Historia de España*, 10, (1948), p.75.

<sup>72</sup> RAMOS LOSCERTALES, J. M., «Los Jueces de Castilla ...», pp. 76-77.

<sup>73</sup> RAMOS LOSCERTALES, J. M., «Los Jueces de Castilla ...», pp. 76-77.

<sup>74</sup> RAMOS LOSCERTALES, J. M., «Los Jueces de Castilla ...», pp. 86-90.

<sup>75</sup> RAMOS LOSCERTALES, J. M., «Los Jueces de Castilla ...», p. 104.

<sup>76</sup> VICENS VIVES, J. *Aproximación a la Historia de España*, Vicens Vives, Barcelona, 1962, 3ª ed, p. 9.

Annales<sup>77</sup> a las propuestas de Jaspers o Toynbee.<sup>78</sup> En el prólogo a la edición de 1962, el autor se sorprende de cómo está avanzando la historiografía española en poco tiempo y del inesperado éxito de esta obra suya.<sup>79</sup> Si hasta ahora hemos visto la pervivencia de discursos anteriores a la guerra y la creación de discursos nuevos al servicio del régimen tras la misma, esta obra podríamos entenderla como una ruptura con lo anterior. Más que deudora de los postulados liberales de preguerra, es predecesora de la renovación historiográfica que llegará desde comienzos de los 60.

A la independencia de Castilla, el autor dedica sólo un par de líneas en un capítulo titulado “Califalismo y leonesismo”, que trata sobre los conflictos entre el reino de León y Al-Andalus durante el siglo X y la legitimación de uno y otro. Habla de la debilidad interna del reino de León durante ese momento, citando principalmente tres causas: la incapacidad de “establecer una organización feudal efectiva-cual la feudal imperante en Europa” así como de “combinar los intereses de los montañeses que habían acunado la monarquía y de los pequeños propietarios agrícolas que la defendía en las orillas del Duero” y de “absorber el estimulante militarismo democrático engendrado en la zona de Castilla”.<sup>80</sup> Fruto de esta debilidad interna del reino leonés, “Castilla logró hacerse independiente de León en la persona de Fernán González.<sup>81</sup> El autor traza un relato, como vemos, menos apasionado que el de otros de sus coetáneos. Buscando causas de tipo económico y social, similar a lo que hizo Pierre Vilar unos años antes fuera de nuestras fronteras, como tendremos ocasión de ver, aunque tal vez poniendo en este caso más el acento en las causas sociales que en las estrictamente económicas, propias de la visión materialista de Vilar.

## 5.2. Autores en el exilio

De entre los autores liberales que hubieron de marchar al exilio tras el fin de la Guerra destacan Claudio Sánchez Albornoz y Américo Castro. El primero tenía ya una larga trayectoria en este periodo, mientras que el segundo escribió sus obras fundamentales en este momento. Durante los años 50 tuvieron una conocida polémica tras la publicación en México en 1954 del libro de Castro, *La realidad histórica de España*. Más cerca del ensayo literario que de la investigación histórica, en esta obra el autor presenta su visión de España, buscando sus esencias a lo largo de su His-

---

<sup>77</sup> VICENS VIVES, J., *Aproximación...* p. 9.

<sup>78</sup> VICENS VIVES, J., *Aproximación...* p. 7-8.

<sup>79</sup> VICENS VIVES, J., *Aproximación...* p. 9-10.

<sup>80</sup> VICENS VIVES, J., *Aproximación...* p. 65.

<sup>81</sup> VICENS VIVES, J., *Aproximación...* p. 65.

toria. Aunque se trata de una obra profundamente esencialista y nacionalista, supone una ruptura con el nacionalismo español tradicional de corte liberal (y aún más con el de tipo nacionalcatólico o falangista, naturalmente). Entiende que la verdadera esencia de España, lo que la hace diferente del resto de naciones se forja durante la Edad Media como fruto de la convivencia entre culturas en suelo hispano<sup>82</sup>. No es la suya una Historia de territorio, sino de culturas. Divide su obra en diferentes capítulos cada uno relativo a un aspecto dedicado al ser español. En uno de ellos, dedicado al individualismo, cita a Fernán González como ejemplo del individualismo típico de los españoles, que rechaza normas e ideas<sup>83</sup>. En esta obra, por tanto, Fernán González y la independencia de Castilla no aparecen como héroe fundador y hecho fundacional en la Historia de España, sino como reflejo de las esencias españolas. Su condición de exiliado durante la larga posguerra puede explicar ese intento de buscar en el pasado español una esencia tolerante y plural, en contraste con la situación que se vive en la España del momento.

Sánchez Albornoz, desde su exilio en Argentina, responde contundentemente a la obra de Castro publicando en 1956 una obra en dos volúmenes titulada *España, un enigma histórico*. Una obra que sirve como síntesis de las posturas que llevaba ya años defendiendo y que también podría considerarse como epígono de una manera de entender la Historia de raíz noventayochista, vinculada al liberalismo de preguerra, que ya ha sido reemplazada en España por las nuevas concepciones del régimen y que pronto será superada por las corrientes renovadoras de los años sesenta. En ella encontramos todos los elementos de esta concepción liberal que ya hemos ido viendo: la idea de Castilla y de la Reconquista como claves en la Historia de España, la naturaleza democrática de la Castilla medieval, definida aquí por don Claudio como «un islote de hombres libres en la Europa feudal»<sup>84</sup> y su contraposición con el autoritario reino de León, ejemplificado por el autor con la contraposición de dos figuras representativas de uno y otro ámbito, el Cid y Gelmírez:

---

<sup>82</sup> VALDEÓN BARUQUE, J., «La elaboración del discurso histórico en Castilla», *Memoria histórica de Cantabria*, José Ángel García de Cortázar coord., Universidad de Cantabria, Santander, 1995, 1ªed, p. 224.

<sup>83</sup> CASTRO, A., *La realidad histórica de España*, Editorial Porrúa, México D.F, 1978, 7ªed, p. 253.

<sup>84</sup> SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. *España, un enigma histórico*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971, 3ªed, 2, p. 405.

*¡El Cid y Gelmírez! El pueblo de Castilla identificado con sus héroes, que tenía sus virtudes y encarnaba sus ideales; y el pueblo de Galicia en lucha con uno de sus señores, adornado con sus talentos pero que tiranizaba desde arriba*<sup>85</sup>.

En la Castilla primigenia, afirma, no había ni nobles ni jerarquía. Existían pocos episcopados y los monasterios eran de escasa importancia, todo lo contrario a lo que sucedía en León. Además de que el hecho diferencial de España no está en la convivencia entre culturas, como afirmaba Castro, sino en la propia existencia de Castilla, entendida como un producto exclusivamente hispano, sin ninguna otra influencia, ni de etnias milenarias, como astures o vascones, ni de herencia romana, goda o franca. Considera que todos los demás reinos y condados peninsulares tienen una herencia clara: Cataluña es heredera de la monarquía franca, Aragón y Navarra lo son de los vascones, el Reino asturleonés lo es del Reino godo, y Portugal es producto del azar histórico (*sic*). Pero, ¿y Castilla? Castilla es fruto de la Reconquista<sup>86</sup>. A pesar de esta visión romántica y esencialista, no da por buenos todos los mitos en torno al origen de Castilla. Por un lado, lanza un ataque a Pérez de Urbel, a quien acusa de utilizar sus obras sin citarles y de construir relatos antihistóricos «recogiendo fantasías tejidas durante siglos y adornadas por él». Reconoce que el mito de los Jueces es aceptado por autores contemporáneos, sin embargo, para don Claudio se trata de una «fantasía juglaresca» del siglo XII<sup>87</sup>. En cualquier caso, considera a Fernán González como héroe de la independencia de Castilla, que para él es un hecho, pero a diferencia de Menéndez Pidal acepta la independencia política y por el contrario niega la independencia jurídica, pues afirma que con Fernán González continuaba aplicándose el Fuero Juzgo<sup>88</sup>.

## 6. AUTORES EXTRANJEROS

En este periodo de la posguerra española se publica en Francia una obra breve pero de gran influencia posterior, *Histoire de l'Espagne*, del hispanista francés Pierre Vilar. Este libro, publicado en 1947, sería

---

<sup>85</sup> SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *España, un enigma ...*, pp. 414-415.

<sup>86</sup> SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *España, un enigma ...*, pp. 9-10.

<sup>87</sup> SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *España, un enigma ...*, p. 89.

<sup>88</sup> SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. *España, un enigma ...*, pp.401-402.

prohibido en España por las autoridades franquistas, pero sería publicado por primera vez en el país durante la Transición, con notable éxito<sup>89</sup>. El libro resulta interesante en lo que a nuestra cuestión respecta por dos razones, en primer lugar, por ser obra de un autor extranjero, y en segundo lugar, por ser de un autor marxista, cuya visión materialista de la Historia choca profundamente con todos los autores españoles que hemos comentado hasta ahora en este capítulo. En lo referente al mito fundacional de Castilla, podemos leer:

*España, y sobre todo Castilla, fue una sociedad en permanente combate. La clase que combate se adjudicó, naturalmente, el primer puesto. La gran nobleza fue más poderosa que en otras partes y la pequeña nobleza, más numerosa. La primera no tiene de ningún modo sus orígenes en los grandes feudos del tipo francés. Pero sí conocieron los grandes nobles, que por su valor individual de guerreros y por el número de sus fieles, eran capaces de orgullo y de independencia [...]. Así, el conde Fernán González fundó Castilla<sup>90</sup>.*

Como vemos, acepta la visión que, como hemos visto, imperaba por aquel entonces en la historiografía española, la independencia de Castilla con Fernán González. Dado que ésta es una obra de juventud y que además el medievalismo no fue la disciplina a la cual se dedicaría Vilar, podemos comprender, aunque no por ello deja de resultarnos sorprendente la expresión empleada por el autor, que ya no sólo dice que Fernán González independizara Castilla sino que, directamente, la fundó. En cualquier caso, lo interesante del texto y lo que lo aleja de sus coetáneos españoles es la explicación materialista de la creación de la Castilla independiente. Para Vilar, no hay en sus causas esencialismo alguno, no hay unos valores inmortales encarnados por Castilla y opuestos a los de León, ni tampoco busca un hecho diferencial y único en ello. Desde su óptica marxista, la razón está en las circunstancias económicas y materiales del momento. Una situación de guerra constante, como nos describe el autor la Edad Media peninsular, sobre todo en Castilla, produce una clase guerrera poderosa, lo cual le permite aspirar a situaciones de independencia respecto al poder central. Éste fue, para Vilar, el caso de Fernán González.

---

<sup>89</sup> VILAR, *Historia de España*, Crítica, Barcelona, 1988, 20ªed, p. 11.

<sup>90</sup> VILAR, *Historia de España...*, p. 26-27.

El resto del hispanismo francés de posguerra se ocupará mucho menos de la Historia hispana. Habrá que esperar hasta los sesenta para encontrar nuevas e interesantes aportaciones de autores extranjeros sobre el pasado hispano, como las de Bartolomé Bennassar o Joseph Pérez<sup>91</sup>. En las décadas de los cuarenta y cincuenta, aparte de la obra de Vilar, las aportaciones historiográficas extranjeras son escasas. La mayoría de hispanistas franceses escriben durante este periodo libros de viajes, fascinados por los paisajes de la posguerra<sup>92</sup>. También habrá algunas obras geográficas, como *Image de l'Espagne* de Jean Sermet, publicada en 1954, donde se destaca la importancia de Castilla sobre el resto de España, siguiendo postulados fácilmente identificables con el discurso castellanista de preguerra que hemos visto hasta ahora<sup>93</sup>. Aunque no alude ni al periodo medieval ni al mito de la independencia, nos ha parecido interesante incluirlo al término de este apartado, para mostrar la pervivencia del discurso castellanista liberal fuera de nuestras fronteras, con una frase de Ortega y de Sánchez Albornoz<sup>94</sup> en boca de un hispanista francés:

*La importancia de Castilla a través de los tiempos es el reflejo de la fuerza unitaria que desde un punto de vista físico impone la Meseta. Castilla hizo España. Ella fue, desde el Siglo de Oro, el centro de gravedad demográfico y económico. Por su género de vida y su sistema económico, es siempre la región más estable, la única autosuficiente, indiferente casi a las dificultades de la economía mundial, que retrasan a las zonas de España exteriores, a quienes debe ayudar ahora, como siempre hizo. Es la mayor unificadora de la vida social y económica de España*<sup>95</sup>.

<sup>91</sup> PELLISTRANDI, B., «La imagen de Castilla en el hispanismo francés», *Memoria histórica de Castilla y León. Historiografía castellana de los siglos XIX y XX*, Pedro Carasa Soto coord., Junta de Castilla y León: Salamanca, 2003, 1ªed. p. 397.

<sup>92</sup> PELLISTRANDI, B., «La imagen de Castilla ...», p. 397.

<sup>93</sup> PELLISTRANDI, B., «La imagen de Castilla ...», p. 395.

<sup>94</sup> «Castilla hizo a España y la deshizo», de Ortega y Gasset: «Castilla hizo a España y España deshizo a Castilla», réplica a la anterior. Extraídas de VALDEÓN BARUQUE, J., «La elaboración del discurso histórico en Castilla» en *Memoria histórica de Cantabria*. Santander: Universidad de Cantabria. 1995. 223.

<sup>95</sup> Traducción propia a partir de la cita en PELLISTRANDI, B., «La imagen de Castilla ...», p. 396.

## 7. CONCLUSIONES

De los diferentes relatos que de la independencia de Castilla se hacen en la Edad Media, hemos visto cómo elementos como el de la independencia legislativa de Castilla o el de los Jueces tienen sólo una vigencia parcial en el periodo analizado, pero en cambio sí es extraordinariamente amplia la creencia en una independencia política alcanzada con Fernán González. Del mismo modo, también observamos a lo largo de este periodo la vigencia del mito noventaiochista de la contraposición León-Castilla. Creemos que esto demuestra la pervivencia de discursos propios de la historiografía liberal en el franquismo.

Estos discursos liberales plantearon problemas a los autores afines al régimen a la hora de conciliarlos con los ideales que el nuevo estado defendía. Esta incompatibilidad podemos considerar que se debe a dos causas, por un lado, al cierto regionalismo que implica la exaltación de un personaje asociado con la “independencia” de un territorio de lo que hoy es España, incompatible con los ideales unitaristas y el rechazo frontal a toda clase de regionalismo y separatismo propio del régimen franquista; y por otro lado, al hecho de que el mito de la contraposición León-Castilla atribuye a esta última unas esencias positivas asociadas a los valores del liberalismo, difícilmente conciliables con el discurso abiertamente anti-liberal del franquismo. De este modo, se practicó una reelaboración del mito, asociando a Castilla unos valores intrínsecos, al igual que hacían Menéndez Pidal y sus seguidores, sólo que en este caso, estos valores en lugar de ser los propios de un régimen liberal, lo eran del régimen franquista, a medio camino entre el falangismo y el nacional-catolicismo. De este modo, vemos cómo el discurso liberal noventaiochista y el elaborado por un autor al servicio del régimen como es Pérez de Urbel no están tan alejados, de hecho, el segundo bebe claramente del primero, aunque adaptándolo a las necesidades políticas del momento.

De manera que autores que a priori podríamos considerar muy alejados en su ideología o en sus posturas historiográficas, como son Sánchez Albornoz, Justo Pérez de Urbel, Antonio Tovar y Américo Castro, en realidad no lo estarían tanto. Todos defienden discursos esencialistas. El primero, como heredero de la tradición noventaiochista, el segundo, como reelaborador de esa misma tradición. El tercero y el cuarto pretenden elaborar discursos alternativos, desde ideologías totalmente opuestas, pero todos ellos tienen en común una misma concepción nacionalista de la Historia, según la cual las realidades históricas, aunque cambiantes, estarían condicionadas por una

naturaleza permanente e invariable, una esencia, que para unos autores sería de un tipo, y para otros, de otro. La verdadera ruptura con esta concepción esencialista de la Historia llegará en la década siguiente, aunque ya comienza a esbozarse en este periodo con autores como Ramos Loscertales o Vicens Vives.

