Universidad de Valladolid

Escuela de Doctorado Universidad de Valladolid

PROGRAMA DE DOCTORADO EN EUROPA Y EL MUNDO ATLÁNTICO: PODER, CULTURA Y SOCIEDAD

TESIS DOCTORAL:

TEMORES EN LA CASTILLA BAJOMEDIEVAL (1200-1500)

Presentada por Jorge Lebrero Cocho para optar al grado de
Doctor/a por la Universidad de Valladolid

Dirigida por:
Juan Carlos Martín Cea

Índice

Nuestros miedos, mis miedos....5

I. Cuestiones preliminares....13

A) Un balance de deudas: de las mentalidades a la historia de las emociones....15

B) Un objeto digno de estudio: los miedos....44

B1. En la historiografía: un estado de la cuestión....44

B2. La percepción de la emoción y del miedo: del mundo clásico a nuestros días....52

C) Planteamiento, fuentes y metodología....72

D) Justificación de los marcos temporal y espacial: un contexto para nuestro objeto....85

II. El habitual aquí....95

A) La Corona y el miedo....98

A1. El rey temeroso....98

A2. El rey temible....110

B) Las preocupaciones nobiliarias....128

B1. La fortuna....129

B2. La honra....135

B3. La guerra....146

B4. El pueblo alzado....165

C) Condiciones del pueblo trabajador....172

C1. Pobreza y carestía....173

C2. Enfermedad....199

C3. Violencia señorial y sistema judicial....224

D) Las mujeres....240

D1. Ella, un peligro para él....242

D2. Los miedos de las mujeres....252

E) Minorías temidas, minorías temerosas....271

E1. Homosexuales....272

E2. Herejes....275

E3. Judíos y conversos....280

E4. Mudéjares y moros....291

III. El excepcional allí.....305
A) La Tierra, el hogar común.....308
A1. Las *partidas* del mundo.....312
A2. Desiertos, bosques, ríos e islas.....318
B) Los desastres naturales.....331
C) El viaje.....345
C1. Los riesgos para el peregrino.....345
C2. Otros viajeros.....358
D) El mar.....364
D1. Un universo rebosante de vida.....367
D2. El océano tormentoso.....371
D3. Mar, muerte y milagro.....379
E) El reino animal.....384
E1. La fauna real.....387
E2. El bestiario mitológico.....403
F) El monstruo.....417
F1. Seres híbridos y razas plinianas.....420
F2. Anomalías físicas y morales.....429
G) El indígena y la vida de los otros.....442
IV. El trascendental Más Allá.....455
A. Así en el Cielo como en la tierra: algunos apuntes sobre el control social de la Iglesia...458
A1. El pecado, la enfermedad del alma.....461
A2. El temor a los seres celestiales.....470
B) La actividad demoniaca.....476
C) El Imperio de lo mágico.....489
C1. La adivinación: astrología, agüeros y sueños.....490
C2. Hechicería, nigromancia y brujería.....503
D) Comunidad de vivos y muertos.....520
D1. Una oscilante percepción hacia la muerte.....521
D2. El hallazgo de una ordenada manera para morir.....530
D3. Ritos y costumbres funerarias.....542

D4. El juicio particular....550
D5. El dilema de las apariciones....554
E) “Aýna e mucho aýna será aquel día”: la inminencia del final....563
F) El castigo en el Más Allá....580
F1. El Infierno....581
F2. La esperanza del Purgatorio....590
F3. Exploradores de los Abismos....596
V. Conclusiones....603
VI. Anexo: catálogo de obras....615
VII. Bibliografía....713
A) Fuentes primarias....715
B) Bibliografía....719

Nuestros miedos, mis miedos



Canecillo en la Iglesia de Nuestra Señora de la Antigua en Butrera, Burgos (s. XII)

Cuando tenía once años fui al cine a ver *El Sexto Sentido.* Mi ídolo televisivo era entonces Bruce Willis y, con independencia del género de la película —ciertamente poco apta para un niño—, su actuación protagónica en ella era excusa sobrada para verla. Fue una de las primeras veces que acudí a una sala cinematográfica, un entorno que me resultaba extraño. Aquel thriller necrológico me marcó durante varios meses, despertando en mí una angustia que hasta entonces no había conocido: no era capaz de bajar al sótano sin sentir congoja, o caminar por los pasillos de casa con las luces apagadas. Los fantasmas de la película habían traspasado la pantalla y yo había empatizado más con el suplicio del pequeño Cole (Haley Joel Osment), ese muchacho que a veces veía muertos, que con mi venerado Bruce. Este es el recuerdo que aflora con mayor intensidad cuando indago en la historia de mis propios miedos infantiles. Seguro que hubo muchos otros, y aún peores, pero se han hundido en la tiranía del olvido o en la irrelevancia. Para uno, que se define como nostálgico, siempre abierto a una reflexión íntima hacia lo pasado, no encontrar temores de peso en la trayectoria vital supone a partes iguales alivio y frustración. La desazón causada por el filme se fue disipando con lentitud mientras me convertía en un ávido lector de libros de terror durante la preadolescencia; por aquellos años eran muy exitosos entre el público juvenil los títulos de la colección escrita por R. L. Stine (*Pesadillas*), que conseguí completar acudiendo decenas de veces a la librería, cada vez que reunía 695 pesetas en propinas. La industria del miedo me sedujo desde muy pronto y enseguida me vi yendo a su encuentro para consumirla en sus más diversos formatos.

No me considero una persona particularmente medrosa, aunque podría anotar un buen número de situaciones cotidianas que me generan una sensación de vulnerabilidad y nerviosismo: hablar en público, las arañas, asomarme al vacío traspasando una barandilla, toparme con ciertas personas, ser rechazado, pensarme en el futuro... y, por supuesto, otros lances inconfesables. Ciertas experiencias incluso me hacen reconectar con un Dios en el que no creo, como cuando me sorprendo implorando religiosamente ante las turbulencias en medio de un vuelo; ¿rebrote inconsciente de una fe inducida por maestros dominicos y abandonada tiempo ha? También el individuo bajomedieval, incluso el más fanfarrón de entre ellos, reivindicaba su unión con Dios con especial ímpetu ante la perspectiva de una muerte próxima. Tengo la inconmensurable fortuna de no padecer ciertos temores estructurales en clave racial, de género, por orientación sexual o por edad, precisamente por engrosar el espacio biológico y sociocultural (hombre, joven, blanco, heterosexual, afincado en su país de origen…) que resulta beneficiado de las tradicionales relaciones de dominación y opresión aún vigentes. Como las circunstancias azarosas y el carácter me han permitido domesticar con cierta eficacia al miedo, que este no se torne paralizante, me puedo consentir el lujo de disfrutar, de divertirme, de distraerme con toda esa oferta cinematográfica, literaria, teatral, musical y del videojuego que se recrea en estimular nuestros temores, saboreando ese "agradable estremecimiento", como diría el novelista romántico Walter Scott. De la misma manera, puedo encontrar placentera la adrenalina que se libera ante la práctica del viaje desprogramado, del deporte de riesgo, de la actividad docente… y gozar de ese orgásmico sedante, inmediatamente posterior, que se genera con el retorno a la seguridad, a la paz del hogar. Incluso detrás del recelo atormentado con el que trato de escoger, una tras otra, la expresión más oportuna que dé forma a este texto, encuentro un pequeño regocijo. En definitiva, en el deleite personal que me proporciona experimentar con el universo del miedo hallé una de las fuerzas motrices para apostar por este trabajo.

Inequívocamente tiene que haber más motivos profundos que estén detrás de tal elección y que ahora, en este ejercicio de introspección, me cuesta identificar con claridad. Detente.

¿Acaso racionalizar los temores pasados por medio de la tarea investigadora, buscándoles explicaciones satisfactorias, no es también un instrumento que tenemos hoy para superar nuestras lesiones emocionales?; ¿acaso este ejercicio de pura empatía hacia las subjetividades de mujeres y hombres extintos no se debe a que el historiador, con todo, es un ser emocional, un ser emocionable, un ser emocionado?; ¿no estaremos entonces hablando de nuestros propios miedos[1]?; ¿no será esto, de alguna manera, un proyecto de deconstrucción personal?; ¿no estaré exorcizando mis traumas? Culturalmente soy producto de las consecuencias del 11 de septiembre de 2001, de la *bulimia informativa*, de Internet, de las redes sociales. Hijo de la *sociedad líquida* que anunciaba Zygmunt Bauman y víctima de aquel *miedo líquido* vinculado a esta[2]. He sido vapuleado por las recurrentes psicosis colectivas derivadas de las vacas locas, la Gripe A y el ébola, pero ninguna otra como la causada recientemente por la Covid-19; también de la omnipresencia mediática de ETA y después de los fluctuantes niveles de alerta antiterrorista a cuenta de Al-Qaeda y del Estado Islámico; mis desayunos los acompañaban noticiarios sobre el Asesino de la Baraja, el Pederasta de Ciudad Lineal o el Violador del Ascensor; trataron de convencerme de los riesgos de la invasión del subsahariano que cruzaba por Melilla o llegaba en pateras desde Libia, o de que la patria estaba infestada de enemigos internos y externos que querían sembrar el caos. He sido testigo del uso del miedo como arma política de resistencia a lo innovador, instrumento que siempre funcionó, pero que alcanza nuevas e irritantes cotas bajo el paraguas de eso que ha devenido en llamarse *posverdad*, concepto que no en vano fue elegido como "palabra del año" por el Diccionario Oxford en el pasado año 2016. Mientras los programas de mensajería instantánea alarmaban y daban nueva forma y dimensión al viejo rumor de toda la vida, la televisión nos inmunizaba contra nuestra propia inhumanidad enfermiza: "Les advertimos que las imágenes que vienen a continuación son duras…", y así, sentados a la mesa, comíamos en familia con el telón de fondo de los bombardeos en directo sobre Belgrado, Mosul o la Franja de Gaza, como si el plasma fuera una ventana más de nuestro hogar, solo que incómodamente orientada. Soy, en fin, parte de esa sociedad que observó horrorizada el cadáver del niño sirio Aylan Kurdi en una playa turca y, rasgándose las vestiduras, respondió convirtiéndole en *Trending Topic* y abriéndole una entrada en *Wikipedia*; antes de que esta se hubiera terminado de editar, a buen seguro, la atención de los focos ya apuntaba a otro sitio, a otra historia. Cualidades del imperio de lo efímero: todo transcurre de manera demasiado rápida sin que nada parezca importar en exceso, porque la posmodernidad, concepto abundantemente manoseado, ha traído consigo la *post-ética*, el deshecho de la ideología y el narcótico hedonista[3]. Resumiendo, mi inclinación por los alcances (sociológicos, filosóficos, psicológicos, ideológicos) de los aspectos emocionales fue otro impulso evidente para elaborar esta tesis. Prisionero yazco, por tanto, del ambiente intelectual de nuestra época, una que revaloriza y abraza al sentimiento, a menudo en detrimento de la razón. Así que, aunque dispare sañudo contra la posmodernidad y su relativismo, no puedo ignorar que a ella le debo en parte el *utillaje mental* —gracias, Febvre[4]— que me hace ser quien soy y me empuja a escribir sobre la Edad Media poniendo el foco sobre algo tan *posmoderno* como es el auge de la emoción, y desde unos presupuestos

[1] DUBY, GEORGES, *Año 1000, año 2000: la huella de nuestros miedos*, Andrés Bello, Barcelona, 1995.

[2] Véanse BAUMAN, ZYGMUNT, *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003; *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Paidós, Barcelona, 2007.

[3] Estos aspectos de la llamada "era del vacío" eran analizados por LIPOVETSKY, GILLES, *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, París, 1983.

[4] Este concepto, fundamental para la historia de las mentalidades, fue desarrollado por el historiador Lucien Febvre en el proyecto de la *Enciclopedia francesa* de los años 30. Habrá ocasión de hablar sobre él más adelante.

tan *posmodernos* como los que me inclinan a decir que no hallaremos aquí tantas certezas como impresiones, engarzadas mediante ejercicios retóricos que esconden una vacilación tras otra. No es este un problema de poca enjundia cuando estamos ante un pretendido trabajo científico, pero nada encuentro de erróneo en exhibir, junto al hallazgo, todo lo que ignoro; esto es norma desde, al menos, tiempos de Seignobos y Langlois, aunque algunos historiadores aún eludan reconocer sus naturales limitaciones.

Cuando he tenido ocasión de comentar por vez primera el tema de mi tesis doctoral con diferentes amistades, ajenas a nuestra profesión, la reacción inicial ha sido habitualmente el interés, puedo ratificar que sin fingimiento. No hubiera cosechado tanta atención de haberme dedicado a contabilizar fanegas de trigo o cabezas de ganado, labor prioritaria para la elaboración del discurso histórico, pero, ¿qué duda cabe?, de atractivo muy inferior para el gran público. La emoción implora y la sociedad está predispuesta a escuchar su reclamo y simpatizar con cualquier alegato sentimental, al punto que hay quien asegura que vivimos en una *emocracia*. Y, ¡vaya que sí!, el miedo —junto al amor y al odio— siempre anda comandando el desbocado ejército de las pasiones. Los colegas del ramo, aunque han compartido con el lego ese mismo interés, han visto en este proyecto una aventura quijotesca, llamada a estrellarse contra el molino de la realidad. Agradezco la sinceridad de quienes plantearon sus dudas acerca de que tal tema fuera adecuado para dedicarle una tesis doctoral —¡resuenan tambores decimonónicos!—; temían que me acercase peligrosamente a un simulacro de *metahistoria,* sostenido en la seducción estética más que en la *verdad histórica*. Otros, conociendo mi heterodoxia, sospechaban que me arriesgaría demasiado, transitando de manera irreverente los márgenes de lo permisible, ignorando las estrecheces formales que impone la academia[5]. La concepción inicial de esta obra pretendía apoyarse en referencias periodísticas, introduciendo a través de la prensa de hoy los miedos de los hombres y mujeres del Medievo... aberración expositiva y metodológica imperdonable para muchos cofrades de nuestra Santa Hermandad. Decidí en última instancia prescindir de ello, aunque sigo reivindicando su utilidad —también en el seno de un trabajo de estas características— para tomar perspectiva sobre las permanencias y rupturas en la cuestión que nos ocupa. Tal vez atienda a mis frustradas pulsiones de reportero en algún otro momento de mi existencia.

La sombra del pasado nos alcanza manifestando distintos grados de penumbra; siempre recuerdo a Robert Fossier asegurando estar "convencido de que el hombre medieval es como nosotros"[6], afirmación que podría ser matizada en mil aspectos, como él mismo admite, pero aun así, sostiene. Mas por el largo camino transitado hemos sofocado algunos temores de nuestros ancestros. La teleología se ha difuminado, no emerge entre las concepciones de la mayoría social la posibilidad de que el devenir histórico avance hacia un epílogo feliz sin carencias o sin clases; la capacidad de imaginar utopías ha quedado herida, imponiéndose el pensamiento distópico. Grandes sectores de la población ya no temen (o anhelan) un Juicio Final y el apocalipsis que consumimos hoy, despojado además de todo su sentido original, aparece en forma de hecatombe nuclear, de impacto meteórico, de pandemia, de colapso tecnológico o ecológico. Hasta la invasión extraterrestre —¡cuando no zombie!— ha

[5] He de adelantar que resulté profundamente impresionado por la arriesgada manera de acercarse al pasado del maoísta Jean Chesneaux, expuesta en *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores*, de 1976; se trata de un libro hipercrítico con el ceremonioso mundo universitario francés, una enmienda a la totalidad de un colega marcado por el compromiso militante, al que abiertamente reconoce supeditar nuestra disciplina.

[6] FOSSIER, ROBERT, *Gente de la Edad Media*, Taurus, Madrid, 2007, p. 384.

desplazado en nuestro imaginario colectivo a la ira divina. Dios, nuestra construcción de Dios, retrocede en Occidente sin cesar. ¿No diferenciaba Durkheim las sociedades tradicionales de las modernas precisamente en base a la (des)penalización de la blasfemia? Y en paralelo, ¿no supone la propia generalización de la blasfemia la defunción progresiva de un miedo antiquísimo? La ciencia y la tecnología, en sustitución de la deidad, trajeron desconocidas vías para azuzar viejos espantos y las subsecuentes respuestas para recobrar la tranquilidad: tenemos una ejemplar muestra de ello en los tiempos en los que las hambrunas dejaron de ser consecuencia del castigo divino para identificarse con el despotismo de la máquina, que hacía innecesaria tanta mano de obra, llevando a muchos a la pérdida del salario y a la miseria, por lo que buscaron refugio en el ludismo; quienes apuntaron más arriba, hacia el patrón, ordenaron su rabia a través de formas más conscientes de la lucha de clases. Por su parte, el porvenir se ha ido reduciendo a un concepto de aplicación casi exclusiva a la vida terrenal, que para tantos es ya la única posible. Cuando la existencia del alma se niega o se ignora, nuestros miedos se hacen más compactos, su materialidad no incluye ya ningún escalofriante Más Allá.

¿Acaso no hemos suplido la domesticación de algunos miedos creando originales angustias[7]? Pareciera que el volumen del miedo no pudiera disolverse, permaneciendo constante pese al cambio de forma, y que, al cerrarse algunos de los conductos por los que tendía a fluir, a la fuerza se abriesen nuevos surtidores[8]. Hoy la sociología nos recuerda periódicamente, mediante la estadística, cuáles son nuestras preocupaciones. En España, el Centro de Investigaciones Sociológicas elabora cada mes un informe sobre la percepción de los principales problemas que afectan al país, estudio difundido en los principales medios de comunicación. Dado lo ambiguo de esa categoría —*problema que afecta al país*—, pueden divisarse entre las respuestas temores personales y colectivos, aunque también quejas, insatisfacciones, desagrados. La pérdida del empleo o la incapacidad para acceder a uno, la economía, el terrorismo, la corrupción, el estado de los servicios públicos, la inmigración, los conflictos políticos… resaltan entre los aspectos más reiterados, aunque son ítems que responden a categorías apenas agrupables. Además, el abanico de nuestros recelos, fobias y pavores es infinitamente más complejo que las inquietudes que el CIS pueda revelar[9]. Por eso, cuando Donald Trump ganó las elecciones estadounidenses, la búsqueda más tecleada en *Google* y la etiqueta más repetida de *Twitter*, diáfanos escaparates de la inmediatez del interés colectivo contemporáneo, no fue otra que la de "Tercera Guerra Mundial". Ya sin Trump en la presidencia, la amenaza de un conflicto a escala global mantiene todo su vigor, pero la percepción social sobre esa posibilidad se ha reducido sustancialmente. También en los últimos años se ha venido popularizando el llamado "síndrome FOMO" (fear of missing out), que hace referencia a la ansiedad producida ante la perspectiva de estar perdiéndose algo importante que esté aconteciendo en las redes sociales.

[7] Según N. Elias: "No hay que hacerse ilusiones, la producción y reproducción continua de los miedos humanos por medio de los hombres es algo inevitable e inexcusable siempre que los hombres traten de convivir de una u otra forma, siempre que sus anhelos y sus acciones se interrelacionen, ya sea en el trabajo, en la convivencia o en el amor", ELIAS, NORBERT, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2010, p. 529.

[8] Podría interpretarse tal metáfora como un argumento a favor de la superada teoría hidráulica de las emociones, que comentaremos en su momento. Aprovecho para aclarar que no es esa mi intención.

[9] En 2020, coincidiendo con el desarrollo de la pandemia de COVID-19 y el recrudecimiento de la crisis, el Centro de Investigaciones Sociológicas registró por vez primera un capítulo de "incertidumbres, inseguridad y miedo al futuro" entre las respuestas obtenidas, así como los peligros del coronavirus.

No debe imaginarse estabilidad en la propensión humana a abrazarse a ciertas emociones, o un equilibrio inalterable entre su peso específico a lo largo del tiempo. Según el contexto histórico vemos imponerse hegemónicamente a la curiosidad, a la piedad, al odio, a la ilusión… y, pecando de un esencialismo holista, hemos hablado de sociedades (o fracciones sociales) felices, asustadizas, optimistas, sumisas, altivas o abatidas, por muy injusto que sea adjudicar de forma monolítica tales definiciones. Tampoco puede negarse que tal impresión a menudo se extrae en base a un puñado de testimonios y de la apropiación acrítica de los avances operados desde la psicohistoria, por lo que no es extraño sostener una visión distorsionada y simplista de la realidad. La cuestión, estrechamente ligada al impacto del *relativismo cultural*, a una falta de fe en la superioridad civilizatoria de nuestra época sobre las pre-modernas, es entonces la siguiente: ¿tenemos realmente menos miedo –y menos miedos– que nuestros antepasados[10]? Esta duda, que reivindica tanto la intensidad como la diversidad del fenómeno, supuso para mí la motivación definitiva. Ya tenía una problemática sobre la que empezar a trabajar, que es lo que se le viene exigiendo desde tiempos de *Annales* al historiador. No se trataba de una pregunta que creyera poder responder de manera satisfactoria al inicio de este proyecto, o incluso ahora, cuando persisto inseguro al respecto, pero sí un hipotético punto de partida que podría iluminar otros caminos. Tal vez la incapacidad de contestar con total certeza a esa vacilación iniciática simbolice el fracaso de todo el *edificio* erigido a su alrededor. Quizás este inmueble intelectual no sea habitable, pero, cual homenaje al castizo urbanismo de la Piel de Toro, ahí queda profanando las vistas hasta que alguien venga a derribarlo. Al menos así estos frágiles muros habrán servido para que ese alguien dé lustre a su bola de demolición.

[10] El historiador tiene que luchar incesantemente contra esa "leyenda negra" de la Edad Media que alcanza, como no podía ser de otra manera, a la afectividad, y que denuncia Jacques Heers en *La invención de la Edad Media*. Nuestra representación mental de dicho periodo histórico se compone de imágenes de un terror desmedido e ignorante alimentado por las creencias religiosas y las carencias científicas.

I. Cuestiones preliminares



La Virgen protege a un religioso del ataque del demonio, revestido bajo la forma de un león.
Cantigas de Santa María, Biblioteca de El Escorial, Ms. T-I-1, cantiga 47d (s. XIII)

A) Un balance de deudas: de las mentalidades a la historia de las emociones

El estudio que aquí se presenta, en su misma elección y desarrollo, no deja de ser un resultado natural posible de los nuevos espacios que la ciencia historiográfica ha ido despejando en las últimas décadas. La disciplina ha avanzado en todas las direcciones posibles, apoyándose con más o menos éxito en otras materias, de las que nos interesa destacar las humanas y sociales, sirviendo como apellido para estas —sociología histórica, antropología histórica, psicohistoria, geohistoria, etnohistoria, filosofía de la historia…— o bien buscándose apellidos para sí misma —historia social, historia de las mentalidades, historia cultural, historia literaria, etc.— Campos otrora disidentes, hoy hermanados, ha ocurrido que sus fronteras se han diluido con fruición, dando lugar a los *géneros confusos* que denominaba C. Geertz, mixturas difíciles de catalogar fruto de la reconfiguración del pensamiento social[1]; siempre proclamándose la solidaridad interdisciplinaria y, sin embargo, en no pocas ocasiones obteniéndose tan solo una cáscara conceptual vacía de contenidos como resultado[2]. Dado que esta aportación puede ubicarse difusamente entre la historia de las mentalidades, la historia social, la historia cultural y la historia de las emociones, solapadas a menudo entre sí, nos parecía necesario hacer un breve repaso sobre los principales autores, obras, perspectivas y metodologías que dieron empaque a nuestra visión acerca de estos terrenos. Buscando fuentes de inspiración, maneras de interrogar al documento y aparatos conceptuales que clarificasen ideas imprecisas, nos hemos dirigido a una serie de lecturas, muchas de las cuales pueden considerarse textos clásicos de la historiografía, que se engloban bajo diferentes ámbitos de nuestra disciplina o de otras próximas. Así expuesto, este ejercicio de selección sobre el conjunto de la ingente literatura producida alrededor de nuestro saber presenta tintes un tanto positivistas –con sus grandes nombres y sus magnos hitos– y produce un resultado aplastantemente masculinizado que nos genera frustración. E incluso podría decirse que el recuento luce un tanto anticuado. Pero es así, las ideas elevadas en el conjunto de la obra sin duda se anclan de manera directa o subsidiaria en las tradiciones heurísticas desarrolladas por estos maestros. Ante todo, historiográficamente hablando, somos la posible consecuencia, y por eso las siguientes páginas son una suerte de agradecimiento a los promotores. Al final de este apartado, es probable que el lector eche en falta nombres propios y volúmenes; avisamos que, por economía del espacio, algunos se irán incorporando oportunamente a pie de página en los bloques centrales del estudio, mientras que, con total seguridad, un buen puñado nos habrá pasado inadvertido y de justicia sería que figurasen. No espere encontrarse en cualquier caso un estado de la cuestión —que sí aportaremos para lo referido al tratamiento del miedo en la historia—, sino una

[1] GEERTZ, CLIFFORD, "Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought", *American Scholar*, 49-2 (1980), pp. 165-179. La obra del antropólogo estadounidense —sobre todo *La interpretación de las culturas* de 1973— ha influido considerablemente en las ciencias sociales y ha dado origen al concepto de *thick description* (descripción densa) para definir su metodología.

[2] Distinguidos autores se han expresado sobre el problema de acceder a las otras ciencias —con sus propuestas metodológicas y conceptuales— como si se tratasen de un almacén al que entrar en busca de las herramientas más convenientes. Extraer abusivamente nociones y procedimientos de aquí y de allá sin un conocimiento pormenorizado de su uso en la disciplina es, lo reconocemos, uno de nuestros defectos. Entre los resultados no deseados del acercamiento entre historia, sociología y antropología a mediados del siglo XX se encontraría "la adopción acrítica e indiscriminada de métodos y teorías que no servían para explicar la evolución, funcionamiento y transformación de las sociedades humanas"; de esta forma tan contundente se manifiesta CASANOVA RUIZ, JULIÁN, *La historia social y los historiadores*, Crítica, Barcelona, 2003, p. 100.

confesión de las lecturas personales que pudieron efectuarse mientras otros colegas hacían un minucioso trabajo de archivo que aquí se verá que causa baja. Podrán así entender los jueces de este impreso las perspectivas, subjetividades, procedimientos y horizontes intelectuales del investigador y de su relato[3]. Discúlpese en cualquier caso que no practiquemos la adhesión entusiasta hacia ninguna de las corrientes que vamos a exponer, aunque se podrá apreciar cómo suena de fondo su canto polifónico. Por desgracia, se tratará de resonancias difusas, imperfectas, manipuladas torpemente para hacerlas confluir en una única melodía cuya coherencia queda sometida a la auditoría de terceros, a los que solicitamos indulgencia. El eclecticismo teórico en la investigación es siempre un riesgo, e incluso subido a hombros de gigantes, como decía Bernardo de Chartres, es posible que uno no vea más lejos ni con más claridad que estos si, además de enano, es un miope confeso.

Lucien Febvre y Marc Bloch, en tanto revolucionarios de la historiografía y fundadores de la revista *Annales d'histoire économique et sociale* en 1929, creadores de la escuela homónima, la más importante e influyente de todas las habidas hasta la fecha, aparecen siempre en el panteón precursor de la historia de las mentalidades. Esta nace como una suerte de apéndice de la historia socioeconómica que ellos mismos elevaron victoriosa frente a la escuela historiográfica alemana, contra la *historia historizante* —tan denostada por Febvre, emulando a su vez a su mentor Henri Berr— y ante la historia positivista de Seignobos, la cual se enseñó durante largo tiempo en Francia. Delineada unas décadas después, cuando esta forma de hacer historia ya había recibido su bautismo y se había emancipado, según las palabras de significativos representantes de la tercera generación de *L'École*, las mentalidades son "los rasgos coherentes y rigurosos de una totalidad psíquica que se impone a los contemporáneos sin que estos se enteren"[4], siendo "justamente lo que [un individuo histórico] tiene en común con otros hombres de su tiempo"[5] y suponiendo, como objeto de investigación, un "campo privilegiado de la larga duración"[6]. Estas aportaciones están recogidas en dos obras fundamentales de la historiografía francesa de los años 70: *Hacer la Historia* (1974) y *La Nueva Historia* (1978). Sin embargo, como puede imaginarse, la comunidad de investigadores no se

[3] Detrás de esas consultas se halla la atenta orientación proporcionada por nuestro director de tesis, Juan Carlos Martín Cea, al que exoneramos de todo fracaso y adjudicamos buena parte del logro entre lo que de aquí pueda extraerse. Quedará patente en estas líneas el peso ejercido por la asignatura *Tendencias historiográficas actuales*, cursada durante la Licenciatura e impartida por él mismo. Para ordenar esta nebulosa de ideas, nos hemos servido profusamente de DOSSE, FRANÇOIS, *La historia en migajas: de «Annales» a la «nueva historia»*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1989; CASANOVA RUIZ, JULIÁN, *La historia social…*; HERNÁNDEZ SANDOICA, ELENA, *Tendencias historiográficas actuales. Escribir historia hoy*, Akal, Madrid, 2004; SERNA, JUSTO; PONS, ANACLET, *La historia cultural. Autores, obras, lugares*, Akal, Madrid, 2005; BURGUIÈRE, ANDRÉ, *La Escuela de los Annales. Una historia intelectual*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2009; CANTERA MONTENEGRO, ENRIQUE (coord.), *Tendencias historiográficas actuales. Historia Medieval, Moderna y Contemporánea*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 2012; PLAMPER, JAN, *The History of Emotions: An Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

[4] ARIÈS, PHILIPPE, "La Historia de las mentalidades", en Jacques Le Goff y Roger Chartier (dirs.), *La Nueva Historia*, Mensajero, Bilbao, 1988, p. 481.

[5] LE GOFF, JACQUES, "Las mentalidades. Una historia ambigua", en Jacques Le Goff y Pierre Nora (dirs.), *Hacer la Historia. Nuevos temas*, Laia, Barcelona, 1980, p. 83.

[6] VOVELLE, MICHEL, "La historia y la larga duración", en Jacques Le Goff y Roger Chartier (dirs.), *La Nueva Historia…*, p. 367. En su recopilación de artículos para el volumen *Ideologías y mentalidades*, Vovelle trabaja con otras definiciones, tales como el "conjunto de visiones del mundo".

ha puesto de acuerdo en los detalles definitorios, y la divergencia viene de lejos. Si hacemos caso a la publicación de André Burguière sobre la Escuela, existen ya entre los dos pioneros galos enfoques sutilmente distintos sobre las mentalidades[7]. Veamos. La obra más destacada de Bloch en esta dirección fue sin duda *Los reyes taumaturgos* (1924), acerca del poder mágico-curativo de la realeza en Francia e Inglaterra en una cronología del fenómeno tan extensa que abarca desde el s. XI al XIX, y donde se da gran relevancia al aspecto ritual (unción y coronación de los reyes), al gesto, a las creencias compartidas en el milagro obrado por el soberano. Más allá de las instituciones, la política y la economía, el interés de Bloch recaía de manera original sobre la psicología social y la memoria colectiva, así como en los elementos más inconscientes de lo mental, lo que le sitúa como uno de los padres de la *antropología histórica*, preocupada por las costumbres y comportamientos. Otros de sus títulos relevantes fueron *La historia rural francesa: caracteres originales* (1931), *La sociedad feudal*[8] (1939-1940) y *Apología para la historia o el oficio de historiador* (póstumo, 1949), trabajos en los que no abandonó esas reflexiones de fondo. Por su lado, en 1941 y con la Segunda Guerra Mundial como telón de fondo, L. Febvre publicaba en la revista de los *Annales* el artículo "La sensibilité et l'histoire". En él llamaba a prestarle atención al amor, a la muerte, a la piedad, a la crueldad, a la alegría y, claro, al miedo: "Je demande l'ouverture d'une vaste enquête collective sur les sentiments fondamentaux des hommes et leurs modalités", decía[9]. Sensibilidad y afectividad, conceptos que manejaba Febvre, no concordaban de manera plena con las mentalidades de las que hablara Bloch, que ante todo eran religiosas. Aportó Febvre a nuestra disciplina el concepto de *utillaje mental* (también traducido como *equipo* o *instrumental mental*), en donde se tendrían que incluir pensamientos, percepciones, sensibilidades y el conjunto de elementos lingüísticos que les daban soporte, estando todo ello —desde lo más biológico a lo más cultural— sujeto a las transformaciones. En *Martín Lutero: un destino* (1928) exploraba a través de la biografía del reformador todos aquellos elementos vinculados al clima afectivo e intelectual de la época, mientras que en *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: la religión de Rabelais* (1942), Febvre esgrimía la imposibilidad del ateísmo en el contexto mental de dicha centuria. Dado que este apostaba por revelar el balance entre lo espontáneo y lo deliberado, su papel se adhiere preferentemente a lo que iría tomando forma como *psicología histórica*. No todos los historiadores hilan tan fino como Burguière, siendo común para muchos colegas el que estas etiquetas de *historia de las mentalidades*, *antropología histórica* y *psicohistoria* hagan referencia a intereses y planteamientos metodológicos similares.

Apareciendo desde un ángulo distinto del saber y casi como prolegómeno, el sociólogo Lucien Lévy-Bruhl sorprendía con *La mentalidad primitiva* en 1922, libro muy discutido e influyente

[7] BURGUIÈRE, ANDRÉ, *La Escuela de los Annales*…, pp. 86-91.

[8] Una pequeña sección de esta obra lleva precisamente el título "Formas de sentir y de pensar". Se trata del capítulo II del segundo libro, bautizado a su vez como "Condiciones de vida y atmósfera mental"; repárese en este último concepto. Bloch, Marc, La sociedad feudal, Akal, Madrid, 1986.

[9] FEBVRE, LUCIEN, "La sensibilité et l'histoire: comment reconstituer la vie affective d'autrefois?", *Annales d'Histoire Sociale*, 3-1/2 (1941), p. 18. Otros artículos en esa línea del mismo autor son "La psychologie et l'histoire", aparecido en 1938 en el octavo tomo de la *Enciclopedia Francesa* dirigida por Henri Wallon y reproducido en la versión original de su antología *Combates por la historia*, así como las pequeñas notas críticas incorporadas a *Annales ÉSC*: "Histoire des sentiments. La terreur" (1951) y "Pour l'histoire d'un sentiment: le besoin de sécurité" (1956). Estas novedosas reflexiones lo sitúan también como indudable precursor de la historia de las emociones.

que figuró entre las lecturas de los padres de Annales. Conviene recordar que la sociología, desde su lenta emancipación en las décadas precedentes con Simiand[10], Weber[11] y Durkheim[12] se mostró obstinada en el estudio de lo *primitivo* en contraposición a lo *moderno.* La propuesta de Lévy-Bruhl era vincular las *sociedades primitivas* con un psiquismo colectivo compuesto de automatismos, místico y prelógico, cualitativamente muy diferente a nuestros hábitos mentales y formas de pensamiento, transformados civilizatoriamente hacia el individualismo; esta teoría sería más tarde desechada por C. Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*. El de *mentalidad*, en cualquier caso, fue un concepto que quedó asociado durante una temporada a esas *societés inférieures* con las que Lévy-Bruhl y sus discípulos venían trabajando. Incluso tal término despertó el rechazo de la psicología[13], y solo más tarde sería recuperado con intensidad por y para la disciplina histórica, que lo dotó de un nuevo contenido mediante su reconceptualización[14].

La historia de las mentalidades siguió viva durante la segunda generación de Annales en buena parte gracias a la demografía. Como explica Philippe Ariès, miembro de la misma, quienes —como él— estaban interesados entonces en descifrar los entresijos de la evolución poblacional, no podían contentarse con supeditarla a meros factores económicos; por ello tuvieron que indagar en explicaciones psicológicas que atendieran a las actitudes sostenidas frente a la enfermedad, la muerte, los movimientos migratorios, la edad, la infancia, la contracepción, la familia…[15] El cómo se transformaban las *formas de pensamiento* suponía para la evolución de la sociedad un factor al menos tan relevante como el de las estructuras

[10] A principios del XX François Simiand ridiculizaba "los tres ídolos de la tribu de los historiadores": la historia política, el individuo y la cronología. Su artículo "Méthode historique et science sociale" (1903) en la *Revue de Synthèse Historique* de Henri Berr fue una reivindicación de la hegemonía sociológica y un llamamiento a prestar atención a lo constante, a las leyes históricas y las causalidades.

[11] Especialmente destaca *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904), donde el sociólogo e historiador alemán relacionaba el impulso del capitalismo con una cosmovisión religiosa concreta: el protestantismo reformista y su ascetismo.

[12] Su obra culmen, *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), es un concienzudo estudio sobre las creencias y ritos totémicos de la sociedad aborigen australiana. Sus intereses abarcaron temas tan variopintos como el suicidio, la educación, el incesto o la moralidad, con un enfoque muy vinculado a la antropología. Desde luego Annales debe mucho a la tradición durkheimiana.

[13] Así lo apunta Le Goff, que solo observa cierto uso del concepto en el ámbito de la infancia: se trata de la *mentalidad infantil*, en donde destaca la labor del psicólogo Henri Wallon en los años 20. Fuera de ese campo, las mentalidades quedaron preferentemente vinculadas al estudio de fenómenos marginales o irracionales: LE GOFF, JACQUES, "Las mentalidades. Una historia ambigua"…, pp. 89-90. Véase también BERENZON GORN, BORIS, "La posible aproximación entre el psicoanálisis y la historia de las mentalidades y la historia cultural", *Revista de Historia de América*, 126 (2000), pp. 113-144.

[14] "La conceptualización constituye el interés de la historia", sentencia Veyne; VEYNE, PAUL, "La historia conceptualizante", en Jacques Le Goff y Pierre Nora (dirs.), *Hacer la Historia. Nuevos problemas*, Laia, Barcelona, 1985, p. 103. No es de extrañar tal afirmación, pues en los años 70 se producen nuevamente momentos de fricción en la historiografía acerca de si debe primar la abstracción y el análisis sobre los relatos meramente narrativos, así como lo interpretativo sobre lo explicativo.

[15] ARIÈS, PHILIPPE, "La historia de las mentalidades"…, pp. 460-481. Concretamente este autor ha tratado las actitudes medievales y modernas que rodean a la infancia (*El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, de 1960) o al deceso (*Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, 1975 y *El hombre ante la muerte*, 1977). También otros aspectos vinculados a la vida cotidiana, tanto en la esfera pública como en la íntima, captaron su atención: *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIIIe siècle* (1948); o la colección de cinco volúmenes *Historia de la vida privada*, coordinada junto a G. Duby (1985-1987).

materiales. Pero no hay que llamarse a equívoco, en la Francia a la que todavía tanto miramos y admiramos, expectantes ante las últimas novedades historiográficas, el ámbito económico fue absolutamente hegemónico en los años 50 y 60, siendo la metodología serial la manera más aceptada de proceder[16]. Aún tendría que esperar algunos años el estudio pormenorizado de las *resistencias*, como se refería a las mentalidades el cuantitativista Ernest Labrousse.

Robert Mandrou, otro historiador francés, sacó a la luz en 1961 *Introducción a la Francia Moderna (1500-1640). Ensayo de psicología histórica*, volumen dedicado precisamente a Lucien Febvre, al cual considera su inspirador a la hora de involucrarse en el análisis de las *mentalidades colectivas*. Allí Mandrou indagaba sobre las *visiones del mundo* y los *climas de sensibilidad* de los franceses; a las primeras las reconocía como *estructuras mentales*, mientras que los segundos son referidos como *coyunturas mentales*, evidenciándose asimismo una fuerte influencia braudeliana en el análisis de los tiempos. Llenan sus páginas temas variados como la agresividad, la jerarquía entre los sentidos, la relación con la naturaleza o la penetración del ideal del honor entre todas las capas de la sociedad. Más allá de este ensayo, y entre otras preocupaciones, dicho autor dedicó su carrera a analizar el discurso cultural trasladado a las capas populares a través de la Biblioteca Azul de Troyes, una colección de libritos anónimos que se vendían por las calles con gran éxito durante los siglos XVII y XVIII; esa misma labor sería criticada por Carlo Ginzburg y en ella sorprendería más tarde con sus matices el historiador de la lectura Roger Chartier. Pero volviendo a Mandrou, cabe apuntarse además su destreza en *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle: une analyse de psychologie historique* (1968). El estudio es relevante por plantear la evolución de las estructuras mentales hacia la racionalidad, tomando como hilo conductor la percepción sobre el alcance del poder diabólico; así lo demostraría la apreciación y el tratamiento de la brujería que se hace por parte de los tribunales a lo largo de aquella centuria, deslizándose desde la persecución hacia la patologización o la indiferencia en un pequeño lapso de tiempo, gracias a la imposición de la mirada instruida de los letrados. Como decíamos antes, la psicohistoria ha podido operar como sustituta de la historia de las mentalidades[17].

Georges Duby es otro referente que indispensablemente debe ser mencionado, tanto por ser uno de los más extraordinarios conocedores y divulgadores del pasado medieval como por hacer de las mentalidades un factor necesario para la comprensión de este, ejerciendo de puente entre los padres de Annales, que exponen el problema, y la tercera generación de la

[16] Detrás de esta técnica se encuentra, sobresaliendo entre las demás figuras, Pierre Chaunu. Quienes se adscribían a la historia serial trataban de desvelar en la larga duración las tendencias y rupturas de las vertientes económicas y demográficas mediante el análisis de series de datos homogéneos.

[17] Apoyados en los avances de Freud sobre la psique del individuo, los historiadores se lanzan a la comprensión del inconsciente colectivo en el tiempo como una atmósfera que condiciona actividades y pensamientos. Algunas claves sobre las potencialidades y limitaciones de este concepto fueron aportadas entonces por VOVELLE, MICHEL, "¿Hay un inconsciente colectivo?", en Michel Vovelle (ed.), *Ideologías y mentalidades*, Ariel, Esplugas de Llobregat, 1985, pp. 85-99. Entre los avances de la psicohistoria es inevitable mencionar el trabajo de Peter Gay sobre las pasiones decimonónicas (*The Bourgeois Experience*), donde se percibe la deuda con el intelectual moravo, o las obras sobre el trauma y el Holocausto de Dominick LaCapra. También, y como precedente de la historia de las emociones, es destacable la colección de libros de Th. Zeldin acerca de las pasiones en Francia o su *Historia íntima de la humanidad*.

Escuela, que lo explota a fondo[18]. Duby consideraba, como Bloch en *La sociedad feudal*, que el feudalismo no solo fue un sistema económico, político e institucional, sino que además se encontraba atravesado por concepciones mentales profundas que permitían organizar y reproducir el modelo en base a la disposición jerárquica entre los tres órdenes sociales. Igualmente, fenómenos económicos como el sistema impositivo, la organización de la herencia o el gusto por el exceso solo eran explicables en base a la cosmovisión propia de la época. Para Duby, cuestionarse sobre las mentalidades era una manera de enriquecer nuestra mirada sobre la sociedad, por lo que consideraba que prestar atención al vocabulario, al mito, a las imágenes, a la simbología, a la cotidianeidad del pensamiento o al sistema de creencias, entre otros, permitía elaborar un tipo más integral de historia social[19].

En ciencias sociales, los mejores trabajos de las décadas que sucedieron a la Segunda Guerra Mundial se habían hecho bajo la sombra de autores que abrazaron de una u otra manera el estructuralismo (pensemos en Louis Althusser, Claude Lévi-Strauss, Michael Foucault, Ernest Labrousse, Roland Barthes, Jacques Lacan, Fernand Braudel…); no faltó entre ellos quien definiera las mentalidades precisamente como un elemento adicional ocupando "la última planta del edificio", o incluso como la categoría que englobaba en sí misma todo lo superestructural y que necesariamente quedaba determinada por la base material (léase aspectos de índole económica). Desde los años setenta se va a producir un lento abandono del estructuralismo, mutación que en nuestra disciplina llevó el sello de las mentalidades. En Jacques Le Goff, que asumió con otros jóvenes historiadores la dirección de Annales, puede encontrarse uno de los responsables principales de la transformación historiográfica francesa y, a la postre, global. Los artículos en las publicaciones de producción colectiva *Hacer la Historia* de Le Goff junto a Pierre Nora (1974) y *La Nueva Historia* junto a Jacques Revel y un debutante Roger Chartier (1978) anticiparon el futuro inmediato y marcaron el sendero a seguir. El cambio propuesto frente a lo que se venía haciendo era tan sustancial que el propio Le Goff fue reprendido por su antecesor inmediato, el gran modernista Fernand Braudel[20]. Las propuestas de trabajo incluían un acercamiento sincero y absoluto ya no solo a la economía, geografía y demografía, como habían hecho con energía pero con cierto "espíritu imperialista" las dos primeras generaciones de la Escuela, sino muy sustancialmente hacia la psicología, sociología y antropología —cuyo sumo sacerdote era entonces Lévi-Strauss[21]—, ciencias sin las cuales se sentían huérfanos de las herramientas necesarias. Otras características fueron la

[18] Dos de sus más tempranas reflexiones al respecto pueden encontrarse en DUBY, GEORGES, "La Féodalité? Une mentalité médiévale", *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 13-4 (1958), pp. 765-771; "L'Histoire des mentalités", en Charles Samaran (dir.), *L'Histoire et ses methods*, Gallimard, París, 1961, pp. 937-966.

[19] "Pero sobre todo debe [la historia de las mentalidades], uniéndose a las historias de las ciencias y de las técnicas, sostenerlas y enriquecerlas y nutrir una historia social que ya no estaría asociada únicamente a la economía, sino que se haría mucho más rica y más profunda" concluye en DUBY, GEORGES, "Historia de las mentalidades", en Beatriz Rojas (ed.), *Obras selectas de Georges Duby*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1999, p. 65.

[20] F. Braudel se dedicó en concreto al estudio de aspectos materiales: económicos, demográficos y geográfico-ecológicos. En sus aportaciones se revela una preocupación por establecer la relación entre los distintos tiempos y estructuras de la historia, así como la necesidad de hacerla —o explicarla— de manera *total*. Su más exitosa obra es *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, bendecida por su mentor L. Febvre nada menos que como una "maravilla de erudición" en FEBVRE, LUCIEN, *Combates por la historia*, Ariel, Barcelona, 1986, p. 239.

prioridad de la larga duración frente a los acontecimientos y los estrechos ciclos económicos y políticos; la reivindicación de las mentalidades, que se encontraban aún por definir, pero que resultaban enormemente sugerentes al "rehumanizar" la historia; una apuesta continuada por los estudios regionales comparados; la vuelta al discurso descriptivo; la fragmentación de la historia —con la finalidad de obtener análisis más profundos y ajustados a realidades complejas— en un conjunto de temas abordados con apoyo de las ciencias antes mencionadas, pero también con la lingüística, el arte, la filosofía, la literatura y otras disciplinas, y que se plasmó en trabajos sobre la educación, el cuerpo, la higiene y la salud, la alimentación, la sexualidad, la marginalidad, la familia y el parentesco, el festejo, la magia y la religiosidad popular, el cine, la criminalidad, el gesto, la vivienda, los sueños, la infancia, la locura, el libro, los gustos…, sin que ello, por cierto, supusiera que se dejara de reivindicar la idea fuerza de una historia global, solo que ahora cada investigador de esta *historia en migajas* aportaba eventualmente una pieza al puzle[22]. Todo ello ocurre al mismo tiempo que se impone en la nueva generación de investigadores un desencanto generalizado hacia los sistemas teóricos que habían dominado el panorama intelectual. Jacques Le Goff, a quien se citará abundantemente a lo largo de este trabajo, pues en él encontramos una de nuestras principales inspiraciones, presidió la École des Hautes Études en Sciences Sociales, entidad sucesora de la famosa VI Sección, convertida en hogar común de toda una hornada de historiadores formados a través de sus encuentros científicos semanales. Al frente de la defensa de la antropología histórica hay pocos medievalistas tan prolíficos como este. Nos ha aportado investigaciones sobre el nacimiento del Purgatorio, la concepción medieval del tiempo y el espacio, el trabajo, el cuerpo, la risa, los horizontes oníricos, la vida de Luis IX… o la Melusina, en este caso junto a Emmanuel Le Roy Ladurie. Este último es otro gran referente, al menos desde que en su afamado ejemplo etnohistórico *Montaillou, aldea occitana* (1975) explorase con maestría los aspectos de la vida cotidiana en un pequeño núcleo de población en el contexto de la represión del catarismo, sirviéndose precisamente de los informes inquisitoriales. En la obra se hace referencia a elementos de tipo económico y social, pero también se abordan la religiosidad popular de la comunidad campesina de Montaillou y otros fenómenos culturales como podrían ser la sexualidad o el recreo. El análisis abarca tres décadas, un periodo relativamente corto si lo comparamos con los resultados aportados en otros de sus trabajos; por ejemplo, en su discurso inaugural en el Collège de France en 1973, titulado "L'histoire inmobile", Le Roy Ladurie sorprendió presentando el estado del ecosistema



Figura 1: El historiador Jacques Le Goff en su casa durante una entrevista

[21] Fundamental figura estructuralista de la antropología y la etnología, renovando con sus aportaciones teóricas los principios de tales disciplinas. Son sus obras más reconocidas *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), *Tristes Trópicos* (1955), *El pensamiento salvaje* (1962) y su colección *Mitológicas* (1964, 1966, 1968 y 1971), cuatro volúmenes sobre mito y ritual en las sociedades amerindias.

[22] La famosa expresión la populariza el libro homónimo de François Dosse, *L'histoire en miettes*, título basado en una frase de Pierre Nora: "Vivimos una historia en migajas, ecléctica, abierta a curiosidades que no hay que rechazar" como explica en DOSSE, FRANÇOIS, *La historia en migajas*…, p. 189.

durante cuatro siglos (XIV-XVIII), mientras en su *Historia del clima después del año mil* (1967) aún contemplaba una visión más amplia que le llevó a pensar en una "historia sin hombres".
Así como las mentalidades sustituyeron o completaron a la historia de las ideas, en las últimas décadas se fue relegando a un discreto segundo plano este concepto ambiguo y problemático[23], mientras en Francia crecía la apuesta por la noción de *historia de las sensibilidades*[24] o por la de *imaginarios colectivos*[25]. Abren esta vía Georges Duby, que desatendería la categoría de *mentalidad* en favor del *imaginario* en *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo* (1978), el propio Le Goff, que siempre se manejó con soltura en aquellos términos (*L'imaginaire médiéval*, 1985) o Jean-Claude Schmitt. También iba perdiendo peso la visión estructuralista en pos de los *sistemas de redes*, de las *constelaciones*; ya no se sostenía la imagen de una mentalidad compacta, coherente, totalizadora, apostándose más bien por una explicación basada en microelementos que se reúnen y desgajan en el tiempo, sin cesar, creando una atmósfera variable que afecta a cada grupo social, a cada individuo, de manera desigual. Había que buscar una solución de consenso entre un estructuralismo aplastador de las libertades particulares y un individualismo extremo que no tomaba en consideración los condicionantes sociales y culturales. Pese a todas estas circunstancias, dentro del oficio todavía hay quien apuesta por referirse de esta manera —*de las mentalidades*— a un tipo de historia que, en sus rasgos esenciales, no ha dejado de hacerse.

Si la mentalidad supone la forma preferente de pensar y sentir en el seno de una sociedad, parece obvio que desde la historia de las mentalidades hay que tomar una mayor perspectiva hacia la historia social que la antecede y que la engloba. El estudio de las mentalidades, como apuntábamos anteriormente, es una evolución natural del desarrollo de la historia socioeconómica una vez se dejan sentir la antropología y la psicología. Así pues, demos un paso atrás: "L'histoire sociale, en fait, c'est toute l'histoire"[26]. Pues bien, con esta reivindicación de lo social se impregnaba en el mundo anglosajón la historiografía más innovadora. En los Estados Unidos la historia no tenía la centralidad que había adquirido como ciencia en Europa, y la fusión parcial con otras disciplinas fue más profunda y sincera. Ese rasgo diferencial supuso que ya desde principios del siglo XX los historiadores norteamericanos hubieran trascendido el historicismo del viejo continente y se aventurasen por nuevos caminos, tales como la

[23] Ya Bloch tachaba la *mentalidad* como un "término mediocre" en la intensa y no siempre amable correspondencia que mantiene con Febvre en tiempos de la Segunda Guerra Mundial. Véase: MASTROGREGORI, MASSIMO, *El manuscrito interrumpido de Marc Bloch. Apología para la historia o el oficio de historiador*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1998, p. 47. Vovelle, por su parte, manifestaba "la necesidad también, para una nueva generación de historiadores de las mentalidades, de definir, simple pero estrictamente, una noción —la de mentalidad— que se ha vuelto operatoria conservando al mismo tiempo una vaguedad por lo menos artística": VOVELLE, MICHEL, *Ideologías y mentalidades…*, p. 8.

[24] CHAUNU, PIERRE, *L'histoire de la sensibilité des français à la France*, Robert Laffont, París, 1982; CORBIN, ALAIN, *Le village des «cannibales»*, Aubier, París, 1990; *Le Temps, le désir et l'horreur: essais sur le XIXᵉ siècle*, Aubier, París, 1991; WICKBERG, DANIEL, "What Is the History of Sensibilities? On Cultural Histories, Old and New", *American Historical Review*, 112-3 (2007), pp. 661-684.

[25] Una introducción al tema en PATLAGEAN, EVELYNE, "La historia de lo imaginario", en Jacques Le Goff y Roger Chartier (dirs.), *La Nueva Historia…*, pp. 302-322.

[26] Esta famosa expresión corresponde a DUBY, GEORGES, "Les sociétés médiévales: une approche d'ensemble", *Annales ESC*, 26-1 (1971), p. 3. Antes, L. Febvre ya había manifestado que existe "la historia sin más, en su unidad. La historia que es, por definición, absolutamente social", FEBVRE, LUCIEN, *Combates por la historia…*, pp. 39-40.

psicología social y la fructífera sociología histórica. Por lo general, los temas tratados por el grueso de los historiadores estadounidenses, así como la pasión cuantitativa y econométrica de la *New Economic History*, que arrasó al otro lado del charco, están distantes de nuestros presupuestos, necesidades metodológicas y marcos cronológicos abordados, así que no abundaremos en esa dirección. Por su parte, los colegas británicos inclinados hacia los aspectos sociales del pasado llegaron algo tarde con respecto a los franceses (nuevamente habría que apuntar a Bloch, Febvre y su *Revue*), pero lo hicieron con una mirada más original que los convierte en uno de los grupos de historiadores más prestigiosos de todos los tiempos, conocidos como *marxistas británicos* y divididos, grosso modo, entre *culturalistas* y *economicistas*. El compromiso de recuperar la voz de los *rebeldes primitivos*, de los *siervos liberados*, de la multitud, del sindicalismo y la clase trabajadora inglesa, obligaba a esta historiografía a confluir honestamente con las otras ciencias sociales. Se nutrió de autores como Maurice H. Dobb, Georges Rudé, Eric J. Hobsbawm, Lawrence Stone, Christopher Hill, Perry Anderson, Raphael E. Samuel, Rodney H. Hilton o Raymond Williams[27]. Gran rescatador de los vencidos de todo tiempo y lugar, enormemente crítico con el *determinismo althusseriano*, el nombre de Edward P. Thompson quedará siempre unido al de la *historia desde abajo*, a conceptos como la *comunidad moral* y *economía moral* o a obras como *La formación de la clase obrera en Inglaterra* y *Miseria de la teoría.* Puesto que habían dedicado sus investigaciones a la vida de aquellos que no formaban parte de los grupos dominantes, su estilo expositivo, bello pero riguroso, fue deliberadamente escogido para dirigirse también a un público más amplio que no estaba dispuesto a sufrir la aridez de las estadísticas y las tablas analíticas. Estos historiadores erigieron revistas tan prestigiosas como *Past and Present, New Left Review* o *History Workshop Journal*, plataformas desde las que lanzar innovadores estudios. Sus trabajos privilegiaban, dentro de la vida en comunidad, una expresión específica: la que supone la revolución, la protesta o el movimiento social, y que para algunos profesionales —que se esforzaron por dilucidar también las *estabilidades* y manifestaciones culturales *continuistas* de las capas populares— se antojó insuficiente. Durante la siguiente generación hallamos las reflexiones —ya enmarcadas en una etapa de estancamiento o crisis de la historia social— que elevaron Eugene D. Genovese y Tony Judt, reivindicando para esta una nueva centralidad de los aspectos políticos y, en concreto, de todo lo que rodease a la pugna por el poder; inmediatamente serían acusados por otros autores marxistas como Steve Hochstadt de abandonar las tesis principales del materialismo histórico al minusvalorar en sus análisis las relaciones de producción en favor de la ideología. Los debates cruzados, que no viene al caso reproducir, incluían diferentes consideraciones sobre cuál era el objeto de estudio preferente de la historia social, qué métodos y teorías eran válidas para acercase a él o si los conceptos extraídos de la sociología eran útiles y suficientes. En cualquier caso, se trae a colación todo este asunto porque es a los marxistas británicos, aunque no solo a ellos, a quienes les adeudamos nuestra fijación por los desposeídos como sujeto histórico, así como algunos de los conceptos que emplearemos[28].

[27] Esta escuela tiene lógicamente ramificaciones internacionales fuera del Reino Unido; ahí está, por ejemplo, el norteamericano Robert Brenner y sus estudios sobre la estructura agraria. Respecto a R. Williams, figura de tanta relevancia para los *Cultural Studies,* fue el creador del concepto "estructura sentimental" (*structure of feeling*), con el que designaba los valores y las percepciones afectivas que una generación compartiría.

Varias décadas antes que estos colegas británicos[29], el italiano Antonio Gramsci apostaba también por una historia de lo que denominó las *clases subalternas* en sus *Quaderni del carcere*, introduciendo a la disciplina valiosos conceptos como la *hegemonía* o el *grupo dirigente*. Fue un importante punto de apoyo para que la historiografía marxista repensase la férrea supeditación por la cual los *elementos superestructurales* quedaban sometidos a las condiciones materiales, así como para incorporar nuevos sujetos más allá del proletariado urbano en las dinámicas de cambio social; hoy su pensamiento es ampliamente reivindicado entre filósofos y políticos de izquierdas. La subalternidad conseguiría mucho tiempo después de Gramsci su propio campo de análisis, los *estudios subalternos*, engrosados por expertos en su mayoría de origen asiático y de cuyos figurantes nos gustaría destacar, por la paternidad intelectual del movimiento, a Ranahit Guha[30], y por cierta familiaridad con su obra más mencionada, a la india Gayatri Spivak[31]. Vinculadas con estos enfoques se encontrarían también las corrientes poscolonial y orientalista, así como los recientes estudios sobre la identidad y la alteridad, todos ellos profundamente sociales; a la clase se unían, además, el género y la raza como elementos privilegiados para el estudio.

La historia cultural es otra de esas categorías que funcionan como cajón de sastre, tan imposible de obviar como de resumir en base a las metodologías que desentrañan sus infinitos objetos de investigación[32]. La problemática empieza por la misma definición de *cultura*, pero no podemos detenernos en ese laberinto. Sí que debemos apuntar que fértil, atractiva, profunda, la historia de la cultura ha abarcado comportamientos, ideologías, rituales, imágenes, sensibilidades, valores compartidos, usos del lenguaje y elementos de lo más dispar al desprenderse con ayuda de la antropología de aquella anticuada concepción que consideraba la cultura compuesta únicamente por el aluvión de creaciones elitistas, artísticas o científicas. Los sistemas de representación, las formas simbólicas, los cauces de expresión, pasaron a cobrar entonces un especial protagonismo. No iba a despreciarse el estudio de la cultura material a través de la fecunda historia de la vida cotidiana, ni tampoco el cuerpo humano como núcleo de la misma cultura[33].

---

[28] Según J. Casanova, la historia social "abrió todos los caminos que después transitaron la microhistoria, las historias de la vida cotidiana o las diferentes reivindicaciones culturales de la vuelta del sujeto", CASANOVA RUIZ, JULIÁN, *La historia social…*, p. 34.

[29] Fuera del Reino Unido, lógicamente, encontramos otros referentes que demandaron poner el foco sobre la gente sencilla, sobre las masas silenciadas. Por citar solo algunos medievalistas y obras que aún no hemos traído a colación: CHAPELOT, JEAN; FOSSIER, ROBERT, *Le village et la maison au Moyen Âge*, Hachette, París, 1980; FOSSIER, ROBERT, *Historia del campesinado en el Occidente medieval (siglos XI-XIV)*, Crítica, Barcelona, 1995; *Gente de la Edad Media*…; GEREMEK, BRONISLAW, *La piedad y la horca: historia de la miseria y de la caridad en Europa*, Alianza, Madrid, 1989; RÖSENER, WERNER, *Los campesinos en la Edad Media*, Crítica, Barcelona, 1990.

[30] Guha elabora un discurso alternativo y autocentrado sobre el proceso de descolonización de la India en donde se hace del pueblo trabajador (los subalternos) el sujeto prioritario de estudio. Véase la inspiradora obra GUHA, RANAHIT, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Crítica, Barcelona, 2002.

[31] Se trata de SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, *¿Puede hablar el sujeto subalterno?*, Museu d'Art Contemporani de Barcelona, Barcelona, 2009.

[32] POIRRIER, PHILIPPE (ed.), *La Historia cultural, ¿un giro historiográfico mundial?*, Universitat de València, Valencia, 2012.

[33] Mediante el recurso a fuentes documentales e iconográficas diversas se atiende a múltiples aspectos relacionados con la expresividad y gestualidad; sobresalen en este territorio los historiadores franceses

Como resultado, se incentivó el repaso a la historia de los artefactos y prácticas culturales de la sociedad en su conjunto, desde las fiestas hasta la divulgación de las obras literarias, pasando por el conflicto, la religiosidad o los gustos culinarios, pero entendiéndolos ahora como *hechos totales* cargados de significados complejos. Marcel Mauss[34], Georges Duby[35], Robert Mandrou[36], Keith Thomas[37], Jacques Le Goff[38], Robert Muchembled[39], Michael A. Mullett[40], Mijail Bajtin y Arón Guriévich[41], Peter Burke[42], Jean-Claude Schmitt[43] o Roger Chartier[44], entre muchos otros historiadores, han participado en la discusión sobre las relaciones entre la cultura popular (antes injusta y erróneamente tomada como *incultura*) y la cultura de élite en el Medievo y la Modernidad, superando pronto la prosaica visión dualista que introdujo tal

F. Garnier, J. Le Goff y J. C. Schmitt: GARNIER, FRANÇOIS, *Le langage de l'image au Moyen Âge. La grammaire des gestes*, Le Léopard d'Or, París, 1989; LE GOFF, JACQUES; TRUONG, NICOLÁS, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós, Barcelona, 2005; SCHMITT, JEAN-CLAUDE, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Gallimard, París, 1990. También deben tenerse en cuenta las obras de BARASCH, MOSHE, *Gestures of Despair in Medieval and Early Renaissance Art*, New York University Press, Nueva York, 1976; *Giotto y el lenguaje del gesto*, Akal, Tres Cantos, 1999.

[34] En los albores de la historia cultural —y sobre todo de la etnología, con la que se confunde razonablemente— se debe reseñar a Marcel Mauss y su investigación sobre la función cultural de los regalos (*Ensayo sobre el don*, 1924), abordando el asunto como un *hecho social total*; esa idea de totalidad es la clave en el pensamiento y obra antropológica de Mauss, muy atendido desde Annales.

[35] Además de las ya expuestas, Duby es autor de otras reconocidas obras como *Economía rural y vida campesina en el Occidente medieval*, *Guerreros y campesinos*, *Tiempo de las catedrales. El arte y la sociedad (980-1420)*, *El amor en la Edad Media* y *El año mil.* Asimismo, es destacable el interés que puso en la recuperación del pasado de las mujeres: *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal* o la trilogía *Damas del siglo XII*.

[36] Aparte de los títulos antes mencionados, destacamos ahora MANDROU, ROBERT, *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles: la bibliothèque bleue de Troyes*, Stock, París, 1964.

[37] El historiador y antropólogo K. Thomas es autor de una famosa obra centrada en la magia, brujería, astrología y religiosidad popular en Inglaterra. Se trata de *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England*, que vio la luz en 1971.

[38] Sumemos a los temas y publicaciones indicados con anterioridad *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval* o la recopilación de ensayos *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*.

[39] Destaca su trabajo *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècle): essai*, de 1978, al que nos referiremos más adelante.

[40] Aunque despunta sobre todo por sus investigaciones sobre la evolución religiosa en el siglo XVI, a nosotros nos interesa particularmente su libro *La cultura popular en la Baja Edad Media*, que incorpora un análisis que se extiende desde el siglo XIV hasta el XVII. Con un discurso próximo al marxismo y distinguiendo cuatro grupos sociales (nobles, campesinos, burgueses y trabajadores urbanos), le presta atención a los movimientos subversivos, al lenguaje de la protesta y al papel que desempeña la ciudad como centro de innovación cultural.

[41] Hay que rendirse ante estas dos personalidades rusas, autores clave para comprender la vivencia medieval. En primer lugar, M. Bajtin construyó *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*. Publicada en 1965 por vez primera, pero escrita y presentada mucho antes como tesis doctoral —que hasta en dos ocasiones no fue aceptada durante los años 40—, se trata de un estudio que se sirve, como el propio título indica, de la aportación literaria de Rabelais. El carnaval, la risa, el juego, el festejo como válvulas de escape, como expresiones de resistencia a la opresión, como fenómenos de renovación del pacto social, son los temas que ocupan sus páginas. Arón Guriévich, por su parte, presentó en 1972 *Las categorías de la cultura medieval*, un trabajo de tono fuertemente estructuralista, en el que pretendía acercarnos a la concepción de media docena de categorías —componentes específicos de la visión del mundo, se dice— que funcionaron durante el periodo como nociones universales. Estas categorías se dividían entre las cósmicas (el tiempo y el espacio) y las sociales (trabajo y riqueza, libertad y justicia). En el plano cronológico Guriévich distinguía dos periodos para la Edad Media: uno de cultura bárbara y otro de cultura feudal,

discusión historiográfica[45]. Permeabilidades, aculturación, solapamientos, préstamos, coexistencia, dirección, circularidad, contaminación, desfase cronológico, subsistemas, difusión, adopción, rupturas, intermediarios culturales, trasvase generacional… son conceptos que se ven habitualmente empleados en tal debate. El rearme del estudio de la "alta cultura", por su parte, encontró en la historia intelectual, del pensamiento claro y de las ideas su refugio particular[46].

Otros nombres que no pueden olvidarse en este pequeño repaso son los de Carlo Ginzburg y Natalie Zemon Davis, promotores de la microhistoria y la etnohistoria[47]. El italiano se hizo un hueco entre los grandes nombres de la disciplina gracias a *El queso y los gusanos* (1976), un estudio casi detectivesco basado en la metodología del *paradigma indiciario* y expuesto con numerosas claves conjeturales sobre las perspectivas religiosas de Menocchio, un molinero del Friuli en el siglo XVI. Ginzburg pudo reconstruir tales reflexiones gracias a los interrogatorios del proceso inquisitorial al que se vio sometido Menocchio debido a su pensamiento autónomo. A través de un enfoque biográfico reducido, de un caso concreto de estudio a pequeña escala —precisamente por eso se bautizará a este proceder como microanálisis o *microstoria*—, se podía desmantelar el cuadro totalizador, extendido a todos los individuos, que por ejemplo Lucien Febvre había dibujado en *La religión de Rabelais*; un personaje de extracción popular, apoyado en la lectura e interpretación de los títulos de una exigua biblioteca personal, había creado una cosmovisión propia y censurable por la Iglesia. No importaba que este molinero fuera un tipo excepcional y poco representativo del conjunto de aldeanos; su mera existencia, la simple *posibilidad de ser*, nos prevenía sobre las explicaciones intuitivas y generalistas del pasado, respaldando a C. Geertz en el provecho de las *miniaturas etnográficas.* El estudio de caso sustituía a la cuantificación, se imponía sobre la historia serial.

---

condicionado este último por el abrazo del cristianismo. Aquel libro formó pareja con *Medieval Popular Culture*: *Problems of Belief and Perception*, enfrascado en dilucidar las relaciones entre la cultura popular oral y la cultura escrita de las clases dirigentes.

[42] Prestigioso historiador británico de la cultura, sin duda merece destacarse por su extensa producción. *Formas de historia cultural* (1997) ha sido particularmente inspiradora, siendo uno de los primeros trabajos sobre teoría y metodología histórica que cayeron en nuestras manos. También fue artífice de *El Renacimiento italiano: cultura y sociedad en Italia* (1972) y *La cultura popular en la Europa moderna* (1978).

[43] Importante figura al frente de la EHESS, también Jean-Claude Schmitt nos ha sido de enorme utilidad, como podrá notarse en lo sucesivo. El suicidio, los jóvenes, el gesto, la superstición y otros aspectos socioculturales del Medievo capturaron su atención.

[44] Volcado en el estudio de todo lo que rodea al mundo del libro (la educación, la imprenta, el autor, el receptor…), R. Chartier está detrás de *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural* o *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*. Con él se transita verdaderamente de una "historia de la cultura" a una "historia cultural".

[45] Como señalaba F. Dosse, "el conflicto social y económico entre dominantes y dominados refluye pues hacia lo cultural": DOSSE, FRANÇOIS, *La historia en migajas*…, p. 183.

[46] Destaquemos apenas un puñado de obras, tal cual son *El pensamiento en la Edad Media*, de Paul Vignaux; *Comprender la Edad Media: la transformación de ideas y actitudes en el mundo medieval* de Harald Kleinschmidt; o *Historia intelectual del Occidente medieval*, de Jacques Paul.

[47] Junto a Roger Chartier, Peter Burke y Robert Darnton formarían un *colegio invisible*, siendo considerados por J. Serna y A. Pons como los cinco máximos exponentes de la historia cultural en el último cuarto del siglo XX, justamente posterior a la tercera generación de Annales, en SERNA, JUSTO; PONS, ANACLET, *La historia cultural*…

Y nos demostraba, además, que se podía hacer una historia cualitativa e individualizada de los estratos sociales menos favorecidos[48].

Por otra parte, la norteamericana Natalie Zemon Davis es autora de *Sociedad y cultura en la Francia Moderna* (1975), conjunto de ensayos centrados en la fractura religiosa, la pobreza, las reivindicaciones de los trabajadores, los festejos juveniles y carnavalescos, el regalo, la violencia o la cultura de las capas populares galas, deteniéndose sobre todo en casos relativos a Lyon durante el s. XVI. Para sus propuestas se apoyó en los avances de la antropología y en los *culturalistas* —los citados historiadores marxistas británicos—, preocupados siempre por hacer esa *historia desde abajo*. Mención particular merece la investigación que hace sobre el espacio y papel de las mujeres en aquella sociedad, siendo una figura adelantada en la historiografía de género (*Gender Studies*)[49]. Hasta fechas muy recientes, la historia como ciencia ha sido eminentemente masculina por partida doble: hombres de la contemporaneidad dirimiendo acerca de otros hombres que se desvanecieron en la penumbra de los tiempos. Salvo excepciones, el espacio de la mujer en las obras erigidas por varones, generalmente entendido como un papel histórico pasivo, quedaba reducido a un exiguo y aislado capítulo, como un expediente que había que cumplir por cuestiones de ética o de estética[50]. La feminización del contenido de la historia con una mirada transversal, integrada, con la teorización de género, ha venido de mujeres que se hacen su hueco lentamente en la disciplina desde mediados del siglo XX; y ese fue el caso de Natalie Z. Davis. Al enfrentarse a nuevas cuestiones sobre el pasado, la autora desarrolló metodológicamente la *posibilidad histórica*, reivindicando la necesidad de la imaginación y audacia del historiador para completar los silencios de las fuentes. Por último, es destacable su estilo narrativo en la exposición de los ensayos, seña de identidad de un número creciente de autores desde la década de los 60. Volver placentera la lectura de la historia formaba parte de la innovación pretendida, pero más allá de lo ornamental, el estilo empleado buscaba reinventar la ordenación del material histórico y ayudar a responder dudas diferentes a las que suscitaba la historia estructuralista, que empleaba un discurso de carácter analítico. Esa pretendida democratización del pasado mediante la divulgación la llevó a participar como asesora en *El regreso de Martin Guerre*, filme dirigido por Daniel Vigne y estrenado en 1982, así como a la publicación del revolucionario libro homónimo poco después.

---

[48] De Ginzburg es obligado mencionar varias obras más: *Historia nocturna* y *Los benandanti*, sobre brujería y superstición, así como *Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia* o *El hilo y las huellas: lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, con reflexiones más generales sobre las posibilidades del oficio.

[49] ZEMON DAVIS, NATALIE, "Women and the World of the Annales", *History Workshop Journal*, 33 (1992), pp. 119-137; *Women on the Margins: Three Seventeenth-Century Lives*, Harvard University Press, Massachusetts, 1995. Sería totalmente injusto, ya que hablamos de los orígenes de la historia de género, no mencionar la maestría de algunas de sus precursoras: Joan Kelly, Joan W. Scott o Gisela Bock. Para una aproximación teórica, véase HERNÁNDEZ SANDOICA, ELENA, "Historia, historia de las mujeres e historia de las relaciones de género", en M.ª Isabel del Val Valdivieso, Magdalena S. Tomás Pérez, M.ª Jesús Dueñas Cepeda y Cristina de la Rosa Cubo (coords.), *La historia de las mujeres: una revisión historiográfica*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2004, pp. 29-55.

[50] Entre esas excepciones, desde los años 60 ya habrían destacado las colecciones *Historia mundial de la mujer*, dirigida por Pierre Grimal, y un tiempo más tarde, la *Historia de las mujeres en Occidente* de Georges Duby y Michelle Perrot, construida prioritariamente sobre el discurso y representación que se hacía sobre ellas más que centrarse en su propia experiencia histórica, no superando por tanto lo que se conoce como *visión contributiva*.

De la mano de M. Foucault, filósofo y, por supuesto, historiador[51], se abría lentamente una nueva tradición, la de la *historia sociocultural*; o en términos análogos, la de la *historia cultural de lo social*, como la denominó Roger Chartier, quien se iba a encargar, por otro lado, de exponer la crisis de la disciplina y teorizar sobre el *giro crítico* a finales de los ochenta, cuando se empieza a consolidar la *Nueva Historia Cultural*[52] y una cuarta generación de Annales (aunque algunos expertos sostienen que la tercera generación fue la última de la *École,* al ser artífice de su disgregación). En cualquier caso, llegaba una era en que se superaba nominalmente la historia de las mentalidades francesa y en la que los historiadores de la Europa continental se acercaban a sus colegas anglosajones a través de esa nueva etiqueta, que, sin embargo, no escondía aspectos diferenciales insalvables con lo que ya se hacía bajo otros paraguas semánticos. Digamos que llegaba por diferente camino al espacio común en donde parecían converger todas las innovaciones. Es por ello por lo que esta historia sociocultural va a convivir a menudo con otras fórmulas: historia del imaginario, historia de las representaciones colectivas, historia cultural de lo social, nueva historia intelectual, etc.

Sustancial fue la puesta en marcha del Centre for Contemporary Cultural Studies en Birmingham, desde donde existía un interés manifiesto por unir las prácticas culturales con la transformación social, solo que se hallaba en esencia orientado hacia la contemporaneidad y la sociedad de consumo. Sobre el organismo recaía la influencia de pensadores italianos de la talla de Antonio Gramsci o Umberto Eco. No podemos olvidarnos tampoco de otros referentes que desde Alemania irradiaron importantes novedades para el estudio historiográfico, más allá de Marx, Nietzsche y Ranke. Nos referimos a la Escuela de Fráncfort, a la que se asocian pensadores polifacéticos tan reconocidos como Theodor W. Adorno, Walter Benjamin o Jürgen Habermas. Aunque ha trabajado sobre la teoría y filosofía de la historia, este grupo ha posado su lupa preferentemente sobre los fenómenos de la cultura de masas más reciente, por lo que sus aportaciones arrojan una validez limitada para los medievalistas. Por otro lado, coincidiendo con el segundo centenario de la Revolución francesa, el *tournant critique* trajo consigo la revisión de los aspectos tradicionales que los historiadores habían ido relegando a lo largo del siglo XX, a lo que se adhería la importancia como aportación filosófica del *giro lingüístico* (Rorty, Foucault, Derrida, Certeau…) y el cuestionamiento sobre los límites de la veracidad y objetividad, así como el papel de la retórica en la construcción historiográfica. En Hayden White y su *Metahistoria* de 1973 encontramos un ataque posmoderno a la línea de flotación de la disciplina; hasta este texto se hunden las raíces de un debate obligado que sin embargo no se produciría hasta entrados los 90. Son los años de imposición del individualismo, en los que arrecia el sujeto como centro de interés y se alza la teoría de las identidades sociales múltiples y fluidas.

[51] Partidario del *curso discontinuo* de la historia y del análisis de fragmentos del saber (objetos como la prisión, la locura, la sexualidad, el cuerpo…), destructor de todo teleologismo histórico, Foucault es artífice de *Historia de la locura en época clásica* (1961), *El nacimiento de la clínica* (1963), *Las palabras y las cosas* (1966), *La arqueología del saber* (1969), *Vigilar y castigar* (1975) e *Historia de la sexualidad* (1976 en adelante, con tres tomos). Es desde luego una de las mentes más preclaras del siglo XX, suministrador de una gran cantidad de conceptos y nuevos enfoques para el conjunto de las ciencias sociales y una importante fuente de inspiración intelectual.

[52] El término se desprende de la obra colectiva *The New Cultural History* editada por Lynn Hunt en 1989, en donde se otorga una relevancia fundamental a la crítica literaria, al lenguaje y la semiótica.

Andando un poco más en el tiempo nos encontramos con la corriente conocida como historia de las emociones[53], que apareciendo con relativa fuerza en los últimos años ha llevado a algunos autores a hablar ya de la imposición de un *affective turn*[54]. Giro historiográfico tras giro, parecemos condenados a que el trayecto en espiral —¡nunca en círculo!— nos ponga de nuevo frente a temas antiguos; así, si el interés generalizado por este objeto de investigación y la adquisición de una etiqueta reconocible para el mismo son aspectos recientes[55], ello no significa que durante los siglos XIX y XX los historiadores prescindieran de hablar de emociones y sentimientos, algunos incluso poniendo explícitamente el foco sobre tales aspectos. Jacob Burckhardt y Jules Michelet son dos referentes cardinales del XIX que se alejan de la hegemonía positivista; ambos alertaban sobre el peligro de no atender a los aspectos emocionales pretéritos, una parte sustancial de la historia[56]. El profesor suizo J. Burckhardt destacó, sobre todo, por su obra *La cultura del Renacimiento en Italia*, de 1860, y por el estudio de las relaciones establecidas entre el estado, la cultura y la religión, dándole además cierto peso al enfado o a la envidia. Michelet, por su parte, sobresalió por su aproximación innovadora, casi etnológica, al pasado, así como por la incorporación al discurso histórico de los protagonistas olvidados, por ejemplo las brujas, a las que dedica un romántico trabajo en 1862 precisamente titulado de esta manera, *La bruja*. En ese mismo sentido, pero con varias décadas de diferencia, la afamadísima obra del holandés Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, que ha celebrado recientemente su centenario, es decana en transitar con fruición estos senderos. Entre sus temas, el amor, el ideal caballeresco, la percepción de la muerte, el pensamiento simbólico, la religiosidad popular, la estética, la literatura. Todo en el libro de Huizinga apunta a la existencia de un sistema de representaciones y un *clima emocional* del siglo XV caracterizado por la incontinencia y el radicalismo. Traigamos un pasaje muy significativo de lo que decimos:

---

[53] Se observará que en este repaso se pone más atención sobre la historia de las emociones. Ello obedece a dos motivos. El primero es debido a que, a pesar de que las tendencias de las que se pretende beber son numerosas, como ya hemos indicado, el lector identificará *a priori* y con toda seguridad esta investigación con la historia de las emociones desde su mismo título. El segundo, porque este foco de innovación historiográfica está viviendo una lenta incorporación en nuestro país y el lector probablemente esté menos familiarizado con la literatura que se ha generado a su alrededor.