# LUCHAR CONTRA LAS HOSTILIDADES: ORDEN Y ARBITRAJE DE LAS CIUDADES MEDIEVALES EN TIEMPOS DE CRISIS. LA CORONA DE ARAGÓN EN SU INTERREGNO

Sandra Cáceres Millán

**Resumen:** La llegada del Interregno a la Corona de Aragón (1410-1412) supuso el afianzamiento de los bandos en cada una de las ciudades de los territorios. La muerte del monarca Martín el Humano sin descendencia refleja lo que décadas atrás viene pasando: la violencia articulada en facciones ahora es un motivo más para el control exclusivo de las competencias políticas municipales. De este modo se perpetúa la violencia en villas y ciudades mientras que desde el regimiento público se lucha por la paz y tregua de los bandos no con mucho éxito.

**Palabras clave:** Interregno, Corona de Aragón, Bandos, Poder municipal.

## THE "BATTLING" EPISCOPATE IN THE TIMES OF ALFONSO I OF ARAGON AND NAVARRE

**Abstract:** The Interregnum in the Crown of Aragon (1410-1412) lived the consolidation of the factions in each city of each and every one of the countries. The death of Martin the Human without descendants reflects the result of all happened decades ago: the violence is constructed by factions and this is another reason to control exclusively the management of municipal policies. In a specific way the violence carries on in villages and cities whereas the municipal power tries to establish the peace and truce between the factions without success.

**Key words:** Interregnum, Crown of Aragon, Factions, Municipal power.

---

Entregado: 13/12/2015. Aceptación definitiva: 31/01/2016.

## 1. INTRODUCCIÓN

A lo largo de la Edad Media, uno de los núcleos más importantes donde se desarrollan la vida política, social y económica es la ciudad. En este escenario la sociedad tiene su máxima representación y se desenvuelve dando lugar a un sinfín de características siempre determinadas por el conjunto legal al cual se adscribe su población.

Son numerosos los estudios que hacen referencia al desarrollo de la urbe como entidad con un marcado carácter político, económico, administrativo y social que actúa como ente autónomo independientemente de cuál es su señor y la dimensión demográfica de la misma. A lo largo del siglo XXI la historiografía se ha hecho eco de otros estudios más particulares e incisivos en aspectos que poco antes se pasaron por alto actores que, sin ellos, no se puede entender el conjunto de la universidad y el talante de la ciudad. Estudios pormenorizados sobre sus élites, sus cargos políticos y públicos y sobre los grupos sociales que formaban la urbe no han dejado de ser temas en actualidad. Dentro de este conjunto, se pueden enmarcar los temas relacionados con el control y hostigamiento por aquellos que sustentaban el poder de la universidad. Esto llega a ser más tangible en periodos de crisis donde las hostilidades y los conatos de violencia someten no sólo a las grandes ciudades de Europa sino hasta las villas más representativas de los diferentes reinos. Las formas de sometimiento y subyugación que emplean las ciudades<sup>1</sup>, deben adherirse a los estudios relacionados con el poder político, es decir, la historia del poder vinculada y entendida dentro de un sistema social global o «como una red de relaciones inserta en el conjunto más amplio de redes que integran la sociedad en su conjunto»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Las ciudades hacen uso de su propia idiosincrasia para ejercer el control absoluto de todo aquello que podía afectar a sus intereses. El uso de la ley, el pacto y la persecución de aquellos y aquello que ponía en peligro cualquier ámbito del municipio era reprimido. La ciudad se ampara en su estatus para someter a su territorio circundante e incluso el que va más allá de sus límites. Este estatus está protegido por su carácter real, es decir, el señor y garante directo de todas las acciones emprendidas por la urbe es el rey, un rey cada vez más menguado en su capacidad para tomar decisiones a causa de la conquista de nuevas cuotas de poder que consiguen estas universidades a través de la financiación al rey. Es el monarca el que, cada vez más sujeto a la presión económica, recurre a las ciudades para subsanar la hacienda real lo cual, a su vez, implica una mayor dependencia de éstas y una mayor entrega de prerrogativas que reforzarán su carácter autónomo.

<sup>2</sup> LAREDO QUESADA, M. Á., «Poderes públicos en la Europa Medieval», *Poderes públicos en la Europa Medieval. Principados, reinos y coronas*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 1997, p. 24.

## 2. EL CONTEXTO

Entre 1410 y 1412 la corona se queda sin representante. Martín el Humano muere sin descendencia el 31 de mayo de 1410 y, durante este periodo, muchos son los intereses que confluyen y todos están representados bajo numerosos candidatos que, a priori, cumplen con lo consuetudinario del traspaso de la corona basado en el linaje y no en la elección hecho que, en la historiografía actual, se ha replanteado en pos de una elección por parte de los reinos<sup>3</sup>. Sin embargo, pese a que la Corona de Aragón se enfrente por primera vez a un hecho de tal envergadura, ya se dieron algunos casos en otros territorios europeos. En Francia, en 1328, el rey Carlos IV muere dejando a su mujer embarazada de una hija y los candidatos al trono esperan la resolución de la consulta hecha a la universidad de París en la que, a través de la consulta jurídica, falla a favor de los Valois. En Portugal, la muerte del rey Pedro I en 1383 obligó a las cortes a reunirse en Coimbra que entrega el trono a Juan de Avís remarcando su carácter electivo<sup>4</sup>.

Son diversos los nombres que se postulan: Fernando de Antequera, hijo de Leonor, hermana mayor del rey Martín; Jaume, conde de Urgell, bisnieto por línea paterna de Alfonso IV de Aragón; Alfonso, duque de Gandía y primo segundo de Martín y nieto por línea paterna de Jaume II; Luis, duque de Calabria, hijo del rey de Nápoles; Luis de Anjou y de Violante, hija de Juan I de Aragón y sobrina carnal de Martín; y finalmente Federico, hijo natural de Martín de Sicilia, el cual iba a ser legitimado por Benedicto XIII y por quien Martí el Humano había mostrado bastante afecto a pesar de ser un nieto nacido fuera del matrimonio<sup>5</sup>. Es precisamente este último candidato el que contaba, a priori, con más solvencia y mayor beneplácito por parte del rey pese a ser un nieto ilegítimo. Se ve, por lo tanto, que las posibilidades se desvanecen y los candidatos se posicionan de tal forma que encontramos, poco más tarde de la muerte de Martín, dos figuras al frente de esta carrera al trono: Jaume de Urgell y Fernando de Antequera.

---

<sup>3</sup> SABATÉ I CURULL, F., «El Compromiso de Caspe: ¿ruptura o modelo de estado?», *Ruptura i legitimitació dinàstica a l'Edat Mitjana*, Pagès Editors, Lleida, 2015, p. 280.

<sup>4</sup> SABATÉ I CURULL, F., «Per què hi va haver un Compromís de Casp», *Els valencians en el Compromís de Casp i el Cisma d'occident*, Alfons el Magnànim, Valencia, 2013, pp. 58-59.

<sup>5</sup> El día 1 de junio se iba a realizar una ceremonia en la que el joven Federico de Luna, nieto del rey Martín, iba a ser reconocido como nieto legítimo del mismo de manos del papa Benedicto XIII. La muerte del rey sólo un día antes hizo que se desvanecieran todos los apoyos a su causa quedando relegado desde un primer momento al acceso al trono (LÓPEZ RODRÍGUEZ, C., «Últimas voluntades de Martín I el Humano (30 y 31 de mayo de 1410)», *Aragón en la Edad Media*, 24 (2013), pp. 225-268).

El hecho de que existan múltiples opciones responde a la idiosincrasia propia de la Corona de Aragón. La existencia de diversos pretendientes implica la existencia de diversos intereses que confluyen alrededor de uno u otro. De esta forma no se puede hablar de una elección que se adhiere a un marco eminentemente pactista sino de una elección pautada por los intereses de un grupo más numeroso concentrado, esta vez, alrededor de la figura de Fernando de Antequera. La decisión se guía de manera que, ahora, son los grupos los que definen el proceso gracias a la autonomía lograda con respecto al detrimento de la monarquía como institución. Son ellos los que están convencidos de disfrutar de toda la representatividad en un periodo donde ninguna otra institución puede hacerle sombra<sup>6</sup>.

Por lo tanto, ¿cómo fue el proceso tras la muerte del rey Martín? Evidentemente, tras la defunción de un monarca, existen siempre ciertas reticencias acompañadas por una preocupación ligada al vacío monárquico y de poder. Después de asegurarse del deceso y de enviar mensajeros y representantes allá donde el rey ha encontrado la muerte, empiezan a hacerse, desde los municipios más importantes de cada reino, ritos funerarios recordando el alma del difunto y honrándole con aquello máspreciado de cada villa y ciudad. Más tarde se preparará la llegada del nuevo monarca ya designado por su predecesor y perfectamente escriturado a su testamento. Cuanto menos, la lógica hace pensar que estos procesos solían ser repetitivos e, incluso, se hacían eco dentro de su documentación para saber cómo plantearon la muerte de los anteriores reyes de la corona y, de esta forma, materializarlo ante un acontecimiento coyuntural cómo es esta desaparición de la figura real. Lo que no fue de ninguna forma normal fue la desaparición del monarca Martín. En 1407 existe un testamento que se queda desfasado por la muerte de su hijo único y heredero de Cerdeña y el matrimonio con Margarita de Prades, rompiendo así su estado de viudo desde el 1406. El problema que tuvo antes de la muerte es que el rey se preocupa para arreglar la posición de viuda de Margarita pero no modifica el testamento para designar sucesor. A esto se tienen que unir las circunstancias de su muerte. Martín, agonizando, y rodeado por consejeros barceloneses dijo un “hoc” a Ferran de Gualbes para que «la successió pervingue a aquell que per justícia deurà de pervenir». Es a partir de aquí donde los representantes estamentales asumen la representatividad de la corona, cada uno en su respectivo territorio.

---

<sup>6</sup> SABATÉ I CURULL, F., «Per què hi va haver un Compromís ...», p. 61.

Ahora son los estamentos, a través de sus representantes en los parlamentos, quienes tienen que decidir quién será el próximo rey de la Corona. Y es aquí dónde, también, los municipios ejercen un papel clave porque son ellos el que asumen la noción colectiva y solidaria de su comunidad y, por lo tanto, tienen que adoptar las decisiones más oportunas para poder llevar adelante esta tarea. Muchas de estas medidas se pueden resumir en dos: «acordar el dol i cerimònies corresponents i impulsar actuacions defensives adients»<sup>7</sup>.

### 3. BANDOS Y VIOLENCIA EN TORNO A LOS CANDIDATOS

La violencia en torno a los dos candidatos se hace aún más recurrente en este periodo. Con la crisis del vacío monárquico los bandos se fortalecen y consolidan encontrando en la imagen de alguno de los candidatos la plataforma por la que hacer valer sus intereses. De esta forma se puede hablar de la materialización de la violencia como herramienta de consolidación de aquellos linajes que han impugnado durante décadas para tener un espacio propio de representatividad en la política local.

De esta forma, el gran problema al que se enfrentan los municipios en este momento es la extrema conflictividad que existe a su seno. Los bandos son un problema anclado en el tiempo e, incluso, en el espacio porque son en estas villas donde tienen su máxima representación y donde se dan los cambios más repentinos y rápidos. La injerencia de nuevos actores como mercaderes y otros sectores especializados (ahora con un mayor poder adquisitivo) hace que haya mayor complejidad en la orden social porque son éstos quienes tienen que luchar para hacerse hueco en la representatividad del poder en manos de familias ya establecidas décadas atrás. Y es que no se tiene que olvidar que ahora, la nobleza, viene sufriendo una progresiva degradación económica derivada del nuevo marco mercantil y esto es un hecho que no pasa inadvertido en las disputas diarias. A lo largo del siglo XV, estos bandos minan la convivencia en gran parte de las poblaciones haciendo común la agresividad como *modus operandi* y como forma de expresión dentro del conjunto social.

Debido a la elección del nuevo rey, parte los bandos cobran especial importancia durante este periodo. Los nobles conforman grupos articulados de forma vertical que enmarcan diferentes sectores de la sociedad y que, al

---

<sup>7</sup> SABATÉ, F., *Lo senyor rei és mort. Actitud i cerimònies dels municipis catalans baixmedievals davant la mort del monarca*, Universitat de Lleida, Lleida, 1994, p. 24.

fin y al cabo, acaban formando dos facciones claramente definidas en la elección de candidato a la corona. Jaume de Urgell y Fernando de Antequera se disputan la posesión del trono y ambos reciben el apoyo de diferentes grupos sociales que participan en la elección, en su mayoría, de forma indirecta y a través de sus representantes en Cortes.

Más allá de las luchas internas de los municipios existe una prioridad absoluta ante la muerte del monarca sin sucesor: la protección de la ciudad para poder desafiar los peligros que se avecinaban más allá de sus murallas. El miedo a la incertidumbre y la llegada de personas de fuera en un clima de hostilidad hace que ciudades como Lleida refuercen sus muros para poder evitar posibles daños en su interior:

*E com tot hom evidentment puxe veure lo cars sinistre en que tot lo regne és posat e sie cosa necessària que ls murs d'aquesta ciutat sien reparats com estiguin asats en mala disposició per quals placièn provehir e ordonar de que s pagaran les obres fahedores en los dits murs per com que s meren a punt a fi que la ciutat sie ben guardada e que d'aquella puxen donar bon compte e rahó e nostra leyalment e fama lloable e no puxe ésser denigrada.*

*Acorda lo consell general que cosa necessària és per indemnitat de la ciutat que ls murs se reparen ab gran diligència perquè delliberaren que a present sien posats per a fer les dites obres dels diners de les imposicions. Emperò que prestament sie gitada una exacció axí a lechs com a clergues e los diners que d'aquella exiran sien tornats als diners de les dites imposicions<sup>8</sup>.*

No es el único caso conocido en relación al reforzamiento de murallas y portales. Otro ejemplo es el de la ciudad de Cervera, una de las urbes más importantes del *Principat*, y en la que se manda, por parte de sus prohombres, reforzar la villa tanto físicamente a través de la revisión de sus murallas, como con hombres de vigilancia, día y noche, en cada uno de sus portales:

*Sobre açò lo dit conseyll volch e acorda que los portells e murs de la dita vila contínuament e incessant sien closos e obrats e los portals o anaylles dels dits murs sien reconeguts e adobats*

---

<sup>8</sup> Arxiu Municipal de Lleida (en adelante AML), Consell General, 405bis, fol.8 [1410, junio 3].

*volent e ordenant lo dit consell que quals se vuylle obres axí de església com d'hospitals de la dita vila cessen e solament se entén en cloure obrar o adobar los dits murs (...)»<sup>9</sup>.*

Sin embargo, las dificultades económicas a las que se enfrentan las ciudades en este momento son cruciales. La pugna entre diferentes administraciones ejemplifica la carencia económica a la cual tienen que hacer frente junto con un gran gasto de recursos para poder llevar a cabo las políticas básicas en estos dos años de crisis. Un ejemplo es el de la Paeria de Lleida que es denunciada para no cumplir rigurosamente con el pago de los aniversarios que se hacían en la *Seu* y, lo que es todavía peor, no pagar los intereses de los censales que adquirió la catedral. Los canónigos, preocupados por este impago ponen en relación las cuentas y las deudas que tiene la ciudad con ellos y los reclaman para poder, también, tener liquidez<sup>10</sup>.

Por otro lado, el temor ante un posible conflicto armado se hace latente en otros ámbitos económicos de las ciudades. Desde la misma ciudad se dispone una orden para que las villas más próximas y centradas en su área de influencia, recogieran todos los víveres y todas las cosechas. No se trata de un hecho aislado puesto que a lo largo de la documentación se observa este tipo de mandatos ante una progresiva amenaza que se viene consolidando a lo largo de estos dos años. Lo que empuja a la ciudad a ordenar la protección del abastecimiento es el armamento de “*alguns magnats e barons que amassen gents d'armes en nombre assats copiós*”<sup>11</sup>. La importancia de mantener las cosechas a salvaguarda llega incluso a recriminar al mismo gobernador la falta de antelación y de aviso ante la llegada de gascones y franceses que van a combatir a Llimiana (de la ciudad de Lleida) a favor del conde de Urgell. En este caso se puede ver a la Paeria preocupada no sólo por los combates sino por las cosechas que van a abastecer a sus villas y a la misma urbe y que peligran por la llegada de contingentes armados desde el norte de los Pirineos<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Arxiu Comarcal de la Segarra, Ajuntament de Cervera, Consells Municipals, ACSG220-T1-26, fol. 33 [1410, junio 3]. Incluso desde la frontera sur de la Corona, en Alicante, se refuerza la protección del castillo en base a una carta enviada desde la ciudad de Valencia en la que se pedía mayor seguridad para el lugar (Arxiu Municipal de Valencia -en adelante AMV-, Lletres Missives, g3-10, fol. 19 [1410, junio 21]).

<sup>10</sup> Arxiu de la Catedral de Lleida, Pergamins, LP 4532 [1410, septiembre 6].

<sup>11</sup> AML, Correspondència, 842, fol. 34 [1410, agosto 12].

<sup>12</sup> AML, Correspondència, 842, fol. 167 [1411, septiembre 30].

#### 4. LA SITUACIÓN DURANTE EL INTERREGNO

A pesar de los intentos de consolidar y centralizar el poder en una única figura, la del rey, por parte de Martín y de sus antecesores, ha quedado claro que a raíz de este acontecimiento el papel al cual se enfrentan las cortes tiene un peso nunca vivido a priori. Los brazos que forman las Cortes tienen un primer problema para resolver y es la pacificación de los ciudadanos para dar continuidad al gobierno. La solución para encontrar un candidato digno al vacío monárquico hace decantar a los protagonistas de la elección por las dos figuras que marcarán este hecho coyuntural: Jaume de Urgell y Fernando de Antequera. Esta dicotomía también se implanta en los reinos y, con especial virulencia, en las ciudades más importantes de su territorio donde las familias rivalizan formando auténticos bandos verticales para apoyar a uno de los dos candidatos. Pertenecer a un bando o a otro significa apoyar a un amplio espectro de intereses que derivará en conflictos armados que encuentran en la sucesión el hecho por el cual llegar a erigirse como en lo referente al municipio.

En Valencia, Centelles o Vilaragut son la máxima representación de estos bandos. Los primeros son claros seguidores de Fernando de Antequera dado que fueron, con Joan I, consejeros del propio monarca; mientras que los segundos, los Vilaragut, apoyan la candidatura urgelista. Ambas familias, con su sangriento conflicto, imposibilitan la elección de emisarios para el parlamento general de la Corona. Es ahora cuando el brazo eclesiástico, con la mediación de Benet XIII y Vicent Ferrer, apoyan con firmeza la causa de Fernando de Antequera dando lugar a la eclosión de intereses de los fernandinos. Por otra parte, instituciones como la de la gobernación de Valencia, ahora en manos de Arnau Guillem de Bellera, son claras partidarias de la causa urgelista a pesar de que es el *Consell*, en última instancia, quien mantiene relación directa con los otros estados y sus órganos de gobierno antes de la reunión de todos los parlamentos. La mayor parte de los electores son favorables a la figura de Fernando de Antequera y este hecho se consolida con la muerte del arzobispo de Zaragoza, García Fernández de Heredia, de manos de su opositor el urgelista Antón de Luna. Ahora es cuando los parientes del arzobispo solicitan ayuda a las tropas castellanas que, por orden de Ferran de Antequera, penetran en Aragón y Valencia. Por su parte, Jaume de Urgell no tardará al contactar con tropas gasconas para reforzar su poder ahora menguado más que nunca por el asesinato del arzobispo aragonés.

La situación es tan tensa durante este tiempo que muchas instituciones no dudan en utilizar sus recursos a favor de sus intereses. El gobernador de Valencia, Arnau Guillem de Bellera, no duda en convocar «host i cavalcada» cuando se teme por la integridad no sólo de la capital sino de todo el reino. De esta forma, por un lado, se arma la ciudad junto con su territorio de influencia (*contribució*), por otro lado los grandes prohombres que eran ciudadanos de la misma urbe<sup>13</sup> y por último grandes villas como Morella y sus aldeas<sup>14</sup> y es aquí donde existe la injerencia del gobernador en el *modus operandi* del proceso puesto que por un lado convocó a Morella y por otro a sus aldeas lo cual suponía un *contrafur* porque «Morella ha acostumat traure sa ost a les aldees ab ella ensemps sots la bandera de la dita vila e sots lo justícia e jurisdicció de la dita vila»<sup>15</sup>. La convocatoria a *host i cavalcada* se ha de entender como un hecho muy puntual que se produce ante un escenario eminentemente conflictivo y en este caso en un periodo muy coyuntural. Tras esa llamada existen una serie de medidas para mantener cierto clima de apaciguamiento frente a aquellos que podrían aprovechar el momento para llevar a cabo todo tipo de fechorías. Por ejemplo se comunicaba a las villas más importantes que debían participar de forma obligatoria «per seguir la senyera e esforçar la jurisdicció reyal en actes de justícia»<sup>16</sup>.

Es en Lleida donde también se puede observar una lucha enquistada en el tiempo entre poderosas familias que luchan para hacerse con el control de la Paeria. Los Navés (urgelistas) y Sescomes (trastamaristas) rivalizan hasta límites mortales. No se trata de un conflicto *ex novo* puesto que viene arrastrándose desde décadas atrás cuando ambas familias pretendían, y pretenden en un momento tan coyuntural como el Interregno, hacerse con las riendas de la influencia municipal. Ya desde la Paeria, el 14 de agosto de 1410, impiden a Ramon Sescomes armarse con más hombres y dañar «els llocs de veïnatge» de su rival, Samsó de Navés<sup>17</sup>. A ello se le une una misiva escrita por los mismos *paers* al gobernador, Guerau Alamany de Cervelló, al que le piden el envío de alguien que pueda sofocar los bandos entre ambas

---

<sup>13</sup> AMV, lletres missives, g3-10, fol. 45 [1410, septiembre 7].

<sup>14</sup> Forcall, La Mata, Olocau, Cincorres, Castellfort, Catí y Vallibona fueron las aldeas dependientes de la metrópoli morellana. A lo largo de los siglos XIII al XV se observan una serie de disputas y concordias entre Morella y el resto de poblaciones que pretenden ganar mayor autonomía y cierta independencia con respecto a la ciudad. De esta forma se puede entender la acción emprendida por el gobernador que pretende ganar la simpatía de las aldeas y dirigirlas hacia Jaume d'Urgell candidato que, precisamente, Morella no apoya en pos de Fernando de Antequera.

<sup>15</sup> AMV, lletres missives, g3-10, fol. 34v [1410, agosto 8].

<sup>16</sup> AMV, lletres missives, g3-10, fol. 46 [1410, septiembre 7].

<sup>17</sup> AML, Correspondència, 842, fol. 35v [1410, agosto 14].

familias porque la ciudad está expuesta a «gran perill e gran sinistre»<sup>18</sup>. Sin embargo, todos los intentos por pacificar la ciudad y disolver las luchas entre ambas familias, Samsó de Navés es asesinado a manos de su opositor, Ramon Sescomes, que ahora es perseguido por la juraduría leridana para interrogarle sobre el hecho<sup>19</sup>.

Es la ciudad de Lleida la que también se ve imbricada en un gran número de problemas. Durante estos dos años existe una pugna constante para hacer valer su posición ante la hegemonía de otros cómo es, sobre todo, Barcelona. La capital del principado ejerce un rol preponderante dado que es ella la que quiere establecer las pautas y encabezar la elección del nuevo rey. Pero otras ciudades, como es el caso leridano, cuestionan la asunción total del poder por parte de los *consellers* barceloneses y esto da lugar pequeñas peleas para ocupar un lugar representativo en el proceso:

*(...) en lo dit Principat, volent la dicta ciutat de Barchinona ésser cap i membres de tota Cathalunya perquè los dits misatgers en nom d'aquesta ciutat [Lleida], veents lo tant gran atreviment e audacia de la dicta ciutat e veents que per lurs elecció dels dicts XII consellers los quals són gran res cots d'aquella ciutat no han consentit en la dicta elecció ans hi ha totalment ditentat e protestat (...)*<sup>20</sup>.

Desde el reino de Valencia también se vive una pugna similar entre el *cap i casal* y el resto de ciudades importantes del reino como Xàtiva, Morvedre (Sagunto), Castelló o Morella. La ciudad se presenta como un núcleo que vertebra la totalidad del país y ampara al resto de poblaciones que lo integran. Pero no se puede entender esta entidad de una forma abstracta puesto que, detrás de esta imagen, están en funcionamiento las oligarquías del municipio. El patriciado urbano comprendía la representatividad de su país como una cuestión honorífica por lo que «con la capitania, había que implicar la superioridad indiscutible en todos los ámbitos de las administraciones

---

<sup>18</sup> AML, Correspondència, 842, fol. 58v [1410, noviembre 15].

<sup>19</sup> AML, Correspondència, 842, fol. 153 [1411, agosto 24].

<sup>20</sup> Lo que denuncia la ciudad de Lleida ante el gobernador es la falta total de escrúpulos ante lo que ellos consideran un gran acaparamiento de poder de Barcelona frente al resto de ciudades del Principado. Esto no se puede entender sin la capacidad de la ciudad condal de ejercer su liderazgo por su categoría de capital del Principado, un papel que asumirán otras ciudades de la Corona como Zaragoza o Valencia (AML, Correspondència, 842, fol. 14 [1410, junio 21]).

civil y eclesiástica»<sup>21</sup>. El mensaje que se transmite es el de la unidad y la subordinación y es a partir de esta idea en la que los jurados basan su poder y construyen la importancia de la urbe que se fundamenta en “unas prerrogativas cuya defensa suponía la de los propios *jurats* como autoridad municipal de todo el reino”.<sup>22</sup>

Durante los dos años y, sobre todo, entre 1411 y 1412 la presión por parte de los candidatos se hace cada vez más firme.<sup>23</sup> Fernando de Antequera y Jaume de Urgell hacen uso de su fuerza a través de gentes de armas que trabajan al servicio de sus intereses. A medida que los resultados de los parlamento no dan un apoyo claro hacia alguno de los dos candidatos, aprovechan la situación para hacerse valer y para coaccionar a los habitantes de los lugares donde ejercen su fuerza. Estas presiones responderían a la urgencia de elegir al definitivo rey y posicionar a las figuras públicas hacia un lado u otro. Hay que precisar que este tipo de acciones son más frecuentes por parte del candidato castellano gracias a la mayor cantidad de recursos que dispone y, por lo tanto, una mayor fuerza de movilización. Un ejemplo, entre otros, es la denuncia que se hace por parte de los jurados de Valencia avisando a los jurados de Xàtiva que:

---

<sup>21</sup> RUBIO VELA, A., «Valencia: la conciencia de capitalidad y su expresión retórica en la prosa municipal cuatrocentista», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 13 (2000-2002), p. 232.

<sup>22</sup> RUBIO VELA, A., «Valencia: la conciencia de capitalidad ...», p. 246. Un ejemplo es el de la ciudad de Xàtiva que se subleva contra Valencia. Xàtiva acoge la facción de los Centelles, clara partidaria de Fernando mientras que Valencia es de claro talante urgelista. Con la llegada del gobernador el 8 de julio de 1411 se observan las desavenencias que se han ido produciendo desde tiempos atrás y que se manifiestan en la prohibición al gobernador de entrar a la ciudad el cual iba armado de hombres que pretendían poner fin a la ocupación y acaparamiento de las funciones públicas de Xàtiva por parte de los Centelles (AMV, Lletres Missives, g3-10, fol.138).

<sup>23</sup> Un ejemplo es el del mismo conde de Urgell que hace llegar una misiva a los *paers* de Lleida donde se les pide un apoyo claro hacia su candidatura. Sin embargo, la ciudad, teme por su integridad y hace saber que no se va a pronunciar hasta que los parlamentos hayan dirimido sobre el conflicto “*per esguart del ben públich e axí mateix per satisfer a vostre voler*” (AML, Correspondència, 842, fol.18v, 1410, julio 10). La presión, definitivamente, no hace ceder los intereses de los municipios a pesar de la documentación constatare que la incertidumbre los empuja a pedir con cada vuelta más frecuencia una elección definitiva para ocupar el trono. Tanto Fernando de Antequera como Jaume de Urgell hacen fuerza y establecen de forma muy cordial relaciones por misivas con las diferentes ciudades para saber cómo va el transcurso de su candidatura. Pero las decisiones del consejo municipal no esconden un cálculo de la situación para que la imagen del municipio reste siempre elevada o conserve una interesada proximidad a la corona tanto verso la figura del sucesor como del monarca anterior.

*en Otiel és lo adelantat maior de Castella ab capitans de DLances les quals ab gran gent de peus són en Iniesta e al Campiello e Altobuey per entrar en lo dit regne. E que en aquella frontera dient que són allí en tractes d'alguns singulars persona de ça axí mateix nos ha comptat que d'altra part lo comte don Frederich de Castella entra per les parts d'Ayora e d'Almansa ab mil lances e molta gent de peu es diu ja que venen a aquexa ciutat de que havem tanta congoxa<sup>24</sup>.*

Mientras tanto, en Lleida el diputado del general quiere armar a 1000 hombres de todo el Principado ante la sospecha de la llegada de nuevos hombres por el norte de los Pirineos provenientes de Tortosa los cuales acceden a Catalunya a través de Andorra<sup>25</sup>. La presión de esta “*gent d'armes*” hace alertar a otras ciudades como Tamarit, Cervera y Monzón. Por este mismo motivo Lleida acepta aportar 100 *bacinets* (bacinetes) y 50 ballesteros a cambio de que el sueldo de estos hombres sea pagado por el diputado<sup>26</sup>.

En Valencia no es de extrañar el constante desasosiego que se vive por el control de todo el reino. La correspondencia diaria muestra como de forma muy frecuente el peligro estaba en la frontera con Castilla tanto en su vertiente oeste como en el sur. Estas cartas avisan de la presencia de gentes de armas capitaneadas por nobles castellanos que apoyan la causa del de Antequera. Un ejemplo es el del duque de Gandía y candidato al trono, Alfons el Vell, al que le es anunciada la presencia de 500 lanceros en la frontera con Murcia capitaneados por Pero Manríquez. La ciudad avisa también a otras ciudades del peligro de estas huestes, ciudades muy próximas a la frontera<sup>27</sup>. En muchas ocasiones, el posicionamiento en la frontera se realiza como elemento de presión en este caso ejercido por Fernando de Antequera para hacer valer sus intereses<sup>28</sup>. Otras veces, sin embargo, estas huestes materializan sus ataques y someten a muchas poblaciones con ataques a las fortalezas de las mismas. Valencia se ve involucrada de una forma directa

<sup>24</sup> AMV, lletres missives, g<sup>3</sup>-10, fol.150 [1411, agosto 21].

<sup>25</sup> AML, Correspondència, 842, fol. 190 [1411, diciembre 18].

<sup>26</sup> AML, Correspondència, 842, fol. 197v [1412, enero 3].

<sup>27</sup> Se avisa a los jurados de Xàtiva, Ademuz, Castellfabib y Alpont el mismo día de la llegada de las noticias (20-11-1410, AMV. g<sup>3</sup>-10 Lletres Missives, fol. 80).

<sup>28</sup> Valencia pide a Xàtiva que tenga en cuidado la universidad para ser fiel al próximo rey ante las amenazas que se están dando con la frontera, bastante próxima, con Castilla: «ab sobirana vigilancia guardets aquexa ciutat al senyor rey e feelment li lunyets sinistres e comunió de persones adversants (...)» (AMV. g<sup>3</sup>-10 Lletres Missives, fol. 150 [1411, agosto 21]).

como la de los ataques sufridos por el maestre de Montesa en su castillo de Vilafamés y al cual le pide que se ponga en contacto con otras vilas reales para reforzarse y con el gobernador para que asedie a los atacantes<sup>29</sup>. Los peligros, también, vienen de mar adentro donde galeotas de genoveses, piratas y musulmanes hacen y deshacen barcas llenas de suministro y mercaderías<sup>30</sup>.

## 5. CONCLUSIONES

La herencia del reino es asumida como materia propia de unos estamentos convencidos de disfrutar la representatividad del país y de la soberanía. Durante este periodo se puede ver la consolidación de su estatus hasta el punto que son ellos mismos quienes orientan y constituyen sus parlamentos para que estos elijan a su monarca. Hacerse con las riendas de la situación no les resulta difícil porque, décadas atrás, han ido consolidando su autonomía ante la figura de un monarca cada vez más incisivo en los aspectos económicos y políticos de las ciudades con no demasiado éxito.