[54] Véase por ejemplo BODDICE, ROB, "The Affective Turn: Historicising the Emotions", en Cristian Tileagă y Jovan Byford (eds.), *Psychology and History: Interdisciplinary Explorations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 147-165. Otros autores prefieren la consideración de *embate*, como es el caso de LEYS, RUTH, "The Turn to Affect: A Critique", *Critical Inquiry*, 37-3 (2011), pp. 434-472. La mayoría de los historiadores de las emociones reconocen una influencia considerable del giro lingüístico. Estas nuevas perspectivas son también deudoras de la historia del cuerpo y de los estudios de género, y qué duda cabe de la utilidad que para los *Memory Studies* (nuestra historia oral) ha demostrado el enfoque emocional. Además, en otras disciplinas (antropología, psicología o sociología) se llevaba ya un tiempo investigando sobre este elemento. Atiéndase a SULLIVAN, ERIN, "The History of the Emotions: Past, Present, Future", *Cultural History*, 2-1 (2013), pp. 93-102.

[55] En uno de los mejores libros de síntesis sobre esta corriente, J. Plamper propone el 11 de septiembre del 2001 (atentados de Al-Qaeda contra las Torres Gemelas y el Pentágono) como fecha simbólica para el inicio de la historia de las emociones tal y como la conocemos hoy, fruto de la revalorización de estas. El auge de lo emocional afecta no solo a nuestra disciplina, sino que se extiende a las ciencias políticas, la economía, la sociología o la biología, entre otras. PLAMPER, JAN, *The History of Emotions*…, pp. 60-67.

[56] Tampoco deberíamos olvidarnos de Nietzsche cuando en su *Gaya ciencia* señalaba la falta de atención historiográfica a todo aquello que habría dado "color a la existencia".

> "El pueblo oscila, como un gigante con cabeza de niño, entre angustias infernales y el más infantil regocijo, entre la dureza más cruel y una emoción sollozante. Vive entre los extremos de la negación absoluta de toda alegría terrena y un afán insensato de riqueza y de goce, entre el odio sombrío y la más risueña bondad"[57].

En lo sucesivo no fueron pocos los investigadores que pusieron el acento en el cándido e impresionable estilo emocional del Medievo, que solo se empezaría a superar en el *Cinquecento.* Norbert Elias es el autor de una reconocidísima obra, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*[58], publicada por vez primera en 1939 —aunque ignorada durante décadas— y que sienta las bases de una narrativa sobre la evolución de las emociones que devendría hegemónica durante un tiempo y en la que, pese a su claro carácter teleológico, muchos historiadores siguen encontrando hoy su marco de referencia. La hipótesis principal de este trabajo —que, por cierto, da una enorme relevancia al miedo— apuntaba a un control progresivo de las emociones y en concreto del estilo agresivo, desde la Tardía Edad Media hasta la Modernidad, cuando se abandonaría una etapa impulsiva cuasi infantil debido al desarrollo del *superyó* freudiano, a la interiorización de la disciplina, la auto-coacción, el refinamiento de los modales y el pudor promovidos por la burguesía, así como al creciente papel restrictivo del estado. En esto precisamente consistía el *proceso civilizatorio*.

Algo después de N. Elias, sería Bloch en *La sociedad feudal* el que elevase unas reflexiones de gran provecho sobre este plano de la realidad, a menudo ignorado por los académicos:

> "(…) también los laicos participaban de la emotividad de una civilización en la que el código moral o mundano no imponía todavía a la gente bien educada la obligación de reprimir sus lágrimas y sus desmayos. Las desesperaciones, los furores, los caprichos, los bruscos cambios de humor, plantean grandes dificultades a los historiadores, llevados, por instinto, a reconstruir el pasado según las normas de la inteligencia"[59].

Como puede intuirse, existe toda una retahíla de estudios que llegan desde diferentes disciplinas tratando de demostrar un proceso de maduración de la atmósfera actitudinal desde los tiempos medievales hasta los modernos[60]. Pero saltemos unas décadas y, con el permiso

---

[57] HUIZINGA, JOHAN, *El otoño de la Edad Media*, Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1947, p. 37. Tras *El otoño*, su trabajo *Homo ludens* (1938) ha sido asimismo objeto de una amplia atención, centrándose en el mundo del juego y del entretenimiento de las clases dirigentes.

[58] Civilización y cultura son términos que a menudo se intercambian desde presupuestos sociológicos, prefiriéndose en la actualidad el segundo. Hay que tener en cuenta que, como concepto, "civilización" hizo tradicionalmente referencia a un estadio de desarrollo superior que permitía establecer una distancia cualitativa con las comunidades que se consideraban salvajes o primitivas. No es el caso de Elias, que maneja los conceptos *Kultur* y *Zivilisation* de manera diferenciada, incluso opuesta. Para un bosquejo de la reflexión eliasiana, recomendamos la lectura de URTEAGA, EGUZKI, "El pensamiento de Norbert Elias: proceso de civilización y configuración social", *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, 16 (2013), pp. 15-31.

[59] BLOCH, MARC, *La sociedad feudal…*, p. 95.

[60] Esas teorías evolucionistas han sido, por supuesto, contrariadas o muy matizadas desde entonces por otros investigadores. Por mencionar un único caso, Hans Peter Duerr adujo que N. Elias habría inventado una "era del impudor y la desnudez" que jamás habría tenido lugar. En su colección *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß* (El mito del proceso de civilización) trata precisamente de desmontar

del omnipresente L. Febvre[61], volvamos a la expresión reciente y propiamente conocida como historia de las emociones, que viene a hablarnos sin tapujos de la nostalgia, el cariño, el aburrimiento o la rabia, una historia que ahora no se pretende solo *desde abajo*, sino también *desde dentro hacia afuera*[62]. Tal denominación nos sitúa ante una corriente de raigambre anglosajona y germánica, hoy extendida a nivel global, dedicada "al estudio de las experiencias afectivas y emocionales del pasado"[63] y mancomunada con la historia cultural y la psicología. Nexo de unión entre la boyante neurociencia y las ciencias sociales, tiene el propósito de dibujar explicaciones más complejas de la actividad del sujeto histórico y de las relaciones de poder abordando unas variables que no sean exclusivamente racionales[64]. Además de considerar a las emociones como un objeto de investigación que ya no es periférico, los historiadores construccionistas apuestan por considerar que estas no se experimentaron igual en todo tiempo y lugar en cuanto a intensidad, cualidad, modulación o incluso en lo relativo a su propia naturaleza. Bajo ese precepto, no solo serían historiables la expresión, recepción, representación y concepción teórica que se tiene de las emociones, también lo sería su propia existencia. Un ejemplo sobre el que los historiadores inciden con cierta frecuencia es la *acedia*, estudiada por Rom Harré y Ute Frevert como una emoción que podría haber desaparecido tal y como era considerada en el Medievo para evolucionar en parte hacia la depresión que nos es familiar, tras transitar previamente por los caminos de la melancolía[65]. En otras palabras, esto supone aceptar que las emociones no solo contribuyen a hacer la historia, sino que tienen una historia propia.

Demos unas rápidas pinceladas sobre los hitos principales de la historiografía de las emociones. Carol y Peter Stearns, matrimonio con inquietudes intelectuales compartidas, están detrás de la *emocionología*, la cual es definida como el marco reglamentario que una sociedad —o un grupo dentro de esta— configura hacia las emociones, condicionando la expresión apropiada de las mismas, así como las fórmulas en que las instituciones reflejan, cohíben o animan estas actitudes y conductas afectivas para formar un *estándar* o *estilo emocional*[66]. La pareja se preocupaba por analizar cómo las emociones eran pensadas, controladas y útiles para la actividad social en un contexto temporal determinado, empleando

---

todo el paradigma civilizatorio de Elias.

[61] "A mediados del siglo XX Febvre describía la historia de los sentimientos como un «territorio casi virgen», en su mayor parte «terra incognita». Más de cincuenta años después, al principio de la segunda década del siglo XXI, esta tierra incógnita está siendo medida y cartografiada" (trad. propia), PLAMPER, JAN, *The History of Emotions*…, p. 74.

[62] Esta expresión procede de MATT, SUSAN J., "Current Emotion Research in History: Or, Doing History from the Inside Out", *Emotion Review*, 3-1 (2011), p. 123.

[63] Véase Moscoso, JAVIER, "La historia de las emociones, ¿de qué es historia?", *Vínculos de Historia*, 4 (2015), p. 15. También BARRERA, BEGOÑA; SIERRA, MARÍA, "Historia de las emociones: ¿qué cuentan los afectos del pasado?", *Historia y memoria*, edición especial (2020), pp. 103-142.

[64] Permítasenos esta burda licencia. Hay que tener especial cuidado con tales dicotomías cartesianas, desterradas hace tiempo. El cerebro intelectual y el cerebro moral son uno solo, como explicaba el neurocientífico portugués António Damásio. La psicología cognitivista lleva medio siglo demostrando que las emociones forman parte de la razón, lo que ha favorecido entre los historiadores su tratamiento. Incluso se ha dado pie al término *cogmotion*, resultante de la combinación de lo cognitivo y lo emotivo.

[65] FINDLAY-JONES, ROBERT; HARRÉ, ROM, "Emotion Talks Across Times: Accidie and Melancholy in the Psychological Context", en Rom Harré (ed.), *The Social Construction of Emotions*, Basil Blackwell, Nueva York, 1986, pp. 220-227; FREVERT, UTE, *Emotions in History: Lost and Found*, Central European University Press, Budapest, 2011.

como fuente privilegiada los diarios, la literatura de autoayuda y los manuales sobre los buenos modales nacidos en el s. XVIII; la estrecha dependencia de su trabajo hacia tales fuentes les llevaba a cuestionar por otro lado la viabilidad de una "emocionología genuina" en la pre-Modernidad. Descansaba toda esta teoría sobre la aceptación de las tesis de un Medievo infantil y emocionalmente explosivo, sin apenas normas fuera de los estrechos círculos cortesanos y monásticos. Con esta propuesta los Stearns llamaban la atención a los historiadores sobre la necesidad de distinguir entre los sentimientos experimentados subjetivamente, de difícil acceso para terceros, y los estándares sociales sobre la gestión de las emociones, estos sí, al alcance de nuestros análisis.

William M. Reddy es el artífice de la teoría de los *regímenes emocionales*, expuesta en *The Navigation of Feeling*, texto publicado en 2001. Uno de estos *regímenes* sería "el conjunto de emociones normativas y de rituales oficiales, prácticas y *emotives* que expresan y se nos inculcan; un fundamento necesario de cualquier régimen político estable"[67]. Es una apuesta eminentemente política de entender la historicidad de las emociones y del cambio colectivo a través de la explicación auxiliar de la fluidez o navegación de las emociones ante estilos normativos hegemónicos, en especial cuando son autoritarios y generadores de un elevado *sufrimiento emocional*, provocando la búsqueda de confort en *refugios emocionales* donde sea tolerado un mayor sentimentalismo. Los grupos socialmente dominantes o prestigiosos tendrían cierto poder para imponer los *estilos emocionales* cuya práctica fuera deseable, siendo la no aceptación o desobediencia a estas maneras un motivo de exclusión; esto era posible sobre todo en las sociedades contemporáneas, caracterizadas por una mayor homogeneidad y unos patrones más estandarizados a nivel global. Fundamental es el concepto *emotive* desarrollado unos años antes, que indaga sobre la capacidad que las expresiones emocionales tienen en sí mismas, desde el punto de vista del discurso, para modificar el sentimiento vivido subjetivamente; por ejemplo, los enunciados "estar encantado de…", "soy feliz" o "tengo miedo" no solo son descriptivos, sino que moldean la experiencia interna, esto es, son performativos[68]. Experiencia y expresión emocional quedaban entonces completamente interrelacionadas. Entre las críticas a los *emotives* de Reddy, se ha señalado la prisión lingüística en que incurría al no tener en cuenta comportamientos anatómicos tales como el llanto o la sonrisa; para Monique Scheer las emociones son historiables precisamente porque son *prácticas*, actos fisiológicos y motores propios de un cuerpo humano plástico que se adapta a un contexto social particular construyendo la identidad[69]. P. Stearns y B.

[66] STEARNS, CAROL Z.; STEARNS, PETER N., "Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards", *American Historical Review*, 90-4 (1985), pp. 813-836. Son además autores de multitud de trabajos referidos a la evolución de emociones concretas en los EEUU, como los celos, la tristeza, el enfado, la vergüenza o el miedo, leídas a través de las diferencias y roles de género.

[67] REDDY, WILLIAM M., *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 129. Al margen del esfuerzo teórico, no es baladí recordar sus indagaciones sobre los orígenes del amor romántico y su relación con el placer en Europa y Asia, remontándose a la Edad Media en *The Making of Romantic Love*.

[68] REDDY, WILLIAM M., "Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions", *Current Anthropology*, 38-3 (1997), pp. 327-351.

[69] SCHEER, MONIQUE, "Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieusian Approach to Understanding Emotion", *History and Theory*, 51 (2012), pp. 193-220.

Rosenwein también criticaron la validez de tal aparato teórico, pero, en cualquier caso, su propuesta ha sido muy estimada entre los investigadores[70].



Figura 2: La historiadora estadounidense Barbara H. Rosenwein

Barbara H. Rosenwein es otra de las pensadoras que más aportaciones conceptuales y teóricas de trascendencia ha hecho en la investigación histórica de las emociones[71]; para nosotros tiene un valor añadido porque su ámbito temporal de estudio ha sido la Edad Media. Abogando por las emociones como construcción cultural, a ella se le debe el concepto de *comunidades emocionales*[72], colectivos humanos que generan sus propios modos de sentir y que definen lo que emocionalmente es ajustado, tolerable, repudiado, sancionable… afectando a los individuos que en ellas se engloban; Rosenwein aclara que los sujetos pertenecen simultáneamente a varios de estos grupos (los cuales a menudo están jerarquizados o superpuestos entre sí) y de manera constante transitan de unos a otros ajustando sus expresiones pasionales, siendo precisamente tal "porosidad" una de las principales críticas levantadas contra su noción de las *comunidades emocionales*. Esta aportación supone una novedosa manera de estudiar la vivencia sentimental en un punto intermedio entre la psicohistoria individual y la vaga cultura popular general, prescindiendo así de esa suerte de clima emocional totalizador que se asignaba a todo el cuerpo social en un periodo específico, como ocurría en la obra de Huizinga o en alguna medida en los *regímenes* de Reddy[73]. La norteamericana concibe que las emociones experimentadas en el pasado se desvelan principalmente a través del vocabulario empleado en cada momento, y propone explorar los textos antiguos en su búsqueda, con especial fijación en dos tipos: los elaborados por "teóricos" de la emoción y los que destacan por su expresividad, pues en ambos se encuentran suficientes referencias a las emociones vividas y

[70] Plamper se refiere a ellas como "el edificio teórico (…) más audaz hasta la fecha en el campo de la historia de las emociones" en PLAMPER, JAN, "Historia de las emociones: caminos y retos", *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 36 (2014), p. 25; mientras que J. M. Zaragoza Bernal manifiesta que tal aportación supone "el texto (…) más ambicioso de entre todos los escritos hasta el momento en la historia de las emociones" en ZARAGOZA BERNAL, JUAN MANUEL, "Historia de las emociones: una corriente historiográfica en expansión", *Asclepio*, 65-1 (2013), p. 4.

[71] Por citar solamente un par de artículos de su nutrido repertorio: ROSENWEIN, BARBARA H., "Problems and Methods in the History of Emotions", *Passions in Context: Journal of the History and Philosophy of the Emotions*, 1-1 (2010); "Thinking Historically about Medieval Emotions", *History Compass*, 8-8 (2010), pp. 828-842.

[72] Véase ROSENWEIN, BARBARA H., *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, 2006; *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600–1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

[73] Debe apuntarse, sin embargo, que otros autores, incluyendo sociólogos como N. Luhmann en *Love as Passion: The Codification of Intimacy*, ya habían empezado a transitar por esa senda de la pluralidad de códigos emocionales.

percibidas por el conjunto de la sociedad en un tiempo determinado[74]. El concepto de *comunidad emocional* y la metodología de trabajo de Rosenwein son cercanos a los propuestos por Brian Stock para las *comunidades textuales*, donde la relación entre los miembros no es necesariamente presencial[75]. En la obra colectiva *Anger's Past*, que Barbara Rosenwein coordinó, se abordó el empleo de la rabia en varios contextos, siendo destacable la tesis que mantenía que los estallidos de ira entre los reyes medievales respondían a una estrategia para la sociabilidad más que a una irrefrenable pulsión propia de los tiempos pre-modernos[76]; recordemos que siguiendo aquella gran narrativa eliasiana muchos autores habían defendido que no existía apenas restricción emocional más allá de una selecta élite que entonces empezaba a cultivar el autocontrol. Otras aportaciones incorporadas al mismo título avanzan en esa misma dirección, y sientan las bases para desafiar tan exitoso marco de referencia; Rosenwein sostendrá desde entonces que Norbert Elias se equivocaba al asociar la época feudal con un estilo emocional indisciplinado e insensato, negando la generalidad de tal fenómeno al defender una secuencia histórica más continuista en la gestión y restricción de los afectos, entrando por ello en colisión con las impresiones al respecto mantenidas por los colegas modernistas; mientras, ciertos medievalistas se conformaron con adelantar en varios siglos el inicio del control de las emociones[77].

Un autor de tanto renombre como Peter Burke, citado anteriormente, lamentaba en 2005 que la historia de las emociones aún no hubiera sentado unas bases metodológicas aptas como para convertirse en una subdisciplina capaz de despegar con éxito, con limitaciones que abarcaban desde la indefinición del objeto de estudio hasta la validez de las fuentes en que se apoyaba[78]. Lo cierto es que, aunque algunos déficits se mantienen, en estas dos últimas décadas hemos sido testigos de un colosal desarrollo gracias a publicaciones con nuevos temas y aproximaciones teóricas[79], simposios científicos[80] y grupos de investigación[81]. La clásica triada Stearns-Reddy-Rosenwein se ha multiplicado, derivando en un auténtico panteón de

---

[74] ROSENWEIN, BARBARA H., "Emotion Words", en Piroska Nagy y Damien Boquet (dirs.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Beauchesne, París, 2008, p. 96. En este trabajo plantea cómo superar la mirada presentista sobre las sensibilidades emocionales en la historia. Desde los tiempos de la obra teórica de Cicerón sobre las emociones (s. I a. C.) a la *Suma Teológica* de santo Tomás de Aquino (s. XIII), pasando por la *Vulgata* de san Jerónimo en el siglo IV, se percibe la aparición de metáforas y términos nuevos, mientras otros van cayendo en desuso; tales ejemplos forman cuerpos textuales suficientemente amplios que, al recoger abundante vocabulario emocional, se muestran significativos para la tarea.

[75] STOCK, BRIAN, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the 11th and 12th Centuries*, Princeton University Press, Princeton, 1983.

[76] Obsérvese, sobre todo, ALTHOFF, GERD, "*Ira Regis*: Prolegomena to a History of Royal Anger", en Barbara H. Rosenwein (ed.), *Anger's Past: The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, 1998, pp. 59-74. En este capítulo se apunta cómo el enfado de los reyes merovingios y carolingios se debe vincular con una estrategia comunicacional basada en el comportamiento ritualizado y en la demostración simbólica del poder, más que con un proceso espontáneo e incontrolado. La ira regia es un tema que ha capturado cierta atención historiográfica.

[77] Una crítica a la gran narrativa en: ROSENWEIN, BARBARA H., "Worrying about Emotions"*, American Historical Review*, 107-3 (2002), pp. 821-845. A pesar de tales reprobaciones, como reconoce esta autora, la narrativa eliasiana sigue siendo "terriblemente atractiva y ha tenido un enorme poder de permanencia" (trad. propia) debido a su utilidad para muchos historiadores: ROSENWEIN, BARBARA H., "Writing without Fear about Early Medieval Emotions", *Early Medieval Europe*, 10-2 (2001), p. 233.

[78] BURKE, PETER, "Is There a Cultural History of the Emotions?", en Penelope Gouk y Helen Hills (eds.), *Representing Emotions: New Connections in the Histories of Art, Music and Medicine*, Ashgate, Aldershot, 2005, pp. 35-48.

historiadores de las emociones[82]. La mayoría de ellos convienen en apuntar que su objetivo al indagar en estos temas no es otro que el de alcanzar una visión más completa y operativa de la sociedad, incorporando las emociones al discurso histórico general[83]. No son pocos los colegas que señalan que la historia de las emociones es un singular producto de la moda, visión sostenida desde el mantra de la *crisis de la historiografía*. Pero también decía J. Le Goff en 1974 sobre la historia de las mentalidades que "atrapada por la moda, parece ya pasada de moda"[84]; de igual manera se refería Josep Fontana a los no tan brillantes estudios postcoloniales que habían seguido los pasos de la magistral obra de Ranahit Guha[85]. No todos están de acuerdo con esa recurrente acusación: Juan Pro niega que lo sea —"después de todo,

[79] Sin ser exhaustivos y a modo de muestra, he aquí una relación en la que priorizamos aquellos volúmenes que, tratando cronológicamente las etapas Media y Moderna, han visto la luz en los últimos años: HYAMS, PAUL R., *Rancor and Reconciliation in Medieval England*, Cornell University Press, Ithaca, 2003; SMAIL, DANIEL L., *The Consumption of Justice. Emotions, Publicity and Legal Culture in Marseille, 1264-1423*, Cornell University Press, Ithaca, 2003; MACMULLEN, RAMSEY, *Feelings in History: Ancient and Modern*, Regina Books, Claremont, 2003; KNUUTTILA, SIMO, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2004; LECUPPRE-DESJARDIN, ELODIE; VAN BRUAENE, ANNE-LAURE (eds.), *Emotions in the Heart of the City...*; GOUK, PENELOPE; HILLS, HELEN (eds.), *Representing Emotions...*; BOQUET, DAMIEN; NAGY, PIROSKA (dirs.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge…*; LANSING, CAROL, *Passion and Order: Restraint of Grief in the Medieval Italian Communes*, Cornell University Press, Ithaca, 2008; BROOMHALL, SUSAN (ed.), *Emotions in the Household, 1200-1900*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2008; TRAÏNI, CHRISTOPHE (dir.), *Emotions... mobilisation!*, Presses de Sciences Po, París, 2009; BOQUET, DAMIEN; NAGY, PIROSKA (dirs.), *Politiques des émotions au Moyen Âge*, Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2010; GERTSMAN, ELINA (ed.), *Crying in the Middle Ages: Tears of History*, Routledge, Nueva York, 2011; FREVERT, UTE, *Emotions in History…*; LILIEQUIST, JONAS (ed.), *A History of Emotions, 1200-1800*, Pickering & Chatto, Londres, 2012; CARRERA, ELENA (ed.), *Emotions and Health, 1200-1700*, Brill, Leiden, 2013; STEARNS, PETER N.; MATT, SUSAN J. (eds.), *Doing Emotions History*, University of Illinois Press, Chicago, 2013; GIORGI, KYRA, *Emotions, Language and Identity on the Margins of Europe*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2014; BODDICE, ROB (ed.), *Pain and Emotion in Modern History*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2014; FREVERT, UTE (ed.), *Emotional Lexicons: Continuity and Change in the Vocabulary of Feeling (1700-2000)*, Oxford University Press, Oxford, 2014; BOQUET, DAMIEN; NAGY, PIROSKA, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Seuil, París, 2015; BRANDSMA, FRANK; LARRINGTON, CAROLYNE; SAUNDERS, CORINNE (eds.), *Emotions in Medieval Arthurian Literature: Body, Mind, Voice*, D. S. Brewer, Woodbridge, 2015; CHAMPION, MICHAEL; LYNCH, ANDREW (eds.), *Understanding Emotions in Early Modern Europe*, Brepols, Turnhout, 2015; BROOMHALL, SUSAN (ed.), *Ordering Emotions in Europe, 1100–1800*, Brill, Leiden/Boston, 2015; RICCIARDELLI, FABRIZIO; ZORZI, ANDREA (eds.), *Emotions, Passions, and Power in Renaissance Italy*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2015; SULLIVAN, ERIN, *Beyond Melancholy. Sadness and Selfhood in Renaissance England*, Oxford University Press, Oxford, 2016; CORBIN, ALAIN; COURTINE, JEAN-JACQUES; VIGARELLO, GEORGES (dirs.), *Histoire des émotions*, Seuil, París, 2016; KUIJPERS, ERIKA; HAVEN, CORNELIS VAN DER (eds.), *Battlefield Emotions (1500-1800): Practices, Experience, Imagination*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2016; KOUNINE, LAURA; OSTLING, MICHAEL (eds.), *Emotions in the History of Witchcraft*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2016; BROOMHALL, SUSAN (ed.), *Early Modern Emotions: An Introduction*, Routledge, Londres, 2017; BAILEY, MERRIDEE L.; BARCLAY, KATIE (eds.), *Emotion, Ritual and Power in Europe, 1200-1920*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2017; BOQUET, DAMIEN; NAGY, PIROSKA, *Medieval Sensibilities. A History of Emotions in the Middle Ages*, Polity Press, Cambridge, 2018; MAZZON, GABRIELLA, *Pathos in Late-Medieval Religious Drama and Art: A Communicative Strategy*, Brill, Leiden-Boston, 2018; COHEN-HANEGBI, NAAMA; NAGY, PIROSKA (eds.), *Pleasure in the Middle Ages*, Brepols, Turnhout, 2018; FLANNERY, MARY C. (ed.), *Emotion and Medieval Textual Media*, Brepols, Turnhout, 2018; SPENCER, STEPHEN J., *Emotions in a Crusading Context. 1095-1291*, Oxford University Press, OXFORD, 2019. A estos títulos hay que sumar los cada vez más abundantes artículos en las publicaciones periódicas de revistas científicas; en ese sentido, debe ser mencionado el proyecto pionero de Peter Stearns, *The Journal of Social History*, en funcionamiento desde los años 60. Incluso no son pocas las que han reservado alguno de sus más recientes números a tratar monográficamente el tema: *Early Medieval*

no tiene tantos seguidores"[86]—, mientras Javier Moscoso y Juan Manuel Zaragoza Bernal sentencian que en todo caso "se trata de una moda necesaria"[87]. Concluyamos entonces nosotros, junto a Marc Bloch, diciendo eso de que el mundo "pertenece a aquellos que aman las cosas nuevas"[88].

Faros en la niebla, luces de todo tiempo. Los autores mencionados no suponen todos los que son, pero son todos los que están. Nadie los puede arrojar de su referencialidad ganada a pulso, por superada o polémica que haya quedado su producción intelectual. Sus títulos constituyen nuestro particular granero de ideas, recolectados aquí y allá a conveniencia. Decíamos antes que encontramos en estos autores halos cruzados de inspiración, pues sus

Europe, 10-2 (2001); *Revue Critique*, 716-717 (2007); *Slavic Review,* 68-2 (2009); *Médiévales*, 61 (2011); *Rethinking History*, 16-2 (2012); *L'Atelier*, 16 (2016); *Revista de Estudios Sociales*, 62 (2017); *Clio. Women, Gender, History*, 47 (2018)… todo ello sin tener en cuenta las que se han dirigido a desmenuzar alguna emoción en concreto. También han surgido algunos proyectos online, como la iniciativa *Passions in Context: International Journal for the History and Theory of Emotions.* Finalmente contamos con revistas que están íntegramente especializadas en la historia de las emociones: la australiana *Emotions: History, Culture, Society* (EHCS), una propuesta asociada al ARC Centre of Excellence for the History of Emotions, que dio sus primeros pasos en 2017; o la novísima iniciativa italiana Archivi delle emozioni, constituida en 2020.

[80] Algunas de las más fructíferas reuniones de los últimos años fueron el II Congreso del Cultural History of Emotions in Pre-Modernity (CHEP) "Emotions in East and West*"* en la Universidad de Estambul en 2011; la colaboración interdisciplinaria del encuentro "Faces of Emotion: Medieval to Postmodern" en la Universidad de Melbourne en diciembre de 2012; el congreso "Empathy*,* Antipathy, and Love*:* Emotions in the Middle Ages" en Framingham, Massachusetts, en noviembre de 2013; el Taller "Emotional Bodies: A Workshop on the Historical Performativity of Emotions", de la Universidad de Génova en octubre de 2014; el encuentro titulado "Emotion and Medieval Media" de la Universidad suiza de Lausana en junio de 2015 o el XXII Congreso Internacional "Historicizing Emotions" en la ciudad china de Jinan dos meses más tarde; "L'Épopée sensible. Les émotions de l'Europe médiévale et le discours épique" de la École Normale Supérieure de Lyon en marzo de 2016; la jornada *"*L'argument de l'affect dans l'historiographie médiévale en castillan", mantenida en el Instituto Cervantes de Burdeos unos meses después, poniendo el foco precisamente en nuestro pasado; el encuentro organizado en junio de 2017 por la International Society for Cultural History en la Universidad de Umeå (Suecia) "Senses, Emotions and the Affective Turn: Recent Perspectives and New Challenges in Cultural History", o la Convención Internacional "Emotions Through Time: From Antiquity to Bizantium" en septiembre del mismo año en la Universidad de Edimburgo*.* Mencionemos en último lugar las expresiones más recientes de este *boom*: la jornada "Conceptions et usages historiques des émotions collectives, du Moyen Âge à nos jours" desarrollada en noviembre de 2017 en Aix-en-Provence, el Coloquio Internacional "Histoire d'émotions: saisir les perceptions, penser les subjectivités" en Montreal en marzo de 2018 o el ciclo de conferencias "Emotions in Conflict" organizado por la Society for the History of Emotions en Ottawa, durante 2019. Por supuesto todos estos talleres y congresos son solo una pequeña muestra, pues se podrían contabilizar varias decenas de simposios de este cariz acontecidos por universidades e instituciones de todo el Globo. Asimismo, resulta valioso repasar el contenido de una serie de entrevistas virtuales mantenidas entre varios expertos: BIESS, FRANK; CONFINO, ALON; FREVERT, UTE; JENSEN, UFFA; ROPER, LYNDAL; SAXER, DANIELA, "Forum", *German History*, 28-1 (2010), pp. 67-80; PLAMPER, JAN, "The History of Emotions: An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein and Peter Stearns", *History and Theory*, 49-2 (2010), pp. 237–265; NICOLE, EUSTACE; LEAN, EUGENIA; LIVINGSTON, JULIE; PLAMPER, JAN; REDDY, WILLIAM M.; ROSENWEIN, BARBARA H., "AHR Conversation: The Historical Study of Emotions", *American Historical Review*, 117-5 (2012), pp. 1487-1531.

[81] Entre las agrupaciones investigadoras de mayor renombre cabe citar las siguientes: el Centro de Investigaciones "History of Emotions" del Max Planck Institute for Human Development de Berlín, dirigido por Ute Frevert, con más de una década de vida e interesado en las emociones desde el siglo XVIII, adoptando una mirada bio-cultural de estas; el afamado Centre for the History of the Emotions de la Universidad Queen Mary de Londres, en marcha desde el 2008 y cuyo proyecto vigente desde 2015

aportaciones a menudo han sido confrontadas, dialécticas, anuladoras entre sí. Su influencia nos llega a través de los debates historiográficos, de las inclinaciones del profesorado, de las observaciones de los compañeros. No ha sido infrecuente que adquiriésemos conciencia de esa deuda a posteriori, cuando reconstruyendo nuestro abanico de intereses vamos poniendo nombre y rostro a quienes los posibilitaron. Deliberadamente hemos dejado al margen a los referentes locales hasta ahora, pero ya es momento de preguntarlo: ¿qué hay de nuestro país? Hasta la saciedad se ha apuntado el retraso con el que los investigadores españoles se han incorporado a las nuevas y no tan nuevas tendencias como consecuencia del escaso aperturismo científico que consentía la dictadura[89]. Desde entonces, y aquí se suman a esa herencia otros motivos vinculados a la estructura universitaria e investigadora actual, la brecha que nos separaba de los estándares internacionales aún no se ha cerrado del todo, aunque la distancia cada vez es menor. En tales circunstancias, sin embargo, algunos autores encontraron consuelo en que la historiografía española fuese capaz de evitar el tránsito por

recibe el nombre de "Living With Feeling: Emotional Health in History, Philosophy, and Experience"; el programa de investigación "Les Emotions au Moyen Âge" (EMMA), gestionado por Piroska Nagy y Damien Boquet desde las universidades de Montreal y Aix-Marsella; el "Umeå Group for Premodern Studies" de Suecia, orientado hacia la cultura política, el género y las emociones; la iniciativa de varias instituciones australianas conocida como "Centre of Excellence for the History of Emotions" (CHE), desde 2011, enfocado hacia Europa entre los años 1100 y 1800 y dirigido por Jacqueline Van Gent; o el ya extinto proyecto de la Universidad de Oxford "Social and Cultural Construction of Emotions: The Greek Paradigm", interesado en el periodo clásico de aquella civilización. En 2019 se constituyó la Society for the Study of Medieval Emotions (SSME), cuya conferencia inaugural fue prevista para mayo del 2020, con el encuentro "Feeling Medieval" en Saint Andrews. Al margen de nuestra disciplina, las emociones han sido estudiadas desde instituciones vinculadas a otras ciencias humanas, sociales y naturales: International Society of Research on Emotion (ISRE) —que desde 2009 publica la revista multidisciplinar *Emotion Review*—, Amsterdam Centre for Cross-Disciplinary Emotion and Sensory Studies (ACCESS) o la mexicana Red Nacional de Investigadores en el Estudio Socio-Cultural de las Emociones (RENISCE), son algunos buenos ejemplos de ello. Tampoco deberían olvidarse la *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* ni la *Revista Brasileira de Sociologia da Emoçao*.

[82] Los nombres más repetidos son los de Ute Frevert, Jan Plamper, Ruth Leys, Susan J. Matt, Piroska Nagy, Damien Boquet, Susan Broomhall, Jo Labanyi, Peter Dinzelbacher, Rob Boddice, Thomas Dixon, Joanna Bourke, Angelos Chaniotis, Monique Scheer... Apréciese, por fin, la gran cantidad de mujeres al frente de la investigación histórica en el siglo XXI, y muy especialmente en esta rama de la disciplina que, como ya apuntamos, recibe una de sus principales inspiraciones desde los estudios de género.

[83] OATLEY, KEITH, *Emotions: A Brief History*, Blackwell, Oxford, 2004; WALTON, STUART, *Humanidad. Una historia de las emociones*, Santillana, Madrid, 2005; BODDICE, ROB, *The History of Emotions*, Manchester University Press, Manchester, 2018; *A History of Feelings*, Reaktion Books, Londres, 2019.

[84] LE GOFF, JACQUES, "Las mentalidades. Una historia ambigua"…, p. 81.

[85] FONTANA, JOSEP, "Ranahit Guha y los «Subaltern Studies»" (prólogo), en Ranahit Guha, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Crítica, Barcelona, 2002, p. 15.

[86] PRO, JUAN, "Presentación del editor al dossier historia de las emociones", *Rubrica Contemporanea*, 4-7 (2015), p. 1.

[87] MOSCOSO SANABRIA, JAVIER; ZARAGOZA BERNAL, JUAN MANUEL, "Historias del bienestar. Desde la historia de las emociones a las políticas de la experiencia", *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 36 (2014), p. 84.

[88] Esta cita pertenece a su obra *La extraña derrota* (1940) y está recogida en MASTROGREGORI, MASSIMO, *El manuscrito interrumpido de Marc Bloch…*, p. 50.

[89] Famosa al respecto se hizo la denominación "secano español" que para este fenómeno de pobreza y desfase historiográfico —concretamente en los estudios que hasta los años 90 se habían llevado a cabo sobre la contemporaneidad— aportó CASANOVA RUIZ, JULIÁN, *La historia social…* y "El secano español revisado", en Josep Fontana (ed.), *Historia y proyecto social. Jornadas de debate del Institut Universitari d'Història Jaume Vicens Vives*, Crítica, Barcelona, 2004.

algunos excesos y callejones sin salida que ya habían sido explorados por colegas estadounidenses o europeos. En cuanto a los estudios sobre la Edad Media, forjados a la sombra de los grandes debates historiográficos[90], puede sostenerse que también durante las últimas décadas nos hemos acercado en calidad investigadora y cantidad de publicaciones, proyectos y encuentros al medievalismo de primera línea, aunque seguimos siendo un hermano menor que hereda los ropajes metodológicos y discursivos de sus parientes estadounidense, británico, italiano, alemán y, por encima de todos los demás, francés. Con tales presupuestos, aportaremos algunos nombres de autores españoles y de hispanistas que, sin adquirir por lo general la proyección indiscutible de los autores mencionados anteriormente, gozan de reconocimiento debido a su praxis investigadora. Recordemos nuevamente —a riesgo de inducirle al lector a cierto tedio— que nos encontramos ante un relato personal de las principales lecturas e influencias, no ante un panorama global de nuestro medievalismo[91].

Aunque el ascenso de la historia de las mentalidades en Francia coincide con los estertores del franquismo y con la Transición española, a este lado de los Pirineos será la historia social la que marque los años 60 y 70. Quiso el destino que uno de sus principales valedores, Jaume Vicens Vives, se marchara tempranamente antes de su auge, sin llegar a saborear todo su éxito. Eran los tiempos del *Anuario de Estudios Medievales*, fundado por Emilio Sáez, y de los *Cuadernos de Historia de España* del círculo argentino del exiliado Sánchez-Albornoz, cuando los enfoques afines al materialismo histórico cobraron gran protagonismo gracias a la reputación de los hispanistas franceses P. Bonnassie o P. Vidal. Por su parte, Julio Valdeón, al cual tuvimos la suerte de conocer a través de sus funciones docentes, destacó por acercarnos en *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*, de 1975, a la pugna por el poder y a la lucha de clases medieval desde una óptica marxista cercana a la de Rodney H. Hilton. No fueron los nuestros, quizás con la excepción de las Guerras irmandiñas, extensos movimientos populares como los que protagonizaron los ingleses levantiscos de 1381 o los husitas bohemios del XV, ni tan afamados como los *ciompi* florentinos o las *Jacqueries* francesas; sin embargo, rara vez faltó algún episodio de tensa confrontación —dialogada o armada— entre fracciones sociales con intereses antagónicos, tanto en el mundo rural como en las ciudades[92].

---

[90] Nos estamos refiriendo, cómo no, a la confrontación mantenida por Américo Castro y Claudio Sánchez-Albornoz sobre los elementos identitarios principales en la Edad Media, pero también a otras disquisiciones polémicas tales como la evolución demográfica del Valle del Duero, la conquista y repoblación o la singularidad del feudalismo en los territorios castellanos.

[91] Para esa visión de conjunto, acúdase a VALDEÓN BARUQUE, JULIO; GARCÍA DE CORTÁZAR, JOSÉ ÁNGEL, "Glosa de un balance sobre la historiografía medieval española en los últimos treinta años", *Actas de la XXV Semana de Estudios Medievales de Estella. La historia medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998)*, Departamento de Educación y Cultura, Pamplona, 1998, pp. 807-842; ANDRÉS-GALLEGO, JOSÉ (coord.), *Historia de la historiografía española*, Ediciones Encentro, Madrid, 1999; AURELL I CARDONA, JAUME, "Tendencias recientes del medievalismo español", *Memoria y Civilización*, 11 (2008), pp. 63-103; LINEHAN, PETER, *Historia e historiadores de la España medieval*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012.

[92] Refiramos solo algunos títulos clásicos, aunque hayan sido matizados con posteridad: sobre la revuelta irmandiña, véanse BECEIRO PITA, ISABEL, *La revolución irmandiña*, Akal, Madrid, 1977 y BARROS GUIMERÁNS, CARLOS, *Mentalidad justiciera de los irmandiños, siglo XV*, Siglo XXI, Madrid, 1990. S. Moreta popularizó el término *malhechores feudales* para quienes amparados en los poderes señoriales sembraban el terror entre los humildes en MORETA VELAYOS, SALUSTIANO, *Malhechores feudales. Violencia, antagonismos y alianzas de clases en Castilla. Siglos XIII-XIV*, Cátedra, Madrid, 1978. La argentina R.

El particular pasado hispano como tierra de frontera entre dos espacios civilizatorios en colisión ha favorecido que abunden los estudios y congresos sobre las minorías en función del credo profesado, tanto en los aspectos referidos a su dinámica interna como en su relación con las otras comunidades religiosas[93]. En cuanto a la historia de las mujeres y la historia de las relaciones de género, una de las iniciativas pioneras que reunió a relevantes figuras e introdujo con fuerza el asunto en nuestro país fue el coloquio mantenido en 1984 en la Casa de Velázquez de Madrid, titulado "La condición de la mujer en la Edad Media", detrás del cual se encontraba la mano de Georges Duby. En esta revolución historiográfica, sin salir de los límites de la Corona de Castilla, destacan como adelantadas Cristina Segura Graíño, recuperando a las mujeres de las capas populares y coordinando numerosos encuentros temáticos en la Universidad Autónoma de Madrid; María Isabel del Val Valdivieso, haciendo lo propio para aquellas de elevada condición social a través de biografías; Reyna Pastor, aunando metodológicamente la tradición marxista y la herencia de la Escuela de Annales para analizar el papel de las mujeres en el trabajo y la familia; o, más tardíamente, María del Mar Graña Cid y Ángela Muñoz Fernández, volcadas en la educación y religiosidad femeninas[94]. Los historiadores de lo social se han desempeñado a conciencia en otras tareas: desentrañar la articulación del espacio, la evolución de las ciudades, las características de las comunidades campesinas, así como la relación entre el espacio rural y el urbano en nuestro particular

Pastor puso el foco sobre las expresiones de la combatividad campesina durante la Plena Edad Media en PASTOR DE TOGNERI, REYNA, *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval*, Ariel, Barcelona, 1973 y *Resistencias y luchas campesinas en la época del crecimiento y consolidación de la sociedad feudal. Castilla y León, siglos X-XIII*, Siglo XXI, Madrid, 1980; sobre la más famosa conjura y revuelta en tierras cordobesas, véase CABRERA, EMILIO; MOROS, ANDRÉS, *Fuenteovejuna: la violencia antiseñorial en el siglo XV*, Crítica, Barcelona, 1990. Una compilación reciente de las tensiones y revueltas en el conjunto del continente es la de MONSALVO ANTÓN, JOSÉ M.ª, *Los conflictos sociales en la Edad Media*, Síntesis, Madrid, 2016.

[93] De los judíos y conversos se han encargado profusamente decenas de historiadores, tanto españoles como hispanistas, destacando los eruditos hebreos: Francisco Cantera Burgos, Enrique Cantera Montenegro, Carlos Carrete Parrondo, Luis Suárez Fernández, Yolanda Moreno Koch, José M.ª Monsalvo Antón, Rica Amran, Benzion Netanyahu, Haim Beinart, etc.; los mudéjares castellanos, un tanto ignorados frente a sus correligionarios bajo la Corona de Aragón, y también en comparación con los judíos, nos han sido dados a conocer por Mercedes García-Arenal Rodríguez, Manuel González Jiménez, Miguel Ángel Ladero Quesada, Serafín de Tapia Sánchez, Olatz Villanueva o Ana Echevarría Arsuaga. En cuanto al intercambio cultural, pueden rastrearse las aportaciones de Eleazar Gutwirth, Carlos Carrete Parrondo, Ron Barkai y David Romano Ventura, o más recientemente, las actas del encuentro científico "Cristianos y judíos en contacto en la Edad Media: polémica, conversión, dinero y convivencia" (2009). Las persecuciones contra los judíos suponen una de las dimensiones que ha contado con una mayor atención: MONSALVO ANTÓN, JOSÉ M.ª, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Siglo XXI, Madrid, 1985; MITRE FERNÁNDEZ, EMILIO, *Judaísmo y Cristianismo. Raíces de un gran conflicto histórico*, Istmo, Madrid, 1980; *Los judíos de Castilla en tiempo de Enrique III. El pogrom de 1391*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1994; NIRENBERG, DAVID, *Comunidades de violencia: la persecución de las minorías en la Edad Media*, Península, Barcelona, 2001.

[94] Algunas de las publicaciones de estas autoras son: SEGURA GRAÍÑO, CRISTINA (ed.), *La voz del silencio*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid, 1992; DEL VAL VALDIVIESO, M.ª ISABEL, *Isabel la Católica y su tiempo*, Universidad, Granada, 2005; PASTOR DE TOGNERI, REYNA, "Para una historia social de la mujer hispano-medieval: problemática y puntos de vista", en VV. AA., *La condición de la mujer en la Edad Media*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1986, pp. 187-214; GRAÑA CID, M.ª DEL MAR, *Mujeres, espiritualidad franciscana y feminismo en la Castilla renacentista*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2003; MUÑOZ FERNÁNDEZ, ÁNGELA, *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid, 1988.

contexto de conquista y repoblación[95]; por las estructuras de parentesco, la conformación de linajes y la composición de los gobiernos municipales[96], además de los más variopintos aspectos de la vida cotidiana[97]. Los grupos subalternos también han gozado de una atención creciente en las últimas décadas[98]. En cuanto a las mentalidades y lo cultural, uno de los máximos referentes de esta forma de historiar fue Julio Caro Baroja, que nos dejó como legado una vasta producción intelectual. Anotemos solo un par de ejemplos que permiten apreciar cómo este investigador se vinculó a las nuevas líneas y objetos de estudio internacionales: *Las brujas y su mundo*, de fecha tan temprana como 1961, donde el antropólogo hace un recorrido por la figura de estas mujeres ubicadas en los márgenes; y *El carnaval. Análisis histórico-cultural*, solo cuatro años más tarde. Siguiendo la estela de P. Ariès, M. Vovelle, P. Chaunu, A. Tenenti, J. Chiffoleau y J. C. Schmitt, destacan los estudios sobre la percepción y actitud ante la muerte en Castilla de Fernando Martínez Gil y del argentino Ariel Guiance[99]. Emilio Mitre Fernández también dedicó parte de su investigación a este asunto, pero sus intereses son más diversos: aspectos vinculados con la devoción, las minorías, los herejes, las epidemias o la

[95] Cada uno de los espacios rurales y cada núcleo urbano han recibido una atención particularizada; pensemos en los trabajos de Pascual Martínez Sopena, Hipólito Rafael Oliva Herrer, Juan Carlos Martín Cea, Francisco Ruiz Gómez o Carlos Estepa Díez para los entornos campesinos y en Juan Antonio Bonachía, Ángel Barrios, M.ª Asenjo González, Adeline Rucquoi, José M.ª Monsalvo, Hilario Casado Alonso o Antonio Collantes de Terán para los núcleos urbanos, por mencionar solo algunos de los muchísimos autores. Si hemos de resaltar alguna obra con visión de conjunto, merecen destacarse García de Cortázar, José Ángel, *La sociedad rural en la España medieval*, Siglo XXI, Madrid, 1988; Ladero Quesada, Manuel Fernando, *Las ciudades de la Corona de Castilla en la Baja Edad Media (siglos XIII al XV)*, Arco, Madrid, 1996; Ladero Quesada, Miguel Ángel, *Ciudades de la España medieval: introducción a su estudio*, Dykinson, Madrid, 2010. Para la relación incardinada de ambos espacios, véase García de Cortázar, José Ángel, *Sociedad y organización del espacio en la España medieval*, Universidad de Granada, Granada, 2004.

[96] Pastor de Togneri, Reyna (comp.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*, CSIC, Madrid, 1990; Beceiro Pita, Isabel; Córdoba de la Llave, Ricardo, *Parentesco, poder y mentalidad. La nobleza castellana: siglos XII–XV*, CSIC, Madrid, 1990; Ruiz, Teófilo F., *Discursos de sangre y parentesco en Castilla durante la Baja Edad Media y la Época Moderna*, Universidad de Cantabria, Santander, 2015.

[97] Se deben mencionar nuevamente los avances hechos en la materia por Julio Valdeón o José Ángel García de Cortázar, pero también los de Antoni Riera, José Luis Martín Rodríguez, Nilda Guglielmi…

[98] Dos importantes trabajos en castellano que abren camino para la reconstrucción del pasado de los sectores más depauperados de la sociedad fueron Guglielmi, Nilda, *Marginalidad en la Edad Media*, Eudeba, Buenos Aires, 1986 y López Alonso, Carmen, *La pobreza en la España medieval. Estudio histórico-social*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1986. Siguiendo derroteros parecidos, las prostitutas, los enfermos, los gitanos, los homosexuales y otros colectivos han captado la atención historiográfica: Mitre Fernández, Emilio, *Fronterizos de Clío: marginados, disidentes y desplazados en la Edad Media*, Universidad de Granada, Granada, 2003. Mención aparte merece la revista *Clío & Crimen*, vinculada al Centro de Historia del Crimen de Durango, al frente de la cual se encuentra Iñaki Bazán, y desde donde se aborda la delincuencia y la respuesta judicial, sobre todo en el periodo medieval; el lector comprobará que las aportaciones hechas en esta publicación han sido abundantemente empleadas en las páginas que siguen. Para un acercamiento al estado de la cuestión, ya un tanto anticuado a juzgar por la cantidad de aportaciones recientes, acúdase a Segura Urra, Félix, "La historia de la delincuencia en la España medieval (1998-2008)", *Medievalismo*, 18 (2008), pp. 273-338.

[99] Martínez Gil, Fernando, *La muerte vivida. Muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*, Diputación Provincial de Toledo, Toledo, 1996; Guiance, Ariel, *Muertes medievales, mentalidades medievales: un estado de la cuestión sobre la historia de la muerte en la Edad Media*, Instituto de Historia Antigua y Medieval, Buenos Aires, 1989; *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1998.

ciudad, entre otros[100]. Un tema tan amplio como la religiosidad —con sus expresiones institucionales y populares— ha encontrado numerosos adeptos, animados por la masa de fuentes disponible: D. Mansilla Reoyo investiga acerca del clero secular y su organización; A. Linage Conde, J. Á. García de Cortázar y S. Cantera Montenegro lo hacen sobre el monacato; J. M. Nieto Soria se encarga del papel de la Iglesia como institución directora de la sociedad; C. de Ayala Martínez repasa las órdenes militares; F. J. Fernández Conde y M.ª Luisa Bueno Domínguez inciden en las creencias populares... Esta renovada historia cultural abarca también, como ya habíamos expuesto, el cambio de perspectiva de análisis sobre los factores políticos; buen ejemplo de ello sería la labor de Nieto Soria al estudiar las bases ideológicas y los presupuestos propagandísticos de la realeza castellana y en general de la representación del poder[101]. Un mayor conocimiento de la educación, las universidades, el libro y las ciencias tampoco podía faltar entre los objetivos de la historia cultural: Alberto Jiménez, María del Pilar Rábade Obradó, Santiago Aguadé Nieto, Manuel José Pedraza y Luis García Ballester podrían ser buenos representantes en este ámbito.

Prestémosle —por cercanía temática y metodológica, como ya dijimos— más atención a la historia de las emociones. Si a nivel global consideramos los ataques del 11-S como un punto de inflexión, en nuestro país experimentamos un profundo terremoto de tintes autóctonos, aunque también internacionalizados, con una década de diferencia: el 15 de mayo de 2011 la indignación, indudablemente una emoción, se convirtió en un importante vehículo para la participación y transformación política. Toda una serie de encuentros y seminarios vienen centrándose en esta área durante los últimos años. Enumeremos los más relevantes. En el 2006 se llevó a cabo en El Escorial un curso universitario pionero dentro de nuestras fronteras: "Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna", dirigido por los profesores María Tausiet y James S. Amelang; unos años más tarde, su contenido sería publicado sumando una decena de aportaciones[102]. Bajo el paraguas del CSIC, y contando con el soporte de las universidades de Nueva York e Illinois, en 2010 Pura Fernández, Jo Labanyi y Luisa-Elena Delgado coordinan el congreso internacional "Conocer, conmover", apostando por una visión de la historia cultural de las emociones en el periodo contemporáneo. En diciembre de 2013 tuvo lugar en Madrid la reunión doctoral "Emociones: ¿un giro en Historia y Humanidades?", organizado por Juan Pro y Stéphan Michonneau, en donde se debatió acerca de aspectos metodológicos y de la utilidad de esta corriente historiográfica. Poco después, en Zaragoza, hacia mayo de 2014 y dirigido de nuevo por María Tausiet, se celebró el seminario "Siento, luego existo: emociones históricas e historia de las emociones", con la aplicación de propuestas concretas de tal enfoque para diferentes periodos, pero destacando los dedicados

[100] MITRE FERNÁNDEZ, EMILIO, *La muerte vencida: imágenes e historia en el Occidente medieval (1200-1348)*, Encuentro, Madrid, 1988; *Morir en la Edad Media. Los hechos y los sentimientos*, Cátedra, Madrid, 2019. Mitre constituye verdaderamente uno de nuestros historiadores de cabecera, posiblemente el que más nos ha influido dentro del panorama estatal.

[101] De entre su amplia obra, podemos destacar: NIETO SORIA, JOSÉ MANUEL, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*, Eudema, Madrid, 1988; *Ceremonias de la realeza: propaganda y legitimación en la Castilla trastámara*, Nerea, Madrid, 1993; *El conflicto en escenas: la pugna política como representación en la Castilla bajomedieval*, Sílex, Madrid, 2010; *Pacto y consenso en la cultura política peninsular*, Sílex, Madrid, 2013.

[102] TAUSIET, MARÍA; AMELANG, JAMES S. (coords.), *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Abada, Madrid, 2009.

a la Modernidad; María del Carmen García Herrero representó a los medievalistas con una ponencia sobre la bondad y la compasión. *Las mujeres y las emociones en Europa y América. Siglos XVII-XIX* es el título que se le ha dado a la compilación de una quincena de ponencias del coloquio homónimo, coordinado por M.ª Luisa Candau Chacón en la Universidad Internacional de Andalucía durante septiembre de 2014. En mayo del año siguiente se desarrollaba en Bilbao el II Seminario Internacional "Historia y Emociones. Nuevos Enfoques", que fue dirigido por Mercedes Arbaiza y que contó como plato fuerte con la presencia de Jo Labanyi[103]. En junio de 2018 tuvo lugar el VIII Encuentro Internacional de Historia Medieval de Lérida bajo el rótulo "Emotions in the Middle Ages. A historiographical appraisal", disfrutando de Barbara H. Rosenwein como invitada de lujo; el año anterior el séptimo encuentro había versado precisamente sobre los sentimientos. Más recientemente, José Antonio Jara Fuente (Universidad de Castilla–La Mancha) ha coordinado *Las emociones en la Historia. Una propuesta de divulgación*, un pequeño compendio de trabajos sobre lo emocional desde tiempos romanos hasta el franquismo. En otro orden de cosas, y evitando incorporar aquí una relación de los libros y artículos que nuestros historiadores han producido al respecto, hemos de señalar que se está normalizando el que revistas históricas españolas dediquen números completos a este asunto. Es el caso del volumen 36 de *Cuadernos de Historia Contemporánea* (2014), con la presencia de artículos firmados por reconocidos investigadores nacionales e internacionales como J. Moscoso, J. Plamper o U. Frevert; del *Rubrica Contemporanea* 4-7 (2015), dirigido por Juan Pro y que cuenta con un prefacio de Peter Stearns; del dossier "Del uso de las pasiones: la civilización y sus sombras", ubicado en el volumen 81 de *Historia Social* (2015) y coordinado por Mónica Bolufer Peruga; del número 98-2 de la revista especializada en historia contemporánea *Ayer* (2015), bautizado como "Emociones e Historia" y dirigido por J. J. Díaz Freire; o del cuarto número de la castellano-manchega *Vínculos de Historia* (2015), con su dossier monográfico sobre el asunto, que cuenta entre otros con las voces de J. Moscoso o J. M. Zaragoza Bernal, así como de la productiva medievalista Piroska Nagy de la Universidad de Quebec.

Por último, merece la pena dedicar unas líneas a las agrupaciones de especialistas en la materia que han ido surgiendo por nuestra geografía. En primer lugar, apuntemos a la historia de la experiencia emocional, que fue la propuesta del grupo investigador madrileño "History of Experience" (Hist-Ex) del Centro de Ciencias Humanas y Sociales, liderado por los recién mencionados Moscoso y Zaragoza Bernal. Los enfoques radican en lo que han denominado la *historia cultural del bienestar* y su relación con los estados subjetivos de la consciencia, en concreto en lo referente a la percepción del dolor y la salud propios[104]. Sus raíces, además de hundirse en la historia de las emociones, están enclavadas en un creciente interés por la historia del cuerpo enfermo. Fueron también los responsables de unas jornadas dirigidas

[103] Esta experta en la literatura española contemporánea tiene varios trabajos concernientes a las emociones. Uno de sus más recientes es: DELGADO, LUISA-ELENA; FERNÁNDEZ, PURA; LABANYI, JO, *Engaging the Emotions in Spanish Culture and History (18th Century to the Present)*, Vanderbilt Press, Nashville, 2016.

[104] MOSCOSO SANABRIA, JAVIER; ZARAGOZA BERNAL, JUAN MANUEL, "Historias del bienestar…", pp. 73-88. También muy recomendable la obra MOSCOSO SANABRIA, JAVIER, *Historia cultural del dolor*, Taurus, Madrid, 2011, donde reivindica la *historia interior* y, por supuesto, la de la *experiencia.* Este colega estuvo, junto a Mercedes García-Arenal, al frente del curso de posgrado "Historia y filosofía de las emociones" del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC en 2015.

especialmente a jóvenes y emplazadas en Madrid en 2010 y 2011: "Cultural History of Emotions: International Meeting of Young Researchers". Por otro lado, la Universidad del País Vasco ha cobijado desde 1993 al grupo de investigación "Experiencia Moderna", vinculado al Departamento de Historia Contemporánea. Sus áreas prioritarias de trabajo en la actualidad son tres: los estudios de género, las subjetividades y las emociones. Desde otra perspectiva, cabe mencionar el proyecto del Instituto de Cultura y Sociedad de la Universidad de Navarra "Cultura Emocional e Identidad" (CEMID), cuya investigadora principal es Ana Marta González, y que trata de dilucidar cuáles son las líneas fuerza que definen nuestra sociedad contemporánea y su *régimen emocional.*

Las páginas precedentes han supuesto —insistimos ya por vez última, y sabiéndonos redundantes— un escueto repaso de naturaleza básicamente personal, al centrarnos en las lecturas e influencias propias, sin adscribirnos felizmente a ninguna de estas categorías, y a la vez absorbiendo —y no precisamente poco— de todas ellas. Hemos destacado unas cuantas "categorías imperialistas", que tratan de ensancharse invadiendo los terrenos historiográficos adyacentes: historia de las mentalidades (también denominada historia del imaginario colectivo, psicohistoria o incluso etnografía o antropología histórica), social (englobando la historia de las mujeres, de la subalternidad, de las instituciones y el poder, de la demografía), cultural (reinventada gracias a la microhistoria, la historia de las relaciones de género o los estudios sobre la alteridad, y a su vez bebiendo de la historia intelectual, de la vida cotidiana o de la religiosidad) y de las emociones (o en su defecto, de los sentimientos, de los afectos, de lo sensible, de lo interior). Entre todas ellas orbita torpemente esta humilde aportación sobre el *clima pasional* del Bajo Medievo; a sus más eminentes artífices debemos la manera de cuestionar al pasado, de obtener nuestras frágiles verdades históricas y de exponer los resultados. A una distancia mayor, no ha dejado de sentirse la gravedad ejercida por la historia del arte y la iconografía, por la filología, la lingüística y la filosofía; e incluso se apreciará una atracción notable hacia el periodismo y la literatura, perceptible en lo referente al estilo.

En un sugerente artículo sobre las mentalidades, el medievalista gallego Carlos Barros distinguía cinco componentes de estas: racional, emotivo, imaginario, inconsciente y conducta. A su juicio, la historia de las mentalidades había acabado por convertirse en una suerte de *historia de las subjetividades*, abarcadora de la manera de pensar, imaginar, actuar y de dotar de sentido a la experiencia propia; y en consecuencia, reconstructora del discurso sobre el pasado en base a perspectivas personales, intrínsecas a la subjetividad[105]. Partiendo de que nos parece un asunto menor si este trabajo se acerca más a lo emocional, lo social o lo cultural, nos gustaría cerrar este apartado reivindicando dicha idea de la subjetividad en la historia como el auténtico núcleo de nuestra atención. No queríamos empezar a hablar de las subjetividades ajenas sin hacer un viaje de ida y vuelta por las propias. Ahora estamos en paz.

[105] BARROS GUIMERÁNS, CARLOS, "Historia de las mentalidades: posibilidades actuales", en VV. AA., *Problemas actuales de la historia*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1993, pp. 49-67. Véase asimismo "Historia de las mentalidades, historia social", *Historia Contemporánea*, 9 (1993), pp. 111-139.

B) Un objeto digno de estudio: los miedos

B1. En la historiografía: un estado de la cuestión

Visto lo anterior, cabe preguntarse ahora por los estudios que han hecho del miedo su protagonista. Es cierto que tradicionalmente se ha escrito mucho acerca de él, en especial desde campos literarios y buscando explorar su vertiente lúdica a través de la angustia controlada[106]. Entre las ciencias lo han tenido como objeto preferente de estudio la sociología, la antropología y la psicología, sobre todo a partir de *Lo siniestro* de Freud (1919), mas no ha ocurrido así con la historia[107]. Pese a que podría afirmarse que los historiadores *siempre* han hablado acerca de cómo los temores atravesaban a los sujetos a los que estudiaban, independientemente de si aquellos eran personajes de renombre o masas anónimas, el acercamiento ha sido habitualmente tangencial. Pensemos que, se hablara de la muralla, del diablo, de la justicia y la violencia, de las catástrofes naturales o de la coexistencia con el otro, el desasosiego fue y es una mano invisible que empuja el devenir histórico y que por tanto merecía una insoslayable atención por parte del investigador. Cuando decimos *siempre* no exageramos si tenemos en cuenta, por ejemplo, que hace dos milenios y medio Tucídides en su *Historia de la Guerra del Peloponeso* ya señaló el miedo como una de las causas del conflicto bélico entre los griegos[108]. Sin embargo, aún a día de hoy la comunidad científica cuenta con menos monografías que aborden íntegramente el asunto que las que se pueden encontrar para el amor o la ira, sentimientos privilegiados por la historiografía. El *affective turn* parece estar en cualquier caso revirtiendo esta tendencia y recientemente se han incorporado abundantes aportaciones sobre el rol del miedo en diferentes contextos espaciales y temporales, dotando a esta perspectiva de análisis de un cierto bagaje.

Empecemos con *Le Grande Peur*, que vio la luz en 1932. Se trata del análisis de Georges Lefebvre sobre el episodio de pánico colectivo que se produjo en Francia en el verano de 1789,

---

[106] Refresquemos la memoria con algunos hitos que el gran público reconoce con facilidad: desde *El Castillo de Otranto* de Walpole y *Fausto* de Goethe a *Guerra Mundial Z* (Max Brooks), pasando por los cuentos de Edgar Allan Poe y Howard Ph. Lovecraft o las novelas de Stephen King; el cine y la televisión también han contribuido de manera excepcional a producir y popularizar aterradores personajes, de Frankenstein y Nosferatu a la joven endemoniada de *El exorcista*, con el permiso de Godzilla, Alien y miles de villanos y monstruos; desde videojuegos como la saga *Silent Hill*, *F.E.A.R.* o *The Last of Us* hasta iconos pop de la maldad como Charles Manson; desde las distopías narradas en *1984* o *Un mundo feliz* hasta fenómenos populares como la recreación radiofónica de *La Guerra de los Mundos* o la serie *American Horror Story;* desde Halloween hasta las casas del terror que proliferaron en los parques de atracciones, o desde el Bosco a Edvard Munch, pasando por Goya, el miedo se ve respaldado por varias industrias. Para un recorrido completo por el vínculo entre las letras contemporáneas y el terror, véase el pequeño libro de MARTÍNEZ DE MINGO, LUIS, *Miedo y literatura*, Edaf, Madrid, 2004.

[107] Algunos títulos: FROMM, ERICH, *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 2011; SCRUTTON, DAVID L. (ed.), *Sociophobics: The Anthropology of Fear*, Westview Press, Boulder, 1986; ANDRÉ, CHRISTOPHE, *Psicología del miedo: temores, angustias y fobias*, Kairós, Barcelona, 2005; BAUMAN, ZYGMUNT, *Miedo líquido...*; KLEIN, NAOMI, *La doctrina del shock: el auge del capitalismo del desastre*, Paidós, Barcelona, 2014; WODAK, RUTH, *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*, Sage, Los Ángeles, 2015. Por otro lado, también ha aparecido algún número especial de revistas científicas que tratan monográficamente el miedo. Es el caso de *Representations*, 110-1 (2010).

[108] TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Antonio Guzmán Guerra (ed.), *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Alianza, Madrid, 1989, pp- 50-51.

en vísperas de la Revolución. En el campo se desató el miedo a la carestía y al vagabundo, en quien se veía a un bandido sustractor de los exiguos frutos de la cosecha que actuaba en connivencia de la aristocracia, la cual se serviría de estos salteadores para mantener sus privilegios feudales[109]. Aquello ocurría coincidiendo con las semanas de recolección del cereal y en unos momentos de elevadísima tensión política y alerta máxima que facilitaron la propagación sin precedentes del pavor, cuando hasta entonces los temores habían sido eminentemente locales. Pero ese peligro era irreal y esta es la historia de una serie de noticias falsas, de la extensión del rumor, del recorrido del pánico de municipio en municipio hasta convertirse en un estado de ánimo generalizado en el conjunto del país, que enciende solidaridades de clase en el seno del Tercer Estado y prende numerosos focos de rebelión, los cuales sirven de carburante a un temor que ahora pasa a ser sufrido por la nobleza. Se concibe el miedo en esta obra como un factor fundamental del cambio histórico, corresponsable nada menos que de preparar el terreno a los episodios que destruyen el Antiguo Régimen[110]. Por supuesto, Lefebvre no fue el primero en estudiar el papel del miedo en tales acontecimientos[111], pero su análisis supone, en cuanto a planteamiento y metodología, un hito que sienta cátedra para el futuro desarrollo de la antropología histórica. Tras su estela, por ejemplo, René Baehrel también abordó la relación entre las pestilencias y los sucesos revolucionarios, aunque es el comentario de Lucien Febvre a este texto, "Histoire des sentiments. La terreur", el que más se cita entre los investigadores de las emociones[112]. Otro interesante avance desbrozador, también proveniente de Francia, se consigue gracias al pequeño libro *La peur dans l'histoire*, de J. Palou en 1958[113]; el marco temporal estudiado, sin embargo, se corresponde en este caso solamente con la contemporaneidad.

En 1978 Robert Muchembled abre su tratado sobre la cultura popular francesa precisamente con un capítulo titulado "Un mundo de inseguridad y miedos"[114]. En él diferencia los que nacen de lo físico (hambre, frío, enfermedad) de los que denomina psicológicos, divididos a su vez en reales —como a los animales salvajes, a los bandidos o a los gitanos— e imaginarios —la intromisión de lo sobrenatural y lo religioso—. Aquella angustia nutrida por diferentes miedos generaba un aplastante sentido de la inseguridad, que a su vez encontraba cierto alivio a través de la práctica de la violencia. Muchembled se une a la "gran narrativa" al afirmar que los franceses de los siglos XV y XVI eran irrefrenables, "incapaces de controlar sus impulsos

[109] "El miedo, hijo del hambre, que la tradición convertía en un fantasma insoportable, no era la única causa del pánico, pero sí la principal, y quizá la más profunda", LEFEBVRE, GEORGES, *El Gran Pánico de 1789. La Revolución francesa y los campesinos*, Paidós, Barcelona, 1986, p. 33.

[110] 70 años después, W. Reddy mantenía en *The Navigation of Feeling* que no se podía entender la Revolución francesa sin una teoría de las emociones adecuada: REDDY, WILLIAM M., *The Navigation of Feeling…*, p. 199. También puede encontrarse esa tesis en "Sentimentalism and Its Erasure: The Role of Emotions in the Era of the French Revolution", *Journal of Modern History*, 72-1 (2000), pp. 109-152.

[111] Recordemos de hecho cómo el periodo marcado por la violencia desatada entre 1793 y 1794 por los seguidores de Robespierre iba a ser conocido precisamente con el nombre de "El Terror", capturando la atención de eruditos decimonónicos como Henri-Alexandre Wallon.

[112] Véanse BAEHREL, RENÉ, "Épidemie et terreur: Histoire et sociologie", *Annales historiques de la Révolution française*, 122 (1951), pp. 113-146 y FEBVRE, LUCIEN, "Histoire des sentiments. La terreur" *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 6-4 (1951), pp. 520-523.

[113] PALOU, JEAN, *La peur dans l'histoire*, Les éditions ouvrières, París, 1958.

[114] MUCHEMBLED, ROBERT, *Popular Culture and Elite Culture in France. 1400-1750*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1985, pp. 14-42.

emocionales"[115]. Dentro del mismo capítulo, dedica unos cuantos folios a desgranar las relaciones familiares, gremiales, vecinales, de linaje… que proporcionaban cierta calma a los individuos que gozaron de una comunidad en la que refugiarse. En otras partes de su volumen vincula los diferentes elementos de la cultura popular, como la magia, con el ambiente pasional del momento. De alguna manera, con este y otros títulos que empiezan a incorporar secciones monográficas sobre el miedo, se transita desde la atención accesoria que se le prestaba inicialmente hacia su consideración como eje principal del discurso histórico.

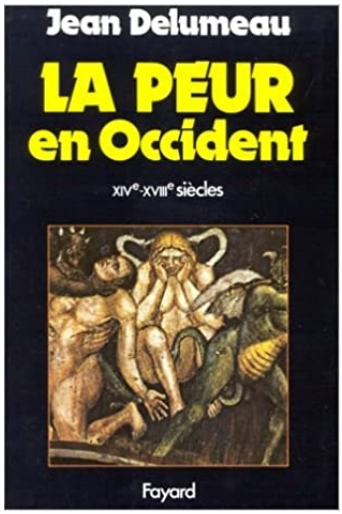


Figura 3: Portada de *El miedo en Occidente* de Delumeau, de la editorial Fayard

También en 1978 se publica por vez primera la monografía *El miedo en Occidente*, del historiador francés Jean Delumeau. Pionera absoluta, maravillosamente construida, esta investigación expone el material en dos grandes bloques: por una parte, se configuran los miedos de la mayoría, donde hay un repaso a espacios, tiempos, colectivos, contextos y desencadenantes del terror; por otra, bajo el epígrafe de la cultura dominante y el miedo, el francés analiza la cosmovisión escatológica del momento. En otras palabras, el trabajo se divide entre los temores enraizados bien en causas físicas, bien en metafísicas. Incorporando datos de muchas regiones del Viejo Continente, privilegia como no podía ser de otra forma su Francia natal; ya no consiste en buscar explicaciones a un incidente concreto a través de esta emoción, como hacía G. Lefebvre para los episodios revolucionarios del XVIII, sino en estudiar el temor como una constante presente en la larga duración y que permite explicar ciertas actitudes a través del tiempo. No obstante, en el trabajo de Delumeau aún no se valoraba el miedo como una emoción sujeta a un cambio cultural e histórico intrínseco, como defenderían los construccionistas. Según gustaba definirse, su tarea era ante todo la de un historiador de las mentalidades religiosas, hallando en la Iglesia al principal agente *civilizador*, transformador de lo emocional[116].

Tras el modelo de Delumeau se diversificarían los aportes en varias direcciones, dificultando la tarea de pintar un cuadro de conjunto. En cualquier caso, la enfermedad, la muerte, la brujería y el Más Allá infernal cobraron un especial protagonismo desde el Medievo gracias a un estudio más atento de la literatura y de la iconografía[117]. Otra referencia sugerente sería *Año*

[115] *Ibidem*, p. 32. Un tiempo después construirá *L'invention de l'homme moderne: sensibilités, moeurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime* (1988), abordando el proceso de disciplina de las emociones.

[116] Otras obras de este autor que guardan puntos en común con *El miedo en Occidente*, ya que estudian el desarrollo de sentimientos asociados como son la seguridad o la culpabilidad, serían *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)*, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII* o *Rassurer et proteger: le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois.*

[117] CAMPORESI, PIERO, *La casa dell'eternità*, Garzanti, Milán, 1987; BERCHTOLD, JACQUES; PORRET, MICHEL (dirs.), *La peur au XVIIIe siècle: discours, représentations, pratiques*, Droz, Ginebra, 1994; DINZELBACHER, PETER, *Angst im Mittelalter: Teufels-, Todes-, und Gotteserfahrung; Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*, Schöningh, Paderborn, 1996; KELLY, TIMOTHY; KELLY, JOSEPH, "American Catholics and the Discourse of Fear", en Peter N. Stearns y Jan Lewis (eds.), *An Emotional History of the United States*, New York University Press, Nueva York, 1998, pp. 259-279.

1000, año 2000: la huella de nuestros miedos; estamos ante un librito dialogado y absolutamente divulgativo, basado en una entrevista a Georges Duby, en el cual contesta de manera escueta a una serie de cuestiones sobre las inquietudes medievales, comparándolas con las que nos afligen en estos tiempos[118].

Dejemos Francia a un lado y mencionemos otro punto de inflexión. Joanna Bourke publicó en el año 2005 un magnífico libro sobre la historia cultural del miedo, donde se evidencia cómo los desencadenantes de este se encuentran en permanente transformación[119]. Su propuesta abarca los siglos XIX y XX en el conjunto del mundo anglosajón, deteniéndose en el temor a la muerte, las fobias, los desastres naturales, el pánico nuclear, la guerra, el crimen o el terrorismo, entre otros, así como analizando el papel de los medios de comunicación en la transmisión y generalización de estados de ánimo. Este trabajo ha sido muy aclamado y es habitual que se reconozca a su autora entre quienes han hecho aportaciones teóricas de mayor interés a la historia de las emociones, aunque conviene subrayar que el título de este estudio es en sí mismo una clara apuesta por reivindicarse como un ejemplo de historia cultural. Un concepto principal en el pensamiento de J. Bourke es el de *aestesiología*, proveniente del griego *aesthesis*, y que define "como el conocimiento de la disciplina de los sentimientos, o el conocimiento de la historia de las reacciones corporales y emocionales al mundo (…) la reacción emocional del yo a los estímulos en la experiencia vivida" [120]. Para ella lo fundamental sería conectar la emoción con las relaciones de poder a través de una pregunta clave: ¿qué hacen las emociones? También por las mismas fechas publicó Peter N. Stearns un libro sobre los temores contemporáneos de los estadounidenses con motivo de la conmoción que el 11-S generó en todos los ámbitos de aquella sociedad, sincero indicador de que el miedo y sus discursos ocupan un primer plano en nuestros días[121]. Otra propuesta recientemente aparecida es *Driven by Fear* (2016) de Guenter B. Risse. Se trata esta última de una iniciativa encuadrada en la historia de la medicina que pretende explicar cómo en torno al 1900 se desarrolla en San Francisco una política específica hacia las casas de plagas o lazaretos,

---

[118] Hemos de reconocer que esta manera de saltar un milenio atrás y volver a su presente (finales del siglo XX), hablando del milenarismo, la xenofobia o el SIDA, ha supuesto una fuerte inspiración en nuestra manera de plantearnos algunas preguntas: DUBY, GEORGES, *Año 1000, año 2000*…

[119] BOURKE, JOANNA, *Fear: A Cultural History*, Virago Press, Londres, 2014. Véase además, desde la óptica de los estudios culturales, SAIDIYA, HARTMAN, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, Oxford University Press, Nueva York, 1997. Se trata de un repaso a la experiencia y construcción de la identidad de la población afroamericana como comunidad subyugada por diferentes instancias del poder en los Estados Unidos decimonónicos. De temas semejantes, pero con regusto hispano, trata *Miedo negro, poder blanco en la Cuba colonial* (2015) de Jorge Camacho. Esclavitud y miedo también han recibido su tratamiento historiográfico en el seno de los estudios del mundo clásico, como en el muy completo volumen de SERGHIDOU, ANASTASIA (ed.), *Fear of Slaves - Fear of Enslavement in the Ancient Mediterranean (Discourse, Representations, Practices)*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, 2007.

[120] Esta cita proviene de un artículo suyo previo, de sumo interés: BOURKE, JOANNA, "Fear and Anxiety: Writing about Emotion in Modern History", *History Workshop Journal*, 55 (2003), p. 113.

[121] STEARNS, PETER N., *American Fear: The Causes and Consequences of High Anxiety*, Routledge, Londres, 2006. Junto a T. Haggerty ya se había acercado a este tema algún tiempo antes en el artículo STEARNS, PETER N.; HAGGERTY, TIMOTHY, "The Role of Fear: Transitions in American Emotional Standards for Children, 1850-1950", *American Historical Review*, 96-1 (1991), pp. 63-94.

aislándose a los apestados de los miembros sanos de la comunidad en un ambiente de pavor ante la perspectiva del contagio de diversas enfermedades[122].

El alemán J. Plamper, al que ya hemos citado en varias ocasiones como teórico de este tipo de historia, se ha acercado a ella precisamente a través de la misma emoción que a nosotros nos apremia. Su campo de estudio preferente ha sido la Rusia zarista y la Unión Soviética, afrontando desde el culto a la personalidad en tiempos de Stalin hasta la angustia de los soldados durante la Gran Guerra[123]. Sin cambiar de ámbito geográfico, solo hace unos años se ha incorporado a esta extensa bibliografía *El gran miedo: una nueva interpretación del terror en la Revolución rusa* de James R. Harris[124]. Tras este título, que recuerda a la obra de Georges Lefebvre mencionada más arriba, se encuentra un atractivo estudio sobre el clima de miedo que envolvía no solamente a la fracción de la sociedad soviética afectada por la represión política, sino también a la cúpula dirigente bolchevique en los años 30, que mantenía sus propios temores. Revolución y miedo, miedo y revolución, están inexorablemente ligados, como lo está el temor con los vaivenes de la economía, siendo el más paradigmático caso el del crack bursátil de 1929 y la subsiguiente Gran Depresión[125]. Poco antes de terminarse esta aproximación al miedo en Castilla conocimos dos inspiradores acercamientos al asunto por parte de sendos investigadores: el francés Samuel Sadaune publicó *La peur au Moyen Âge*, recorriendo rápidamente las consecuencias de esta emoción a través de seis bloques: temores cotidianos, el miedo al otro, la depresión, el sentimiento de inseguridad, el impacto de los fenómenos inquietantes y las angustias escatológicas. Por su parte, la medievalista italiana Chiara Frugoni presentó un estudio sobre los terrores que se divide en cinco apartados: el miedo al fin del mundo, al hambre, al otro, a la enfermedad y a la peste[126]. Como puede intuirse, los posibles objetos de análisis son demasiado numerosos, por lo que no avanzaremos más por ese camino.

Entre las obras colectivas nos parece oportuno destacar varias por orden de aparición. Empecemos con *Fear in Early Modern Society* (1997), una docena de ensayos acopiados por W. Naphy y P. Roberts que sitúan los incendios, las enfermedades, las inundaciones, el Purgatorio o la alteridad —entre otros— como las principales causas del miedo de los europeos del XV al XVII, y donde igualmente se repasan algunos de los mecanismos colectivos de resistencia y

---

122 RISSE, GUENTER B., *Driven by Fear: Epidemics and Isolation in San Francisco's House of Pestilence*, University of Illinois Press, Illinois, 2016.

123 PLAMPER, JAN, "Fear: Soldiers and Emotion in Early Twentieth-Century Russian Military Psychology", *Slavic Review*, 68-2 (2009), pp. 259-283; PLAMPER, JAN; LAZIER, BENJAMIN, "The Phobic Regimes of Modernity", *Representations*, 110-1 (2010), pp. 58-65. Por razones obvias, la guerra se presta a ser relacionada con las emociones: CARRERA, ELENA, "El miedo en la historia: testimonios de la Gran Guerra", *Rubrica Contemporanea*, 4-7 (2015), pp. 47-66. Estas aproximaciones además se apoyan frecuentemente sobre los estudios de género, como en ROPER, MICHAEL, "Between Manliness and Masculinity: The 'War Generation' and the Psichology of Fear in Britain, 1914-1950", *Journal of British Studies*, 44-2 (2005), pp. 343-362.