No obstante, el problema fundamental al cual se enfrentan las ciudades es la extrema violencia que viene arrastrándose desde el siglo XIV. Los bandos son comunes en las principales ciudades de los reinos. Es ahora cuando éstos se hacen más duros y giran alrededor de los candidatos a la corona. El hecho que se articulen como un grupo organizado verticalmente hace que los intereses que persiguen se consoliden con más facilidad llegando, incluso, a tener un final sangriento en muchos casos. Ahora, las familias, encuentran un vacío al cual poder acceder para poder erigirse como garantes de la estabilidad municipal y de la cosa pública.

Mientras que las luchas interiores hacen menguar la fuerza de la ciudad, ésta da una imagen al exterior de unión y fuerza para evitar cualquier peligro y ataque desde fuerzas enemigas. No solamente luchan por la paz y tregua de su universidad sino que luchan para consolidarse ante otras ciudades. Es decir, por un lado se encuentra la urbe como escenario de luchas cruentas entre sus ciudadanos pero por otro, de cara al exterior, su imagen se refuerza y se ve una ciudad única e indisoluble para garantizar mayor

---

<sup>29</sup> AMV. g<sup>3</sup>-10 Lletres Missives, fol. 93v, 6-1-1411. Finalmente el gobernador no pudo tomar el castillo hasta dos meses más tarde, el 10 de marzo de 1411 (AMV. g<sup>3</sup>-10 Lletres Missives, fol.115v).

<sup>30</sup> Los avisos se dan desde Valencia a ciudades como Cullera, Morvedre (Sagunto), Tortosa e Ibiza (AMV. g<sup>3</sup>-10 Lletres Missives, fol. 123-127).

hegemonía frente a adversidades que puedan significar un menoscabo de su posición jurídica y legítima.

El Interregno, en todos los territorios de la Corona de Aragón, supone un punto de inflexión en la política tanto estatal como municipal. La muerte del rey Martín el Humano sin descendencia desata un proceso que no rompió con el marco legal de los reinos gracias a la tradición política que venían viviendo siglos atrás cada uno de ellos. El talante participativo (con restricciones) de los grupo políticos evidencia la idiosincrasia de las universidades que forman los reinos. Es, precisamente, gracias a esta forma de gobierno más participativa y pactista que se consigue la no fragmentación de la Corona de Aragón. Si bien es cierto, existen muchos agentes desestabilizadores que trabajan para servir al individualismo y a los intereses de grupos vertebrados verticalmente que se aúnan para conseguir un objetivo común, el poder.

# EL PODER DE LA DAMA NOBLE EN LA BAJA EDAD MEDIA: EL CASO DE LEONOR PIMENTEL Y ZÚÑIGA, I DUQUESA DE PLASENCIA

Lorena C. Barco Cebrián

**Resumen:** El presente trabajo analiza la figura de la mujer noble bajomedieval, acercándose al poder que aquella ejercía dentro de su sociedad. Objeto de estudio que solo en los últimos años ha visto incrementado el número de trabajos que lo analizan. En este caso, además de hacer un pequeño recorrido por la situación de la nobleza en el siglo XV, y de acercarnos a los estudios que versan sobre la Historia de las Mujeres, nuestro objetivo principal es dar a conocer la figura de una dama noble que no había sido tratada por la historiografía. Nos referimos a doña Leonor Pimentel y Zúñiga, quien llegó a ser duquesa de Plasencia y señora de varias villas rompiendo el mayorazgo de la casa Zúñiga, a la que pertenecía por doble vía, por la materna y por la matrimonial, ya que casó con su tío y cabeza del linaje, don Álvaro de Zúñiga y Guzmán.

**Palabras clave:** Leonor Pimentel, Duquesa, Plasencia, Siglo XV, Nobleza, Linaje Zúñiga.

## THE POWER OF THE NOBLE LADY IN THE LATE MIDDLE AGES: THE CASE OF LEONOR PIMENTEL Y ZÚÑIGA, I DUCHESS OF PLASENCIA

**Abstract:** This work analyzes the figure of the aristocratic woman in the Late Middle Ages, approaching the power that women exercised within their society. These studies have not been treated by the Spanish historiography; only in recent years, there are works that analyze this situation. In addition to give a brief overview of the situation of the nobility in the fifteenth century and to approach the study of women, our main objective is to present the figure of a noble woman who had not been treated by historiography yet. We refer to Mrs. Leonor Pimentel y Zúñiga, who became Duchess of Plasencia and mistress of several villas, breaking the Primogeniture of the Zúñiga.

**Key words:** Leonor Pimentel, Duchess, Plasencia, Fifteenth Century, Nobility, Lineage Zúñiga.

---

Entregado: 14/12/2015. Aceptación definitiva: 18/03/2016.

*¡No nos permitirán (los hombres) jamás igualarlos, ni en las ciencias ni en la literatura, porque, con la educación que recibimos, los sobrepasaríamos! Dejémosles la gloria que tan cara les cuesta y que la mayor parte de ellos adquiere al precio de su sangre. La gloria para nosotras es la felicidad. Las esposas y las madres felices: ¡he ahí las verdaderas heroínas!<sup>1</sup>.*

## 1. INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente estudio es dar a conocer el papel que desempeñó la mujer noble a finales de la Edad Media, ejemplificándolo en la figura de una dama relevante en los acontecimientos acaecidos a partir de la segunda mitad del siglo XV en la corona castellana; pero que, sin embargo, no ha sido tratada por la historiografía en profundidad, nos referimos a doña Leonor Pimentel y Zúñiga, primera duquesa de Plasencia.

Este estudio hay que situarlo dentro de las últimas corrientes historiográficas pertenecientes a la denominada como Historia de las Mujeres, trabajos que desde varios puntos de Europa vienen analizando la imbricación entre mujer y poder, sobre todo, dentro de las monarquías<sup>2</sup>. Estudios que están aportando grandes conocimientos al respecto y que están situando a la mujer en un papel destacado dentro de la sociedad medieval ostentando un gran poder. Estos estudios, y el que aquí presentamos también, tienen un carácter eminentemente prosopográfico, esto es debido a que primero hay que analizar y estudiar lo singular y particular de cada una de aquellas mujeres de la alta sociedad, para una vez hecho este arduo trabajo poder realizar análisis globales que expongan las características comunes y generales en un ámbito más integral. Un símil que podríamos extrapolar a la Historia Local y la Historia General, es decir, si de un país no hacemos historias locales no podremos sacar vínculos generales que nos hagan comprender y analizar mejor esa historia general del país. Pues en el caso que nos ocupa pasa algo similar, de ahí que nosotros hayamos acometido el estudio de una de esas damas pertenecientes a la alta aristocracia medieval, y que no por casualidad tiene puntos en común con las estrategias y vínculos que las reinas medievales del ámbito europeo también llevaron a término.

---

<sup>1</sup> Fragmento sacado de Madame Genlis, *La escritora. Una mujer del siglo de las Luces y su conflicto entre el amor y la voluntad de escribir*, Erasmus Ediciones, Barcelona, 2010, traducción de Carlos Vendrell, p. 13.

<sup>2</sup> Ver PELAZ FLORES y DEL VAL VALDIVIESO, «La historiografía de las mujeres en el siglo XXI a través del estudio de la reginalidad medieval», *Revista de historiografía*, XII, 22 (2014), p. 101-127.

Para reconstruir la vida de esta dama noble hemos acudido a fuentes archivísticas custodiadas, la mayoría de ellas, en la Sección Nobleza del Archivo Histórico Nacional; además, hemos analizado, para cumplimentar su vida, las crónicas contemporáneas y posteriores<sup>3</sup>, que, aunque de manera indirecta, hacen referencia a los acontecimientos que rodearon la vida de doña Leonor. A ello hay que sumarle la bibliografía científica utilizada para acercarnos primero, a la Historia de las Mujeres<sup>4</sup>; segundo, a la historia de la nobleza bajomedieval; y, tercero, a las familias Zúñiga y Pimentel, en cuyo seno se sitúa nuestra protagonista.

Como iremos analizando, doña Leonor consiguió reunir en su persona un gran poder, el cual no se limitaba exclusivamente al ámbito privado o doméstico, propio de las féminas de su época, sino que se excedía de dicho espacio familiar para expandirse hacia el ámbito público y político, más propio del mundo masculino. Sin embargo, estos asertos que la Historia nos había dado como válidos -que el mundo público y político estaba exclusivamente en manos del hombre-, en los últimos años se vienen poniendo en duda gracias a numerosos trabajos que muestran la imbricación de la mujer, en nuestro caso medieval, con el poder.

Situándonos en el contexto histórico en el que se desarrolló la vida de Leonor Pimentel, aquel se caracterizaba por ser una época convulsa de la historia de los reinos hispánicos, donde tras la muerte de Enrique IV se produjo una guerra de sucesión al trono castellano con los enfrentamientos entre la futura reina Isabel I de Castilla y su rival, apodada como Juana «la Beltraneja». En estos momentos de confrontación Leonor Pimentel influyó perentoriamente en las decisiones políticas de su marido para decantarse a favor de unos u otros, dependiendo del momento y la situación imperante.

---

<sup>3</sup> DÍAZ DE LA CARRERA, D., impresor del reyno, *Origen, y principio de la orden, y cavalleria de Alcantara, con relación de los maestros que hubo de ella, sacada de los archivos del sacri, y real convento de Alcantara, y otras partes*, año M. DC. LXIII, Madrid.

FRAY ALONSO FERNÁNDEZ PREDICADOR, *Historia y Anales de la ciudad y obispado de Plasencia, refieren vidas de sus obispos, y de varones señalados en Santiadad, Dignidad, Letras y Armas. Fundaciones de sus conuentos, y de otras obras pias: y servicios importantes hechos a los Reyes*, Madrid, 1627.

ORTIZ DE ZÚÑIGA, D., *Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla, metrópoli de la Andalucía, que contienen sus mas principales memorias desde el año de 1246, en que emprendió conquistarla del poder de los Moros el glorísimo Rey S. Fernando III de Castilla y León, hasta el de 1671 en que la Católica Iglesia concedió el culto y título de Bienaventurado*, Madrid, 1796.

<sup>4</sup> Utilizamos el plural, mujeres, siguiendo a Seguro Graíño, ver «Historia de las mujeres en la Edad Media», *Medievalismo*, 18 (2008), pp. 249-272.

### 1.1. Aproximación a la nobleza

Para entender la vida que desarrolló la primera duquesa de Plasencia debemos analizar en primer término, aunque sea someramente, el contexto histórico en el que vivió, y a su vez examinar el papel que la nobleza desempeñó en aquellos momentos convulsos de la corona castellana; con ello podremos entender mejor el porqué de las actuaciones de doña Leonor y, sobre todo, los actos que desarrolló en el ámbito público y político.

Leonor Pimentel vio ascender al trono a varios monarcas castellanos, sin embargo, su papel fue destacado, primero, bajo el gobierno de Enrique IV, y después bajo el de los Reyes Católicos. Se trataba de un momento donde las ligas nobiliarias estaban en auge, y es precisamente en ese estamento social privilegiado donde hay que situar a nuestra protagonista, dicha pertinencia le confirió un status social alto y del que además supo beneficiarse convenientemente. Así, influyó perentoria y constantemente en las decisiones que fue tomando su esposo y tío, don Álvaro de Zúñiga y Guzmán. Pero doña Leonor también intervino activamente en las vidas y decisiones que tomaron sus hijos, especialmente en la de su único hijo varón, don Juan de Zúñiga, último maestro de la orden de Alcántara.

La nobleza ha sido objeto de numerosos trabajos, sobre todo, la nobleza bajomedieval donde queda inscrita la I Duquesa de Plasencia. Tal y como ya analizó Salvador de Moxó, el punto de inflexión en el seno de la nobleza se produjo en el ocaso del Medievo, viendo la luz aquella “nueva nobleza”<sup>5</sup>. A partir del trabajo aludido fueron muchos los estudiosos que se dedicaron a analizar el cambio apuntado y profundizar en la configuración del estamento nobiliario en los momentos finales de la Edad Media y el advenimiento de la Modernidad<sup>6</sup>. No obstante, en los últimos años y dentro de los estudios nobiliarios, se han producido trabajos que acometen el análisis del linaje, dando relevancia a la importancia de su significación y cómo la nobleza bajomedie-

---

<sup>5</sup> MOXÓ, S., «De la nobleza vieja a la nueva nobleza. La transformación nobiliaria castellana en la Baja Edad Media», en *Cuadernos de Historia (Anexos de la revista Hispania)*, 3 (1969).

<sup>6</sup> Ver GERBET, M. C., *Las noblezas españolas en la Edad Media. Siglos XI-XV*, Madrid, 1997. QUINTANILLA RASO, M. C., «La renovación nobiliaria en la Castilla bajomedieval: entre el debate y la propuesta», en *La nobleza peninsular en la Edad Media*, 1999, pp. 255-296. De la misma autora, «Principios y estrategias de la cultura política nobiliaria: redes de solidaridad, clientelismo y facciones en la Córdoba de fines del Medievo», en *Córdoba, el Gran Capitán y su época*, 2003, pp. 47-74. «Facciones, clientelas y partidos en España en el tránsito de la Edad Media a la Modernidad», *Poder, economía, clientelismo*, ALVARADO PLANAS, J. (coord.), 1997, pp. 15-50.

val lo utilizó, amplió y conformó<sup>7</sup>. Dentro del linaje y de las estrategias familiares que se llevaron a término en la horquilla cronológica que aquí tratamos, una de esas tácticas familiares, quizás la más utilizada, fue el matrimonio, un sacramento tardío en el seno eclesial, que sin embargo utilizaron tanto los miembros del mundo eclesiástico como los del laico para asegurarse el poder y establecer alianzas entre los diferentes linajes de la época. En otras ocasiones, además, el matrimonio también servía para limar asperezas entre familias mal avenidas, o bien, para consolidar un linaje entre la tupida red que entretejieron las diferentes casas nobiliarias en torno a la monarquía, sin otro propósito que buscar su lugar cerca del monarca y copar los ámbitos de poder<sup>8</sup>, ámbitos a los que no eran ajenas las damas de las grandes Casas nobiliarias.

El período aquí tratado, el siglo XV, fue clave para la nobleza, ya que fue el momento en el que se consolidó aquella “nueva nobleza” apuntada por Moxó, sobre todo, gracias a las mercedes concedidas por parte de la nueva dinastía Trastámara, de ahí que en la segunda mitad de esta centuria se produzca un crecimiento de buena parte de los señoríos de la corona castellana. Pero mención especial tenía en aquellos momentos el mayorazgo, el cual quedó consolidado definitivamente en el ocaso del siglo XIV, y gracias a él todos los territorios se heredaban indivisos, por normal general al primogénito<sup>9</sup>. Pero este hecho, la instauración de la institución del mayorazgo, llevó aparejado, en la mayoría de los casos –puesto que en algunas excepcionales ocasiones la mujer también podía convertirse en titular del mayorazgo–, el aislamiento de la mujer de la herencia, a excepción de la dote.

Esta nueva nobleza tendrá un lugar preeminente en el panorama político castellano del siglo XV. Así con la institución del mayorazgo, unida a una conciencia de clase, estos linajes de nuevo cuño se consolidarán, sobre todo, gracias a esas mercedes que inicialmente les concedió Juan I, y des-

---

<sup>7</sup> Ver CONTRERAS MANJARRÉS, E., «La familia en la Edad Media. Una aproximación bibliográfica», *La familia en la edad media: XI Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 31 al 4 de agosto de 2000*, IGLESIA DUARTE, J. L. de la (coord.), 2001, pp. 515-551. ENCISO ALONSO-MUNUMER, I., “Linaje y poder: la trayectoria política de los Lemos en la época de Carlos V”, en SÁNCHEZ-MONTES GONZÁLEZ, F., y CASTELLANO CASTELLANO, J. L., *Carlos V europeísmo y universalidad*, Vol. 2, 2001, pp. 189-224.

<sup>8</sup> CARLÉ, M. C., «Apuntes sobre el matrimonio en la Edad Media española», en *Cuadernos de Historia de España*, 1980, pp. 115-177. LORA SERRANO, G., «Estrategia matrimonial y fiscalidad señorial: las bodas de Isabel de Estúñiga y Fadrique Álvarez de Toledo», en *Historia, instituciones, documentos*, 29 (2002), pp. 187-216.

<sup>9</sup> CARRASCO PÉREZ, J., *Historia de las Españas Medievales*, Crítica, 2002, p. 287.

pués, Enrique III, ya que sus leales recibieron tanto títulos como territorios. Dentro de aquella nobleza leal de ambos monarcas se encontraban los Velasco, Mendoza y los Zúñiga, entre otros, y todos ellos ostentarán puestos de gran relevancia en la Corte regia<sup>10</sup>. De ahí que la nobleza titulada bajomedieval se consolide con la ya mencionada dinastía Trastámara, y en especial bajo el reinado de Enrique IV, ya que este monarca aumentó los títulos de aquellos nobles y también sus posesiones, concediéndoles grandes prebendas a través de las denominadas como mercedes enriqueñas.

Podemos ver, por tanto, cómo el linaje Zúñiga<sup>11</sup> era uno de los grandes posicionados en el siglo XV, y dentro de él se encontraba doña Leonor. No solo pertenecía a él por vía materna, sino que, además, con el enlace matrimonial que contrajo con su tío, Álvaro de Zúñiga y Guzmán, quedó enrolada en él gracias a la endogamia, hecho, por otro lado, absolutamente corriente para la época. Aquel matrimonio posicionaría a doña Leonor, futura duquesa de Plasencia, en primera línea de actuación política, ya que su marido era el cabeza del linaje Zúñiga, heredado de su padre, y que pasaría a su nieto.

## 1.2. Aproximación a la Historia de las Mujeres

No podemos obviar que este estudio se inserta dentro de la denominada como Historia de las Mujeres<sup>12</sup>, como ya apuntáramos en la introducción, cuyos estudios han sido muchos tanto cuantitativa como cualitativamente<sup>13</sup> desde su aparición allá por los años setenta del siglo pasado. En los comienzos de esta andadura los trabajos que vieron la luz eran eminentemente contributivos, mientras que a lo largo del camino que se está andando el objeto y el prisma con el que se ha mirado y se ha analizado esa Historia de las

<sup>10</sup> MENÉNDEZ Y PIDAL, R., *Historia de España, Tomo XV, Los Trastámaras de Castilla y Aragón en el siglo XV*, Espasa-Calpe, Madrid, 1986, pp. 15-16.

<sup>11</sup> El linaje contaba con tierras dispersadas por toda la geografía española, así contaban con posesiones en Navarra, Castilla, La Rioja, Tierra de Campos, valle medio del Duero, Ávila, Salamanca, en Andalucía con Gibrleón, en Extremadura con Plasencia, Burguillos, La Higuera o Casilla. Y en lo tocante a los títulos del linaje, en 1442 recibieron el de condes de Plasencia, en 1480 el de condes de Bañares y duques de Plasencia, y en 1488 duques de Béjar. LOP OTÍN, M. J., «Un ejemplo del proceso señorializador extremeño: El Señorío de Capilla (siglos XIII-XVI)», *En la Edad Media*, 13 (1990), p. 215.

<sup>12</sup> Utilizamos el plural, Mujeres, siguiendo a SEGURA GRAÍÑO, C., «Historia de las mujeres en la Edad Media», *Medievalismo*, 18 (2008), pp. 249-272.

<sup>13</sup> Véase SEGURA GRAÍÑO, C., «Valoración historiográfica sobre la historia de las mujeres en el medievo», *Estudis Baleàrics*, Institut d'Estudis Baleàrics, Palma de Mallorca, 1992, pp. 139-151. «Veinticinco años de historia de las mujeres en España», *Memoria y Civilización: anuario de la Universidad de Navarra*, 9, pp. 85-107. «La Historia sobre las Mujeres en España», *eHumanista*, Vol. 10 (2008), pp. 274-292. «Historia de las mujeres en la Edad Media», *Medievalismo*, 18 (2008), pp. 249-272. KRAUEL HEREDIA, B. (ed.), *Las investigaciones sobre la mujer. Logros y proyectos*, Atenea, Málaga, 1992. FUSTER GARCÍA, F., «La historia de las mujeres en la historiografía española: propuestas metodológicas desde la historia medieval», *Edad Media, Rev. Hist.*, 10 (2009), pp. 247-273.

Mujeres ha virado considerablemente. Efectivamente, el prisma con el que se analiza la Historia de las Mujeres tiene muchas caras, tantas como la Historia, ya que no podemos olvidar que ante todo la finalidad de esta corriente historiográfica es imbricar en esa Historia Total a la mujer, es decir, cambiar el eje de análisis de la Historia, pasar de una Historia escrita y protagonizada por el sexo masculino, hacia una Historia escrita y protagonizada por ambos sexos. Esto último que se apunta lo podemos detectar si comparamos los estudios historiográficos que se han realizado a lo largo de la historia, donde se nos presentaba una realidad en la cual la mujer se encontraba relegada a un segundo plano, siempre eclipsada por un mundo masculinizado, donde la mitad de la sociedad que estaba compuesta por féminas aparecía imbricada casi exclusivamente con el mundo doméstico o privado, a excepción de unas pocas representaciones femeninas relevantes como Cleopatra, Livia, Urraca o Isabel I de Castilla. Como decía Marc Bloch, la historia como ciencia de los hombres en el tiempo, es un saber que está basado en el estudio del continuo y el cambio perpetuo. Efectivamente, atendiendo a dicha definición, en ese estudio continuo la mujer no ha sido el objeto, lo ha sido la vida pública y política, en la mayoría de los casos, y con dicho ámbito el hombre.

No obstante, desde que surgiera la corriente historiográfica feminista se ha avanzado considerablemente en el análisis de las Mujeres a lo largo de la Historia. Un avance que no solo se ha visto reflejado cuantitativamente, sino que también ha visto virar el eje de análisis de sus estudios de forma cualitativa. Desde aquella incipiente historia más contributiva del siglo pasado, hasta las nuevas aportaciones del movimiento *queer*<sup>14</sup>, el ecofeminismo<sup>15</sup> o el feminismo lesbiano<sup>16</sup>, entre otros, que en los últimos años han visto la luz<sup>17</sup> y que cada vez cuenta con más adeptos dispuestos a

---

<sup>14</sup> Se trata de una corriente basada en las teorías de Foucault, donde se defiende que la sexualidad es algo personal, que no debe ser ni político ni social. Ver BLACKMORE, J. Y HUTCESON, G. (eds.), *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*, Durham: Duke University Press, 1999.

<sup>15</sup> Uno de los movimientos más novedosos donde se considera que la mujer se relaciona con el espacio que la circunda, con la naturaleza, desde una perspectiva y forma diferente a como lo hace el hombre. Ver CAVANA, M. L., PULEO, A. H., Y SEGURA GRAÍÑO, C., (eds.), *Mujeres y ecología: historia, pensamiento y sociedad*, Madrid, Almudayna, 2004. SEGURA GRAÍÑO, C., «Historia ecofeminista», *Observatorio Medioambiental*, 9 (2006), pp. 45-60.

<sup>16</sup> Movimiento que defiende que el género ha sido una construcción social del patriarcado, lo mismo que el sexo. Ver SUÁREZ BRIONES, B., *Sexualidades: teorías literarias y feministas*, Alcalá de Henares, Ayuntamiento de Alcalá de Henares, 2003.

<sup>17</sup> BARCO CEBRIÁN, L., *Mujer, poder y linaje en la Baja Edad Media: una biografía de Leonor Pimentel*, La Ergástula, 2014.

dar una visión renovada y diferente de la relación de la mujer con la sociedad y su entorno.

Centrándonos en la mujer medieval, objeto de nuestro análisis, hay que apuntar que ésta en el seno de su propia sociedad fue objeto de ideas contrapuestas. Por un lado, era objeto de alabanza y adoración tal y como se hacía con la Virgen María; mientras que, por otro lado, se la detestaba, culpaba y odiaba, como se hacía con Eva. Y he aquí los dos grandes modelos que a ojos de la historiografía tradicional las mujeres medievales deberían haber seguido, por un lado, la perfección de la Madre de Jesús, una mujer luchadora, sufridora y, sobre todo, honrada, Virgen, ante todo; mientras que su antítesis sería Eva, ideal del mal, pecadora, sobre la que recaía el pecado original. Estos ideales de la mujer medieval se insertaban en una sociedad eminentemente patriarcal cuyo mejor aliado fue la Iglesia<sup>18</sup>. Si nos acercamos a una mujer en concreto, una dama noble, aristócrata, se la consideraba como un bien preciado, que dependía del hombre. En un primer momento era su padre, tutor o curador el que actuaba en su nombre para poder conseguir una buena alianza matrimonial, o bien su ingreso en el convento; y, después, una vez casada, pasaba a ser su marido el que actuaba y respondía por y en nombre de ella<sup>19</sup>. De hecho, si la mujer quería realizar cualquier actuación escrituraria debía contar previamente con una licencia del marido, alcanzando su plenitud con la viudedad, es decir, alcanzaba una cierta libertad cuando el esposo fallecía y en cierta forma se veía liberada del yugo que la sociedad patriarcal ejercía sobre sus ámbitos de actuación<sup>20</sup>. Pero algunas de ellas también actuaron por voluntad propia, en muchas ocasiones prescindiendo de esa licencia marital para poder escriturar. Y uno de esos casos fue el de Leonor Pimentel y Zúñiga.

## 2. VIDA DE LEONOR PIMENTEL

No conocemos la fecha del nacimiento de doña Leonor, pero creemos que se produjo a principios de la década de 1430. Defendemos esta hipótesis porque su padre, Juan Alonso Pimentel, conde de Mayorga, nació aproximadamente en 1410, muriendo con unos veintisiete años, en 1437. Cuando se produjo el

<sup>18</sup> CORLETO OAR, R. W., «La mujer en la Edad media», *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 91 (2006), pp. 656-657.

<sup>19</sup> VIÑA BRITO, A., «La mujer en el señorío de Osuna», *Apuntes 2: apuntes y documentos para una Historia de Osuna*, 3 (2000), p. 12.

<sup>20</sup> MARCHANT RIVERA, A. Y BARCO CEBRIÁN, L., «La participación de la mujer en la escritura notarial del siglo XVI. De la construcción de la licencia marital a la plenitud de la viudedad», *La escritura de las mujeres. De la Edad Media a la Modernidad*, Universidad de Girona, (en prensa).

óbito tan sólo tenía una hija, doña Leonor, que era una niña. Por otra parte, sí que conocemos con exactitud el fallecimiento de la duquesa de Plasencia, el cual se produjo tras una enfermedad el 31 de marzo de 1486, y tuvo lugar en Béjar, Salamanca<sup>21</sup>. Que Leonor Pimentel falleció tras una enfermedad queda reflejado, entre otros documentos, en su propio testamento, ya que al verse enferma se siente en la necesidad de dejar por escrito sus últimas voluntades:

*(...) estando su señoría enferma de su cuerpo mas en su juicio e seso natural, qual Dios ge lo quiso dar, dixo que porque a cabsa de su congoxa y pena que la dicha su enfermedad le da mayormente en hablar por lo qual penaria mucho si en la dispuñion de su testametno e postrimera voluntad e ordenaçion de su anima ouiesse de entender assi particularmente e especificarla e declararla e ordenarla de la manera que ya lo tiene dicho y hablado e manifestado su intençion e voluntad (...)*<sup>22</sup>.

La voluntad de doña Leonor fue enterrarse en el convento de San Vicente, el cual ella misma había fundado años atrás. En el mismo testamento doña Leonor estipulaba que al ver cercana su muerte y el mencionado convento no estar acabado, mandó que su sepultura descansara mientras tanto en la catedral de Plasencia, en concreto en la Capilla Mayor ante el Altar Mayor, lugar que ocuparía junto a su esposo si cuando este falleciera el convento tampoco estuviera finalizado. No obstante, una vez que se ultimaran las obras del convento, los restos de ambos deberían de trasladarse allí<sup>23</sup>.

Como ya se ha mencionado, doña Leonor quedó huérfana de padre a una edad muy temprana, y una década después también falleció su madre. Ello se evidencia en una carta de licencia fechada en 1448 que otorga la propia doña Leonor a favor de Alfonso González de Toro, quien fue nombrado en aquel momento como su procurador para tomar posesión de los bienes de su difunta madre, doña Elvira de Zúñiga, y donde asimismo se menciona quién era su curador<sup>24</sup>, el bachiller Alfonso Arias de Gibraleón. Mientras que sus

---

<sup>21</sup> SÁNCHEZ LORO, D., *El parecer de un Deón (Don Diego de Jerez, Consejero de los Reyes Católicos, Servidor de los Duques de Plasencia, Deán y Protonotario de su Iglesia Catedral)*, Cáceres, El Noticiero, 1959, p. 531.

<sup>22</sup> A.H.N., Sección Nobleza, OSUNA, C. 217, 1-27, f. 2v.

<sup>23</sup> A.H.N., Sección Nobleza, OSUNA, C. 217, D. 1-27.

<sup>24</sup> Curador significa: «la persona que cuida de algúno, ù de alguna cosa, y procúra su bien y provecho». «En lo forense es el que tiene á su cargo, por nombramiento de Juez, el cuidado de la hacienda, y la defensa de las causas ò pleitos de algúno, que por ser menor de edad, ò

tutores fueron sus parientes más cercanos, su abuelo materno, don Pedro de Zúñiga, y su tío, don Álvaro de Zúñiga<sup>25</sup>, que más adelante se convertiría en su esposo. Por aquellos momentos doña Leonor vivía en Béjar, ciudad a la que tenía un gran afecto y a la que supo beneficiar tanto en vida como después de su defunción.

Fue en 1458 cuando se produjo el matrimonio entre los mencionados doña Leonor y don Álvaro, al ser parientes cercanos tuvieron que hacerse con una dispensa papal que vino dada por el pontífice Pío II, y con una provisión real dada por Enrique IV<sup>26</sup>. Al matrimonio Leonor accedió a los veinte y pocos años de edad, mientras que su futuro esposo y tío sobrepasaba la cuarentena. El registro escriturario que nos ha llegado de Leonor Pimentel empieza a ser más prolijo después de su matrimonio, con anterioridad apenas contamos con un par de cartas de licencia y poder que otorga a sus curadores.

El matrimonio formado por Leonor Pimentel y Álvaro de Zúñiga apoyó a unos y otros participando en las ligas nobiliarias, pero en la mayoría de las ocasiones, el tándem formado por ambos tenía como resultado final las pretensiones de la duquesa. En relación a lo que aquí se apunta fue destacado el episodio o episodios relativos a la sucesión al trono castellano de Enrique IV. En un primer momento tanto Leonor como su esposo apoyaron a Alfonso, sin embargo, cuando este falleció su apoyo fue hacia Juana, la hija del anterior monarca. Así se aliaron con Juana y el vecino luso para derrocar a Isabel. No obstante, cuando Leonor percibió que las cosas no marchaban bien para su causa, no dudó en virar su apoyo hacia la causa isabelina. Este hecho sería recordado por los Reyes Católicos, en especial, por la reina Isabel, cada vez que redactara un documento para doña Leonor. Trátense de cartas de pago, privilegios reales, etc., donde en casi todos los casos Isabel hará mención a su desacato y traición en los primeros momentos de la guerra:

*Don Fernando y doña Isauel etcétera (...) por causa que el duque vuestro marido y vos estauades releuados en nuestro deseruicio en la compañía del aduersario de Portugal, cerca de lo qual nos suplicasteis e pedisteis por merced que pues el dicho duque y vos estades redusidos a nuestro seruizio y*

---

falto de juicio, no puede defenderse por sí». Estas son las acepciones de la voz “curador” que quedan recogidas en el diccionario de Autoridades de la Real Academia de la Lengua Española.

<sup>25</sup> A.H.N., Sección Nobleza, OSUNA, C. 290, D. 6.

<sup>26</sup> A.H.N., Sección Nobleza, OSUNA, C. 215, D. 7.

*obediencia y nos haviades dado o prestado aquella fidelidad que nos deuiades y herades obligados como a vuestro rey y reyna e señores naturales (...)*<sup>27</sup>.