124 HARRIS, JAMES, *El gran miedo: una nueva interpretación del terror en la Revolución rusa*, Crítica, Barcelona, 2017.

125 PAYNE, PHILLIP G., *Crash!: How the Economic Boom and Bust of the 1920s Worked*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2015.

126 SADAUNE, SAMUEL, *La peur au Moyen Âge*, Ouest-France, Rennes, 2018; FRUGONI, CHIARA, *Paure medievali: epidemie, prodigi, fine del tempo*, Il Mulino, Bolonia, 2020.

superación frente al mismo. La segunda de las obras que queremos nombrar es *Fear and its Representations in the Middle Ages and Renaissance*, que vio la luz hacia el año 2002. Una quincena de artículos orientados desde la mejor tradición de la nueva historia cultural han sido recogidos por Anne Scott y Cynthia Kosso para esta publicación de la Universidad de Arizona, con unos enfoques que combinan miedo con literatura, género, poder, religión… Bajo similares intenciones se fraguan dos libros que, partiendo de iniciativas independientes, conforman con toda naturalidad un curioso díptico. En primer lugar, *Facing Fear: The History of an Emotion in Global Perspective* (2012), agrupa las respuestas que una decena de autores provenientes de muy distintos campos dio a la llamada hecha por el Shelby Cullom Davis Center for Historical Studies de la Universidad de Princeton para examinar el asunto en el curso académico 2007-2008. Dicha compilación, dirigida por Max Weiss y Michael Laffan, repasa las vertientes sociales, intelectuales y políticas de la experimentación del miedo, estando la mayor parte de sus contribuciones encuadradas en la historia moderna y contemporánea. Completando la pareja, hallamos el mismo año *Fear: Across the Disciplines*, con Jan Plamper y Benjamin Lazier como editores. En este caso el enfoque es claramente interdisciplinar, con un abordaje del miedo desde los flancos de la psicología, filosofía, historia y biología, obteniéndose como resultado una obra que se establece como puente entre las ciencias y las humanidades. Dichos compendios, formados por una vasta pluralidad de miradas, temas y metodologías, también han resultado sernos de gran provecho[127].

Dirijámonos ahora hacia la historiografía castellanohablante para cuestionarnos qué papel ha jugado el temor entre los investigadores latinoamericanos y españoles. Empecemos saltando el charco con *El miedo en el Perú* (2005), que cristaliza los resultados de un congreso del Seminario de Estudios Interdisciplinarios Andinos en 2001 y reúne una buena colección de artículos enfocados al periodo colonial y republicano de aquel país[128]. La excomunión, la piratería, la conspiración, las masas indígenas, los seísmos o el complejo proceso independentista frente al Imperio español se encuentran entre las causas que atribularon a los peruanos y encarnan algunos de los temas que llenan sus páginas. Otra propuesta nace de los seminarios científicos sobre historia de la vida cotidiana de la Universidad Nacional Autónoma de México. Se trata de un par de obras colectivas aparecidas en 2009, *Los miedos en la historia* y *Una historia de los usos del miedo*, coordinadas por varias autoras[129]. Ambos volúmenes reúnen una quincena de contribuciones, que se dividen a su vez entre dos bloques en cada libro. En *Los miedos en la historia* se abordan sus raíces naturales y culturales en el primero de sus apartados; después se le otorga el protagonismo a la interiorización de los temores,

[127] NAPHY, WILLIAM G.; ROBERTS, PENNY (eds.), *Fear in Early Modern Society*, Manchester University Press, Manchester, 1997; SCOTT, ANNE; KOSSO, CYNTHIA (eds.), *Fear and its Representations in the Middle Ages and Renaissance*, Brepols, Turnhout, 2002; LAFFAN, MICHAEL; WEISS, MAX (eds.), *Facing Fear: The History of an Emotion in Global Perspective*, Princeton University Press, Princeton, 2012; PLAMPER, JAN; LAZIER, BENJAMIN (eds.), *Fear: Across the Disciplines*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2012; MCCANN, DANIEL; MCKECHNIE-MASON, CLAIRE (eds.), *Fear in the Medical and Literary Imagination, Medieval to Modern: Dreadful Passions*, Palgrave, Londres, 2018.

[128] ROSAS LAURO, CLAUDIA (ed.), *El miedo en el Perú: siglos XVI al XX*, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2005. Especial interés tiene el artículo de ROSAS MOSCOSO, FERNANDO, "El miedo en la historia: lineamientos generales para su estudio", pp. 23-32.

[129] SPECKMAN GUERRA, ELISA; AGOSTONI, CLAUDIA; GONZALBO AIZPURU, PILAR (coords.), *Los miedos en la historia*, Colegio de México, México D. F., 2009; GONZALBO AIZPURU, PILAR; STAPLES, ANNE; TORRES SEPTIÉN, VALENTINA (eds.), *Una historia de los usos del miedo*, Colegio de México, México D. F., 2009.

prestándole atención a los cuerpos e identidades —mujeres, criminales, enfermos… como campo de batalla emocional del que extraer lecciones para la comunidad—. En cuanto al segundo libro, se preocupa sobre todo por su eficacia: en sus capítulos iniciales los autores hacen referencia al recurso de la desconfianza al *otro* —en quien se ve una amenaza— como justificación de diferentes violencias contra los grupos que se ubican en la alteridad, mientras que los postreros nos hablan del empleo del miedo en la ideología, como estrategia movilizadora de las conductas colectivas en función de intereses políticos y religiosos. Todas las aportaciones de los dos títulos se refieren a aspectos latinoamericanos[130].

En la historiografía española el miedo no cuenta con una gran obra de referencia como son las de Delumeau o Bourke[131]. Sin embargo, sí que son numerosos los estudios que lo han ido incorporando como punto de apoyo o como reclamo comercial. Por ejemplo, la Guerra Civil y la Dictadura franquista han sido con frecuencia visitadas desde este prisma, y contamos ya con numerosas obras recientes que tratan sobre el estado de ánimo derivado de la persecución ideológica, la carestía o la ausencia de libertades entre 1936 y 1975: *La política del miedo: el papel de la represión en el franquismo* de Santiago Vega Sombría; *La obra del miedo: violencia y sociedad en la España franquista (1936-1950)* de Gutmaro Gómez Bravo y Jorge Marco; *Checas. Miedo y odio en la España de la guerra civil*, coordinado por Antonio César Moreno Cantano; *Miedo y progreso: los españoles de a pie bajo el franquismo, 1939-1975*, tras el que se encuentra Antonio Cazorla Sánchez; *Migas con miedo: prácticas de resistencia al primer franquismo. Almería, 1939-1953*, de Óscar J. Rodríguez Barreira; *El gran miedo de 1936*, de Gabriele Ranzato; *Retóricas del miedo: imágenes de la Guerra Civil española*, por Nancy Berthier y Vicente Sánchez-Biosca, o, desde un punto de vista menos convencional, el libro de Juan Eslava Galán, *Los años del miedo.* La gran cantidad de fuentes con las que proceder, y muy especialmente la posibilidad de incorporar la historia oral, han privilegiado este tipo de enfoques emocionales para el estudio del periodo, pero también la sensibilidad con la que se *vive* y *revisita* este periodo histórico que aún hoy levanta tantas pasiones de orden político.

Si nos desplazamos ahora al ámbito concreto del medievalismo, debemos recordar algunos episodios interesantes. La argentina M.ª del Carmen Carlé publicó en 1991 el artículo "Los miedos medievales (Castilla, siglo XV)"[132]. El rápido repaso que se hace de los mismos lleva a la autora a clasificarlos entre colectivos (desastres naturales, fundamentalmente), públicos (donde dedica un espacio al temor al rey y a la violencia e inseguridad en las ciudades) e individuales (violencia y miedo en el seno de la familia, perspectivas de la vejez, la muerte y el

[130] Otro título que encuentra semejanzas con los expuestos y que hace un repaso por el temeroso pasado de un buen número de países del continente podría ser KOONINGS, KEES; KRUIJT, KIRK (eds.), *Las sociedades del miedo. El legado de la guerra civil, la violencia y el terror en América Latina* , Universidad de Salamanca, Salamanca, 2002. Para el caso de la dictadura chilena, atiéndase a las aportaciones realizadas por Freddy Timmermann López.

[131] Eso no es óbice para que no se hayan erigido algunos estudios más bien filosóficos y sociológicos entre nuestros compatriotas: DOMÍNGUEZ, VICENTE (ed.), *Los dominios del miedo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002; MARINA, JOSÉ ANTONIO, *Anatomía del miedo: un tratado sobre la valentía*, Anagrama, Barcelona, 2006; GONZÁLEZ DURO, ENRIQUE, *Biografía del miedo: los temores en la sociedad contemporánea*, Debate, Barcelona, 2007; GONZÁLEZ CALLEJA, EDUARDO, *El laboratorio del miedo: una historia general del terrorismo, desde los sicarios a Al Qa'ida*, Crítica, Barcelona, 2012.

[132] CARLÉ, M.ª DEL CARMEN, "Los miedos medievales (Castilla, siglo XV)", *Estudios de Historia de España*, 4 (1991), pp. 109-157.

olvido, además de las cuestiones metafísicas comunes). Por su parte, P. Martín Prieto nos señala en un sugerente artículo el desasosiego del viajero durante el periplo: sobre él se ciernen las posibilidades de sufrir una agresión, de naufragar, de caer enfermo o de enfrentarse a lo desconocido[133]. También M.ª Luisa Bueno incorpora el miedo en su colaboración con la revista *Vínculos de Historia*, aunque el recorrido es aún más fugaz al combinarlo con otras emociones[134]. Una de las apuestas más serias por vincular la nueva historia política con nuestra emoción en la Edad Media es sin duda la de François Foronda. En *El espanto y el miedo* el autor reúne tres artículos sobre el papel del *metus* en la disputa por el poder entre la monarquía castellana y la nobleza; según sostiene Foronda, los prohombres bajomedievales distinguirían como emociones distintas en origen el miedo del temor, quedando explicitada dicha diferencia en las propias *Partidas* alfonsíes. Define el miedo al rey como un "sentir político" incardinado en la *comunidad emocional* que formaba la nobleza y que, ante las afrentas y arbitrariedades de una política regia del pánico, conducía a una justificación del desamor hacia el tirano y legitimaba la rebelión aristocrática contra él[135].

En cuanto a los simposios, deben citarse varios: en primer lugar, el XV curso de verano del Comtat d'Urgell en Balaguer (Lérida), con el nombre de "Por política ["Miedo político", en castellano] y terror social", que se celebró en 2010. Cuestionaba a los participantes por la cohesión social basada en el miedo, por su influencia sobre la ideología y la política, así como por el papel de las minorías, entre otros temas. Con una veintena de ponencias, sus resultados —incluyendo los debates— serían editados en papel unos años más tarde[136]. Meses después, en febrero de 2011, la Universidad Complutense dedica su V Seminario Multidisciplinar a abordar durante tres jornadas los "Miedos y terrores en la Edad Media". Contó con expertos de la talla de Emilio Mitre, M.ª del Pilar Rábade Obradó, J. M. Nieto Soria, M.ª Victoria Chico Picaza, M. Á. Ladero Quesada o Enrique Cantera Montenegro, plantilla de lujo que demuestra por sí misma la hondura de la propuesta. Junto a la reunión de Balaguer, hasta la fecha, constituye el más ambicioso encuentro de estas características que se ha producido en nuestro país, aunque lamentablemente y a diferencia de aquel, las conclusiones de este no han quedado plasmadas en un recopilatorio. En 2012 el Instituto de Historia del CCHS-CSIC es el artífice del encuentro "Los imaginarios del miedo: estudios desde la historia" que englobó cerca de treinta aportaciones muy diversas, cronológica y temáticamente. Ya con un perfil más modesto, en noviembre del mismo año el Instituto Universitario de Historia Simancas celebra en la Universidad de Valladolid un ciclo de cinco conferencias bajo el epígrafe "El miedo en la historia"; los medievalistas quedamos representados por Mercedes Borrero Fernández, que nos aproximó al temor a las hambrunas y a la especulación con los productos alimenticios,

[133] MARTÍN PRIETO, PABLO, "Las huellas del miedo en la literatura de viajes medieval: una aproximación metodológica", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval*, 25 (2012), pp. 255-284.
[134] BUENO DOMÍNGUEZ, M.ª LUISA, "Las emociones medievales: el amor, el miedo y la muerte", *Vínculos de Historia*, 4 (2015), pp. 72-90.
[135] FORONDA, FRANÇOIS, *El espanto y el miedo. Golpismo, emociones políticas y constitucionalismo en la Edad Media*, Dykinson, Madrid, 2013. Otro caso concreto del uso político del miedo en DEVIA, CECILIA, "De instrumento a víctima: miedo al Rey y privanza en la *Crónica de Pedro I* del Canciller Ayala", *Signum*, 11-2 (2010), pp. 228-240.
[136] SABATÉ I CURULL, FLOCEL (ed.), *Por política, terror social*, Pagès, Lérida, 2013.

pero podemos aprovechar también las enseñanzas de Teófanes Egido sobre la actitud ante los demonios y de Vicente Pérez Moreda sobre las pestes durante los siglos siguientes[137].

Acabamos esta panorámica con la aportación de la colega Ana Rosa Rabazo Vinagre, que materializó en 2010 su tesis doctoral bajo el título *El miedo y su expresión en las fuentes medievales*, dirigida por el profesor Enrique Cantera Montenegro[138]. Con una década de antelación a nuestro trabajo, los aportes de la doctora Rabazo Vinagre supusieron un revelador paso adelante en la síntesis de los miedos medievales en Castilla desde las perspectivas de la historia cultural y la historia de las mentalidades. En muchos aspectos esta obra que se tiene entre las manos es cómplice de aquella, y tiende a complementarla desde otros enfoques teóricos (contribuyendo, por ejemplo, con una visión que incorpora perspectivas de la historia de las emociones), aportando fuentes y consideraciones que no estaban en aquella; supone la nuestra, más que un *remake*, una segunda prospección general de un terreno que solamente se ha empezado a sondear en nuestro país.

Tal vez se haya descubierto nuestra maliciosa pero ineludible trampa. En su mayoría, los trabajos que se han reseñado son aquellos que de una manera explícita asumían el miedo como un instrumento práctico de análisis o como el "personaje central" de sus tramas, usando además ese concepto o algún sinónimo en el título de la investigación. Proceder de otra manera, abriendo el abanico a estudios sobre la violencia, lo demoniaco, el sufrimiento o cualquier otro asunto que incorporase reflexiones colaterales sobre los temores sería, en todo caso, tarea imposible. Los títulos y eventos mencionados, sin embargo, permiten hacernos una composición de lugar suficiente por el momento.

B2. La percepción de la emoción y del miedo: del mundo clásico a nuestros días

Antes de entrar en mayores consideraciones conviene aclarar la perspectiva con la que se enfoca este trabajo, apuntando ciertos problemas teóricos sobre el miedo en particular y sobre el trasfondo de las emociones en general. Quizá el sagaz lector haya reparado a estas alturas en el hecho de que aquí se están utilizando arbitrariamente —como si de sinónimos se tratase— conceptos de diferente condición. ¿Son el susto, el miedo, el temor, el terror y el pavor lo mismo?; ¿qué relación tienen con la angustia, la desesperanza, la inquietud, la preocupación, la frustración, la inseguridad, la alarma…?; toda esta diversidad léxica y etimológica de la que nos servimos en el tiempo presente para hablar del desasosiego, bien coloquial o bien científicamente, ¿tenía acaso parangón en las lejanías cronológicas que queremos estudiar?; ¿tenemos certezas para afirmar que el *timor* y el *metus* medieval se corresponden, en la experiencia subjetiva, con lo que nosotros entendemos como "temor" y "miedo"?; ¿estamos haciendo entonces referencia a emociones, sentimientos, sensaciones, sensibilidades, afectos, pasiones, temperamentos, instintos, actitudes o estados de ánimo?

[137] Ambos encuentros han encontrado publicación. Se trata de ETTE, OTTMAR; NARANJO OROVIO, CONSUELO; MONTERO, IGNACIO (eds.), *Imaginarios del miedo. Estudios desde la historia*, Edition Tranvia Verlag Walter Frey, Berlín, 2013; BORRERO FERNÁNDEZ, M.ª DE LAS MERCEDES; EGIDO LÓPEZ, TEÓFANES; PÉREZ MOREDA, VICENTE; CANAL, JORDI; MARTÍN ACEÑA, PABLO, *El miedo en la historia*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2013.

[138] RABAZO VINAGRE, ANA ROSA, *El miedo y su expresión en las fuentes medievales. Mentalidades y sociedad en el Reino de Castilla* (tesis inédita), UNED, 2010.

Empezando por la última pregunta, parece evidente que, a nivel popular, buena parte de esos términos se emplean de manera indistinta. A este respecto, la mayoría de estudios historiográficos que abordan de alguna manera las emociones eluden entrar en un debate sobre su definición y características, los cuales son por cierto cada vez más complejos debido a las recientes y discordantes aportaciones que llegan desde la neurociencia y otras disciplinas, con las que muy pocos colegas están familiarizados[139]. Podemos aseverar que a la Academia le conllevó menos dificultades el definir de manera laxa lo que es una emoción que a los investigadores explicar sus apuestas. Así, la RAE designa en su diccionario la *emoción* como una "alteración de ánimo intensa y pasajera, agradable o penosa, acompañada de cierta conmoción somática"; mientras, se refiere a *sentimiento* como "hecho o efecto de sentir o sentirse", siendo consecuentemente *sentir* el "experimentar sensaciones producidas por causas externas o internas" según su primera acepción, pero disponiendo otras entradas útiles para nuestros intereses, como la tercera y cuarta: "experimentar una impresión, placer o dolor corporal/espiritual". Por otro lado, el *estado de ánimo* es la "disposición en que se encuentra alguien, causada por la alegría, la tristeza, el abatimiento…", mientras que el *temperamento* se dilucida como el "carácter, manera de ser o de reaccionar de las personas". Por último, *pasión* aduce a la "perturbación o afecto desordenado del ánimo", e *instinto* aparece como "móvil atribuido a un acto, sentimiento, etc., que obedece a una razón profunda, sin que se percate de ello quien lo realiza o siente". Este rosario de definiciones con algunas características superpuestas suena excesivamente complejo a la vez que impreciso si se le confronta con la aparente simpleza con que se despacha el *miedo* —"angustia por un riesgo o daño real o imaginario"—, el *terror* —"miedo muy intenso"— o el *temor* —"recelo de un daño futuro" y también "pasión del ánimo, que hace huir o rehusar aquello que se considera dañoso, arriesgado o peligroso"[140]—. No entra dentro de nuestras intenciones en cualquier caso enredarnos conceptualmente en torno a estos asuntos, pero sí que nos parece necesario dedicar unos párrafos a sintetizar algunas de las más influyentes consideraciones sobre la naturaleza de las pasiones en el pasado[141], así como detenernos en presentar las líneas principales del debate reciente sobre *qué son* y *qué hacen* las emociones, sostenido en lo fundamental por biólogos, psicólogos y antropólogos.

Parece imperioso remontarse al periodo clásico griego, cuando los dioses Ares y Afrodita engendraron a los gemelos Deimos y Fobos, personificaciones del temor y del horror, siempre prestos en las acciones bélicas junto a su padre. Es entonces cuando se comienza a teorizar sobre las emociones y se sientan las bases del paradigma por el cual estas se han considerado fenómenos afectivos de carácter irracional, concepción que se mantendrá con vigencia

[139] En su crítica a la historia de las emociones, P. Burke señalaba la inexistencia de un acuerdo válido y compartido entre los historiadores sobre lo que son las emociones, así como la poca voluntad de la mayoría de ellos por problematizar el asunto en exceso. BURKE, PETER, "Is there a Cultural History…", pp. 35-47. No faltan tampoco quienes se aproximan a la investigación de las emociones evitando cualquier tipo de definición concreta, como explica DEPLOIGE, JEROEN, "Studying Emotions. The Medievalist as Human Scientist?", en Elodie Lecuppre-Desjardin y Anne-Laure Van Bruaene (eds.), *Emotions in the Heart of the City. 14th-16th Century*, Brepols, Turnhout, 2005, pp. 3-24.

[140] Todas estas definiciones proceden del diccionario de la RAE, revisadas en octubre de 2021.

[141] Véase KNUUTTILA, SIMO, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2004; BROOMHALL, SUSAN (ed.), *Ordering Emotions in Europe*, *1100–1800*, Brill, Leiden/Boston, 2015.

desigual hasta mediados del siglo XX. Para Platón el alma suponía en lo fundamental el principio del conocimiento intelectual, siendo propia del mundo de las ideas. Diferenciaba sin embargo tres partes del alma, o tres naturalezas: la racional, de carácter inmortal y divino, que pugnaba prudentemente por dominar a las otras dos, inferiores y mortales: las almas irascible y concupiscible. Refiriéndose a las propiedades del alma mortal apuntaba en su *Timeo*, que:

> "(…) contiene en su interior experiencias terribles e inevitables: en primer lugar, placer, principal cebo del mal; luego, dolores, que huyen del bien; y aun temeridad y miedo, consejeros irracionales; obstinada pasión y esperanza, fácil víctima de la seducción; y mezclando estos ingredientes con una sensibilidad irracional y el deseo amoroso, que a todo se atreve, construyeron conforme a necesidad la especie mortal"[142].



Figura 4: Según la alegoría del *Fedro* de Platón, el auriga (razón) controla no sin dificultad a sus caballos (alma apetitiva y alma irascible). Detalle de un ánfora griego, Museo Metropolitano de Nueva York, 1999.30.a, b (ca. 540 a. C.)

El alma irascible se situaba en el pecho y, dominada por el corazón, contenía pasiones nobles y masculinas como la fortaleza o el valor. Aún más distanciada del alma inmortal y racional, que moraba en la cabeza, se encontraba el alma apetitiva —o concupiscible—, radicada en el vientre y comandada por el hígado; cual caballo desbocado, se caracterizaba por las bajas pasiones y los deseos solo refrenables mediante la templanza. Ira, confianza, esperanza, miedo y amor se apartaban por tanto del alma racional, la más noble parte del hombre. Lo interesante de la dinámica teoría de Platón es que constituye un claro precedente del *modelo hidráulico*, que entiende las emociones como energías —previamente flujos— que presionan para liberarse[143].

Aristóteles mantuvo una posición sustancialmente diferente al considerar que las emociones tenían una naturaleza racional; puede ser por ello tomado como antecesor de los teóricos cognitivistas contemporáneos que tanto hincapié hicieron en los aspectos culturales[144]. Agrupadas en torno al dolor y al placer, se manifestaban mental y corporalmente como

[142] PLATÓN, *Timeo*, Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez (eds.), *Timeo*, CSIC, Madrid, 2012, pp. 230-231.

[143] Esa teoría hidráulica —como la denominó el filósofo Robert Solomon— o modelo pneumático de las emociones se hace presente entre importantes autores hasta que quedó obsoleta en el siglo pasado; así Huizinga y Elias, apoyados en la influyente teoría de la sublimación de los impulsos de Freud, trabajaron con ella. Como apuntaba Plamper, resumiendo las investigaciones de B. Rosenwein, la medicina basada en los cuatro humores permitió que durante muchos siglos se impusiera la creencia de que las emociones se contienen naturalmente dentro del cuerpo e irrumpen, explotan, se derraman… Véase PLAMPER, JAN, *The History of Emotions*…, p. 67.

[144] Un monográfico sobre la visión aristotélica en: KONSTAN, DAVID, *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, University of Toronto Press, Toronto, 2006.

consecuencia de una inmediata valoración del sujeto sobre lo que podía serle favorable o inconveniente, dependiendo por tanto del conocimiento y el deseo. Las emociones obedecían a las convicciones, a los juicios sobre las impresiones y las cosas recordadas o esperadas, por lo que iban más allá de sensaciones como el hambre, el frío o el placer. El Estagirita trató sobre este asunto de manera indirecta en varias de sus obras (en *Ética a Nicómano* o en *Acerca del Alma*), regalándonos en su *Retórica* una de las primeras descripciones conocidas de la emoción, la cual podríamos identificar, pese a algunos matices, con el término griego *pathos*: "Porque las pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto que de ellas se siguen pesar y placer. Así son, por ejemplo, la ira, la compasión, el temor y otras más de naturaleza semejante y sus contrarias"[145]. Ocurre que el libro en el que se inserta tal definición instrumental buscaba guiar las prácticas oratorias a fin de persuadir con más éxito, induciendo las *pathê* en el oyente en beneficio del comunicador. Es por ello por lo que las emociones de Aristóteles en su *Retórica* son básicamente intersubjetivas, derivadas de las interacciones sociales y útiles para estas. Aristóteles examinaba un buen puñado de pasiones distintas, entre las cuales estaba el *phobos*, del que aportaba una completa descripción:

> "Admitamos, en efecto, que el miedo es un cierto pesar o turbación, nacido de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso. Porque, no todos los males producen miedo —sea, por ejemplo, el ser injusto o el ser torpe—, sino los que tienen capacidad de acarrear grandes penalidades o desastres, y ello además si no aparecen lejanos, sino próximos, de manera que estén a punto de ocurrir. Los males demasiado lejanos no dan miedo, ciertamente: todo el mundo sabe que morirá, pero, como no es cosa próxima, nadie se preocupa. Si esto es el miedo, necesariamente serán temibles cuantas cosas manifiestan tener un gran poder de destruir o de provocar daños que lleven a un estado de gran penalidad. Por la misma razón, son igualmente temibles los signos de tales cosas, ya que ponen de manifiesto que lo temible está próximo; y esto es el peligro: la proximidad de lo temible"[146].

Mientras que los seguidores de Aristóteles, los peripatéticos, aceptaron el provecho de las emociones como juicios, Séneca y otros filósofos estoicos se posicionaron radicalmente contrarios a ellas. Concebían estas sensaciones como irracionales, incompatibles con la vida virtuosa, tomándolas por inconvenientes, cuando no por enfermedades, por *patologías* que el alma desarrollaba "pasivamente" debido a las influencias provenientes del exterior. Para esta escuela de pensadores, todas las *pathê* podían encuadrarse bien entre el placer y el dolor presentes o bien entre el miedo y el deseo ante el porvenir. Aún hoy en día hablamos de la apatía (del griego *apatheia*) y la estoicidad para referirnos a quienes permanecen aparentemente impasibles en lo emocional o defienden un estricto dominio sobre ellas[147].

Ya en el mundo romano, Cicerón definió las emociones como perturbaciones del alma (*perturbationes*) y analizó las cuatro que consideraba principales —deseo de placer, alegría,

---

[145] ARISTÓTELES, *Retórica*, Quintín Racionero (ed.), *Retórica*, Editorial Gredos, Madrid, 1999, p. 310. Apréciense los elementos que esta definición tiene en común con la concepción vigente.
[146] *Ibidem*, pp. 336-337.
[147] GRAVER, MARGARET R., *Stoicism and Emotion*, University of Chicago Press, Chicago, 2007.

aflicción y miedo (*metus*)— en el Libro IV de sus *Disputaciones tusculanas*. Al igual que los griegos, consideró que dichas perturbaciones aparecen debido a la evaluación que el sujeto hace de estímulos buenos y malos, presentes y futuros. Se caracterizaban por ser transitorias y, nuevamente, por ser movimientos que desviarían al humano de la recta razón. Dicha consideración negativa, que implicaba una alteración no deseable, también será predominante hasta los tiempos contemporáneos. Además, en estos momentos aparecen en latín las palabras que designan experiencias, estados y expresiones emocionales, que, trasvasadas a las lenguas romances, nos interesan para este estudio porque formaron parte de las constelaciones léxicas medievales con las que tenemos que trabajar: *terror, pavor, pudor, metus* (miedo), *timor* (*temor*)*, tremor* (temblor producido por el miedo), *desperatio* (desesperación)*, formido* (pavor), *exanimatio* (terror), *angor* (anxiedad), *erubescentia* (vergüenza)… También surge ahora el término *affectus* (afecto), mientras que la *phatos* griega se traduce como *passio*[148]*.* En el amplísimo vocabulario que se manejó en esta época encontramos, como puede observarse, la raíz de una gran cantidad de conceptos que aún utilizamos en nuestros días.

Otros grandes referentes de la Antigüedad clásica, y no solo en el ámbito de la medicina, serán los griegos Hipócrates y Galeno. Hipócrates es el creador de la afamadísima doctrina de los humores, según la cual los organismos humanos están compuestos por cuatro fluidos corporales (bilis negra, bilis amarilla, sangre y flema), que a su vez se encuentran entrelazados con los elementos naturales y sus cualidades (tierra, seca y fría; fuego, seco y cálido; aire, húmedo y cálido; agua, húmeda y fría). El bienestar físico y mental quedaba vinculado a un delicado equilibro entre los humores. Sobre dicha base, Galeno defendió la existencia de cuatro complexiones o temperamentos humanos —melancólico, colérico, sanguíneo y flemático—, cada uno de los cuales era portador de unas características peculiares en lo relativo a la personalidad. Estos esquemas, que disfrutarán de vigencia hasta mucho tiempo después de que la Edad Media se haya apagado, permitieron a incontables generaciones de pensadores aportar una explicación a las inclinaciones emocionales en base a los desequilibrios humorales: así, era absolutamente normal, o más bien necesario, que un colérico y un melancólico sintiesen y se comportasen de manera distinta ante un mismo estímulo[149]. Como vestigios de aquellas teorías nos han quedado algunas expresiones de uso cotidiano sobre el "buen o mal humor", o el "no estar de humor".

San Agustín de Hipona reemplazó la división del proceso emocional aristotélico y estoico. Para él las *affectiones* no eran necesariamente negativas, pero tenían que estar bajo el control de la buena voluntad y dirigirnos hacia lo trascendental, mover el alma hacia lo divino; en tal caso eran elogiables[150]. Puesto que los afectos iban asociándose con vicios y virtudes, apuntaba la

[148] Puede consultarse una lista completa de las palabras afectivas mencionadas por Cicerón en ROSENWEIN, BARBARA H., "Emotion Words"…, pp. 93-106.

[149] Siendo considerada la bilis negra como el humor más peligroso, la melancolía quedará asociada con la tristeza y el miedo.

[150] Su visión sobre este asunto queda recogida en el libro decimocuarto de *La Ciudad de Dios*: "Pues ¿qué son el deseo y la alegría más que la voluntad en armonía con lo que queremos? ¿Y qué son el miedo y la tristeza sino la voluntad en desacuerdo con lo que no queremos? Y cuando este acuerdo consiste en tratar de conseguir lo que queremos, se llama deseo; en cambio, cuando se trata de disfrutar de lo que queremos, se llama alegría. Igualmente, cuando sentimos rechazo por lo que no

necesidad de confrontarlos e imponer a las segundas sobre los primeros a fin de ganar la vida en el Reino celestial. San Agustín, como Platón, ha anticipado para la civilización cristiana la autonomía de ambos elementos, emoción y razón, un milenio antes del dualismo cartesiano. Esto le diferenciaba de Aristóteles, para quien lo pasional y lo cognitivo, como decíamos, eran inseparables. Consideraba este Padre de la Iglesia que la emoción principal, raíz de las demás, era el amor virtuoso, sagrado. Dándole una pincelada hispana al recorrido, Isidoro de Sevilla incide en sus *Etimologías* en la línea agustiniana: el hombre es un ser compuesto por una doble sustancia; alma y cuerpo, inmortal e interior una, corruptible y exterior el otro. Al traducirse la *passio* como dolencia, queda clara su corporeidad. En el diccionario etimológico incorporado a la voluminosa enciclopedia isidoriana se encuentra la entrada *formidolosus* (tímido, pero también temible), cuya definición evidencia la explicación coetánea para las causas fisiológicas del miedo: la sangre "huyendo de la piel y de las vísceras, se concentra. El temor hiela la sangre, y ésta, concentrada, produce el miedo"[151]. Aún a día de hoy seguimos utilizando expresiones como "helarse el corazón". También recoge la palabra *pavidus* (temeroso): "se dice del atormentado por un temor espiritual. Le aumenta el ritmo del pulso y los latidos del corazón"; de hecho, entre las enfermedades que recoge aparece la dolencia cardiaca: "padecimiento del corazón acompañado de un terrible temor"[152]. Queda bastante claro el papel que se reserva al corazón como órgano interrelacionado con el miedo, pero también con otras pasiones; por ejemplo, el hispalense explica que aquel se encuentra entre los pulmones para que, una vez este se inflame por causa de la ira, sea entibiado gracias al fluido de los otros[153].

Para los pensadores de la Baja Edad Media tuvo una especial importancia la obra de Aristóteles, cuando se conoció en su totalidad. Los escolásticos, en particular santo Tomás de Aquino, tienen una significativa deuda intelectual con este, pero también con san Agustín. El Aquinate resalta en la *Suma Teológica* un apetito sensitivo que se nutre de once *passio animae* centrales, divididas entre concupiscibles e irascibles[154]. Seis de ellas son las principales, se

queremos que suceda, tal voluntad es el miedo, y cuando lo hacemos por lo que sucede a nuestro pesar, tal voluntad es la tristeza", HIPONA, AGUSTÍN DE, *La ciudad de Dios*, Rosa M.ª Marina Sáez (ed.), Gredos, Madrid, 2012, p. 409.

151 SEVILLA, SAN ISIDORO DE, *Etimologías, I*, José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero (eds.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994, p. 819. Sin embargo, esa aparente distinción entre el temor y el miedo que parece reflejarse en la definición traducida no encuentra un paralelo en la versión original: "nad timor sanguinem gelat, qui coactus gignit timorem", se dice en la descripción de timidus (tímido) en *ibidem*, p. 850.

152 *Ibidem*, pp. 843 y 487.

153 SEVILLA, SAN ISIDORO DE, *Etimologías, II*…, p. 33. Sobre la vinculación histórica entre este órgano y las pasiones debe acudirse a BOUND ALBERTI, FAY, *Matters of the Hearth. History, Medicine and Emotion*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

154 Junto con *afecto*, el concepto que opera durante la Edad Media es sin duda el de *pasión*, que en primer lugar hace referencia por antonomasia a los últimos momentos de la vida de Jesús, entendida como padecimiento; posteriormente abarcará todo tipo de fenómenos emocionales. En nuestro castellano actual y como es bien conocido, *pasión* no solo sigue siendo una suerte de sinónimo de *emoción*, sino que prioritariamente designa un amor sexual o una inclinación desmedida hacia alguien o algo; esto es, denomina además de a toda la categoría de emociones a una en concreto, igual que ocurre en inglés o francés. Al fin y al cabo, para los teólogos cristianos el amor es raíz de toda pasión. Recordemos también que las expresiones más graves de violencia de género, los feminicidios, se han tildado hasta fecha bien reciente de *crímenes pasionales*, en los que supuestamente una emoción fuerte

basan en la percepción de un bien o un mal presente y se ordenan por las fases que el apetito concupiscible recorre desde la inclinación originaria (amor u odio), pasando por el movimiento hacia la obtención o la huida (deseo o aversión) y alcanzando la posesión o experiencia (placer o dolor). Por otro lado, las otras cinco pasiones irascibles se refieren a los apetitos ante un bien arduo, difícil de alcanzar: esperanza y desesperación, miedo (*timor*) y coraje (*audacia*); o de un mal presente, como en el caso de la ira, que queda sin su opuesto[155]. Presentar las emociones por parejas de contrarios ha sido una costumbre desde los pensadores antiguos y, de hecho, aún en la actualidad seguimos agrupándolas preferentemente de esta forma en torno a lo placentero y lo desagradable. Las aportaciones hechas en la *Suma Teológica* constituyen el texto teórico sobre las pasiones más importante de cuantos podamos encontrar en los últimos siglos del Medievo. En su herencia se forjan textos romances como *Castigos de Sancho IV*, espejo de príncipes que advierte unas décadas más tarde: "Conviene de saber que ninguno non se puede bien governar si non sopiere quáles pasiones ha de seguir e de quáles se ha de arredrar"[156]. En cuanto al discurso laico sobre el *miedo*, serán los códigos caballerescos los que situarán entre las actitudes vergonzosas el padecerlo o mostrarlo, condición propia del populacho, siempre y cuando, claro, no se trate del virtuoso temor de Dios.

A partir del Renacimiento encontramos un interés creciente en abordar el tema, aunque se mantiene una percepción negativa de las emociones como alteraciones de un estado de reposo deseable. No hay que olvidar que los pecados son básicamente emociones a evitar: envidia, ira, lujuria, soberbia, gula, avaricia, vanagloria, tristeza o pereza. El rechazo a las pasiones tuvo además un componente de género evidente reforzado por la Iglesia, al haber sido emplazadas por moralistas y teólogos de todo tiempo y lugar entre los roles femeninos; en la práctica esto alimentaba las políticas de dominación y repercutía en toda la estructura socioeconómica. Por elevar una muestra, los cuidados familiares o los procesos de duelo ante un fallecimiento, que podemos contemplar como *trabajo emocional*, recaían prioritariamente en las mujeres. Mientras, algunas emociones específicas, como el honor, se consideraban aceptables o incluso obligadas entre los hombres de cierto estatus. René Descartes, ya en el XVII, aparece como uno de los principales teóricos sobre las pasiones al proponer el dualismo cuerpo-mente, lo que incluía a su vez un contraste entre emoción y razón, entre lo afectivo y lo intelectual. En *Las pasiones del alma* (1649) desmontaba la teoría tomista de las emociones concupiscibles e irascibles y se vinculaba la emoción al cerebro[157]. Reducía el número de las básicas a seis primitivas, siendo las demás una combinación de ellas: tristeza y alegría, amor y odio, sorpresa y deseo; como vemos, el miedo ha desaparecido del elenco. Descartes consideraba las emociones como reacciones automáticas ante estímulos que eran, sobre todo,

—celos, ira, odio— nublaba la razón o producía enajenación mental y conducía a un asesinato no premeditado. Frente a la *pasión* salvaje e irrefrenable, el *sentimiento* parece controlado, razonable.

[155] Atiéndase a MINER, ROBERT, *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of* Summa Theologiae, Cambridge University Press, Cambridge, 2009; MALO PÉ, ANTONIO, "La antropología tomista de las pasiones", *Tópicos: Revista de filosofía*, 40 (2011), pp. 133-170.

[156] ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV*, Ana M. Marín Sánchez (ed.), *Castigos de Sancho IV: versión extensa (Ms. BNE 6559)*, Cilengua, San Millán de la Cogolla, 2017, p. 506. En los *Castigos* se maneja una lista similar a la del Aquinate, solo que aparece la *mansedumbre* como pareja de la ira, completando así la docena de emociones.

[157] DESCARTES, RENÉ, *Las pasiones del alma*, Julián Pacho (ed.), *Las pasiones del alma*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

externos, dándole una gran importancia a su manifestación corporal. Pero lo más significativo es que las *pasiones* quedaban estigmatizadas como una amenaza para la claridad cognitiva al nublar los juicios racionales. Tras Descartes, muchos otros grandes pensadores del XVII y XVIII como Spinoza, Locke, Hume o Kant han teorizado —desde la filosofía y la teología principalmente— sobre la naturaleza, clasificación e importancia de las emociones para la vida en sociedad, la salud propia, la relación con la deidad o la motivación de las acciones humanas[158].

En su *Tesoro de la lengua castellana* de 1611, Sebastián de Covarrubias alegaba que *afecto* "propiamente es pasión del anima, que redundando en la voz, la altera y causa en el cuerpo un particular movimiento, con que movemos a compasión y misericordia, a ira y a venganza, a tristeza y alegría; cosa importante y necesaria en el orador", mientras refería *passion* como "tomar pasión de alguna cosa, tener pesadumbre. Apasionarse, vale aficionarse; apasionado, el que tiene pasión o afición"[159]. Por su interés, aportaremos también la consideración que se hace del miedo, la cual, como vemos, depende todavía de la concepción medieval alfonsí:

> "Hay un miedo que suelen tener los hombres de poca constancia y cobardes; hay otro miedo que puede caer en un varón constante, prudente y circunspecto. Esto declara bien la ley de la *Partida*, ley 7, título 33, partida 7, que dice así: «Otrosí decimos que metus en latín tanto quiere decir en romance como miedo de muerte o de tormento de cuerpo o de partimiento de miembro o de perder libertad, e las otras cosas por que se podría amparar, o deshonra para fincar infamado; e de tal miedo como este, e de otro semejante, fablan las leyes deste nuestro libro cuando dicen que pleito o postura que home face por miedo non debe valer. Ca por tal miedo non solamente se mueven a prometer o facer algunas cosas los homes que son flacos, mas aun los fuertes. Mas aun a otro miedo que non fuese de tal natura, al que dicen vano, non excusará al que se obligase por él»"[160].

Algo más de un siglo después, el *Diccionario de Autoridades* propone una dilucidación actualizada: "Perturbación del ánimo, originada de la aprehenſion de algun peligro o riesgo que ſe teme ò rezéla. Sale del Latino Metus. (…) Significa también el rezelo ù aprehenſion vehemente, que uno tiene de que le ſuceda alguna coſa contraria à lo que deſeaba, fundado en algún motivo. Lat. Formido"[161]. Pero más que su definición del miedo, nos interesa reivindicar este *Diccionario*, ya que introduce por vez primera a nuestro idioma una definición para el término [e]*moción*, del latín *motio* (movimiento), con tres acepciones: "La acción o passión, en virtud de la qual una cosa se mueve por sí, o es movida por otra (…); Metaphoricamente significa la alteración del ánimo, que se mueve o inclina a alguna especie a que le han persuadido. Dícese freqüentemente de las cosas devotas (…); Se toma también por la inspiración interior que Dios ocasiona en el alma, en orden a las cosas espirituales"[162]. Hasta

---

[158] Véase JAMES, SUSAN, *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

[159] COVARRUBIAS HOROZCO, SEBASTIÁN DE, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Ignacio Arellano y Rafael Zafra (eds.), Iberoamericana, Madrid, 2006, pp. 49 y 1348.

[160] *Ibidem*, p. 1281.

[161] VA. AA., *Diccionario de Autoridades*. *1726-1739, IV*, Javier de Juan y Peñalosa (ed.), *Diccionario de Autoridades*, Real Academia Española, Madrid, 2013, p. 563.

[162] *Ibidem*, p. 582.

entonces, en los diferentes idiomas europeos *motio* solo hacía referencia a otro tipo de movimientos: las insurrecciones cívicas y políticas, episodios espectaculares y cargados, ¿cómo no?, de perturbaciones pasionales que tenían un carácter público. No es hasta bien entrado el siglo XIX que el vocablo *emoción* cobra todo su sentido contemporáneo y empieza a desplazar los términos *afecto*, *pasión* y *sentimiento*, este último muy vinculado a la era de la Ilustración y el Romanticismo, deslindándose simultáneamente de toda connotación religiosa y entrando de lleno en el ámbito de la ciencia[163]. Comenzará entonces un intenso debate que durante el último siglo y medio ha opuesto la visión *universalista* a la *culturalista*: muy resumidamente, o bien las emociones son naturales, inmutables, esenciales y biológicas o bien son relativas y construidas social e históricamente[164].

Un hito referencial para iniciar el repaso a tal confrontación de ideas lo constituye la labor de Charles Darwin. Este, pretendiendo aportar nuevos elementos de apoyo para su teoría evolutiva, trató de demostrar en 1872 que las emociones básicas se exteriorizaban a través de expresiones corporales que tenían un origen fisiológico compartido, independientemente de la procedencia de los sujetos analizados[165]. Para ello se sirvió de las nuevas posibilidades abiertas por la fotografía, en el que puede considerarse el primer estudio científico sobre las emociones. El miedo quedaba situado entre las emociones más universales, compartido también por los animales —en nuestros días algún botánico matizaría esta afirmación incluyendo de manera revolucionaria al conjunto del mundo vegetal—. Aunque Darwin no olvidaba la importancia del contexto sociocultural ni el papel comunicacional de las emociones, su enfoque movía principalmente a estas hacia un escenario de ahistoricidad. Bajo la influencia del trabajo darwiniano, pronto otros investigadores se dedicaron a observar los síntomas involuntarios vinculados a las emociones, que estaban controlados por el sistema nervioso autónomo y el sistema endocrino: presión sanguínea, ritmo cardiaco, sudoración, respiración, secreción hormonal, voz, etc.; así mismo, desde la psicología se pugnó por dar una definición operativa de la emoción[166]. Unas cuantas



Figura 5: El médico Guillaume Duchenne de Boulogne estimula con electricidad el rostro de un paciente (1862)

[163] Aquí podría destacarse al psicólogo escocés Alexander Bain, que en 1859 publicó *The Emotions and the Will.* Dos volúmenes recientes que explican ese proceso de transformación serían: DIXON, THOMAS, *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003; FREVERT, UTE (ed.), *Emotional Lexicons...*

[164] Para explorar las líneas fundamentales de esta disputa, recomendamos nuevamente PLAMPER, JAN, *The History of Emotions*… así como DEPLOIGE, JEROEN, "Studying Emotions...", pp. 3-24.

[165] DARWIN, CHARLES, *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, Alianza, Madrid, 1984.

[166] A tal respecto, es bastante conocido el artículo temprano del estadounidense William James, "What Is an Emotion?", publicado en la revista *Mind* en 1884. Su hipótesis, desechada décadas después, exponía que eran las respuestas fisiológicas ante estímulos las que provocaban las emociones, y no al revés.

décadas más tarde, Freud no cuestionaría las raíces biológicas de las emociones, pero desde su labor como psicoanalista atendería más bien a la influencia de los factores socioculturales en ellas. Entre las aportaciones relevantes del austriaco se encuentra la maduración del concepto *Angst,* que traducimos como angustia o ansiedad —aunque hoy se distingue clínicamente entre ambos fenómenos—, un estado de inquietud sin una causa específica determinada. Sus investigaciones encontraron eco en los enfoques de importantes historiadores de la cultura y sociólogos en la primera mitad del siglo XX; es el caso de Huizinga, Elias o Febvre, pero también de la etnógrafa Margaret Mead, afamada por las pesquisas realizadas sobre la comunicación no verbal durante su estancia entre los *pueblos primitivos* de Oceanía, así como por su consideración del *género* como una construcción social. Bajo la presión entusiasta de la antropología entraba en auge la idea de que la naturaleza humana en su totalidad estaba modelada por las prácticas culturales y lingüísticas, lo que incluía obviamente a las emociones. Los avances en la psicología cognitiva y en el constructivismo social antropológico de los años 60 y 70 echaron por tierra definitivamente los viejos presupuestos; se cuestionaba la universalidad de las emociones, a la vez que se demostraba la nulidad de la teoría de las energías o fluidos internos que se desbordaban —el ya aludido modelo hidráulico—, puesto que conllevaban procesos racionales de cognición (percepción y evaluación) y estaban dominadas plenamente por el cerebro[167].

Paul Ekman y Wallace Friesen retomaron el legado de Darwin, y en los años 70 definían cuáles eran las *emociones básicas* que todos los humanos compartían y expresaban de manera semejante, sirviéndose de una metodología que en el fondo era muy similar a la empleada por el biólogo inglés un siglo antes. Se basaron también en un amplio trabajo de campo, en el que constataron que sus encuestados, aborígenes de Nueva Guinea sin contacto con otros ambientes culturales, eran capaces de reconocer la expresión de ciertas emociones sobre una serie de fotografías que mostraban muecas faciales. De este modo elaboraron una lista donde en principio solo tenían cabida la sorpresa, el miedo, el asco, la tristeza, la felicidad y la ira, reduciendo el largo inventario con el que trabajaba Darwin[168]; no obstante, en las décadas posteriores Ekman revisaría todas sus aportaciones y ampliaría el repertorio con algunas emociones más, como el interés, la vergüenza y el desprecio, que no tenían necesariamente relación directa con los músculos faciales pero sí con las reacciones del

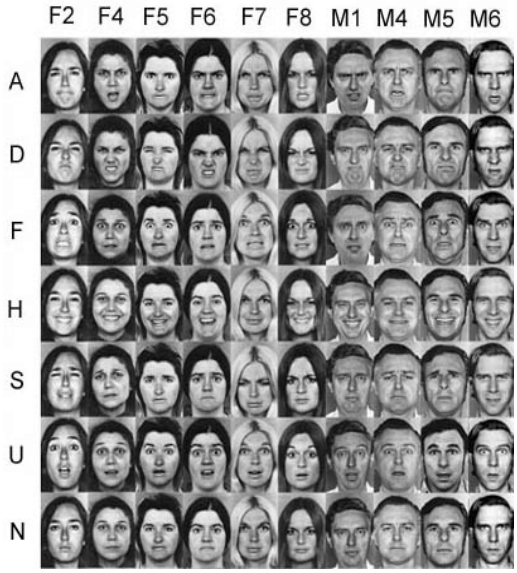


Figura 6: Diferentes modelos posan para el estudio de Ekman y Friesen mostrando ira (A), asco (D), miedo (F), felicidad (H), tristeza (S) y sorpresa (U)

[167] Una explicación más documentada en: ROSENWEIN, BARBARA H., "Worrying about Emotions…", pp. 834-837.

[168] EKMAN, PAUL; FRIESEN, WALLACE V., "Constants across Cultures in the Face and Emotion", *Journal of Personality and Social Psychology*, 17-2 (1971), pp. 124-129; *Unmasking the Face: A Guide to Recognizing Emotions from Facial Expressions*, Prentice Hall, Palo Alto, 1975.

sistema nervioso autónomo[169]. Para Ekman las emociones eran por tanto universales, innatas, biológicas y hereditarias genéticamente, sin constructo social o cultural que haya modificado su expresión primaria a través del tiempo o las regiones; no entraba a debatir sobre los elementos ambientales que las pudieran hacer aflorar o sobre las expresiones léxicas que las nominasen.

Sin embargo, pronto se alzarán críticas hacia estos estudios neodarwinistas. Los antropólogos y los psicólogos del último cuarto del siglo XX han tratado de demostrar que las emociones —su experiencia, expresión e interpretación— no son universales, sino que conllevan imperiosamente un componente cultural[170]. Entre las más destacadas figuras de esta ola estarían sin duda Catherine Lutz y Rom Harré, que en los años 80 hacían un llamamiento a estudiar las emociones desde el construccionismo, con un punto de vista que privilegiara su vínculo con las prácticas sociales y el discurso, puesto que su razón de ser tiene un carácter que en lo primordial es comunicativo y dependiente de las relaciones de poder[171]. En sintonía con tales hipótesis, los construccionistas no trabajan con listas restringidas de emociones, pues entienden que las sociedades son capaces de constituir nuevos repertorios en función de sus necesidades organizativas y su adaptación al entorno. Producto cultural, la emoción quedaba entonces como un hábito aprendido pero también susceptible de alterarse consciente o inconscientemente[172]. La lingüista Anna Wierzbicka en *Emotions Across Languages and Cultures: Diversity and Universals* nos previene del etnocentrismo con el que hemos pretendido imponer el léxico occidental y señala que no en todos los idiomas —y por tanto culturas— existen palabras que inequívocamente puedan definir las pretendidas emociones universales; sería cada comunidad lingüística la que, gracias en parte a sus propios términos y significados, modelase la experiencia emocional de su membresía. Después llegarían las contribuciones de los Stearns, Reddy o Rosenwein, expuestas previamente.

Los últimos aportes hechos desde el frente de las ciencias naturales, en concreto desde la neurobiología y sus técnicas de neuroimagen, se han cobrado un importante hueco en el debate, pero en líneas generales desde una mirada presentista que asume que las emociones fueron, son y serán siempre iguales. A la cabeza de los avances en el conocimiento de las áreas y del funcionamiento del cerebro, merece ser nombrado el portugués António Damásio, autor de obras divulgativas como *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano* y *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos.* Este neurólogo expone la diferencia entre las emociones y los sentimientos: se refiere a las primeras como un "programa

---

169 EKMAN, PAUL, "An Argument for Basic Emotions", *Cognition and Emotion*, 6 (1992), pp. 169-200; "All Emotions are Basics", en Paul Ekman y Richard J. Davidson (eds.), *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*, Oxford University Press, Oxford, 1994, pp. 15-19; "Basic Emotions", en Michael Power y Tim Dalgleish (eds.), *Handbook of Cognition and Emotion*, John Wiley & Sons, Sussex, 1999, pp. 45-60.

170 "No sólo las ideas sino también las emociones son artefactos culturales en el hombre", GEERTZ, CLIFFORD, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1990, p. 81.

171 LUTZ, CATHERINE, "Emotion, Thought and Estrangement: Emotion as a Cultural Category", *Cultural Anthropology*, 1-3 (1986), pp. 287-309; HARRÉ, ROM (ed.), *The Social Construction of Emotions…*

172 El concepto de *habitus*, basado en las aportaciones del sociólogo Pierre Bordieu, hace referencia a las disposiciones mentales y comportamientos físicos que se adquieren en la escuela, la familia y otras instituciones, y que están basados en la imitación. El *habitus emocional* atañe a los patrones afectivo-sentimentales culturalmente esperados.

de acciones", corporales y públicas, mientras que los segundos se proyectan hacia el interior del cuerpo y son privados, suponiendo la percepción de la emoción. Insiste en una simbiosis de factores genéticos y cognitivos en su misma base, sentenciando de muerte al dualismo cartesiano entre cuerpo y mente; de hecho, se afanó en demostrar que sin las emociones no existe racionalidad posible, partiendo de la consideración aceptada de que estas responden a estrategias de supervivencia y adaptación.

Ante este debate sobre la naturaleza de las emociones, donde hay tantas teorías como teóricos, la mayoría de los historiadores parecen haber encontrado cierto acomodo en un punto intermedio, en el cual estas resultan de la combinación conciliadora de lo fisiológico y lo ambiental; el *potencial afectivo*, con sus bases neurológicas y somáticas que permiten emocionarnos, es compartido de manera universal, sí; pero también existe condicionamiento cultural para moldearlas, igual que se moldean culturalmente el cuerpo y el cerebro. Como es lógico, los intereses de nuestra disciplina nos conducen a prestarle atención al segundo de los aspectos, a explorar sus rasgos variables en el tiempo y el espacio: los estímulos cambiantes que las provocan, las actitudes hacia estas, sus cauces de expresión, las normas y manejo público de las emociones en el seno de ciertas instituciones o comunidades, su impacto e intensidad, sus dimensiones simbólicas... La emoción es estatus, dominio, sumisión, está en el núcleo de las relaciones sociales, de la configuración espiritual, del ejercicio del poder o de la contestación a este[173]; en el caso del miedo parece que estas afirmaciones, por obvias, no requieren de mayores justificaciones. Se ha convertido la emoción, por tanto, en una dimensión de análisis que todo lo atraviesa, incluidas las categorías identitarias del género, la clase o la etnia, a las cuales no se acopla sin fisuras; esto significa que hay que tener precaución en asociarlas casi privativamente a un colectivo determinado. De igual manera deviene imprescindible para abordar la movilización política, la familia, la religión, el mundo del trabajo y la economía, la demografía, etc. Otro acuerdo elemental que han alcanzado los historiadores es que no se pueden extrapolar acríticamente los conocimientos obtenidos por la psicología contemporánea al comportamiento del pasado sin incurrir en el anacronismo.

Entonces, ¿*qué* es una emoción? Digamos con no poca simpleza que se trata de una breve pero intensa respuesta cognitiva, fisiológica y motora ante la percepción de un estímulo externo —gracias a los sentidos— o interno —mediante la memoria o la imaginación—, que al ser evaluado pone a punto al organismo para encarar encuentros interpersonales o para garantizar la supervivencia. Nico H. Frijda y Batja Mesquita propusieron con cierto éxito un esquema que incluía hasta siete etapas en el surgimiento de una emoción[174]. La "producción" de la emoción en sí, como respuesta psicobiológica, atravesaría por diversas fases, algunas de las cuales tienen que ver con factores meramente fisiológicos, mientras que otras requieren de un proceso cognitivo sobre elementos socioculturales. Todo comenzaría con una evaluación instantánea y bajo el umbral de la consciencia sobre la valencia positiva o negativa para el bienestar propio que nos provoca la percepción de un estímulo, que puede estar en el mundo

[173] Como nos recuerda Joanna Bourke, el dicho feminista "lo personal es político" que popularizaron Carol Hanisch y Kate Millet cobra todo su significado cuando aludimos a las expresiones emocionales; BOURKE, JOANNA, "Fear and Anxiety…", p. 124.

[174] FRIJDA, NICO H.; MESQUITA, BATJA, "Cultural Variations in Emotions: A Review", *Psychological Bulletin*, 112 (1992), pp. 179-204.

exterior o en la mente del sujeto: objeto, situación, contexto, lugar, recuerdo... Aunque inconsciente, tal evaluación en sí misma es un juicio donde lo cognitivo y lo cultural —toda una serie de conocimientos, valores, experiencias, códigos y creencias que nos acompañan— condicionan la reacción del cuerpo; así se explica que de inmediato dos individuos puedan responder de manera diametralmente opuesta a un mismo estímulo según el juicio (*appraisal*) que de él hagan. Esa valoración provoca reacciones fisiológicas, y aparece entonces una actitud o disposición con fines comunicativos o de acción (huir, luchar…), así como las manifestaciones expresivas adaptadas al contexto social en el que se enmarcan. Todo ello constituiría el *proceso emocional*, desde el estímulo hasta la regulación última de su expresión, desde la experiencia subjetiva en bruto hasta la evaluación y control.

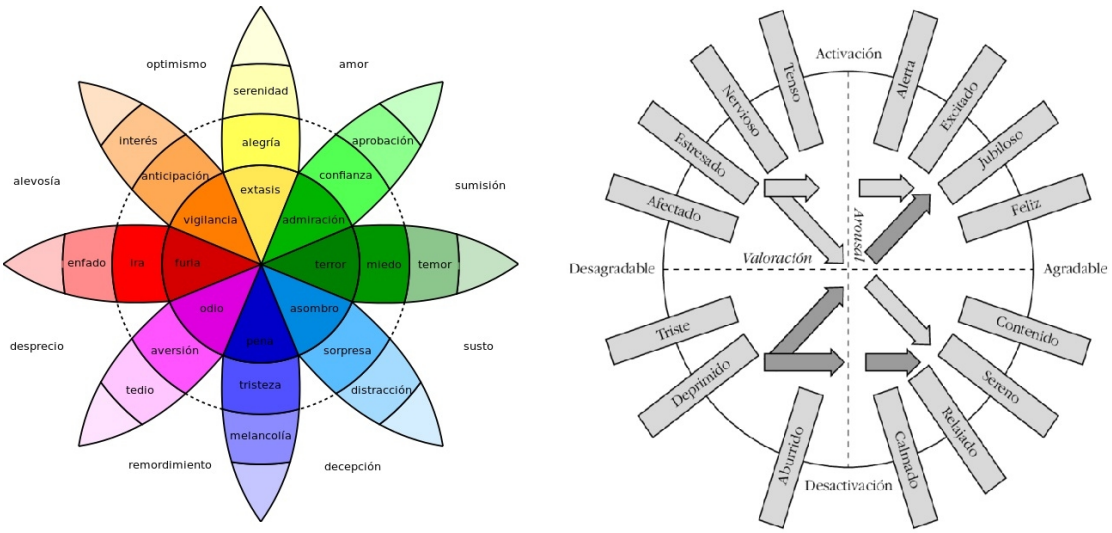


Figura 7: Esquemas emocionales presentados por Robert Plutchik y James A. Russell

Gracias a las aportaciones clasificatorias teóricas como la lista de Ekman o la *Rueda de las emociones* de Plutchik[175], o mediante productos cinematográficos tan exitosos y divulgativos como la película de animación *Inside Out*, se impone científica y popularmente la asunción de unas emociones innatas ancladas a nuestro desarrollo evolutivo. Por lo general, no se ha cuestionado que el miedo sea una de ellas; sin embargo, las experiencias afectivas y sentimentales incorporadas a ese pequeño abanico de emociones no han dejado de variar en cada propuesta, siendo imposible el acuerdo sobre cuántas y cuáles son esas emociones universales básicas, o en qué se diferencian unas de otras. Además, tampoco todos los expertos creen que este paquete de "alteraciones puras" se corresponda con la realidad más que en un plano puramente abstracto. La cuestión se complica aún más con las "emociones secundarias", cognitivamente superiores, que dependen en todo de un desarrollo marcado por la presencia de estándares culturales y normas sociales, y que según algunos autores surgen de la combinación de las emociones innatas, manifestándose con diferentes grados de fuerza; es

[175] La "rueda" sintetiza la visión del psicólogo Robert Plutchik, donde se le da importancia al nivel de complejidad de la emoción. Abundando en este asunto, otro investigador, James A. Russell, propuso el modelo emocional circumplejo, donde la clasificación dependía tanto del nivel de excitación (pasivo-activo) como de la valencia (positivo-negativo).

el caso de la admiración, la euforia, el rencor, la antipatía, la preocupación, etc.[176] A ellas se sumarían también, en un tercer nivel, unas emociones de carácter autónomo respecto a las innatas, como el orgullo, los celos o la culpa, que obedecen en lo fundamental a la conciencia propia del sujeto. Se podrá apreciar por tanto la dificultad de agrupar bajo el paraguas de la emoción, que es el meta-concepto englobador que ha gozado internacionalmente de más éxito, fenómenos psicofisiológicos tan diversos como el *susto* ("impresión repentina causada por miedo, espanto o pavor") y la *angustia* ("temor opresivo sin causa precisa"), por no salir del universo del miedo.

Paralelamente se ha ido definiendo con más o menos fortuna el concepto *afecto* como una respuesta inmediata del cuerpo que opera al margen de intencionalidades, evaluaciones y creencias, quedando por tanto como irreflexiva e inconsciente[177]. En otras palabras, el afecto se movería en el campo de la "pre-emoción" y sería independiente de las expresiones lingüísticas que caracterizarían a la emoción. En nuestro idioma, sin embargo, este término presenta algunos problemas por su polisemia, pues el afecto se puede equiparar al cariño y por tanto a una emoción particular, como ocurre con el término *pasión*. Por otra parte, el *sentimiento* ha quedado ubicado en lo "post-emocional", que trasciende de ser una sensación intensa y pasajera para gozar de cierta permanencia. Mientras, los *estados de ánimo* serían un conglomerado de actitudes positivas o negativas de bajo perfil, o con causas difusas, que también se prolongarían durante un tiempo predisponiéndonos a experimentar ciertas emociones y no otras; aquí se ubicaría también el *humor*. Por último, la *sensibilidad* se refiere a la susceptibilidad para sentir, tanto en lo referido a los sentidos como en lo tocante a los sentimientos (tengamos en cuenta que en castellano el verbo sentir queda vinculado a ambos aspectos). Entre los historiadores, ya lo señalamos antes, ha predominado la ambigüedad en el uso de estos términos. Y hemos de decir, con todas las letras, que nos sumamos a ella. Al fin y al cabo, una rigidez conceptual que diferencie afectos, emociones y sentimientos no tiene mayor trascendencia para los fines de este trabajo. Nos permitimos tal laxitud porque, como se expuso, si bien transitamos cerca de la historia de las emociones, no podemos identificar en su plenitud las siguientes páginas con tal corriente historiográfica.

Ya lo apuntábamos: son mayoría quienes defienden que para nuestro gremio es de más utilidad acercarse al uso de las emociones en las relaciones sociales como instrumentos de negociación política, a sus funciones públicas en general, que preocuparnos por sus raíces evolutivas. El llamamiento pretende colocar la lupa no sobre *qué son* las emociones, sino sobre

[176] La propuesta de Ekman y Friesen, por ejemplo, pasaba por dilucidar todos los integrantes de las familias emocionales que se organizaban en torno de las innatas. Del miedo, el asco, la ira, la tristeza, la sorpresa y la felicidad dependían muchas variantes emocionales, expresadas en niveles de intensidad, control, consciencia, sinceridad, etc. distintos. Por ejemplo, alrededor del miedo como elemento nuclear se distribuían compartiendo propiedades el horror, la preocupación, la angustia, el pavor, la incertidumbre, la ansiedad, el pánico…

[177] Para una sintetizada visión de conjunto acerca del fenómeno, atiéndase a: TRIGG, STEPHANIE, "Affect Theory", en Susan Broomhall (ed.), *Early Modern Emotions…*, pp. 10-13; para una problematización, LEYS, RUTH, "The Turn to Affect: A Critique"…, pp. 434-472. Sobre la cadena secuencial formada por los términos *affect*, *feeling* y *emotion*, que no pueden traducirse al castellano manteniendo el significado tan fácilmente como parece, podamos encontrar algunas notas de interés en LABANYI, JO, "Doing Things: Emotion, Affect and Materiality", *Journal of Spanish Cultural Studies*, 11-3/4 (2010), pp. 223-233.

qué hacen (o *qué hacen hacer*), cuestión que, por cierto, también sería parte constitutiva del *qué son*[178]. Si bien la emoción es un proceso individual, nace necesariamente de nuestro contacto con el mundo exógeno y solo es reconocible por terceros cuando trasciende esa individualidad para convertirse en hecho comunicativo. Tiene entonces dimensiones tanto personales como comunitarias, tanto privadas como públicas; aunque no es un problema menor el transitar desde esa privacidad hacia el marco colectivo, principal interés para el historiador, ello no debe desalentarnos en la tarea. Imprescindibles herramientas para la vida en comunidad, no es cuestionable ni su dimensión interpersonal (la vergüenza solo existe en función del otro, no puede producirse en la intimidad) ni su contagiosidad (he ahí el ejemplo de la propagación del miedo, sin ir más lejos). Por eso, enlazadas con la acción, se tornan colectivas, se comparten en el fragor de la rebelión o en la empatía del funeral, se teatralizan para dotar de color al ritual, se desbordan en mil y una facetas grupales.

¿Qué sabemos del miedo? Pues que es útil para la conservación de la seguridad, para la supervivencia, para el mantenimiento del *yo* en un mundo incierto y repleto de violencias donde todos estamos irrevocablemente destinados al deceso... y somos conscientes de ello. Es tan desagradable como necesario para prevenir riesgos y afrontar deliberativamente peligros. Si existe una emoción ancestral y democratizada, esa es el miedo[179]. En el cerebro son la amígdala y el hipotálamo las regiones involucradas directa y primariamente en el surgimiento de las *emociones negativas*. El miedo en concreto se caracteriza por una gran cantidad de signos fisiológicos que movilizan al organismo —al sistema nervioso y al endocrino— para escapar o luchar, entre los cuales se hallan la aceleración del ritmo cardiaco, la alteración de la respiración y de la presión sanguínea o la liberación de adrenalina. Pero entre los síntomas también se encuentran en ocasiones algunos que no parecen ser precisamente de una gran ayuda a la hora de afrontar un riesgo sobrevenido: el cuerpo se estremece, el aparato digestivo sufre dispepsia, se relajan los esfínteres, aumenta la sudoración, la voz se entrecorta, los músculos de la cara denotan el temor, se produce una parálisis. Tales procesos son fácilmente identificables por quien los padece, pues el miedo es entre todas las emociones aquella que se siente, que duele, que se sufre. De especial interés es la teoría de los dos caminos al miedo, desarrollada por el neurocientífico Joseph LeDoux[180]. Este señalaba la existencia de un camino rápido subcortical al miedo, vía amígdala, que activaría al cuerpo en un estado de alarma para el combate o la huida tras la percepción de un estímulo; el ejemplo con el que él trabaja y que ha gozado de gran recorrido es la visión de una serpiente, un objeto competentemente emocional, que nos provoca una reacción inmediata, haciéndonos retroceder. Mientras tanto, las reacciones neuroquímicas tardan más en viajar hacia el córtex, donde las operaciones cognitivas tienen lugar: ¿seguro que se trata de una serpiente y no de una simple rama?; ¿está viva?; ¿es venenosa?; ¿hay riesgo? Esto evidenciaría que las operaciones de percepción y evaluación se procesan en el cerebro por separado, estableciéndose una diferencia entre las emociones cognitivas y las pre-cognitivas.

---

[178] "Desde nuestro punto de vista, qué hace una emoción y quién es afectado son parte de lo que *es* una emoción", ZARAGOZA BERNAL, JUAN MANUEL, "Historia de las emociones…", p. 7.

[179] LEYS, RUTH, "How Did Fear Become a Scientific Entity and What Kind of Entity Is It?"*, Representations*, 110 (2010), pp. 66-104.

[180] LEDOUX, JOSEPH E., *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, Simon & Schuster, Nueva York, 1996.

Es nuestra intención trabajar entonces con todo un racimo diverso de emociones: tanto las que se construyen alrededor del miedo (pavor, espanto, horror… todas con una causa objetiva, reconocible y presente, real o potencial, que también se comparte con los animales en su esencia de instintiva alarma fisiológica) como las sensaciones que lo hacen en torno a la ansiedad (la angustia, la inseguridad, la inquietud anticipada ante algo que es impreciso o desconocido y que no se diluye con rapidez). A un nivel irracional, intenso y obsesivo encontramos también las fobias, un miedo combinado con antipatía que sí cuenta con un estímulo identificable, a menudo inofensivo[181]. Digamos que todos son temores, unos ante un objeto externo y otros ante una condición interna.

Pero volvamos atrás un momento; ¿cuál era la concepción que sobre el miedo se tenía en la Baja Edad Media castellana? En algunos textos se distinguieron con bastante nitidez teórica sus diferentes esencias y rasgos, y se defendió que convivían temores que eran muy necesarios para humillar al hombre ante Dios (y ante los señores terrenales) con otros miedos absolutamente improcedentes. La línea manifestada entre los intelectuales era, a grandes rasgos, la siguiente: el *temor* era eminentemente espiritual y se manifestaba como una huida o rechazo frente a todo aquello que pudiera destruir lo amado. Así se manifestaba en las *Partidas*: "Mostraron los sabios antiguos por derechas razones que temer es cosa que se tiene con el amor que es verdadero, ca ningunt home non puede amar sinon teme. Et como quier que temor et miedo es naturalmente como una cosa, empero segunt razon departimiento ha entrellos, ca la temencia viene de amor, et el medio [sic] nasce de espanto de premia, et es como desesperamiento"[182]. Esta cuestión fue abordada por Teresa de Cartagena en su obra bastante tiempo después, abogando por dos tipos de temores: uno de ellos es el conocido como "temor de servidumbre", que es aquel que un siervo mantiene hacia su señor, mientras que el otro se denomina "temor filial", similar al que el hijo profesa al padre. El temor del siervo proviene de necesidad y se fundamenta en salvarse del castigo, puesto que vive en la casa del señor y se sustenta bajo su amparo; pero si el súbdito es expulsado de la vivienda, perderá el recelo hacia su antiguo dueño. En cambio, el hijo no teme de esa manera a su padre, pues sabe que este no le perseguirá ni le echará de la casa, y aun con todo le respeta por amor natural y le reverencia como progenitor suyo que es. Estos dos temores deben manifestarse también hacia Dios, puesto que es Padre de toda criatura y Señor de señores: como Padre se le debe temer con amor, y en tanto Señor de poder absoluto ya no por el daño que de Él pudiera llegarles, sino tan solamente por no ofenderle[183]. En definitiva, el *temor* está incardinado en los preceptos dogmáticos y al cristiano se le exige sumisión. Por otra parte está el *miedo*, temor mundanal útil para garantizar la supervivencia, como podría ser el que se tiene al daño de las penas corporales o a la pérdida de las cosas temporales[184]. Siguiendo con el ejemplo de las *Partidas*, podemos encontrar una definición bastante precisa al respecto:

[181] Sobre la comprensión de las fobias debe ser reconocido el trabajo del psiquiatra sudafricano Isaac Marks, quien las consideró como un comportamiento aprendido frente a los peligros que fueron comunes en un lejano tiempo pasado en que el entorno natural era hostil al hombre.

[182] ALFONSO X, *Siete Partidas*, Real Academia de la Historia (ed.), *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio, II*, Atlas, Madrid, 1972, p. 113.

[183] CARTAGENA, TERESA DE, *Arboleda de los Enfermos*, Lewis Joseph Hutton (ed.), *Arboleda de los enfermos. Admiración operum Dey*, Real Academia Española, Madrid, 1967, pp. 81-82.

[184] Véase ANÓNIMO, *Espéculo de los legos*, José M.ª Mohedano Hernández (ed.), *El Espéculo de los legos. Texto inédito del siglo XV*, Instituto Miguel de Cervantes, Madrid, 1951, pp. 440-441.

"Otrosi decimos que *metus* en latin tanto quiere decir en romance como miedo de muerte, ó de tormento del cuerpo, ó de perder la libertad, ó las cartas por que la podrie amparar, ó recebir deshonra por que fincarie enfamado: et de tal miedo como este, ó de otro semejante fablan las leyes deste nuestro libro quando dicen que pleyto ó postura que home faga por miedo, que non debe valer"[185]. Pero conviene no equivocarse: la gran cantidad de vocabulario y expresiones que pueden hallarse en las fuentes escritas demuestran —además de la enorme riqueza lingüística que había alcanzado el asunto— que las diferencias que pudieran existir entre *timor* y *metus* se difuminaban sin importar demasiado las teóricas disquisiciones de los eruditos. Así, si nos fijamos por ejemplo en los versos de las *Cantigas de Santa María* apreciaremos multitud de términos que hacen referencia a esta pasión: "Pavor", "pavor lle creceu", "gran pavor de morte", "med", "meter medo", "medorento", "un med' atal enos seus coraçoes", "temer", "ser temudo", "temeroso" (temible), "terreiro" (temido), "esterreceu con mui gran pavor que ouve mortal", "dultaban" (temían), "covardia", "recreudo" (cobarde), "coitado" (preocupado), "tremor", "tremendo", "con gran pavor, tremendo e sen coor" (con gran miedo, temblando y pálida), "tremendoll' o coraçon", "torvado" (perturbado), "recelar", "espantar", "espantedes por ren", "foi con medo espantado" y un largo etcétera[186]. En cualquier caso, se impone tener precaución a la hora de acercarnos al significado que entonces se le confería a estas palabras; el término *espantar*, sin ir más lejos, era sinónimo de *maravillar*, por lo que su uso no necesariamente pretendía trasladar una sensación de miedo tanto como de sorpresa.



Figura 8: Encuentro entre los tres vivos y los tres muertos, *Horas de Carlos VIII*, BNE, VITR/24/1, f. 76r (s. XV)

Otros textos profundizaron también en los *marcadores emocionales* que el miedo provocaba, sobre todo en el rostro y en las extremidades; los temblores, la inmovilidad, el cambio de tono en la piel, incluso el desmayo con pérdida de conocimiento fueron a menudo descritos. El corazón fue el órgano más aludido cuando se trataba de explicar las causas y consecuencias fisiológicas de las pasiones en general y del miedo en particular, estableciéndose un vínculo con el mismo que iba a ser reproducido en los decires populares y en la literatura. "Tener corazón" no era ni más ni menos que la fórmula con que se expresaba la posesión del valor suficiente para acometer un hecho; se creía también que el tamaño del órgano condicionaba la inclinación hacia la valentía o el temor. Adicionalmente, un corazón falto de calor natural era sinónimo de un temperamento miedoso y triste, mientras que uno encendido en ardor se traducirá en arrojo y cierta tendencia a la saña[187]. Llegó a imaginarse toda una teoría para la distribución geográfica de los diferentes pueblos del mundo según la cantidad y temperatura de su sangre: los que

[185] ALFONSO X, *Siete Partidas*, *III*…, p. 721.

[186] Atiéndase a RAIMOND-MOLINIER, JEANNE, "La peur dans les *Cantigas de Santa María* d'Alphonse X le Sage", Anuario de Estudios Medievales, 16 (1986), pp. 67-80.

[187] SÁNCHEZ DE ARÉVALO, RODRIGO, *Vergel de los príncipes*, D. Mario Penna (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV, I*, Atlas, Madrid, 1959, p. 334.

vivían en la gélida Europa nórdica se caracterizaban por su ímpetu, ánimo, osadía y audacia en la guerra debido a una gran abundancia de flujo y calentura interior, mas estaban poco apegados a la creación intelectual y científica; los del Asia cálida, sin embargo, eran muy entendidos en todos los ingenios y aptos para "politicar" y regir, pero al adolecer de tanta cantidad de sangre y calor natural resultaban ser más temerosos y demostraban flaqueza de espíritu en el arte de la guerra, siendo fácilmente subyugables; por último, quienes gozaban del privilegio de vivir en áreas templadas, tal como era el caso de los pueblos mediterráneos, disfrutaban de las cualidades de ambos extremos, pero sin destacar en lo militar sobre los germánicos ni en lo especulativo por encima de los asiáticos[188]. La teoría de los temperamentos resultaba muy útil para explicar por qué algunos individuos eran más miedosos que otros. Los diagnosticados como melancólicos y flemáticos se sospechaban los más proclives a sufrir temores. El arcipreste de Talavera se muestra particularmente divertido al caricaturizar las dificultades de un asustadizo flemático para las artes amatorias, por lo que la extensión de la siguiente cita nos parece bien justificada:

> "Sy le dixeren algo, o yr de noche, o andar con frío o lodos o malas noches donde su amada está, que luego que se espereze primero, e que boceze segundo, e lo tercero, que saque la cabeça fuera de la puerta a ver sy nieva o llueve; lo quarto, que se esté concomiendo e pensando: «Yré; non yré; sý iré. Sy vo ver m'an, mojarme [he], enlodarme [he]; encontraré con la justicia e tomarme ha la espada; correrme ha por las calles la ronda sy me encuentra; e sy estropieço por ventura caeré; ensuziarme [he] de lodo los çapatos de alta grasa. Non yría syn galochas fuera de casa. ¡Guay, sy me muerde algund perro en la pierna, o sy me dan por ventura alguna cuchillada, o sy me dan en la cabeça alguna pedrada; o sy me toman en casa cortarme han lo mío ¡e lo mejor que yo he! ¿E sy me toman entre puertas o sy me cargan de palos? Non sé, pues, sy me vaya. ¡Al diablo, en buena fe, allá non vaya! (…)». Enpero, sy este tal salle fuera, convencido de mucho amor, e se va a casa de la amada e encuentra alguno que trae cañas a cuestas o pellejos que fagan ruydo, luego —como es muy flaco de coraçón o cobarde de espíritu e de voluntad— luego se torna el coraçón tamaño como de formiga e da a foyr, e tronpieça e cae, e levántase atordido, e fuye e mira fazia tras por ver sy viene alguno tras él; que piensa que son onbres armados que le van a las espaldas resollando para le matar, e fuye cielo e tierra. E sy por ventura entra en casa de su dama, non entrará por ventana —que non le bastaría el coraçón— nin por escalera de cuerda, nin por tejado, nin por açotea; nin desquiciará la puerta, nin saltaría seis tapias en alto; pero sy la puerta le abren, todo entra encogido, a cada rencón le paresce ver onbres armados. E sy algún gato se mueve, peor es que muger; luego cae amortescido, e ella le ha de aconortar e retornar en sý con el agua de las gallinas. «Esforçar, amigo; que gato era, mi amor»"[189].

---

[188] SÁNCHEZ DE ARÉVALO, RODRIGO, *Suma de la política*, D. Mario Penna (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV, I*, Atlas, Madrid, 1959, pp. 256-257 y 267.

[189] MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *Corbacho*, Joaquín González Muela (ed.), *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, Castalia, Madrid, 1985, pp. 196-197. La idea de que el amor es un factor que puede hacer esforzado al cobarde se puede ver trabajada en muchos escritos, por ejemplo en COTA, RODRIGO DE, *Diálogo entre el Amor y un viejo*, Enzo Franchini (ed.), *Los debates literarios en la Edad Media*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2001, p. 272.

Eran la palidez o el rubor en la cara los síntomas más relevantes del pavor, y estos solo podían producirse por una ausencia o concentración de sangre en una u otra parte del cuerpo. Amarilla o roja, ambas tonalidades de piel respondían a dos tipos de miedo completamente diferentes. Si la faz palidecía o amarilleaba se debía a que la sangre se había acumulado en el corazón al encogerse este, por ejemplo, por temor a perder la vida o sufrir algún daño en el cuerpo[190]. En cambio, cuando la cara se tornaba bermeja por un exceso de sangre, era vergüenza lo que se estaba padeciendo, sufrida por el desasosiego de perder la honra o la gloria. Por eso la vergüenza, sin dejar de ser un tipo de miedo, fue considerada más noble pasión que el temor. Incluso algunos autores como fray Martín Alonso de Córdoba ahondaron en el componente de clase que tenían estas emociones, pues mientras que el temor (genéricamente hablando) se veía propio del villano, que apenas sabía lo que era el honor ni se preocupaba por su imagen pública, la vergüenza quedaba reservada para el altivo hidalgo y la casta doncella. Si a esta hipótesis añadimos además que los animales no pueden avergonzarse ni sentirse deshonrados pero comparten con los humanos el miedo derivado de su instinto de supervivencia, la jerarquización pasional era más que evidente[191]. La vergüenza resultó, por tanto, ser un tipo de miedo muy apreciado en el Medievo, al considerarse fuente de innumerables beneficios. Aunque esta se percibía antes que nada como un sufrimiento del alma, se vio especialmente apropiada para los jóvenes, pedagógicamente hablando, por cuanto les apartaba del pecado y las acciones deshonestas, así como les estimulaba a no dejar sin hacer lo que era debido[192]. Elevada la vergüenza como freno de toda maldad, en los *Castigos* de Sancho IV se dispuso que aquel que la perdiera tornaría al mismo estado de las bestias[193]; en parámetros similares reafirmarían esta concepción autores de la talla de Juan Manuel, que aborda el tema en varias de sus obras: mientras en el *Libro del cavallero et del escudero* aseguraba que la vergüenza era madre de todas las bondades, en el *conde Lucanor* llegó a afirmar que esfuerzo, franqueza, lealtad y buenas costumbres encontraban su fundamento antes en la vergüenza que en el buen talante[194].

---

[190] Del amarillo en la Edad Media, como del resto de colores, se hacía una lectura simbólica específica. El amarillo era un color negativo: la traición, la mentira, el judaísmo y también la enfermedad se relacionaron y representaron bajo esas tonalidades: SAS VAN DAMME, ASTRID DE, "El amarillo en la Baja Edad Media. Color de traidores, herejes y repudiados", *Estudios Medievales Hispánicos*, 2 (2013), pp. 241-276.

[191] Véanse ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV…*, pp. 532-533 y ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Jardín de nobles doncellas*, Fernando Rubio (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV, II*, Atlas, Madrid, 1964, p. 85.

[192] "(…) E vergüença es cosa que cae bien en los moços e en los mancebos, porque los tira de fazer pecados e malas cosas e feas. E es mala en los viejos porque non deven fazer cosa de que devan aver vergüença", LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro*, M.ª Nieves Sánchez González de Herrero (ed.), *El Libro del tesoro de Brunetto Latini*, Academia del Hispanismo, Vigo, 2008, pp. 171-172. "Vergüenza es una de las nobles cosas que el home ha en sí naturalmiente para guardarse de errar: et por ende esta non la debe ninguna haber para facer bien, mas para partirse del mal. Onde los que la hobieren de los pecados que ficieron, teniendo que fue mal por que erraron, et estan avergonzados dellos, tal vergüenza como esta es buena", ALFONSO X, *Siete Partidas, I*…, p. 126.

[193] ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV…*, p. 161.

[194] MANUEL, JUAN, *Libro del cavallero et del escudero*, Carlos Alvar y Sarah Finci (eds.), *Don Juan Manuel. Obras Completas*, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2007, pp. 383-384; *Libro del conde Lucanor,* Carlos Alvar y Sarah Finci (eds.), *Don Juan Manuel. Obras Completas*, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2007, pp. 878-879.

La fuerza o fortaleza —la virtud cardinal que permite encarar con constancia las cosas que deben ser hechas, aplacando las temeridades y reprimiendo los temores— estuvo directamente relacionada con la noción coetánea del miedo, podríamos decir que surgiendo como una herramienta moral con la que hacerle frente. La *ardideza* (atrevimiento, osadía) ocupa uno de los extremos en el baremo de la fuerza, mientras que el temor se encuentra en el otro, aunque la primera se halla significativamente más cerca del punto virtuoso encarnado por la fortaleza de lo que está el miedo[195]. Mientras el miedoso huye ante cualquier cosa, el *ardit* se expone sin prudencia; las dos actitudes son reprobables y carentes de "bondad". La fortaleza se mide siempre en contextos de peligro, siendo *esforzado* quien sufre las situaciones espantosas y desmesuradas, quien no se disculpa ante lo que hay que hacer o decir y quien prefiere padecer el peligro que vivir avergonzado; en cambio, el que en su ímpetu se sobrepasa cae en el loco atrevimiento y predispone su cuerpo a riesgos innecesarios; el medroso, por fin, es el más criticado por su cobardía —la más vil cosa del mundo—, a veces totalmente injustificada al haber sido inspirada por problemas imaginarios[196]. Don Juan Manuel iluminaba las diferencias entre *quejoso*, *esforzado*, *medroso* y *espantoso*: el *quejoso* era quien mostraba esfuerzo cuando debía y también cuando no lo debía tener, porque la "queja del corazón" no le dejaba sufrir miedo; el *esforzado*, por su parte, era aquel que experimentaba esfuerzo cuando lo debía tener, así como miedo a las cosas dignas de temer; el *medroso* demostraba abiertamente tanto el esfuerzo como el miedo en el momento en que debía tenerlo; el *espantoso*, por último, siempre tendrá miedo aunque no haya razón para ello. *Quejoso* y *espantoso* se situaban, por tanto, en los extremos: el primero cayendo en la sinrazón al dar a entender que no tenía miedo de ninguna cosa, mientras que la actitud del *espantoso* —de miedo permanente— se hacía incompatible con el oficio del caballero. Por otro lado, aunque el *esforzado* y el *medroso* se pareciesen, no eran equiparables: el *esforzado* sería capaz de ocultar sus miedos, mientras que las pasiones del segundo resultarían bien conocidas para los que le rodeaban. Como puede imaginarse, la recomendación que Juan Manuel hacía a sus lectores pasaba porque resultasen *esforzados*, atreviéndose cuando tocaba, siendo prudentes ante los peligros y encubriendo sus miedos a terceros[197]. Por aquella misma época también el arcipreste de Hita incidía en las consecuencias del temor sin fundamento en su cuentecillo sobre las liebres y las ranas recogido en el *Libro de Buen Amor*; reflexionando sobre el flaco corazón y cobardía innata de estos animales, elevaba una enseñanza para los combatientes: "El miedo es mala cosa, flojo y cobarde ardid, / esperanza y valor vencen en toda lid; / los cobardes, huyendo, mueren diciendo: ¡huid!, / viven los esforzados diciendo: ¡dadle!, ¡herid!"[198].

---

[195] ALBORNOZ, GIL DE, *Catecismo*, Evelio Verdera y Tuells (ed.), *El Cardenal Albornoz y el Colegio de España, I*, Real Colegio de España, Bolonia, 1972, pp. 224.

[196] LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, pp. 156, 159-160, 176, 210 y 234-235.

[197] MANUEL, JUAN, *Libro del cavallero et del escudero…*, pp. 399-400.

[198] RUIZ, JUAN, *Libro de Buen Amor*, María Brey Mariño (ed.), *Libro de Buen Amor*, Castalia, Madrid, 2005, p. 244.

C) Planteamiento, fuentes y metodología

Como ya se ha esbozado fugazmente en el exordio, esta tesis doctoral parte de una cuestión de puro presentismo: hoy, asediados por innumerables incertidumbres y revalorizado el papel de lo emocional, nos preguntamos también por los temores de nuestros antepasados[199]. Si hubiera que resumir en una única idea todo lo que se quiso responder con la investigación aquí expuesta, esta podría ser la siguiente: ¿Qué miedos podemos rastrear en las fuentes castellanas entre los siglos XIII y XV?, o en otros términos, ¿a quién o a qué se teme en la Baja Edad Media? Pues bien, aunque tratar de dar respuesta a ello mediante la elaboración de un repertorio documentado ya se vislumbra como una tarea ingente, desde este mismo instante y huyendo de lo superficial, hay que apuntar hacia toda una serie de asuntos relacionados y darles contestación en la medida de nuestras posibilidades. Por ejemplo, desde la sociología de las emociones reivindican poner la lupa en el *quiénes*; en este caso, en *quién* teme y a *quién* se teme. Discúlpese la perogrullada, pero no hay miedo sin dos elementos indispensables tal como son el sujeto que lo padece y el objeto temido, que puede ser real o *imaginado*. La vivencia de las emociones presenta sus particularidades en función del sexo, género, creencia religiosa, edad, condición campestre o urbana, estamento, nivel de alfabetización, nacionalidad, etc., por lo que no pueden dejar de tenerse en cuenta tales identidades en el establecimiento de *comunidades emocionales*; podrá verse que recurrimos a ellas para evitar una mirada homogeneizadora y artificial del pasado. ¿*Cuándo* se teme? Interrogante que puede entenderse como en qué momentos del día, del año o incluso de la vida, pero también si el carácter de ciertos miedos es puntual, cíclico, coyuntural o permanente. Vinculado al *cuándo*, tendremos que exponer sucintamente qué ocurre —en clave evolutiva— con ciertos temores a lo largo de estos trescientos años. Tras plantearnos dudas sobre sus ritmos, hay que averiguar aspectos de su geografía: *dónde* emerge cada miedo (la corte, la casa, la plaza, la villa, el medio rural, con sus bosques, montañas y encrucijadas de caminos, o bien sobre el mar, o en zona fronteriza…) y en qué regiones experimenta un impulso específico y merecedor de nuestra atención, así como la manera en que el espacio es transformado por la propia emoción[200]. En similar dirección, la intimidad y la esfera pública representan escenarios opuestos donde la emoción se canaliza con rasgos idiosincráticos propios. Pero hay mucho más: ¿Cómo se teme o cómo afecta al comportamiento social?; ¿se trata de angustias que se viven en solitario, aunque sean mayoritarias por estar difundidas entre la totalidad de la población, o bien encuentran cauces de expresión colectiva?; ¿qué importancia tiene sobre la producción, la familia, la sociabilidad, la experiencia religiosa…?; ¿qué papel juega en el discurso político y qué riesgos, utilidades o beneficios encontraron las capas dominantes en inducir esta emoción a las clases populares, si es que tal estrategia retórica o práctica operaba como herramienta de control y ejercicio de poder?; ¿cómo se refleja el discurso sobre el miedo en la documentación histórica?; ¿cuáles son las representaciones artísticas del temor?; ¿cómo

[199] Según la famosa sentencia de Benedetto Croce: "la verdadera historia es historia contemporánea"; CROCE, BENEDETTO, *Teoría e historia de la historiografía*, Imán, Buenos Aires, 1953, p. 12. Esta proposición se matizó después, siendo más conocida en su fórmula "toda historia es historia contemporánea".

[200] Para que nos hagamos a la idea de la importancia de este enfoque, la percepción de la dimensión espacial y de las distancias están parcialmente detrás de fenómenos sentimentales como la nostalgia o el orgullo nacional. En cuanto al miedo, no cabe duda de que tiene peso en la configuración del espacio habitado, trabajado, transitado y evitado.

se caracteriza su gestualidad?; ¿mediante qué mecanismos supera la sociedad medieval sus desasosiegos, sobreponiéndose a la adversidad y al bloqueo? El elenco de posibilidades por explorar es amplio; así lo demuestran estas cuestiones y muchas otras que se irán incorporando en su debido momento. Con una ambición holística, nuestro interés no reside en contestarlas todas, sino en contribuir con esta monografía del miedo a poner de manifiesto los vínculos que existen entre este y las múltiples e interrelacionadas dimensiones —políticas, religiosas, económicas, sociales…— de la existencia humana en aquel periodo.

Cuando se ha escogido un lapso de tres siglos, cómputo temporal inmenso pero ventajoso para nuestros propósitos, lo hemos hecho, si se nos permite una metáfora de naturaleza arqueológica, con la intención de trabajar sobre esas coordenadas más en el plano horizontal que en el vertical; se trata de entender los tres siglos como un vasto pero delimitado terreno sobre el que prospectar buscando indicios, y no mediante el sistema de catas, caracterizadas por la disección estratigráfica en profundidad. Más que indagar en el origen, la transformación y el desvanecimiento de tal o cual temor según pasan las décadas —tarea necesaria—, pretendíamos captar una panorámica capaz de mostrar la variedad de agonías que se pudieron padecer en base al discurso, reflexión y representación que de ellas se hace, estando este retrato tomado ante el paisaje cronológico que conocemos como Baja Edad Media. Recuperemos nuevamente la diferencia entre la historia de la emoción como experiencia subjetiva elemental y la *emocionología* de Stearns: desde el enfoque de la primera de ellas, podemos asegurar que el objeto de investigación, de tratarse del miedo en su naturaleza de emoción universal, está encadenado al ritmo lento, que se desenvuelve principalmente bajo el tiempo antes llamado *estructural*. Lo básico del miedo, nuestras reacciones fisiológicas, mutan a una velocidad imperceptible, siendo aparentemente —solo aparentemente— inmóviles; pero aunque sea en la muy larga duración, tal alteración demuestra cierta dimensión evolutiva y justifica su historicidad. Lo que cambia con una celeridad mucho mayor son las formas en que expresamos el miedo, los elementos y situaciones que tememos, además del papel que tan poderosa sensación está llamada a ejercer en la vida social; aquí es donde principalmente se desenvuelve la historia cultural e intelectual de las emociones[201]. En tal sentido, parece una soberana obviedad alegar que, pese a la *fuerza de inercia* de las emociones, no existe una imagen congelada de los miedos que dure trescientos años y atraviese por igual a tantas generaciones. No queda por ello otra alternativa que resaltar de alguna manera las transformaciones que afectan al contexto en su globalidad y a nuestro artefacto predilecto —los temores— en particular. En pocas palabras, fundiremos la aproximación sincrónica con la diacrónica en función de las necesidades de la investigación. Por otra parte, pero atendiendo igualmente a la temporalidad, ocurre que en el ciclo vital del individuo el miedo se puede manifestar como un mero epifenómeno o como un estado permanente. Así, tenemos esa mezcla de sorpresa y miedo, la alarma, la reacción sobresaltada casi automática, provocada tal vez ante un encontronazo o por la exposición frente al objeto que genera fobia. Superficial y azaroso, el susto es al miedo lo que lo factual representa para el lienzo de la historia. En un lapso intermedio, podríamos ubicar los temores coyunturales, cíclicos, dependientes de lo social y lo económico; pensemos, por ejemplo, cómo la suspicacia ante los vientos de guerra se

[201] BOQUET, DAMIEN; NAGY, PIROSKA (dirs.), *Histoire intellectuelle des émotions, de l'Antiquité à nos jours*, L'Atelier du CRH, París, 2016.

contrae o expande según las vicisitudes del contexto político y militar. Por último, una ansiedad que no desaparece, relacionada con los cuadros mentales de la época: ahí está el temor de Dios y las angustias motivadas por el destino del alma que acompañan durante toda la existencia, condicionando actos y pensamientos. Susto, temor, inquietud; evento, coyuntura, estructura: las tres *categorías braudelianas* del tiempo histórico pueden ser imaginativamente manejadas como ritmos emocionales de la existencia humana[202].

Se nos ha presentado la poderosa tentación de convertir el miedo en un motor auxiliar de la historia, de tratar de encontrar explicaciones y construir hipótesis sobre el cambio y la permanencia que se lean obligadamente a través del tamiz de los temores[203]. Y, reconozcámoslo, esa tentación nos ha doblegado parcialmente cuando hemos entendido que el miedo es un agente (des)movilizador de la acción. Digamos que en la receta de causas, pretextos, circunstancias y desencadenantes de todo hecho o proceso histórico, al menos una pizca de miedo siempre figura como condimento. Démosle un bocado a cualquier fenómeno humano y degustemos sus motivos en busca de este ingrediente… ¿Acaso el agrupamiento social, por poner un ejemplo que nos traslade a lo más remoto de los tiempos, no busca hacerle frente al miedo de identificarnos con una frágil existencia siempre a merced de los elementos, de los (otros) animales salvajes, de nuestra insuficiencia como individuos? ¿Qué decir del nacimiento de las religiones y de nuestra necesidad por comprender? ¿Y acaso de la vida en sociedad y de las creencias metafísicas no se iban a derivar nuevos temores? El miedo debería ser para nosotros, sobre todo, un objeto historiográfico que hace las veces de portal de acceso para acometer la *descripción densa* geertziana, para decir más cosas, pero también *otras* cosas; un componente útil a partir del cual interpretar la sociedad medieval castellana, donde todos sus elementos son indisociables entre sí, pues se condicionan unos a otros.

Queremos protagonizar un ejercicio de empatía histórica saliendo a capturar el temor en la alteridad. No tenemos otra manera de acceder a las emociones que analizando cómo estas se han significado a través de símbolos, iconos e indicios, constituyendo un discurso. Para aproximarnos al universo mental, a los sentimientos, a la psicología colectiva o individual de terceros, tenemos que acceder por tanto a través del lenguaje en sus diversas manifestaciones. Este punto de partida es similar tanto para sociólogos, antropólogos y psicólogos —que se sirven de cuestionarios, encuestas o testimonios respondidos por sus censos y pacientes— como para los historiadores, quienes trabajamos con fragmentos documentales de diversa consideración que, dejando huella, son nexo de unión entre el pasado extinguido y un presente en el que dicho pasado sobrevive. Muerto y soterrado el sujeto que teme, silenciada su habla, penetramos en su vertiente emocional mediante representaciones, transitando por el ejercicio intelectual que operó durante el proceso de plasmación en objetos de distinta naturaleza: el papel, el retablo, el yacimiento. El individuo medieval, sea consciente o no de sus miedos, los proyecta en todo lo que hace; una vez razonados, los da forma, escribe sobre ellos, los escenifica en las artes, los emplea en beneficio propio. Decodificamos e interpretamos las expresiones de aquello que en su origen fue ya una

[202] Véase BRAUDEL, FERNAND, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1993.

[203] Demoledor P. Veyne: "En esta red de interacciones que constituye la historia, el motor estará dondequiera que se le coloque", VEYNE, PAUL, "La historia conceptualizante"…, p. 79.

interpretación racionalizada de lo que la propia gente experimentaba —o simulaba experimentar— en el plano pasional. Por ello, acercarnos a las emociones en el pasado entendiéndolas como un lenguaje (incidamos en el rol social y valor comunicacional de las mismas) requiere valerse de metalenguajes, que no son otros que las fuentes que figuraban y hablaban de emociones en primera instancia, y sobre aquellos, erigir un nuevo nivel: nuestra propia escritura de la historia de las emociones, un relato conmovedor sobre lo pretérito que tiende a conseguir un estatus de veracidad sirviéndose del lenguaje del presente. Proyecto encadenado de lenguajes, significaciones y simbolizaciones, ardua es la tarea de deconstruir y reconstruir el discurso emocional. Echemos por tanto un vistazo rápido a los recursos a nuestro alcance y a la forma de ocuparnos de ellos.

Empezando por lo más básico, queremos hacer un alegato en defensa del material narrativo, en prosa o verso, como corpus nuclear de la investigación. Ya Huizinga alertaba hace un siglo de las carencias provocadas por una inadecuada selección de las fuentes: "Nuestras investigaciones históricas sobre la Edad Media, que prefieren beber todo lo posible en los documentos oficiales, por desconfianza hacia las crónicas, incurren con ello muchas veces en un peligroso error. Los documentos nos dan escasa noticia de la diferencia en el tono de la vida que nos separa de aquellos tiempos, y nos hacen olvidar el vehemente *phatos* de la vida medieval"[204]. Por su parte, Lucien Febvre en *Combates por la historia* apuntaba que "hay que utilizar los textos, sin duda. Pero *todos los textos*. Y no solamente los documentos de archivo en favor de los cuales se ha creado un privilegio: el privilegio de extraer de ellos (…) un nombre, un lugar, una fecha, una fecha, un nombre, un lugar (sic). También un poema, un cuadro, un drama son para nosotros documentos, testimonios de una historia viva y humana, saturados de pensamiento y de acción en potencia…"[205]. De esta tradición historiográfica partimos, con la gran ventaja de que la mayoría de las fuentes narrativas un siglo después de Huizinga ya han sido transcritas, editadas críticamente y estudiadas a conciencia; la ecdótica ha hecho diligentemente su trabajo. Hemos evitado en general el recurso a los documentos seriales o cuantificables, lo que acarrea consigo el reto de sortear la caída en lo superfluo presentando conclusiones sólidas a partir de unos materiales cuyo principal atributo es la unicidad que los caracteriza. Nos aprovechamos en cualquier caso de algunos preciosos minerales que han ido extrayendo ese grupo de honorables mineros que son los historiadores de archivo, y de los que un pequeño grupo de orfebres se benefician sin necesidad de mancharse las manos en el pozo. No se esperen por tanto fuentes inéditas, acaso una infrecuente —y por suerte, cada vez menos— manera de contemplarlas. La heurística aquí se encuentra en lo peculiar del objeto estudiado y en el enfoque de las preguntas contestadas a través de retazos dispares del pasado. Para suplir la falta de fuentes seriales que podrían revelarnos tendencias significativas nos hemos querido apoyar en una considerable suma de textos variopintos, cuya riqueza informativa no obstante estipulamos muy superior. Decía Jean Delumeau en *El Miedo en Occidente* que su libro atendía a una historiografía de tipo cualitativo, que se basaba en abundantes y diversas —tipológicamente hablando— lecturas, que hacía confluir en una "realización sinfónica"[206]. No se nos ha ocurrido una mejor fórmula

[204] HUIZINGA, JOHAN, *El otoño de la Edad Media…*, p. 20.
[205] FEBVRE, LUCIEN, *Combates por la historia…*, pp. 29-30.
[206] DELUMEAU, JEAN, *El miedo en Occidente. Siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, Taurus, Madrid, 2012, p. 41.

para describir el proceso constructivo que se ha empleado para levantar esta tesis doctoral, aunque el resultado final sea incalculablemente inferior al de Delumeau.

Entre los textos empleados se encuentran afamadas obras de la literatura y también facturas menores, lo que facilita una crítica desde la intertextualidad: hagiografía, cronística, cantares, tratados científicos, sermones, romances, confesionales, libros de castigos, espejos de príncipes, relatos de viajes… Esos escritos pueden incluir contenido teórico sobre las pasiones, como es el caso de algunos tratados y textos de carácter enciclopédico (por ejemplo, los ya citados *Castigos* de Sancho IV), siendo fundamentales para evitar anacronismos y establecer las definiciones coetáneas que, al menos en los ámbitos instruidos, estarían en vigor; pueden recoger una experiencia más personal y subjetiva de las emociones, como lo haría un diario, un poema lírico, un testamento o una carta, textos que conllevan una importante carga de autoexploración por naturaleza, aunque no se libran de abundar en clichés o *topoi*[207]; pero lo más habitual es que la documentación medieval —pensemos en una crónica, un libro de ejemplos o un tratado— abarque descripciones de comportamientos, conductas, actitudes, creencias, hechos y acciones, que bien pueden ser episodios únicos o bien estar codificados en la dinámica esperable de la cotidianeidad, del rito, tradición y costumbre[208]. Las versiones sobre estos sucesos, los cuales obedecen a unas reglas invisibles de causalidad y resultan de la perpetua tensión entre el determinismo y la contingencia, se observan para reconstruir los porqués de la historia, pero son a su vez también los mejores artefactos de que disponemos para inferir la sensibilidad en el pasado y para complementar, matizar o desdecir a las otras fuentes al respecto.

Y en cuanto al método, ¿cómo elaborar un buen cesto con tales mimbres? Partiendo de que el filtro principal con el que acudimos a las fuentes se basa en el interrogante "¿qué se temía?", hemos tratado en primer lugar de descubrir la presencia del miedo en ellas, a veces expuesto con claridad, otras sutilmente, según sus contextos e intenciones. Hay que tener en cuenta que este tipo de documentos, al haber sido generalmente favorecidos con una cuidada elaboración estilística, están plagados de exornaciones y no reproducen el lenguaje utilizado corrientemente. Otra prevención básica es la de no confundir el pensamiento, la representación o la prescripción social sobre las emociones con la experiencia de la emoción en sí misma, ante el conocimiento de la cual nos mostramos más que escépticos[209]; reflexionemos por ejemplo sobre toda la espontaneidad que se pierde en el ejercicio

[207] El *topos*, la reiteración extenuante, a pesar de lo que pueda parecer, lejos de tener escaso valor, es fundamental para el historiador de lo sociocultural. En palabras de J. Le Goff, los *topoi* "son la osatura de las mentalidades": LE GOFF, JACQUES, "Las mentalidades. Una historia ambigua"…, p. 92. M. Garrison apunta en la misma dirección al aseverar que estas unidades de expresión prefabricadas, lejos de suponer la interposición de una molesta pantalla, son un punto privilegiado de acceso al conocimiento de las emociones al haber sido seleccionadas precisamente debido a su poder comunicativo; GARRISON, MARY, "The Study of Emotions in Early Medieval History: Some Starting Points", *Early Medieval Europe*, 10-2 (2001), pp. 246-247.

[208] Todo ello es lo que se conoce como *texto significante* desde la antropología cultural, disciplina impelida a descifrar su significado, a comprender el sentido de todo ese amasijo de elementos.

[209] "No podemos saber cómo se sentía toda la gente, pero podemos empezar a conocer cómo algunos miembros de ciertas élites ascendentes pensaban que ellos y otros sentían, o al menos, cómo deberían de sentir. Esto es todo lo que podemos conocer. Pero ya es bastante" (trad. propia), ROSENWEIN, BARBARA H., *Emotional Communities…*, p. 196.

representativo, así como en la cuestión no menor de la franqueza, de la voluntad de ajustarse en lo posible a lo que se entiende por real o sincero, a lo "auténtico". Esta es, sin embargo, una dificultad que no nos es privativa, puesto que está presente en toda labor hermenéutica. Sin embargo, sería injusto considerar que estos textos son solamente una mera *representación* de las emociones y no una parte de su dimensión como prácticas sociales y, por tanto, parte constitutiva de lo que la propia emoción es; la sensación, de miedo en nuestro caso, se transforma cuando se escribe, se evoca o se habla del propio miedo. Recordemos además que la emoción se inserta a menudo en el discurso como una justificación —el temor es la mayor disculpa—, como un factor de motivación de un acto o de su omisión. En un ejercicio inicial de observación debe priorizarse la búsqueda de vocabulario emocional a partir del concepto nuclear del miedo; algunas nociones claramente derivan etimológicamente de la familia léxica del temor o son palabras relacionadas en su significado al formar parte de la misma familia emocional: *pavor, espanto, recelo, horror, cobardía…*[210] Para certificar su significado, como ya se ha dicho, no hay que confiar en la semejanza que puedan presentar con nuestro repertorio contemporáneo; no es infrecuente además encontrarse con un uso retórico o metafórico de expresiones emocionales en función de la tradición literaria y las convenciones del género a las que nos enfrentemos. Sin cuantificación no hay *historia científica*, aducía Le Roy Ladurie rechazando el acontecimiento en favor de la *serie*; podríamos emular a Rosenwein sumando el número de veces que aparece la palabra miedo o sus sinónimos, o sus antónimos, o cualquier otro término en nuestros textos; podríamos también tratar de establecer patrones, o en función de su número compararlos con la escasez, ausencia o abundancia de otros marcadores sentimentales; esta sería una manera sistemática de proceder con el material. No obstante, la emoción como tal no es susceptible de contabilizarse, solo puede tasarse con insatisfactorias escalas de intensidad[211]. ¡Renunciemos entonces aquí y ahora a esa *historia científica* presa del dígito! El temor puede entenderse como uno de los objetos de un complejo sistema emocional, sistema que se caracteriza precisamente por estar compuesto de un conjunto innumerable de elementos afectivos combinados entre sí. Por esa razón hay que superar una ingenua primera impresión con una segunda lectura, más pausada e interpretativa en este caso, que debe atender al contenido en su globalidad, trascendiendo lo explícito para explorar el armazón perceptual y emocional en que se sustenta el escrito, incorporando también las expresiones metafóricas (por ejemplo, morirse de miedo, quedarse helado o petrificado, estar atormentado…) o las consideraciones que se hacen sobre otros sentimientos que puedan tener una interconexión más o menos evidente con el miedo: celos, envidia, arrepentimiento, arrojo, desesperanza, rabia, vergüenza, respeto, tristeza, valentía, timidez, culpa... Todos los

[210] Nos gustaría reconocer la labor del historiador Javier E. Díaz-Vera, que ha trabajado profusamente en el vocabulario y metáforas emocionales, en su caso sobre el inglés medieval y renacentista; DÍAZ-VERA, JAVIER E., "Reconstructing the Old English Cultural Model for Fear", *Atlantis. Journal of the Spanish Association of Anglo-American Studies*, 33-1 (2011), pp. 85-103; "Embodied Emotions in Medieval English Language and Visual Arts", en Rosario Caballero y Javier E. Díaz-Vera (eds.), *Sensous Cognition: Explorations into Human Sentience: Imagination, (E)motion and Perception*, De Gruyter Mouton, Boston, 2013, pp. 195-220.

[211] Para unas aproximaciones metodológicas básicas, atiéndase a ROSENWEIN, BARBARA H., "Problems and Methods…". Peter Burke precisamente sitúa como la aproximación más ambiciosa de la historia de las emociones el preguntarse por las fluctuaciones en la intensidad de estas a lo largo del tiempo, aunque también reconoce que es la tarea más especulativa, en BURKE, PETER, "Is There a Cultural History…", p. 42.

mensajes cuentan en el momento de su elaboración con una coherencia interna, de acuerdo a sus productores, receptores y contextos. Esa coherencia también se pliega a la lógica emocional, de manera que sin cuestionarnos sobre esta no podríamos acercarnos al verdadero sentido de los escritos[212]. La decodificación de estos mensajes pretende situarnos en la máxima sintonía con las intenciones del autor, pero sobre todo ayudarnos a dilucidar la *realidad* que se encontraba fuera de estos, sin olvidar que el propio mensaje contribuye a la construcción de esa *realidad* y no solo a su inocente descripción, pues tiene un carácter performativo[213]. En ese sentido, se trata de servirnos de la hermenéutica para interpretar el contenido de estos escritos aumentando así nuestro conocimiento sobre lo emocional en el pasado. Incluso lo que no es, el mutismo o el vacío, se pliega a nuestras disquisiciones. ¿O acaso no existen poderosos motivos para evitar mencionar el miedo o para disimularlo?; ¿o para privilegiar el discurso sobre algunas pasiones en detrimento de otras? Estamos en condiciones de afirmar que son muy pocos los casos en los que se ha revisado un documento histórico y no se ha encontrado algún elemento desde el que elevar reflexiones, desde el que hacer un ejercicio de imaginación en sintonía con nuestros intereses, eso sí, siempre con los pies sobre la fuente; recordemos el método analítico de los *paradigmas indiciarios* de Ginzburg y las *posibilidades históricas* de Zemon Davis. Desde las simples conjeturas transitamos hacia las probabilidades y, solo con mucha suerte, alcanzamos certezas. Sin pretender convertir nuestra investigación en una antología, se ha querido traer en forma de citas muchos de los fragmentos que permitan sostener nuestras hipótesis[214], dejándolas dialogar directamente con el lector en base a la vetusta tesis heideggeriana que mantiene que *escuchar* es una parte constitutiva del discurso. Un trabajo que depende tanto de este tipo de fuentes narrativas hace que los textos nos pidan paso para convertirse en un fin más que en simples medios. He aquí, en el núcleo duro de nuestra investigación, el testimonio literario. Y sin embargo, como afirma F. Dosse, para capturar la sensibilidad de otras épocas, la literatura "no es más que un elemento de un puzzle mucho más complejo"[215].

Más allá de lo oral y lo escrito —y los silencios que rodean ambos—, las expresiones artísticas no basadas en la palabra y los restos materiales son también portadores de complejos significados afectivos y merecedores de una exégesis que tenga en cuenta el enfoque

[212] Pensemos, a modo de ejemplo cotidiano, en la capacidad que tienen unos pictogramas de modificar o apuntalar el contexto lingüístico, y por tanto, el sentido del texto escrito en las conversaciones informales mantenidas a través de los programas de mensajería instantánea: hablamos, claro, de los *emoticonos* o *emojis*.

[213] Recuérdese a este respecto el concepto *emotives* de William Reddy sobre la performatividad de las expresiones emocionales. Más allá, sirva la reflexión general que conviene tener en cuenta: los autores de las obras medievales son simultáneamente albañiles y productos de su época, como lo somos todos de la nuestra, a la vez artífices y resultado, responsables y víctimas. Además, debe repararse en que lo que se encuentra en un documento es siempre una resignificación de la realidad —si acaso existe la realidad al margen del discurso, según cuestionarían los autores posmodernos más radicales— en base a las capacidades cognitivas y recursos lingüísticos del creador; este a su vez es un sujeto insertado en una realidad social preexistente y metafóricamente "muere" como autor ante la relevancia de su contexto, del lector y del proceso de recepción, según apuntaba BARTHES, ROLAND, "La muerte del autor", en Roland Barthes (ed.), *El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y la escritura*, Paidós, Barcelona, 1987, pp. 65-71.

[214] Estos se trasladan a nuestra tesis tal y como literalmente se exponen en los documentos empleados. Eso significa que hay tantos criterios de transcripción o edición, según el caso, como obras citadas.

[215] DOSSE, FRANÇOIS, *La historia en migajas*…, p. 87.

emocional en la extracción de información[216]. Como se señalaba, la emoción no solo es un fenómeno mental interior, sino que en lo esencial cumple una función comunicacional encarnándose, revelándose a través del cuerpo humano mediante una fisiología involuntaria y una gestualidad externa, sin necesidad de acompañarse con palabras. Podemos percibir parcialmente los estados de ánimo y las impresiones del prójimo, y exactamente por eso puede representarse a sujetos experimentando ciertas emociones mediante la imagen, gracias a las artes plásticas: iconografía, escultura, pintura, orfebrería, grabados... La mayor parte del arte visual del Medievo que ha sobrevivido, de naturaleza eclesiástica, estaba destinado a figurar lo humano y lo divino, por lo que abundan las composiciones de *cuerpos* enfrentándose a diferentes situaciones. Desde el Renacimiento la representación de las pasiones se convirtió además en todo un fin en sí mismo, suponiendo un reto para los artistas. Debemos fijarnos entonces en los *marcadores emocionales*: las posiciones de las manos, las posturas y movimientos congelados o las expresiones faciales y muecas; es natural que tendamos a comparar tales indicadores somáticos de una emoción con nuestras propias experiencias corporales, pero hay que tratar de verificar con la ayuda de material textual que lo que vemos realmente se corresponde y representa procesos vinculados al miedo. Por ejemplo, las *Cantigas de Santa María* son una excelente y temprana muestra de esta posibilidad, al combinar texto e imagen. Los miniaturistas se veían llamados a convertir una poesía de extensión variable en un *cómic* de seis viñetas, con el único apoyo de una cartela que, acompañando a cada composición, ayudaba a clarificar por escrito el significado de las imágenes. Con los recursos técnicos y el utillaje mental disponible en su época, el pintor hacía un esfuerzo por sintetizar los aspectos narrativos de cada aparición mariana a un lenguaje visual con el que el entorno sociocultural de Alfonso X pudiera sentirse identificado. Y permitiendo de paso que, 700 años después, sepamos cómo ellos se imaginaban gesticulando ante la espantosa visión del diablo junto al lecho. Por otro lado, además de los cuerpos temerosos que aparecen gimiendo, gritando o tapándose el rostro, en el arte figurativo también se representan las atmósferas, circunstancias y objetos que nos permiten inferir el miedo: torturas, ejecuciones y martirios, enfermedades, animales fantásticos o monstruos, batallas y violencias, visiones de la muerte, defunciones, el Juicio Final, Infierno y Purgatorio… suponen solo algunos de los temas que han gozado de una cierta atención plástica y que se han contemplado durante generaciones, copando las miradas y estímulos de nuestros ancestros. No olvidemos esto último: el arte puede representar un sentimiento (del artista o del cliente que hace el encargo), pero su función es provocarlo en el espectador o el oyente, cuya recepción además puede ser dispar. Constituyen un punto de apoyo esencial a los escritos para conocer la cotidianeidad, muy útiles para colegir el mundo sentimental, para estipular qué obsesionaba, en qué se creía colectivamente; porque a pesar



Figura 9: Detalle de uno de los canecillos románicos de la Colegiata de San Pedro de Cervatos, afamada por su iconografía erótica (s. XII)

[216] Los historiadores del arte llevan muchas décadas trabajando en metodologías que les permitan desentrañar el aspecto emocional que se impregnaba en las obras. Hace más de un siglo, Aby Warburg aportó a la disciplina el término *Pathosformel,* la *fórmula emocional*, sobre la cual se inspiraron, entre otros, Panofsky o Gombrich.

de la naturaleza de la emoción como experiencia individual —igual que ocurre con los sueños, los recuerdos o las ideas— y de la impronta personal que pone el artista en la obra, esta emerge gracias a las posibilidades de un *capital cultural* socialmente compartido, a creencias y conocimientos que habitan en la comunidad. Entre las características de la iconografía también se encuentra su carácter polisémico, menos explícito que el presentado por los textos, por lo que se hace necesario recurrir a todos los instrumentos que dispone la semiología de la comunicación[217]. No consideramos oportuno por el momento hacer una reflexión sobre el marcado cariz estamental, de género y nivel cultural que atraviesa el grueso de los documentos artísticos medievales, cuestión ampliamente conocida. Sin embargo hay que llamar la atención sobre el riesgo de tomar las características emocionales de las élites por el todo.

Edificaciones, artefactos tecnológicos y objetos cotidianos son resultado de la interacción del sujeto con el mundo que lo rodea, y comportan un contenido propio que expresa el genio humano más allá de su utilidad material inmediata[218]. Claro que, al igual que ocurre con los textos y el arte, la interpretación emocional de los objetos también presenta sus dificultades y lecturas múltiples. La existencia —o la ausencia— de la picota, la muralla, la fuente, el reloj municipal o el jardín no solo remiten a aspectos judiciales, defensivos, económicos o arquitectónicos, sino que nos hablan a su vez del valor concedido al orden, de la percepción de inseguridad, de los espacios de sociabilidad, de la rivalidad entre núcleos urbanos por dotarse de elementos prestigiosos o del gusto estético; de las sensibilidades, en definitiva, despertadas por el valor con el que los individuos y las comunidades dotan a las cosas. La arqueología, ya lo sabemos, se ha convertido en una disciplina ineludible para acceder al comportamiento de antaño; lo que nos interesa destacar es que ese comportamiento siempre va cargado con trazas de emoción que lo motivan y que pueden deducirse del análisis de todos los aspectos constitutivos de la realidad que subyacen condensados en los restos materiales. Recorriendo el camino a la inversa, los objetos no solo se "cargan" pasivamente de las emociones de quien los produce, sino que además afectan a sus poseedores, beneficiarios, usuarios o pretendientes, como decíamos refiriéndonos previamente al arte; son "cosas que nos hacen sentir cosas" porque los individuos las hemos concedido esa capacidad de influirnos, de alterarnos o

[217] Uno de los síntomas fisiológicos de las emociones que ha recibido más atención ha sido sin duda el de las lágrimas, tratado en primera instancia por Lucien Beszard ya hace más de un siglo. Otros trabajos más recientes serían los de VINCENT-BUFFAULT, ANNE, *Histoire des larmes*, Rivages, Marsella, 1986; NAGY, PIROSKA, *Le Don des larmes au Moyen Âge*, Albin Michel, París, 2000; LUTZ, TOM, *El llanto. Historia cultural de las lágrimas*, Taurus, Madrid, 2001. Para las diferentes funciones de la sonrisa en la Edad Media, véase: LE GOFF, JACQUES, "La risa en la Edad Media", en Jan Bremmer y Herman Roodenburg (coords.), *Una historia cultural del humor: desde la Antigüedad a nuestros días*, Sequitur, Madrid, 1999; GERTSMAN, ELINA, "The Facial Gesture: (Mis)Reading Emotion in Gothic Art", *Journal of Medieval Religious Cultures*, 36-1 (2010), pp. 28-46.

[218] TARLOW, SARAH, "Emotion in Archaeology", *Current Anthropology*, 41-5 (2000), pp. 713-746; más recientemente contamos con trabajos que exploran desde las conductas emocionales prehistóricas a través de los restos materiales hasta la vida emocional y la biografía cultural de los objetos contemporáneos: RIVERA ARRIZABALAGA, ÁNGEL, "Arqueología de las emociones", *Vínculos de Historia*, 4 (2015), pp. 41-61; ZARAGOZA BERNAL, JUAN MANUEL, "Ampliar el marco. Hacia una historia material de las emociones", *Vínculos de Historia*, 4 (2015), pp. 28-40. Para una aproximación a la arqueología medieval, atiéndase a IZQUIERDO BENITO, RICARDO, *La cultura material en la Edad Media*, Universidad de Granada, Granada, 2008.

calmarnos; disfrutan, en definitiva, de *agencia*[219]. Así, el cerrojo en la puerta o en el baúl nos ilustra sobre la intranquilidad por la sustracción de propiedades privadas; la acumulación de monedas en un tesoro, sobre el recelo a los saqueadores; el vestido, sobre la moda distintiva y la construcción de la identidad; el amuleto, sobre un profundo sistema de creencias acerca del ordenamiento de las fuerzas naturales; el sepulcro, sobre el deseo de ser recordado tras el deceso. Incluso una parte de los objetos elaborados para estimular emocionalmente estaban llamados a tener una corta vida: nos referimos, por ejemplo, a la arquitectura efímera o a los trajes y máscaras de las representaciones teatrales y festejos. La inmensa mayoría del mundo material medieval "sobrevive", sin embargo, solo gracias a los documentos escritos.

Una de las mayores dificultades nos la hemos encontrado a la hora de estructurar la información, copiosa y dispar, de una manera lo más coherente posible. Teniendo en cuenta que hay dos coordenadas básicas en este razonamiento —los miedos y las expresiones históricas que los certifican, esto es, el tema de estudio propiamente dicho y las fuentes a las que recurrir—, la disposición de los resultados del análisis debería necesariamente privilegiar a una de ellas sobre la otra. En otras palabras, o la arquitectura de este edificio heurístico se diseña prioritariamente en función de la diversidad de los temores, o se hace plegándose al material documental. Cada uno de los procedimientos de clasificación que se puedan sopesar en base a tal dicotomía presentaba unas ventajas e inconvenientes particulares, y somos conscientes de que la fórmula por la que finalmente nos hemos decantado arrastra sus propias carencias. La decisión, a la postre, ha sido la de subyugar la dimensión de las fuentes a la de la tipología múltiple de las circunstancias propiciadoras del miedo. Simultáneamente, al *¿qué temían?* quedan entonces asociados también los factores *quién*, *cuándo*, *cómo* y *por qué*.

Planteemos por un momento que nos hubiéramos decidido por la segunda opción, haciendo del documento histórico el eje vertebrador de la exposición. Una de las posibilidades podría haber pasado por ordenar el contenido en base a la tipología de las fuentes: artes plásticas (pintura, escultura, orfebrería, etc.), obras didácticas, composiciones líricas, tratadística, cronística, libros de viaje, colecciones de *exempla*, sermones, diálogos, confesionales, hagiografía, novela de ficción, documentación judicial y notarial, etc. Fuentes cualitativamente distintas, que en base a sus autores, receptores y a la finalidad de su producción, evidencian relaciones autónomas con el fenómeno del temor y que, debido a su complementariedad, pueden ofrecer una visión de conjunto de lo que fue esta emoción. Indudablemente un tratado médico y una novela de caballería del siglo XIV son espejos de su momento, pero están orientados en distintas direcciones y reflejan aspectos singulares de una misma realidad histórica. Aquí se ha tratado de sacudir el polvo de todos los espejos posibles, sin importar demasiado hacia donde miraban o quien los había puesto allí; la enorme variedad de situaciones, objetos, personas, acontecimientos, perspectivas o fantasías que angustiaban al hombre de la Edad Media así parece exigirlo[220]. Jacques Le Goff consideraba oportunamente

[219] Acerca de ese concepto amplio de la agencia, válido también para objetos, debe consultarse GELL, ALFRED, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1998.

[220] Nos viene a la cabeza esta apreciación: "El historiador de la Iglesia italiano Arsenio Frugoni propuso el «método filológico-combinatorio», que consiste en sustituir el estudio individualizado de cada documento por un análisis conjunto de documentos de naturaleza diversa y producidos en contextos diferentes", CANTERA MONTENEGRO, ENRIQUE (coord.), *Tendencias historiográficas…*, p. 182.

que para el historiador de las mentalidades "todo es fuente" [221], una referencia que nos parece perfectamente aplicable para el asunto que nos ocupa, entendiendo que cualquier resto plasma de una u otra manera algo acerca de las emociones. Haciendo un sereno balance, creemos no habernos equivocado al eludir la *historia serial* en lo epistemológico; qué duda cabe de que algunos de los textos, artefactos e imágenes interpretados han resultado menos fecundos que otros, pero, como decíamos, en casi todos se ha encontrado algún fruto: la referencia a los miedos —explícita o sutilmente rastreable— goza de tal omnipresencia.

Otra fórmula radicaba en presentar un análisis diacrónico de las fuentes y de los temores que en ellas se pueden rastrear; desde las imágenes y textos más antiguos a los más recientes, se podría hacer un seguimiento a través de las ocasiones en que los miedos se tornan protagónicos, menguan, se ocultan o se combaten en lo teórico y lo práctico. Así el peso del estudio recaería sobre todo en la faceta evolutiva del fenómeno: ¿existe en la documentación manejada una obsesión visiblemente creciente, por ejemplo, hacia el juicio particular?; ¿la progresiva independencia del individuo frente a la naturaleza o el mayor conocimiento y dominio del medio físico diluyen el pavoroso respeto al mar, al bosque, a las razas monstruosas?[222] Si quisiéramos observar específicamente, hagamos un suponer, la transformación del vocabulario empleado en las crónicas para narrar los desastres naturales, o las quejas comunes sobre los efectos de la destrucción de las *villas e lugares* que se recogen en los cuadernos de Cortes, el procedimiento parecería oportuno. Pero lo poliédrico del objeto de investigación, además de lo variado de los caminos para acercarse a él, desaconsejaba esa metodología. Que se haya prescindido de la manera diacrónica de articular el material no es impedimento para que, cuando expongamos cada una de las unidades de análisis, lo hagamos de una manera escrupulosa con la cronología de los documentos citados, o que sondeemos esas lentas líneas de transformación en el tiempo. Dicho de otro modo, que historiemos sobre el cambio en una inmensidad de permanencias.

El desafío, por tanto, se resolvió por otros cauces, priorizando una exposición lo más coherente posible de los *objetos* del miedo. Sabiendo que la disposición de los resultados se hará en base al quién y *qué* se teme, se eleva ahora otra cuestión: ¿cómo clasificar la enorme variedad de temores que podemos detectar?, ¿qué puntos en común tienen entre sí como para agruparlos en unos pocos y nítidos apartados? Tres secciones —apréciese su permeabilidad— nos sirven para el ordenamiento de toda la información.

En primer lugar, destinamos un bloque a estudiar los miedos que brotan debido a motivos fundamentalmente socioeconómicos, enraizados en lo cotidiano de la existencia. Son los miedos que atraviesa una mayoría de la población, acuciada por la violencia, las enfermedades, la subsistencia y las incertidumbres materiales, o debido a las turbulentas relaciones que se establecen entre vecinos. También debemos sumar las angustias vinculadas al paso del tiempo y al porvenir: la vejez, la soledad o la pérdida de estatus o identidad son preocupaciones frecuentes. En una sociedad del honor y la apariencia, ofuscada por regular los signos exteriores, también el pudor y la vergüenza —ese curioso miedo al ridículo— cobran

[221] LE GOFF, JACQUES, "Las mentalidades. Una historia ambigua"…, p. 91.
[222] GURIÉVICH, ARÓN, *Las categorías de la cultura medieval*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 64-114.

excepcional protagonismo. Pero en el seno de la comunidad hay colectivos sociales que viven sus miedos específicos, lo que fomenta las solidaridades grupales: las mujeres, el campesinado, los niños, las minorías religiosas, los mendigos, los homosexuales, los nobles, etc. Una historia sobre los sentimientos que no reparase en tal diversidad sería a todas luces defectuosa. En este sentido no solo hay que notar que tales grupos poblacionales son temerosos en su particularidad, sino que también pueden ser agentes temibles para el conjunto de la comunidad o para sectores determinados de esta; por ejemplo, siendo percibidos como una amenaza al *statu quo* (temor del patriciado al *común*), vistos como aliados de lo diabólico (la mujer, sin ir más lejos, aparece repetidamente como alguien ante quien estar alerta, capaz de todas las tretas imaginables para inducir a los hombres virtuosos al pecado) o ponderándose su mera existencia como propiciadora de castigos divinos cuyos destinatarios son todos los fieles (se dirá que judíos, herejes y sodomitas deben ser aniquilados para aplacar la ira de Dios).

En segundo término, hemos procurado desplegar los temores vinculados con la naturaleza y las *maravillas* de la creación; aquí tienen espacio el viaje de descubrimiento y la peregrinación, las incógnitas que se encuentran tras el horizonte de lo acostumbrado; el océano y sus habitantes; la fauna y los monstruos; las cuestiones emparentadas con los desastres y fenómenos meteorológicos poco frecuentes; las comunidades humanas que se encuentran fuera de los marcos civilizatorios cristianos, etc. De alguna manera, por su excepcionalidad, bien en su frecuencia o bien en su naturaleza, son miedos de carácter anecdótico en comparación con los temores duraderos tratados en los otros dos capítulos. Estos generan atracción, curiosidad, son incluso objeto de consumo. Miedos fortuitos de fogata, mezclados con elaboraciones fantásticas que entretienen a una sociedad ávida de tales historias.

El tercer apartado es el dedicado a los temores escatológicos. Después de haber tratado las angustias del *aquí* y del *allí*, nos centraremos en las que guardan relación con el *Más Allá*. Es cierto que, de alguna manera, todos los demás desasosiegos remiten en última instancia al miedo a la muerte (propia o ajena, física o espiritual), y en esta sección nos emplearemos a fondo en desgranar desde un enfoque emocional el universo que se conjetura alrededor del deceso del cuerpo y de los devenires del alma, incluyendo las expresiones artísticas que se adaptan a la visión propia de los nuevos tiempos sobre el asunto: ¿puede percibirse en el gusto por lo macabro una respuesta estética a una realidad funeraria cada vez más aciaga? La religión inocula en los creyentes todo un sistema de preocupaciones y alivios, no siempre bien equilibrado: pecado y absolución, tentación y abnegación, culpa y esperanza, huestes diabólicas y ángeles de la guarda, Infierno y Purgatorio —como escalera prácticamente ineludible este último para alcanzar el Paraíso—. El juicio particular, el Juicio Universal, el fin de los tiempos o el Anticristo tendrán su tratamiento aquí, así como encontrarán cabida los elementos sobrenaturales, mágicos: hechicería, intervenciones demoniacas, visiones y fantasmas que se deslizan durante la noche, momento por excelencia del miedo.

A lo largo de estos tres bloques dedicaremos también algunas líneas a examinar qué mecanismos de lucha y fuga se idearon y pusieron en marcha para mantener la sociedad a flote en ese mar de espantos. Aunque limitadas por un estado de ánimo medroso, las comunidades medievales no se detuvieron en sus iniciativas y en su lento caminar hacia la

Modernidad, donde nuevos desafíos aguardaban. El miedo oprimió, pero no fue paralizante, o al menos no lo fue para todos y durante todo el tiempo. Dentro de esa "logística" de prevención y control de los temores pueden encontrarse instituciones sociales de diverso tipo, los alivios otorgados por los remedios religiosos, las utopías imaginadas, la superstición o toda una serie de actividades y perspectivas liberadoras que recientemente Emilio Mitre ha incluido entre las *alegrías de vivir*[223]. ¿Acaso no se encuentra magníficamente reflejada en el *Decamerón* de Boccaccio la actitud hedonista como respuesta ante la llegada de la peste negra a las ciudades italianas?[224] Incluso podremos preguntarnos por la línea discursiva sobre la valentía: *osadía* es el término empleado habitualmente, distinguido de la *temeridad*, un peligroso exceso; o acerca del arte de la disimulación. Intentaremos pues aportar algunas ideas acerca de la superación del miedo, si bien es cierto que un repaso exhaustivo requeriría unas energías, un espacio y un tiempo de los que carecemos.

Acompaña a este estudio un anexo sobre las características fundamentales de las fuentes escritas empleadas. Algunas de las obras gozan de un renombre notorio entre el público general. Otras, en cambio, son muy poco conocidas incluso entre los colegas medievalistas y requieren de una breve sinopsis que permita al lector ubicarlas en su contexto. En conjunto, son tan abundantes en número y serán tantas veces referenciadas que se planteaba un problema narrativo a mayores. La solución de pasar al anexo toda esta información nos permite no enfangar (aún más) el cuerpo del texto con notas explicativas a pie de página sobre el cariz de estas fuentes. En dicho compendio hemos tratado de aportar siempre datos sobre la autoría y fecha de composición, una síntesis de lo que podemos encontrar en ellas y otros aspectos que se puedan considerar de relevancia.

[223] MITRE FERNÁNDEZ, EMILIO, *Desprecio del mundo y alegría de vivir en la Edad Media*, Trotta, Madrid, 2017.
[224] BOCCACCIO, GIOVANNI, *Decamerón*, María Hernández Esteban (ed.), *Decamerón*, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 119-122.

D) Justificación de los marcos temporal y espacial: un contexto para nuestro objeto

Ponerle unos límites en el tiempo y en el espacio a un análisis sobre las emociones es una tarea siempre ardua e insatisfactoria, de manera especial cuando el objeto de estudio tiene tantos cauces de manifestación, tantos disparadores, tantos efectos como tienen los temores. ¡Cómo si aquellos miedos que queremos revisar tuvieran una fecha de nacimiento y una defunción en común! ¡Cómo si el fenómeno de las emociones subyugase su especificidad a los espacios políticos constituidos y a sus fronteras, sin desbordarlos! Delumeau, el gran historiador del miedo, no consentía en su libro con esa división entre Edad Media y Modernidad, encontrando un evidente hilo de continuidad en la psique colectiva[225]. Si tantas angustias tenían que ver de una forma directa con la influencia de la religión, ¿con qué criterio había de separar los píos siglos XIV y XVII? Si tantos miedos hundían sus raíces en las crisis de subsistencia, ¿cómo argüir que el campesino del Medievo y el del Antiguo Régimen, encerrados en su estamento y expuestos por igual a las veleidades del clima y a las presiones fiscales, podían sentirlos de una manera suficientemente distinta como para aislarlos entre sí? En cuanto a lo geográfico, el historiador francés no se ceñía a un reino o estado en particular, sino que abarcaba con su mirada el espacio encarnado por la civilización cristiana occidental, aunque privilegiando de una manera natural Francia. Los movimientos culturales, filosóficos, religiosos, militares, políticos y económicos eran ya transnacionales, cada vez más; asimismo las ansiedades de los hombres y mujeres medievales eran frecuentemente compartidas, con independencia de su adscripción regional. Asumimos estas realidades ante la dificultad de encuadrar el tema de investigación. Difícilmente podríamos hablar de un compacto *tiempo emocional* o de un *espacio emocional*, como se habla del reinado y del reino; Castilla, 1200, 1500, son demarcaciones que se rebasan en todas direcciones. Queda el alivio de que cualquier otra elección hubiera parecido, de entrada, igualmente arbitraria. Con todo, se pueden encontrar elementos para defender la peculiaridad del papel jugado por ciertas emociones en este marco cronológico y territorial más concreto. Como ya se sabe, hemos acotado el tiempo de análisis entre los siglos XIII y XV. Castilla, la gran Castilla, forma en esta etapa histórica una entidad consolidada, hegemónica en la Península, en cuyo seno se produce un número de fuentes (documentales, cronísticas, literarias, artísticas…) suficientemente significativo como para realizar el estudio que aquí presentamos. Piensa, siente y ya escribe en un idioma particular. El pueblo castellano en su conjunto comprende la vasta *comunidad emocional* sobre la que trabajaremos[226]. Como verá el lector más adelante, las delimitaciones no impedirán que hagamos incursiones fuera de estas coordenadas espacio-temporales cuando se considere oportuno. Si el objeto traspasa las fronteras y porta consigo algo que nos interesa, perseguirlo, aunque no corresponda a la ficticia jurisdicción aquí erigida, está dentro de nuestro deber.

[225] DELUMEAU, JEAN, *El miedo en Occidente...*

[226] Hemos empleado aquí abusivamente este concepto, que su propia creadora y teórica B. Rosenwein no aceptaría por demasiado impreciso al referirnos a la población de todo un país en tiempos pre-modernos. En su definición ya aportada de las *comunidades emocionales* medievales hace más bien referencia a las "instituciones" y espacios de sociabilidad formados por monasterios, gremios, parroquias, familias, cortes, etc., auténticas academias donde los individuos aprendían *cómo* emocionarse en consonancia con las reglas del grupo.

Aunque popular y académicamente entendemos por bajomedievo esas dos centurias que cierran el periodo, siendo una de crisis y la otra de parcial recuperación, y que suceden a otros tres compactos siglos de plenitud feudal, auge urbano y desarrollo económico, demográfico y cultural, no nos parecía conveniente establecer ese corte cronológico; eso pese a que tal división entre los siglos centrales (XI-XIII) y finales (XIV-XV) está consolidada y a ella se pliegan la mayoría de los programas educativos y no pocos estudios. Este largo verso de tres siglos (1200-1500) queda dividido así en dos hemistiquios iguales en número de "décadas-sílabas", separados por la cesura de la peste negra (1348-1351), episodio que trastoca considerablemente la relación del hombre medieval con la muerte y que se llevó a la tumba al rey Alfonso XI durante el asedio de Gibraltar, único soberano europeo que sucumbió a la misma en su primer brote. No consideramos pertinente introducir aquí un repaso pormenorizado de los acontecimientos, procesos históricos y rasgos que vertebran la sociedad castellana durante los siglos XIII al XV, pero sí que estimamos oportuno incorporar algunos apuntes que permitan comprender la adhesión del doscientos a la estirada Baja Edad Media que aquí presentamos.

A la par de las novedades introducidas por el IV Concilio de Letrán (1215), uno de los concilios más relevantes de todo el Medievo, el siglo XIII supone la instauración y rápido triunfo de las órdenes mendicantes en las ciudades, consecuencia y causa a la vez del cambio en la religiosidad popular; también de la relación con la riqueza y la propiedad, ahora que se monetizan masivamente las relaciones económicas y comienzan a circular por las ferias productos de lujo que no en pocas ocasiones caen en manos de los miembros de una Iglesia que se cuestiona como indigna desde su propio seno. Dominicos y franciscanos, en Castilla y en todo el continente, son autores de buena parte de las expresiones culturales, que se desperezan tras el largo letargo del escritorio del monasterio benedictino y de la escuela catedralicia. Son los tiempos del sermón urbanita en cada plaza, del Corpus Christi y de la confesión auricular obligatoria, de la aparición de las universidades —los *estudios generales*— y del auge de la filosofía: averroísmo, agustinismo, tomismo, escotismo… se irradian por Europa de manera desigual. En fin, es la época de la escolástica, ora triunfante, ora cuestionada. Para la comunidad judía, numerosa en la Península, es destacable el pensamiento de Maimónides en este mismo siglo. La ciencia comienza su emancipación frente a la teología gracias al método experimental, no sin sobresaltos y condenas eclesiásticas. El doscientos también verá llegar el gótico, un movimiento artístico que invade con cierta precisión estos últimos trescientos años de la Edad Media. Con el triunfo de la verticalidad y de la colorida luz sobre el grosor horizontal del románico parece menguar la tradición mostrenca que despuntaba en canecillos, ménsulas y capiteles. Pero lo maravilloso sigue muy presente en las miniaturas de los manuscritos, en las cresterías y arquivoltas, en los frescos, en las misericordias de las sillerías, en la arquitectura efímera[227]. Más bien lo que ha cambiado ha sido la ubicación en la que se da satisfacción a la explosiva imaginería medieval, con adecuación a las nuevas tendencias estéticas. La representación del Infierno y de sus moradores; el padecimiento de los mártires; los juicios particulares y el universal; el Purgatorio y tantos otros motivos que pretenden impactar al receptor; todo parecía más real y cercano

[227] YARZA LUACES, JOAQUÍN, *Formas artísticas de lo imaginario*, Anthropos, Barcelona, 1987; BALTRUŠAITIS, JURGIS, *La Edad Media fantástica. Antigüedades y exotismos en el arte gótico*, Cátedra, Madrid, 1983.

cuando era pintado o esculpido por los renovados artistas góticos, norma que incluye la expresión facial de lo emocional ahora que se diluye el *milenio sin retratos*. Y es que, como decía el gran historiador Henri Focillon, el arte románico y el gótico no fueron una expresión pasiva de la sociedad, sino que *construyeron* la Edad Media[228]. Entre esos motivos está el de la Virgen como intercesora o abogada del pecador ante Dios, tan floreciente tras la decimotercera centuria; no pocas veces se ha señalado la relación entre el interés por la Virgen, enmendadora de los yerros de la Eva paradisíaca, y la promoción social del conjunto de las mujeres. Para los arquitectos, hacia 1220, el románico ya es una moda superada… solo que sus pétreos esqueletos, llenos de vida a pesar de todo, se mantienen al servicio de esa sociedad en complicidad con los aires frescos del estilo ahora dominante en que se levantan los monasterios cistercienses, los conventos mendicantes o las sedes episcopales burgalesa, toledana y leonesa. Unas décadas antes, la huella mudéjar había empezado a parasitar con su belleza las estructuras románicas y seguiría haciéndolo con las góticas.

En otro orden de cosas, también el siglo XIII verá detenerse el proceso de reconquista tras las últimas grandes incorporaciones de tierras y núcleos meridionales (Baeza, Badajoz, Córdoba, Murcia, Jaén, Sevilla, Cádiz…). Alfonso VIII les había doblado la mano a los almohades en las Navas de Tolosa en 1212, no sin antes haber sufrido una severa derrota que puso en riesgo los progresos logrados (Alarcos, 1195). Fernando III toma en 1230 bajo su persona los territorios leoneses y castellanos, unificación definitiva de ambos reinos bajo un mismo monarca[229]. A partir de este momento hablaremos de la Corona de Castilla, una monarquía compuesta o un agregado de reinos que tienden a converger como una sola entidad política a la que aún entonces le queda por anexionarse los importantes dominios que acabamos de citar. El golpe definitivo de las Navas supuso precisamente la llave que abría el Guadalquivir a Castilla, tarea acometida por dos reyes, el Santo y el Sabio, con el apoyo de las flamantes órdenes militares. Mediada la centuria ya no se producirán sino a cuentagotas la toma de plazas islámicas, hasta que un renovado impulso emprendido por los Reyes Católicos culmine ese proyecto expansionista y recuperador transmitido durante tantas generaciones. La detención del avance cristiano en los últimos siglos de la Edad Media afecta a la economía y a la sociedad de Castilla, tan acostumbrada a prosperar ensanchando sus dominios, con los caballeros villanos al frente. El Sur sigue ejerciendo atracción y perspectivas de lucro gracias a toda una serie de ciudades andalusíes que se vacían, especialmente tras la sublevación mudéjar de 1264; en este contexto se producirá la última sustracción masiva de población septentrional para el proceso repoblador, como había ocurrido en los siglos precedentes para ocupar la Extremadura leonesa y castellana. La sujeción del campesinado a la tierra y la presión señorial se iban a profundizar para que la nobleza norteña pudiera mantener su tasa de beneficio, que se había visto mermada debido al cese de las parias y botines producto de la actividad militar. Pero la relativa estabilidad de las fronteras, que por otra parte nunca dejaron de ser permeables a las razias en ambas direcciones, no conllevaba la inexistencia de un clima de tensión bélica, siendo reactivada la cruzada tantas veces. Nunca faltó la guerra en Castilla, en cualquier caso. El choque con las fuerzas islámicas se combinaba con contiendas de más difícil justificación ética,

[228] FOCILLON, HENRI, *Arte de Occidente: la Edad Media románica y gótica*, Alianza, Madrid, 1988.
[229] RODRÍGUEZ LÓPEZ, ANA, *La consolidación territorial de la monarquía feudal castellana. Expansión y fronteras durante el reinado de Fernando III*, CSIC, Madrid, 1994.

mantenidas con los otros estados peninsulares y con las interminables parcialidades, o peor, guerras civiles, de hermanos contra hermanos, hijos contra padres y nobles contra reyes por el control del poder político, en las cuales no faltaba el intervencionismo militar extranjero. Las ciudades vivían envueltas en las luchas de bandos y linajes por el control del poder municipal, al que además intentaba acceder el común, oponiéndose al patriciado urbano que monopolizaba los puestos del concejo. Entre los choques más violentos se hallan los desencuentros *horizontales* entre la nobleza y el monarca, así como las matanzas de judíos y conversos. Aunque los niveles de tolerancia con los hebreos habían sido más elevados que en otros países del continente, alcanzándose una coexistencia o cohabitación de la población cristiana con las minorías judía y mudéjar, la situación distó de ser idílica durante la Plena y Baja Edad Media. En Castilla, la ira contra los sefardíes explotará gravemente a fines del siglo XIV.

Las Cortes habían comenzado a reunirse a finales del XII en León incluyendo a delegados de las ciudades por vez primera, haciéndolo poco más tarde en Castilla. El encuentro de los representantes del reino en estas asambleas constituirá un elemento de gobernabilidad persistente en el tiempo, que arranca precisamente ahora. Su convocatoria, aquí y allá, con una composición que se pretende representativa de todos los estamentos del reino, será uno de tantos factores que contribuya a redimensionar el espacio y a forjar un sentimiento e identidad protonacional. Las fronteras se solidifican al Este, al Noreste y al Oeste, con pocas variaciones en adelante. La red viaria se robustece, con el establecimiento de caminos jerarquizados en importancia que fomentan la unidad del territorio mediante su comunicación; se supera el eje vertebrador Este-Oeste de las cuencas del Duero y el Tajo y desde Francia hasta Compostela para conectar la Meseta Norte con el populoso puerto fluvial de Sevilla y la huerta murciana. Las cañadas, esos caminos para el desplazamiento de rebaños, también siguen el eje Norte-Sur. El vínculo natural con el reino se solapa al vasallático con el señor. Y en paralelo a ese orgullo cívico que se desarrolla en las urbes, crece un espíritu patriótico alimentado por la pluma y la espada. Constituye otra novedad la forma decidida en que el intervencionismo regio intenta controlar la economía: impuestos, aduanas, leyes suntuarias para reducir el gasto, políticas de precios y salarios, devaluaciones, control sobre exportaciones e importaciones…[230] También producto del siglo XIII es el Honrado Concejo de la Mesta (1273), aunque los propietarios de las cabañas ya estaban organizados previamente con carácter local. La volátil frontera al sur hacía conveniente invertir con preferencia en bienes que pudieran defenderse ante el saqueo, requisito que la oveja merina satisfacía y que favoreció la convivencia entre la identidad del pastor trashumante y la del guerrero[231]. Pese a la significativa evolución de la agricultura, el avance de la ganadería será aún más destacable, incrementándose en Castilla de manera imperiosa tras los episodios de peste negra, convirtiendo al país en una potencia ovina, exportadora de lana. En el destino reservado a los terrenos encontramos una fuente de conflicto permanente entre agricultores y ganaderos, donde los últimos suelen triunfar; no en balde, Iglesia, nobleza y monarquía obtienen suculentos réditos de tal actividad económica.

[230] Véase LADERO QUESADA, MIGUEL ÁNGEL, *Fiscalidad y poder real en Castilla (1252-1369)*, Editorial Complutense, Madrid, 1993.
[231] GERBET, MARIE-CLAUDE, *La ganadería medieval en la península ibérica*, Crítica, Barcelona, 2002.

En cuanto al derecho, es durante el reinado de Alfonso X cuando encontramos un potente esfuerzo por imponer la uniformidad jurídica sobre el conjunto del reino, superando los fueros, *fazañas* y albedríos locales. *Rex est imperator in regno suo*, tal es la idea subyacente. El derecho romano era muy beneficioso para los monarcas en su afán centralizador del estado, y su implantación encontró resistencia entre la nobleza damnificada. Al *Fuero Juzgo* leonés y al *Fuero Viejo* castellano les iban a suceder los proyectos del *Fuero Real* alfonsí, el *Espéculo* y las *Partidas*, que finalmente se quedaron en el cajón. Tendrá que estar bien avanzado el siglo XIV para que Alfonso XI consiga implantar de manera definitiva con su *Ordenamiento de Alcalá* un modelo jurídico unificado y sobreponer la legislación real al derecho municipal. Allí en el horizonte queda —frustrado por una nobleza levantisca y por severos contratiempos económicos— el sueño del Rey Sabio de lo que habría de ser un aparato judicial que superase la fragmentación feudal. La Iglesia iba bastante más adelantada, ganando autoridad para el pontífice y haciendo valer el derecho canónico a través de obras como el *Decreto* de Graciano (ca. 1140) y numerosas compilaciones. Las cátedras de Derecho en las nacientes universidades castellanas son reflejo de la lenta victoria del *ius commune*.

Se pueden señalar algunos elementos más que hacen su aparición en estos momentos, aunque para los intereses de nuestro estudio todos ellos quedan eclipsados por otra realidad: fuera de los ámbitos estrictamente eclesiásticos, las lenguas romances copan toda comunicación y buena parte de la producción escrita, la cual, por cierto, encuentra en este preciso instante un soporte más acorde: el papel. Como la dependencia de este trabajo con las manifestaciones literarias es total, de alguna forma también hacemos un recorrido por la historia de nuestro idioma, desde las balbuceantes expresiones escritas de comienzos del s. XIII hasta el final de la época que nos ocupa, cuando alcanza el desarrollo estilístico con que nos sorprenden y conmueven los versos del marqués de Santillana o *La Celestina* de Fernando de Rojas. Esas primeras obras escritas en castellano hacia el 1200 han decantado definitivamente la elección de la fecha de inicio del estudio. De justicia es reconocer, desde este mismo instante, el provecho que ha tenido el magistral trabajo de F. Gómez Redondo sobre nuestras letras a la hora de seleccionar las fuentes medievales a emplear[232]. De no haber prolongado el estudio al siglo XIII tendríamos que haber dejado fuera, entre otros textos, la inigualable empresa cultural —y política— alfonsí y toda una serie de obras de juglaría y clerecía que se nos antojaron obligatorias; piénsese en los poemas de Berceo o en los que narran las aventuras del Cid, de Fernán González, de Alexandre o de Apolonio. Otra buena parte de los escritos en la lengua nacional derivan del trabajo de traducción desde el árabe que acometieron profesionales judíos, musulmanes y mozárabes y que se vinculan a lo que devino en llamarse *Escuela toledana*, en funcionamiento desde el XII. Ello, unido a la ya mencionada aparición del gótico, nos coloca según discurre el XIII frente a un panorama de creación y consumo cultural

[232] Nos referimos al análisis en cuatro tomos sobre la prosa en castellano hasta el reinado de Enrique IV que hace GÓMEZ REDONDO, FERNANDO, *Historia de la prosa medieval castellana, 4 vols.*, Cátedra, Navalcarnero-Fuenlabrada, 1998-2007 y al trabajo colectivo que él mismo coordina sobre poesía en la época, *Historia de la métrica medieval castellana*, Cilengua, San Millán de la Cogolla, 2016. Otras obras de interés sobre nuestras letras son: DEYERMOND, ALAN, *La literatura perdida de la Edad Media castellana: catálogo y estudio*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1995; LACARRA, M.ª JESÚS; CACHO BLECUA, JUAN MANUEL, *Historia de la literatura española: entre oralidad y escritura. La Edad Media*, Crítica, Barcelona, 2012.

muy distinto al que se deja atrás; el clérigo tendrá que compartir protagonismo como artífice o cliente con el caballero, el cortesano, el burócrata, el burgués[233].



Figura 10: *Fernando I de Castilla acogiendo a Santo Domingo de Silos*, obra de Bartolomé Bermejo, Museo del Prado, P006709 (ca. 1478-1479)

Unificación y estabilización territorial del estado bajo hegemonía castellana; arrinconamiento del enemigo musulmán; aparición de un proyecto jurídico homogeneizador y auge de la autoridad monárquica; disgregación práctica del rígido proyecto teórico de una sociedad tripartita, que se complejiza con nuevas relaciones de poder, estatus y riqueza; suplantación del románico por un estilo artístico renovado; nuevos caminos para la vivencia religiosa; triunfo del castellano en particular y de las lenguas vernáculas en general, vinculadas a un proyecto cultural patrocinado por la realeza; edad dorada de nuestro Medievo, que tras décadas de crecimiento aún no ha visto llegar los desórdenes del siglo XIV. Parecen motivos suficientes, así lo creemos, para interesadamente añadir una centuria a esta Baja Edad Media, que aquí dura 300 años.

¿Y en adelante? Los siglos XIV y XV, de aprieto y reparación respectivamente, se ven atravesados por algunos fenómenos y episodios que merecen resaltarse. Algunos de ellos impulsan las angustias de manera excepcional. En primer lugar, el hambre. Ciertamente, es un mal que hace rugir los estómagos durante toda la Edad Media, aunque golpea con mayor intensidad ahora debido a las sequías regionales (el siglo XIV fue menos lluvioso que el XIII y el XV)[234] y a otros factores climatológicos. Las crisis de subsistencia se hacen más recurrentes, en sintonía con una fiscalidad apremiante. La peste llega a mediados del XIV, y lo hace para golpear reiteradamente a una población debilitada por la escasez, manteniéndose bien repartidos los brotes durante los siguientes siglos. Aparte de una reducción contundente de la población, la epidemia ha de ponerse en relación con el crecimiento del número de núcleos deshabitados. El impacto demográfico de la muerte negra fue, sin embargo, considerablemente menor en Castilla que en otros rincones de Europa. Que esta fuera la más temible plaga no ha de hacernos olvidar el gran abanico de enfermedades que hicieron su aparición a lo largo del periodo. Por fin, la beligerancia, que como decíamos, nunca faltó; con la ofensiva de Alfonso XI contra los musulmanes (el Salado, 1340) y con las tareas permanentes de apaciguamiento de los nobles, se encadenan, con el telón de fondo de la Guerra de los Cien Años, conflictos que afectan a todas las entidades políticas de la Península: Guerra de los Pedros (contra Aragón), Guerra Civil Castellana, Guerras Fernandinas

[233] Para una certera visión acerca de las transformaciones que operan durante este periodo, puede consultarse RUIZ, TEÓFILO, *From Heaven to Earth: the Reordering of Castilian Society, 1150-1350*, Princeton University Press, Princeton, 2004.

[234] FONT TULLOT, INOCENCIO, *Historia del clima de España: cambios climáticos y sus causas*, Instituto Nacional de Meteorología, Madrid, 1988, pp. 59-66.

(con Portugal, seguidas de la crisis sucesoria lusa entre 1383 y 1385 y la posterior invasión del duque de Lancaster de Galicia y León). Al cambio dinástico, fruto de la victoria de Enrique de Trastámara sobre Pedro I en 1369, sigue la caída en desgracia de la nobleza petrista, el ascenso de nuevos linajes fieles al bando vencedor y la señorialización de importantes villas y territorios que hasta entonces eran de realengo como recompensa para estos —las *mercedes*—. Entonces se consolida el mayorazgo, garantizando la continuidad patrimonial de las familias principales mediante la unidad de la herencia. Y ahora sí, en 1391 y coincidiendo con la minoría de Enrique III, estalla brutalmente la violencia contra la comunidad judía, afectando ante todo a las ciudades andaluzas, cercanas a la onda expansiva de los discursos de odio del arcediano de Écija, Ferrán Martínez. Desde entonces y hasta la expulsión se desarrolla la etapa de las aljamas-gueto, aumentando las acusaciones infundadas contra la comunidad. El abrazo de un buen porcentaje de judíos a la religión dominante no deshace el rencor, que en adelante se reparte entre los conversos y los que a pesar de las dificultades persisten en su fe. Curioso desfogue para los cristianos este del antisemitismo armado, el del pogromo, precisamente cuando se viven los tiempos del Gran Cisma y se cultiva la paranoia de una condenación segura mientras no se cierre la brecha que divide a soberanos y súbditos de todo el continente entre distintas obediencias pontificales. El prestigio de los herederos de la Silla de san Pedro está en entredicho: ciclo de Aviñón, ruptura, pugna concilio-papa y nepotismo turbarían los ánimos de los creyentes durante muchas décadas. Al cambio de siglo, a un costado, la Corona de Aragón recae en miembros de la dinastía Trastámara, la ya reinante en Castilla. Al otro, comienza una etapa boyante para Portugal con los Avis, emergiendo como potencia expansionista que domina los mares del Atlántico Sur. Solo las Canarias (disputadas con Castilla, que se las cobra) suponen la excepción que confirma la regla de la hegemonía lusa en la zona. Los guanches engrosan la lista de *otros* de la sociedad castellana, heterogéneo colectivo en el que figuran junto a las minorías religiosas, los herejes o los gitanos, que hacen aparición en la Europa Occidental en esta centuria. Además, la percepción de la alteridad queda registrada ahora gracias a los testimonios de viajeros de la talla de Ruy González de Clavijo o Pero Tafur, sumados a una larga lista de aventureros internacionales, algunos de los cuales, por cierto, describen su paso por nuestra Península. Que la aristocracia dominante en el XV tuviera apellidos distintos a los de la nobleza que sobresalía con la anterior dinastía no sirvió para que monarcas Trastámara como Juan II y Enrique IV dejasen de padecer un constante dolor de cabeza provocado por los ricoshombres, semejante al que tuvieron que afrontar Alfonso X o Alfonso XI. Ciertamente los primeros hicieron dejación de funciones, traspasando las tareas de gobierno a los validos o favoritos, contribuyendo de esta manera a instigar la rebeldía entre las grandes familias que se veían desplazadas del poder político o que ansiaban aumentarlo. La acción decidida de los Católicos conseguirá domeñar parcialmente la belicosidad de la nobleza y compensar sus desmedidas aspiraciones, pero para ello habrá que esperar a las últimas décadas del siglo, con la etapa final del proyecto reconquistador que canalizará la violencia contra un enemigo compartido. Aunque era una tendencia que venía de antiguo, con Isabel y Fernando se hace más evidente que nunca la distinción del dominio regio. Tampoco faltaron expresiones de conflictos antiseñoriales en la época Trastámara, por lo general desarmados, mas no siempre: contamos con episodios muy específicos, como el asesinato de Felipe de Castro a manos de los paredeños (1371), pero también con otros de carácter regional, como las Guerras irmandiñas en Galicia. Eran el labriego rústico, cultivador de cereal, vid u olivo, los jornaleros y pequeños propietarios, o en las ciudades el artesano

textil, el albañil o el trabajador de la cerámica o del cuero, quienes pagaban los desmanes de los "malhechores feudales" y bandoleros; agrupados en defensa de lo suyo, erigidos en Hermandad, protagonistas de las protestas contra los segmentos más poderosos de la sociedad bajo el sobrenombre del *común*, las capas populares desempeñan su papel político. El humanismo latino ha hecho su aparición con décadas de retraso, pero prepara a los pueblos hispánicos para la llegada inminente del Renacimiento; la Corona de Aragón, volcada al Mediterráneo, cuenta con ventaja a la hora de dejarse influenciar por tales soplos. La presión de lo comunitario ya no es óbice para que aparezca un individualismo en pañales, elitista, y que no ha cesado su avance hasta nuestros días. Estamos en el tiempo de los diplomáticos, de los tratadistas, de los juristas, de los letrados... y también de los artistas de inspiración u origen italiano y flamenco, que a estas alturas ya recurren a un nombre propio con el que reivindicar la autoría de sus obras, las cuales circulan ampliamente de la mano de comerciantes, pues sin duda este es también su tiempo, el tiempo mecanizado, exacto, valorizado del artesano y del mercader. Al norte de Europa la relación del hombre con la deidad se ha hecho más íntima, personal; se trata de la *devotio moderna*, una vinculación que prescinde de intermediarios entre el fiel y su Creador y que a la larga nos dejará un buen repertorio de libros devocionales privados y personajes místicos. Dicho ejercicio de contemplación no acaba de arraigar en nuestro país, que prefiere una religiosidad de masas. Los más influyentes predicadores —Juan Hus, Bernardino de Siena, Savonarola o, por estos lares, Vicente Ferrer— enraízan en este siglo; las parroquias, las cofradías, las procesiones, las grandes celebraciones litúrgicas son expresiones de sociabilidad y culto colectivo insustituibles. Compostela se ha visto desplazada a un segundo plano por Guadalupe, donde se concentran todos los votos y peregrinaciones. No es casualidad que en este monasterio jerónimo se establezca uno de los hospitales castellanos mejor provistos, superando los servicios asistencialistas dispensados en los hospicios, muy numerosos.