Como se puede apreciar, a Leonor le tocó vivir una situación complicada de la historia de los reinos hispánicos. Pero supo aprovechar su posición para tomar partido dentro de las ligas nobiliarias y alianzas del momento, siempre en su propio beneficio y en el de su linaje. Mientras tanto, doña Leonor vivió entre sus dos ciudades, Béjar y Plasencia, favoreciéndolas en no pocas ocasiones. Además, se convirtió en señora de Capilla y Burguillos, rompiendo así el mayorazgo de la Casa Zúñiga. Y tal vez este sea el hito más importante que realizó en su vida, ya que la fragmentación de un mayorazgo en pleno siglo XV no era algo habitual, y mucho menos instigado por una mujer. Este hecho no fue baladí, y, además, doña Leonor sabía y asumía que conllevaría consecuencias negativas para ella y sus herederos, como de hecho sucedió después. Así doña Leonor se convirtió en duquesa de Arévalo – después de Plasencia, cuando aquel rewertió a la corona –, condesa de Plasencia, señora de Capilla, Burguillos, San Lucas, Gibraleón y Mayorga<sup>28</sup>.

Asimismo, la duquesa de Plasencia fue madre, tal y como cabría esperar, fueron tres los descendientes que tuvo, dos hijas y un hijo, y los tres se vieron situados en unas posiciones privilegiadas, incluso dentro del estamento social al que pertenecían, todo ello gracias a las alianzas que su madre fue capaz de entretener para ellos.

Uno de los problemas a los que tuvo que enfrentarse doña Leonor, y que acabamos de mencionar, fue el romper con el mayorazgo de la Casa Zúñiga. Para entender este episodio en la vida de doña Leonor hay que hacer referencia a la vida de su esposo, Álvaro de Zúñiga. Dicho personaje se casó en un primer momento con doña Leonor Manrique de Lara y Castilla, hija del adelantado de León, señor de Treviño y Amusco, Pedro Manrique de Lara y Mendoza. De dicho matrimonio nacieron nueve hijos, siendo el primogénito, Pedro. Pero don Álvaro quedó viudo, y volvió a casarse con su sobrina, nuestra protagonista, con la cual tuvo más descendencia. Como se ha mencionado cuando hemos explicado la institución del mayorazgo, todos los territorios pasaban al primogénito, en este caso, Pedro. Pero Leonor Pimentel quiso que sus hijos también participaran de la herencia paterna. Por ello, en vida convenció a su marido para que le nombrara como señora y po-

---

<sup>27</sup> A.H.N., Sección Nobleza, Osuna, C. 380, D. 7, f. 27r.

<sup>28</sup> Mayorga le vino por vía paterna, sin embargo, se la vendió a su primo, Rodrigo Pimentel. A.H.N., Sección Nobleza, OSUNA, C. 290, D. 7-8.

seedora de varias villas que ella gobernaría y gestionaría como propias, para así poder delegarlas en la persona que ella quisiera tras su muerte. Es decir, que fueran bienes heredables por parte de sus hijos, los cuales se quedarían sin nada al no ser siquiera nacidos en el primer matrimonio de su padre. Esta situación fue la que motivó a Leonor Pimentel a romper el mayorazgo de la Casa Zúñiga, para así poder dejar herencia a sus tres hijos: Juan, Isabel y María.

Otro de los aspectos a destacar en la vida de Leonor Pimentel fue su carácter religioso, el cual empañaba muchos de los acontecimientos que rodeaban la vida de la duquesa, tal y como se esperaba de una dama honrada como ella. No hay que olvidar que nos encontramos en una sociedad eminentemente religiosa, donde toda la vida estaba revestida con un cierto halo de religiosidad. Como dice Segura Graíño la religiosidad “no puede entenderse como el comportamiento externo y oficial de hombres y mujeres con respecto a lo divino o a lo sagrado. La religiosidad debe estar relacionada...con el sentimiento religioso y sus manifestaciones”<sup>29</sup>. Esta religiosidad es la que se intuye en la vida de doña Leonor y, sobre todo, a través de su *postrimera voluntad*, tal y como dice en su testamento.

Leonor Pimentel a lo largo de toda su vida realizó numerosas obras piadosas a favor de la Iglesia, además fundó un convento en Plasencia, se trata de un monasterio de la orden de Santo Domingo de la Orden de los Predicadores, de San Vicente Ferrer<sup>30</sup>. El motivo de la fundación lo explica Fray Alonso en su obra:

*Muy grande acrecentamiento tuuo este obispado en tiempo del santo obispo don Iuan de Caruajal con la fundación de los dos Conunetos de la Orden de Santo Domingo de Plasencia, y de Trugillo. Fundaron el de Plasencia con aduocacion de San Vicente Ferrer los Duques don Alvaro de Zúñiga, y doña Loenor Pimentel su segunda muger, Condes que eran de Plasencia, y Duques de Areualo, y después Duques de Plasencia, quando les quitaron a Areualo. La ocasión que tuuieron fue notable. Tenían estos señores vn hijo llamado don Iuan de Zuñiga, que de solo catorze años fue electo Maestre de Alcan-*

<sup>29</sup> SEGURA GRAÍÑO, C., «La religiosidad de las mujeres en el medievo castellano», *Revista d'història medieval*, 2 (1991), p. 51.

<sup>30</sup> Así se hacer saber «...abemos dado orden, de que sea edificado un monasterio en esta ziuudad de Plasencia, que se de los frailes de Santo Domingo de la Orden de Predicadores. E que sea intitulado y nombrado de Señor San Vizente, que fue fraile Santo de la dicha orden de Santo Domingo», A.H.N., Sección Nobleza, OSUNA, C. 300, D. 69.

*tara en competencia con grandes personajes, año mil quatrocientos y setenta y tres. Tanta era la cabida, que sus padres tenían con el Pontifice Sixto Quarto, y con el Rey don Enrique. Murio el niño con terrible sentimiento de todos, y especialmente de sus padres*<sup>31</sup>.

A pesar de que Fray Alonso acierta cuando dice que fueron los duques quienes fundaron el monasterio, erra cuando dice que el niño murió. Pero es una leyenda que siempre ha circulado en torno al convento. El hecho ocurrió de otro modo, don Juan estuvo enfermo, y Leonor Pimentel se encomendó al Santo Padre para que curase al niño, y si lo sanaba fundaría un monasterio, como el niño así lo hizo pues también doña Leonor y su marido fundaron dicho convento. Sin embargo, la leyenda decía que el niño falleció y a las pocas horas resucitó gracias a la Divina Providencia y por ello su madre en agradecimiento al milagro fundaría el monasterio. Sin embargo, el niño simplemente cayó enfermó y se sanó. El monasterio que los duques fundaron todavía se puede ver en la actualidad, aunque reconvertido a Mirador de Plasencia.

Este acontecimiento de la vida de Leonor Pimentel no es más que un ejemplo de la vida religiosa de la mujer noble de la época, donde además todas las damas de la alta sociedad contaban con un confesor al que acudían diariamente para librarse de sus pecados, en el caso de doña Leonor se trataba de fray Antón de Nieua de la Orden de Predicadores<sup>32</sup>.

Pero sin duda alguna, uno de los documentos donde mejor se muestra el carácter religioso que revestía la vida de Leonor Pimentel, es su testamento, donde se recoge, entre otros hechos, la relación que mantenía con una beata, Juana Gudiel, quien además era su criada:

*(...) Otrosi dixo, que por quanto su señoria ouo dado e dio cargo de su capilla al canónigo Juan de Gata, su craido, e todas las cosas della, assi ornamentos como cruces, calices...e otros vasos y ornamentos de plata e cosas de seda e lienços, segund es notorio, el qual le dio de todo ello buena cuenta y razon e despues el lo dio y entrego a Juana Gudiel, beata, criada de su señoria, por mandado que desde agora daua e dio por libro e quito al dicho canónigo Juan de Gata de todo ello, y de cada cosa y parte dello, e mandaua y mando a los*

---

<sup>31</sup> FRAY ALONSO FERNÁNDEZ, *Historia y anales...*, p. 107.

<sup>32</sup> A.H.N., Sección Nobleza, OSUNA, C. 217, D. 1-27, f. 4v.

*dichos dean e contador y a los herederos y legatarios de su señoría, que non le pidiessen cuenta nin razon alguna de lo suso dicho, nin del tiempo que assi touo el dicho cargo, testigos que fueron presentes a todo lo que dicho es (...)»<sup>33</sup>.*

Asimismo, en su testamento, doña Leonor mandó que se diera misas por las ánimas de sus padres, común en la época:

*Otrosi, cumplido el dicho año de los dichos officios, que assi cumplia e hizo el dicho cabildo mayor, se començaron a cantar en la dicha yglesia catedral doze treyntanarios cerrados por el anima de la dicha duquesa, nuestra señora, e de sus antepassados, porque la voluntad de su señoría fue que los dichos treyntanarios se dixiessen e cantassen en la dicha yglesia. Los quales assi mismo aun agora se dizen y cantan y se offrendan de pan e vino e cera, segun es uso e costumbre. Por ende, ordenamos e mandamos que los dichos treyntanarios se acaben e los clerigos que assi los dizen e cantan sean satisfechos e pagados como e de la manera que en la dicha cibdad es costumbre, e como los executores deste testamento vieren que se deuen pagar y satisfacer. Otrosi, ordenamos e mandamos que lo mas presto que ser pueda, e quando los dichos testamentarios bien visto fuere, se digan e fagan en la dicha yglesia catedral por la dicha duquesa, nuestra señora, sus honrras e obsequias a las quales conuengan el dicho cabildo e clerezia y religiosos de la dicha cibdad, e de fuera della aquellos que vieren los dichos testamentarios que son menester. Las quales se digan y fagan tres dias segund se acostumbre por los señores de semejante linaje, dignidad e estado, e que en los dichos dias se digan las vigalias e missas e con aquella pompa e solemnidad, que por los dichos testamentarios con el cabildo de la dicha yglesia fuere acordado, e que aquellos dias celebren todos los sacerdotes, assi clerigos como religiosos, que a las dichas honrras e obsequias conuenieren y pudieren celebrar. A los quales les sean pagadas sus pitanças e lo que fuere, assi mismo, acordado por los dichos testamentarios, que assi estos clerigos e religiosos e el dicho cabildo e beneficiados e la otra clerezia deuen auer por venir e ser presentes a las dichas honrras, e que los dichos dias a*

<sup>33</sup> A.H.N., Sección Nobleza, OSUNA, C. 217, D. 1-27, f. 5v.

*la missa principal e a las otras se offrescan pan e vino e cera honrrada e cumplidamente como para en tal offiçio e para en cumplimiento de tal persona se requiere, e assi para estas dichas onrras como para las dichas missas e aniuersarios sea dada toda la cera e todas las otras cosas que fueren menester (...)*<sup>34</sup>.

Como se puede apreciar del texto precedente, Leonor Pimentel dejó estipulado que se dieran misas por su ánima y las de sus padres, como era costumbre en aquellos momentos, a las cuales tenían que acudir todas las personalidades de la ciudad. Pero, además, la duquesa también convino que se diera de comer a todos los necesitados que estuvieran presentes en las misas, que se vistiesen a cien pobres, y a cada uno de ellos debían de darle diez varas de paño pardo o blanqueta y lienzo para una camisa y unos zapatos<sup>35</sup>. Estos hechos van en consonancia con la fe católica, donde realizar obras pías por el prójimo salva tu alma, ideal asumido en la sociedad en la que vivió doña Leonor.

Pero doña Leonor no benefició únicamente al convento de San Vicente y a la catedral de Plasencia, sino que también favoreció al resto de las iglesias parroquiales de sus dos ciudades, Béjar y Plasencia. A las de esta última patrocinó con cuatro mil maravedíes, y a las de Béjar con un florín de oro a cada una de ellas para la fábrica y reparo. Al mismo tiempo, dejó la misma cantidad, un florín de oro, para la fábrica y reparo del monasterio de San Vicente, de Santa Clara y de San Alfonso de Plasencia, mientras que en Béjar hizo lo pertinente con el de San Francisco. Las ermitas también se vieron favorecidas por doña Leonor, tanto las de Plasencia como las de Béjar, tuvieron un real de aceite para su alumbre. Mil fueron los maravedíes que dejó para la casa de beatas de Magdalena, del mismo modo que repartió cinco mil maravedíes para cada una de las iglesias parroquiales de sus villas de Capilla y Burguillos, y un real de plata para el alumbre de sus ermitas<sup>36</sup>.

Podemos comprobar a través de las mandas testamentarias de Leonor Pimentel cómo estos lugares tenían una gran importancia para la duquesa, un valor tal vez sentimental. Al igual que ocurre con sus villas de Capilla y Burguillos, las cuales fueron tan importantes en vida para ella y sus sucesores, rompiendo el mayorazgo de la Casa Zúñiga, que no pasaron

---

<sup>34</sup> A.H.N., Sección Nobleza, OSUNA, C. 217, D. 1-27, f. 8v.

<sup>35</sup> A.H.N., Sección Nobleza, OSUNA, C. 217, D. 1-27, ff. 8v-9r.

<sup>36</sup> A.H.N., Sección Nobleza, OSUNA, C. 217, D. 1-27, f. 9v.

desapercibidas en sus mandas testamentarias. Muestra de ello es el elevado montante de dinero que deja en ambas villas tras su muerte.

El testamento de doña Leonor es el tipo documental donde se refleja mejor otra de las características del momento, la relación entre las féminas. Las mujeres medievales se relacionaban entre sí, más que con su sexo opuesto, ya que así lo establecía la sociedad. Por ello en casi todos los documentos de las grandes señoras medievales encontramos una simpatía por otras mujeres de la vida de la noble que no han corrido su misma suerte. Nos referimos a las criadas y conocidas de esas grandes aristócratas. En sus mandas testamentarias estas se solidarizan con las féminas que las han rodeado durante su vida, y Leonor Pimentel también agradece en sus mandas los servicios prestados por sus criadas, y con ellas podemos conocer a otras tantas mujeres que en otras circunstancias no hubiéramos sabido quizá de su existencia. Doña Leonor a su criada, Beatriz Brava, hija de Sancho Bravo, que era vecino de Gibraleón, le deja ciento cincuenta mil maravedís; a Isabel de Ayala otros tantos; a Elena Ternero cien mil; a doña María de Loarte otros cien mil; a María de Paredes cincuenta mil; a doña Blanca, que era mujer de Diego de Monrroy, le deja el dinero que necesite para su matrimonio; a otra Beatriz Brava, que en este caso es hija del maestre sala Gutierre Bravo, le otorga doña Leonor doscientos mil maravedís que es el gasto ocasionado para su casamiento. También le deja doscientos mil maravedís a doña Isabel de Luján; a una tal Sara, también para su boda, le concede treinta mil maravedís; para el mismo fin le otorga a Leonor, hija del amo Garçia de Córdoba, cuarenta mil maravedís; asimismo, le da a Luisa, hija de Diego Martínez Sastre, veinte mil maravedís para el mismo fin; al igual que a Francisca, hija de Alonso Sopas, le deja veinte mil maravedís. Pero no sólo deja mandas de dinero para los casamientos de estas mujeres, sino que dependiendo de la voluntad de cada una de ellas doña Leonor les otorgaba dichos montantes, así a Catalina, dícese hija de, Pero Álvarez, “que la voluntad de esta era de ser monja e entrar en religión...mandamos que se le de lo que fuere menester para entrar en la religión que quisiere”<sup>37</sup>, con el mismo objeto se le da a Juana de Trasmonte el montante que necesite.

Todas las mujeres a las que doña Leonor hace referencia en su testamento eran criadas suyas, y así tras su muerte, aquellas quedaban libres. Así, al considerarlas como de su propia familia, doña Leonor, intentaba ayudarlas en todo lo posible, protegiéndolas y favoreciéndolas. Igualmente, por ejemplo, al ama de la despensa de su casa le otorgó el dinero que le fuera

<sup>37</sup> A.H.N., Sección Nobleza, OSUNA, C. 217, D. 1-27, fol. 10r.

necesario para volverse a su tierra, siempre y cuando fuera lo que dicha mujer quisiera. También liberó doña Leonor a varias esclavas, como fueron María de la Peña y Catalina de Sevilla, a las cuales les dio escrituras para su liberación. Pero un caso interesante, tal vez por un sentimiento maternal hacia una de aquellas esclavas, es el caso de una muchacha llamada Isabelica, a ella además de darle la escritura de libertad, la duquesa también le deja cincuenta mil maravedíes para que los lleve como dote a su matrimonio y pueda casarse. El resto de sus esclavas las repartió entre sus dos hijas y su marido<sup>38</sup>. Lo que no hace más que afianzar una relación más estrecha con las tres primeras esclavas aducidas.