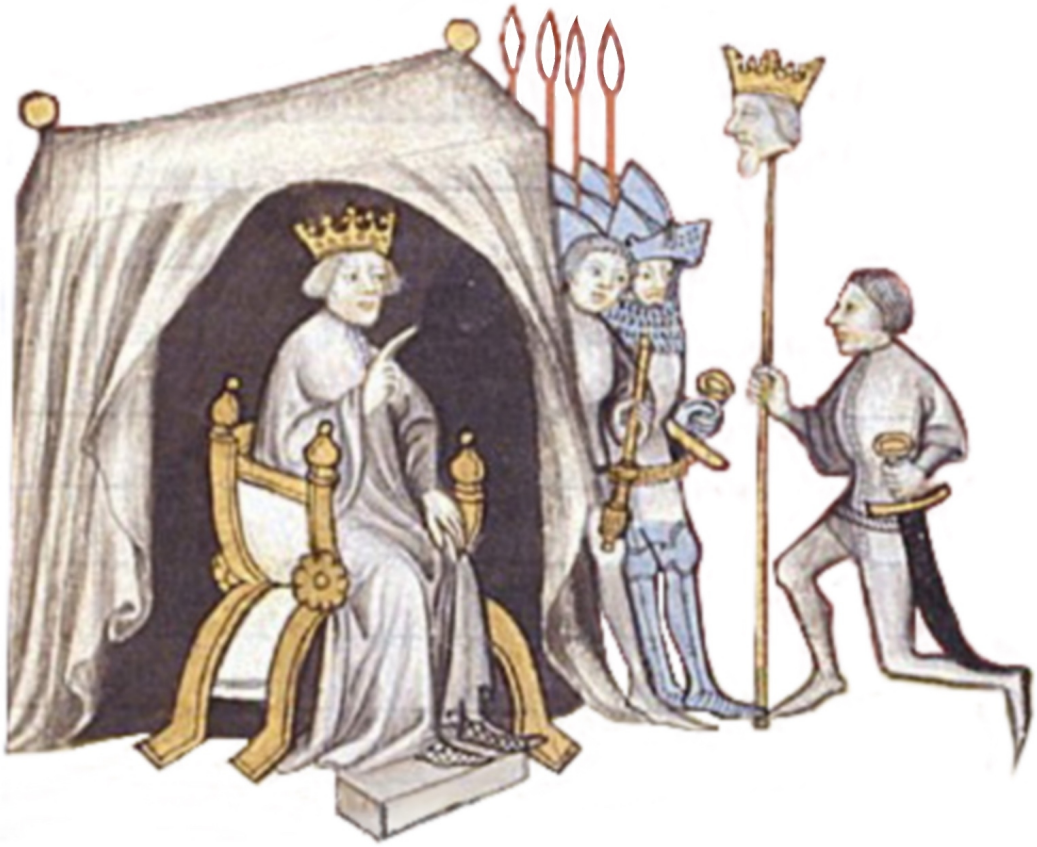
No hay motivos por el momento para seguir con la enumeración. Sirvan estas fugaces pinceladas para presentar el lienzo castellano entre los siglos XIII y XV, bien conocido en cada uno de sus aspectos[235]. Aunque, como decíamos antes, existen continuidades de peso entre estos tiempos y los de la Edad Moderna que justificarían un análisis más amplio en el tiempo, nos hemos plegado a los límites oficiales del Medievo. Mucho más allá de la divulgación de la imprenta —fruto de la demanda de un creciente porcentaje poblacional alfabetizado—, del grabado y de los efectos del Renacimiento no parecía conveniente aventurarse, pues aunque algunos viejos motivos se pliegan a la inercia, el paradigma cultural parece haber cambiado; la obra de Nebrija es buena muestra de ello. En cualquier caso, es una transformación que afecta ostensiblemente a las fuentes, a su producción, comercialización y circulación, más que al sujeto histórico y sus emociones, y por ello la decisión de poner término al estudio en ese momento histórico puede parecer inconsistente. Pero ojo, más elementos se han alterado. Castilla, doblegada en sus aspiraciones nacionales y populares tras la derrota de las Comunidades, se convierte en un bastión que ejerce como punta de lanza de Carlos de Habsburgo y sus descendientes en un obsceno imperialismo. Ha pasado de las incertidumbres

[235] Para unas reflexiones adicionales, desde una perspectiva general, acúdase a RUIZ GÓMEZ, FRANCISCO, *Introducción a la Historia medieval: epistemología, metodología y síntesis*, Síntesis, Madrid, 1998; GARCÍA DE CORTÁZAR, JOSÉ ÁNGEL; SESMA MUÑOZ, JOSÉ ÁNGEL, *Manual de Historia Medieval*, Alianza, Madrid, 2012; ÁLVAREZ PALENZUELA, VICENTE ÁNGEL (coord.), *Historia universal de la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 2013.

medievales que se proyectaban sobre el lejano Oriente —el *Oriente onírico*, se dirá— a las certezas del Nuevo Mundo al que subyuga, pero que no cesa de asombrarlo. A sus pies, la ecúmene no para de crecer y menguar simultáneamente. Es la suya una sociedad que se ha deshecho en apariencia de los judíos y de los musulmanes, pero mantiene una obsesión enfermiza hacia el conspirador judeoconverso y morisco, hacia la limpieza de sangre y la pureza del linaje. La Inquisición se desempeña a fondo con los enemigos internos, pero más allá de los Pirineos las posesiones del soberano hispánico se infectan de una amenazante herejía mientras el turco presiona por Levante. La Cristiandad, escindida sin remedio, bulle en guerra. Y esta se ha hecho más profesional, más masiva, más mortífera. Son mutaciones parciales, sectoriales, que sin embargo se suman entre sí, en un plazo temporal breve, para ir dando a luz a la etapa histórica cualitativamente distinta que bautizamos como *Modernidad*. Sí, desde luego el siglo XVI no es como el precedente. Las transformaciones que operan a distintos niveles, las *fuerzas profundas*, están cambiando algo en la psique colectiva de los castellanos, afectando a su *volkgeist*[236]: el espíritu de Trento, santa Teresa de Jesús o san Juan de la Cruz, la España del confesionario y la picaresca nos lo confirman. Se solidifican también en Italia, en Francia o en Inglaterra, con elementos perfectamente identificables, los *seres nacionales*: cada pueblo adopta para sí mismo y atribuye a los demás unos modales, gestos y sensibilidades estereotipados, unas caracterizaciones emocionales reconocibles. Sin darnos cuenta, hemos recalado de nuevo en la *emocionología* de Stearns y en la gran narrativa eliasiana. Pero ya no podemos detenernos más, es hora de emprender el viaje por los temores bajomedievales.

[236] Será común entre los pensadores centroeuropeos del XIX, imbuidos de nacionalismo y romanticismo, el otorgar a los pueblos componentes sentimentales diferenciados que influirían decisivamente en sus destinos. Incluso antes que Johann G. Herder, Voltaire escribía ya hacia 1754 su *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations.* Ese *espiritualismo* ha quedado lógicamente superado mucho tiempo ha. Es interesante rescatar tales ideas porque ponen la psicología colectiva de los pueblos al frente del devenir histórico.

II. El habitual aquí



La cabeza de Pedro I es mostrada ante Enrique II. Miniatura en *La chanson de Bertrand du Guesclin* de Jean Cuvelier, British Library, *Yates Thompson* 35, f. 250r (ca. 1380-1392)

El temor funcionó en primera instancia como elemento aglutinante y organizador: rememoremos a Thomas Hobbes y su *Leviatán*, en donde se explica la erección del Estado por medio de un contrato social surgido de la búsqueda de seguridad ante los desafíos de toda época por parte de un conjunto de sujetos[1]. Cohesionada por el miedo, la sociedad podía defenderse con mayores posibilidades de éxito frente a los primitivos peligros que la acechaban: las inclemencias climáticas, los ataques de las fieras, el hambre, la noche, las fuerzas malignas… Pero la proximidad en la que se desarrollaba la vida comunitaria no solo servía para conjurar los temores, sino que acentuaba al instante los antagonismos dentro del cuerpo social y favorecía la articulación de jerarquías; al ejercicio del poder por parte de estas se hizo consustancial la puesta en marcha de una auténtica política del miedo, con sus discursos, instituciones y relaciones estratégicas de dominación. El manejo del temor se convertía en una inestimable ayuda para la práctica del sometimiento. No se dudó en instrumentalizar la variable del miedo, siendo sus cicatrices perfectamente observables en las supervivencias documentales del pasado. Se podría atender incluso a la arquitectura del miedo, pues la civilización también se ha desenvuelto a través de construcciones que simbólicamente acreditan la poliédrica ubicuidad de esta emoción: en la Edad Media proliferan los cadalsos, calabozos y picotas para el rebelde, los templos y capillas privadas para salvar las almas, las murallas y casas fuertes que controlan y resguardan, las aljamas que encierran a los vecinos observados con desconfianza, los lazaretos y hospitales que aíslan al infectado… Iniciaremos nuestro recorrido sobre los temores medievales comenzando por aquellos que podríamos denominar como terrenales y cotidianos, interdependientes de la estructura socioeconómica y de las relaciones que se forjaban en su seno, incumbiendo a la globalidad de la comunidad: se hablará por tanto de la carestía, de la amenaza de la enfermedad y el dolor, de la marginación, de las múltiples expresiones de la violencia, de la inseguridad, de la deshonra y los rumores, de la traición, de la delincuencia y el sistema judicial, de la soledad, del miedo al otro, etc., factores bien conocidos entre todos los que poblaban cada rincón de la Cristiandad. Hemos decidido ordenar los aspectos que van a examinarse atendiendo a su incidencia entre los diferentes estados en que el cuerpo social se encontraba dividido, pues cada uno de ellos tenía sus particularidades materiales y psicológicas, y en consecuencia se veía más afligido por unas cuestiones u otras, como ya se mencionó en el apartado introductorio. En la pirámide feudal —que también lo es del miedo— los reyes, magnates y nobles se temían entre sí, deseosos de moverse la silla, mientras las clases populares temblaban sobre todo ante los abusos y pechos de los primeros; unos y otros sentían sin embargo un profundo respeto por las directrices espirituales que marcaba la Santa Madre Iglesia, de la que se hablará en el cuarto de los grandes bloques en que se divide este trabajo. El bosquejo lo completan las mujeres —atravesadas por miedos específicos en función de los factores de sexo y género— y algunas minorías, sobre todo espirituales, a las que hemos querido dedicar un apartado propio como encarnación de la alteridad. Eso no significa que, habida cuenta de la naturaleza y origen de los temores, estos no fueran generalmente compartidos por miembros de todos los estamentos y colectivos, aunque sí con matices e intensidades variables, como puede deducirse de un sistema caracterizado por la desigualdad.

[1] HOBBES, THOMAS, *Leviatán*, Antonio Escohotado (ed.), *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Ediciones Deusto, Barcelona, 2018.

A) La Corona y el miedo

En la cúspide del poder un hombre —o, a veces, casi como un accidente en el parecer medieval, una mujer—, cabeza de ese cuerpo institucional aún gaseoso que irá solidificándose en el Estado Moderno. Relativa soledad ante los peligros, responsabilidad sobre todo el reino que se extiende bajo su cetro, espada, corona y trono. Lealtad y traición, consejo y engaño, obediencia y contestación; tensas dicotomías que atraviesan su existencia. El primer individuo que teme y que infunde temores no es sino el rey, así que sin duda esta emoción condiciona el discurso y la práctica política al más alto nivel. A menudo reina pero no gobierna, aunque el discurrir histórico a largo plazo se encamina a reforzar su potestad en todas las direcciones: la capacidad de acción del rey queda condicionada por una delicada correlación de fuerzas frente a la nobleza laica y eclesiástica, elevados círculos con quienes comparte en buena medida sus ambiciones y miedos, nunca privativos de una sola persona. Sobre él pesa la losa de la misión histórica que le ha tocado cumplir: defender la fe, implementar la justicia, procurar el bien común y la armonía del cuerpo social, agrandar el espacio del reino, concebir herederos que garanticen la continuidad dinástica, pasar a la memoria de su pueblo con fama.



Figura 11: El rey Alfonso XI y sus monteros, en el *Libro de la Montería*, Real Biblioteca, IBIS RB II/2105, f. 1r (s. XIV)

A1. El rey temeroso

Permítasenos comenzar trayendo a colación un largo fragmento del *Espejo de la vida humana*, magnífica obra de Rodrigo Sánchez de Arévalo, pues en ninguna otra como en ella se empatiza ni relatan con tan incisivo detalle los pesares a los que se ve sujeto el soberano:

> "Los reyes, además, no ascienden al trono tanto para lograr la gloria y la cima de los honores como para cubrirse de preocupaciones, inquietudes e indecibles desdichas, hasta el punto de que a duras penas alguien desearía ser rey si se fijara bien en que si la carga del rey es pesada, más aún su finalidad. Los príncipes no ascienden al trono para conseguir tranquilidad, seguridad, más bien para estar esclavizados y en una especie de cárcel. ¿Puede haber mayor cautiverio que verse rodeado y casi atado por el yugo de la muchedumbre? Pues, como dice nuestro compatriota Séneca: *Puedo ir yo solo sin tener miedo a cualquier parte de la ciudad, aunque no me siga nadie ni lleve una espada conmigo*, mientras que el rey debe aparecer en público armado y provisto de armas. Le rodea una multitud de espadas y adonde quiera que baje le sigue una enorme parafernalia. Todos los

días le apremia el temor de todos sobre los que gobierna (…) cuántos reyes que van de su reino al cautiverio, del cetro a la cárcel, unos exiliados, otros muertos en el fragor de la batalla y decapitados en su propia casa, y otros, hecho que resulta más duro, que se han ahorcado. Y, por resumir, dondequiera que haya reyes, se ven rodeados de peligros y siempre se hallan en medio de sus enemigos, no sólo cuando van a la guerra, sino también cuando regresan a la ciudad. Además, la amistad para el resto de los hombres, ¡qué necesaria, provechosa y agradable!, pero los reyes apenas la disfrutan. Pues aunque la amistad entre familiares e hijos y hermanos entre sí y entre marido y mujer es la más estrecha y sólida de todas, por el contrario vemos que entre los reyes a menudo el hijo mata a su padre, el padre a su hijo, el cónyuge a su cónyuge y el hermano a su hermano, de modo que los que se debían amar por propia naturaleza están poseídos por el deseo de reinar. Se tienen tanto odio que a menudo piensan en su muerte. Por último, los reyes hacen muchas cosas que no sólo impiden que se les ame, sino que hacen que se vuelvan nuestros enemigos. Deben pedir dinero a sus súbditos para los gastos imprescindibles, castigar a los malhechores, prohibir las injurias, confiscar los bienes de mucha gente, declarar la guerra por necesidad y destruir las casas y los campos, cosa que es lo que más daño hace a sus súbditos y les impide tenerle algún aprecio. (…) Los reyes, por su parte, nunca o casi nunca están confiados, lo que se evidencia en que no se pueden fiar de los alimentos que se les ofrecen salvo que los siervos los prueben antes para que no teman comer algo que les pueda hacer daño. (…) En fin, no hay para los reyes alegría alguna segura. Temen las celebraciones, temen las fiestas, temen dejar a alguien solo sin vigilancia, temen a los propios vigilantes y no quieren que estén desarmados pero tampoco se fían mucho de los armados"[2].

Las *pasiones* fueron un tema de debate tratado por pensadores de gran autoridad e impacto intelectual, como ya comentamos. Inevitablemente el asunto se acabó vertiendo entre la élite mejor formada y tuvo su eco en nuestras letras castellanas, por ejemplo, en los *Castigos de Sancho IV*[3]. Entre sus páginas encontramos información de excepcional interés para nosotros al abordar dicha materia. En este espejo de príncipes, como es preceptivo en el género, las enseñanzas se desarrollan en función de las necesidades del mandatario; es por ello por lo que el tratamiento del tema se enfoca desde este particular punto de vista. En primer lugar, queda advertido que no es posible el buen autogobierno del individuo sin un conocimiento de las pasiones propias que deben abrazarse o esquivarse, alabarse o denostarse; son comprendidas como un accidente que, en lo fundamental, es perturbador del equilibrio, siempre que no se hayan racionalizado antes, pudiendo convertirse en tal caso y mediante el esfuerzo en virtudes. Las principales emociones son doce, que tienden a establecerse como binomios confrontados: amor-malquerencia, deseo-aborrecimiento, esperanza-desesperanza, temor-osadía, ira-mansedumbre y delectación-tristeza. El amor y la malquerencia son la raíz de todas las demás pasiones, que procuran ordenarse jerárquicamente tras estas. Además de aquellas doce principales, existen un sinfín de pasiones de menor entidad, tantas como "movimientos

[2] SÁNCHEZ DE ARÉVALO, RODRIGO, *Speculum humanae vitae*, José Manuel Ruiz Vila (ed.), *Espejo de la vida humana*, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2012, pp. 159-165.

[3] HARO CORTÉS, MARTA, *Los compendios de castigos del Siglo XIII: Técnicas narrativas y contenido ético*, Universitat de València, Valencia, 1995.

del coraçón a cobdiçiar o a malquerer o a ensañarse el omne" puedan imaginarse[4]. Pero yendo a lo que específicamente nos incumbe, el miedo, se observa que el dúo formado entre el *temor* y la *osadía* debe ser encarado con particular cautela por los reyes. En los *Castigos* se advierte contra una ocurrencia tan extendida como nociva para la praxis política: "para no ver afectada su autoridad, el monarca no debe temer bajo ninguna circunstancia". Muy al contrario, el soberano que creyese o se dejara convencer de tales falsedades sería llevado a cometer graves errores y arriesgar su señorío, porque si bien la *osadía* era una cualidad indispensable para el más alto gobernador, esta debía encuadrarse en unos límites razonables o acabaría convirtiéndose en *temeridad*, una actitud que exponía innecesariamente la vida, los recursos y hasta el propio reino. Debía esquivarse esa temeridad de la misma manera que se rehuía el *temor destemplado*, aquel que apoderándose del sujeto resultaba en su inmovilidad corporal y abocaba a un estado equiparable a la locura[5]. Cualquier rey debía entonces evitar allegarse al extremo de Urraca I de León, la Temeraria, tanto como al de García Sánchez de Navarra, el Temblón[6]. Los espejos y la literatura sapiencial recomiendan por ello un temor sosegado, que conduzca al rey a buscar consejo antes de actuar y que evidencie precaución en lo referido a la toma de decisiones sobre los diversos aspectos de su dominio, tanto durante la guerra como en la paz[7].



Figura 12: La corte, un espacio lleno de personajes tratando de medrar,
Castigos de Sancho IV, BNE, Ms. 3995, f. 17r (s. XV)

No son copiosas las ocasiones en que las crónicas dejan entrever abiertamente la preocupación de un rey concreto. Aunque se consideraba absolutamente natural y saludable

[4] ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV…*, pp. 506-507 y 533-534.
[5] *Ibidem*, pp. 520-523.
[6] Parece evidente que en el caso de Urraca I de León una lectura patriarcal propició que se le otorgase tal sobrenombre peyorativo debido a su condición femenina, mientras que a reyes varones como Alfonso VI o Sancho IV se les recompensó con el apodo de *Bravo*. En cuanto al Temblón, el mote podría derivarse de algún tipo de enfermedad, pero en la historiografía castellana se impuso la versión de que García se agitaba de pies a cabeza cada vez que le llegaban noticias de algún peligro o en el preciso momento de entrar en combate, aunque luego aguantase el fragor de la batalla con la mayor entereza; véase JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO, *De rebus Hispaniae*, Juan Fernández Valverde (ed.), *Historia de los hechos de España*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 214. La historia del viejo continente está igualmente salpicada de personajes con sugerentes motes: Geraldo Sempavor en Portugal; Juan I de Borgoña, apodado Juan Sin Miedo; Luis XI de Francia el Prudente, enfrentado precisamente a Carlos el Temerario, etc.
[7] Hasta con cinco sabios consejeros y filósofos distintos se recomienda despachar al rey en el *Secreto de los secretos* para sopesar iniciativas ante cualquier dificultad; la opinión de un único privado podría conducir a la catástrofe, ANÓNIMO, *Secreto de los Secretos*, Hugo Óscar Bizzarri (ed.), *Secreto de los secretos. Poridat de las Poridades. Versiones castellanas del pseudo-Aristóteles "Secretum Secretorum"*, Universidad de Valencia, Valencia, 2010, pp. 91-94.

desarrollar temores, no era recomendable que el príncipe los visibilizase, ya que tal imagen sería leída públicamente como un síntoma de debilidad que podría menoscabar su prestigio; tienen la obligación moral de aparentar firmeza y nulo miedo. Sin duda en determinados contextos temieron los reyes por su vida y el futuro de su casa, aunque la poderosa fuerza del honor les empujó a sobreponerse a los reveses, mientras que los cronistas les trataron normalmente con indulgencia, haciéndoles artífices de una acción resuelta e inolvidables arengas militares[8]. Con cierta frecuencia tuvieron los reyes castellanos que ceñirse la espada participando en guerras contra los islamitas o defendiendo el reino de las ligas de ricoshombres dispuestos a revolverse ante los perjuicios que les causaban las políticas centralistas, o movidos ante el incremento de la influencia de nuevos linajes que ponían en entredicho el monopolio de los privilegios en manos de las familias más vetustas. La *Gran Crónica de Alfonso XI* señala las dificultades de este soberano para conciliar el sueño en vísperas de la batalla del Salado, temiendo que su ejército fuera liquidado por la morisma antes de alcanzar Tarifa. Los detalles sobre la inquietud del rey son muy frescos y poco comunes para lo que acostumbran nuestras letras: "(…) non sosegaua nin podia dormir rresçelando que los fallarian los moros e que non los dexarian passar, por lo qual se rreçelaua e estaua con temor que aurian los suyos algun acaesçimiento contrario. *E con este pensamiento* [y]*acíase rreboluiendo en la cama mucho a menudo, e pensaua en su coraçon que andaua ya en la batalla con los moros; e rrogaua a Dios que le enbiase ayna el dia, por que se viese en canpo con el rrey Alboaçen para prouar cada vno quanto valie"*[9]. Quedémonos con este testimonio como una muestra significativa de la ansiedad de la que los monarcas competentes fueron víctimas de excepción.

Las gentes medievales admiraban la amistad basada en la lealtad, y los textos reflejan esta obsesión por elegir con cautela y acierto a las personas de las que uno se rodea; lógicamente de ahí puede colegirse la precaución con la que se manejan las afinidades y el profundo desasosiego ante la confianza quebrada[10]. El rey, siempre rodeado de una multitud, sufre la más desgarradora de las soledades; más que amigos, cuenta con partidarios. Por eso en las altas esferas se alimentó un potente recelo a la traición[11]. La maniquea sociedad feudal estaba ávida de traidores, jugando estos casi un papel terapéutico. Lo cierto es que recibieron un lugar privilegiado en el relato sobre el brusco desarrollo del pasado. La historia de la Hispania cristiana está marcada por una traición particularmente abominable, tal cual fue la cometida por don Julián (o Yllán) contra el rey Rodrigo, y no solo contra este, sino contra todo el pueblo de Dios. No habría en los tiempos pretéritos una mayor felonía, aparte obviamente de la protagonizada por Judas Iscariote. Según se fue fijando y enriqueciendo de manera progresiva en las crónicas desde el siglo XII, Julián, señor de Ceuta, habría maniobrado para abrir las puertas de la Península a los invasores islámicos tras verse despechado por Rodrigo, quien

[8] Justamente así fue la acción de Alfonso VIII en las Navas de Tolosa, según la pinta Jiménez de Rada: imperturbable en el rostro, bravo como un león, dispuesto a vencer o morir; JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO, *De rebus Hispaniae…*, p. 322.

[9] ANÓNIMO, *Gran Crónica de Alfonso XI, II*, Diego Catalán (ed.), *Gran Crónica de Alfonso XI*, Gredos, Madrid, 1977, p. 418.

[10] La amistad como virtud nobiliaria es revisada en VILLA PRIETO, JOSUÉ, "La amistad en la mentalidad medieval: análisis de los tratados morales de la península ibérica", *Lemir*, 20 (2016), pp. 191-210.

[11] Hoy le hemos encontrado incluso una etiqueta a la dificultad para establecer relaciones de confianza por el miedo a la traición; se trata de la *pistantrofobia*.

violó y/o rechazó casarse con su hija, Florinda la Cava. Las fuentes reproducen el mito indicando cómo el rey Rodrigo, engañado y convencido por el rencoroso Julián para que exportase los caballos y convirtiese todas las armas en arados y otras herramientas para el cultivo, dejó al país sin capacidad de defensa alguna. Lo cierto es que tal versión de los hechos, leyenda enormemente popular, era fácilmente digerible por los remotos herederos de los godos, puesto que cargaba toda la responsabilidad sobre un deleznable acto individual exculpando a sus antepasados de no haber defendido con suficiente arrojo las tierras que les pertenecían ante los embates de la morisma[12]. Pero después se conocieron muchas traiciones más, locales y ultrapirenaicas: el *Cantar de los infantes de Lara* está marcado por la alevosía, ya que los siete hermanos son asesinados y decapitados por el ejército andalusí tras sufrir una emboscada posibilitada gracias a las indicaciones de su mezquino tío Ruy Velázquez, quien deseaba vengarse de ellos[13]. Vellido Dolfos representa, por otra parte, un infame personaje para la historiografía y conciencia colectiva castellanas por el asesinato de Sancho II, a quien se dice atravesó por la espalda con un venablo mientras evacuaba junto a las murallas zamoranas, confiado de que el noble era un desertor que le ayudaría a penetrar en la ciudad; cumplía Dolfos ciertamente con la lealtad debida hacia su señora Urraca, que se encontraba asediada dentro de Zamora, pero el cantar lo iba a condenar sin paliativos por el engaño mortal al soberano de Castilla[14]. Aunque el Cid no andaba lejos durante aquel reconocido episodio regicida, su propia trova está asimismo condicionada por la envidia y la venganza de unos desagradecidos; los protagonistas de esta conjura son en este caso los condes de Carrión, unos indignos esposos para las hijas de Rodrigo Díaz de Vivar, quienes, puesta al descubierto su cobardía, lo pagarán con doña Elvira y doña Sol en la Afrenta de Corpes, azotándolas y abandonándolas a su suerte en el robledal[15]. Si pegásemos el salto hacia las producciones francas, sería inaceptable olvidar la *Chanson de Roland*, en la que Ganelón se ganará a pulso su asiento entre los grandes traidores de la literatura universal; vil padrastro de Roldán y artífice de la treta que le costará la vida al héroe, su destino es el que se merece



Figura 13: Sancho II se desploma herido junto a las murallas de Zamora, *Liber genealogiae regum Hispanie* de Alonso de Cartagena, BNE, Vitr. 19/2, f. 29r (s. XVI)

[12] ANÓNIMO, *Poema de Fernán González*, José Hernando Pérez (ed.), *Poema de Fernán González e Hispano Diego García*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2001, pp. 160-166; TUY, LUCAS DE, *Chronicon mundi*, Julio Puyol (ed.), *Crónica de España*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1926, p. 267; ciertas fuentes hacen responsable del desastre también a Witiza, el rey que precedió a Rodrigo, puesto que habría mandado derribar las murallas y deshacer las espadas por temor a ser traicionado, JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO, *De rebus Hispaniae…*, pp. 141-144. A ellos hay que añadir también a Oppas, obispo de Sevilla e hijo de Égica, que figuró en los relatos como otro de los personajes que favorecieron la conquista musulmana de Hispania, arraigándose su recuerdo en el imaginario colectivo. La mítica reconstrucción de los hechos aparece por extenso en la novelada *Crónica Sarracina* de Pedro del Corral ya en el siglo XV.

[13] ALFONSO X, *Estoria de España*, Ramón Menéndez Pidal y Diego Catalán (eds.), *Primera Crónica General de España, II*, Gredos, Madrid, 1977, pp. 439-441.

[14] *Ibidem*, pp. 510-511.

[15] ANÓNIMO, *Cantar de Mío Cid*, José M.ª Viña Liste (ed.), *Mío Cid Campeador*, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2006, pp. 112-115.

cualquier felón: al final del cantar, Carlomagno lo condenará a morir desmembrado por la fuerza de cuatro corceles a los que fueron atadas sus extremidades[16].

Ya en un plano pura y pretendidamente ficcional, desde el universo de la cuentística oriental se escucharon a su vez numerosas llamadas a la precaución ante los engaños de malos consejeros, esposas despechadas y falsos aliados; por ejemplo, el argumento principal en torno al que se construye el *Sendebar* es el de la traición protagonizada por la mujer del rey Alcos, que trata de destruir a la familia; hablaremos de ello más adelante. Los capítulos III y IV del *Calila e Dimna* conforman un extenso cuento protagonizado por un león, un buey y dos chacales, entre otras fieras, al que se van incorporando fábulas cuyo provecho reside en que los personajes principales apoyen sus tesis en diversidad de enseñanzas y moralejas. El contenido del libro versa en torno a la fidelidad, la traición y la importancia de aconsejarse adecuadamente, sin caer en las trampas interpuestas por los corruptores. A lo largo de sus páginas transitan multitud de animales, que ejercen todo tipo de tretas para ganarse, por lo general, un sustento alimenticio a base de engañar a otras bestias; también aparecen cuentos protagonizados por humanos, además de algunas narraciones mixtas, con intervenciones tanto de hombres como de animales. La trama fundamental en esta compilación de fábulas consiste en que el león mata a su fiel amigo, el buey Sençeba, cegado por la envidia y maledicencia del chacal Dimna, pese a que Calila —el otro chacal— intenta corregirle sin éxito, erigiéndose toda una admonición sobre los peligros entrañados por los malos asistentes[17]. Por su parte, en el *Libro del caballero Zifar* se abre un largo paréntesis en el curso del relato acerca de lo que supone la traición y la lealtad, a qué se asemeja, cómo debe ser castigada, etc., ejemplificándose las enseñanzas con el vínculo entre un rey y un conde vasallo suyo. El noble reconoce haber traicionado al monarca y este le condena a morir: le sacarán la lengua por el pescuezo, luego le cortarán la cabeza, le reducirán a cenizas en el fuego para que su cadáver no sea comido por ninguna bestia y sus polvos se arrojarán al Lago Solfáreo, donde nunca habitó pez ni cosa viva; se trata de un lugar considerado maldito por haber sido sepultura del bisabuelo del conde, igualmente traidor. En el momento en que lanzan los restos al lago se escuchan, en presencia de multitud de curiosos, ininteligibles lamentos provenientes del agua, y esta comienza a bullir, levantándose un gran viento. Desde entonces suceden allí cosas maravillosas: se veían ilusiones en los alrededores del pantano, tales como caballeros armados lidiando y asaltando castillos de niebla. A veces una mujer se elevaba en medio del lago amansándolo, llamando engañosamente a los incautos. Su nombre no era otro que Señora de la Traición[18]. Las enseñanzas transmitidas en todas estas obras eran útiles advertencias no solo a los reyes, sino al grueso de la nobleza y, en última instancia, al conjunto del pueblo, cuando lograban filtrarse hasta él.

Más allá de los casos legendarios o literaturizados, gran cantidad de fuentes jurídicas recogieron una lista de transgresiones concretas que podían asociarse a la traición como figura

[16] ANÓNIMO, *Cantar de Roldán*, Juan Victorio (ed.), *Cantar de Roldán*, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 190-191.
[17] ANÓNIMO, *Calila e Dimna*, Juan Manuel Cacho Blecua y M.ª Jesús Lacarra (eds.), *Libro de Calila e Dimna*, Castalia, Madrid, 1985, pp. 122-201.
[18] ANÓNIMO, *Libro del caballero Zifar*, Joaquín González Muela (ed.), *Libro del caballero Zifar*, Castalia, Madrid, 1982, pp. 208-214. El desenlace de este episodio se verá más tarde.

legal, siendo esta la infracción política más relevante en que se podía incurrir[19]. En pocas palabras, se puede sintetizar que constituían traición todos aquellos delitos que se cometían contra el monarca o contra su feudo, figuras que a efectos prácticos formaban una unidad apenas divisible: los intereses del rey y los intereses del reino sencillamente se (con)fundían. Desde los primeros fueros locales hasta el *Fuero Real* se manifiesta preocupación por esta contingencia: el traidor es definido como aquel que mata, hiere o prende a su señor o a los hijos de este, así como quien yace con la mujer del mismo. El alcaide o noble que no ponga a disposición del monarca la fortaleza o villa amurallada que tenga encomendada recibirá equivalente consideración. Para el traidor no cabe sino la muerte, aunque si el rey se muestra magnánimo y piadoso puede castigarlo simplemente con la pérdida de los ojos o con alguna sanción análoga. Otras consideraciones del *Fuero* amplían los reproches hacia quienes murmullan, maldicen o denuestan al rey, incluso después de su fallecimiento, aunque en tales ocasiones la pena establecida es pecuniaria. Los duros correctivos establecidos para estos quebradores de la paz se equiparan con las amargas medicinas y drásticos remedios administrados durante las peores enfermedades, desagradables pero necesarios[20]. En las siguientes recopilaciones jurídicas, como en la séptima de las *Partidas* alfonsíes y posteriormente en el *Ordenamiento de Alcalá* de 1348, se destina un espacio privilegiado a desbrozar minuciosamente estos asuntos de la traición y el aleve. En las *Partidas* la traición se trata ya como crimen de lesa majestad, castigado con la muerte, el destierro o la expropiación; se considera que el delito reviste tal gravedad que incluso se supone pertinente la realización de juicios reparadores *post mortem* cuando se estime oportuno[21]. En cuanto al otro corpus legislativo citado, el *Ordenamiento*, se define en él la traición como "la mas vil cosa que puede aver en el coraçon del ome, è nascen de ella tres cosas, que son contrarias à la lealtat que son estas: mentira, è vileça, è tuerto"[22]. La traición significaba conducir a un individuo hacia el mal mediante engaños, siendo por supuesto la más detestable de ellas la que atañía a la persona del monarca, aunque especificándose que un delito de esta naturaleza también se podía cometer contra otros hombres, para cuyo caso se reserva el término *aleve.* Estos delitos consisten en matar, herir y prender al rey, así como deshonrarlo "faciendo tuerto" con la reina o con sus hijas[23]; del mismo modo era traidor quien provocase cualquiera de estas mancillas al infante heredero. Pero la lista continúa: traición es guerrear al rey o al reino, y también ayudar, aconsejar o pactar con los enemigos de este; levantar bullicio con juras, fraternidades de

[19] Sobre este asunto, recomendamos el trabajo clásico de IGLESIA FERREIROS, AQUILINO, *Historia de la traición. La traición regia en León y Castilla*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1971; para un repaso por las infracciones más graves cometidas por la alta nobleza, desde tiempos de Fernando IV hasta el reinado de Enrique IV, véase VILLARROEL GONZÁLEZ, ÓSCAR, "El crimen político en la Baja Edad Media: entre la oposición política y el delito", *Clío & Crimen*, 5 (2008), pp. 268-374.

[20] ALFONSO X, *Fuero Real*, Lex Nova (edición facsimilar de la versión de la Real Academia de la Historia en 1836), Valladolid, 1979, pp. 7-10 y 168.

[21] ALFONSO X, *Siete Partidas*, *III…*, pp. 540-541.

[22] ALFONSO XI, *Ordenamiento de Alcalá*, Ignacio Jordán de Asso y del Río y Miguel de Manuel y Rodríguez (eds.), *El ordenamiento de leyes, que D. Alfonso XI hizo en las Cortes de Alcalá de Henares el año de mil trescientos y quarenta y ocho*, Lex Nova, Valladolid, 1975, p. 92.

[23] Aunque fue un quebrantamiento frecuente impulsado por el auge del amor cortés, estaba totalmente vedado cortejar a las mujeres de los ambientes palaciegos sin la aquiescencia del rey; no parece necesario advertir cómo de nefasto se consideraba cuando tales atrevimientos involucrasen a damas que se encontraban ya emparejadas.

caballeros o villas asociadas contra el trono[24]; el intento de alzar alguna tierra, fortaleza o ciudad contra la obediencia al rey, así como la pérdida negligente de alguna de estas posesiones; la negativa a entregar cualquier castillo al rey cuando él lo solicita; el desamparo a su majestad si este escapa vencido del campo de batalla; traición es además descubrir los secretos y las palabras que circulan por la casa del monarca, más aún si se desvelan al enemigo; finalmente, la liberación de los rehenes que se custodian por mandato regio sin que medie orden de manumisión[25]. Similar es la enumeración que practica Diego de Valera en el *Tratado de las armas*, ya en el XV, señalando hasta catorce casos de traición —o como ya hemos dicho, aleve, en caso de que se ejecuten contra otro señor distinto al rey—; además de quienes incurren en las causas anteriormente citadas, cometen este delito los falsificadores de moneda o sello, quienes destruyen las estatuas o imágenes hechas por la honra o semejanza del monarca y aquellos que hieren, matan o no respetan a los que tienen seguridad otorgada por el soberano, así como a los oficiales, adelantados y hombres del Consejo de este[26]. En definitiva, a lo largo del periodo se sistematizó la respuesta a un amplio elenco de situaciones que conducían a quebrantar la paz y convivencia en el reino o afectaban expresamente a la Casa Real y su entorno, y, en última instancia, la traición fue observada como un fenómeno capaz de trastornar el orden social feudal.



Figura 14: Afrenta de Corpes, según una xilografía de la *Crónica del muy esforçado cauallero el Cid Ruy Díaz Campeador*, BNE, R/26575, p. 67 (impresa en Sevilla por Jacobo Cromberger en 1525)

Con este trasfondo de precaución hacia los traicioneros, los reyes y los grandes señores desarrollaron un manifiesto nerviosismo ante la posibilidad de ser envenenados[27]. Una obsesión que, salvando todas las distancias, se extendió al pueblo llano durante los momentos más crudos de las pestilencias, como es bien sabido, poniéndose el foco sobre la comunidad judía. Los rumores sobre monarcas y pontífices que habían sido quitados de en medio tras

[24] De las graves consecuencias que podía conllevar el rumor nos habla la *Crónica* de Alfonso XI. Mientras el monarca estaba poniéndole sitio a Gibraltar en 1333, el noble Juan Alonso de Haro, enemistado con el rey, movía sus tropas por territorio castellano instando a otros grandes a rebelarse. Pese a que los soldados iban causando gran devastación a su paso, el mayor deservicio que le hizo el magnate a la Corona fue difundir habladurías que aseguraban que Alfonso no podría salir con vida de aquella campaña contra los moros, enrareciendo el ambiente y generando "grande desmayamiento en los coraçones" del pueblo, todo con la intención de revolver al reino contra su majestad; ANÓNIMO, *Gran Crónica de Alfonso XI, II…*, p. 58. Poco después el rey se presentaría ante el noble en Argoncillo, junto a Logroño, siendo inmediatamente degollado por su responsabilidad en dichas maniobras traicioneras.

[25] ALFONSO XI, *Ordenamiento de Alcalá*…, pp. 92-94.

[26] VALERA, DIEGO DE, *Tratado de las armas*, D. Mario Penna (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV, I*, Atlas, Madrid, 1959, p. 127.

[27] "Esq*ui*uate o guardate de los veninos mortales. (…) Cognosçida cosa es, en v*er*dat, q*ue* muchos sen*n*ores *e* p*ri*nçipes e rreyes anteçipar*on* el dia de la su muerte por hebrajos de veninos o ponçonas", ANÓNIMO, *Secreto de los Secretos…*, p. 77.

consumir bebidas o alimentos adulterados corrían como la pólvora en unos tiempos en que la medicina era particularmente ineficiente y la autopsia una aberración; de Fernando de Antequera, muerto a los 35, se aseguró que había enfermado por consumir unas yerbas que le dieron[28]; Alfonso el Inocente se indispuso sospechosamente tras cenar una trucha, con fatal resultado cuando apenas superaba los 14 años y se encontraba en plena disputa con su hermanastro Enrique IV por el control del reino[29]; Felipe el Hermoso cayó enfermo de fiebres tras beber agua fría en Burgos, pero en los mentideros rápidamente se señaló a su suegro Fernando el Católico, principal beneficiado del deceso, como instigador de la muerte por envenenamiento. Las hablillas estaban a la orden del día y convertían cualquier defunción con motivos insuficientemente esclarecidos en el resultado de una perversa intoxicación. Existían precedentes mítico-históricos que nadie discutía, como el conocidísimo asesinato de Alejandro Magno[30], o el más castizo episodio del *Romance de la condesa traidora*, en el que esta —de nombre Sancha—, movida por la loca idea de emparejarse con Almanzor, intentó eliminar con un bebedizo a su propio hijo Sancho García; mas, siendo descubierta la trampa por el conde, fue obligada a tomar el brebaje que ella misma había preparado y falleció[31]. No se albergan dudas sobre el hecho de que los hombres de Pedro I se sirvieran de veneno para deshacerse de algunas personas que lo incomodaban; al menos por este método se asesinó a su esposa Blanca de Borbón, que yacía encerrada.

Las yerbas, venenos de origen vegetal que se mezclaban en comidas dulces o agrias para ocultar su sabor, fueron sustituidas paulatinamente por ponzoñas compuestas en base a elementos minerales (mercurio, plomo, arsénico…) dado que actuaban con mayor rapidez y eficacia, aunque también dejando un mayor rastro[32]. El médico real Alonso Chirino detalló los síntomas de la intoxicación con certera precisión: "si sintiere gran flaqueza y se amorteciere muchas vezes con sudor frio y poco flaco el sentido, y fallecidos los pulsos, esta es la señal mortal de venino tomado"; en su cruzada contra las desmesuras de la atención sanitaria incluso señaló a los galenos como potenciales envenenadores[33]. Un erudito de la talla de Enrique de Villena, que escribió sobre materias dispares, fue artífice de un tratado sobre cuchillería y tratamiento de los alimentos en la corte, conocido como *Arte cisoria*. En esta obra

---

[28] ANÓNIMO, *Refundición de la Crónica del Halconero*, Juan de Mata Carriazo (ed.), *Refundición de la Crónica del Halconero por el obispo don Lope Barrientos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1946, p. 22.

[29] Según relata E. Mitre, tres cronistas de la época ofrecen versiones distintas sobre las causas del fallecimiento de Alfonso: para Diego Enríquez del Castillo se trató de la peste, para Diego de Valera pudo haber yerbas involucradas de por medio y, finalmente, para Alfonso de Palencia no cupo duda de que la mano de Juan Pacheco, maestre de Santiago, se encontraba detrás del inesperado deceso: MITRE FERNÁNDEZ, EMILIO, *Morir en la Edad Media…*, p. 239.

[30] "Deslavó bien la copa e finchola de vino: / rebolvió como pudo en ella el venino. / ¡Vestido d'escarlata sobre paños de lino, / presentola al rëy con el inojo enclino!", ANÓNIMO, *Libro de Alexandre*, Juan Casas Rigall (ed.), *Libro de Alexandre*, Castalia, Madrid, 2007, p. 711.

[31] ALFONSO X, *Estoria de España*, *II…*, p. 454; JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO, *De rebus Hispaniae…*, pp. 194-195.

[32] En la cantiga 334 una mujer intenta asesinar a su marido, un granjero, introduciéndole ciertas hierbas en el vino; la conspiradora, en vez de dárselo directamente a su víctima, le entrega el bebedizo al criado para que fuera este quien lo llevase hasta su amo. El sirviente, sospechando que pudiera estar envenenado, cató el brebaje, enloqueciendo y quedando paralítico por sus efectos para después morir. ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, Walter Mettmann (ed.), *Cantigas de Santa María, III*, Castalia, Madrid, 1989, pp. 173-174.

[33] CHIRINO, ALONSO, *Menor daño de medicina*, Ángel González Palencia y Luis Contreras Poza (eds.), *Menor daño de la medicina. Espejo de medicina*, Imprenta Julio Cosano, Madrid, 1944, p. 215.

aparece reflejado nuevamente el riesgo: el marqués de Villena señalaba que el uso de estas herramientas para trocear las carnes y pescados por parte de un único oficial, cercano y fiel al rey, era la mejor manera de evitar que alguien contaminase disimuladamente la comida. El cortador real debía vigilar que la cubertería no fuera manipulada por sirvientes sospechosos, algo que podría evitarse diseñando y empleando un nudo personal con el que cerrar la vaina en que se guardaban los cuchillos[34]. Los mangos de los cubiertos, los platos y los vasos se llegarían a tallar en materiales cuyas propiedades se consideraban capaces de anular cualquier toxina. El trayecto y las manos por las que pasaba el alimento, desde la despensa hasta la boca del señor, fueron supervisados cada vez con mayor ahínco, e incluso la disposición de la mesa y de los comensales evolucionó para dificultar la comisión del crimen. Como sucedía con el resto de traidores, si alguno era sorprendido envenenando estos instrumentos —o consintiendo la *asechanza*— lo pagaría con la vida. En los relatos pura y pretendidamente ficcionales la intoxicación de los rivales encontró igualmente un tratamiento significativo: en el romance *Flores y Blancaflor* el padre de este, el rey Felice, ingenia un montaje de atentado contra su propia vida —*operación de falsa bandera*, diríamos hoy— para así poder deshacerse de Blancaflor, quien había embelesado al príncipe contrariando los planes que el monarca tenía para su primogénito; para ello Felice simula recibir como presente un ave de corral cocinada por parte de la joven, vianda que, siendo protocolariamente dada a probar a un perro, se demuestra emponzoñada, tachándose de regicida a la muchacha inocente[35]. Puestos en común estos pocos indicios, seleccionados de entre muchos otros posibles, se puede presumir que los grandes señores nunca dejaron de alarmarse ante la cuestionable adhesión de su personal más próximo, y razones no les faltaron. El envenenamiento era además una de las muertes más temidas por cuanto solía ser repentina, impidiendo los preparativos necesarios para una correcta y cristiana salida de este mundo[36].



Figura 15: Un rey hace beber una sustancia tóxica a un médico después de que este haya provocado el envenenamiento de su hija, *Calila e Dimna*, BNE, Inc/1994, f. 37r (impreso en Zaragoza por Pablo Hurus, 1493)

[34] VILLENA, ENRIQUE DE, *Arte cisoria*, Pedro M. Cátedra García (ed.), *Enrique de Villena. Obras Completas, I*, Turner, Madrid, 1994, pp. 142, 157 y 210. El sabio noble recomendaba al rey que no se deshiciera sin motivo fundado de su cortador, pues de lo contrario se entendería tal gesto como motivo de desconfianza hacia él, dañando la reputación y fama del buen sirviente, *ibidem*, p. 202.

[35] No interesa ahora cómo continúa el relato, sino el episodio concreto, que puede encontrarse en ANÓNIMO, *Historia de los dos enamorados Flores y Blancaflor*, Nieves Baranda y Víctor Infantes (eds.), *Narrativa popular de la Edad Media*, Akal, Madrid, 1995, p. 104. La práctica de dar a probar el alimento a sirvientes o animales para asegurarse su correcto estado se conoció como *salva*. Se examinaban igualmente su olor y sabor antes de proceder a la ingesta.

[36] Para conocer más sobre el tema, COLLARD, FRANCK, *Le crime de poison au Moyen Âge*, Presses universitaires de France, París, 2003; MUÑOZ PÁEZ, ADELA, *Historia del veneno: de la cicuta al polonio*,

Frente a la proliferación de las sombras traicioneras, la tranquilidad inestimable solo la podía ofrecer la lealtad, la cualidad mejor considerada entre los vasallos. En el *Tratado de la comunidad* se hará un significativo hincapié en ella: muy necesaria, la lealtad es la base de toda hermandad y amistad[37]. Para un rey era indispensable contar con consejeros firmes y oficiales consecuentes al frente de sus encomiendas, a pesar del miedo o la tentación de la codicia. Sin embargo, la afinidad con el súbdito podía llevar a que se estableciese un exceso de confianza, y como efecto de esa familiaridad surgían nuevos problemas: los privados o ministros del Consejo Real serían blanco recurrente de las críticas populares, y en no pocas ocasiones se les llegaría a acusar de tener cautivados a su antojo —incluso hechizados— a los príncipes, conduciéndoles a obrar en perjuicio del reino. La condena a los favoritos aparece por ejemplo en el *Libro de Graçián*: se narra que cada uno de estos echaba sus propias cuantías de maravedíes sobre el asfixiado pueblo para satisfacer sus privilegios, sin que hubiera razón ni causa que justificase el acaparamiento de tales fondos; así se llega a clamar que los malvados aristócratas que rodean al rey "come*n* el t*ra*bajo de los me*n*guados"[38].

Monarcas muy cuestionados, como Pedro I o Enrique IV, contaron pese a todo con algunos valiosos sostenes entre la alta nobleza, apoyos que destacaron por su lealtad en un contexto de deserciones. Pedro no consiguió retener muchos aliados verdaderos ante el ascenso de su hermanastro Enrique de Trastámara, aunque a decir verdad tampoco se había esmerado —por decirlo suavemente— en cuidar su relación con la aristocracia. Uno de los probos fue Martín López de Córdoba, su mayordomo real, que acumuló además otros cargos de relevancia. En las *Memorias* de Leonor López de Córdoba, hija del mencionado noble, se registra una supuesta conversación entre este y el mercenario Beltrán Duguesclín, que combatió en el bando enriqueño: López de Córdoba llegaría a espetar al francés que él prefería morir como leal a su rey que no vivir habiendo sido traidor[39]. La inserción de este episodio sobre la inquebrantable fidelidad al monarca perdedor de la contienda en las *Memorias* de Leonor no dejaba de ser una abierta crítica hacia Enrique II, dado que el fundador del nuevo linaje real no cumplió con la palabra prometida a Martín López —quien custodiara a los hijos de Pedro I durante los momentos finales de la guerra civil castellana—, decapitándole tras serle entregada la fortaleza de Carmona, una vez que le había garantizado la posibilidad de expatriarse y salvar la vida. Leonor reivindicaba así la dignidad y saber estar de su progenitor en los momentos más difíciles, poniendo en evidencia la falsedad del promotor de la nueva dinastía regente. Otro de los personajes de las altas esferas que murió sin apartarse de su señor, en este caso del rey Enrique IV, fue el condestable Miguel Lucas de Iranzo. Enrique sufrió una abierta rebelión

Penguin Random House, Madrid, 2012; NIETO SORIA, JOSÉ MANUEL, "Dos perspectivas de análisis sobre el crimen político desde la experiencia medieval: la tiranía y el envenenamiento", *Clío & Crimen*, 14 (2017), pp. 39-58.

[37] ANÓNIMO, *Tratado de la comunidad*, Frank Anthony Ramírez (ed.), *Tratado de la Comunidad (Biblioteca de El Escorial MS. &-II-8)*, Tamesis Books, Londres, 1988, p. 89. Una regla infalible es la subrayada por Diego de Valera: mejor no tomar por servidor a quien antes hubiera sido traidor a otro, pues ofrecía pocas garantías de mantener su lealtad al nuevo señor: VALERA, DIEGO DE, *Tratado de providencia contra fortuna*, D. Mario Penna (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV, I*, Atlas, Madrid, 1959, p. 144.

[38] ANÓNIMO, *Libro de Graçián*, José Joaquín Satorre Grau (ed.), "*La Novela Moral de Graçián* (Continuación)", *Studia Lulliana*, 25 (1981), p. 109.

[39] LÓPEZ DE CÓRDOBA, LEONOR, *Memorias*, Reinaldo Ayerbe-Chaux (ed.), "Las *Memorias* de doña Leonor López de Córdoba", *Journal of Hispanic Philology*, 2 (1977-1978), p. 18.

contra su autoridad, a la que apenas pudo ni supo poner fin. Bien conocido es el episodio denominado *Farsa de Ávila*, acontecido en 1465, en el que sus enemigos lo identificaron con un pelele al que iban despojando de cada uno de sus atributos como monarca —espada, cetro y corona—, antes de arrojarlo al suelo entre insultos para a continuación proclamar como rey a su joven hermanastro Alfonso; esta "función teatral" de derrocamiento y entronización, tan rica en significantes, ya había sido practicada en Inglaterra contra el rey Ricardo II por los partidarios de Enrique Bolingbroke, solo que en aquella ocasión el despojado no era un títere inerte, sino el propio soberano, quien tras perder sus apoyos pasó a la historia convertido en todo un símbolo de la tiranía, y a quien Shakespeare dedicaría una de sus más insignes obras titulada precisamente *Enrique II*[40]. Pero volvamos a nuestro Enrique IV y a su fiel condestable: el anónimo autor que escribió la biografía de Lucas de Iranzo registró los encuentros entre ambos personajes en 1469 en Jaén, la plaza que capitaneaba el noble para mantener a raya las incursiones andalusíes. Entre las descripciones de fiestas y banquetes organizados durante la visita, quiso el cronista dejar constancia de que Enrique había manifestado que "avía más de çinco años que nunca avía dormido ni comido seguro ni estado a su placer saluo después que entrara en la çibdad de Jahén", siendo hospedado por este noble vasallo[41]. Al margen de lo exagerado de la fórmula, se alude de forma nítida al sufrimiento permanente al que estaba sometido un rey rechazado e incapaz de imponer su criterio entre tanta deslealtad e interés particular. La insubordinación que el propio Enrique IV mantuvo contra su padre Juan II, comportándose como un noble intrigante más y generándole algunos problemas de la mano de su favorito Juan Pacheco, se convertiría en uno de los argumentos más manidos para justificar la contestación aristocrática que le acompañó a él durante su propio mandato. Cuando Fernando del Pulgar redacte una negativa etopeya sobre Enrique en sus *Claros varones* no dudará en tratar de castigo divino la rebelión de los nobles, primero agrupados alrededor del tierno Alfonso y después en torno a Isabel. Apuntaba este cronista que el llamado Rey Impotente hizo decrecer hasta tal punto el estado de su Casa que los grandes del reino le perdieron el temor y olvidaron toda obediencia; su errada acción política se saldó con el triste merecimiento de reinar sin paz interior[42]. Pero Jaén, muy transformada por la acción del condestable, estuvo en cualquier caso lejos de ser el remanso de paz que le había parecido a Enrique IV cuando la visitó. En 1468 descubrió Lucas de Iranzo un complot contra su vida; habiendo conocido quién, cómo y cuándo querían matarlo a traición, disimuló muy bien el hallazgo, sin incrementar su escolta, y procedió a urdir una trampa contra los conjurados. Les hizo llamar a su casa, y ellos, sin sospechar que el plan pudiera estar al descubierto, acudieron. El condestable prendió a todos los que pudo, aunque algunos de los implicados consiguieron

[40] En *El Victorial* se reseñan estos hechos. El derrocamiento, según Díaz de Games, tuvo que ver con las paces firmadas con Francia, una tregua de la que los ingleses tomaron pesar: DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial*, Rafael Beltrán Llavador (ed.), *El Victorial*, Real Academia Española, Madrid, 2014, pp. 225-226.

[41] Hubo algunos jienenses que se sumaron al alzamiento contra Enrique IV, pero habiendo sido desactivadas sus pretensiones, se registró con estas palabras el retorno que hicieron a la ciudad: "andauan muy corridos e avergonçados, porque la gente los miraua ꝫ foya dellos, de los llegar así ni fablar, como de mortales enemigos. Y puesto que reçibían muchas palabras ynjuriosas, no respondían a ellas ni osauan fablar", ANÓNIMO, *Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo*, Juan de Mata Carriazo, Michel García y Manuel González Jiménez (eds.), *Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo (crónica del siglo XV)*, Marcial Pons, Madrid, 2009, pp. 398 y 404.

[42] PULGAR, FERNANDO DEL, *Claros varones de Castilla*, Miguel Ángel Pérez Priego (ed.), *Claros varones de Castilla*, Cátedra, Madrid, 2007, pp. 84-85.

huir; tras confesar los conspiradores que pretendían apuñalarlo, el magnate mandó degollarlos en el mercado, retener sus bienes y encarcelar a sus mujeres[43]. Lucas de Iranzo iba a morir acuchillado poco tiempo después, en 1473, mientras rezaba en la iglesia de Santa María de Jaén; las causas de estas tramas deben buscarse en su firme adhesión a Enrique.

A2. El rey temible

Una vez expuesto que al gobernante le quedaban pocos momentos de solaz entre tantas preocupaciones y conflictos por atajar, es obligado apuntar que para el resto de la sociedad el monarca será un individuo, en lo fundamental, temible. La figura del rey está vinculada a las imágenes que proceden de las funciones que le son atribuidas en el ejercicio del poder, tales como la de protector y tutor, con un carácter paternal. La fuerza y la autoridad del soberano eran indispensables para un acertado funcionamiento de la aún frágil maquinaria institucional[44]. Lucas de Tuy, escribiendo sobre Fernando III cuando este se encontraba al frente de Castilla, elogia su labor en los siguientes términos: "(…) los labradores, syn miedo, labran los campos, crian ganados y gozan de paz y no ha quién los espante"[45]. Esta confianza del pueblo menudo solo era posible con un rey diligente y respetado a la cabeza del Estado. Debe tenerse en cuenta que toda la teoría política de la época concibe el temor al rey como una condición deseable para la reproducción en el tiempo del orden socioeconómico vigente, bendecido además por la Iglesia. El temor natural y positivo que se le debe al rey tiene que ser un *temor filial*, tal como el que un hijo le profesa al padre, o como el que un cristiano le guarda a Dios; esta última comparación es especialmente pertinente por cuanto se va reforzando durante estos siglos el carácter sagrado de la monarquía. El temor filial del que hablamos procede del amor, puesto que el rey perfecto provee justicia, mercedes y seguridad ante los enemigos, bienes todos ellos muy necesarios que explican ese afecto primario[46]. En definitiva, dicho temor deseable era una parte fundamental del *contrato social* vigente, un aspecto necesario para articular una obediencia cumplida y firme, que se manifestase en lo cotidiano. El rey tenía además que conseguir de sus súbditos un equilibrio entre el temor y la confianza, armonía



Figura 16: Miniatura con la que se abre la segunda de las *Siete Partidas* de Alfonso X, BNE, Mss/12897, vol. II, f. 2r (s. XIV). Con tinta roja: "(...) et los pueblos como deuen temer a Dios et a ellos"

[43] ANÓNIMO, *Hechos del condestable…*, pp. 374-376.
[44] Con una fructífera trayectoria investigadora a sus espaldas, el medievalista de referencia sobre teoría política y poder es sin duda José Manuel Nieto Soria, al cual se citará abundantemente en las páginas siguientes. Atiéndase a sus *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla…*, *op. cit.*
[45] TUY, LUCAS DE, *Chronicon mundi…*, pp. 419-420.
[46] VALERA, DIEGO DE, *Tratado de providencia…*, p. 145.

ambicionada para alcanzar una eficaz gobernabilidad[47]. Cuando esa justa proporción no se cumplía, inclinándose hacia una sobredosis de miedo, se evidenciaban síntomas claros del fracaso en el mismo momento en que los consejeros no se atrevían a deliberar frente al rey ni los hombres inocentes a solicitar audiencia, como se expresa en algunas de las obras gnómicas y tratados políticos del periodo[48]. En el popular poema que nos desgrana la vida y conquistas de Alejandro Magno se incluye un episodio en el que el héroe desea asesorarse con sus leales sobre una propuesta de paz que le ha hecho llegar el rey persa Darío: "Calló toda la corte, todos los Doze Pares; / todos tenién silençio como monjes claustrales: / non osavan ningunos dezir sus voluntades, / porque los avié turrados sobre cosas atales. / Fuerte cosa es e dura consejar a señor, / que, quando non se paga, recude sin sabor; / demás, si por ventura viene algún error, / torna todo el riepto sobr'el consejador". Reparemos en el recado admonitorio que se deja para los consultores, responsables de las equivocaciones y siempre preocupados por acertar. Unas pocas estrofas después se recita cómo no había nadie que osase despertar al héroe dormido, pese a la urgencia del momento, pues el ejército aqueménida se disponía a atacarles al haberse rechazado cualquier tregua entre ellos[49]. Siguiendo con las anécdotas de Alejandro Magno, un día deambulaba este entre unos soldados que bebían y, confundiéndole los *milites* con un hombre que solía bromear con ellos, le lanzaron agua. Enseguida repararon en que se trataba de su dirigente, y desfallecieron del susto. Entonces él les dijo: "Non vos desmayedes, ca esto non lo fizistes a mí; mas fizistes-lo a aquel que cuidastes echar el agua sobr'él"[50]. En ese mismo sentido, el miedo que se desarrolló hacia los reyes impulsó el florecimiento de cuentos en los cuales un monarca infiltrado, haciéndose pasar por un caballero, un ermitaño o un campesino, hablaba con las gentes simples sin que estas se sintiesen coaccionadas para dar su libre opinión sobre la marcha de las cosas en el reino.

El boato, la vestimenta, la gestualidad y los comportamientos en el entorno áulico eran relevantes y constituían todo un lenguaje del poder[51]. Los elementos de protocolo básico incluían permanecer en pie hasta que el soberano mandase tomar asiento, no hablar si no era imprescindible o directamente solicitado y guardar un absoluto secreto sobre los asuntos despachados. Un rey inaccesible, apartado y poco amigo de las conversaciones y familiaridades

---

[47] Véase NIETO SORIA, JOSÉ MANUEL, "De la ira regia al poderío real absoluto: monarquía y miedo político en la Corona castellano-leonesa", en Flocel Sabaté i Curull (ed.), *Por política, terror social…*, pp. 245-264. F. Foronda sugiere la conformación de un polo positivo integrado por el trío rey/amor/temor que se alza frente a un bloque negativo, compuesto por la tríada tirano/espanto/miedo: FORONDA, FRANÇOIS, "El miedo al rey. Fuentes y primeras reflexiones acerca de una emoción aristocrática en la Castilla del siglo XIV", en François Foronda (ed.), *El espanto y el miedo...*, pp. 75-141. Reflexiones adicionales en VILLARROEL GONZÁLEZ, ÓSCAR, "Imponer el miedo en la política bajomedieval castellana", *En la España Medieval*, 36 (2013), pp. 61-78.

[48] ANÓNIMO, *Flores de Filosofía*, Hugo Óscar Bizzarri (ed.), "Un florilegio de ética: *Flores de filosofía* (Ms. Escur. S.II.13)", *Incipit*, 15 (1995), pp. 204-25; ANÓNIMO, *Libro de los cien capítulos*, Marta Haro Cortés (ed.), *Libro de los cien capítulos (Dichos de sabios en palabras breves e complidas)*, Iberoamericana, Madrid, 1998, p. 89.

[49] ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, pp. 438-439 y 450.

[50] La anécdota se recoge en ANÓNIMO, *Bocados de oro*, Mechthild Crombach (ed.), *Bocados de oro: Kritische Ausgabe des altspanischen Textes*, Romanisches Seminar der Universität Bonn, Bonn, 1971, p. 136.

[51] Al respecto, NIETO SORIA, JOSÉ MANUEL, *Ceremonias de la realeza...*; PÉREZ MONZÓN, OLGA, "Ceremonias regias en la Castilla medieval. A propósito del llamado *Libro de la Coronación de los Reyes de Castilla y Aragón*", *Archivo Español de Arte*, 83-332 (2010), pp. 317-334.

inspiraba siempre un mayor respeto, como se cuenta de Enrique III, quien, pese a su "poca onbredad", fue temido por señores y menudos, precisamente por mantenerse distante[52]. Algún tiempo después, el isabelino fray Martín Alonso de Córdoba incluyó en su manual de gobierno para la futura reina de Castilla las muecas y arrugamientos de la cara como procedimientos eficaces para generar aprensión ante aquellos que no mereciesen ser recibidos "con abierto coraçón" en su presencia[53]. A juzgar por las muchas fuentes que revelan la actitud de la Católica, sugerencias como las recogidas en el *Jardín de nobles doncellas* debieron ser tomadas en consideración. Entre los viajeros extranjeros que fueron atendidos por los Reyes Católicos causó una profunda impresión la autoridad indiscutida de Isabel. Nicolás de Popielovo, por ejemplo, se muestra consternado al descubrir que Fernando no es más que un rey consorte en Castilla, sin auténticas potestades, y arguye que es un contrasentido que sea la reina quien se encuentre al frente del gobierno del país; en consecuencia, afirma que es a esta a quien los nobles temen y obedecen[54]. Un par de décadas después, Antonio de Lalaing, que viaja por la Península con la comitiva del yerno de Isabel (nos referimos a Felipe el Hermoso), sigue sosteniendo que los grandes hombres de Castilla temían a la reina hasta el punto de no atreverse a discutir entre sí cuando estaban en su presencia[55]. En cualquier caso, se trata aquí de señalar simplemente que la gravedad del ambiente y las actitudes en la Corte podrían ser particularmente imponentes para los neófitos.



Figura 17: Coronación de Enrique II de Castilla en una miniatura de las *Chroniques de Jean Froissart*, Biblioteca Británica, Harley Ms. 4379, f. 112v (ca. 1470-1472)

Una observación que fue muy recurrente en los espejos de príncipes era aquella que, bien de una manera genérica o bien más apegada a situaciones específicas, conminaba a que el monarca o el señor magnánimo recompensasen generosamente allí donde debían y no dejasen las faltas sin castigar, pues tales resoluciones denotaban ecuanimidad; esos líderes serían amados a la par que temidos, como era deseable[56]. Los cronistas fueron a su vez

[52] Tal descripción se estableció primero en la ANÓNIMO, *Refundición de la Crónica del Halconero…*, p. 14; de allí hubo de ser tomada por PÉREZ DE GUZMÁN, FERNÁN, *Generaciones y semblanzas*, José Antonio Barrio Sánchez (ed.), *Generaciones y semblanzas*, Cátedra, Madrid, 1998, pp. 70-71.

[53] ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Jardín de nobles doncellas…*, p. 101.

[54] POPIELOVO, NICOLÁS DE, *Relación del viaje*, José García Mercadal (ed.), *Viajes de extranjeros por España y Portugal, I*, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Valladolid, 1999, p. 298.

[55] "Y de no ser por el temor que tenían de ella, ellos y sus gentes hubiesen a menudo luchado entre sí", añade, LALAING, ANTONIO DE, *Primer viaje de Felipe el Hermoso a España en 1501*, José García Mercadal (ed.), *Viajes de extranjeros por España y Portugal, I*, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Valladolid, 1999, p. 453.

[56] Una de las cuestiones que a ese respecto plantea Juan Manuel es la de mostrarse inflexible ante las peleas producidas en la casa nobiliaria o en la corte, aplicando un severo correctivo a los instigadores: MANUEL, JUAN, *Libro de los estados*, Carlos Alvar y Sarah Finci (eds.), *Don Juan Manuel. Obras Completas*,

valedores de estas mismas apreciaciones, ensalzando a los reyes que se ciñeron a lo que la teoría política y la legalidad sentenciaban: así el rey Ramiro —según recoge la historia de Lucas de Tuy— era blando y piadoso con los buenos, pero espantable y cruel con los malvados: acabó con los ladrones arrancándoles los ojos y puso fin a las malas artes mediante el fuego[57]. Era pertinente que al menos de manera ocasional los príncipes impartiesen justicia en persona y promovieran directamente su ejecución para reforzar su perfil como garantes del orden. Una muestra propagandística de esto que decimos: los grandes nobles manifestaban sumisión a Alfonso VII y no se atrevían a propasarse lo más mínimo con sus súbditos ya que, según se decía, el emperador se había dirigido a Galicia para asegurarse de que el poderoso caballero responsable de injuriar y expropiar a un miserable (que contaba con la protección real) fuera colgado por tal fechoría[58]. En ocasiones, ante el desconcierto de los vasallos, el rey se mostraba dispuesto a perdonar magnánimamente una gran culpa tras un simple ruego, dejando la falta sin castigo; la política de gracias reales, bien individual o bien colectiva, podía tornarse excesiva hasta el punto de ser criticada por los procuradores en Cortes, pues el abuso de este instrumento propiciaba una sensación de impunidad entre los nobles revoltosos, que no vacilaban en reincidir[59]. Una original metáfora elaborada en relación a este asunto se encuentra en el pensamiento de fray Alonso de Córdoba, para quien la reina Isabel tenía que interceder como abogada; no cada día, decía, pues en ese caso el temor a la justicia se disiparía, pero sí en determinadas circunstancias. En ese sentido, Isabel debía comportarse ni más ni menos que como hacía la ballena, que se desplegaba cual escudo para que los peces menudos encontrasen refugio frente a los grandes que se los querían comer[60]. Mientras que los nobles generaban un considerable rechazo entre las capas populares, no sucedía así con el monarca, habitualmente aclamado y con quien el contacto siempre resultaba más fortuito y efímero que con los señores comarcanos[61]. Este era visto por la plebe, en términos generales, como benefactor, garante de la Justicia y freno de los desmanes de los odiosos malhechores feudales, causantes de frecuentes conflictos. Eso favoreció que el rey, ante las pretensiones y el faccionalismo aristocrático, buscase a menudo sus apoyos políticos y económicos en los concejos, no sin evitar que esos vínculos suscitasen tensiones de otra naturaleza[62].

Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2007, p. 591.

[57] TUY, LUCAS DE, *Chronicon mundi…*, p. 293.

[58] *Ibidem*, pp. 397-398.

[59] Véase NIETO SORIA, JOSÉ MANUEL, "Los perdones reales en la confrontación política de la Castilla Trastámara", *En la España Medieval*, 25 (2002), pp. 213-266.

[60] ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Jardín de nobles doncellas…*, p. 88.

[61] Existen muchos testimonios que sustentan la idea de que el poder señorial representa para los campesinos la tiranía, mientras que la figura del rey —con quien se establece el contrato político— se contempla como símbolo de justicia y buen gobierno. El *Libro de los Pensamientos Variables*, que contiene una ficticia conversación de índole política acerca de estos asuntos entre un labriego y su monarca, constituye una muestra notable de ello: ANÓNIMO, *Libro de los Pensamientos Variables*, Esther-Gómez Sierra (ed.), *Diálogo entre el prudente rey y el sabio aldeano (Olim Libro de los Pensamientos Variables)*, Queen Mary College, Londres, 2000. La obra también ha sido analizada, con una perspectiva que revaloriza la agencialidad campesina, en OLIVA HERRER, HIPÓLITO RAFAEL, *Justicia contra señores. El mundo rural y la política en tiempo de los Reyes Católicos*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2004.

[62] Las dificultades de ese proceso, en concreto las referidas a la actividad y control del agente regio sobre los asuntos de los municipios ya en el XV, han sido recogidas en JARA FUENTE, JOSÉ ANTONIO, "Entre el conflicto y la cooperación: la ciudad castellana y los corregidores, praxis de una relación política hasta la Monarquía Isabelina", *Studia Histórica: Historia Moderna*, 39 (2017), pp. 53-87.

Algunos señores y caballeros tuvieron que acostumbrarse a desarrollar sus actividades como oficiales y consejeros a la sombra del rey, junto a pajes y sirvientes de diferente estatus, aspirando así a lucrativos favores, pero exponiéndose igualmente a riesgos que resultaban ajenos al resto de los hombres[63]. Podríamos decir que esta nobleza de sangre o servicio que engrosaba la corte constituía una de esas pequeñas *comunidades emocionales* sobre las que teorizó B. H. Rosenwein, con un lenguaje y sentir propios, *communitas* dominada por unas pasiones mediatizadas precisamente por la cercanía a la figura regia[64]. Entre los consejeros, merecen unas líneas concretas aquellos a los que se conoció genéricamente como *lisonjeros* y *mezcladores*. Movidos por la búsqueda de beneficio particular, pero también condicionados por el respeto y la presión que la autoridad del rey ejerce, el personal que rodeaba al monarca podía dedicarse a adular o a maquillar la realidad hasta el punto de dificultar la gobernanza, generando cierta inoperancia en la resolución de los problemas, que brotaban sin cesar. Indicaban los *Castigos* que el recto consejero que guardase hacia su señor un aprecio verdadero le contaría siempre más pesares que placeres, mientras que el lisonjero solo le llevaría a la perdición, regalándole los oídos[65]. En semejantes consideraciones inciden multitud de textos y tratados políticos a lo largo de la época estudiada: cabe del leal secretario que diga siempre la verdad y no deje de hacerlo por miedo a las reprimendas derivadas de contrariar al señor[66]. Ninguna fuente registra con tanta firmeza la condena hacia estos vasallos charlatanes como lo hace el *Tratado de la comunidad* cuando sentencia contundentemente que el lisonjero es enemigo mortal, alguien de quien el príncipe debería huir como de la peste[67]. A veces se infiltran en la Corte otro tipo de personajes que entrañan todavía un mayor riesgo que el de los lisonjeros: se trata de los mezcladores. Sus intenciones son aún más aviesas que las de aquellos, dado que actúan en pro de su carrera política y no se mueven precisamente influidos por el miedo. Conspiran contra otros miembros de la nobleza, ambicionando reemplazarlos tras su caída, convenciendo al rey para adoptar drásticas



Figura 18: El monarca desprecia a unos cortesanos tras descubrir sus engaños, *Cantigas de Santa María*, Biblioteca de El Escorial, Ms. T-I-1, cantiga 97f (s. XIII)

[63] Para la composición y características de la Corte, véase LADERO QUESADA, MIGUEL ÁNGEL, "La Casa Real en la Baja Edad Media", *Historia. Instituciones. Documentos*, 25 (1998), pp. 327-350.
[64] ROSENWEIN, BARBARA H., *Emotional Communities…* Por su parte, Foronda describe el *metus* hacia el rey como una "emoción aristocrática", haciendo un repaso de su desarrollo específico en la Baja Edad Media en FORONDA, FRANÇOIS, "El miedo al rey…", pp. 75-142.
[65] ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV…*, p. 381.
[66] Se encuentran reflexiones así en: ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV…*, p. 386; ANÓNIMO, *Libro de los cien capítulos…*, pp. 92-93; ANÓNIMO, *Visión de Filiberto*, José M.ª Octavio de Toledo (ed.), "Visión de Filiberto", *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 2 (1878), p. 56; VALERA, DIEGO DE, *Tratado de providencia…*, p. 141; ANÓNIMO, *Libro de Graçián* (Continuación)…, p. 124.
[67] ANÓNIMO, *Tratado de la comunidad…*, pp. 109 y 113-114.

decisiones que fortalezcan su posición particular a costa del rival político y, por extensión, a costa del conjunto del reino si fuera preciso. Enfangan todo, rumorean sobre complots, levantan problemas donde no los hay, revuelven el ambiente de trabajo y recreo en el palacio. En las *Cantigas de Santa María* proliferan estos nefastos personajes: en la composición número 78 un mezclador es arrojado a un horno de cal, tras librarse de tal fatídico desenlace el inocente contra quien había estado malmetiendo, y ello gracias a una intervención mariana; en la 97 los intrigantes ponen al rey en contra de su privado, pero finalmente se desvela que todo había constituido una enorme calumnia; en la 177 un incauto señor aragonés manda sacar los ojos a su siervo al haber sido convencido por otros falsos vasallos de las maldades del primero, que resultó ser plenamente recto y honrado. Son solo tres ejemplos entre algunos otros posibles que se podrían seleccionar en esta excelsa compilación de milagros[68]. Manteniéndonos en la órbita de la literatura, unas décadas después de las *Cantigas* sería don Juan Manuel, quien fuera uno de los principales protagonistas de los vaivenes políticos de su época, el que escribiese contra los mezcladores en sus títulos. En el *Libro enfenido* advertía de las maestrías y engaños con los que estos empujaban a sus señores al tuerto y al pecado, siendo la envidia, la malquerencia o la aspiración personal las principales motivaciones de sus actos. Ya en un plano más didáctico, uno de los cuentos incorporados en *El conde Lucanor* repasa la historia —ciertamente popular— según la cual un rey fue engañado por sus consejeros y llevado a desconfiar de su favorito; el monarca, queriendo ponerle a prueba, le hace saber que al día siguiente se retirará del trono para purgar sus pecados y le dejará en herencia lo que posee. El privado, sin sospechar nada, marcha a su casa jubiloso por la noticia que acaba de recibir, pero comentando lo ocurrido con un cautivo suyo, que era ducho en filosofía, comprenderá que todo forma parte de una treta con la que el rey buscaba acreditar hasta qué punto su lealtad hacia él era sólida. Aconsejado por este subalterno sobre cómo debería proceder, el privado acude la mañana siguiente al palacio vestido de monje, dándole a entender al rey que su intención no era otra que seguirle fielmente en el destierro. Viendo su resolución, el monarca queda convencido de que había sido víctima de las calumnias elaboradas por el resto de sus consejeros, y aumenta en adelante el amor que siente por su valido[69]. Ficciones literarias, sí, pero que reflejaban una realidad cotidiana en las camarillas del poder. Nos constan episodios bien documentados en los que, para deshacerse de un ricohombre, sus opositores le hacían llegar la falseada información de que el rey deseaba asesinarlo, provocando que este abandonase aterrorizado la corte cometiendo así un delito; fueron los casos de Pedro Ponce de León huyendo de Fernando IV o del maestre de Alcántara, Gonzalo Martínez, haciendo lo propio frente a Alfonso XI, entre bastantes otros casos[70]. Álvaro de Luna, quien lo fuera todo en la primera mitad del XV, también iba a conocer a fondo los peligros de labrarse demasiados enemigos entre la nobleza tras aumentar su influencia personal sobre Juan II hasta límites exagerados. Si durante décadas había pujado frente a otros grandes señores por manejar al rey, consiguiéndolo, en los últimos años de su mandato el

[68] ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *I…*, pp. 253-255 y 297-300; *Cantigas de Santa María*, *II…*, pp. 188-189.

[69] MANUEL, JUAN, *Libro enfenido*, Carlos Alvar y Sarah Finci (eds.), *Don Juan Manuel. Obras Completas*, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2007, pp. 965-966; *Libro del conde Lucanor…*, pp. 723-727.

[70] La historia de un buen puñado de afectados por tales tretas puede encontrarse en VILLARROEL GONZÁLEZ, ÓSCAR, "El crimen político…", pp. 267-374.

soberano le retiraría su apoyo y le haría caer en desgracia[71]. En la crónica panegírica de Álvaro de Luna se hace responsable al contador mayor Alonso Pérez de Vivero de haber murmurado reiteradamente contra él en los oídos del rey, de manera que al cabo de un tiempo tales intrigas habrían calado en el ánimo de Juan II y hecho mella en el príncipe Enrique, distanciando a ambos de Álvaro. El maestre de Santiago se vengaría del intrigante ordenando su asesinato en 1453, mandato cumplido cuando el contador fue arrojado al vacío desde lo alto de una torre burgalesa. La truculenta muerte de Alonso Pérez de Vivero, que aterrorizó a los demás nobles, acabaría desbordando la paciencia de Juan II y allanaría el terreno para el funesto final del poderoso valido Luna[72]. El marqués de Villena, Juan Pacheco, fue otro egregio intrigante, capaz de manejar a un rey a su antojo, en este caso a Enrique IV. Pero al margen de episodios e individuos concretos, ficticios o históricos, lo que nos interesa resaltar es la constante tensión existente entre los miembros de los círculos más cercanos al monarca, que se consideraban suficientemente influyentes como para imponerle una agenda de gobierno, hasta el punto de llegar a apoderarse físicamente de su persona (pensemos en el caso de Juan II, que fue prendido por los nobles en varias ocasiones)[73].

Eventualmente el rey se sobrepasaba cometiendo arbitrariedades y entonces, como amenazador sujeto del que emanaban significativos riesgos, era una figura a la que en vez de temer (ese positivo *temor* procedente del amor) se percibía con auténtico terror: "El que sirve al rey resçibe en una ora de dapño et de miedo más que non resçibirá otro en toda su vida", se puede leer agriamente en el *Calila e Dimna*[74]. Si los súbditos tenían la suerte de podérselo permitir, mejor era que no se dejasen ver por la corte cuando esta se encontraba agitada, pues podían salir damnificados sin merecimiento. La ira regia fue abordada por nuestros colegas, como se dijo en la introducción, con la certeza de ser una de las emociones mejor documentadas del periodo[75]; pasó de juzgarse como una simple explosión de rabia incontenible a considerarse más bien como una refinada herramienta política a partir del momento en que se matizó la tradicional visión historiográfica que sostenía que los individuos en la Edad Media apenas eran capaces de controlar sus pasiones, o al menos de hacerlo con unos parámetros cercanos a los contemporáneos. Los estallidos de violencia furibunda fueron caricaturizados y las fuentes se llenaron de alusiones a monarcas vengativos que aplicaban castigos de manera arbitraria y personal, especialmente hasta el siglo XIII, cuando dicha

[71] En la *Lamentación de don Álvaro de Luna*, en donde se hace un repaso por el cambio de suerte del condestable, su condena a muerte, arrepentimiento y ejecución, se reflexiona sobre el peligro de medrar a costa de —o junto a— los monarcas, ANÓNIMO, *Lamentación de don Álvaro de Luna*, Giovanni M.ª Bertini (ed.), *Testi spagnoli del secolo XV*, Gheroni, Torino, 1950, pp. 81-82.

[72] ANÓNIMO, *Historia del ínclito don Álvaro de Luna*, Juan de Mata Carriazo (ed.), *Crónica de don Álvaro de Luna, Condestable de Castilla, Maestre de Santiago*, Espasa-Calpe, Madrid, 1940, pp. 296-297 y 352. Lo cierto es que los procuradores en Cortes venían exigiendo desde tiempo atrás que Juan II actuase de manera más firme contra los principales nobles que, cometiendo flagrante traición, usurpaban el control político del gobierno, en un intento por protegerlo frente a este grave y recurrente problema. La condena a muerte del condestable fue tomada finalmente por el Consejo Real.

[73] El significado de estas arriesgadas acciones puede estudiarse en FORONDA, FRANÇOIS, "Apoderarse del rey. Un ritual de integración política en la Castilla trastámara", en François Foronda (ed.), *El espanto y el miedo...*, pp. 15-74.

[74] ANÓNIMO, *Calila e Dimna…*, p. 308.

[75] Para nuestro país debe reseñarse el temprano estudio de GRASSOTTI, HILDA, "La ira regia en León y Castilla", *Cuadernos de Historia de España*, 41-42 (1965), pp. 5-135.

práctica comenzó a desecharse de manera generalizada al considerarse perversa y contraproducente para la gobernanza; el repunte de las "políticas del espanto", según la expresión de François Foronda, ocurrió de nuevo con Pedro I (1350-1369) y más esporádicamente durante otros reinados. Del rey se llegaría a decir que era como el cielo tormentoso: a veces relampagueaba, tronaba y alcanzaba con sus rayos a personas y bestias, pero no por ello se le podía dejar de estar agradecido, ya que proveía de lluvia, y tal y como el agua daba la vida, así el soberano hacía florecer al reino. La afamada *Disciplina clericalis* prefiere asemejar al rey con el fuego: pararse cerca de él podía quemar, pero alejarse demasiado solo exponía a la gélida indiferencia social, política y económica[76]. Las alegorías comunes con las que se quiso simbolizar el enfado del rey a menudo estuvieron directamente relacionadas con los animales. El león es el ser con el que más paralelismos se establecen: "servid al rey e guardadvos dél, que es como el león: jugando mata, e burlando destruye", se advierte en *El Victorial*, aunque abundan ejemplos parecidos sobre la caprichosa voluntad del monarca y el pavor que podía causar su fiereza[77].



Figura 19: Representación alegórica de la Ira enel Libro de Horas de los Siete PecadosCapitales, BNE, Vitr/24/10, f. 115v, (ca. 1470-1475)

La literatura sapiencial del siglo XIII, de vetusto origen asiático, aporta pinceladas de sumo interés sobre el marco ideológico de los estamentos instruidos acerca del uso político del enfado. Un libro como el de los *Doze sabios*, que pretende reforzar la autoridad del monarca, parece recomendar al rey el empleo de la saña y la crueldad cuando estas se piensen útiles, puesto que las medidas tomadas bajo su influencia tienen un carácter ejemplarizante y a menudo el espanto que generan es considerado indispensable para el buen regimiento; si algún súbdito llegara a perder el *metus regius* se atreverían a sublevarse contra él y no habría forma de devolverles a la rectitud. Ahondando en estas posiciones, se exhorta al monarca a no tolerar que sus vasallos se dirijan a él en actitud de pretendida paridad, sin reverenciarlo ni humillarse previamente, en especial los grandes nobles, pudiendo manifestarse condescendiente hacia miembros de los estados menores, que eran significativamente menos peligrosos a la par que ignorantes en cuanto a las formalidades que debían cumplir. En cualquier caso, esta obra menciona de forma explícita que es deseable que "todos tema*n* su

[76] ALFONSO, PEDRO, *Disciplina clericalis*, M.ª Jesús Lacarra y Esperanza Ducay (eds.), *Disciplina clericalis*, Guara, Zaragoza, 1980, p. 87; semejante metáfora aparecerá también en el *Libro de los cien capítulos*, en el *Zifar* y en otros textos.

[77] DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, p. 101.

saña e ayan pavor de errar e enojar co*n* sus maldad*e*s e yerros"[78]. Más comedidos son los consejos en *Poridat de poridades*, pese a que la línea sugerida se nos antoja familiar: aunque al monarca le corresponda mostrarse sosegado, no debe reír ni solazarse públicamente en demasía, ya que con ello provocará que los hombres se tomasen demasiadas confianzas. En *Poridat* se estima plenamente conveniente que los súbditos se presenten ante él con miedo y vergüenza, reclamándose un escarmiento adecuado para quienes no guarden el debido respeto protocolario. Del temor se hablará literalmente como uno de los cuatro pilares que apuntalan la obediencia, por lo que es un instrumento cuyo manejo político debe tenerse en cuenta. La obra realza una metáfora basada en el mundo animal acerca del ambiente en que debe desarrollarse la actividad cortesana: "el mejor de los rreyes es el q*ue* semeia co*n* la bestia braua q*ue* es çercada de bestias muertas[,] no el que semeia co*n* la bestia muerta q*ue* es çercada de butres"[79]. Por su parte, las *Flores de filosofía* alientan a quienes rodean el trono a ser precavidos y no cometer errores, puesto que los reyes acostumbran a tomar cada pequeño defecto como una seria afrenta, merecedora de escarmiento incluso cuando estos deslices los perpetran aquellos que les han servido con diligencia durante una larga temporada: "E q*ua*nto mas te allegare el rrey asu serujçio ta*n*to mas le aue mayor mjedo. E le conosçe mayor Reuere*n*çia Ca sabet q*ue* no*n* ha mayor saña q*ue* la del rrey Ca el rrey rriye*n*do ma*n*da matar e juga*n*do ma*n*da destroyr"[80]. Si seguimos revisando documentos sapienciales de este tipo, en las exhortaciones dadas en el *Libro de los cien capítulos* se equipara la ira regia con la espada sacada de la vaina y alzada al aire, proclive al tajo a no ser que alguien con buen seso —o el mismísimo Dios— intervenga para sosegarla. Ciertas aseveraciones resultan menos drásticas, incluso nos permiten diferenciar bien los conceptos del miedo y el temor de los que hablábamos con anterioridad: "E el rey á mester de su pueblo amor sin atrevimiento e temor sin miedo". Pero en definitiva, los *Cien capítulos* se muestran particularmente enérgicos defendiendo el papel insustituible del soberano: y es que sin él, se asevera, los hombres "unos a otros se combríen vivos"[81].

En el código legal de las *Siete Partidas* se aportan asimismo algunos consejos para los monarcas, pero la valoración del enfado es ya manifiestamente divergente a la que acabamos de describir: deben estos guardarse de la saña, ira y malquerencia porque son pasiones reprochables así como inoperantes para una correcta regencia; actuando bajo su influjo uno pierde el seso (la capacidad para tomar decisiones razonadas) y se tiende a recurrir antes a la venganza que a la justicia. Pero además de ser poco recomendables en la acción de gobierno, estas actitudes tampoco son saludables para la propia persona del rey: hacen que tiemble el

[78] ANÓNIMO, *Libro de los doze sabios*, John K. Walsh (ed.), *Libro de los doze sabios o Tractado de la nobleza y lealtad*, Boletín de la Real Academia Española, Madrid, 1975, p. 85. Más adelante: "(…) e la tu boz enpaboresca el tu pueblo, e sea el tu no*n*bre temido. E con esto enpabo*re*çerá*n* los tus enemigos, e la meytad de tu conqu*i*sta tienes fecha", *ibidem*, pp. 97-98.

[79] ANÓNIMO, *Poridat de las poridades*, Hugo Óscar Bizzarri (ed.), *Secreto de los secretos. Poridat de las poridades. Versiones castellanas del pseudo-Aristóteles "Secretum Secretorum"*, Universidad de Valencia, Valencia, 2010, p. 115.

[80] ANÓNIMO, *Flores de Filosofía*, José Manuel Lucía Megías (ed.), "Transcripción semipaleográfica del ms. 9428 de la Biblioteca Nacional de Madrid (ff. 1-18)", *Memorabilia*, 1 (1997), cap. III, edición digital (consultada en julio de 2021); ANÓNIMO, *Flores de Filosofía (Ms. Escur. S.II.13)…*, pp. 203-204; ANÓNIMO, *Libro de los cien capítulos…*, pp. 82-83.

[81] ANÓNIMO, *Libro de los cien capítulos…*, pp. 75-76 y 85.

cuerpo, se mude el color y, peor aún, se envejezca más rápido, conduciendo hacia un fallecimiento prematuro. La exhortación que hacían desde el círculo letrado de Alfonso X a sus futuros sucesores en el trono era, por tanto, que fueran "sufridos" ante los reveses, esto es, pacientes y mansos, un giro copernicano respecto a los consejos que se otorgaban en los escritos precedentes[82]. Así, como apuntaba Hilda Grassotti al estudiar el fenómeno, se promovió en este momento la exclusión de la ira del ideal regio castellano. En otras muchas obras del XIII y XIV se encuentran disposiciones similares acerca de la mansedumbre como un bien muy deseable, puesto que enfría las pasiones que nacen de la saña, corrigiendo la braveza, y evita asimismo la pasividad ante circunstancias que requieren de determinada contundencia resolutiva; el príncipe debe ser paciente y no sañudo, sin retener rencor, sin dejarse vencer por la turbación[83]. El argumento del *Sendebar*, libro traducido a mediados del XIII y que ya mencionamos antes, se erige precisamente alrededor de la ira del rey Alcos, quien oscila entre la exaltación producida por las intervenciones de su malvada mujer y el sosiego logrado debido a las argucias empleadas por los consejeros a fin de aplacar su disgusto: lo que estaba en juego no era ni más ni menos que la condena a muerte de su heredero, el príncipe, inocente e incapaz de defenderse de las injurias al estar cumpliendo a rajatabla un voto de silencio que se había autoimpuesto. El receptor de aquella obra literaria aprendía junto al ficticio rey Alcos una valiosa lección: no se debían tomar decisiones bajo la influencia de pasiones turbadas, pues probablemente hubiera que afrontar después el arrepentimiento. En la *Cárcel de amor* de Diego de San Pedro, doscientos cincuenta años más tarde de la circulación en castellano del *Sendebar*, se repite la misma idea fuerza, con similares llamamientos a actuar bajo la prudencia: esta vez es el rey Gaulo quien condena a morir a su hija Laureola porque ha creído los rumores maledicentes propagados por un despechado Persio tras encontrarse con el rechazo afectivo de la princesa, sobornando a sirvientes de la total confianza del monarca para que testificasen falsariamente contra ella[84]. La enseñanza dispensada, como en el caso anterior, no puede ser más axiomática.

Los líderes cristianos debían cultivar la cualidad de atemorizar al enemigo, porque en sus agallas iba implícita la propia sensación de seguridad y confianza del pueblo; en caso de no disponer realmente de tal capacidad, siempre se podía tratar de reforzar y publicitar la imagen deseada mediante la propaganda afín. Según los relatos cronísticos de Lucas de Tuy, Fernando III consiguió proyectar su fiereza por toda Andalucía, haciendo temblar a los moros, "que angustiados por miedo de la muerte, allende el término que les puso non osauan salir de sus moradas"[85]. Pero ese espanto se podía volver contra los propios súbditos. Si un príncipe se sentía particularmente insatisfecho con alguno de los núcleos poblacionales de sus dominios tenía diversas formas de castigarlo, entre otras aplicar una pesada carga fiscal o exponer a sus naturales a los mayores apuros imaginables de la guerra; siguiendo con el ejemplo del Rey Santo, sabemos que, encontrándose este irritado con los caballeros abulenses, colocó como reprimenda a los de la urbe en la posición más arriesgada de todo el ejército durante el sitio de

[82] ALFONSO X, *Siete Partidas*, *II…*, p. 32.
[83] ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV*…, p. 398; ANÓNIMO, *Libro de los cien capítulos…*, p. 143; LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 169; ANÓNIMO, *Tratado de la comunidad…*, pp. 95-96.
[84] SAN PEDRO, DIEGO DE, *Cárcel de amor*, Carmen Parrilla (ed.), *Cárcel de Amor*, Crítica, Barcelona, 1995, p. 38.
[85] TUY, LUCAS DE, *Chronicon mundi…*, p. 431.

Jaén. En la *Crónica de la población de Ávila* Fernando III aparece como el único monarca con el que los vecinos sostienen una mala relación, mostrándole cierta animadversión, incluso miedo[86]. Otro colectivo que podía verse particularmente afectado por la cólera de los reyes era el de los diplomáticos y enviados. Aunque estaban especialmente protegidos por las leyes y su seguridad era la garantía de que la relación entre diferentes poderes y entidades políticas funcionase con normalidad[87], no siempre las majestades se comportaron con probidad cuando el mensaje que les trasladaban distaba del ansiado; podríamos recordar al desgraciado emisario que Juan Núñez de Lara envió a Alfonso XI en 1334 con una carta en la que le explicaba sus causas para desnaturalizarse, pagando el comisionado la saña del rey, pues se le cortaron las manos y pies antes de ser degollado. Episodios como este se cuelan en algunos de nuestros libros más destacados del periodo: según se cuenta en su poema, Alejandro Magno pretendía ahorcar a los embajadores de Darío, pero fue aplacado por la oposición de sus lugartenientes, que veían en tal acción un tuerto inaceptable[88]; en el *Zifar*, el caballero Amigo se queja amargamente de tener que ejercer como correo ante reyes soberbios que podrían desfogar su rabia con él, pese a que se comporta lealmente y cumple las misiones encomendadas[89]; volviendo al plano de la realidad, la embajada a Tamorlán encabezada por Ruy González de Clavijo se encontró en una posición harto desagradable cuando el timúrida enfermó y sus vasallos pidieron a los legados que se marchasen de Samarcanda sin haber conseguido una respuesta a la misiva que le habían llevado, presionando infructuosamente estos para verlo de nuevo[90]. En suma, era un oficio arriesgado más allá de los comunes peligros del viaje entre las diferentes cortes. El descontento regio, en fin, también podía desatarse contra los relatores del pasado que no complaciesen las expectativas esperadas del encargo, y por eso un individuo con tanta



Figura 20: Un embajador informa al rey de Inglaterra. Detalle en el retablo anónimo de Santa Úrsula del convento de San Pablo de los Dominicos (Palencia), en el Museo del Prado, P007631, (ca. 1425-1450)

[86] ANÓNIMO, *Crónica de la población de Ávila*, Manuel Abeledo (ed.), *Crónica de la población de Ávila*, SECRIT, Buenos Aires, 2012, p. 65.

[87] Estas garantías incluían a los heraldos infieles, como recogen las *Partidas*: "Mensageros vienen á las vegadas de tierra de moros et de otras partes á la corte del rey: et maguer vengan de tierra de los enemigos por mandado dellos, tenemos por bien et mandamos que todo mensagero que venga á nuestra tierra, quier sea cristiano, ó moro ó judío, que venga et vaya salvo et seguro por todo nuestro señorio: et defendemos que ninguno non sea osado de facerle fuerza, nin tuerto nin mal ninguno á él nin á sus cosas", ALFONSO X, *Siete Partidas*, *III…*, p. 680.

[88] ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, p. 326.

[89] ANÓNIMO, *Libro del caballero Zifar…*, pp. 348-349.

[90] GONZÁLEZ DE CLAVIJO, RUY, *Embajada a Tamorlán*, Francisco López Estrada (ed.), *Embajada a Tamorlán*, Castalia, Madrid, 1999, pp. 308-309.

conciencia historiográfica como Fernán Pérez de Guzmán dejó anotado en la introducción de sus *Generaciones* lo oportuno de publicar las crónicas una vez que el inspirador o protagonista de las mismas hubiera fallecido, pues así el escritor ejecutaría su labor libremente y sin temor a posibles represalias; esta le parecía a Pérez de Guzmán la única manera inequívoca de que el trabajo realizado fuera profesional y no una mera adulación al mandatario de turno[91].

La arbitrariedad era especialmente indeseable y generaba zozobra entre las gentes. Si hubo un rey *espantoso* ese fue Pedro I, al cual sentenciaron para la posteridad los historiadores trastamaristas y la nueva nobleza ascendida por Enrique II en agradecimiento a su apoyo al bando vencedor durante la guerra civil. López de Ayala, cronista fundamental de la segunda mitad del siglo XIV, contribuyó de forma sobresaliente a fijar esta imagen con su relato; bajo su obra subyacía una condena al Cruel y una refinada justificación política del relevo dinástico[92]. Sin duda Pedro había roto el *statu quo* vigente, la dinámica contractual pactada entre el rey y el grueso aristocrático, mostrándose sanguinario a la hora de segar la vida de sus rivales y de otros individuos molestos para sus proyectos, sin que existieran acusaciones ni sentencias contundentes contra ellos que justificasen legalmente su vengativo proceder; entre los desventurados estuvieron Garcilaso de la Vega, Leonor de Guzmán, tal vez Juan Alfonso de Alburquerque, el maestre de la orden de Santiago Fadrique Alfonso, el infante Juan de Aragón, Leonor de Castilla, Blanca de Borbón...[93] Pedro no hubo de calcular acertadamente el efecto que iban a causar sus decisiones desaforadas: elevándose como tirano y rompiendo abruptamente la convivencia con su comunidad política también se estaba desgastando a sí mismo[94]. Su detractor López de Ayala señala los atroces asesinatos cometidos como la causa principal de la pérdida de adeptos entre la nobleza, dado el miedo que había cundido entre muchos ricoshombres y caballeros ante la incertidumbre del despotismo de Pedro; los afectados proyectaron sobre Enrique de Trastámara su hambre de seguridad, viendo en él una mejor baza para prosperar socialmente e incrementar su tasa de beneficio, mermada por la

[91] PÉREZ DE GUZMÁN, FERNÁN, *Generaciones y semblanzas…*, pp. 62-64.

[92] "Por el rey matar omnes non llaman justiçiero, / ca sería nonbre falso, más propio es carnicero…", LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Rimado de palacio*, Hugo Óscar Bizzarri (ed.), *Rimado de palacio*, Real Academia Española, Madrid, 2012, p. 59. Sobre la cronística petrista y las estrategias de legitimación de la nueva dinastía, atiéndase a la extensa investigación de Covadonga Valdaliso, por ejemplo: "Discursos de legitimación de la dinastía trastámara (1366-1388)", en Flocel Sabaté i Curull y Maite Pedrol (coords.), *Ruptura i legitimació dinàstica a l'Edat Mitjana*, 2015, Pagès, Lérida, 2015 pp. 127-142.

[93] En todos los reinos se registraron episodios violentos parecidos, pues el asesinato era una técnica de represión de la disidencia, si no habitual, al menos frecuente. Solo hace falta reparar un momento en los casos —muy mitificados— de Ramiro II de Aragón y el suceso de la "Campana de Huesca", la venganza ejercida por Pedro de Portugal contra los instigadores de la muerte de su amada Inés de Castro o la emboscada a los abencerrajes granadinos en la Alhambra.

[94] No solo destacó su ferocidad contra la aristocracia, sino que López de Ayala también se esforzó en presentar al rey como un tirano en su relación con las capas populares. Así, Pedro mandó matar a "veynte e dos omnes buenos del común de la çibdat" de Toledo. Entre los condenados había un platero octogenario; cuando se disponían a sentenciarlo, llegó ante el rey un hijo del artesano, un mancebo que tan solo contaba con 18 años, y le pidió morir en lugar de su padre; Pedro accedió y fue hecho así, aunque con el pesar de todos, que deseaban que tenida en consideración la valentía del joven vástago les hubiese perdonado la vida a ambos, LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Crónica del rey don Pedro y del rey don Enrique*, Germán Orduna (ed.), *Crónica del rey don Pedro y del rey don Enrique*, *su hermano, hijos del rey don Alfonso Onceno, I*, SECRIT, Buenos Aires, 1994, p. 210.

crisis[95]. Cuando Ayala repasa los sucesos de la batalla de Nájera (1367), la cual por cierto resultó ser desastrosa para el aspirante al trono, acude al miedo generalizado que se le tenía a Pedro para explicar por qué Enrique decidió pelear pese a lo desventajoso de su situación: según el cronista, el Trastámara preguntó a sus consejeros si debía combatir, y estos se manifestaron afirmativamente planteando que, en caso contrario, al ver sus vasallos que no estaba decidido a defenderlos en el campo de batalla, lo abandonarían y tratarían de reconciliarse con el Cruel, a pesar de que le temían profundamente[96]. Enrique II, en definitiva, erigió la nueva dinastía garantizando poner fin al insoportable clima de pánico generado por su hermanastro, clima sin el cual no se habrían dado las condiciones necesarias para la ruptura política. Además de las crónicas ayalinas, numerosas y variadas composiciones se hicieron eco del reprochable temperamento de Pedro I. Incluso en las *Memorias* de Leonor López de Córdoba, descendiente —como ya dijimos antes— de un fiel petrista que pagó con su vida la firme adhesión al último rey de la Casa de Borgoña, se puede deducir la severidad con la que el monarca había castigado a la familia materna de la autora, matando a miembros de su linaje y derribando las casas del abuelo, lo que provocó que buena parte de sus naturales se pasaran al bando enriqueño cuando este aún solo tenía el título de conde[97]. La degradación social de los linajes afectos a Pedro I tras la guerra civil se encuentra precisamente detrás de las motivaciones que impulsaron la escritura de *El Victorial*: Pero Fernández Niño, el abuelo de Pero Niño, nunca quiso obedecer a Enrique de Trastámara, aunque al contrario de lo que hicieron otros nobles derrotados tampoco se marchó al exilio[98]. Debido a su adhesión petrista la familia terminó cayendo en desgracia y, para recuperar el estatus perdido, su nieto Pero Niño tuvo que encargar esta obra que, además de biográfica, es también una orgullosa reivindicación de sus antepasados. El artífice de la misma, Díaz de Games, no elude hablar de los crímenes del rey, pero apuesta por colocar parte de la responsabilidad de los temibles desmanes de Pedro en la influencia ejercida por el judío Samuel ha-Leví, tesorero real y conocedor de hechizos, estrellas y diabluras varias[99]. La acusación de *protector de judíos*, mantra repetido contra otros monarcas cuestionados, alcanzó con Pedro de Castilla unos niveles desorbitados. Pues bien, a pesar de todo Samuel ha-Leví iba a convertirse en una víctima más del monarca, muriendo encarcelado algunos años antes de que diera comienzo la disputa armada entre los dos hermanos.



Figura 21: Pedro I es asesinado en Montiel, según una miniatura del *Liber genealogiae regum Hispanie* de Alonso de Cartagena, BNE, Vitr. 19/2, f. 37v (s. XVI)

[95] LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Crónica del rey don Pedro, II…*, p. 124.
[96] *Ibidem*, p. 165.
[97] LÓPEZ DE CÓRDOBA, LEONOR, *Memorias…*, p. 20.
[98] DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, p. 86.
[99] *Ibidem*, pp. 67-68.

Si bien la obediencia, lealtad y amor por el rey se erigían en norma, existieron particularidades que soslayaron e incluso contravinieron esos posicionamientos teóricos; las consecuencias de la conversión del rey en *tirano* se explorarán políticamente para generar una salida a situaciones en extremo opresivas —tales como la que había provocado Pedro—, golpeando de lleno al mundo de las pasiones. El primer adjetivo con el que se descalifica a los déspotas tiene que ver precisamente con la crueldad con que se ejerce el señorío, y la primera emoción a explotar para alegar desapego hacia ellos no es sino el miedo[100]. La tiranía se producía, según palabras del influyente obispo inglés Juan de Salisbury en su *Policraticus*, a tenor del distanciamiento entre el príncipe y la ley, que podía devenir en toda una "comunidad política de impíos"; según palabras del filósofo Brunetto Latini, la tiranía debía considerarse fruto del *corrompimiento* del señorío[101]. Fue concebida como un crimen político cometido contra el conjunto del cuerpo social por parte de quien debía regirlo con mesura y justicia; los tiranos se perfilaron como gobernantes que pensaban más en el beneficio propio que en el del reino, empleadores sin probidad del engaño, la fuerza bruta y el abuso. Para mantenerse en el trono articularían todos los mecanismos a su alcance a fin de cortar de raíz los levantamientos contra su persona, sin importar que fueran métodos ruines; esto incluye fomentar la necedad apartando o eliminando a los sabios, apoyarse en extranjeros como consejeros o escoltas, generar desamor y desconfianzas entre unos súbditos y otros, tenerlos entretenidos en misiones y trabajos inacabables, dificultar las asociaciones entre posibles rivales y, por supuesto, procurar un pueblo medroso y desmovilizado[102]. Tales conductas fueron en la práctica asociadas con desigual fundamento e impacto a varios reyes, puesto que constituían el principal argumento político de la gran nobleza para justificar el alzamiento contra los soberanos, su apoderamiento, e incluso, llegado el caso, su remoción y asesinato si aquellos iban demasiado lejos en sus intenciones de reforzar el papel centralista del incipiente estado tardomedieval, arrebatándoles a los aristócratas parte de sus prerrogativas. Sin embargo, existía entre los afectados una fuerte disparidad de criterios sobre cómo debían ser abordadas las situaciones en que se creía —o interesadamente se fingía— detectar el peligro de tiranía en el comportamiento regio, que abarcaban desde la mera resignación hasta la necesaria deposición del caudillo, pasando por el ruego a Dios para que fuese Él quien hiciese justicia fulminando a los malos señores[103].

---

[100] "Así la crueldat del rey o del príncipe faze creçer e multiplicar el cue*n*to de sus malquerientes (…) e mucho deve de pesar al prínçipe q*ua*ndo se conoçe por cruel", ANÓNIMO, *Tratado de la comunidad…*, p. 92.

[101] Y si el señorío tradicional no funcionaba, el florentino sugiere una solución muy italiana: el *señorío del común*: LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 185.

[102] Aunque no es desde luego el ideólogo original de este argumentario, pueden encontrarse enumerados los indicios de la tiranía en ALFONSO X, *Siete Partidas*, *II…*, p. 11.

[103] Para profundizar en el asunto recurrimos nuevamente a las aportaciones de NIETO SORIA, JOSÉ MANUEL, "*Rex inutilis* y tiranía en el debate político de la Castilla bajomedieval", en François Foronda, Jean Philippe Genet y José Manuel Nieto Soria (eds.), *Coups d'Etat à la fin du moyen Âge? Aux fondements du pouvoir politique en Europe occidentale*, Casa de Velázquez, Madrid, 2005, pp. 73-92; "La gestación bajomedieval del derecho de resistencia en Castilla: modelos interpretativos", *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, 34 (2011), pp. 13-27; "¿Cómo se legitima una ruptura dinástica? Un problema típico de la cultura política bajomedieval", en Flocel Sabaté i Curull y Maite Pedrol (coords.), *Ruptura i legitimació dinàstica a l'Edat Mitjana…*, pp. 21-40.

Quien fuera sin duda uno de los personajes más destacados de las armas y las letras en el trescientos, don Juan Manuel, resultó ser también uno de los mayores rivales circunstanciales de Alfonso XI, trabando alianzas incluso con los más elevados poderes nazaríes y aragoneses en contra del rey castellano. Cuando compuso su *Libro enfenido*, Juan Manuel ya había sido doblegado por la creciente autoridad del monarca, sobre quien había ejercido como tutor durante su minoría de edad. La reflexión que hace sobre la monarquía, plasmada en este volumen dedicado a la formación de su heredero, es muy sugerente y acorde al contexto en que escribe. Juan Manuel asume que los reyes son a la tierra lo que Dios es al cosmos: los buenos soberanos son casi un regalo celestial, pues conllevan beneficio, derecho, piedad y paz a quien vive bajo la influencia de su cetro; es obligación de los súbditos amarles y temerles, evitando causarles bullicio, fechorías o enojo. Igualmente deben plegarse a las necesidades de su séquito, facilitando cualquier menester que necesiten sus hombres durante su tránsito o estancia, como si sirviesen al propio rey. Ahora bien, existen tiranos —codiciosos, torticeros, crueles, desordenados, destruidores del pueblo— que se erigen ocasionalmente con la Corona. ¿Qué debería hacer ante esa tesitura el vasallo? Para entonces, hacia 1336-1337, Juan Manuel ya había asumido que sus ambiciones eran demasiado elevadas, y contestará a esta pregunta reconociendo que, aun transformándose el rey en un tirano, le corresponde al súbdito servirle, pues pese a todo continúa siendo su vasallo natural; asimismo, debe evitar que se enoje y hacer todo lo que esté en su mano para no verse envuelto en una guerra contra él, y jamás iniciarla salvo que la causa residiera en haber sufrido una gran deshonra. Hablaba Juan Manuel por experiencia propia: conviene recordar que Alfonso XI se había desposado con Constanza, la hija del noble, pero no se había llegado a consumar el matrimonio debido a la corta edad de la contrayente; al poco tiempo Alfonso cambió de opinión y tomó nupcias con María de Portugal, encerrando a Constanza en Toro y provocando la cólera de Juan Manuel: ¿qué mejor motivo para declararle la guerra a un rey que arguyendo un desdoro de tamaño calibre? A fin de cuentas, "tan grave cosa es vevir omne en tierra de su señor et averse a guardar d'él, como meter la mano en el fuego et non se quemar", sentenciaba un vencido Juan Manuel[104].

Echemos ahora un vistazo a un par de ejemplos literarios sobre la tiranía. El primero se corresponde con el tópico del déspota perseguidor de cristianos; el segundo representa a un monarca discutido, que aunque no se perfila en su concreción, sí encubre una crítica muy específica a uno de nuestros reyes. Veamos. El pagano rey Avenir, padre del protagonista en el cuento *Barlaam e Josafat*, es un gran modelo de monarca literario que infunde pavor al conjunto de sus súbditos, pero que se ceba muy especialmente con los hombres de fe, lo que le convierte automáticamente en un tirano. Intenta por todos los medios mantener a su hijo Josafat alejado de cualquier muestra de degradación y corrupción de la vida terrenal, pero al no lograr impedirlo, el joven comenzará a interesarse por la doctrina de Cristo y terminará convirtiéndose a esta Ley tras la instrucción de Barlaam. El rey Avenir opera durante toda la obra como un villano, un líder dedicado a castigar con intensa saña a los fieles cristianos, mandando torturar y martirizar a monjes por doquier. Se niega a aceptar la Palabra. Sin embargo, la magnificencia del Creador es inmensa, y a la postre, tras no ser capaz de convencer a su hijo para mantenerse en su misma idolatría, y viendo que la suerte del heredero resulta mejor que la suya propia, se arrepiente y termina bautizándose en vísperas

[104] MANUEL, JUAN, *Libro enfenido…*, p. 950.

de su fallecimiento. Ha dejado a su paso un reguero de sangre y dolor. Para reforzar el halo de brutalidad que lo rodea, la ficción lo sitúa como especialmente temible a ojos de sus propios consejeros, como es el caso de su privado, Zardán[105].



Figura 22: El rey Avenir ordena ejecutar a los cristianos, miniatura en un manuscrito italiano del *Barlaam et Josafat*, BNE, Res/239, f. 8r (s. XV)

Siglo y medio más tarde de la traducción del *Barlaam* al castellano aparece el *Libro de Graçián*; se trata de una novela en la que se critican descarnadamente las carencias de una monarquía inoperante, con el telón de fondo del reinado en llamas de Juan II, aunque, como apuntábamos, no se le nombre directamente; debe señalarse aquí que la factura de este libro se asocia al círculo del obispo Diego de Anaya, cuyo entorno está enfrentado con Álvaro de Luna. Entre sus líneas se encuentran algunos fragmentos de particular interés sobre teoría política. En primer lugar —y como en muchas otras referencias textuales de la Edad Media— se asevera que es preciso que el soberano ejerza temor, pues esta es la fórmula más eficaz para que los enemigos de la justicia se sometan a las leyes y respeten la convivencia social. La función primordial de este es ponerle coto a las injurias, engaños y falsedades en que los hombres caóticamente incurren en ausencia del poder regio. No obstante, los monarcas cometen en ocasiones una flagrante dejación de funciones, como cuando permiten que sean los influyentes caballeros y privados quienes se pongan al frente de la dirección del reino. En el recorrido que Gracián va haciendo por Castilla descubre los desmanes cometidos por los grandes señores. Un par de episodios de esta ficción son especialmente hirientes para el rey. En el primero de ellos toma protagonismo un moro que ha escuchado la conversación mantenida entre Gracián y un grupo de naturales que se quejaban sobre la forma en que eran gobernadas las tierras cristianas. Irrumpe el mahometano entonces en el debate asegurando que en las naciones islámicas tal situación sería impensable, pues cuando el caudillo destruye el reino y a las gentes es siempre convenible resistirlo y desobedecer. Esta defensa abierta de la rebelión contra los reyes injustos concluye aseverando que consentir el mal obrar del rey solo puede conducir a la muerte espiritual del súbdito[106]. En la segunda de las situaciones acusatorias de las que hablábamos, el protagonista, Gracián, se encuentra visitando una

[105] Véase ANÓNIMO, *Barlaam e Josafat*, Óscar de la Cruz Palma (ed.), *Barlaam et Josaphat. Versión vulgata latina*, CSIC, Barcelona, 2001, pp. 135-141, 335 y 357-359.
[106] ANÓNIMO, *Libro de Graçián* (Continuación)…, pp. 104, 111 y 152-155.

ciudad (indeterminada) cuando se levanta cierto revuelo ante la llegada del monarca. El pueblo se muestra turbado porque es consciente de los agravios que suele generar a su paso la comitiva real: fuerzan la entrada en sus casas, les toman las camas, deshonran a las mujeres casadas y vírgenes, roban gallinas y otras viandas, destruyen los árboles, viñas y cultivos e incluso en ocasiones matan a los humildes dueños de las heredades si estos osan contravenirles. En esta descarnada crítica se hace al soberano directo responsable de tales desastres, perfectamente remediables cuando en el trono se sienta alguien competente, autoritario pero justo[107].

Por último, cabe hacer mención a los episodios atravesados por una manifiesta falta de temor/amor —pero también de espanto— ante el soberano en funciones. El fallecimiento de los reyes y las minoridades de sus sucesores en el trono, niños sobre los que diferentes ligas o bandos intentaban imponer su control, así como la debilidad que caracterizó a algunos de los monarcas durante parte o la totalidad de sus vidas adultas, supusieron los contextos más propicios para que el reino se inflamase entre las pretensiones de la alta nobleza y el vacío de poder efectivo, poniéndose en riesgo la sostenibilidad de la comunidad política. No faltaron los príncipes que conspiraron contra sus padres, como Sancho IV contra Alfonso X, o Enrique IV ante Juan II; ni tampoco escasearon hermanastros enfrentados, como Pedro y Enrique de Trastámara, Juan I frente a Alfonso Enríquez o nuevamente Enrique IV con Alfonso el Inocente primero, e Isabel más tarde[108]. En cuanto a los niños-reyes, los casos de Alfonso XI y Juan II son paradigmáticos; repárese en que ambos heredaron su trono cuando apenas contaban con un año, por lo que tuvieron lugar largas minorías. Durante estas, la autoridad de sus tutores fue discutida por otros influyentes personajes que deseaban ocupar dignidades más ventajosas que las que venían desempeñando hasta el momento, tales como Alfonso de la Cerda, don Juan Manuel o los infantes de Aragón[109]. Tampoco hubo armonía en el breve reinado de Enrique I (1214-1217), pues su hermana Berenguela tuvo que vérselas con la potente nobleza de la Casa de Lara en lo referido a su tutelaje; el desdichado hijo de Alfonso VIII y Leonor de Plantagenet murió en Palencia antes de alcanzar la mayoría de edad, tras recibir un golpe en la cabeza mientras jugaba con otros mozos. Aunque hemos señalado algunos casos, lo cierto es que no hubo en nuestra Baja Edad Media minoridad tranquila en la que la familia real y los aristócratas no protagonizasen pugnas, tampoco durante las de Fernando IV o Enrique III.

Con resignación se asimila que la muerte de un rey, con independencia de cuales sean las circunstancias, conlleva para el reino una etapa de desencuentros y *trabajos*, siendo periodos especialmente indeseables y alarmantes; por ejemplo, debido a la relajación de la autoridad

[107] ANÓNIMO, *Libro de Graçián* (Conclusión)…, pp. 189-190.

[108] La discordia entre hermanos por hacerse con el poder se registraba en cualquier tiempo pasado, aseveraba Lucas de Tuy. El intelectual leonés describió a principios del siglo XIII un fenómeno que podría servir a modo de premonición de lo que estaba por llegar en las centurias siguientes: "Escudriña los fechos arteros de los reyes, y fallarás que nunca, poco menos, fue durable paz a los compañeros en el reyno. Çiertamente, los reyes de España se dize aver seydo de tanta feroçidad, que aun en la hedad non cunplida tomaron armas, quier contra hermano, quier contra padre si fuesse biuo, y aparejan contender por sus fuerças que el derecho real solo se lo tenga", TUY, LUCAS DE, *Chronicon mundi…*, p. 363.

[109] Cuando fallece Fernando de Antequera, padre de estos últimos, se llegará a decir que con él "murió el temor e enfermó la justicia en la mayor parte de España", gestándose las ligas de caballeros, DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, p. 398.

efectiva tras el fallecimiento de Juan I, estalló y apenas se pudo detener la revuelta antijudía de 1391. Ante tales perspectivas, la salud y longevidad del monarca —y del heredero— son bienes supremos por los que todos los estamentos del reino son llamados a suplicar ante Dios; de sus buenas condiciones físicas y mentales depende el correcto gobierno y se deriva el bienestar en sus dominios. El caos subsiguiente a un fallecimiento regio servía también para ensalzar la figura del soberano que acababa de abandonar el mundo material. En la obra del primado Jiménez de Rada se nos presentaba un aciago escenario abierto tras la muerte de Alfonso VI: "apareció el ladrón, se mostró el bandido, se escondió el pobre, enmudeció el clero, sufrió el pueblo, se jactó el enemigo, desapareció la victoria, aumentó la huida, la espada se desboca contra los hermanos y la patria se dispone al aniquilamiento, al hacer cada uno su real voluntad"[110]. Evidentemente, el mandato del perecido Alfonso VI se pretendía caracterizado por todos los valores y comportamientos opuestos a los que se estaban denunciando en su ausencia. Más tarde, la *Crónica de Alfonso XI* dispone una significativa descripción sobre el estado en el que se vio envuelto el reino por falta de un mando fuerte tras el deceso de Fernando IV: destrucciones de lugares y asesinato de vasallos, robos, división banderiza en las villas, levantamiento de labradores a la voz de común contra los señores, senderos infestados de forajidos, corrupción de la justicia, cargas fiscales desaforadas, vaciamiento demográfico por el exilio... La imagen cobra todo su contraste cuando Alfonso XI, ya adulto, asume en primera persona la pacificación del reino: así el rey perseguirá personalmente a unos malhechores que robaban en caminos y forzaban a las mujeres, a quienes da caza en Santa Olalla (Toledo), mandando matar a 26 de ellos, entre los que se encontraba su jefe, un tal Egas Paes de Talavera. En la embellecida descripción del nuevo ciclo se llegará a asegurar que el respeto a la justicia fue tan agudo que los despreocupados comerciantes dejaban sus viandas en las plazas sin custodia alguna[111]. En síntesis, todo esto debería leerse a la luz de una idea muy sencilla: existía un miedo real a que la monarquía fracasase en su tarea principal de garantizar el *pro comunal*.



Figura 23: Una comitiva lleva en andas el cadáver de un rey, *Libro del caballero Zifar*, BnF, Ms. Espagnol 36, f. 63r (s. XIV)

[110] JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO, *De rebus Hispaniae…*, p. 263.
[111] ANÓNIMO, *Gran Crónica de Alfonso XI, I…*, pp. 369-370, 468 y 494-495.

B) Las preocupaciones nobiliarias

Dejemos atrás a los reyes para descender en el cuerpo jerárquico hacia la nobleza. Sin pretender establecer una delimitación precisa, podemos al menos distinguir a los ricos-hombres, dotados de importantes recursos patrimoniales y capacidades políticas en la administración del reino, de aquella otra nobleza cuya influencia se reduce a lo comarcal o local[112]. Las mayores preocupaciones del señor, en tanto miembro de un estamento privilegiado, debieron corresponderse con el mantenimiento o incremento de su influencia, títulos, tesoros, territorios y vasallos; esto es, lo que realmente quitaba el sueño a las clases dirigentes era encontrar fórmulas mediante las que seguir reproduciendo en el tiempo el estado socio-económico que habían heredado o alcanzado. Los azarosos cambios de la fortuna, generalmente condicionados por los vaivenes políticos, aparecen obsesivamente recogidos en las fuentes como causa de la desdicha de los nobles. El país, de hecho, fue concebido por alguno de nuestros literatos como un rincón de la Cristiandad especialmente dado a las bruscas alteraciones, capaces de poner en riesgo los beneficios y el protagonismo de las siempre ambiciosas élites dominantes: en las *Semblanzas* de Pérez de Guzmán se deja entrever en varias ocasiones esta visión taciturna, marcada en su caso por el inestable reinado de Juan II. Por ejemplo, cuando este cronista retrate al adelantado mayor Diego Gómez de Sandoval, caído en desgracia por las tensiones acontecidas en el reino, señalará que en Castilla abundan las oportunidades para alzarse con cierto éxito, aunque también enérgicos deberían ser los esfuerzos para mantener lo conseguido; más adelante, en la reseña que el mismo autor hace del cardenal Pedro de Frías, se apunta igualmente la facilidad con que puede perderse todo en un instante[113]. La institución del mayorazgo fue un hito fundamental gracias al que la nobleza logró que se transmitiesen intactos sus bienes al primogénito, generación tras generación, evitando de esta manera que se fragmentase el vigor patrimonial de los linajes[114]. El magnate debía cultivar sus relaciones con los otros poderes efectivos de la sociedad, cuidando su imagen pública y cumpliendo con las expectativas que se esperaban de alguien en su posición, actuando de acuerdo a unos códigos determinados que se le presuponían: caballerosidad, valentía, cortesía, generosidad... Su honra y fama podían verse gravemente afectadas de incumplirse tales patrones de conducta. Para incrementar su poderío establecieron las parcialidades, ligas o partidos, facciones nobiliarias desde las que defendieron sus privilegios frente a la Corona y otras coaliciones señoriales en un contexto en

[112] "Mas segund dize la antigua costumbre, en algunas partes la nobleza se tiene en más que la fidalguía ni la gentileza, mayormente en España, onde los menores nobles son llamados fidalgos e gentiles onbres, e los mayores en nuestros días son llamados nobles; (…) e después del rey e los infantes, los mayores del reino eran llamados ricos omnes, porque sus riquezas no eran en larga señoría, mas en el dinero que havían del prínçipe", RODRÍGUEZ DEL PADRÓN, JUAN, *Triunfo de las donas y cadira de onor*, César Hernández Alonso (ed.), *Juan Rodríguez del Padrón. Obras completas*, Editora Nacional, Madrid, 1982, pp. 261-262.

[113] "(…) Que Castilla mejor es para ganar de nuevo que para conservar lo ganado; que muchas vezes los que ella fizo, ella mesma los desfaze"; "(…) de lo qual se pueden avisar los que han grant lugar con los reyes, especial en Castilla, do ay continuos movimientos, que así tenpradamente usen del poder, que pues la sallida non se escusa, fallen quando sallieren más graçiosos que quexosos e más amigos que enemigos", PÉREZ DE GUZMÁN, FERNÁN, *Generaciones y semblanzas…*, pp. 140 y 163.

[114] Aunque en cierta medida anticuado ante las nuevas miradas sobre el asunto, aún es muy recomendable visitar el clásico trabajo de CLAVERO SALVADOR, BARTOLOMÉ, *Mayorazgo: propiedad feudal en Castilla, 1369-1836*, Siglo XXI, Madrid, 1974.

el que la actividad reconquistadora se había frenado y existían dificultades para sostener el volumen de rentas feudales[115]. Igual que le sucedía al soberano, el noble de cierta alcurnia disponía de una cámara de fieles y una red clientelar a la cual tenía que satisfacer y vigilar con celo, pues podía convertirse en una fuente de problemas, traiciones y deslealtades. Más allá del pactismo, la violencia —su práctica o su perspectiva— jugaría un papel significativo en los equilibrios políticos; la guerra, convertida en motor por excelencia de la movilidad social, conllevaba habilidades y costes emocionales para los que los *bellatores* tenían que mostrarse siempre preparados. Pese a que los grandes organizaban y dominaban este recurso de la fuerza, también las masas sometidas podían levantarse circunstancialmente contra ellos, y entonces eran los aristócratas quienes se veían sorprendidos por la comunidad enfurecida. En los *Castigos* de Sancho IV se recogían como justificadas las causas del temor de los poderosos: si estos se hacían acompañar de un séquito para desplazarse a cualquier lugar no era sino porque estaban acongojados por su seguridad, llenos de cuidados y temores; preferirían tener una vida más sosegada, pero no podían excusar sus remordimientos ni incertidumbres[116]. Los miembros del estamento privilegiado asimilaron que la manera más funcional de disminuir los riesgos de un pueblo colérico pasaba por conseguir que este los recelara, así que hicieron del miedo una poderosa arma de control y dominio. Desgranemos entonces algunos de estos factores —los reveses de la ventura, la pérdida de la honra, la guerra y el temor al pueblo sublevado— con cierta profundidad.

B1. La fortuna

En el infortunio se encontró una explicación abstracta y generalista al retroceso en la posición socioeconómica de los individuos. Quien un día se encontraba en su plenitud podía verse abocado en un instante a la humillación y al desamparo[117]. Esta amenaza de la existencia feliz fundada en la prosperidad era, no cabe duda, uno de los principales motivos de angustia entre aquellos que gozaban de una posición acomodada. Para los estamentos que se disputaban la hegemonía, la penuria era en cualquier caso relativa, pues, salvo excepciones, los contratiempos no les supondrían la misma decadencia total que aquejaba a las clases populares, sino un descenso en el nivel de vida adquirido, en su capacidad para sostener su casa o mantener determinada suntuosidad, etc. En todo caso, cualquier mínima involución y pérdida de influencia se sufrió con un gran pesar emocional. Hablaremos de las consecuencias de la pobreza de una manera concreta más adelante, cuando se desarrollen los temores de las masas trabajadoras, ya que ahora lo que nos interesa es abordar sucintamente la cuestión de la *fortuna*.

---

[115] Intentaremos no pisar ese terreno tan complejo. Cabe señalar en cualquier caso un puñado de nombres que en las últimas décadas hicieron avanzar nuestro conocimiento sobre el papel político y económico de la nobleza castellana: Luis Suárez Fernández y Salvador de Moxó primero, María Concepción Quintanilla Raso, Marie-Claude Gerbet, Pascual Martínez Sopena o José María Monsalvo Antón después.

[116] ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV…*, p. 562.

[117] Un repaso por estos asuntos en: MENDOZA NEGRILLO, JUAN DE DIOS, *Fortuna y providencia en la literatura castellana del siglo XV*, Real Academia Española, Madrid, 1973; VILLA PRIETO, JOSUÉ, "Afrontar el destino: Fortuna, providencia y moralidad en los tratados castellanos de la Baja Edad Media", *Erasmo: Revista de Historia Bajomedieval y Moderna*, 3 (2016), pp. 157-180.

Esta había sido tratada desde la Antigüedad por autores clásicos (empezando por la *Física* de Aristóteles) como una condición azarosa que operaba al margen de cualquier ley o razón. El *caso* y la *fortuna* eran definidos como infrecuentes eventualidades que sucedían de manera accidental —y el concepto de *accidente* es aquí el fundamental—, sin que se estuviera trabajando para su consecución, como le sucedía al hombre que cavando cimientos para levantar una casa hallaba por sorpresa un joyel enterrado, o a la mujer que yendo a misa era aplastada por la caída de un árbol. La *fortuna* solo podía operar sobre los seres racionales y agraciados con el libre albedrío, mientras que la suerte (mala o buena) que afectaba a niños sin conocimiento, animales u objetos inertes se conocía bajo el nombre de *caso*[118]. Según esta visión clásica, los *hados* eran la energía que actuaba como una fuerza misteriosa que trastocaba la existencia humana, generándole al individuo complicaciones inesperadas, o resolviendo otras. Para Séneca la buena fortuna era comparable con el vidrio, pues cuanto más relucía más fácil resultaba su quiebra. Ya en los albores de la nueva época, san Agustín, como filósofo providencialista, hizo de la fortuna una expresión manifiesta de la voluntad y el deseo divinos y, por tanto, alegó que esta quedaba sujeta a causas supremas que los hombres no podían desentrañar. Los sucesivos pensadores cristianos se mantuvieron en esa línea, y aunque en cierta manera dotaron de autonomía a la *ventura* como una expresión colateral del libre albedrío, no dejaron de someterla al instrumento ordenador que era la providencia, pues ni las pequeñas cosas particulares ni los grandes acontecimientos ocurrirían si Dios así no lo quisiera[119]. Una parte de los intelectuales fueron aún más explícitos en su rechazo a las expectativas de obtener ventura, remarcando su naturaleza como suceso aleatorio, dichoso o desdichado, y condenando toda superstición para lograrla; además, la creencia general sostenía que era posible doblegar el ímpetu de los hados —aunque vinieran desde la cuna por la posición de los astros al nacer— a base de esfuerzo y trabajo[120].

Las reflexiones de los autores castellanos sobre el destino y la fortuna, de una manera profundamente intelectual, no brotarían hasta el siglo XV, cargadas de aires itálicos. La fortuna hace aparición entonces en textos de carácter poético, cronístico, moral o en la tratadística especializada, y la relevancia alcanzada entre las líneas de autores como Martín Alonso de Córdoba, Íñigo López de Mendoza, Enrique de Villena, Lope de Barrientos, Juan de Mena, Alfonso de Cartagena, Lope Fernández de Minaya o Diego de Valera, por citar un buen puñado de nombres, revela que se ha instalado una preocupación innegable entre las capas más cultas y prósperas por este asunto; al fin y al cabo, son los entornos sociales de estos individuos los que copan los puestos dirigentes del reino y manejan su economía y, en consecuencia, quienes

---

[118] Estas observaciones presentes en Aristóteles y cristianizadas por la escolástica tomista fueron abordadas en el XV por BARRIENTOS, FRAY LOPE DE, *Tractado de caso y fortuna*, Laurette Godinas (ed.), "Fray Lope de Barrientos. *Tractado de caso y fortuna*", *Revista de Literatura Medieval*, 18 (2006), pp. 38-40. Sobre el pensamiento del obispo conquense acerca de la causalidad, la contingencia y la providencia, atiéndase a CAVALLERO, CONSTANZA, *Los demonios interiores de España. El obispo Lope de Barrientos en los albores de la demonología moderna: Castilla, Siglo XV*, Prometeo, Buenos Aires, 2011, pp. 25-61.

[119] Una muestra: "(…) bien es loco y de poco seso quien por fuerça ni maneras ni artes piensa mudar ni forçar la voluntad de Dios, ni sus ordenados juycios; que al fin todavía se ha de conplir lo que él ya tiene ordenado ɔ dispuesto", ANÓNIMO, *Hechos del condestable…*, p. 84.

[120] "Hay veces en que el hado con su fuerza y poder / a los hombres impide su propósito hacer; / y si es todo en el mundo levantar y caer, / Dios y constancia pueden al destino vencer", RUIZ, JUAN, *Libro de Buen Amor…*, p. 137.

pueden sufrir un mayor descalabro, como le sucede a Álvaro de Luna, que se convierte en el personaje por antonomasia con el que ejemplificar los drásticos vaivenes a los que la existencia se ve sometida[121]. Por lo general, este grupo de eruditos mantiene posturas teóricas proclives al desapego hacia lo material y apuesta por desvincular la mala ventura del castigo divino; de hecho, consideran los contratiempos como un aliciente idóneo para reforzar la fe, así que no faltará quien defienda cada revés en lo temporal como un regalo del Altísimo para enmendar las conductas erradas y probar la solidez de la fe. Insistimos, se trata de posicionamientos teóricos. En algunas obras, como en el *Tractado de caso y fortuna* de fray Lope de Barrientos o en las aportaciones de fray Martín Alonso de Córdoba, se afirmará que los simples son más proclives a ser beneficiados por la buena fortuna al regirse antes por sus instintos primarios (directamente iluminados por Dios) que por el razonamiento. Y es que la dicha, como suceso azaroso de impredecibles e infinitas causas, excedía la prudencia, la discreción y experiencia de los sabios. Es por este motivo por el que los tratadistas hicieron hincapié en la ausencia de mérito personal en la buena ventura, mientras loaban a los *esforzados* que conseguían lo propuesto con honestidad y justeza en el obrar; así Lope de Barrientos sentenciaba que para alabar a alguien mejor era tenerle por virtuoso que por bienaventurado[122]. Además, dada la falta de *derechura* en el reparto de la fortuna, ocurría con frecuencia que los malvados eran agraciados por el azar, cuestión que confundía y enojaba a los devotos que no se veían inmediatamente recompensados pese a sus rectas costumbres.



Figura 24: Representación de la Rueda de la Fortuna en el sepulcro gótico de Pedro I de Portugal, emplazado en la Abadía de Santa María de Alcobaça, Portugal (s. XIV)

[121] Junto al *Doctrinal de privados* del marqués de Santillana, la obra más destacable a la hora de relatar los infortunios del condestable de Castilla es la anónima *Lamentación de don Álvaro de Luna*. Cabe reseñar que su tío-abuelo, Pedro de Luna, ejerció como antipapa Benedicto XIII hasta que las principales potencias europeas le retiraron su apoyo, por lo que en su familia se conocía bien lo que significaba la desdicha. De hecho el propio Pedro de Luna había escrito el *Libro de las consolaçiones de la vida humana* apoyándose en Boecio para aportar una reflexión cristiana del tema. Aun así, consideraciones generales sobre la fortuna aparecían con mucha frecuencia, por ejemplo entre los poetas: "Quanto es el estado, / Mayor de su medyda, / A omre mas cyudado, / Temiendo la cayda. / Quanto mas cae de alto / Tanto peor se fiere; / Quanto mas bien a, tantu / Mas teme sys perdiere. / El que por llano anda, / Non tyen que deçender; / El que non tyene nada, / Non rreçela perder. / Esfuerço en dos cosas, / Non puede omre tomar / Tanto son de dubdosas / El mundo e la mar / (…) Torrna syn detenençia / La mar mansa muy brava, / E el mundo espreçia / Oy al que ayer onrraua", TOB DE CARRIÓN, SEM, *Proverbios morales*, Sanford Shepard (ed.), *Proverbios morales*, Castalia, Madrid, 1986, p. 152; "Muchos en el mi tienpo conosçí ser privados / de reyes e señores e mucho ensalçados; / e pasó otro día e viles apartados / d'ellos con grandes lloros, maldiziendo sus fados", LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Rimado de palacio…*, p. 111.

[122] BARRIENTOS, FRAY LOPE DE, *Tractado de caso y fortuna…*, pp. 57-60; ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Compendio de la fortuna*, Fernando Rubio (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV, II*, Atlas, Madrid, 1964, pp. 33-34.

El individuo medieval forjó sus más profundos miedos temporales en la perspectiva de ver disminuidos o perder cualquiera de los bienes y atributos a su disposición, bien por fortuna o bien por naturaleza, y encontró una tabla de salvación a la que aferrarse, tendida por la Iglesia, a través de la potenciación de los buenos hábitos del alma. Martín Alonso de Córdoba definía con claridad tres tipos de beneficios otorgados por Dios, tanto en el *Compendio de la fortuna* como en su *Tratado de la predestinación*: los bienes interiores del alma eran las virtudes sobre las cuales dominaba la voluntad, pues cada cual —e independientemente de las circunstancias de su vida— podía elegir cultivarlas, incluyendo elementos como la fe, la caridad, la contrición, la castidad o la paciencia; en segundo lugar, estaban los beneficios exteriores, que no eran sino las riquezas (metales, piedras preciosas, caballos, rentas, posesiones, dignidades, etc.) dominadas por la suerte o la fortuna, que iban y venían; finalmente, los bienes intermedios eran los del cuerpo, dones tales como la salud, la hermosura, la memoria o la fortaleza, aspectos regidos por la naturaleza y que, al igual que sucedía con las riquezas de fortuna, eran disfrutados tanto por los fieles como por los infieles, los buenos y los malvados[123]. Diego de Valera redundaba en la misma clasificación, explicitando que la fortuna no podía arrebatar salvo los mismos bienes movedizos e inciertos que daba, sin tener por tanto ninguna ascendencia sobre las virtudes[124]. En la *Providencia contra fortuna*, obra de este último intelectual, incluso se enumeraron algunas herramientas con las que contrarrestar el impacto de los hados adversos: amor del rey y de los súbditos, sostenimiento de riquezas, mantenimiento de fortalezas y buenos consejeros constituían las principales salvaguardas con que Diego de Valera consideraba que los señores podrían aguantar los embates más comunes del infortunio[125].



Figura 25: Portada del *Libro de la Cayda de Príncipes*, traducción castellana del *De casibus virorum illustrium* de Giovanni Boccaccio, BNE, U/2576 (1552)

Antes del cristianismo, Fortuna fue considerada una deidad por romanos y griegos (bajo el nombre de Týkhē). Su ancestral representación como una mujer bifronte que sonríe con una faz y amenaza con la otra, con sus ojos vendados y montada sobre un carro tirado por tres corceles, reaparece en Boccaccio, trasladándose también a nuestros autores[126]. Su doble rostro cegado representa lo mudable de la fortuna, el vehículo simboliza el permanente movimiento y los caballos aluden a los tres tiempos (presente, pasado y futuro); de manera habitual se la encarnó portando un cuerno de la abundancia como atributo principal. La otra figuración

[123] ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Compendio de la fortuna…*, p. 7; *Tratado de la predestinación*, Fernando Rubio (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV, II*, Atlas, Madrid, 1964, p. 128.
[124] VALERA, DIEGO DE, *Tratado en defenssa de virtuossas mugeres*, D. Mario Penna (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV, I*, Atlas, Madrid, 1959, p. 65.
[125] VALERA, DIEGO DE, *Tratado de providencia…*, pp. 142-144.
[126] ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Compendio de la fortuna…*, p. 35.

predominante de la fortuna fue a través de una rueda, estampa difundida en el imaginario medieval gracias a la obra *De consolatione Philosophiae* de Boecio y que en lo sucesivo fue tantas veces mentada en textos o representada en fuentes iconográficas[127]. El hombre se sube a esta noria que lo alza hasta las cimas del éxito, pero al no estar queda —en ocasiones aparece movida por una manivela o palanca—, el otrora dichoso es *abaxado* en señorío, riqueza y gloria, que son los tres principales bienes de la ventura[128]. Así, la fortuna aparece como una rueda en el *Libro de Alexandre*[129], el *Victorial*[130], las *Coplas* manriqueñas[131], las *Trescientas* de Juan de Mena[132] o la *Celestina*[133], por referir algunas muestras entre nuestra literatura medieval más conocida.

Pero las reflexiones y experiencias sobre lo mudable de la fortuna penetraron en todo tipo de textos, y los cantares y relatos que incluían este ingrediente fueron muy aclamados por el público, tanto culto como popular. La historia de Apolonio, por ejemplo, está marcada por la pérdida del estatus (y por la disgregación del núcleo familiar) y su progresiva recuperación, lo que permite que haya espacio para incorporar en la obra un amargo diálogo sobre el asunto entre el rey caído y el pescador que lo socorre tras el naufragio[134]. La trastornada experiencia de Apolonio no es una anormalidad: las desgracias de Zifar, de Plácidas, del rey Guillelme, de Amadís, de Blancaflor…, y también las sufridas por personajes reales sobre los que se articula

---

[127] Incluso tenemos noticia de su construcción material: en 1428 se montó en Valladolid una fortaleza de madera, una torre coronada con un grifo dorado y otros elementos decorativos para ambientar el paso de armas convocado por el infante Enrique de Aragón; entre el *atrezzo* se colocaría una enorme "Rueda de la Aventura", recordando a los justadores lo caprichoso de su éxito: CARRILLO DE HUETE, PEDRO, *Crónica del Halconero de Juan II*, Juan de Mata Carriazo (ed.), *Crónica del Halconero de Juan II, Pedro Carrillo de Huete (hasta ahora inédita)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1946, pp. 20-21 y ANÓNIMO, *Refundición de la Crónica del Halconero…*, pp. 59-60. Para un repaso general de la evolución y principales muestras de este motivo, puede acudirse a SÁNCHEZ MÁRQUEZ, CARLES, "'Fortuna velut luna': iconografía de la Rueda de la Fortuna en la Edad Media y el Renacimiento", *eHumanista*, 17 (2011), pp. 230-253.

[128] LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 271.

[129] "La rueda de Ventura siempre assí corrió: / a los unos alçó, a los otros premió; / a los mucho alçados luego los deçendió; / a los que deçendió en cabo los pujó. / ¡Assaz só deçendido por mis graves pecados! / ¡Yazemos só la rueda yo e vós, malfadados! / ¡Son los avenedizos a los muros pujados! / ¡Somos, de los que fuemos, nós e ellos camiados! / ¡Pero, cuido, la rueda non podrá seer queda!: / ¡tornará el bissiesto, mudará la moneda!", ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, p. 518.

[130] "¡O, si cada uno se contentase con aquel lugar en que le puso su fortuna, e non se levantase en sobervia! Ca non es seguro de [no] caer: al que la fortuna más alça, más lo aprime. Acata aquellos que fueron en la rueda de la fortuna, cómo la fortuna siempre tiembla. Más temedera es la prosperidad que la adversidad. Mayor temor tiene el que está encima de la rueda que el que no subió en ella", DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, p. 250.

[131] "Los estados y riqueza, / que nos dexan a desora, / ¡quien lo duda! / No les pidamos firmeza, / pues que son de una señora / que se muda: / que bienes son de fortuna / que rebuelve con su rueda / presurosa, / la cual no puede ser una / ni ser estable ni queda / en una cosa", MANRIQUE, JORGE, *Coplas a la muerte de su padre*, Vicente Beltrán (ed.), *Jorge Manrique. Poesía*, Crítica, Barcelona, 1993, p. 155.

[132] "Bolviendo los ojos a do me mandava, / vi más adentro muy grandes tres ruedas: / las dos eran firmes, inmotas e quedas, / mas la de en medio boltar non çesava…", MENA, JUAN DE, *Laberinto de Fortuna*, Maxim P. A. M. Kerkhof (ed.), *Laberinto de Fortuna*, Castalia, Madrid, 1997, p. 123.

[133] "Mundo es, pase, ande su rueda, rodee sus alcaduces, unos llenos, otros vacíos. Ley es de fortuna que ninguna cosa en un ser mucho tiempo permanece; su orden es mudanzas", ROJAS, FERNANDO DE, *La Celestina*, Francisco J. Lobera, Guillermo Serés, Paloma Díaz-Mas, Carlos Mota, Íñigo Ruiz Arzálluz y Francisco Rico (eds.), *La Celestina. Tragedia de Calisto y Melibea*, Crítica, Barcelona, 2000, pp. 214-215.

[134] ANÓNIMO, *Libro de Apolonio*, Dolores Corbella (ed.), *Libro de Apolonio*, Cátedra, Madrid, 1992, pp. 117-121.

una rica fabulación, como el caso del Cid, supusieron una etapa transitoria que, vista con perspectiva y contraste, solo engrandecía los finales dichosos a los que los protagonistas estaban abocados. En el *Lucanor*, el imaginario conde se queja de las ocasiones en las que se ha visto amenazado por la gran miseria, hasta anunciar que desearía morir. Patronio, el buen consejero, le consuela con uno de sus ejemplos: un hombre muy rico se arruinó hasta tal punto que un día no le quedaba qué comer, excepto una escudilla de altramuces; lamentándose mucho de su situación, lloraba por las rúas mientras se comía las semillas, echando tras de sí las cáscaras de las mismas. Estando en semejante tesitura, se dio cuenta de que le seguía de cerca un desgraciado que iba recogiendo las cortezas que él despreciaba. Le preguntó entonces quién era, y aquel menesteroso reveló que él había sido incluso más pudiente que el otro, y que ahora estaba tan necesitado que se alegraba de poder hacer acopio de aquellas cáscaras desechadas. De este modo el primero entendió que había alguien más pobre que él, mereciéndolo aún menos, y alumbrado por la experiencia consiguió recobrar su antiguo estado con mucho esfuerzo. Juan Manuel concluía su relato instando al receptor a no desmayar jamás ante los contratiempos[135]. El tema de la Fortuna contendiendo y siendo vencida por la Pobreza se consolida como un recurso literario y elemento figurativo muy reiterado, inspirado de nuevo por Boccaccio y replicado magníficamente en el *Corbacho* de Alfonso Martínez de Toledo, quien le dedicase una larga reflexión a los *fados* y a la libertad de albedrío[136]. La Fortuna batalla con los fuertes, para llevarse gloria en caso de victoria y no sufrir vergüenza si es derrotada, igual que el caballero no justa con muchachos, ancianos o flacos, pues no halla honor alguno en ello[137]. Además la Fortuna aparece como personaje protagónico en algunas de las mejores obras del Marqués de Santillana, tales como son *Bías contra Fortuna* o la *Comedieta de Ponça.* En la primera, su figura alegórica intenta convencer al filósofo Bías de que se rinda ante su poderío, pues en su mano tiene la capacidad de dejarle sin salud, riquezas, seres queridos, etc. Bías, que se muestra imperturbable ante semejantes amenazas mundanas, se erige como el ideal de persona virtuosa[138]. En cuanto a la *Comedieta*, la Fortuna se presenta ahora ante la corte de Alfonso V de Aragón, quien tras un desastre naval ha sido apresado junto a sus hermanos por los genoveses, y dialoga con las esposas de estos



Figura 26: Pobreza triunfa sobre Fortuna en un manuscrito francés del *De Casibus* de Giovanni Boccaccio, Biblioteca Británica, Ms. add 35321, f. 67r (s. XV)

[135] MANUEL, JUAN, *Libro del conde Lucanor…*, pp. 748-749.
[136] MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *Corbacho…*, pp. 207-279.
[137] ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Compendio de la fortuna…*, p. 53.
[138] "Qué es lo que pienssas, Fortuna? Tú me piensas molestar, ó me pienssas espantar, bien como á niño de cuna?" LÓPEZ DE MENDOZA, ÍÑIGO, *Bías contra Fortuna*, Manuel Durán (ed.), *Marqués de Santillana. Poesías completas, II. Poemas morales, políticos y religiosos. El proemio e carta*, Castalia, Madrid, 1980, p. 89.

aristócratas para explicarles las razones de la desventura pasajera a la que sus maridos se han visto sometidos; elevándose como regidora del mundo por mandamiento de Dios, aclara a sus interlocutoras su razón de ser: "(…) Después que a mis leyes fuestes sojusgados, / Que a tiempos se fallan bienauenturados, / Sojugan y vencen las terras y mares; / En otro les bueluo la cara de Mares, / Y los dominantes fincan dominados"[139]. Simbolizaría la Fortuna, en fin, expectativas para los menguados y advertencia para el hacendado; una ventana al dinamismo en un sistema estructuralmente marcado por la preferencia a la inmovilidad que, como sentenciaba Juan de Mena, deshacía toda mundanal esperanza al oscilar a capricho en el reparto de sus dádivas[140].

B2. La honra

Con la crisis en la acumulación de capital llegaba inevitablemente una reducción de gastos y consumos, y ello acababa repercutiendo sobre el estatus, la posición y la percepción social que la comunidad o un sector de esta se hacían del individuo menguado. Así pues, uno de los atributos principales de los que podían verse desprovistos los grandes del reino como consecuencia de un descalabro económico era precisamente la honra, concepto un tanto difuso que se ha mezclado habitualmente con el de honor; la primera tiene una dimensión más bien social, pues depende del reconocimiento ajeno, mientras el honor reviste sobre todo un carácter personal. Aun siendo un intangible, la buena fama (honra pública y perdurable) lo significa todo en la sociedad de las apariencias; se trata de un valor que trasciende más allá de la existencia física del individuo en la tierra[141]. Los precavidos vivían con temor a perder su renombre, mientras a los incautos solo les quedaba padecer la vergüenza de haberse quedado sin él, tacha que se hacía extensible al linaje, dado que la mancilla salpicaba colectivamente a la memoria familiar[142]. En sus esquemas mentales la nobleza tenía bien integrada la consideración de que la pérdida de la honra equivalía a la muerte en vida, por lo que su salvaguarda era una prioridad absoluta. No había entonces nada que reforzase la concepción de la personalidad, la conciencia del yo, más que la reputación, cuya quiebra siempre se vislumbraba amenazante. Será porque los subalternos de la Edad Media apenas pueden ser escuchados, pero la impresión históricamente sostenida es que solo entre las clases altas —o

[139] LÓPEZ DE MENDOZA, ÍÑIGO, *Comedieta de Ponça*, Manuel Durán (ed.), *Marqués de Santillana. Poesías completas, I. Serranillas, cantares y decires. Sonetos fechos al itálico modo*, Castalia, Madrid, 1989, pp. 298-301.

[140] "¿Pues, cómo, Fortuna, regir todas cosas / con ley absoluta, sin orden, te plaze? / ¿Tú non farías lo qu'el cielo face, / e fazen los tiempos, las plantas e rosas? / Muestra tus obras ser siempre dañosas, / o prósperas, buenas, durables, eternas; / non nos fatigues con vezes alternas, / alegres agora e agora enojosas", MENA, JUAN DE, *Laberinto de Fortuna…*, pp. 81-82.

[141] Véase el clásico de LIDA DE MALKIEL, M.ª ROSA, *La idea de la fama en la Edad Media castellana*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1952.

[142] En la *Cárcel de amor* de Diego de San Pedro, conocidísima novela de finales del XV, el rey Gaulo cree las infamias vertidas contra su hija y considera la pena de muerte para ella al haber perjudicado la imagen del linaje. Manifiesta el problema en estos términos: "Publicado que tal cosa perdoné, sería de los comarcanos despreciado y de los naturales desobedecido, y de todos mal estimado; y podría ser acusado que supe mal conservar la generosidad de mis antecesores; y a tanto se estendería esta culpa si castigada no fuese, que podrié amanzillar la fama de los pasados y la onrra de los presentes y la sangre de los por venir; que sola una mácula en el linage cunde toda la generación", SAN PEDRO, DIEGO DE, *Cárcel de amor…*, pp. 46-47.

las que pujan por ascender— se desarrollaron de forma evidente las singularidades de la individualidad del sujeto, complejísimo debate en el que ahora no podemos detenernos[143]. Consideremos algunas razones de deshonra para los nobles.



Figura 27: Obras de caridad realizadas por Luis de Guzmán, maestre de Calatrava: dar de comer y beber, calzar y vestir, visitar, consolar y enterrar a quien lo precisa. Detalle de una iluminación en la *Biblia de Arragel*, Biblioteca del Palacio de Liria, f. 25v (ca. 1422-1431)

Siguiendo la archiconocida imagen clásica de la nobleza de pluma y de armas, a los aristócratas podía llegarles la deshonra a través del fracaso en cualquiera de esas dos actividades en las que gozaban de preeminencia. Los escritores, laicos o religiosos, fueron un colectivo muy pagado de la autoría de su trabajo en los últimos momentos de la Edad Media, en especial los poetas. Plenamente conscientes de que su labor tenía una dimensión artística, intentaron por todos los medios disponibles que sus textos se reprodujesen con fidelidad y que sus palabras no fueran tergiversadas. Don Juan Manuel, magnate presuntuoso en extremo, protege sus escritos frente a posibles malinterpretaciones dejando a buen recaudo una copia revisada por sí mismo. En caso de que los lectores discrepasen con algo, Juan Manuel les invitaba a acudir a la versión original antes de culparle, a fin de corroborar si lo que ojeaban era lo que él había querido expresar y no el resultado de la labor de un amanuense despistado o vil que hubiera corrompido el texto. Argumenta su perspectiva narrando al comienzo de su colección de obras un curioso ejemplo: cierto noble trovador decide destrozar con unas tijeras los zapatos que un rústico artesano había remendado tras escuchar cómo este interpretaba a viva voz, pero muy *confondida*, una de sus composiciones líricas[144]. La copia, la traducción o la glosa no revestían ningún oprobio siempre que se reconociese la autoría y el trabajo fuera fiel; al contrario, en la Edad Media lo que podía levantar sospechas era la originalidad y el establecimiento de nuevos arquetipos. Alfonso de Palencia, por su parte, no quiso que nadie salvo él mismo tradujese al castellano su *Batalla campal de los perros contra los lobos* (fábula inicialmente dispuesta en latín) para que el vertido se hiciera "sin perder la graçia y todo el son y el fruto de la conpusición y la mayor parte del verdadero significado"[145]. La mayoría de los escritores, no

[143] El segundo de los tomos de la impresionante *Historia de la vida privada* de Georges Duby y Philippe Ariès contiene reflexiones de interés sobre la "emergencia del individuo" antes del Renacimiento. Asimismo es recomendable echar un vistazo a los trabajos incorporados en SABATÉ, FLOCEL (coord.), *La formació de la personalitat a l'Edat Mitjana*, Pagès, Lérida, 2016.

[144] MANUEL, JUAN, *Prólogo general*, Carlos Alvar y Sarah Finci (eds.), *Don Juan Manuel. Obras Completas*, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2007, pp. 3-5.

[145] PALENCIA, ALFONSO DE, *Batalla campal de los perros contra los lobos*, José Julio Martín Romero (ed.), *La Batalla campal de los perros contra los lobos. Una fábula moral de Alfonso de Palencia*, Cilengua, San Millán de la Cogolla, 2013, pp. 97-98.

obstante, aprovecharon los prólogos de sus obras para solicitar a los doctos sabios de la Iglesia que revisasen la ortodoxia del contenido e incurrieron en el *topos* de la modestia o humildad literaria, solicitando disculpas por sus limitados conocimientos[146]. Sin embargo, cuando se enfrentaban a la descripción de objetos, sucesos o fenómenos que consideraban infrecuentes o desconocidos, como les ocurría habitualmente a los viajeros, hacían una referencia explícita a la veracidad de lo que se relataba o se declaraban testigos presenciales, pues consideraban fundamental mantener su credibilidad ante los lectores y oyentes. Si acaso, una de las obras que presenta una mayor conciencia de autoría podría ser *Admiración operum Dei*, el escrito que Teresa de Cartagena se vio forzada a elaborar contra los calumniadores que rumoreaban que una mujer no podría haber sido capaz de escribir un texto tan elevado como la *Arboleda de los enfermos*, su trabajo previo. Aunque Teresa situaba la fuente de toda su clarividencia en la voluntad divina y cargaba contra aquellos que se maravillaban de los designios del Señor, ofendiéndole con tales dudas, su reacción confeccionando un nuevo documento es una manifiesta reivindicación del orgullo sobre su obra y el esfuerzo intelectual dedicado para construirla[147]. La personalidad brotaba solo muy tímidamente a través de una cargante mentalidad religiosa que adormecía, hasta tiempos del Renacimiento, cualquier atisbo de antropocentrismo.

Al margen de estas cuestiones, del lenguaje se desprendían otros peligros, también para la honra. El judío Sem Tob, departiendo sobre los límites y dificultades de la comunicación en sus *Proverbios*, señalaba la escritura como una forma de comunicación especialmente arriesgada: lo que se hubiera dicho en un momento dado podía ser negado más tarde si se hallase conveniente, puesto que los oyentes solo con mucha dificultad podrían recordar la exactitud de lo que se comentó; en cambio, como parece obvio, lo que ha sido puesto negro sobre blanco no puede excusarse con tanta facilidad. Entre sus hermosos versos Sem Tob asimilaba la oralidad con una sombra que no imprime señal alguna sobre la pared, frente a la escritura, representada como una lanza capaz de atravesar las armaduras[148]. Los libros, como artefactos transmisores del saber, se ven con cierta desconfianza incluso por sus promotores, no digamos ya entre el vulgo incapaz de descifrar el significado de los símbolos encadenados armónica y misteriosamente entre sus hojas[149]. A modo demostrativo de esta inseguridad, en la presunta

[146] Un ejemplo cualquiera: "(…) nin por esso devría yo osadamente tomar la pluma, porque otros más de vos ssé que la verán, a los quales plazerá más por ventura buscar do quepa rreprehensión que tomar algo si ende ay de buena dotrina", ANÓNIMO, *Qüistión entre dos cavalleros*, Julian Weiss (ed.), "La *Qüistión entre dos cavalleros*: un nuevo tratado político del siglo XV*"*, *Revista de Literatura Medieval*, 4 (1992), p. 11. El uso de este tipo de fórmulas fue frecuente en los proemios de las obras elaboradas durante el periodo.

[147] CARTAGENA, TERESA DE, *Admiración operum Dei*, Lewis Joseph Hutton (ed.), *Arboleda de los enfermos. Admiración operum Dey*, Real Academia Española, Madrid, 1967, pp. 113-116 y 126-129.

[148] TOB DE CARRIÓN, SEM, *Proverbios morales…*, pp. 158-160.

[149] Véase MARAVALL CASESNOVES, JOSÉ ANTONIO, "La concepción del saber en una sociedad tradicional", en José Antonio Maravall Casesnoves, *Estudios de Historia del pensamiento español, I*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999, pp. 191-242. Se ha señalado también la especial voracidad con que durante las revueltas campesinas y ciudadanas medievales europeas se destruían los archivos y los documentos, símbolos habituales de la opresión señorial y las injusticias. Sin embargo, para los humildes el texto supuso en no pocas ocasiones garantía y seguridad frente a la arbitrariedad, o incluso permitió esgrimir un soporte histórico-jurídico para manifestar su deseo de abandonar el régimen señorial y reintegrarse al realengo. Una interesante experiencia sobre el significado de la escritura y la difusión de su contenido en el campo castellano, concretamente en Tierra de Campos, puede verse en

carta que Aristóteles le manda a Alejandro Magno se explicita cómo bajo la literalidad de sus consejos se camuflaban ciertos secretos, pues temía que la obra pudiera caer en malas manos y que hombres sin juicio conocieran misterios que Dios preferiría mantener vedados. Otro ejemplo: después de escribir cientos de páginas en castellano con la finalidad de acercar a los lectores los fundamentos de la confesión, Martín Pérez resuelve en latín la duda acerca de si debería considerarse casado el individuo que engañase a una mujer, bajo la promesa de matrimonio, para mantener sexo con ella. El decretista razonaba que determinados conocimientos no debían ponerse en romance, pues ello sería en gran peligro para las almas, confiando en que estas partes tan sensibles únicamente las entendiese quien tuviera un nivel de instrucción más elevado que la media de aquellos que solo eran capaces de leer en el mismo idioma que hablaban[150]. Valgan estas dos muestras para evidenciar la percepción del comprometido rol de la escritura de la lengua.