### 3. LAS ESTRATEGIAS POLÍTICAS Y FAMILIARES DE UNA MUJER CON PODER: LEONOR PIMENTEL COMO HIJA, ESPOSA, MADRE

La historiografía tradicional ha considerado que la mujer medieval pertenecía al ámbito privado, quedando además acotada su actuación en un espacio concreto, la casa<sup>39</sup>. Sin embargo, ese concepto de ámbito privado no es el que actualmente poseemos, veámoslo.

Era allí, en la Casa, donde la mujer ejercía su máximo poder y autoridad. Pero cuando hablamos de “Casa” en la Baja Edad Media, nos referimos a un complejo sistema donde quedan incluidos todos los miembros del grupo familiar, con todas sus clientelas, al mismo tiempo que se incluyen a los criados y vasallos<sup>40</sup>; hablamos pues, de un concepto que no se limita exclusivamente a lo doméstico o privado, sino que trasciende dicho espacio para acceder al ámbito público, de ahí el hecho de que actualmente se tenga otro concepto de Casa. Un poder privado que le venía dado sobre todo por el hecho de ser esposa, y por lo tanto la señora de la Casa, y, por otro lado, por ser madre, aspecto en el que tenía más poder y autoridad. Para el ámbito privado quedaba reservado todo aquello que tenía que ver con el cuidado y la atención de todo el grupo familiar, el mundo del afecto y del cariño, la reproducción, y el trabajo que no era remunerado<sup>41</sup>, es decir, un trabajo no

---

<sup>38</sup> A.H.N., Sección Nobleza, OSUNA, C. 217, D. 1-27, f. 10r.

<sup>39</sup> PASTOR, R., «Para una historia social de la mujer hispano-medieval. Problemática y puntos de vista», *La condición de la mujer en la edad media: actas del coloquio celebrado en la Casa Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984*, 1986, p. 207.

<sup>40</sup> QUINTANILLA RASO, M. C., «Identidad y patrimonio. Salvaguarda y transmisión en las casas nobiliarias castellanas a finales del medievo. La Casa Condal de Puebla del Maestre», *En la España Medieval*, Extra 1 (2006), p. 158.

<sup>41</sup> DELGADO DE SMITH, Y., «El sujeto: los espacios públicos y privados desde el género», *Revista estudios culturales*, 1, 2 (2008), p. 117.

reconocido por la sociedad. Esto último sería algo obvio si pensamos que ni siquiera en nuestra sociedad este trabajo es reconocido. Pero si nos atenemos a ese concepto de Casa que irrumpe en el ámbito público, la actuación de la mujer noble, por tanto, no queda acotado a ese ámbito privado que siempre se ha entendido por “doméstico”, sino que dentro del papel de la mujer de la aristocracia medieval estarían también aspectos relacionados con lo que se ha denominado historiográficamente como “público”. De hecho, sabemos por otros estudios, que las mujeres del estamento nobiliario cuando sus maridos estaban fuera, eran ellas las encargadas de todos los asuntos de gobierno y administración de sus señoríos y tierras, esto es algo que hacían también algunas nobles, aunque sus maridos no estuvieran ausentes, como pondremos de relieve en las sucesivas páginas, con la actuación de Leonor Pimentel.

Son numerosos los documentos que nos encontramos con referencias a esta mujer, en algunos de ellos actúa sola, y en otros, actúa conjuntamente con su esposo. Pero lo que habría que destacar es que, a pesar de estar casada y que su marido aún vivía, lo cierto es que Leonor Pimentel tuvo una gran actuación, y además una gran influencia en las decisiones de su marido. De hecho, a raíz de su matrimonio con doña Leonor, Álvaro de Zúñiga cambiará su forma de actuar, y esto es debido a la influencia que ejercía sobre él su esposa<sup>42</sup>.

La inferioridad de la mujer no le viene dada, por lo tanto, por su naturaleza, sino por la sociedad, por la mentalidad de la época, ya que, en la Edad Media, la mujer fue obviada en el ámbito jurídico-político, pero no lo fue de la vida cotidiana, tampoco de la realización de determinados trabajos, o en la educación y crianza de los hijos. Por ello, tampoco es descabellado pensar que también actuaron en la política, en la economía, como podemos ver en el caso de Leonor Pimentel, y de otras tantas féminas.

### 3.1. Su obra como esposa, hija, madre

Uno de los “bienes” más preciados que tenía la mujer era la honra, que además no le venía dada por ella misma, sino por su padre, por su marido, o incluso por su hijo, es decir, por el varón bajo cuya tutela se encontrara en cada momento de su vida<sup>43</sup>. Por lo general, primero se encuentra bajo la tu-

<sup>42</sup> LORA SERRANO, G., «Estrategia matrimonial y fiscalidad señorial: las bodas de Isabel de Estúñiga y Fadrique Álvarez de Toledo», *Historia, instituciones, documentos*, 29 (2002), p. 188.

<sup>43</sup> SEGURA GRAÍÑO, C., «Situación jurídica y realidad social de casadas y viudas en el medievo hispano (Andalucía)», *La condición de la mujer en la edad media: actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984*, 1986, p. 123.

tela de su padre, para después quedar bajo la de su marido, si opta por casarse, o bajo la de Dios, si, por el contrario, se acoge a un convento. Leonor Pimentel como toda mujer medieval estaba bajo la tutela de su padre, pero al quedar huérfana pasó a estar bajo la tutela de su abuelo, de ahí que no podamos desarrollar en gran parte esa faceta de hija, sino más bien de nieta, hasta el momento en que contrajo matrimonio con don Álvaro de Zúñiga. Una vez sucedido esto en el año 1458, doña Leonor quedó bajo la tutela de su marido, y es a partir de ahí cuando se puede analizar su papel como esposa.

El matrimonio era clave en una sociedad como la medieval, ya que a través de él quedaba legitimada la descendencia, además de que era el bastión en el cual se basaba el grupo doméstico en todas las clases sociales, desde el campesino hasta el monarca. De hecho, el matrimonio se consideraba un contrato, no una unión por amor, este quedó excluido del matrimonio. Sobre todo, fue así después de la sacramentalización de aquel contrato. La Iglesia no lo incluyó como sacramento hasta el siglo IX, pero a partir de entonces cada vez más influiría en él y en cómo habría que realizarlo y cuáles serían las actuaciones de ambas partes<sup>44</sup>.

En su papel de esposa, Leonor Pimentel rompió las barreras impuestas por la sociedad de su época, que eran exclusivamente, y según la historiografía tradicional, administrar la casa y criar a los hijos<sup>45</sup>, y esto último no siempre fue así, ya que la crianza quedaba en manos de terceras personas como ayos o ayas. Pero ese papel de administrar la casa y criar a los hijos es algo más de lo que la historiografía nos ha querido mostrar. En el concepto de Casa que se ha visto más arriba queda ya patente que el papel de la dama noble era mucho mayor que el considerado hasta ahora, por lo tanto, la administración de ella también tuvo unas connotaciones mayores. Así, como esposa las mujeres de la nobleza bajomedieval cumplirían con un papel más destacable y más importante. Por ello, al igual que sus esposos, ellas también gobernarían la Casa, administrarían los bienes, sus territorios, señoríos y jurisdicciones, cobrarían rentas, etc. Por lo que el papel de una esposa no era sólo el de criar a sus hijos y ser obediente, sino que no estaría tan distante del papel que desempeñaron los varones de su mismo estamento social.

---

<sup>44</sup> PASTOR, R., «Mujeres en los linajes y en las familias. Las madres, las nodrizas. Mujeres estériles. Funciones, espacios, representaciones», *Mujeres, familia y linaje en la Edad Media*, TRILLO SAN JOSÉ, M. C., (coord.), 2004, p. 33.

<sup>45</sup> LABARGE, M. W., *La mujer en la edad media*, Madrid, 2003, p. 102.

En aquellos momentos la mujer casada tenía en propiedad las arras y la dote llevadas al matrimonio, las primeras por el novio y la segunda por la novia, además de la mitad de los gananciales del matrimonio<sup>46</sup>. Pero en general, la mujer en la práctica no disponía de ellos, sin embargo, Leonor Pimentel sí que dispuso de propiedades que eran en exclusiva de ella, sin la intervención de su marido. Asimismo, ella misma disponía y administraba los territorios bajo su poder, por lo que se salía del papel reservado para las mujeres en el Medievo.

A pesar del sometimiento de las mujeres hacia sus maridos, lo cierto es que el matrimonio también les reportaba a ellas cierto status social y económico para con sus vecinos, de hecho, ostentaban, una vez casadas, la misma categoría social que sus cónyuges y sus mismos beneficios<sup>47</sup>. En palabras de Reyna Pastor la mujer perteneciente a la aristocracia «gozaba de riquezas, respeto y de poder»<sup>48</sup>. Las mujeres nobles, y dentro de ellas incluimos a Leonor Pimentel, sabían perfectamente lo que era el poder y lo que ello conllevaba, y precisamente por ello muchas de aquellas nobles no dudaron en ostentarlo<sup>49</sup>.

Como se puede ir comprobando todas estas facetas de las mujeres en la Edad Media en general, y de Leonor Pimentel en particular, tienen un escenario común, la familia, creada a través del contrato matrimonial. La familia es el núcleo principal de la sociedad medieval, es una estructura elemental en la cual tienen lugar casi todas las actuaciones de las féminas medievales, y también de los hombres. Esta familia, además, tenía un lugar definido, en el cual quedaba representada, se trata de la casa, la cual ejercía una enorme labor de cohesión para la familia, al mismo tiempo que servía como punto de referencia e identificación para ella<sup>50</sup>.

Pero si hay un aspecto ligado al hecho de ser mujer es el de ser madre, las sociedades patriarcales señalan que el hecho de ser mujer va ligado a la maternidad, así una vez que la mujer se convierte en madre deja de ser lo primero para convertirse sólo y exclusivamente en lo segundo<sup>51</sup>. La consideración de madre no fue algo regular a lo largo de los siglos medievales, de hecho, no será hasta el reinado de Alfonso X el Sabio, cuando se empiece a

---

<sup>46</sup> SEGURA GRAÍÑO, C., «Situación jurídica ...», p. 126.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>48</sup> PASTOR, R., «Para una historia social ...», p. 187.

<sup>49</sup> LABARGE, W. M., *La mujer en ...*, p. 101.

<sup>50</sup> IRADIEL MURUGARREN, F. P., «Familia y función económica de la mujer en actividades no agrarias», en *La condición de la mujer en la edad media: actas del coloquio celebrado en la Casa Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984*, 1986, p. 231.

<sup>51</sup> PASTOR, R., «Mujeres en los linajes ...», p. 31.

desarrollar dicha concepción, de ahí que en sus escritos fuera tratado como «oficio de madre».

Como madre, Leonor Pimentel quería ver bien posicionados en el panorama político y social a sus hijos, los cuales al ser de un segundo matrimonio no tenían opción al mayorazgo de la casa Zúñiga, por ello doña Leonor intentó todo lo posible y más, para encumbrarlos a los más altos puestos dentro del panorama político y social del momento. Y lo cierto es que lo consiguió.

Leonor Pimentel fue madre de un hijo, don Juan de Zúñiga, que llegó a ser el último Maestre de Alcántara, Arzobispo de Sevilla y cardenal, puestos nada desdeñables en la época, muy al contrario, el de maestre estaba reservado a los grandes linajes o leales de la corona. Este hecho nos lo relata Fray Alonso en su obra:

*Tenian estos señores un hijo llamado Iuan de Zuñiga, que de solos catorze años fue electo Maestre de Alcantara en competencia de grandes personajes, año mil quatrocientos y setenta y tres. Tanta era la cabida, que sus padres tenian en el Pontifice Sixto Cuarto, y con el Rey don Enrique<sup>52</sup>.*

Pero uno de los mayores logros de Leonor Pimentel fue el matrimonio de su hija Isabel con don Fadrique de Toledo, segundo duque de Alba, por lo que la casa Zúñiga entroncó con los grandes duques de Alba, tan importantes de aquí en adelante en el panorama político de Castilla.

### **3.2. Sus actuaciones en la dimensión pública del linaje**

Entre la documentación otorgada por Leonor Pimentel nos encontramos con cartas de licencia y de poder, escrituras de arrendamiento, escrituras de obligación, de finiquito, de renunciación, libranzas, etc. Por lo que vemos que su actuación fue amplia, constante, y manejó los asuntos de sus señoríos al igual que hacía su esposo. Como ya se ha mencionado, Leonor Pimentel era señora de Burguillos y Capilla, las cuales fueron una donación de su marido, y este hecho le llevará a mantener disputas con los hijos habidos en el primer matrimonio de su esposo<sup>53</sup>. En cuanto al señorío de Capilla, este pertenecía al linaje Zúñiga, y con don Álvaro, el linaje se dividirá, y se producirá precisamente porque en el año 1460 se lo dona a doña Leonor, junto con el de Burguillos, pero lo que lo enfrentó fue el hecho de que en esa cesión

---

<sup>52</sup> FRAY ALONSO FERNÁNDEZ, *Historia y anales...*, p. 107.

<sup>53</sup> A.H.N., Sección Nobleza, OSUNA, C. 339, D. 61-62.

se incluía que Leonor Pimentel podía legarlos a sus sucesores<sup>54</sup>. Asimismo, la ciudad de Trujillo también entró en los planes de la duquesa. Don Álvaro le concedió a su mujer un privilegio por el cual Trujillo quedaría para el hijo mayor del matrimonio, y si muriese primero don Álvaro quedaría la ciudad como propia para doña Leonor. Y si no sobrevivieran los hijos habidos en el matrimonio entonces que don Álvaro en su testamento diera cuenta de a quién correspondería la ciudad. Pero en ningún momento se hace referencia a los otros hijos del duque.

Lo mismo que hemos visto para Trujillo consiguió doña Leonor en lo referente al señorío de Arévalo, ya que Enrique IV lo concedió como tal bajo la condición de que a la muerte de los duques pasara a formar parte de la herencia de los hijos habidos con doña Leonor Pimentel. Hecho que hay que sumar a la larga lista de actos que disminuían los beneficios del primogénito de don Álvaro; así, en 1476 empiezan las tensiones con el heredero del mayorazgo, Pedro de Zúñiga. De ese año tenemos una reclamación por su parte para que se anule el convenio que hubo entre doña Leonor y el rey, Enrique IV, por el cual se podía dividir el mayorazgo.

Por otro lado, Leonor Pimentel estuvo involucrada en muchos actos, que curiosamente no mencionan a su esposo, sino que ella es el único sujeto que aparece en varios documentos, como en una carta de pago otorgada por Jerónimo de Cáceres a favor de la duquesa, por los derechos y las deudas de la fortaleza de Almenara, en Cuenca<sup>55</sup>. Este es uno de los ejemplos en los que doña Leonor aparece sola, no se menciona a su esposo, aunque sí que se le liga a su hijo, Juan de Zúñiga. Aquí podemos comprobar cómo en la Edad Media la mujer noble, aunque tuviera un papel preponderante, en los actos que tenían una proyección más amplia públicamente se intentaba siempre relacionarla con un varón de su familia ya sea su padre, su marido o su hijo. Otro ejemplo de lo que aquí se apunta son las licencias dadas por Álvaro de Zúñiga para que Leonor Pimentel pudiera actuar:

*E yo el dicho Duque otorogo que do la dicha firmeza y auctoridad, y consentimiento, a vos, la dicha Duquesa, mi muger, para fazer y otorgar todo lo contenido en esta carta, y cada cosa y parte dello*<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> LOP OTÍN, M. J., «Un ejemplo del proceso ...», p. 216.

<sup>55</sup> A.H.N., Sección Nobleza, OSUNA, C. 217, D. 57.

<sup>56</sup> A.H.N., Sección Nobleza, OSUNA, C. 300, D. 69.

En este caso depende de su marido para poder realizar el acto. Más explícito nos lo encontramos en el siguiente pasaje de una escritura de obligación:

*(...) Sepan quantos esta carta vieren como yo, Doña Leonor Pimentel, condesa de Plazencia, muger legitima que soy del señor don Alvaro Destuñiga, conde de Plazencia, justicia maior del rey nuestro señor, en el su consexo, con lizencia de abtoridad que el dicho señor conde, mi marido me dio para fazer e otorgar todo lo en esta carta contenido la qual le yo pido por antel resente escriuano e yo el dicho conde otorgo que do la dicha lizencia a vos la dicha condesa, mi muger, que peresente estades para fazer e otorgar todo lo que yuso contenido (...)*<sup>57</sup>.