Pero además se podría perder la honra igualmente por las palabras, bien como responsable de las que uno mismo vertía o bien siendo damnificado por las ajenas, como en el caso del agraviado por las cantigas de maldecir y las coplas injuriosas que circulaban entre la alta sociedad, siendo acusado de impío, delincuente o tal vez depravado sexual; ahí están cancioneros como el de Baena para recoger todo ese maremágnum de sátiras y afrentas[151]. Mientras, las obras sapienciales y enciclopédicas exhortaban a mantener cautela a la hora de hablar, recordando que los hombres tienen dos orejas, pero una sola boca. Uno de los consejos al respecto era no entrometerse en asuntos que a uno no le incumbían; si alguien quisiera comentar algo, mejor que hablase antes de sí mismo que atreverse a hacerlo sobre los demás. El individuo debería pensar primero en si lo que va a hacer público mediante su voz le conllevará posteriormente algún tipo de arrepentimiento, pues entonces ya no habrá solución; como se afirma, lo que hoy se calla mañana se puede hablar, pero lo que se hable ahora ya no podrá callarse… hasta el punto de que el efecto de unas palabras desacertadas podía prolongarse tanto que afectase a los hijos y nietos. Son frecuentes las ocasiones en que la lengua aparece identificada con una saeta, que una vez disparada no puede hacerse retornar. En cualquier caso, más vale evidenciar el buen seso teniendo sellados los labios que demostrar la estupidez platicando sin sabiduría[152]. En cuanto a los secretos, la sabiduría medieval sostiene que es mejor no revelarlos, tampoco a los amigos, pues pueden tornarse en contra de uno en el futuro: "más segura cosa es de callar que de rogar a otro que calle", refiere Brunetto Latini en el *Libro del tesoro*, mientras Fernando de Rojas anotaba mucho después en *La Celestina* por

---

OLIVA HERRER, HIPÓLITO RAFAEL, "Espacios de comunicación en el mundo rural a fines de la Edad Media: la escritura como contrapeso del poder", *Medievalismo. Revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 16 (2006), pp. 93-112.

150 ANÓNIMO, *Poridat de las poridades…*, pp. 104-105; PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones*, Antonio García y García, Bernardo Alonso Rodríguez y Francisco Cantelar Rodríguez (eds.), *Libro de las confesiones. Una radiografía de la sociedad medieval española*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002, pp. 675-678.

151 BAENA, JUAN ALFONSO DE (comp.), *Cancionero*, Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, Visor, Madrid, 1993.

152 LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, pp. 210-217; ANÓNIMO, *Libro de los cien capítulos…*, pp. 120-121; ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV…*, pp. 332-334; LÓPEZ DE BAEZA, PEDRO, *Dichos de los santos padres*, Derek W. Lomax (ed.), *Miscelánea de Textos Medievales, I*, Universidad-Instituto de Historia Medieval, Barcelona, 1972, p. 170; TOB DE CARRIÓN, SEM, *Proverbios morales…*, pp. 178-180; ROJAS, FERNANDO DE, *La Celestina…*, p. 88.

boca de Pármeno que "a quien dices el secreto das tu libertad"; en los beodos y las mujeres se ha querido ver a colectivos especialmente *parleros* y poco dados a guardarse las confidencias, por lo que se aconseja ser reservado en el trato con ellos. En fin, muchos pecados podían derivarse del habla: lisonjear, maldecir, murmurar, denostar, escarnecer, dar mal consejo, sembrar desavenencias, amenazar, prometer falsedades e incumplir la palabra dada, charlatanear, contar gracias o cazorrías, hacer burlas o chufas… incluso permanecer en silencio cuando se debe contestar se tiene como una actitud reprochable[153].



Figura 28: Las confidencias entre hombres y mujeres se abordan en el *Libro del caballero Zifar*, BnF, Ms. Espagnol 36, f. 10r (s. XIV)

La honra se podía desgastar asimismo por un malentendido, por la divulgación de un rumor, por una injuria o un chisme esparcido con malicia por los rivales; no bastaba con ser, también había que parecer. En uno de los cuentos desarrollados por Juan Manuel en *El conde Lucanor* se narra la historia de un filósofo marroquí que, sintiéndose indispuesto, se apartó a defecar a un callejón frecuentado por las prostitutas de su villa; viéndole salir aliviado de allí, sus alumnos no dudaron en considerar que el maestro acudía a disfrutar de la compañía de las meretrices; el santurrón, víctima de su desventura, resulta difamado al correrse la voz[154]. El rumor, esa "literatura invisible de la ciudad" —como lo define A. Reche Ontillera— latiendo y cobrando vida por sí misma, incontrolable, desbocada, marcando la distancia entre la *opinión pública* y la *opinión publicada*, era capaz de arruinar la vida en un instante. A semejantes conclusiones llegaba asimismo y por aquel entonces el arcipreste de Hita en el *Buen Amor*: "De pequeña cosa nace rumor en la vecindad; / ya nacido, tarde muere, aunque no sea verdad, / y crece de día en día con la envidia y falsedad; / poco le importa al mezquino lo que sea mezquindad"[155]. La mentira no se toleraba, porque de ella devenían grandes males a la sociedad. Se es vehemente en este asunto entre los seguidores de unas religiones que rechazan de manera categórica el falso testimonio: la verdad debe declararse incluso cuando se derive de ella algún perjuicio para quien la defienda, y aunque resulte en apariencia menos placentera que las mentiras, debe ser siempre preciada. Don Juan Manuel, en una obrita que versa sobre la Asunción de María, se hace eco de un dicho islámico al respecto: "cuando non sopieres qué dezir, di verdat, et siempre serás bien razonado"[156]. La

[153] ANÓNIMO, *Libro de confesión de Medina de Pomar*, Hugo Óscar Bizzarri y Carlos N. Sainz de la Maza (eds.), "El *Libro de confesión* de Medina de Pomar (I)", *Dicenda*, 11 (1993), pp. 53-54. En el *Jardín de nobles doncellas* el asunto se ha simplificado, señalándose tres tipos de yerros que se hacen en relación con el habla: hacerlo en demasía, siendo excesivamente parlero; ser tan escaso en palabras que nadie quiera estar en su presencia; y en tercer lugar, decir cosas que generen discordia entre los oyentes, ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Jardín de nobles doncellas…*, p. 97.

[154] MANUEL, JUAN, *Libro del conde Lucanor…*, pp. 857-861.

[155] RUIZ, JUAN, *Libro de Buen Amor…*, p. 139.

[156] Algunas valoraciones sobre la verdad: ANÓNIMO, *Secreto de los Secretos…*, p. 69; TOB DE CARRIÓN, SEM, *Proverbios morales…*, p. 141; MANUEL, JUAN, *Libro del conde Lucanor…*, pp. 797-798; *Tractado de la Asunción de la Virgen María*, Carlos Alvar y Sarah Finci (eds.), *Don Juan Manuel. Obras Completas*,

mayor de las mentiras imaginables era la suplantación de la identidad, escenario que el folklore y la literatura desarrollaron con fruición, volcándose con historias de falsos profetas y santurrones de postín o marineros que retornaban al cabo de años de faena afirmando ser quienes no eran. El mencionado Jiménez de Rada comentaba en su crónica cómo Alfonso I el Batallador fue derrotado en combate por los moros, y aunque algunos aseguraron que falleció por las heridas recibidas y fue convenientemente sepultado, entre las capas populares corrió pareja la versión según la cual el monarca había conseguido escapar con vida; avergonzado por tamaña derrota, modificó en lo posible su apariencia y se dedicó a errar por el mundo como peregrino. Sucedió que al cabo de un tiempo un individuo anduvo por los reinos cristianos haciéndose pasar por el propio Alfonso y convenció a muchos de que no era sino el antiguo monarca; creciendo el número de sus seguidores, Alfonso II de Aragón se lo quitó de en medio mandándole ahorcar[157]. Mucho tiempo después, el rechazo a aceptar la muerte de Sebastián de Portugal y el trauma luso por la incorporación a la monarquía hispánica daría lugar en el país vecino a un movimiento mesiánico tremendamente sonado y que nos resulta ya mucho mejor conocido[158].

Como elemento opositor y controlador del engaño gozó de una gran prédica el juramento. Estos estaban bien reglamentados, apareciendo en fueros y otros textos preocupados por el derecho. En ellos se definía la jura como "afirmamiento de verdad nombrando a Dios o alguna cosa santa", por lo general empleada cuando alguien quería reivindicarse inocente ante una acusación. Para proceder al juramento debía colocar el cristiano su mano sobre determinada cosa sagrada y, siendo requerido por un tercero, solemnemente prometer por Dios, Jesús, el Espíritu Santo y los Evangelios que lo que manifestaba era cierto. A los judíos se les solicitaba hacer lo propio sobre la Torá, empleándose una fórmula que repasaba los principales acontecimientos del Antiguo Testamento, compartidos con los cristianos; el que demanda la jura recordará que en caso de que se hubiera hecho falso testimonio las plagas que cayeron sobre Egipto se cebarían con el mentiroso. En cuanto a los musulmanes, estos debían realizar su juramento a las puertas de la mezquita, si la hubiera; allí, mirando hacia la Meca, deben asegurar que dicen la verdad por Dios y por quien ellos consideraban su profeta, Mahoma. Cualquier jura que fuera hecha sobre algo o alguien al margen de la divinidad era considerada como un pecado, así como también se consideraba reprobable ir mentando a Dios vanamente[159]. El perjurador —se apunta en el *Tratado de la comunidad*— es peor que el asesino: hacer falsa jura resulta más comprometido que matar a un hombre, ya que el asesino atenta contra el cuerpo, pero el embustero sacrifica su alma[160]. El más conocido de los juramentos medievales, hoy despejado como un episodio plenamente legendario, se

Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2007, p. 1004.

157 JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO, *De rebus Hispaniae…*, p. 270.

158 HERMANN, JACQUELINE, *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal. Séculos XVI e XVII*, Companhia das Letras, São Paulo, 1998. Es un buen momento para recordar también el caso de Martin Guerre y la genial obra construida por Natalie Zemon Davis sobre el impostor que se hizo pasar por él a mediados del XVI: ZEMON DAVIS, NATALIE, *The Return of Martin Guerre*, Akal, Tres Cantos, 2013.

159 ALFONSO X, *Fuero Real…*, pp. 56-57 y 193-197. Todos los confesionales recordaban a los clérigos la importancia de preguntar a los fieles si habían quebrado el precepto, jurando en vano o mintiendo: PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones…*, p. 164; ANÓNIMO, *Libro de confesión de Medina de Pomar…*, *I*, p. 42.

160 ANÓNIMO, *Tratado de la comunidad…*, p. 106.

corresponde con aquel que el Cid promovió en Burgos para asegurarse de que el rey Alfonso VI no había tenido nada que ver con la muerte de Sancho II en el cerco de Zamora; nada menos que la honorabilidad del monarca estaba en cuestión. El soberano demostró su inocencia certificando ante los ojos de Dios que no había instado el asesinato, y solo entonces el Cid le prometió lealtad en una ceremonia que ha pasado a la historia como la Jura de Santa Gadea[161].



Figura 29: Los aqueos engañan a los troyanos con el obsequio de un caballo de madera, *Historia civitatis Troiane* de Guido delle Colonne, BNE, MSS/7805, 126r (s. XIV)

Del noble se esperaba un ejemplar comportamiento caballeresco, en el cual no tenía cabida alguna la pavura ante el cruce de armas deportivo, judicial o militar; dicho de otro modo, estaban obligados a ostentar su valor, y esto era un problema porque en cierto modo se menospreciaba la posibilidad del perdón para resolver conflictos, no fuera a confundirse con el amilanamiento de quien lo demandaba. La presión ideológico-cultural a ese respecto llevó a que las élites dirigentes se comportasen según unos parámetros concretos, que les exigían ocultar el posible sufrimiento pasional. Si uno echa un vistazo a las páginas del *Passo Honroso* descubrirá el petulante postureo de los caballeros que justan sobre el Órbigo en 1434: si son golpeados y heridos en el torneo por otro contendiente, enseguida se apresuran a enunciar que se encuentran bien, como le ocurre a Diego de Bazán o al propio Suero de Quiñones, responsable de la competición; si resultan lesionados o se hallan enfermos, rehúsan descansar o perder su turno en cumplimiento de las armas prometidas, haciéndose incluso sujetar las lanzas al brazo con cintas cuando sus hinchadas manos o brazos partidos no pueden sostener enhiesta el arma; en caso de ser desbaratados, proclaman a los cuatro vientos la nobleza y pedigrí de su vencedor, pues aunque esta declaración se encuadre dentro de las normas de cortesía, sirve a su vez para manifestar que no cualquier caballero podría haber sido capaz de

[161] ALFONSO X, *Estoria de España*, *II…*, p. 519. Sobre las juras como compromiso, véase CARRASCO MANCHADO, ANA ISABEL, "Palabras y gestos de compromiso: los reyes castellanos y sus juramentos (siglo XV)", *e-Spania*, 4 (2007).

derrotarlos[162]. Lo fundamental para los participantes, se ganase o se resultara vencido, era aparentar que no había un ápice de cobardía corriendo por sus venas. Estos encuentros cumplían además un papel propagandístico y elevaban la dignidad social de los contendientes, pero no estaban exentos de graves peligros para el cuerpo y el alma. Junto al Órbigo, en el mismo palenque al que nos estamos refiriendo, cayó muerto el caballero Asbert Claramunt tras serle atravesados casco y rostro por la lanza de un contrincante. Incapaces de hacer nada por su vida, Suero de Quiñones y los otros justadores se afanaron todo lo posible en salvar al menos su alma; rogaron al obispo de Astorga que le diera enterramiento en suelo consagrado, pero ante la negativa de este al conocer las circunstancias en las que el gentilhombre había fallecido, ilícito accidente para la Santa Madre Iglesia, tuvieron que contentarse con inhumarlo junto al puente y dedicarle entre antorchas una despedida honorífica de caballeros. Algunos años atrás, el mismísimo Álvaro de Luna había sufrido una grave herida durante un torneo en Madrid, cuando la punta de la lanza de su oponente le penetró el casco y le rompió un hueso del cráneo, estando a punto de matarlo[163]. Así que a pesar de que Roma mostrase una firme oposición a estos encuentros, las justas deportivas se seguirían promoviendo desde la nobleza. Los caballeros no compartían el disgusto de la Iglesia, llegando a sostener el más afamado de estos combates amistosos sobre el propio camino de Santiago, como hemos visto. Pero el referido torneo del Paso Honroso no era ninguna excepción: se dice que el senescal de Hainaut, durante su peregrinación al sepulcro del Apóstol en 1402, justó hasta en siete ocasiones distintas[164]. Se diseñaron otras escaramuzas más amables, que revestían muchos menos riesgos, como la guerra de huevos que el condestable Lucas de Iranzo y los suyos mantuvieron con otros caballeros, unos desde la posada del noble y otros desde la calle o bien desde un castillete de madera que llegaba rodando hasta el palacio, acarreando hombres con paveses. Entonces comenzaba la entretenida y sucia batalla con el lanzamiento de miles de huevos en todas direcciones, en un ambiente plenamente festivo. Con estos juegos la tensa sociedad medieval, atravesada por la violencia real, expurgaba sus temores, mientras que los promotores engrandecían su estampa financiando tales divertimentos[165].



Figura 30: Dos caballeros justan en un fragmento policromado del alfarje de Várez Fisa, ubicado en el Museo del Prado, P008120 (ca. 1400)

[162] RODRÍGUEZ DE LENA, PERO, *Libro del Passo Honroso*, Amancio Labandeira Fernández (ed.), *El Passo Honroso de Suero de Quiñones*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1977, pp. 145. 199, 244 y 265-266.
[163] *Ibidem*, pp. 366-367; ANÓNIMO, *Historia del ínclito…*, pp. 29-31.
[164] OREJUDO, ANTONIO, *Cartas de batalla*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Madrid, 1993, p. 67.
[165] ANÓNIMO, *Hechos del condestable…*, p. 64.

La injuria, la restitución del honor y el ansia de venganza operaron como algunos de los detonantes más efectivos de la violencia[166]. Cuando un caballero deseaba retar a otro, la alusión a la falta de valor del contrario podía ser un agravante especialmente significativo. Se han conservado las cartas que intercambiaron en 1424 el castellano Pedro de Mendoza y el valenciano Pero Maça, en las que exponían los motivos de su desencuentro y trataban de concordar las condiciones para resolver por las armas el mismo. Maça sostenía que el castellano había insultado a Alfonso V de Aragón, mientras el otro denunciaba que aquello era una burda infamia contra su persona. En la misiva que el valenciano envía a Mendoza le recrimina que ni siquiera se atreviese a desafiarlo, dado que evitó entrar a la sala donde él se encontraba junto a sus parientes, y asegura que aquello se debió a la cobardía: "si el coraçón vos y [allí] bastase, oviérades bien cavido (…) si no*n* me dexiste aquesto que dezíades que q*ue*ríades dezir, sea a v*uest*ra carga, ca, segu*n*t esto que he visto, todo se fizo por no*n* fablar". Pedro de Mendoza se defiende en la carta de respuesta negando tajantemente que hubiera dejado de retarle por amilanarse: "E dezides q*ue* si el coraçón me bastara, q*ue* bien pudiera entrar en la cámara donde vos érades (…) si vos dezides que por falta de mi coraçón yo dexé la entrada, yo vos digo que me*n*tides e vos lo yo combatiré de mi cuerpo al v*uest*ro". En el intercambio de acusaciones, Maça también le reprochaba a Mendoza haber huido ante el asedio que Francesco Sforza imponía a Nápoles, justo en el momento en que más necesitado de apoyos se encontraba Alfonso V. Mendoza aduce entonces que su rey Juan II lo había hecho llamar a Castilla y tuvo que marcharse de la ciudad italiana a su pesar: "respondo vos que si me dezides que yo non fize mi deve*r* en par*t*ir o que p*art*í por pavor de lo q*ue* ay era, e que mi coraçón non ovo grant sentimiento por non poder escusar la par*t*ida, a esto vos respondo que mentides, e soy presto de vos lo combatir de mi cuerpo al v*uest*ro". De esta manera, Mendoza se enfrentaba a una triple acusación: la de haber insultado al rey Alfonso V, la de no haberse atrevido a retar a Pero Maça por miedo de hacerlo delante de sus familiares y la de haber abandonado Nápoles por temor en un contexto delicado[167]. El valenciano insiste: "Si aquestas v*uest*ras palabras denotan pavor o ardimento, sed vos jues si vos sois p*ar*te, q*ue* abedes razón de saber la verdat"[168], a lo que Mendoza contesta finalmente que "bien me pluguiera q*ue* vos afirmárades (e) que por pavor de mi coraçón dexara la entrada, p*er*o pues q*ue* vos remetides al juizio de varones e gentiles omes, Don P*er*o Maça, yo espero en Dios, a v*uest*ro mal pesar, de allegar vos a tal estrecho, por que vos ayades de conoscer cuál es mi coraçón" [169]. Pues bien, a pesar de todas estas recriminaciones el encontronazo no llegó a tener lugar porque Alfonso V enfrió los caldeados ánimos entre los enemistados. En cualquier caso, es obvio que estas cartas de batalla representan un refinado protocolo de acusaciones, amenazas y reproches que en ocasiones no trascendían más allá de los puros alardes literarios. ¿Tuvieron miedo el uno al otro? No lo podemos saber, pero es evidente que dada su condición no tenían derecho a manifestarlo, y que tras estas florituras retóricas podría perfectamente agazaparse el temor contenido que las élites no pueden admitir sufrir sin menoscabo de su compostura. Seguro que

[166] Véase MADERO, MARTA, *Manos violentas, palabras vedadas: la injuria en Castilla y León, siglos XIII-XV*, Taurus, Madrid, 1992.
[167] MENDOZA, PEDRO DE; MAÇA, PERO, *Cartas de batalla*, Antonio Orejudo (ed.), *Cartas de batalla*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1993, pp. 123-128.
[168] *Ibidem*, p. 129.
[169] *Ibidem*, p. 132.

al lector tampoco le ha pasado desapercibida en los fragmentos seleccionados la referencia constante al corazón como núcleo corporal del valor.

Los duelos podían acontecer como un apéndice bien reglado de la guerra. Es conocido que algunas contiendas se dirimieron poniendo a pelear a un representante significado de cada uno de los ejércitos enfrentados, o bien a un puñado de soldados de cada bando. Desde luego era una fórmula que permitía ahorrarse la destrucción de toda la hueste, pero suponía también una resolución arriesgada. En 1445, en las semanas previas a la batalla de Olmedo, parte de las tropas de élite de Juan II y algunos caballeros leales a los infantes de Aragón mantuvieron una batalla diaria de baja intensidad, casi cual torneo, cuya finalidad era mantener el control de una atalaya situada entre la villa cercada y el campamento real. No es que pensasen zanjar el conflicto así, pero ese proceder demostraba que los límites entre la guerra y la recreación caballeresca no estaban estrictamente fijados. Alrededor de una década más tarde el suabo Jorge de Ehingen llegó a la Península ardiente en deseos por combatir a los musulmanes, pasando hacia Ceuta a las órdenes de los portugueses que controlaban la ciudad. Allí participó en la defensa de la misma ante el sitio mahometano y, según cuenta, fue designado, a petición propia, como el caballero representante de los cristianos frente al héroe moro; descrito este último como un gigante, Jorge de Ehingen le cortó la cabeza durante el duelo, haciendo que los magrebíes se retirasen espantados[170]. Obviaremos hacer consideraciones adicionales sobre lo distorsionado que el germano presenta el choque en su propio beneficio.



Figura 31: Un jinete impacta su lanza en el casco de su adversario. Capitel románico en la iglesia de San Julián y Santa Basilia en Rebolledo de la Torre, Burgos (ca. 1200)

La apariencia siempre fue elemental para los nobles; se preocuparon tanto por la buena imagen de su casa —en sus vertientes materiales y humanas— como por su aspecto personal y gestualidad, desde los andares hasta la risa. Se cuidaba hasta el extremo la calidad y pulcritud de la ropa, el calzado y los adornos, elementos exclusivos que reflejaban la dignidad del portador, mientras que las leyes suntuarias vetaban el uso de prendas, colores y materiales a individuos no merecedores de tales distinciones, asegurando que el escalafón social se manifestase en base a criterios estéticos. Por supuesto que también se expresaron algunas críticas por los excesos absurdos a los que se llegó en el afán por lucirse: cuando Hernando de Talavera reproche las vanidades y grandes dispendios que se hacían para obtener vestimentas lujosas, advertirá que la Virgen y Jesús con toda seguridad anduvieron vestidos de "gruesso e pobre buriel", pese a las representaciones que por ennoblecerlos cubrían sus cuerpos con

[170] EHINGEN, JORGE DE, *Viajes por España*, José García Mercadal (ed.), *Viajes de extranjeros por España y Portugal, I*, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Valladolid, 1999, pp. 232-233.

delicados y coloridos paños y preciosos brocados[171]. Una de las motivaciones más potentes de la vergüenza recayó sobre la desnudez. Como veremos más adelante, esta iba a ser una de las características propias de los pueblos sin civilizar, y se situará entre las principales cuestiones a destacar por los exploradores cuando radiografíen al *otro*. La explicación del rechazo a la desnudez era bíblica, y dado que el Génesis aportaba un esclarecimiento irrefutable para sus orígenes, el motivo del tabú no requería de mayores querellas intelectuales: tras perder su estado de inocencia al cometer el pecado ancestral, los padres primigenios fueron inmediatamente conscientes de su sexualización y corrieron a tapar su desnudez con hojas vegetales; cuando Dios los llamó a su presencia, se ocultaron espantados para no ser vistos de tal guisa. A ese archiconocido episodio siguieron otros tan significativos como el de la embriaguez de Noé, que fue encontrado por sus hijos desnudo e inconsciente: "Ellos con vergüença después que llegaron, / con un manto suyo, yendo faza atrás / cubrieron su padre, pero que jamás / nunca de sus ojos allí lo miraron / fasta que sus vergüenças le cobijaron" [172]. Que los genitales debían ser tapados era una obviedad que la naturaleza misma se encargó de demostrar al disponer vello en el pubis. La desnudez fue objeto sustancial de los castigos y las venganzas ejemplarizantes, como la que aplica la turba en Santiago de Compostela contra la reina Urraca al arrojarla sin sus ropas al lodo en un conocido episodio histórico. Pero estas humillaciones también se registran en el ámbito de la ficción: la doncella Teodor se comprometió a descubrirse públicamente en la corte del rey Almanzor si resultaba vencida en una disputa dialéctica por uno de sus sabios, el trovador judío Abraham; en cambio, si el consejero fuera derrotado por la joven tendría igualmente que despojarse de todas sus vestimentas ante los presentes. En la lid sale victoriosa Teodor, por lo que el hebreo en satisfacción de la apuesta perdida se queda en paños menores, y solo tras muchos ruegos consigue evitar tener que entregar también sus calzones a cambio de una enorme suma de dinero, que era el verdadero objetivo de Teodor, interesada en saldar las deudas de su padrino[173]. Fueron, a su vez, muy difundidas las diferentes versiones del cuento del emperador desnudo, en el que unos farsantes hacían creer a toda la corte que habían vestido al sultán con unos preciosos ropajes mágicos que solo los indignos (o los bastardos) serían incapaces de divisar; temerosos de ser considerados despreciables, los de su círculo quedan secuestrados por esa fantasía



Figura 32: Sem y Jafet cubren con una prenda a su padre Noé, quien yace embriagado por el vino, *Biblia de los Cruzados*, Biblioteca y Museo Morgan, MS M.638, f. 3r (ca. 1244-1254)

[171] TALAVERA, HERNANDO DE, *Tratado sobre el vestir, calzar y comer*, Teresa de Castro (ed.), "El *Tratado sobre el vestir, calzar y comer* del arzobispo Hernando de Talavera", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Hª Medieval*, 14 (2001), p. 50.

[172] SANTA MARÍA, PABLO DE, *Las siete edades del mundo*, Juan Carlos Conde (ed.), *La creación de un discurso historiográfico en el cuatrocientos castellano: "Las siete edades del mundo" de Pablo de Santa María*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1999, p. 281.

[173] ANÓNIMO, *Historia de la doncella Teodor*, Nieves Baranda y Víctor Infantes (eds.), *Narrativa popular de la Edad Media*, Akal, Madrid, 1995, pp. 82-83.

hasta que, durante un desfile, cierto niño en su inocencia exclama delante de todos que el emperador cabalga en cueros y este es por fin consciente del engaño… y de su pública desnudez[174]. Casos extremos, estereotipados y legendarios gozaron de cierto eco, como el del conde Garci Fernández, que contaba con las más hermosas manos que se pudieran imaginar, y cuya exhibición consideraba vergonzosa, por lo que las llevaba habitualmente cubiertas con guantes[175].

B3. La guerra

Un considerable número de textos, escritos por personajes de la élite militar nobiliaria o escribanos vinculados a ellos, nos han dejado un amplio elenco de muestras de la actitud de la clase dirigente hacia la guerra. Simplificando tal vez hasta el absurdo una emoción con tantas terminales como el miedo, la situación predilecta en la que esta clase podía demostrar su verdadera valía se condensaba en la contienda bélica; en la lucha cuerpo a cuerpo se cernía la muerte más que en ningún otro contexto imaginable, y la destrucción de la vida era al fin y al cabo el fenómeno que apadrinaba todos los temores bajo su paraguas. El orden trifuncional con el que se había consolidado el paradigma de la sociedad feudal querida por Dios los situaba como *bellatores* o *defensores*, combatientes vinculados a un estricto código de conducta de raíces cristianas y aristocráticas. En nombre de la paz y cohesión de la comunidad, el noble pugnaba por el monopolio de la violencia. Su actitud en la guerra era observada y disertada con especial interés; servía para medir a los hombres, sus intenciones, la grandeza de sus corazones. Veamos entonces algo sobre la misma[176].

Según el corpus legislativo alfonsí, la guerra era el "extrañamiento de la paz et movimiento de las cosas quedas, et destruimento de las compuestas". Se establecían cuatro tipos de guerra: la justa, la injusta, la civil y la *plus quam civilis* (entre hermanos)[177]. Independientemente de cuál de ellas se tratase, la guerra siempre provocaba muerte y cautiverio a los hombres, así como daño y destrucción de los bienes materiales. Los reinos se despoblaban, los tesoros se malgastaban y las almas de los combatientes se perdían. Es entendible por ello que se la considere como una "tempestad" que Dios envía a la tierra, un castigo que mengua y destruye a los que alcanza[178]. La enumeración de desgracias que conlleva para los no-combatientes es una práctica habitual en nuestros textos medievales; para Rodrigo Jiménez de Rada, el desastre de los godos se describe de la siguiente manera: "muertos todos entre sí, quedó la tierra vacía de gente, cubierta de sangre, empapada de llanto, atronada de lamentos, abierta a

[174] Un hermoso testimonio de este relato se puede encontrar en el cuento XXXII del *Lucanor*, en el que el primero en atreverse a exponer la desnudez del rey fue un palafrenero negro: MANUEL, JUAN, *Libro del conde Lucanor…*, pp. 816-820. Por supuesto, la moraleja de este cuento discurre por otros derroteros, suficientemente conocidos por el lector.
[175] ALFONSO X, *Estoria de España*, *II…*, p. 427.
[176] Uno de los autores más importantes en el tratamiento de la guerra es el profesor Francisco García Fitz: *Ejércitos y actividades guerreras en la Edad Media europea*, Arco, Madrid, 1998; *Edad Media, guerra e ideología: justificaciones jurídicas y religiosas*, Sílex, Madrid, 2003; *La guerra contra el islam peninsular en la Edad Media*, Síntesis, Madrid, 2019. Al respecto de las órdenes militares, consúltese la abultada obra de Carlos de Ayala Martínez.
[177] ALFONSO X, *Siete Partidas*, *II…*, p. 227.
[178] ANÓNIMO, *Libro de los cien capítulos…*, p. 107.

los de fuera, extraña a los suyos, despojada de habitantes, privada de sus hijos, confundida por los bárbaros, podrida por la sangre, menoscabada por la herida, desasistida de defensa y desprovista del consuelo de los suyos"[179]. En la *Crónica de Sahagún* se denuncian los horrores y asesinatos que los burgueses de la localidad y el bando de los aragoneses de Alfonso el Batallador habían causado durante la conflagración: "berías por toda esta villa todos los maridos e mugeres cargados con ataduras de fierro, que non podían alçar los cuellos por las ataduras e gran peso de las cadenas (…) berías aún los mezquinos pequeñuelos e niños llorando, colgados de las tetas secas de las amargas madres, chupar e non poder sacar alguna leche, e cómo el mezquino pequeñuelo torçiese los ojos en la muerte, aquexándolo la fanbre; ¡oh, qué gran aflición era a las madres!"[180]. Los monjes del monasterio de Sahagún se sentían especialmente vejados por esta clase social en ascenso que era la incipiente burguesía, miembros de la cual llegaron a amenazarles con el degollamiento si oponían resistencia a los saqueos; aterrados, los regulares y su abad se encerraron en el claustro del monasterio como "ratones en sus cavernas"[181]. Más adelante, en la misma obra, el dramatismo prosigue su curso recreándose la destrucción a la que se dedicaba el ejército de Alfonso de Aragón:

> "(…) todas las villas poco a poco disiparon con fierro, hanbre e fuego, rovando toda la substançia e aún las bigas, bigones, texas e texados de las casas, puertas, mesas e lagares, lechos, escannos e todas las cosas que son a uso de casa e alhajas rovaron e consigo llebaron. E lo que non podían llevar, echávanlo en el fuego; el pan, otrosí, e vino, e todos los animales e ganados que son a uso e sustentación de los onbres, rovaron e llevaron o quemaron en el fuego. E a los onbres, o llevaban captivos, o, trespasándoles con lanças e cochillos, matavan; o abscondidos en los desbanes de las casas, puesto el fuego, quemaban. E aquesto todo façían e acavavan de noche. Por çierto, mejor libraban los que morían que los que llebavan captivos, sin duda, de la mano d'ellos muy cruel"[182].



Figura 33: Judas Macabeo asediando la ciudad de Acra, según una miniatura de la *Biblia de Arragel*, Biblioteca del Palacio de Liria (ca. 1422-1431)

Estos actos fueron denunciados como crímenes especialmente aborrecibles por cuanto se producían entre hermanos de fe. El conflicto militar se ve desde una perspectiva moral como un desastre que debe evitarse a toda costa, aunque se concibe en determinadas circunstancias como un hecho ineludible y del que en cualquier caso pueden obtenerse no pocos beneficios; no nos engañemos, la guerra es en realidad el contexto más favorable para la apropiación de los excedentes y la adquisición de fama, independientemente de lo que predique la Iglesia. Algunos personajes que escribieron sobre

[179] JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO, *De rebus Hispaniae…*, p. 150.
[180] ANÓNIMO, *Crónica anónima de Sahagún*, Antonio Ubieto Arteta (ed.), *Crónicas anónimas de Sahagún*, Anubar, Zaragoza, 1987, p. 48.
[181] *Ibidem*, p. 73.
[182] *Ibidem*, pp. 77-78.

este asunto participaron de manera activa en las contiendas, y podrían sonarnos especialmente hipócritas cuando critican las consecuencias de los enfrentamientos; sin embargo, invocan siempre su honor y manosean el concepto de la justicia para excusar su presencia en ellos. Por ejemplo, don Juan Manuel, quién contó con un millar de caballeros a su servicio, aseguraba que "non solamente el fecho, mas aun el dicho, es muy espantoso" y que "de todos los males et enxecos et enojos que a los omnes pueden venir, [el mayor] es la guerra"; sus consecuencias comportan pobreza, lacería, pesar, deshonra, muerte, quebramiento, dolor, deservicio de Dios, despoblamiento, mengua de derecho e injusticias por doquier. Si bien insiste en que hay que tratar de esquivar la guerra, él mismo la sostuvo con el rey con la excusa de salvaguardar su honra, como ya vimos[183]. Alrededor de un siglo más tarde, en 1429, Álvaro de Luna penetra con sus huestes en Aragón, arrasando ciertos lugares a su paso: queman y talan lo que encuentran en el campo, derriban edificios y sustraen los ganados. A pesar de que la crónica nos muestra al condestable convenientemente afligido y sintiendo compasión ante los damnificados por sus actos, que huyen despavoridos para ponerse a salvo, defiende motivos de peso para aplicar medidas tan duras: el cumplimiento de la ley de las armas, la satisfacción de sus soldados y, antes que ningún otro, demostrar el poder de su señor Juan II, haciendo que su nombre fuera temido incluso antes de que pusiese sus pies en los territorios del reino vecino[184]. Otro magnate revoltoso fue el arzobispo de Toledo, Alonso Carrillo de Acuña; en la crónica que se le dedica se teoriza brevemente sobre el asunto de la guerra: no debe declararse buscando la obtención de riquezas, pero se puede aceptar si lo que está en juego es la restitución de la libertad de los pueblos o el resarcimiento de las injurias. En todo caso, bien vale buscar cualquier acuerdo que de manera honorable la impida. Don Pero Guillén de Segovia, que es el artífice de esta escueta biografía del prelado, argumenta la justeza de la beligerancia en la que se embarcó Alonso Carrillo contra Enrique IV señalando que andaba en juego la legítima sucesión del trono. El apologeta incide en otros aspectos, tales como el respeto a los días de tregua o el carácter siempre honesto del conflicto: la guerra al rey se había hecho por hierro y no por oro[185]. Más sincero se nos antoja el humanista Sánchez de Arévalo cuando expone en el *Vergel de los príncipes* que la guerra pese a todo es natural a los hombres, pues los animales carentes de razón también la practican entre sí, inclinados por su instinto e impulsados a defenderse o a vengarse de las ofensas que les causan los de su especie u otras; razonaba asimismo que si Dios había provisto de tal disposición a las fieras, más perfecta debió proporcionársela a los humanos. Los hechos de armas tenían necesarios fines y notorias utilidades, tales como evitar y desagraviar injurias, corregir maldades e incluso empujar a los varones hacia la castidad y la continencia, asegurando que el apetito lujurioso decrecía por el olvido y el desuso que imponía la guerra[186]. Incluso se manejó un origen militar y legendario para el nacimiento de la hidalguía en tiempo de gentiles: se llegará a decir que los sabios grecorromanos divisaban las batallas desde lo alto

[183] MANUEL, JUAN, *Libro de los estados…*, pp. 564-565; MANUEL, JUAN, *Libro enfenido…*, p. 966.
[184] ANÓNIMO, *Historia del ínclito…*, pp. 90-93.
[185] GUILLÉN DE SEGOVIA, PERO, *Hechos del arzobispo don Alfonso Carrillo*, José M.ª Casas Homs (ed.), *La Gaya Ciencia de P. Guillén de Segovia*, CSIC, Madrid, 1962, p. 25.
[186] "(…) Este noble exercicio fase a los nobles varones que le continúan continentes e castos: ca saben bien que las mugeres en todo tiempo, e más en la guerra, destruyen e amenguan las fuerças de los cavalleros, e aun non solamente las fuerças del cuerpo, mas aun les quitan la fortaleça e animosidad de los coraçones; ca los amollentan e fazen effeminados e mugeriles e por consiguiente flacos e themerosos", SÁNCHEZ DE ARÉVALO, RODRIGO, *Vergel de los príncipes…*, p. 321.

de una colina para seleccionar a aquellos hombres más adecuados en las armas, prescindiendo de los cobardes y ennobleciendo a los aptos con una dedicación exclusiva a tales tareas, condición que se convertiría en hereditaria[187]. En realidad y para la mayoría, al margen de tanta retórica literaria, los motivos para participar en la guerra resultaban ser en primer lugar la obligación de servir que los vasallos debían al señor, sin olvidar la búsqueda de algún beneficio, incluyendo la fama, el botín, y por supuesto, la obtención de una soldada, un salario que algunos no sabrían ganarse por cauces legales de otra manera[188]; entre las principales causas para luchar figuraba igualmente la defensa de cualquier bien que se poseyera y no se quisiera dejar arrebatar, desde la libertad y la patria hasta elementos menos ambiguos como los feudos y otras posesiones materiales. Incluso no hay que dejar de destacar, pues así lo recogen algunos textos, que no faltó quien se enrolase movido antes que nada por la apetencia de ver mundo[189]. De lo que no cabe ninguna duda es de que hubo multitudes que participaron en las contiendas contra los musulmanes inflamados por el ardor religioso, en unas campañas que a su vez contaban con un respaldo moral explícito por parte de un papado emisor de bulas de cruzada y promesas de perdón de los pecados, como sucedió de manera muy significativa cuando Inocencio III hizo un llamamiento a participar en la trascendental batalla de las Navas de Tolosa. Mucho después de aquello, personajes como el condestable Miguel Lucas de Iranzo seguían buscando de manera activa el apoyo de Roma a sus empresas bélicas en defensa de la fe. Este noble envió una carta al papa Sixto IV en 1471 solicitándole plena indulgencia para quienes acudiesen durante un mes a defender Jaén y los enclaves aledaños; para ganarse la complicidad del pontífice no dudó en describirle minuciosamente las atrocidades a las que estaban sometidos los pobladores de la frontera andaluza: los moros no perdonaban a los niños, ni a las mujeres, ni a los refugiados en las iglesias; a todos los hacían prisioneros o los pasaban a cuchillo en caso de tener oportunidad, deshonrando a las doncellas, forzando a las casadas, descuartizando a los hombres delante de sus familiares. Los infieles no se olvidaban tampoco de los ministros de la Iglesia ni respetaban sus tesoros, apuñalando por igual a los sacerdotes que a las santas imágenes, deshonrando el crucifijo, arrastrando las reliquias, blasfemando contra Cristo… Pintado este panorama, además de cualquier ayuda humana eran indistintamente



Figura 34: Dos ejércitos, uno cristiano y otro islámico, se enfrentan en campo abierto, *Cantigas de Santa María*, Biblioteca de El Escorial, Ms. T-I-1, cantiga 63d (s. XIII)

[187] Puede verse el desarrollo de esta hipótesis en DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, p. 10.

[188] "Cobdiçian cavalleros las guerras de cada día / por levar muy grandes sueldos e doblar la cuantía, / e fuelgan cuando ven la tierra en robería / de ladrones e cortones que ellos traen en compañía. / Olvidado han a los moros las sus guerras fazer, / ca en otras tierras llanas asaz fallan qué comer, / unos son ya capitanes, otros enbían a correr / sobre los pobres sin culpa se acostunbran mantener", LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Rimado de palacio…*, p. 58.

[189] FOURNIVAL, RICHARD DE, *Bestiario de amor*, Ramón Alba (ed.), *Bestiario de amor*, Ediciones Miraguano, Madrid, 1990, p. 88; ANÓNIMO, *Qüistión entre dos cavalleros*…, p. 19.

bien recibidos los fondos monetarios: "pues nosotros ponemos todas las faciendas, las mugeres, los fijos, los parientes, la libertad, la patria, y a la postre, las vidas, pongan los otros cristianos siquier vn poco dynero por la santísima defensión, no de qualquier, más de la misma cosa pública de Cristo", se solicitaba en la misiva al pontífice[190]. Estaba consensuado, en cualquier caso, que quien falleciera en defensa de la Ley podía acariciar las puertas del Cielo gracias al sacrificio realizado, lo mismo fuese en Tierra Santa que asolando Al-Ándalus.

Lo cierto es que la guerra en la Castilla bajomedieval estuvo atravesada por unas características particulares que hicieron excepcionales los encontronazos directos entre ejércitos enemigos. Lo que predominaba para la resolución de los conflictos eran la diplomacia y la negociación, pero cuando se desataba la violencia, los mecanismos más habituales de confrontación fueron el duelo, el asedio, la razzia y la emboscada entre grupos de soldados relativamente modestos. Exponer las tropas en maniobras dudosas era algo a lo que no solían arriesgarse los dirigentes que con mucho esfuerzo las habían reunido, pues perderlas conllevaba un elevado coste económico y una significativa pérdida de influencia política[191]. Por eso los ejércitos funcionaron en primera instancia como un amenazante símbolo de poder, siendo sus revistas y alardes una estrategia bien estudiada con la que reforzar la jerarquización social y mantener en cierto equilibrio la correlación de fuerzas alcanzada, en caso de no poderse acrecentar[192]. Dejando al margen la cruzada religiosa, las causas fundamentales para la guerra larvada entre castellanos se encontraban en la diferente concepción sobre la organización político-administrativa del país y las atribuciones que correspondían a unos y otros linajes, incluyendo al rey como *primus inter pares*, aunque la monarquía jamás se cuestionase en tanto institución. Los contingentes se componían de un agregado de tropas de naturaleza y experiencia muy variable, entre auxiliares, peones, ballesteros, hombres de armas, artilleros, escuderos, jinetes y caballeros; en cuanto a su procedencia, las tropas reales, señoriales —nobiliarias y eclesiásticas—, de las órdenes militares y de las milicias concejiles compartían filas junto a los mercenarios. Se vanagloriaba Fernando del Pulgar de que en las guerras que lastraron al país durante algún tiempo no vinieran hasta él guerreros de otras partes, ya que "así como ninguno piensa llevar fierro a la tierra de Vizcaya, donde ello nace, bien así los estrangeros reputan a mal seso venir a mostrar su valentía a la tierra de Castilla, do saben que ay tanta abundancia de fuerças y esfuerço en los varones della que la suya será poco estimada"[193]. Pero estos elogios que el humanista dedica a los pobladores del indómito solar castellano no se corresponden del todo con la realidad en lo referido a la presencia de huestes foráneas: no solo no dejaron de acudir compañías militares desde los diferentes

[190] ANÓNIMO, *Hechos del condestable…*, p. 475.
[191] Un ejemplo alegórico contra este tipo de enfrentamientos puede hallarse en la obra de Alfonso de Palencia, donde el autor dispone en "batalla universal" a lobos y perros, en la que ambos bandos quedan totalmente mermados, sin que se pueda apreciar ningún vencedor; véase PALENCIA, ALFONSO DE, *Batalla campal…*, pp. 118, 133-134 y 147.
[192] Siguiendo con el ejemplo de los *Hechos* de Lucas de Iranzo, se describe aquí una interesante muestra de estos despliegues en Jaén, organizados de manera regular dos veces al año, involucrando a todos los guerreros a caballo o a pie, que salían fuera de las murallas para desfilar con sus pendones; además de inspeccionar las fuerzas propias, se pretendía asombrar al enemigo con tales exhibiciones, invitándoles a observarlos. Según la crónica, los moros cobraban temor y respetaban mejor las treguas pactadas al ver los alardes, lo que les hacía muy efectivos, ANÓNIMO, *Hechos del condestable…*, pp. 113-115.
[193] PULGAR, FERNANDO DEL, *Claros varones de Castilla…*, pp. 169-170.

rincones de Europa para combatir al musulmán, sino que además los mercenarios extranjeros fueron decisivos en la guerra civil castellana en 1366-1369, y unas décadas más tarde el caudillo Rodrigo de Villandrando fue contratado por Álvaro de Luna a la cabeza de un experimentado contingente de arqueros a caballo franceses en 1439[194]; habían participado estos últimos en los enfrentamientos de la Guerra de los Cien Años, y se contaban por miles. Incluso se solicitaron con cierta frecuencia hombres de fortuna procedentes del reino nazarí[195]. Parte de las cohortes mantenían un oficio de armas permanente, pero la mayoría se reclutaban por medio de llamamientos cuando la ocasión lo requería. En el *Libro de Graçián* ya se está reivindicando de alguna manera la constitución de un ejército profesional de carácter estatal, algo que solo empieza a materializarse efectivamente durante la Guerra de Granada de finales del XV. Se ha apuntado con anterioridad que esta ficción encubre con pocos filtros una descarnada crítica al desorden político durante el reinado de Juan II. En la novela, el protagonista critica agriamente el reclutamiento forzoso de pobres campesinos que se veían obligados a engrosar una milicia sin obtener siquiera una contraprestación por su servicio, teniendo que abandonar sus heredades a la suerte; por el contrario, muchos otros vasallos que disfrutaban de algún grado de nobleza estaban recibiendo periódicamente acostamientos (sueldos o rentas) con el objetivo de que se mantuviesen listos para la guerra, pero no eran llamados a ella en años. Igualmente, en el *Libro de Graçián* se plantean los problemas derivados del reclutamiento dirigido por los oficiales, que intentaban sacar beneficio particular del proceso, se deduce que mediante sobornos[196].

Los emplazamientos fortificados, alzándose sobre los cerros y ordenando el territorio, constituían sobre el paisaje uno de los principales símbolos del poder señorial; en manos de la nobleza, que los poseía o los tenía en concesión, se procedía en ellos a administrar justicia, recabar tributo y vigilar el orden social. Como núcleos de la red de dependencias y epicentros de la vida política, económica, militar y judicial, las pugnas por el control de villas y castillos fueron una constante en la guerra medieval. No era habitual que se produjeran asaltos, pues el número de bajas podía ser considerable pese a



Figura 35: Representación del asedio a Alhama durante la Guerra de Granada en el coro bajo de la Catedral de Toledo, obra de Rodrigo Alemán (ca. 1495-1498)

[194] Sobre este mercenario de noble linaje, Fernando del Pulgar se pronuncia en los siguientes términos: "Era ombre airado en los logares que convenía serlo, e mostrava tan grand ferocidad con la ira que todos le avían miedo. (…) E con esto todas las gentes de su hueste, aunque eran muchas e de diversas naciones e tenían oficio de robar, le temían y estavan en paz, e no osavan cometer fuerça ni crimen uno contra otro", *ibidem*, p. 131.

[195] El *Libro de los estados* contiene el mayor de los elogios —pese a su falsa secta, se excusa Juan Manuel— hacia los soldados musulmanes: muy arteros en las cosas de la guerra, expertos en el manejo de las retiradas, hábiles en el uso de elementos acústicos para generar zozobra entre los cristianos, etc. MANUEL, JUAN, *Libro de los estados…*, pp. 577-580.

[196] ANÓNIMO, *Libro de Graçián* (Continuación)…, pp. 164-165.

que los defensores fueran escasos, y hasta la aparición de la artillería en los siglos XIV y XV las máquinas de asedio resultaron precarias y poco eficaces; por cierto, el estruendo que llegó con las explosiones de la pólvora, el humo provocado y las inmensas capacidades destructivas de las bombardas y falconetes generaron un enorme pavor entre los contendientes[197]. Se prefería por tanto cercar al enemigo llevándolo al aislamiento dentro de los muros, procurando que se rindiera por desgaste ante el desabastecimiento de alimentos o agua, aunque un baluarte que estuviera adecuadamente pertrechado podía mantenerse varios meses sin recibir auxilio desde el exterior[198]. El sacrificio asumido por los defensores de plazas fuertes asediadas iba a reflejarse con dramática intensidad en las crónicas: los leales habitantes de Gibraltar fueron sometidos a un eficaz sitio por las tropas moras en 1333; ante la absoluta carencia de víveres tuvieron que comerse los perros, los gatos y las ratas; cuando ya no encontraron animales, pasaron a tomar el cuero cocido de los escudos, de los zapatos, de las vainas de las espadas o de los cinturones… hasta las hojas de los árboles sirvieron para engañar al estómago antes de que, exhaustos, acabasen rindiendo la fortaleza. Asimismo Juan II, Álvaro de Luna y otros fieles partidarios del rey se verían obligados a comer la carne de sus caballos durante el cerco que el infante Enrique de Aragón y otros nobles le pusieron al castillo de Montalbán en 1420, tras cuyas paredes se protegieron hasta que un importante contingente procedente de Villa Real hizo su aparición para asistir al monarca[199]. Los nobles que se enojaban o enemistaban con el rey estaban prestos a encerrarse en el interior de un castillo, desde donde negociaban las condiciones para reconciliarse o solicitar su libertad. Para el resto de la sociedad, en cualquier caso, los muros de una villa o de un baluarte aportaban en tiempos de conflicto un sentimiento de seguridad que no se encontraba en las aldeas o el campo abierto, aunque esas mismas

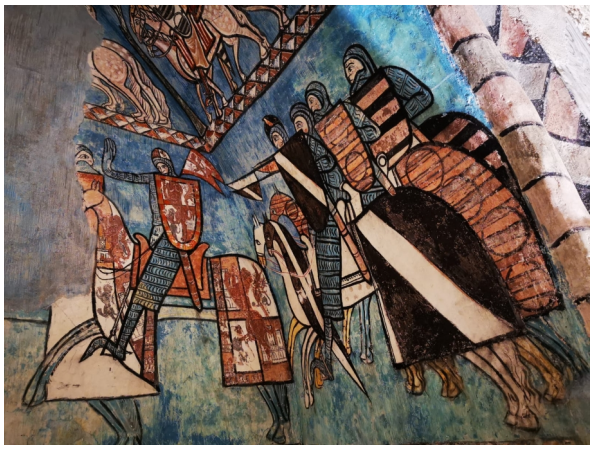


Figura 36: Caballería castellana en una pintura mural emplazada en el monasterio de Santa María de Valbuena, Valladolid (siglo XIII)

[197] Véase ANÓNIMO, *Hechos del condestable…*, pp. 392-394.

[198] Un extenso listado de recursos necesarios en toda fortaleza se disecciona en ALFONSO X, *Siete Partidas*, *II…*, p. 158 y VALERA, DIEGO DE, *Tratado de providencia…*, p. 143. Los muros tenían que quedar exentos para que se pudiera circular libremente por las calles junto a ellos en caso de tener que defenderlos, así como para evitar que se abriese un portillo oculto que facilitara la entrada del enemigo a traición, ALFONSO X, *Siete Partidas*, *II…*, p. 780. Pueden verse magníficas miniaturas que representan el sitio o asalto a fortalezas, incluyendo los campamentos y las máquinas de asedio, en las cantigas número 28 (asedio de la Constantinopla cristiana por un sultán musulmán), 51 (cerco del conde de Poitiers al castillo de Orleans), 165 (asedio a Tartús) o 185 (asalto del rey de Granada al castillo de Chincóyar): ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *I*, pp. 128-132 y 180-183; *Cantigas de Santa María*, *II…*, pp. 164-167 y 204-207.

[199] ANÓNIMO, *Gran Crónica de Alfonso XI, II…*, p. 41; ANÓNIMO, *Historia del ínclito…*, p. 44. Fue también conocido, como patrimonio común de la *Christianitas*, el sufrimiento al que se vieron abocados los primeros cruzados a Tierra Santa al verse sitiados en Antioquía por el ejército de Kerbogha en 1098: Anónimo, *Gran conquista de Ultramar*, Pascual de Gayangos y Arce (ed.), *La Gran conquista de Ultramar*, Biblioteca de Autores Españoles, Atlas, Madrid, 1951, p. 245.

fortificaciones fueron base para los malhechores feudales, causa habitual de la preocupación aldeana.

En una tierra donde se forjaron tantos caballeros villanos, de cruce de equinos y de cabalgadas rápidas contra el enemigo, las monturas resultaron ser toda una seña de identidad. Aunque disponer y mantener preparada una bestia es condición indispensable, no todos los jinetes pertenecen al estamento de la nobleza, y es en estos últimos caballeros en los que se centra el discurso, pues sobre ellos se hace recaer la responsabilidad de la firmeza de toda la hueste y también es a quienes se exige una cierta formación en lo relativo a la estrategia militar[200]. Con la finalidad de aumentar las capacidades tácticas y organizativas de los caudillos se erigieron diversas obras didácticas como el *Libro del cavallero et el escudero* de Juan Manuel o el *Doctrinal de los cavalleros* de Alfonso de Cartagena, además de traducirse textos extranjeros y reciclarse clásicos de Vegecio, Tito Livio, etc., aunque, sin duda, para la mayoría de hombres de armas pesaba más el entrenamiento y la experiencia práctica que los saberes teóricos contenidos en cualquier tratado. Según recogía Rodrigo Sánchez de Arévalo en su *Vergel de los príncipes*, el ejercicio de las armas era un aprendizaje excepcional con el que el hombre desarrollaba su fortaleza y esfuerzo, lo que le permitía acometer con osadía otros riesgos en su vida. Apoyándose en la *Vida de los doce Césares* de Suetonio, Sánchez de Arévalo observaba cómo ante los hechos de la guerra los noveles se comportaban de tres posibles maneras: bien *espantándose* (maravillándose) ante lo desconocido; bien demostrando su temor dada su falta de experiencia; o bien huyendo por mengua de corazón dados aquellos peligros no acostumbrados. Esto solo se corregía con el paso del tiempo, gracias a la participación directa en las confrontaciones y la adquisición de una mayor destreza personal[201]. Como es obvio, no todos los hombres estaban inflamados del mismo ardor violento que impregnaba el ambiente. Según dice Díaz de Games, los escogidos para elevarse al estado de la caballería no deben ser "medrosos, ni cobardes, mas hombres robustos e fuertes, sin temor, e esforçados"; el dilema es que no pocos individuos llevaban las armaduras y prendas presumiendo de tal nombre, pero no se comportaban como debieran, sin guardar la regla del más elevado de los oficios legos. Díaz de Games es duro al tachar a tales impostores de "apantasmas e apóstatas"[202]. Mientras, en el anónimo *Libro de los gatos* se hace una jocosa descripción de estos fanfarrones: algunos presumen de recios, pero puestos a prueba resultan ser *flacos* (cobardes). Ciertos caballeros manifiestan ser capaces de vencer a innumerables enemigos, pero cuando se encuentran ante ellos se espantan: "«Sant Martin, acorre a tu avezilla»". Y, ¡ay de los que se ríen de estas circunstancias! ¡Habría que verles en semejantes situaciones, pues sin duda serían aún más pusilánimes que aquellos de los que se mofaban![203] Por su parte, en el *Amadís de Gaula* se sentencia que "quien quiere tener este nombre de caballero debe hacer cosas muy peligrosas; y si por miedo deja de hacerlas, más le valdría la muerte"[204]. Algo menos drástico en cuanto al destino de los militares incapaces había sido el *Cantar de Roldán* al

[200] Alfonso XI impone para todo el territorio la obligación de mantener armas y corcel a aquellos que dispongan de ciertas rentas —en numerosos casos los campesinos enriquecidos, ahora oligarcas rurales—, convirtiéndose así en caballeros de alarde o de cuantía por su riqueza: ALFONSO XI, *Ordenamiento de Alcalá…*, pp. 81-86.

[201] SÁNCHEZ DE ARÉVALO, RODRIGO, *Vergel de los príncipes…*, p. 319.

[202] DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, pp. 55 y 58.

[203] ANÓNIMO, *Libro de los gatos*, Bernard Darbord y Daniel Devoto (eds.), *Libro de los gatos*, Klincksieck, París, 1984, pp. 58-59.

afirmar que aquel que no demostrase ser feroz en la batalla "(…) no valdría el valor de un dinero: / más le valdría ser monje en un monasterio / y por nuestros pecados rezar todos los días"[205]. La conexión entre la cobardía y la actitud traidora era habitual, como se vislumbra con los condes de Carrión, emparentados con las hijas de Rodrigo Díaz de Vivar. Después de convertirse en el hazmerreír de la corte cidiana por su episodio con el león liberado de su jaula —más adelante hablaremos sobre ello— demostraron su poco saber estar en el campo de batalla ante los almorávides, aunque el fiel Pedro Bermúdez intentará encubrir las reprochables maneras guerreras del conde Fernando González (uno de los infantes de Carrión, que no debe confundirse con Fernán González) pretendiendo hacerle victorioso sobre unos moros ante los que en realidad habría desertado con gran susto. Escarnecidos los condes de Carrión por los otros caballeros, que supieron la verdad, siguen fraguando una excusa para la Afrenta de Corpes, la particular venganza de los resentidos infantes[206]. Por su parte, el caballero abulense Blasco Cardiel, no pudiendo sufrir la vergüenza tras conocer que sus compañeros habían logrado derrotar a la morisma en Sevilla poco después de que él se retirase de la batalla cuando las cosas se pusieron difíciles, decidió exiliarse en Aragón para evitar el oprobio[207]. En definitiva, estos "anticaballeros" no cumplen con las expectativas, quebrantando la codificación que dispone y requiere su estamento social; mejor estarían dedicándose a otra cosa que no deshonrando el buen nombre de los *milites*. Como contrapunto, otros hombres bien merecen su estatus, por lo menos en lo referido a las elevadas exigencias que impregnan la ideología caballeresca en cuanto al valor. En la Antigüedad clásica se buscaron y hallaron héroes que no demostraron perturbación alguna ante lo inminente de la muerte, y que si la tuvieron, supieron sobreponerse a ella. De Alejandro Magno, que es un buen exponente de lo que decimos, hablaremos con profusión en otro momento. Julio César es a su vez ejemplo de líder que no manifiesta miedo; la intelectualidad medieval bien sabe que, avisado del riesgo de sufrir un atentado, el romano prefirió padecer la treta de sus enemigos antes que revelarse temeroso[208]. Para cuidar la vigencia de la caballería como grupo social semicerrado —solo se accede a ella a través de una ceremonia— se recurrió a este tipo de argumentos que justificaban el elitismo del cuerpo: no cualquiera era apto ni capaz de demostrar suficiente valía para alcanzar la condición de caballero, y en consecuencia tampoco para disfrutar de sus privilegios. Los escollos para escalar hasta la cumbre de este



Figura 37: Garfín y Roboán son ordenados caballeros, *Libro del caballero Zifar*, BnF, Ms. Espagnol 36, f. 72v (s. XIV)

[204] RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI, *Amadís de Gaula*, Ángel Rosenblat y Alicia Redondo Goicoechea (eds.), *Amadís de Gaula*, Ebro, Zaragoza, 1987, p. 25.
[205] ANÓNIMO, *Cantar de Roldán…*, p. 112.
[206] ANÓNIMO, *Cantar de Mío Cid…*, pp. 96-103.
[207] ANÓNIMO, *Crónica de la población…*, p. 23.
[208] DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, p. 39.

selecto colectivo quedan ejemplificados si nos fijamos en el caso de Pero Niño: este no será hecho caballero por el rey Enrique III hasta que regrese de sus campañas atlánticas, después de haber dirigido previamente peligrosas expediciones por el Mediterráneo, aunque en su caso se debe a que Niño solo quiso ingresar a la orden de mano del monarca[209].

La guerra cuenta con su reglamento, especialmente preciso si acontece entre cristianos, que incluye los lugares y los tiempos permitidos para batallar. No se debe dar muerte a los rendidos ni a los apresados; los bienes de la Iglesia no se pueden enajenar ni destruir; queda terminantemente prohibido violar a las mujeres; los campos y las casas deben ser respetados, puesto que de lo contrario se estaría castigando a inocentes[210]. Huelga decir que esto con frecuencia queda en papel mojado, mas es innegable el esfuerzo teórico por codificar y delimitar la violencia, blandiendo la amenaza de la excomunión ante los infractores. Corresponde al rey en última instancia, o en su defecto al caudillo de turno, vigilar que durante la campaña los integrantes del ejército no osen tomar nada que no les corresponda sin el permiso de sus legítimos dueños en los lugares en los que acampan, bajo pública pena corporal y pecuniaria. Para reducir estas tentaciones era fundamental que el abastecimiento de la tropa estuviera bien organizado, vigilando además que los proveedores no colasen alimentos en condiciones malsanas buscando enriquecerse, pues con ello podían hacer enfermar a los soldados y a sus monturas[211]. El evidente desorden y el vandalismo en que incurrían los contingentes también se vieron reflejados en nuestra literatura: una vez más el *Libro de Graçián* señalaba al príncipe como responsable último cuando las tropas desbarran en las posadas, ejercen violencia sexual contra las campesinas o toman bestias, alimentos y ropas de los aldeanos sin darles la satisfacción correspondiente[212]. Las condiciones de los soldados durante la campaña podían ser muy duras, sobre todo cuando el ejército se encontraba en movimiento. Los factores meteorológicos, las largas jornadas de marcha, los alimentos escasos o en mal estado, el descanso interrumpido y la falta de sueño, la proliferación de enfermedades contagiosas en los reales… se sumaban a la angustia creciente ante la perspectiva del encontronazo armado con el rival[213]. Fragmentos de la épica o de las crónicas nos permiten ver cuáles eran las quejas recurrentes de la tropa, aunque su incorporación en estas obras tiene la finalidad principal de ensalzar los atributos de los serenos protagonistas de las mismas; el ejército de Alejandro atraviesa unas tierras desérticas, estando los combatientes al borde del desfallecimiento por la ausencia de agua. Uno de los soldados le acerca al Magno un poco del precioso líquido que ha encontrado, pero este, delante de todos sus hombres, lo vierte en tierra, uniendo su suerte a la de sus vasallos: —"quando ellos murieren, non quiero yo bevir"—. Estos quedan tan reconfortados ante la dignidad del gesto que olvidan su intensa sed[214]. Por su parte, los hombres de Fernán González imploraban a su caudillo por el exiguo

[209] *Ibidem*, pp. 360-361.
[210] *Ibidem*, p. 266.
[211] ANÓNIMO, *Libro de los doze sabios…*, pp. 99-100 y 106.
[212] ANÓNIMO, *Libro de Graçián* (Continuación)…, pp. 119-120.
[213] En *El Victorial* se ofrece una vívida descripción de las grandes penas que conlleva el ser caballero durante la guerra: comen el pan con angustia, sufren dolores y sudores, se exponen en todos los trabajos, tragan muchos miedos, pasan por peligros y aventuran sus vidas: DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, pp. 58-60.
[214] ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, pp. 615-616. Pero Niño imita este comportamiento cuando en una campaña por el Mediterráneo su contingente tiene severas dificultades para aprovisionarse de agua,

tiempo reservado a holgar: "dizién: «Non es *tal* vida, sinon p*o*ra pecados, / que andan noch(e) e día e nunca son cansados, / él semeja a Satán e nos a sus criados. / Porque lidiar queremos e tanto lo amamos, / nunca folgur(a) *av*emos si almas non sacamos, / los de la uest(e) antigua aquéllos semejamos, / ca todas cosas cansan e nos nunca cansamos»". La bellísima comparación con la estantigua y el demonio, incansables en su tarea liquidadora de cuerpos y espíritus, es completada a continuación cuando el caballero Nuño Laíno solicita un tiempo de reposo en nombre de los soldados: "los vientos que son fuertes ve*é*moslos cansar, / la mar que es irada vémosla amansar, / el dïablo non cansa nin *se* puede folgar, / quiere la nuestra vida la suya semejar"[215]. Con siglos de por medio, los teatralizados lamentos de los soldados por los ritmos insufribles penetran de manera muy similar en la biografía amable de Álvaro de Luna: "¿No basta que de día nos mete en las batallas peligrosas, donde aventuramos la vida, e derramamos nuestra sangre por él, faziéndonos en los çercos juntar con los adarbes de los enemigos, pelear en las minas, e trabajar en las palizadas, ser feridos en las escaramuzas, apedreados en las estanças, e dormir continuamente sobre nuestras armas; e no nos quiere solamente dar lugar que una noche tenpestuosa, e tal como aquesta, que la reposemos?" En contraste, el condestable parecía no fatigarse pese a los muchos trabajos, siempre animoso y decidido a continuar[216].



Figura 38: Ejército marchando en una miniatura del *Libro del caballero Zifar*, BnF, Ms. Espagnol 36, f. 20v (s. XIV)

Cuando definitivamente la soldadesca se desplegaba ante el enemigo, en el momento en que los parlamentos fracasaban en la tarea de encontrar una solución pactada, los nervios podían flaquear, sobre todo entre quienes no tenían experiencia en situaciones límite; como dijimos, exceptuando las guardas personales de reyes y nobles, que contaban formación militar, los hombres eran llamados a engrosar las huestes a cambio de un sueldo u obligados por sus vínculos de vasallaje; en no pocas ocasiones la tropa carecía totalmente de motivaciones e intereses particulares —económicos, políticos o sentimentales— para matar a los que bajo similares circunstancias estaban dispuestos frente a ellos. Había entonces algunas fórmulas elementales y concretas a través de las que mantener elevados los niveles de disciplina y coraje. La primera era contar con la presencia protagónica de eclesiásticos, quienes debían bendecir a las tropas y procurar que los hombres escuchasen misa y comulgasen antes de adentrarse en la batalla; en penitencia verdadera, los jinetes debían descabalgar y arrodillarse con la vista puesta en dirección a Jerusalén, rogando por el auxilio divino durante la lid[217]; claro que también abundaron los religiosos que se ciñeron directamente la espada, algunos tan relevantes como

dando ejemplo al ser partícipe del estricto racionamiento de los recursos: DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, p. 173.

[215] ANÓNIMO, *Poema de Fernán González…*, pp. 255-259.

[216] ANÓNIMO, *Historia del ínclito…*, pp. 225-226.

los mencionados Rodrigo Jiménez de Rada o Alfonso Carrillo de Acuña, ambos personajes ocupantes del asiento episcopal toledano, el más importante de las Españas. En cualquier conflicto estaban además muy presentes las mesnadas de las órdenes militares, lo que le otorgaba a la guerra un solemne poso devocional, aunque el trance en el que participasen nada tuviera que ver con la defensa de la fe y sí con los intereses particulares de maestres y comendadores[218]. Otra de las técnicas para ahuyentar el desasosiego justo antes de desenvainar las armas recomendaba el empleo de la música: instrumentos de viento y percusión se llevaban al frente para enardecer los ánimos, así como para amedrentar al contrario[219]. Según recoge nuevamente el *Vergel de los príncipes* de Sánchez de Arévalo, las canciones que se dieron a conocer bajo el nombre de *frigias* eran melodías agudas y recias que estimulaban la saña y el gran arrebatamiento entre los soldados; eso las hacía ideales para avivar el calor natural y expeler los temores que nublaban el corazón[220]. En otra obra del mismo autor, esta vez en la *Suma de la política*, los consejos militares hacen referencia sobre todo a las cualidades del capitán: este debe ser discreto y bienhablado, teniéndose su elocuencia por el atributo indispensable para disminuir el pavor de los suyos cuando forman ante el enemigo. Pero además el caudillo tendría que ser lo suficientemente ingenioso como para interpretar las posibles señales naturales en beneficio propio. Asume el humanista que los hombres suelen dejarse llevar, en un clima de espanto, por la influencia de supersticiones y agüeros; por eso los líderes tenían que conseguir que dichos fenómenos se descifrasen en todo caso como signos a su favor, permitiéndoles así alentar a su ejército en cualquier circunstancia. Además, el dirigente debía vigilar que su tropa no se entretuviese en los deleites carnales durante la campaña militar, pues la lujuria afectaba a la fortaleza de los combatientes[221].

Los apologetas de los grandes capitanes no dudaron en hacerles intérpretes de discursos enaltecedores con los que pretendían esforzar a sus mesnadas. Estas arengas apelaban a lo emocional, a la honra y a unos valores más o menos compartidos, propios de la cultura

---

[217] LÓPEZ DE BAEZA, PEDRO, *Dichos de los santos padres…*, p. 177. Aunque eso parece lo ideal en la cosmovisión cristiana, textos de perfil pesimista lamentan que la satisfacción de los pecados y la confesión no gocen de todo el predicamento que debieran entre quienes se disponen a batallar. Incluso se apunta el hecho de que las conversaciones que preceden a la lid versan más bien sobre las mujeres, por quienes se pelea con mayor brío, ANÓNIMO, *Libro de la consolación de España*, Julio Rodríguez Puértolas (ed.), "El *Libro de la consolación de España*, una meditación sobre la Castilla del siglo XV", *Miscelánea de Textos Medievales, I*, Universidad-Instituto de Historia Medieval, Barcelona, 1972, p. 206.

[218] Entre los roles militares del maestre de la orden de Santiago se requería que fuera capaz de esforzar a los soldados, explicitando que aquellos que tomaban espanto solían llevarse la peor parte. No en vano, las dos mayores tachas que podía tener alguien que ostentase tan honorable cargo eran la escasez y la cobardía, LÓPEZ DE BAEZA, PEDRO, *Dichos de los santos padres…*, p. 163. Consejos similares venían ya recogidos en las *Flores de Filosofía*, de donde los *Dichos* extraen buena parte de su contenido: "E las peores doss maneras q*ue* ome puede aver son enser [sic] escaso e couarde (…) E la p*ri*mera cosa q*ue* gana el q*ue* es de bue*n* esfuerço es q*ue* anda asegurado E no*n* se espa*n*ta de sus enemjgos E q*ue* sabet q*ue* el desmayamje*n*to nasçe de flaq*ue*za del coraço*n* E es ocasio*n* de muerte en las batallas Ca sabida cosa es q*ue* mas muere*n* enlas lides delos q*ue* fuye*n* q*ue* delos q*ue* torna*n* sobre si", ANÓNIMO, *Flores de Filosofía (Ms. 9428 BNM)…*, cap. VI; ANÓNIMO, *Flores de Filosofía (Ms. Escur. S.II.13)…*, p. 205.

[219] ANÓNIMO, *Secreto de los Secretos…*, p. 96. Toda una colección de técnicas para asustar al enemigo durante la batalla, desde ingenios y truenos hasta técnicas de combate, en ANÓNIMO, *Poridat de las poridades…*, pp. 141-142.

[220] SÁNCHEZ DE ARÉVALO, RODRIGO, *Vergel de los príncipes…*, p. 336.

[221] SÁNCHEZ DE ARÉVALO, RODRIGO, *Suma de la política…*, pp. 271-273.



Figura 39: Varios caballeros ordenan y arengan a las tropas en una miniatura de *Los Pasajes de Ultramar*, BnF, Fr. 5994, f. 271v (1472-1475)

caballeresca[222]; cuando el enemigo no participaba de la fe, los argumentos de índole religiosa eran los que prevalecían, mientras que para el resto de enfrentamientos primaban las ideas de justicia y lealtad, aunque siempre se creyó tener a Cristo respaldando al bando propio. Los instantes previos al choque parecen idóneos para recordar delante de todos los participantes cómo el desertor quedaría marcado por la vergüenza, mancillando su linaje a perpetuidad; la huida en plena batalla, además de ser infamante y delictiva, es desaconsejada por motivos eminentemente prácticos: los que sin contener su pánico emprendan la fuga tendrán más posibilidades de ser alcanzados por las hojas y saetas del enemigo que los que le planten cara y mantengan la posición[223]. Imbuidos por esta retórica ideológica, la nobleza eleva significativas muestras de su preferencia por la muerte si la alternativa a ella es la caída en deshonra que supone escapar cual cobarde en medio de la batalla[224]. Al buen caballero, educado para esquivar a toda costa la vergüenza y la degradación que obtiene quien se doblega, se le exige despreciar a quien vuelva la cara por miedo de otros. Su juramento es explícito en este sentido, y por él ha quedado ligado a un comportamiento virtuoso en la totalidad de facetas de la vida[225]. Así se lo hacía saber también Sócrates a un pávido soldado raso que, buscando sobrevivir, huía del

[222] El que los apareja para la guerra debe "fazer grant mandamiento e amonestamiento a los cavalleros e a los otros que fagan bien e alabarlos mucho sus buenos fechos e loar los sus antecessores e dezirles tanto que les faga perder miedo e cobrar hardideza", LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 242.

[223] Recojamos unas cuantas muestras de esto que decimos: "E más vimos muertos por temor que vençidos nin muertos por osadía", ANÓNIMO, *Libro de los doze sabios…*, p. 111; "Deves meter mientes e demandar de quáles mueren más en las batallas si de los que fuyen, si de los que tornan sobre sí; e fallarás que de los que fuyen muere ciento por uno", ANÓNIMO, *Libro de los cien capítulos…*, p. 104; "Mejor es resçebir los golpes delante *e* moryr commo bueno que resçebir los de otra guisa *e* morir commo malo", ANÓNIMO, *Flores de Filosofía (Ms. Escur. S.II.13)…*, p. 205; "(…) en su conpaña [la del príncipe] non aya ninguno que piense de fuyr, mas cómo vençerá; nin ayan confiança en sus pies mas en sus manos", ANÓNIMO, *Tratado de la comunidad…*, p. 98; "Ni creemos que dexan muchos de fuir sufriendo el temor del peligro con fortaleza, antes rrecelando de ser más feridos en el fuir, o que más aína morirán non se defendiendo, con temor del mayor peligro sufren el menor, o por ventura temiendo la pena ordenada por el capitán contra los fuyentes", ANÓNIMO, *Qüistión entre dos cavalleros*…, p. 25.

[224] Por ejemplo, ANÓNIMO, *Libro de los cien capítulos…*, pp. 103-104. Alfonso XI murió en el cerco de Gibraltar aquejado por la peste negra en 1350. Antes sus consejeros le habían sugerido replegarse al ver cómo la enfermedad diezmaba a los hombres del campamento, pero el rey se opuso porque consideraba que así daría mal ejemplo a los soldados, y que "le seria grand verguença por miedo de la muerte" abandonar la empresa, LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Crónica del rey don Pedro, I…*, pp. 3-4. En 1453 Gonzalo Chacón y Fernando de Sesé recomendarían a un asediado maestre Álvaro de Luna que huyese a toda prisa de Burgos, entendiendo que la retirada era lo más inteligente en ese momento. El mismo concepto de "huir" provocaba un frontal rechazo, así que los consejeros emplearon términos más acordes con el elevado estado del condestable, tales como ausentarse, librarse o escabullirse, ANÓNIMO, *Historia del ínclito…*, p. 380.

[225] ANÓNIMO, *Tratado de la comunidad…*, pp. 116-118.

enemigo: si bien el filósofo concedía que mejor cosa era la vida que la muerte, *la mala vida envergonzada* sería mucho peor que un deceso honorable; de hecho quien se fugase mataría su fama, por lo que se establece una dicotomía con poco margen para las tonalidades grises: a la liza se va a matar o a morir[226]. A este respecto y sobre las líneas enemigas, como una evidente muestra de la inferioridad y cobardía de los musulmanes, cobró fuerza el mito de la guardia real de esclavos encadenados por los tobillos —precisamente para no desertar— que tenían la encomienda de defender con su vida al califa almohade Muhámmad an-Násir durante la batalla de las Navas de Tolosa; como es bien sabido, la leyenda convierte al rey Sancho VII el Fuerte en quebrador de los hierros, que se incorporarán al escudo de Navarra.

Pero volviendo a los discursos motivadores previos a la acometida, estos alegatos aparecen tanto en los documentos más literarios, incluyendo por supuesto los épicos, como en los históricos. Veamos, por ejemplo, los elementos desarrollados en la disertación puesta en boca del conde Fernán González, vetusto héroe castellano. En su arenga al ejército se detallan las consecuencias en caso de derrota frente a Almanzor: caería sobre los cristianos una terrible venganza, cautiverio, hambre, dolor, pérdida de sus queridos hijos, que serían raptados y esclavizados; los hombres no desearían vivir sufriendo tales desgracias. En cuanto a su suerte, apela además a la Rueda de la Fortuna —motivo del que ya se habló—, la cual, asegura el Buen Conde, favorecerá que los rivales sean vencidos: "Non es dicha fortuna sienpre en un estado, / uno ser sienpre rico e otro ser menguado; / c*a*mia estas dos cosas la fortuna prïado, / al pobre faze rico e al rico menguado". Les promete Fernán González que si fuera acorralado se quitaría la vida antes de dejarse coger preso; finalmente emplea una amenazante evocación del destino de Judas: los que abandonen el campo por miedo de muerte o por cualquier otra causa serán considerados alevosos y traidores, acompañando eternamente en el Infierno al falso apóstol. Tras la extensa perorata, los de la hueste —¿cómo no?— quedan reconfortados y satisfechos, preparados anímicamente para el encontronazo[227]. Si damos ahora un salto en el tiempo y el género hasta las crónicas nobiliarias del siglo XV, son abundantes los encomios hacia un puñado de grandes señores que destacaron por sus actitudes ante las venturas de la guerra. El caso de Pero Niño es especialmente descarado, cual temerario que se aferra a la fe para lanzarse contra las fauces de cualquier peligro. La pasión manifestada le lleva incluso a desoír los consejos de sus médicos, que le advierten la necesidad de reposar



Figura 40: La armada castellana combate a la inglesa en la Batalla de La Rochelle, *Chroniques* de Jean Froissart, BnF, MS. Français 2643, f. 393r (s. XV)

[226] ANÓNIMO, *Bocados de oro…*, p. 67.
[227] ANÓNIMO, *Poema de Fernán González…*, pp. 287-291.

para no perder su pierna herida[228]. Sus arengas militares son constantes, ora a no temer a las olas en la tormenta, ora a no ablandarse ante el enemigo atroz: "(…) los hombres deven acometer sus fechos; ca el que todas las cosas á de recelar, mejor le fuera non salir de su casa", espeta bravucón a sus soldados[229]. Un poco más tarde, siguiendo el trascurso de la biografía, se cuenta cómo convenció a su aliado francés Mosen Charles para atacar una flotilla inglesa, pese a la evidente inferioridad numérica en que se hallaban, gracias a un argumento contundente: si les dejasen sin castigo, los rivales se crecerían y navegarían sin temor, causándoles mucho más daño en lo venidero. Tras entrar en combate con los ingleses, y pese a su insistencia en plantar batalla, Niño no logrará que sus marineros mantengan el pulso y acabarán retirándose indemnes junto a las embarcaciones francesas, con pesar del capitán[230]. La lista de ocasiones en que el heroico castellano efectúa parecidas actuaciones es demasiado extensa como para traerla aquí al completo. Gutierre Díaz de Games, el cronista y autor de esta biografía que conocemos con el sobrenombre de *El Victorial*, tiene una especial apetencia por hacer brillar a su señor, rememorando cómo peleaba con valentía una y otra vez; siempre a sus órdenes, el oficio de Díaz de Games fue el de alférez, encargándose de mantener levantado y visible el pendón, función que tenía un fuerte impacto en la moral de la tropa; aprovechará su autoría sobre el texto para reivindicarse a sí mismo a la sombra de Pero Niño, llegando a acariciar la proeza personal en algunos pasajes[231]. Don Álvaro de Luna, al contar también con su propia crónica particular, goza de una atención protagónica al frente de la causa de Juan II y de sus ejércitos. A este aristócrata le precedía su fama de valiente y feroz, quien según las adulaciones contenidas en su *Historia* inspiraba temor entre sus enemigos simplemente al escuchar que se mencionaba su nombre[232]. Cuando pide a los soldados que se esfuercen para la pelea en Cogolludo (1429) lo hace reivindicando la figura del rey, por cuyos derechos se está luchando frente a las pretensiones de los infantes de Aragón y su liga de magnates rebeldes. El enemigo, les dice, no tiene la razón ni la justicia de su parte, y el futuro de Castilla está en sus manos ahora[233]. Algún tiempo más tarde, nuevamente en un contexto bélico, el maestre les dirá a los suyos que el combate más intenso debe hacerse contra herejes, traidores y malos cristianos antes que frente a los infieles musulmanes, deshumanizando todo lo posible al contrincante con este recurso comparativo extremo[234]. El noble que le sucedió en la condestablía, Miguel Lucas de Iranzo, pronunció asimismo gloriosos discursos a los vasallos, haciéndoles copartícipes de sus ambiciones: "allí do ay más peligro consiste la onrra y la fama que yo tanto deseo alargar"[235]. En fin, registros semejantes aparecen una y otra vez entre las semblanzas de los grandes señores cuando estos se sitúan al mando de una fuerza armada.