Pero antes de su matrimonio se la relacionaba con su padre, “la señora doña Leonor Pimentel fija de don Juan Pimentel, conde de Mayorga”<sup>58</sup>. Por lo que nos encontramos con una duplicidad, una dualidad. Por un lado, Leonor Pimentel actúa con independencia de su marido, pero, por otro lado, casi siempre se la relaciona con un varón de su familia, hijo, marido o padre. A lo primero que apuntamos, es decir, a su independencia en sus actos, hacen referencia varios documentos, constatando este hecho, así por ejemplo:

*Yo, doña Leonor Pimentel, duquesa de Arévalo, condesa de Plasencia, fago saber a vos Juan de Salinillas, mi mayordomo de la mi villa de Beranteuilla e de los mis lugares (...)*<sup>59</sup>.

*Yo, doña Leonor Pimentel, duquesa de Plasencia, condesa de Vañares e señora de las villas Burguillos e Capilla, mando a vos Vasco de Xeres, mi contador (...)*<sup>60</sup>.

Por lo visto, podemos decir que Leonor Pimentel se inserta dentro de su sociedad, una sociedad que hasta ahora se había visto que situaba a la mujer noble en un papel secundario, por detrás del varón, sea este marido, padre o hijo, pero que como podemos comprobar con Leonor Pimentel, y también a través de otros estudios en torno a esta temática, que la mujer del estamento nobiliario en la Baja Edad Media no tenía un papel tan secundario. Aquellas damas nobles eran mujeres que intervenían en la guerra, tejían sus redes clientelares, realizaban pactos con otros linajes, intervenían acti-

---

<sup>57</sup> A.H.N., Sección Nobleza, OSUNA, C. 35, D. 104-106.

<sup>58</sup> A.H.N., Sección Nobleza, OSUNA, C. 290, D. 5.

<sup>59</sup> A.H.N., Sección Nobleza, OSUNA, C. 322, D. 51-52.

<sup>60</sup> A.H.N., Sección Nobleza, OSUNA, C. 279, D. 30.

vamente en la organización y administración de los señoríos y territorios pertenecientes a su linaje; en definitiva, fueron mujeres, aquellas nobles, que vivieron con cierta libertad e independencia, que no estuvieron tan sometidas al varón, y que actuaron en lo público tanto o incluso más que algunos de aquellos hombres nobles con los que se codeaban.

La actuación pública del linaje era llevada a cabo tanto por don Álvaro como por doña Leonor, ambos realizaban las tareas necesarias para llevar las riendas del linaje. Los dos se encargaban de la administración, recaudación, ventas, que conllevaba estar al frente de una Casa nobiliaria de las características de la de Zúñiga. Doña Leonor contaba con su propio contador, criadas y criados, que le ayudaban en las tareas de gobernación de sus territorios. Ella misma se encargaba del pago del sueldo a la gente de armas de sus villas, como se pone de manifiesto en una libranza otorgada por ella misma a favor de los caballeros de armas de la villa de Arévalo, en Ávila. En dicho documento doña Leonor manda a su contador, Vasco de Xeres, para que le otorgue a un criado suyo, Gonzalo de Bolanos, un cierto montante de dinero para que pague el suelo a los hombres que defendieron la citada villa de Arévalo<sup>61</sup>.

Otro ejemplo más de lo que se viene apuntando, la actuación conjunta del matrimonio al frente de la Casa, son los servicios que ambos prestaron al que fue por breve espacio de tiempo Alfonso XII, rey de Castilla, que demuestra la participación de doña Leonor a la causa de Alfonso en la sucesión a la corona castellana. Dice don Alfonso «(...) señalados seruiçios que vos el dicho conde y la dicha condesa vuestra muger me avedes fecho e de cada dia fasedes (...)»<sup>62</sup>.

### 3.3. Linaje y estrategias familiares

Doña Leonor estaba vinculada desde su nacimiento al linaje Zúñiga y al de Pimentel, el primero por vía materna y el segundo por vía paterna, pero lo cierto es que se vinculó decisivamente al primero tras contraer matrimonio con su tío don Álvaro de Zúñiga y Guzmán. El hecho de que se casara con su tío carnal no responde más que a una estrategia familiar por ambas partes. Para entender esta endogamia, por otro lado, nada inusual en la época, hay que recordar que el linaje, según Quintanilla Raso, era el “marco de integración, se sostenía sobre una fuerte solidaridad, en la que los lazos de sangre unían a sus miembros, que, desde su respectiva posición, asumían y trasmis-

<sup>61</sup> A.H.N., Sección Nobleza, OSUNA, C. 279, D. 30.

<sup>62</sup> A.H.N., Sección Nobleza, OSUNA, C. 134, D. 53-54.

tían valores, privilegios, propiedades y poderes”<sup>63</sup>. Según esta concepción, el linaje realizaba todas las estrategias que estaban a su alcance para no perder su posición prominente dentro de la sociedad, ello incluía matrimonios endogámicos.

Doña Leonor era huérfana y única heredera de los bienes legados por sus padres, además de pertenecer al propio linaje Zúñiga y conocer el significado de lo que acarrearía pertenecer y gobernar una gran Casa. Mediante esta alianza matrimonial doña Leonor vio su oportunidad para involucrarse activamente en la vida política del momento, gracias a los oficios de su marido. Algo que no es de extrañar ya que al crecer como huérfana disfrutó de más libertades que sus homólogas. Este matrimonio le abrió las puertas a un mundo de poder y a una consolidación en la cúspide del panorama político-social del momento.

Después de su matrimonio, Leonor Pimentel empezó a tejer una red de clientelas a la par que lo hacía el resto de la aristocracia del cuatrocientos. Doña Leonor realizaba sus alianzas y sus estrategias con independencia de su esposo, de hecho, en el año 1466 establecería relación con el todavía conde de Alba, al cual le llegaría a comprar por 750.000 maravedís la merindad de la ciudad de Burgos<sup>64</sup>, todo ello en nombre propio y para su único beneficio. Sería una de las tantas estrategias que doña Leonor tendría con el conde -futuro duque- y su familia.

Aparte de las estrategias que diseñó doña Leonor dentro del propio linaje para beneficio propio y de sus hijos, también realizó estrategias con otros linajes para situar en la cúspide político-social del momento a sus descendientes, en la misma cúspide en la que ella se situó gracias a su propio compromiso matrimonial. En los textos estudiados se puede observar el gran cariño que doña Leonor profesaba a su hijo, Juan de Zúñiga, este gracias a las relaciones y movimientos de su madre fue nombrado con tan solo catorce años Maestre de Alcántara, además fue el último, también llegó a ser Arzobispo de Sevilla y cardenal. Todo este ascenso en la jerarquía eclesiástica se debió asimismo al esfuerzo de su madre.

Pero quizás uno de los mayores logros que consiguió doña Leonor en cuanto a estrategias familiares se refiere, fue sin duda alguna el arduo y magno acuerdo al que llegó con el duque de Alba. Doña Leonor quería dejar bien situadas a sus hijas, quería entroncarlas con otros linajes de un rango

---

<sup>63</sup> QUINTANILLA RASO, M. C., «Identidad y patrimonio ...», p. 158.

<sup>64</sup> A.H.N., Sección Nobleza, OSUNA, C. 285, D. 68.

similar o superior al de Zúñiga, tanto fue su anhelo que antes de casar a su hija Isabel con el heredero al ducado de Alba, doña Leonor planeó casarla con el rey Alfonso XII, quien la rechazó<sup>65</sup>. Pero la duquesa no dejaba nada al azar, el heredero al ducado de Alba era la mejor opción para casar a su hija. Por un lado, se trataba de un linaje semejante al de Zúñiga, en cuanto a su situación social, política y económica, más si cabe, ya que el futuro esposo de Isabel sería primo de los Reyes Católicos, por lo que su peso sería aún mayor dentro de la sociedad. Al mismo tiempo, y tal y como señala Lora Serrano, los territorios de ambas Casas se situaban cerca, tanto Arévalo, que pasaría presumiblemente a manos de doña Isabel, como Alba de Tormes estaban geográficamente casi unidas, por lo que no sería difícil realizar un único señorío con ellos; asimismo, se acababa con una hostilidad entre ambos linajes, ya que los Álvarez de Toledo y los Zúñiga habían apoyado a bandos diferentes, los primeros a don Álvaro de Luna<sup>66</sup>, mientras que no podemos olvidar que fue precisamente don Álvaro de Zúñiga quien se encargó de prender a Álvaro de Luna; a ello hay que sumar que con la muerte de Enrique IV don Álvaro y doña Leonor apoyarían a doña Juana, mientras que el futuro duque de Alba lo hizo a favor de la futura reina católica. Es precisamente para que se pueda producir el matrimonio de su hija Isabel con el futuro duque de Alba, por lo que doña Leonor se aleja de la causa lusa y de la de Juana “La Beltraneja” y se va acercando cada vez más, hasta que finalmente acaba por sumarse a la causa de los Reyes Católicos<sup>67</sup>.

Fue la duquesa quien se encargó de todos los preparativos para la boda y la que llevó a cabo todos los pactos para que la boda fuera una realidad. Este es otro ejemplo más de la ruptura con las concepciones establecidas en torno a estos pactos, ya que por regla general era el padre de la novia el que realizaba los acercamientos entre los linajes, y por supuesto quien se encargaba de toda la estrategia matrimonial. Sin embargo, este hecho cuasi incuestionable por la historiografía se rompe en el caso concreto de doña Leonor, fue ella y no su esposo quien concedió la dote a su hija y quien organizó toda la estrategia. La dote alcanzó los 2.500.000 maravedís, además de concederle al futuro matrimonio mil doblas de oro que la propia duquesa poseía en unas rentas de la ciudad de Sevilla<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> PALENCIA, A., *Crónica de Enrique IV*, ed. de A. Paz y Meliá, tomo I, lib. IX, cap. II, Madrid, 1973, p. 209.

<sup>66</sup> LORA SERRANO, G., LORA SERRANO, G., «Estrategia matrimonial ...», pp. 189-190.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>68</sup> LORA SERRANO, G., «Estrategia matrimonial ...», p. 192. Para seguir todo el proceso de intervención de doña Leonor en esta estrategia en particular remitimos al trabajo de Lora Serrano al que hacemos referencia.

#### 4. CONCLUSIONES

A través de todo lo expuesto podemos ir desentrañando parte de la participación de Leonor Pimentel, en este caso, pero como ella otras muchas mujeres en la Historia. Todo ello sin perder de vista las dos posturas contrapuestas que en la sociedad del momento se daba con respecto concepción de la mujer, ambos defendidos desde la Iglesia, en un extremo la semejanza a la Virgen María y, en el otro, la asimilación con Eva, mujer pecadora. Estas dos posturas vieron su correlato en la denominada como Querrela de las Mujeres, donde cabría resaltar el protofeminismo desarrollado y abanderado por Christine de Pisan<sup>69</sup>.

Queremos poner de relieve la importancia de las alianzas matrimoniales, ya que la mujer no sólo era un aporte económico al matrimonio, por la dote que llevaba al compromiso, sino que asimismo se trataban de alianzas políticas, militares, y también con ellas se olvidaban antiguas rencillas entre linajes o casas nobiliarias<sup>70</sup>. De esto último es precisamente testigo el matrimonio de la hija de Leonor, Isabel.

Como se ha podido constatar, la dama noble de los siglos bajomedievales se involucraba y actuaba en el seno de su Casa de una forma bastante parecida a la que desempeñaba su esposo. Ellas gobernaban y administraban sus territorios al igual que hacían ellos, recaudaban impuestos, realizaban libranzas e intervenían en la política activa del momento. Con los últimos estudios realizados sobre aquellas mujeres de la aristocracia se está demostrando que el ámbito de ellas no era lo que siempre se ha denominado como “doméstico”, algo secundario, sino que su lugar, la Casa, conllevaba unos quehaceres muchos más extensos que rompían la barrera de lo “doméstico” e irrumpían de lleno en lo “público”. Algo que también va en consonancia con los últimos estudios llevados a cabo cuyo objeto han sido las mujeres de la monarquía europea, por lo que observamos bastantes semejanzas entre la posición regia y aristócrata de las mujeres bajomedievales europeas. Esto último no debería de ser extraño, ya que, ante todo en la Baja Edad Media las mujeres pertenecientes a los ámbitos monárquicos eran primero pertenecientes a la aristocracia más alta de cada país. Por lo que es lógico que los resultados científicos estén constatando que el compromiso y

---

<sup>69</sup> BALLESTEROS, M<sup>a</sup>. D., «De Christine de Pisan (1364-1430) y la “Querelle des femmes” a Louise Labé (1524?-1566) y su “Epístola dedicatoria”: por una genealogía del feminismo en el Renacimiento francés», en *Álabe: Revista de investigación sobre Lectura y Escritura*, 12 (2015), pp. 1-17.

<sup>70</sup> VIÑA BRITO, A., «La mujer en el señorío ...», p. 12.

la imbricación de la mujer y el poder en estas dos esferas sean parecidas. De ahí que podamos concluir diciendo que el poder que aquellas nobles tenían de facto ha quedado demostrado que fue mucho mayor de lo que la historiografía nos había mostrado hasta ahora. A pesar de estar constreñidas en un marco jurídico que las ignora cuasi por completo, aquellas aristócratas de finales del Medievo irrumpían en el ámbito público mucho más frecuentemente de lo que cabría esperar.

La duquesa de Plasencia, al igual que sus homólogas, ejerció un gran poder e influencia sobre las decisiones de su marido. Doña Leonor consiguió romper el mayorazgo de la Casa Zúñiga, desgajando territorios en su propio beneficio, convirtiéndose en señora y propietaria de varias villas. Intervino de manera activa en las guerras que tuvieron lugar durante su vida, en la guerra de sucesión al trono castellano, cambiando de dirección en su propio beneficio y el de sus sucesores.

Hija, esposa, madre, siempre que se ha hablado de las mujeres nobles del Medievo se ha hecho en función de uno de esos papeles, el “oficio de madre” con que las intitulara el Rey Sabio siempre ha estado ligado a la mujer. La feminidad, por antonomasia, significaba maternidad. Tal vez esto se deba al amor profesado por una madre hacia sus hijos, amor que empañaría, por ejemplo, las actuaciones de Leonor Pimentel desde el momento en el que se convirtió en madre. La mayoría, por no decir todas, las estrategias que diseñó a lo largo de su vida las realizó para consolidar en el panorama político-social a sus vástagos. Sus buenas relaciones con los monarcas, primero con Enrique IV, después con el efímero rey Alfonso XII, le granjearon buenos beneficios, gracias a la amistad con el primero consiguió, por ejemplo, que su hijo Juan llegara a ser el último Maestre de Alcántara.

Para finalizar estas conclusiones queremos lanzar una serie de asertos que a nuestro parecer comparten gran parte de los estudios que en los últimos años están viendo la luz en cuanto a la relación entre poder y mujer aristócrata se refiere:

- La mujer se implica en el ámbito público y político de la Baja Edad Media mucho más de lo que la historiografía tradicional nos había mostrado hasta ahora. Esta implicación queda reflejada en varios aspectos tales como la gobernanza de los territorios personales de estas damas que quedan bajo su jurisdicción. Tareas que llevan a cabo igual que sus homólogos masculinos. Es decir, actúan como grandes señores, que sí han sido analizados por la historiografía.

- Las féminas de la alta sociedad bajomedieval entretejían una gran red clientelar que les ayudaba a incrementar su poder y su influencia, ambas cosas se retroalimentan la una de la otra. Cuanto más poder tenían más influencia ejercían y viceversa. Algo que situaba a estas mujeres en posiciones privilegiadas dentro de la sociedad en la que se integraban.
- Estas mujeres se convertían en grandes mecenas no sólo en el ámbito religioso, sino también cultural. Se alzaron como grandes valedoras de la realización de nuevos edificios, sobre todo religiosos, pero también, se alzaron como grandes valedoras de la realización de nuevas obras literarias, pictóricas, musicales, etc.

Estos tres grandes pilares que hemos apuntado, que hemos visto en el caso concreto de Leonor Pimentel y Zúñiga, son pilares que se repiten asiduamente en trabajos científicos similares y cuyos objetos de estudios son las mujeres de la alta sociedad bajomedieval.