---

228 DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, p. 178.
229 *Ibidem*, pp. 241-242.
230 *Ibidem*, pp. 317-321.
231 Hablando de su cometido: "Ca la bandera es como la facha [vela o antorcha] en la sala, que alumbra a todos; e si se amata por alguna ocasión, todos quedan lóbregos e sin vista", *ibidem*, pp. 258-259 y 336-337.
232 ANÓNIMO, *Historia del ínclito…*, p. 228.
233 *Ibidem*, p. 79. Otra arenga antes de la batalla de Olmedo: *ibidem*, pp. 164-165. Para el historiador F. Castillo Cáceres el emotivo discurso de Álvaro de Luna en Olmedo ante las tropas recogido en su crónica fue en realidad una licencia del autor y nunca llegó a producirse. CASTILLO CÁCERES, FERNANDO, *Un torneo interminable: la guerra en Castilla en el siglo XV*, Sílex, Madrid, 2014, pp. 120-121.
234 ANÓNIMO, *Historia del ínclito…*, p. 235.
235 ANÓNIMO, *Hechos del condestable…*, p. 87.

Listas las almas y esforzados los corazones, tocaba acometer al enemigo. Bien es cierto que la ideología caballeresca impulsaba a quienes bebían de ella a destacar militarmente en su individualidad, a gran riesgo para su salud, pues yendo a la vanguardia para asestar los primeros golpes era donde se encontrarían con todo el esplendor de la gloria[236]. Esta imagen fue repetida hasta la saciedad en las novelas de caballerías y los cantares de gesta, mas en lo concreto no parecía una práctica nada conveniente guerrear por cuenta propia rechazando toda prudencia, estrategia y disciplina colectivas; el heroísmo debía relegarse al ámbito del relato, y la distinción personal, preferentemente al de las justas y torneos. La humildad puede considerarse en el plano de lo moral como una virtud, pero no se acostumbra entre una clase social que apuesta todo a su promoción y reconocimiento. Los méritos militares están para explotarlos, para procurarse un ascenso, alcanzar un título, mejorar vanidosamente la imagen propia y la del linaje. En ese sentido, la soberbia es un pecado recurrente de la caballería[237]. Si quien estaba al frente de un ejército advertía que sus filas se encontraban en aprietos, no debía visibilizar un ápice de temor ante su gente, puesto que generaría gran confusión y desmán entre los soldados. La recomendación contenida en el *Libro de los doze sabios*, señal además de una gran nobleza de corazón, es que se encubra el miedo, el cual es perfectamente natural padecer, como ya dijimos. El rey, el príncipe, el caudillo, el comendador, quien quiera que gobierne a la soldadesca, debe confortarles con "dezires de osadía" y ser el primero en tomar las armas para golpear al enemigo[238]. Se cuenta que Alfonso XI reaccionó rápido al ver cómo sus vasallos huían despavoridos durante la batalla del Salado (1340), levantando una lanza y alentándolos con llamamientos a Santiago y Castilla: "Ferildos que yo soy el rrey don Alonso", les gritaba, alzándose sobre la silla del caballo para ser visto por los suyos entre la multitud, y clamaba que aunque fuese muerto no sería vencido ni desbaratado. Dice la crónica que viéndolo sus hombres estar tan recio y esforzado perdieron el miedo que tenían y, "como sy



Figura 41: Dos cofrades burgaleses retratados según el *Libro de los Caballeros de la Cofradía de Santiago*, conservado en el Archivo de la Catedral de Burgos (s. XIV)

[236] En cambio, en el *Conde Lucanor* uno de los cuentecillos contiene una argumentación sobre cuál de entre un par de caballeros es mejor, si aquel que entró rápido en la refriega o quien esperó hasta el último momento para hacerlo cuando los enemigos se dirigían a atacarle. El contencioso se resuelve a favor del valeroso hombre que esperó, pues fue capaz de contener el miedo y espanto durante un tiempo mayor: MANUEL, JUAN, *Libro del conde Lucanor…*, pp. 760-764.

[237] Un modelo de héroe que parece mucho más loable es aquel que permanece en silencio sobre su gesta: Zorraquín Sancho, el abulense que supuestamente se enfrentó en solitario a nada menos que 60 moros para liberar a unos pastores cristianos que habían sido cautivados, mantuvo en secreto tal hazaña pese a haber salido victorioso, proeza que fue hecha pública por parte de los ovejeros rescatados en el momento en que, agradecidos, le fueron a llevar tributo por su intervención. Véase ANÓNIMO, *Crónica de la población…*, pp. 25-29.

[238] ANÓNIMO, *Libro de los doze sabios…*, p. 86.

dozientos rreyes fuesen de su parte", se lanzaron guiados por el monarca a herir a los moros[239]. Un siglo más tarde, en pleno combate, Álvaro de Luna ocultaría a sus hombres la lanzada que había recibido en el muslo durante la batalla de Olmedo, no dejando de pelear y sin manifestar en ningún momento a los afanosos combatientes que se encontraba herido[240]. Y es que, si el liderazgo se resiente o el capitán no se encuentra presente, los hombres combaten peor y se disponen más prestos a la retirada. Eso mismo le había ocurrido a las mesnadas castellanas cuando los parientes y tutores de Alfonso XI —los infantes Pedro y Juan— fallecieron durante el episodio conocido como Desastre de la Vega de Granada en 1319: Pedro cayó del caballo y murió por las contusiones, mientras que Juan sufrió una apoplejía al enterarse de la defunción del primero y ver a las huestes desbaratadas, expirando ambos con pocas horas de diferencia. Las tropas musulmanas dieron fácil caza a los soldados que, sin soltar el botín, se retiraban en franco desorden sin nadie que los contuviese, dejando a su suerte el cadáver del infante Juan[241]. Prácticamente cada generación se acostumbró a vivir a la sombra del recuerdo de algún desastre militar en la guerra contra el islam. Uno importante se produjo durante la campaña emprendida contra el reino nazarí en 1436, junto a las muy disputadas murallas de Gibraltar, cuando Enrique de Guzmán, conde de Niebla, fue sorprendido por la rápida subida de la marea mientras luchaba junto a los suyos en la playa. Intentando retroceder a bordo de un pequeño bote, el peso de los soldados que trataban de ponerse a salvo aferrándose al batel acabó por hundirlo, ahogándose todos. El suceso, que se reflejó como especialmente traumático en diversas fuentes, fue tratado en el *Laberinto de Fortuna* con evidente apego hacia el conde, pues en estas coplas Juan de Mena afirmaría que el noble no quiso ausentarse ante las desesperadas llamadas de auxilio que sus soldados proferían desde las aguas buscando socorro, sellando así su destino: "Fizieron las bozes al conde a desora / volver la su barca contra las saetas / e contras las armas de los mahometas / ca fue de temor piadat vençedora"[242].

Finalmente la hoja se hunde en la carne. Existe un indisimulado gusto en la Edad Media por fantasear y dramatizar con crudas descripciones sobre cráneos rotos, pechos atravesados, extremidades amputadas, vísceras colgantes y campos y ríos teñidos de sangre. Morbosas atrocidades ejecutadas contra todo derecho por los burgueses fueron recogidas en la *Crónica anónima de Sahagún*: en ella se da cuenta sobre cómo se introducía al enemigo en arcas repletas de fragmentos afilados de tejas, entre muchas otras torturas, tales como las quemaduras en la piel, el goteo de agua helada sobre la cabeza, el empalamiento anal con estacas, la sujeción de los genitales, la asfixia con humo, la extracción de dientes con tenazas…[243] Hacia la misma época, la *Crónica de la población de Ávila* narra cómo Alfonso el Batallador, durante el sitio de la ciudad en 1111, al no ver cumplidas sus exigencias para que los abulenses le entregasen a su hijastro (el futuro Alfonso VII), asesinó a los caballeros que tenía por rehenes cociéndolos en calderas llenas de aceite en el paraje que después sería

239 ANÓNIMO, *Gran Crónica de Alfonso XI, II*…, p. 430.
240 ANÓNIMO, *Historia del ínclito…*, p. 171.
241 ANÓNIMO, *Gran Crónica de Alfonso XI, I…*, p. 317.
242 MENA, JUAN DE, *Laberinto de Fortuna…*, pp. 203-204. Véase también el relato que de estos sucesos hizo TAFUR, PERO, *Tratado de las andanças e viajes*, Miguel Ángel Pérez Priego (ed.), *Andanças e viajes*, Fundación José Manuel Lara, Clásicos Andaluces, Sevilla, 2009, pp. 11-13.
243 ANÓNIMO, *Crónica anónima de Sahagún…*, pp. 78-81.

conocido como las Hervencias[244]. La violencia y la brutalidad son consustanciales al periodo, reflejándose en los testimonios escritos igual que en la apetencia por recoger detalladamente en las pinturas hagiográficas los feroces martirios sufridos por los santos, obsesión que raya el sadismo. Sin importar el tipo y origen de la fuente, predominan las exageraciones en cuanto al número de las fuerzas desplegadas en cualquier combate, así como en el conteo de las bajas[245]. Por lo general esta dinámica contribuye a reforzar la idea de la gesta de un héroe, que disfruta de su individualidad en contraposición a una inmensa masa carente de identidad. Entre los gritos de batalla con que se animaba a las tropas abundaron los referidos a santos (en nuestras tierras se prefería a Santiago y Millán), a la Virgen, al rey o al linaje de turno, así como a la patria, grande o chica: "Quando dezia «Castiella» todos se esforçavan, / los moros en tod(o) esto, las espaldas tornavan", se rima en los reconocidos versos del *Poema de Fernán González*[246]. Mucho más tarde, en la *Comedieta de Ponça*, el marqués de Santillana apuntaba una larga lista de territorios coreados en la aventura militar mediterránea: "La gente d'Espanya llamava: ¡Aragón! / Y todos: ¡Nauarra! Los de su quadrilla; / Y los que guardauan el noble pendón / Do era pintada la fogosa silla, / Llamavan: ¡Mallorca, Serdenya, Cicilia, / Córçega e Cessa, Salerno e Taranto! / Y todos ferían, postpuesto el espanto, / Assí virilmente que era marauilla"[247]. Cuando cualquier contienda parecía decidida y estaba a punto de concluir, una nueva precaución se imponía: dada la remembranza de cohortes que se habían perdido mientras se consagraban al saqueo de los despojos del enemigo, se procurará que nadie se dedique a tales tareas de rapiña hasta que el contrincante quede definitivamente vencido. Así lo recuerdan las *Siete Partidas* alfonsíes, que advierten sobre la forma en que la codicia durante la guerra aumenta el riesgo de muerte, deshonra y pérdida[248].

Para acabar con estos asuntos, señalemos cómo de las campañas militares se derivaban no solo una multitud de fallecimientos e individuos lisiados, sino un significativo número de reos. Perspectivas diferentes les cabía esperar a los capturados por la morisma en sus correrías que a los prisioneros de las guerras entre católicos[249]. Aquellos que eran retenidos por los musulmanes eran denominados *cautivos*, y no podían esperar otra cosa que malos tratos, trabajos forzados, venta al mejor postor y una absoluta falta de garantías sobre sus posibilidades de supervivencia. Sus esperanzas entonces estaban depositadas en que sus allegados pagasen un rescate para ponerles en libertad, o bien en formar parte de un intercambio de presos. Para ello se levantó toda una maquinaria de la solidaridad, con órdenes religiosas específicas (trinitarios y mercedarios), así como obispos, aristócratas y comunidades enteras participando en la redención de hermanos en la fe, tal y como demandaban las obras de misericordia corporales[250]. Así, mientras Miguel Lucas de Iranzo entregaba los moros

[244] ANÓNIMO, *Crónica de la población…*, pp. 13-14.
[245] Aportemos a modo de ejemplo los datos que registra el arzobispo y cronista Jiménez de Rada para la batalla de las Navas de Tolosa. Según los cálculos que dispone en su obra, los enemigos muertos fueron 200.000, mientras que en las filas propias solo cayeron 25 soldados, JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO, *De rebus Hispaniae…*, p. 323.
[246] ANÓNIMO, *Poema de Fernán González…*, p. 232.
[247] LÓPEZ DE MENDOZA, ÍÑIGO, *Comedieta de Ponça…*, p. 275.
[248] ALFONSO X, *Siete Partidas*, *II…*, pp. 273-274.
[249] *Ibidem*, pp. 326-327.
[250] Véase CALDERÓN ORTEGA, JOSÉ MANUEL; DÍAZ GONZÁLEZ, FRANCISCO JAVIER, "El rescate de prisioneros y cautivos durante la Edad Media hispánica. Aproximación a su estudio", *Historia. Instituciones.*

capturados a los jienenses para que pudieran proceder a intercambiarlos por sus familiares presos, el obispo de Burgos, según relata Václav Shaschek, socorrió con sus propios fondos a nada menos que trescientos cautivos cristianos en manos de infieles[251]. Además de esperar a que la diplomacia hiciera su trabajo, el cautivo depositaba su confianza en los Cielos, rezando para que se produjese algún hecho sobrenatural que le permitiese librarse del sometimiento. La extensa relación de prodigios recogida por Pedro Marín hacia el año 1300 se centra especialmente en las intervenciones de santo Domingo de Silos, que se aparece mediante una voz, una luz o incluso de cuerpo presente ante los hombres y mujeres presos en Al-Ándalus para reventar los grilletes, abrir los candados de las puertas, cegar a los guardianes y señalar el camino de vuelta a Castilla. Esta colección milagrosa aporta interesantes datos sobre la condición de los prendidos y los suplicios a los que eran expuestos: trabajo esclavo, golpes, limitación de movimientos, maltrato psicológico (desde los insultos hasta las amenazas de enviarlos al Magreb, desvaneciéndose así toda expectativa de regresar a casa), presión para que apostatasen y abrazasen el islam, etc. Los habitáculos en que yacen se definen habitualmente como cuevas y se señala su hondura y penumbra. Sin embargo, los aprisionados en contiendas que enfrentaban a facciones cristianas no deberían recibir mayor mal que el de estar privados de libertad: los criterios sostienen que no pueden ser deshonrados, ni heridos, ni asesinados, ni tampoco empleados como siervos mientras se mantienen a la espera de un rescate, un intercambio, una amnistía u otra solución política que los deje libres. No obstante, el encarcelamiento en la práctica es una experiencia profundamente indeseable que está colmada de sufrimientos, como podemos observar en el recuerdo que guarda Pero López de Ayala de su estancia en Óbidos (“de valer a tal tormento cual yo iva padesçer / en la mi prisión tan dura que omne non podría creer. / Yo estaba ençerrado en una casa escura, / travado de una cadena, asaz grande e dura…”)[252] o en las *Memorias* de Leonor López de Córdoba, en las que se menciona el paso de su familia por las atarazanas sevillanas —que circunstancialmente operaron como cárcel— y se alude al hambre, la pesadez de los hierros y la exposición a la



Figura 42: Un prisionero cristiano encadenado es custodiado por dos guardias musulmanes, *Cantigas de Santa María*, Biblioteca de El Escorial, Ms. T-I-1, cantiga 83c (s. XIII)

Documentos, 38 (2011), pp. 9-66 y MELO CARRASCO, DIEGO; VIDAL CASTRO, FRANCISCO, “Rescate de cautivos cristianos en las treguas entre Castilla y el Emirato nazarí de Granada (siglos XIII-XV): una propuesta de análisis”, *Imago temporis. Medium Aevum*, 12 (2018), pp. 643-662.

[251] ANÓNIMO, *Hechos del condestable…*, p. 68; y SHASCHEK, VÁCLAV, *Viaje del noble bohemio León de Rosmithal de Blatna por España y Portugal. Hecho del año 1465 a 1467*, José García Mercadal (ed.), *Viajes de extranjeros por España y Portugal, I*, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Valladolid, 1999, p. 247.

[252] LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Rimado de palacio…*, p. 127.

pestilencia[253]. Aún con todo, los nobles apresados gozaron de unas condiciones privilegiadas que la mayoría de la "población reclusa" no podría ni soñar.

B4. El pueblo alzado

A finales de la Edad Media el estamento nobiliario —en toda su complejidad— se había robustecido de manera considerable al adquirir la responsabilidad del dominio y administración efectiva sobre las tierras conquistadas hacia el sur; el fortalecimiento fue especialmente notorio como consecuencia de la política de mercedes desplegada durante el siglo XIV, gracias al proceso de señorialización de innumerables villas de pequeño y mediano tamaño que ya no se detuvo hasta época de los Reyes Católicos. Tenía la nobleza sujeto al pueblo menudo mediante las losas de la costumbre y la conformidad, que generación tras generación transigía en lo fundamental con la reproducción del orden establecido por pura inercia adquirida; cuando se debilitaba ese consentimiento y las comunidades productoras daban muestras de un mayor vigor en su conciencia política, estas se veían forzadas a través del ejercicio de la coacción y la violencia señorial[254]. La actitud general de los grandes hacia los rústicos fue de prepotencia y desprecio, aunque en contadas ocasiones se produjo una cierta romantización de las sencillas y conservadoras formas de vida campesinas, muy alejadas de la tensión con que se deambulaba en los peligrosos círculos del poder[255]. Sometido el humilde y ceñido por una capacidad de acción limitada, los nobles se sentían impunes en su trato hacia ellos, y podría parecer que el temor entre estos dos estamentos circuló habitualmente en una única dirección: eran los mayores los que hacían temblar a las clases más desfavorecidas. Sin embargo, tenemos la certeza de que el fenómeno también sucedía a la inversa. Los señores tenían que saber hasta dónde se podía tensar la cuerda, y actuar cautelosamente si no querían provocar un malestar demasiado profundo y la explosión de resistencias aldeanas o urbanas que hicieran peligrar sus privilegios —e incluso sus vidas— debido a un exceso de autoritarismo o codicia. Durante el periodo no fue frecuente que la plebe se alzase movida contra las arbitrariedades de los nobles o empujada por el rechazo a una economía inmoral que la asfixiaba, pero los "enfrentamientos verticales" y la lucha política tampoco podrían catalogarse como episodios meramente anecdóticos. Esta respuesta, este accionar, en la habitual ausencia de programas y discursos políticos propios que hayan sido documentados, constituye la evidencia más significativa que tenemos de la existencia de criterios, cosmovisiones y valores autónomos y enfrentados a los hegemónicos por parte del pueblo llano[256]. Cosa diferente es que estas pugnas se resolviesen por vías violentas, lo cual desde

[253] LÓPEZ DE CÓRDOBA, LEONOR, *Memorias…*, p. 19.

[254] Reflexionaba M. Godelier que "ningún poder dominante puede basarse durante mucho tiempo sólo en la violencia", resaltando la necesidad del consentimiento de los sometidos en la reproducción de las relaciones de dominación: GODELIER, MAURICE, *Lo ideal y lo material: pensamiento, economía, sociedades*, Taurus, Madrid, 1991, p. 11.

[255] "Benditos aquéllos que con el açada, / Sustentan sus vidas y biuen contentos, / Y de quando en quando conoçen morada / Y sufren pacientes las luuias y ventos: / Ca éstos non temen los sus mouimientos, / Nin saben las cosas del tiempo passado, / Nin de las presentes se fazen cuydado / Nin de las venideras, do han naçimiento", LÓPEZ DE MENDOZA, ÍÑIGO, *Comedieta de Ponça…*, p. 248.

[256] Sin duda tales discursos críticos fueron comunes entre las capas populares y solo injustamente podrían ser considerados pre-políticos. La demanda de una mayor libertad frente a la dependencia señorial (usualmente canalizada mediante maniobras legales de vinculación de los concejos locales con la Corona) se intensificó notablemente durante el reinado de los Católicos. Véase OLIVA HERRER, HIPÓLITO

luego supuso un desenlace excepcional para los antagonismos de clase en Castilla al menos hasta la revuelta irmandiña, y de una forma más global, hasta 1520, con las Comunidades; para fechas precedentes no se rastrean movimientos armados que cuestionen explícita y globalmente la legitimidad del régimen señorial o del sistema feudal en su conjunto, aunque sí conocemos un buen puñado de choques surgidos como réplica a determinados abusos: apropiación de bienes e instrumentos comunales, imposición de cargos en los órganos de gobierno, gravámenes fiscales y exacciones fuera de "uso y costumbre", aposentamiento del noble y su séquito, quiebra del ideal del justo precio, limitación de algún derecho arraigado... La mayoría de los afectados que protagonizaron protestas —desde los concejos, por lo general— recurrieron a los tribunales regios para canalizar sus reivindicaciones, elevando quejas escritas, o bien practicaron la resistencia pasiva o simbólica ante los impuestos, atendiendo a las muy específicas coyunturas y dinámicas en que se hallaban insertas sus respectivas comunidades[257].



Figura 43: Carlos II de Navarra reprime la Jacquerie, según una miniatura de las *Chroniques de France*, Biblioteca Británica, Royal 20 C VII, f. 134v (s. XIV)

Mencionemos fugazmente algunos de los levantamientos sociales que lograron cambiar el miedo de bando, por cuanto conllevaron cierto grado de violencia. Primeramente, la ya citada *Crónica de Sahagún* refiere una rebelión campesina —estimulada por los florecientes burgueses— contra la opresión señorial a principios del siglo XII. Conjurados en hermandad, los labriegos se unieron para plantarle cara a sus mayores "a manera de bestias fieras", quebrantando los palacios de los reyes y las casonas de los nobles, destruyendo iglesias y granjas, saqueando alimentos, incluso asesinando a los siempre hostigados miembros de la comunidad judía. Según esta misma fuente, entre sus motivaciones se hallaban causas de tipo fiscal; particularmente odiosos eran los portazgos, tributos y labranzas en beneficio de sus señores[258]. Similares revueltas se replicaron en los principales núcleos de población que se encontraban a lo largo de la Ruta Jacobea[259]. Mucho más tarde, en el contexto de las luchas por el poder entre los tutores de Alfonso XI, Garcilaso de la Vega,

---

RAFAEL, *Justicia contra señores…*, *op. cit*., así como otras aproximaciones a este mismo tema por parte del autor, como por ejemplo "Sociabilidad y comunicación política a fines de la Edad Media. Algunas reflexiones previas", en Juan Carlos Martín Cea (coord.), *Convivir en la Edad Media*, Dossoles, Burgos, 2010, pp. 211-231.

[257] El debate sobre la naturalización o la contestación del señorío por parte de los campesinos, así como su discutida conciencia de clase, supone uno de los retos más interesantes para la historiografía del conflicto y la "resistencia desde abajo". Véanse: SCOTT, JAMES C., *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven, 1985; ASTARITA, CARLOS, "¿Tuvo conciencia de clase el campesino medieval?", *Edad Media. Revista de Historia*, 3 (2000), pp. 89-113; *Del feudalismo al capitalismo*. *Cambio social y político en Castilla y Europa Occidental, 1250-1520*, Universitat de València, Valencia, 2005.

[258] ANÓNIMO, *Crónica anónima de Sahagún…*, pp. 36-37. Salvo excepciones como la palentina, no había en la Corona de Castilla ciudades de señorío episcopal férreamente dominadas por obispos, más allá de las ubicadas en la zona gallega y asturleonesa.

merino mayor de Castilla y hombre cercano al infante Felipe —uno de los ayos del rey y tío suyo—, fue asesinado en 1328 por los sorianos cuando se disponía a reunir tropas para combatir a don Juan Manuel. Los de Soria pensaron, según expone la crónica, que había ido allí para prender a algunos, por lo que los nobles y caballeros de la ciudad reunieron una gran masa de vecinos y le dieron muerte junto a sus escuderos en la iglesia de San Francisco[260]. Para entonces Pedro Lasso de la Vega, hijo del primero y auténtico malhechor feudal, ya había probado la ira popular unos años antes (en 1324); puesto al mando del alcázar de Segovia provocó con sus excesos un enorme enfado entre las gentes de la urbe y alrededores. Juntándose una multitud le combatieron e hicieron huir con los suyos, matando a parte de sus caballeros y soltando de las cárceles a muchos individuos que habían sido arrestados[261]. Unas décadas más tarde, la política de mercedes practicada por Enrique II tras ganarle la guerra a su hermano conllevó una reforma en la condición y naturaleza de ciertas villas, al pasar su dependencia del realengo a un estatus señorial, o bien al cambiar la titularidad de un noble por otro, siendo favorecidos los nuevos linajes afectos a la dinastía victoriosa; se sucedieron algunas muestras de malestar por esta situación así como por los abusos cometidos, la mayoría de corto alcance, expresadas por los concejos de Molina de Aragón, Soria, Ágreda, Benavente, Sepúlveda, Zafra…[262] Uno de los más graves movimientos antiseñoriales de los que tenemos constancia se produjo contra Felipe de Castro, cuñado del rey Enrique II y flamante señor de Paredes de Nava: los de la villa acabaron con su vida en 1371 tras salir armados a su encuentro negándose a pagarle "cierta cuantía de algo". Poco duró su éxtasis, pues al momento don Pedro Fernández de Velasco, otro magnate del reino que no se hallaba lejos de allí, vengó a su colega asesinado haciendo prender y matando a todos los que consideró responsables del crimen; después la justicia regia aplicaría una línea de castigo ejemplarizante similar, cebándose con la comunidad paredeña con ejecuciones y multas[263]. En la mayoría de las ocasiones las quejas del pueblo trabajador discurrieron por cauces dialogados, mucho

[259] El caso sahagunense ha sido estudiado en ASTARITA, CARLOS, "Herejías e identidades en un conflicto de España en el siglo XII", *Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, 7 (2011) y "Luchas burguesas en el siglo XII. Realidades y proyecciones históricas", *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 44 (2012), pp. 341-367.

[260] ANÓNIMO, *Gran Crónica de Alfonso XI, I…*, p. 467. Como se puede observar, esta no es una rebelión antiseñorial, pero nos parecía de interés destacar el episodio por la participación del pueblo soriano.

[261] *Ibidem*, p. 365.

[262] Pueden verse a tal efecto las clásicas y pioneras obras de VALDEÓN BARUQUE, JULIO, *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*, Siglo XXI, Madrid, 1975 y PASTOR DE TOGNERI, REYNA, *Resistencias y luchas campesinas…*; también son recomendables las más contemporáneas revisiones de OLIVA HERRER, HIPÓLITO RAFAEL, "Conflictos antiseñoriales en el reino de Castilla a finales de la Edad Media: viejas preguntas, ¿nuevas respuestas?", *Historia. Instituciones. Documentos*, 36 (2009), pp. 313-332; CÓRDOBA DE LA LLAVE, RICARDO, "Conflictividad social en los reinos hispánicos durante la Baja Edad Media... Aproximación historiográfica", *Vínculos de Historia*, 3 (2014), pp. 34-53 y MONSALVO ANTÓN, JOSÉ MARÍA, *Los conflictos sociales…*

[263] LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Crónica del rey don Pedro…*, *II*, p. 321. Sobre el caso referido, véase MARTÍN CEA, JUAN CARLOS, "El legado de los vencidos: repercusiones de la conflictividad social bajomedieval en el régimen señorial castellano. Paredes de Nava, siglos XIV y XV", en M.ª Isabel del Val Valdivieso y Pascual Martínez Sopena (dirs.), *Castilla y el mundo feudal. Homenaje a Julio Valdeón, III*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2009, pp. 145-163. En estas páginas el profesor Martín Cea demuestra la existencia de un hilo de continuidad en las resistencias antiseñoriales que la comunidad paredeña manifiesta hasta finales de la Edad Media; si bien en 1371 las aspiraciones populares fueron derrotadas, la experiencia no solo no desincentivó los ánimos del pueblo, sino que su memoria sirvió para alimentar a lo largo de las décadas la lucha por las libertades municipales.

menos drásticos; los representantes de las poblaciones de realengo elevaban sus quejas en las Cortes, quedando recogidas en los *Cuadernos* extensas listas de agravios que los reyes eran llamados a remediar; la solicitud fundamental demandaba poner coto a la referida política de mercedes y a la creación de nuevos señoríos, aduciendo que esta tendencia era tan perjudicial para los pobladores afectados como para el rey, que veía mermado su patrimonio; la Corona trataba de mantener su nivel de ingresos, pero al haber perdido súbditos directos, repartidos ahora entre otros señores, se veía obligada a incrementar la presión fiscal sobre un menguante número de contribuyentes. El ámbito urbano se caracterizó por un permanente rechazo a las novedades en política fiscal, totalmente particularizada para cada caso concreto, pero esta tensión tampoco se vio en general atravesada por episodios violentos —aunque se produjeron algunas expulsiones y agresiones a delegados regios—, ni se acercó al nivel de las sublevaciones que incendiaron el continente[264]. De todas formas, en el seno de las ciudades la fricción principal la protagonizaron los diferentes bandos nobiliarios que lucharon entre sí por controlar los cargos más importantes del regimiento y vincularlos a sus respectivos linajes, arrastrando a las masas a estos conflictos en virtud de la composición clientelar que caracterizaba toda la organización social. En tales parcialidades el común involucrado aspiró a incrementar su influencia en el gobierno municipal, viéndose envuelto en algaradas contra el patriciado y apoyándose en alguna de las facciones en liza. Avanzando en el tiempo, una de las revueltas ciudadanas que más impacto iba a producir sobre el devenir histórico de nuestra identidad colectiva fue la que aconteció en Toledo durante el año 1449, teniendo en este caso como chivo expiatorio a la comunidad conversa, a la que se hacía culpable de las dificultades económicas atravesadas por los pobladores de la urbe. Álvaro de Luna había solicitado el pago de una importante suma de doblas en nombre del rey, cantidad que debía recaudar el judeoconverso Alfonso Cota. Airados con la pesada carga y azuzados por Pedro Sarmiento, miembro del Consejo y tenedor del alcázar, los toledanos se declararon en rebelión e hicieron blanco de sus iras al conjunto de los cristianos nuevos, grupo social que se había enriquecido notablemente en los tiempos precedentes y a los que ahora se pretendía situar al margen de los cargos y derechos que disfrutaban los cristianos viejos; se estaban sentando las bases para los estatutos de limpieza de sangre[265]. Sin embargo, la mayor acción contra el poder nobiliario de nuestra Edad Media fue la que tuvo lugar en Galicia con la Revuelta Irmandiña de 1467-1469, episodio en el que las masas enfurecidas (campesinos y trabajadores urbanos acompañados por el clero y no pocos caballeros), movidas por una "mentalidad justiciera" y organizadas siguiendo la estructura de las hermandades, destruyeron los emplazamientos fortificados en manos de los linajes más poderosos de la zona; la reacción señorial subsiguiente fue incapaz de aplastar al movimiento y tuvo que transigir con parte de sus

[264] MOLLAT, MICHEL; WOLFF, PHILIPPE, *Uñas azules, jacques y ciompi: las revoluciones populares en Europa en los siglos XIV y XV*, Siglo XXI, Madrid, 1976.

[265] Los acontecimientos ocurridos en Toledo se narran en CARRILLO DE HUETE, PEDRO, *Crónica del Halconero de Juan II*…, pp. 511-539. El trabajo clásico sobre el *alboroto* toledano es el de BENITO RUANO, ELOY, *Toledo en el siglo XV. Vida política*, Escuela de Estudios Medievales, Madrid, 1961, ya muy matizado. Sobre el fenómeno concreto de los derechos de los conversos puede consultarse GONZÁLEZ ROLÁN, TOMÁS; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, PILAR, *De la* Sentencia-Estatuto *de Pero Sarmiento a la* Instrucción *del Relator*, Aben Ezra Ediciones, Madrid, 2012. Sobre las consecuencias e impacto del levantamiento para el conjunto del reino, LÓPEZ GÓMEZ, ÓSCAR, "El impacto de las revueltas urbanas en el siglo XV: a propósito de la rebelión de 1449 en Toledo", *Edad Media. Revista de Historia*, 15 (2014), pp. 175-191.

demandas[266]. Unos pocos años más tarde, en 1476, los vecinos de la localidad andaluza de Fuenteovejuna protagonizaron una sublevación contra el distinguido Fernán Gómez de Guzmán, comendador mayor de la orden de Calatrava, a quien como es bien conocido gracias a la obra de Lope de Vega, dieron cruel muerte. El comendador, que además había sido excomulgado, debió de comportarse de manera despótica hacia los villanos, cometiendo tropelías —entre las que posiblemente se encontrasen agresiones sexuales—, manteniendo en Fuenteovejuna la presencia de una abultada soldadesca y promoviendo una presión fiscal elevada; unánimemente los del pueblo acabaron asaltando su casa y asesinándolo junto a sus criados, para después saquear los bienes acumulados y mutilar el cadáver en la plaza pública; el linchamiento no fue un estallido espontáneo, sino que el pueblo fue con toda probabilidad espoleado desde el concejo de Córdoba, que quería recuperar Fuenteovejuna para su señorío terminiego después de varios años bajo el dominio directo del comendador[267]. También en ese mismo año de 1476 los vecinos de San Felices de Gállegos, núcleo ubicado junto a la frontera portuguesa, ajusticiaron a su señor Gracián de Sessé por haber apoyado la causa de Juana la Beltraneja en contra de Isabel. En fin, en la asonada la mesura se perdía, las viejas cuentas se ajustaban en medio de un anónimo y tumultuario acto de venganza y el razonamiento particular quedaba subsumido en el fervor de la muchedumbre. Aunque a lo largo de estos siglos se contaron en la práctica pocos levantamientos armados en Castilla, las capas dirigentes fueron conocedoras de las inflamaciones que sacudían Europa y observaron con recelo la posibilidad de que en cualquier momento se reprodujesen fenómenos similares en sus feudos[268]; de cada rebelión frustrada emergían aprendizajes, flotaban posos en la memoria de vencidos y vencedores, se nutría la denominada "conciencia de clase negativa". Aunque campesinos y obreros desarrollan su propia subcultura política, advierte Sánchez de Arévalo que es entre los mercaderes y en el ascendente grupo de trabajadores no dedicados a la agricultura, ganadería o artesanía, donde se encontraría a los principales sediciosos, capaces de armar una revuelta[269]. Su falta de anclaje a la tierra y su influencia extendida entre diferentes lugares; su concepción novedosa del tiempo y del trabajo; su creciente nivel cultural



Figura 44: El castillo de Sandianes (Orense) fue destruido durante la revuelta irmandiña en el s. XV

[266] La justificación de aquella drástica iniciativa político-militar residía en la percepción de una quiebra por parte de la aristocracia laica gallega del orden y el contrato social imaginado, aristocracia que pasó a ser vista por la mayoría social como un escollo para la justicia y para la virtuosa unidad del reino con Enrique IV, quien apoyó sin reservas al movimiento; fue entonces cuando, según una preciosa metáfora villana, "los gorriones corrieron tras los halcones". Véase BARROS GUIMERÁNS, CARLOS, *Mentalidad justiciera…*; "Lo que sabemos de los irmandiños", *Clío & Crimen*, 3 (2006), pp. 36-48.

[267] Tras el asesinato de Fernán Gómez de Guzmán varios jueces fueron enviados al municipio por los Reyes Católicos para castigar a los instigadores de la rebelión, pero no consiguieron extraer información dado que los de la localidad se habían conjurado y no se produjeron delaciones, quedando así impunes; Lope de Vega elevaría al nivel de mitología popular hispana aquella respuesta colectiva del "Fuenteovejuna, todos a una". Véase CABRERA, EMILIO; MOROS, ANDRÉS, *Fuenteovejuna…*

[268] RUIZ, TEÓFILO F., "Voices of the Oppressed: Peasant Resistance in Late Medieval Castile", en M.ª Isabel del Val Valdivieso y Pascual Martínez Sopena (dirs.), *Castilla y el mundo feudal… III*, pp. 63-72.

[269] SÁNCHEZ DE ARÉVALO, RODRIGO, *Suma de la política…*, p. 263.

y formativo; su riqueza económica combinada con su exclusión de facto de determinadas instancias del poder político… constituían todos ellos factores que hacían de esta protoburguesía una candidata excelente para liderar los bullicios contra los señores y aportarle una cierta dirección estratégica a los movimientos populares. Al final del periodo, la cooptación hacia la nobleza de algunos miembros de esta clase social naciente, ya fuera mediante matrimonio o por concesión de títulos, se convirtió en un mecanismo muy eficaz para la resolución de las tensiones antes de que estas escalasen hasta el conflicto abierto. Junto a estos perfiles prósperos también se colocaban al frente de las revueltas otros individuos de extracción social variada, destacando la baja nobleza local, así como los miembros de los concejos y del clero que pudieran verse afectados por la presión y prerrogativas señoriales. Tras ellos, las multitudes hambreadas se sumaban en tropel. Como diría el cronista portugués Gomes Eanes de Zurara, "sobre a opinião do povo, maiormente posto em alvoroço, raramente se acha perdão para nenhum que lhe fale sobre o contrario do que eles entre si trazem firmado"[270].

El eco de la respuesta ante las coerciones señoriales llegó también a las novelas de caballerías. Roboán, uno de los hijos del caballero Zifar, se convertirá en el accidental consejero de un conde que maltrataba a sus vasallos. El noble vivía con miedo de que sus súbditos se vengasen y planeaba matarlos a todos para vivir por fin en paz, solicitando para ello la ayuda de Roboán. El joven demanda saber cuál es la razón por la que se ha generado esta enemistad entre el señor y la totalidad de los rústicos, y el conde le admite haber sido cruel y odioso en extremo con ellos, siendo el principal culpable de la situación alcanzada. Entonces Roboán le reprocha su actitud, le exige cristiano arrepentimiento para ayudarle a salir del brete y trata de enmendarle a través de las enseñanzas de un cuento: un rey se había ganado la enemistad de su pueblo, que andaba tramando como deshacerse de él. El monarca vivía con tanto temor de ser asesinado que ni siquiera se quitaba la armadura al acostarse, tan desgraciada era su existencia; un día la reina, conociendo los miedos de su esposo, le exhorta a que demande públicamente perdón a sus vasallos y se humille ante ellos, sugerencia que el soberano acomete al no soportar tanta angustia. Convocado el pueblo, el rey se disculpa, se desprende de la corona, de las armas y demás atributos y llorando se pone a disposición de sus súbditos para que hagan con él lo que estimen oportuno. Demostrando gran piedad ante la patética imagen del rey gimiente, los naturales se contagian con su dolor y le perdonan todas las fechorías cometidas hasta el momento. El final del cuento es feliz, pues en adelante la justicia y la paz social se imponen. Ficción dentro de la ficción, Roboán le solicita al vil conde que actúe como el rey del cuento que le acaba de relatar, y aunque la tensión es mayor que en la historia referida, el resultado es idéntico: los feudatarios acaban indultando al conde y este enmienda su actitud[271]. Otro ejemplo en la literatura, esta vez de ese malestar ciudadano hacia la titularidad señorial sobre los núcleos urbanos, lo ofrece el *Libro de Graçián*. En esta "novela moral" los de una ciudad envían sus quejas al soberano mediante procuradores, clamando contra los muchos males e injurias que les provoca su señor, y haciendo corresponsable al rey de tales desmanes si no ponía pronta solución reconduciendo de nuevo el estatus del sitio

[270] ZURARA, GOMES EANES DA, *Crónica de Guiné*, José de Bragança (ed.), *Crónica de Guiné*, Livraria Civilização, Barcelos, 1973, p. 169.
[271] ANÓNIMO, *Libro del caballero Zifar…*, pp. 364-369.

hacia el realengo. Gracián, que recala en dicha villa, se la encuentra amotinada y en guerra contra el monarca que se había negado a satisfacer sus demandas, y los exculpa de su actitud subversiva porque entiende que estaba en su voluntad el seguir siendo leales a su príncipe; habiéndose encontrado tan desamparados ante la injuriosa servidumbre, decidieron colocar sus justas reivindicaciones por delante de su propia vida. En el desenlace los buenos rebeldes de aquella ciudad acabarían siendo sometidos por el rey. Prosiguiendo en este mismo texto, solo unas páginas más adelante, Gracián mantiene una conversación con un grupo de humildes damnificados por las agravios de los oficiales, a los que inquiere por su falta de acción colectiva a la hora de reclamar al príncipe remedios; entonces uno de los interlocutores, aduciendo lo que hoy podríamos considerar como la flagrante ausencia de *conciencia de clase* propia del trabajador premoderno, se lamenta en los siguientes términos: "no*n* somos p*ar*a tanto, q*ue* ant*e*s nos dexamos p*er*der q*ue* t*ra*baj*ar* en n*uest*ro p*ro*vecho, q*ue* unos por ot*ro*s dexámonos de q*ue*xar de *e*stas injurias [e]t de ot*ra*s muchas [e]t no*n* se reclama*n*"[272]. Transitar por esos caminos del empoderamiento como clase, tan desbrozados por los historiadores marxistas británicos y franceses, nos llevaría demasiado lejos, así que ponemos aquí un punto y aparte, no sin antes recordar que inmediatamente después de quedar sofocada la subversión popular siempre se producía la represión: nuevamente el terror retornaba a su cauce natural, al del bando de los pecheros.

[272] ANÓNIMO, *Libro de Graçián* (Continuación)…, pp. 133-136 y 165.

C) Condiciones del pueblo trabajador

> "Los themores que atormentan al nuestro linaje humanal, paresçen en tres maneras: themor de enfermedat, themor de pobreza, themor de lo que nos viene de mayor poder quel nuestro. Los primeros dos non son de espantables, porque vienen de callando. E este terçero, que viene de quien puede más, que nos viene con grandes espantos a los oios, e a las orejas e al sentido"[273].

En las letras castellanas no es sencillo encontrar una ventana con vistas a la vida de las clases populares. Sí que se hacen algunos análisis exógenos acerca de sus aportaciones sustentando la economía y, por tanto, garantizado la reproducción del sistema feudal, pero las referencias son mucho más exiguas en lo relativo a sus inquietudes, aspiraciones, problemas, diversiones, placeres y temores. Algunos autores fueron desplazados a los márgenes del poder, y en sus críticas al mismo núcleo que los había expulsado instrumentalizaron las condiciones de los más humildes para señalar los defectos y abusos en que incurrían los magnates. Otros escritores, vinculados orgánicamente a la Iglesia o imbuidos por el clima de caridad cristiana, dedicaron asimismo algún espacio a relatar la dura existencia de las capas subalternas y sus posibilidades para la salvación, pero casi siempre de manera colateral. Por ejemplo, en el *Espejo* de Sánchez de Arévalo se recogían elogios a la existencia campesina, incidiéndose en la idea de que su entregada y arcaica forma de vida era superior, estando sus labores directamente bendecidas por Dios. Sucede además que el labrador es el miembro de la sociedad medieval mejor predispuesto a confrontar con una existencia pecadora: "¿Qué enemigos tiene quien se dedica a la agricultura? ¿Qué otra cosa odia sino el granizo? ¿Qué maldice sino los temporales? Además, ¿qué desea con avidez salvo aquello que no es de otros? Pero también, ¿quién piensa en la fornicación cuando no le aguardan alimentos exquisitos sino el hambre y una mesa pobre? E incluso, el propio cansancio de los brazos y todo el trabajo diario obliga a dormir más que a divertirse". Pero la misma obra, caracterizada por un pensamiento dicotómico, expone igualmente los inconvenientes y reparos asociados con el mundo de la agricultura: quien vive dependiendo de la tierra está expuesto a la merced de la tempestad, capaz de destruir el trabajo de un año en un instante de furia; no es, desde luego, un oficio propio de los hombres sobresalientes ni de los sabios, pues en todo caso sirve esta labor para desarrollar las capacidades físicas, pero no la inteligencia; finalmente cabe resaltarse que el autor —movido por ese clima erudito que tiende a considerar que los tiempos en los que vive están envueltos por una especial corrupción y decaimiento moral—



Figura 45: Un campesino sembrando, en el *Libro de Horas de los Siete Pecados Capitales*, BNE, Vitr/24/10, f. 11r (ca. 1470-1475)

[273] CHIRINO, ALONSO, *Espejo de medicina*, Ángel González Palencia y Luis Contreras Poza (eds.), *Menor daño de la medicina. Espejo de medicina*, Imprenta Julio Cosano, Madrid, 1944, p. 437.

señala que los agricultores ya no son lo que se supone que fueron en una edad dorada: defraudan al pagar el diezmo y los otros impuestos, sustraen lo que es del prójimo, falsean los términos moviendo los mojones y las lindes de las fincas, se muestran irreverentes con la Iglesia y los señores, estafan y engañan sin pudor[274]. Pese a la escasez de retratos parecidos a este elaborado por Sánchez de Arévalo, existen suficientes indicios como para aseverar que el pueblo trabajador, campesino y obrero, jornalero y manufacturero, ganadero y comerciante, tuvo sus más evidentes temores terrenales repartidos en tres esferas: por un lado, siempre estuvo presente la amenaza de caer en la pobreza, provocada por factores climáticos, político-militares, pandémicos o financieros que afectasen a la producción, a los precios o a la renta feudal; en segundo término, las dolencias y el sufrimiento corporal, casi como un prolegómeno de la muerte, se mostraban particularmente atemorizantes para una población que no podía permitirse el lujo de enfermar si quería mantenerse; por último, la violencia más o menos rotunda y derivada de su opresión y explotación de clase supuso una realidad cotidiana, incluyendo todo lo que podríamos englobar en la esfera de la justicia y el castigo. Por supuesto que existían otros miedos (a la destrucción del entorno familiar o a la deshonra, por ejemplo), pero estos estaban compartidos con todo el cuerpo social, mientras la aprehensión ante la indigencia, las enfermedades y la amenaza de la represalia señorial se cernían muy especialmente sobre el tercer estado.

C1. Pobreza y carestía

La batalla de los más humildes era por la subsistencia y contra una carestía extrema que los llevase a reunirse con Dios —en el mejor de los casos, claro— antes de haber podido disfrutar de algunos placeres del *sieglo*. El factor clave que define las preocupaciones dominantes del periodo entre las clases populares es sin duda el de la inseguridad material. En la Edad Media buena parte de los individuos caminaban al borde de ese precipicio. La pérdida de un empleo, la destrucción de una cosecha o de la reserva de grano para la siguiente siembra, el fallecimiento de un familiar, un aparatoso incendio, una inversión comercial arriesgada o el pago de una sanción podían empujar a la ruina a los miembros más modestos de la sociedad si su colchón de ahorros y sus vínculos familiares y sociales no contaban con suficiente solvencia. Los relatos antagónicos que se van a articular sobre la riqueza, estimada o rechazada, encuentran intensos paralelismos con su fuente de origen, el trabajo; bailando entre unos discursos y otros, la sociedad medieval arroja una mirada ambigua sobre ambas cuestiones, que tiene mucho que ver con la clase social del agente que habla. El asunto llegará a debatirse en las prestigiosas universidades del continente, por cuanto afectaba al mismo núcleo de pensamiento y actividad de la Iglesia. Veamos primeramente algunas cuestiones relativas a los conceptos de la riqueza y la pobreza en esta etapa histórica, por situarnos mejor en ese contexto de valoraciones ambivalentes que sobre estos temas se hicieron[275].

[274] SÁNCHEZ DE ARÉVALO, RODRIGO, *Speculum humanae vitae…*, pp. 315-325.

[275] Para tratar este asunto nos hemos apoyado principalmente en el exhaustivo trabajo de LÓPEZ ALONSO, CARMEN, *La pobreza en la España medieval…* Obras fundamentales sobre la pobreza a un nivel más global son las de GUGLIELMI, NILDA, *Marginalidad en la Edad Media…*; MOLLAT, MICHEL, *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media: un estudio social*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1988 y GEREMEK, BRONISLAW, *La piedad y la horca…* También son útiles las páginas que J. C. Schmitt le dedica en el diccionario de Le Goff y Chartier a los que pueblan los márgenes: SCHMITT, JEAN-CLAUDE, "La historia de los marginados", en Jacques Le Goff y Roger Chartier (dirs.), *La Nueva Historia…*, pp. 400-426. Sobre la



Figura 46: Arqueta de madera, cuero y latón, Museo Arqueológico Nacional, 57879 (s. XV)

Antes de cualquier otra consideración, cabe apuntar que en una sociedad marcada en líneas generales por la escasez material, la adquisición y acumulación de bienes fue vista como una meta para la pura supervivencia, mientras la miseria se concibió como un estado del que mantenerse lo más alejado posible. En *Calila e Dimna*, como ocurre con otros textos de origen sánscrito, se expone una aciaga visión de la pobreza, pues "non es ninguna cosa más fuerte" que ella; raíz de toda tribulación, los pobres son olvidados por sus amistades, pierden la vergüenza y la nobleza de corazón, se vuelven viles, enloquecen y quedan sin memoria ni entendimiento. En algunas fuentes aparece recogido el fallecimiento como un destino más apetecible que la pobreza, pues esta última lleva al desarrapado a pedir, robar y estafar; potente idea en la que se insiste en diversas obras, que llegarán a definir al pobre como un auténtico muerto viviente[276]. Dos siglos después de la traducción del *Calila* puede encontrarse en los poemas del sevillano Ruy Páez de Ribera (trovas recopiladas en el *Cancionero de Baena*) una de las expresiones más refinadas que se alzan contra la pobreza, maldiciéndola como la peor de las condiciones posibles en esta vida, por delante del destierro, la vejez o la enfermedad[277]. Y es que, frente a la desgracia de la penuria, la riqueza conformaba el principal ascensor social, capaz de elevar hasta espacios de poder e influencia que, hasta el auge de la burguesía, se coparon preferentemente en función del linaje. Los versos con que el arcipreste de Hita hilvana en el *Libro de Buen Amor* su larga disertación —sobre las propiedades del dinero y la apertura de todo un abanico de oportunidades gracias a él— suponen la reflexión más reconocida sobre el asunto de nuestra literatura medieval[278]. Entre los *topoi* recurrentes se encuentra aquel que afirma que el rico en tierra extraña hallará tanto solaz como si estuviera en su propia casa; como en nuestros días, el imaginario colectivo establece que el único hombre al que verdaderamente se puede considerar extranjero es al que lleva la bolsa vacía. En el parecer de la época una amplia capacidad económica estaba además directamente relacionada con la inteligencia del agraciado, aunque esas concepciones ya se critican por inverosímiles en parte de los relatos, en los que se hace un esfuerzo por desterrarlas. Era por eso que los consejeros, se pensaba, solo serían escuchados atenta y respetuosamente si contasen con notables patrimonios que respaldasen sus palabras; si un menesteroso es esforzado, sosegado, razonado y callado donde debe, los que le juzguen le verán simplemente como un individuo loco, torpe, parlero y necio, pero será alabado si presenta esas mismas cualidades teniendo el respaldo de cierto capital[279].

---

consideración de la riqueza y la penuria en nuestra literatura, SALVADOR MIGUEL, NICASIO, "Ricos, pobres y literatura medieval entre los siglos XIII y XV", en VV. AA., *Ricos y pobres: opulencia y desarraigo en el Occidente medieval*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 2010, pp. 17-62.

[276] ANÓNIMO, *Calila e Dimna…*, pp. 214-215; consideraciones similares pueden hallarse en ANÓNIMO, *Libro de los cien capítulos…*, pp. 154-155; ANÓNIMO, *Flores de Filosofía (Ms. 9428 BNM)…*, cap. XXXII.

[277] RUY PÁEZ DE RIBERA, RUY, *Dezir contra la pobreza*, Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (ed.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, Visor, Madrid, 1993, pp. 515-517.

[278] RUIZ, JUAN, *Libro de Buen Amor…*, pp. 111-114.

[279] ANÓNIMO, *Flores de Filosofía (Ms. 9428 BNM)…*, cap. XXXII.

Similares quejas sobre este clasismo pueden encontrarse en la *Estoria del rey Guillelme*, en donde se señalaba cómo en la corte al pobre se le tenía por vil, aunque fuera muy sesudo, mientras que el torpe que gozase de capacidades económicas recibía de forma automática la consideración de intelectual[280]. El arcipreste Juan Ruiz, fresco y libre siempre, combatía esos apriorismos falaces al recomendar a los nobles y ricachones que no se apartasen del todo de los humildes, incluso cuando estos fueran económicamente improductivos, dado que siempre podrían realizar algunas aportaciones útiles de las que los señores podían sacar provecho: "quien no tiene poder, dinero ni hidalguía / tenga manera y seso, arte y sabiduría"[281]. Por otra parte, nuestras letras insisten abundantemente en la inclinación de las mujeres hacia el gasto en caprichos suntuosos, por lo que la tenencia de dinero se vincula con el éxito en el plano sexual; siguiendo con el ejemplo del *Buen Amor*, que como bien es sabido incluye una suerte de manual del flirteo, se recomienda en él aparentar holgura monetaria y disimular toda escasez a la hora de cortejar a las damas[282]. Aunque la riqueza no otorgaba necesariamente la felicidad[283], la mayoría social apartada de ella siempre considerará que esta es de una gran ayuda, y soñará con alcanzar al menos algo más de lo que ya tiene, como sucede en el afamado cuento de la lechera[284]. Para los simples de entendederas, para aquellos que no eran capaces de advertir en toda su complejidad que Dios probaba a su pueblo con situaciones aparentemente contradictorias, la disposición personal de valiosos bienes de fortuna —recordemos, llamados así por la frecuencia con que se alcanzan y disipan— solo podía significar una bendición y recompensa del Altísimo[285]; los teólogos e intelectuales devotos se afanaban en demostrar que aquello no era imperiosamente así, aunque a la vez no les quedó sino reconocer que el uso mesurado y el gasto cristiano de la riqueza en donaciones, limosnas, fundaciones e indulgencias acercaba al fiel a la salvación. En definitiva, no cabía duda de que los recursos materiales facilitaban la existencia, aumentaban las comodidades, posibilitaban el mecenazgo, precedían al ennoblecimiento, aproximaban a los núcleos de decisión y, empleados en buenas obras cristianas, contribuían a lograr un privilegiado pasaje al Cielo. El apego a la riqueza irá cobrando progresiva fuerza según se avance hacia el Renacimiento, junto a la revalorización del trabajo y al cultivo del mérito personal.

---

[280] ANÓNIMO, *Estoria del rey Guillelme*, Hermann Knust (ed.), *Dos obras didácticas y dos leyendas sacadas de manuscritos de la Biblioteca del Escorial*, Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1878, pp. 208-209.

[281] RUIZ, JUAN, *Libro de Buen Amor…*, p. 242.

[282] *Ibidem*, p. 130.

[283] "(…) diremos que las riquezas non enpachan la felicidad en sí, mas el exceso dellas, e en quanto son excesivas enpachan (…) la felicidad del honbre está en los bienes del ánima, respondo que es verdad principalmente, enpero, como instrumentos, ayudan las riquezas e los otros bienes que diximos"; ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Compendio de la fortuna…*, p. 20.

[284] El famoso relato esópico se extiende en la época con una versión alternativa, en la que el jarrón va lleno de cara miel cuando al fantasioso propietario se le cae: ANÓNIMO, *Calila e Dimna…*, pp. 264-265. En el *Libro del conde Lucanor*, sin embargo, la protagonista de la fábula es una campesina, doña Truhana.

[285] "La tercera opinión de buena fortuna fue que era cura e benivolencia e amor divinal, e esta opinión se podría fundar en esta razón, ca el vulgo, que es el común pueblo, non siente otros bienes sinon estos visibles, ca de los inteligibles poco o nada siente, e por ende le parece que el que habunda en bienes tenporales e de fortuna que este es bien amado e bien querido de Dios", ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Compendio de la fortuna…*, p. 23.

Pero si la escasez suponía una expectativa absolutamente temible y un grave inconveniente para la vida holgada en este mundo, el "haber", el disponer de riquezas o aspirar a incrementar el patrimonio, conllevaba igualmente unos riesgos que se señalaron con frecuencia en nuestra literatura, incluso en los mismos escritos sapienciales que elogiaban la riqueza, incurriendo en una aparente incoherencia. Dado que toda la cosmovisión medieval estaba atravesada por el pensamiento religioso, los más importantes riesgos entrañados por la riqueza fueron lógicamente los referidos a la salvación del alma, indicándose la dificultad para que el codicioso y el avaro, siempre distraídos en aumentar sus propiedades, llegasen a traspasar las Puertas de san Pedro; rememoremos la célebre imagen bíblica del rico con más apuros para acceder al Cielo que el camello para atravesar el ojo de la aguja, o la condena al rico Epulón y el elogio de Lázaro. La santidad y la opulencia no hicieron buena pareja, abundando los referentes hagiográficos que se encuentran o que abrazan voluntariamente una vida alejada de cualquier comodidad pareja al patrimonio, como santa Oria, a la que cantase Berceo[286]. Con asiduidad se repiten las escenas en las que un santo es privado de todos sus bienes materiales y desarraigado de su núcleo familiar, poniendo así a prueba su solidez en el cristianismo, desde el profeta Job hasta Plácidas-Eustaquio[287]. Los pobres se convierten en una representación del mismísimo Cristo, y se concibe que en una situación miserable la obediencia a Dios siempre alcanzará mayores dosis de pureza. El caso de Job, *pauper* por antonomasia, servía para recordar a los golpeados por la fortuna que no había que perder la fe ante la vanidad de las cosas terrenales. En la consideración de los pecados capitales o mortales, que fueron siete u ocho —según la avaricia y la codicia se tratasen como una única lacra o se desdoblasen en dos—, se tendió a establecer una jerarquía según la cual este yerro constituía el origen primigenio de todos los demás vicios: "Avariçia es pecado, raíz e fundamiento, / e de todos los males éste es muy grant çimiento; / esquivarlo deve omne de buen entendimiento, / ca d'este nasçe al alma muy grant destruimento", incidía López de Ayala[288]. La codicia-avaricia se observó moralmente como un indeseable revulsivo ante el debido temor que había que sentir hacia Dios, o dicho de otra manera, el amor desaforado al dinero solo podía entenderse como una muestra de desafecto al Creador. El avariento perdía toda mesura, se atrevía con aquello que no debía y olvidaba sus vergüenzas al tener el corazón cegado; engañaba, hurtaba, mentía, hacía mil y una locuras arriesgadas[289]. En los *Castigos* de Sancho IV incluso se avanza que el codicioso no tendría inconveniente en robar los



Figura 47: Un molinero avaricioso, rueda en mano y bolsa al cuello, es castigado por un demonio. Capitel de la iglesia de Nuestra Señora de Estíbaliz en Villafranca, Álava (s. XII)

[286] BERCEO, GONZALO DE, *Vida de santa Oria*, Isabel Uría (ed.), *Gonzalo de Berceo. Obra completa*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992. Esta santa ingresó muy joven en el monasterio de San Millán de Suso, donde enclaustrada llevó una vida plenamente ascética.

[287] ANÓNIMO, *Cavallero Plácidas*, Hermann Knust (ed.), *Dos obras didácticas y dos leyendas sacadas de manuscritos de la Biblioteca del Escorial*, Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1878, p. 133.

[288] LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Rimado de palacio…*, p. 15. Bien es cierto que en otros textos se puede leer esto mismo de la soberbia, que fue el primer pecado cometido por Lucifer al rebelarse contra Dios, origen de su caída y de todo el mal que vino después.

ornamentos exhibidos en los altares de las iglesias por loor divina, cometiendo sacrilegio con tanto atrevimiento como quien desvalijaba una simple taberna[290].

En auxilio de las almas confusas llegaron los predicadores y sus sermones. Condenando el ansia por acaparar, uno de los *enxienplos* que gozó de elevada popularidad fue aquel en que se hablaba de un imaginario rey dispuesto a otorgar a un codicioso y a un envidioso cualquier cosa que deseasen, con la única condición de que aquel que pidiese en primer lugar recibiría la mitad de lo que se le daría al segundo. Como voluntariamente ninguno de ellos quiso solicitar antes que el otro —¡así de corroídos por sus respectivos pecados estaban!—, el monarca estableció que fuera el envidioso el que demandase antes: entonces este, incapaz de pensar en el mutuo beneficio, pidió que le sacasen un ojo para que al codicioso le dejasen completamente ciego[291]. La Edad Media fue muy prolija en cultivar y difundir estas muestras de la enajenación que se desprendían de la avaricia, como puede deducirse del también exitoso ejemplo del individuo que se ahoga en un río al no querer soltar los pesados bienes y joyas que acarrea, pese a que desde la orilla le incitan a hacerlo para salvar el pellejo[292]. Sin duda, quienes eran incapaces de domeñar la codicia y permitían que su voracidad se sobrepusiera incluso al lógico temor a la muerte, estaban expuestos no solo a fenecer en la más estúpida de las circunstancias, sino también a sufrir por siempre jamás los tormentos del Más Allá infernal. Entre las fábulas con este mismo fin pedagógico de repulsa a la codicia, la del ratón que desestima el apetito por garantizarse una vida más segura se yergue como una de las más socorridas: los relatos dibujan a un ratón campestre, que acude invitado por un congénere casero a una vivienda humana; en ella, la despensa y los despojos del propietario prometen un gran festín culinario, pero la morada urbana presenta riesgos inexistentes en el campo: por allí ronda el gato, enemigo peligroso que decanta al ratoncillo rústico a volverse a su vida apacible en el agro, opción preferida a vivir con espanto continuado en la casa, por mucha vianda exquisita que le brindase ese entorno. Ni que decir tiene que el felino es aquí la diáfana representación del Maligno, siempre presto a cazar a los *ratones-fieles* que sedientos de bienes se le pongan al alcance[293]. Otro de los tópicos más reiterados, que debió emplearse profusamente en las prédicas, es el del opulento enfermo que sintiéndose cerca de la muerte hizo que sus familiares pusieran ante sí sus tesoros y monedas. Dolido por tener que abandonar este mundo y no poderse llevar consigo aquellos metales, mirando largo rato sus lustrosos bienes y obnubilado por su fulgor, acabó por meterse en la boca un hermoso florín, ahogándose con él y sentenciando antes de tiempo su eterno destino[294]. El bien terrenal era

---

289 "Por amor de ganar algo, los omnes que son mortales / andan, corren e trastornan por oteros e por valles; / fazen vías e caminos por sierras e piñascales; / desende pasan la mar, en que sufren muchos males. / E pónense a tronidos e a rayos muy mortales, / desende a pluvias e a vientos e a todas tempestades, / scodriñan todo el mundo e los fondones de los mares, / por ganar una meaja muchos pierden sus verdades", ANÓNIMO, *Libro de miseria de omne*, Jaime Cuesta Serrano (ed.), *Libro de miseria de omne*, Cátedra, Madrid, 2012, p. 105.

290 ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV…*, p. 321.

291 SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.*, M.ª del Mar Gutiérrez Martínez (ed.), "Edición del *Libro de los exemplos por a.b.c.* (2ª parte)", *Memorabilia*, 13 (2011), p. 95.

292 ANÓNIMO, *Bocados de oro…*, p. 6; MANUEL, JUAN, *Libro del conde Lucanor…*, pp. 832-834.

293 Algunos reflejos literarios de la exaltación de la vida simple y sin preocupaciones, protagonizados por roedores, pueden encontrarse en: ANÓNIMO, *Calila e Dimna…*, p. 210; RUIZ, JUAN, *Libro de Buen Amor…*, pp. 234-236; ANÓNIMO, *Libro de los gatos…*, pp. 69-70.

294 ANÓNIMO, *Libro de confesión de Medina de Pomar…*, *III*, p. 28.

—según esa imagen evangélica tan reiterada— consumido por la polilla y hurtado por el ladrón. La cristiana recomendación es colocar los caudales allí donde no puedan malograrse ni perderse, empleándolos en buenas acciones o limosna; de aquella manera uno engrosaba sus arcas en el Paraíso. Abundan, en definitiva, los cuentos que vinculan el desapego militante y cristiano hacia las riquezas temporales con una recompensa multiplicada en el otro *sieglo*, aunque a veces se alcancen las mieles en este, como ocurre con cierta composición de origen oriental que aparece en el *Barlaam*, pero también en la colección de Clemente Sánchez de Vercial y otros documentos, y que narra como un joven de estirpe elude casarse con una mujer de alta alcurnia, como desearía su familia, y huye al campo; allí se encuentra con un viejo y su hija, que llevan una vida materialmente miserable, pero no dejan por ello de mostrarse agradecidos a Dios por lo que sí tienen: entendimiento, salud, fe en la salvación. El joven, sorprendido por las manifestaciones piadosas de la muchacha, se la solicita al anciano en matrimonio, comprometiéndose a deshacerse de sus vestiduras y posesiones temporales para unirse a la humilde existencia de esta familia agreste. Con ellos estaría morando el joven durante un tiempo, hasta que el longevo hombre, considerándole probado en virtudes, le muestre en una habitación oculta de la choza el tesoro más grande que jamás hubiera visto y se lo entrega todo[295]. Lo que metafóricamente traslada el relato, una vez pasado por el tamiz cristianizador, no es sino el argumento de que el desapego hacia lo material conduce a recompensas inimaginables, sobre todo en la dimensión espiritual. Con esa ilusión de una justicia reparadora *post mortem* tenían que conformarse las masas famélicas, incapaces de cambiar su destino en este mundo. En un nuevo cuentecillo del *Libro de los gatos* se dispone con toda vehemencia que los ricos son semejantes a los cerdos: sin tener que trabajar, comiendo y durmiendo a gusto, disfrutan de todos los placeres posibles hasta que les llega su san Martín y son sacrificados por sorpresa; en el caso de los pudientes, gozan hasta que el demonio les intercepta y se lleva sus almas. Mientras, los buenos trabajadores, manuales o intelectuales, se equiparan con el asno, animal que se lamenta constantemente de su laboriosa existencia al compararse con el cerdo, pero que se esforzará en adelante mucho más al comprender cuál es la suerte final del vago puerco, tratando que su destino diverja del de aquel[296]. Sonados y potentes relatos como este sirven para que el pueblo llano exhiba con orgullo el mérito social del trabajo, que sin dejar de ser un castigo divino por la desobediencia



Figura 48: Un ermitaño y un peregrino comparten mesa y comida, xilografía en el *Calila e Dimna*, BNE, Inc/1994, f. 78v (impreso en Zaragoza por Pablo Hurus, 1493)

[295] ANÓNIMO, *Barlaam e Josafat…*, pp. 283-287; SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (3ª parte)…, p. 61.
[296] ANÓNIMO, *Libro de los gatos…*, pp. 111-112.

primera de Adán y Eva, representa también un potente hecho diferencial frente a los aborrecibles señores, con los que al menos simbólicamente se ajustan cuentas.

Así que en el plano temporal la pobreza es una desgracia, pero en el espiritual las tribulaciones son generadas principalmente por las riquezas. Esas contradicciones se han pretendido resolver de un modo bastante cómodo y favorable para los propietarios, entre los que de una forma preeminente se encontraba la propia Iglesia: el problema moral no es poseer, ni siquiera acumular grandes haciendas; lo que suscita recelos y condenas es la manera ilegítima e injusta mediante la que se han adquirido los bienes en determinadas ocasiones, así como la actitud de apego desmedido que se tiene hacia ellos, el uso práctico que se hace de los que ya han sido acopiados o la ansiedad por alcanzar otros nuevos[297]. Don Juan Manuel, figura enormemente acaudalada, entró de lleno en sus escritos a opinar sobre la riqueza, fijándose en el prototipo ideal: Jesucristo, recuerda, no fue del todo pobre, aunque hubiera quienes sostuviesen lo contrario[298]. El peculio que tuvo, sin embargo, lo gastó sin pecado y en la realización de santas obras. Y por supuesto, aunque sí dispuso de algunos bienes temporales, nunca los codició[299]. En la misma línea de pensamiento razona uno de los capítulos del *Libro de los exemplos por a.b.c.*, que nos remite a un ermitaño, paupérrimo en cuanto a cosas temporales, que suplicaba a Dios que le diese a conocer quién en el mundo era semejante a él en su valía; el Altísimo le hizo saber que sus méritos solo podían ser análogos a los que había alcanzado el papa Gregorio. Pero el asceta, lejos de alegrarse con tal comparación, se disgusta enormemente, pues bien sabido era que el pontífice poseía innumerables fortunas terrenales, mientras él no disponía de cosa alguna. Para calmar sus pesares, Dios le habla nuevamente y le hace saber que no se convierte en opulento un hombre por sus muchas riquezas, sino por desearlas en exceso, y siguiendo ese mismo criterio podría considerarse más rico al propio ermitaño que a san Gregorio, pues el primero amaba más a su gato que lo que el Santo Padre sentía por cosa cualquiera del mundo[300]. La filosofía del *omnia est communia* (todo es común), teorizada por santo Tomás de Aquino, encontraba su aplicación práctica solo en aquellos casos en que la imperiosa necesidad exigía la ayuda mutua. Los confesionales y catecismos se mostraban entonces especialmente comprensivos con aquellos que hurtaban viandas y vestiduras en su desesperación, siempre que se encontrasen demasiado enfermos, flacos o tullidos como para ganarse un jornal que les permitiera adquirirlas legalmente mediante su compra; se afirmaba que "en tienpo de neçessidat todas las cosas son comunales" para aquellos que están en gran dificultad[301]. La expresión más radical y bella sobre este asunto que hemos encontrado se halla en la biografía de Álvaro de Luna, en la que se recoge literalmente que "sería muy sosegado e paçífico el vivir de aqueste mundo entre todas gentes, si cessassen entre ellos estas solas dos palabras, conbiene a saber, mío e tuyo"[302].

---

297 ANÓNIMO, *Tratado de la comunidad…*, p. 132.

298 La controversia teológica sobre la pobreza de Cristo y sus apóstoles, aguda en el seno del franciscanismo radical, llevó a Juan XXII a intervenir resolviendo que ni Cristo ni sus Apóstoles fueron del todo pobres (bula *Cum inter nonnullos* de 1323).

299 MANUEL, JUAN, *Libro de los estados…*, pp. 693-694.

300 SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (1ª parte)…, p. 171.

301 PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones…*, p. 71; CUÉLLAR, PEDRO DE, *Catecismo*, José Luis Martín y Antonio Linage Conde (eds.), *Religión y sociedad medieval: el catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Consejería de Cultura y Bienestar Social de la Junta de Castilla y León, Salamanca, 1987, p. 181.

302 ANÓNIMO, *Historia del ínclito…*, p. 261.

Pero aparte de todo lo relativo al plano escatológico, asimismo fue corriente que se señalase la tenencia de un bien como la causa de cierto malestar emocional, al instaurarse en el poseedor un miedo constante a verse privado de él[303]. Brunetto Latini recordaba, apoyado en el poeta romano Décimo Junio Juvenal, que quien caminase con unas pocas monedas por la calle temblaría pensando que los ladrones le acechaban tan solo con presenciar cómo se agitaban inocentemente los arbustos movidos por el viento[304]. En los *Buenos dichos* se sostiene esa misma idea: siempre que el hombre disponga de riquezas terrenales vivirá con gran recelo de perderlas; solo una vez que las haya dejado atrás se librará de todo temor y duda[305]. "Non ay mayor miedo que temor de perder riq*ueza*", se recoge en las *Flores de filosofía*[306], mientras el *Libro de miseria de omne* expone que "la riqueza, quando se gana, gánase con grand trabajo; / onde guardarla es gran miedo; en perder, dolor e daño"[307]. Algo más tarde Pedro de Luna esgrimía como argumento consolatorio para los empobrecidos la seguridad que se alcanza cuando se desciende a ese estado de penuria, casi como quien se libera de una prisión en la que yace amenazado: "el que non ama algo deste mundo, non tiene en este mundo que tema", atestiguaba el cuestionado pontífice Benedicto XIII, quien habría de conocer en sus propias carnes lo que era verse despojado de las mayores dignidades[308]. Otro autor del XV, fray Lope Fernández de Minaya, escribía que entre las desgracias que lastraban los bienes temporales estaba un alma incapaz de deleitarse con lo ganado, tanto era el miedo continuo que sufría por perderlo: "Pues ¿cuál es el más malandante e más loco en este mundo que el que siempre asma por lo que non puede cobrar e nunca está sin temor por lo que tiene, e su dolor non ha par por lo que pierde?", cuestiona tozudamente Minaya[309]. Para quienes promulgaban esta línea argumental, los pudientes acabaron por convertirse en objeto de compasión, pues andaban por el mundo con la permanente preocupación de que les arrebatasen lo que era suyo. Por ejemplo, en el *Libro de los cien capítulos* se apiadan abiertamente de los ricos por su constante



Figura 49: Un salteador de caminos saquea a sus víctimas, *Cantigas de Santa María*, Biblioteca de El Escorial, Ms. T-I-1, cantiga 182b (s. XIII)

[303] "Por eso nos amonesta Salamón, a los non procurar [los bienes de fortuna] con mucha instancia, diziendo ser adquiridos con mucho trabajo, e poseídos con grand temor, e dexados con mucho dolor", VALERA, DIEGO DE, *Tratado de providencia…*, p. 145.
[304] LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 274.
[305] ANÓNIMO, *Buenos dichos por instruir los omnes a buena vida*, María Morras (ed.), "*Buenos dichos por instruir a buena vida*", *Revista de Literatura Medieval*, 5 (1993), p. 29.
[306] ANÓNIMO, *Flores de Filosofía (Ms. Escur. S.II.13)…*, pp. 216-217.
[307] ANÓNIMO, *Libro de miseria de omne…*, p. 110.
[308] LUNA, PEDRO DE, *Libro de las consolaçiones de la vida humana*, Pascual de Gayangos y Arce (ed.), *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*, Atlas, Madrid, 1952, p. 579.
[309] FERNÁNDEZ DE MINAYA, FRAY LOPE, *Espejo del alma*, Fernando Rubio (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV, II*, Atlas, Madrid, 1964, p. 222.

sufrimiento: con poca holgura, el inquieto adinerado no puede dejar de temer que el rey le exija una parte de su fortuna, e incluso vive apesadumbrado al saber que sus hijos anhelan su pronto fallecimiento para heredar[310]. Preciosos son asimismo los versos de Sem Tob acerca de estas frustraciones generadas alrededor de la retención de las posesiones y el ansia por aumentarlas: "Quando lo poco vyen, / Cobdiçia de mas creçe; / Quanto mas omre tyen, / Tanto mas le falleçe; / (...) Quien falle e se farte, / Yo non pude fallarlo; / Que podrie bien andante / E rrico omre llamarlo: / Que non a omre pobre / Si non el cobdiçioso, / Ni rico, si non omre / Con lo que tyen gozoso. / (…) Todo el dia lazrado, / Corrido, por traer lo, / E la noche cuytado, / Por miedo de perder lo. / El, tanto non le plaze / Del algo que a, aver lo / Quanto pesar le faze / El miedo de perder lo"[311]. El médico Alonso Chirino observa cómo los grandes dejan de comer o dormir por sus preocupaciones, afirmando no ver "menos cansado y enojado al rico quando corre por las plaças por lo que le demandan o él demanda a otros, que veo al pobre por la pobreza que tiene consigo mesmo"[312]. Hasta en el *Laberinto de la Fortuna* de Juan de Mena se reproduce de nuevo esta reflexión: "¡O vida segura la mansa pobreza, / dádiva santa desagradesçida! / Rica se llama, non pobre, la vida / del que se contenta bevir sin riqueza; / la trémula casa, humil en baxeza"[313]. Trataban los autores de cimentar una visión relativa de la pobreza, según la cual quien se sintiese satisfecho con su estado simplemente no podía ser considerado como pobre. En definitiva, tal y como recoge bajo múltiples variantes el refranero popular, más pobre no será el que tenga poco, sino aquel que mucho desee. En el *Compendio de la fortuna*, un tratado ofrecido por fray Martín Alonso de Córdoba al hombre más pudiente del reino en sus tiempos —Álvaro de Luna—, se trata el tema con cierta extensión: enemigas ancestrales, la Pobreza y la Fortuna se alzan como rivales irreconciliables. La primera es absolutamente consustancial al humano, pues naciendo este desnudo ya recibe un primer y claro mensaje: solo amando la pobreza se garantizará una existencia feliz. Mientras el pobre sufre con paciencia y encara con alegría las vicisitudes, el que tiene fortuna está siempre "gimiendo e querellándose e suspirando", pendiente de conservar o acrecentar lo ganado, temiendo perder su estado por las embestidas de otro más poderoso que él, del que desconfía que le pretenda usurpar sus posesiones. El pudiente siempre está volviendo la cara para vigilar lo suyo y recela ser asesinado, porque "la ponçona con copa de oro se beve". Y nuevamente aparece la habitual referencia a las dificultades para conciliar durante las noches de aquel que tiene algo: "el triste en cama de altos e blandos colchones, entre sávanas delgadas e linpias, so colchas de seda pintadas, cercado de paredes vestidas da suspiros, revuelcos e toda la noche sin sueño se pasa". Frente a la Fortuna, fray Martín contrapone la figura alegórica de la Pobreza: esta nunca va medrosa ni triste, sino alegre y segura; no teme cantar por los caminos a viva voz, porque los ladrones no podrán llevarse nada suyo; pernocta con tranquilidad, sin tener que mantener una vela encendida en el cuarto para ahuyentar a los delincuentes. En fin, la Pobreza cuenta con grandes beneficios en múltiples planos de la cotidianeidad: favorece la templanza, y al no poderse despachar con excelsos banquetes, el menesteroso se evita de paso ciertas enfermedades; igualmente se esquivan en buena medida

[310] ANÓNIMO, *Libro de los cien capítulos…*, pp. 154-155. En la *Celestina* encontramos también esa misma crítica: los descendientes de los ricos no hacen sino rezar oraciones por el fallecimiento temprano de su testador, ávidos por repartirse los dividendos.
[311] TOB DE CARRIÓN, SEM, *Proverbios morales…*, pp. 121-122.
[312] CHIRINO, ALONSO, *Menor daño de medicina…*, p. 174.
[313] MENA, JUAN DE, *Laberinto de Fortuna…*, p. 224.

los pecados de la carne, en tanto la abundancia propicia los apetitos sexuales; por último, el ingenio se cuenta entre las propiedades loables parejas a la estrechez económica, puesto que son los menguados los más proclives a dedicarse al estudio, resintiéndose la inspiración y el amor por la ciencia cuando la plata reluce[314]. La pesadumbre de los opulentos es recogida por extenso en un fragmento de *La Celestina*, que nos tomamos la licencia de reproducir íntegramente por cuanto sintetiza a la perfección el asunto del que estamos hablando, pese a que su fondo guarde resonancias irónicas:

> "Aquel es rico que está bien con Dios; más segura cosa es ser menospreciado que temido. Mejor sueño duerme el pobre que no el que tiene de guardar con solicitud lo que con trabajo ganó y con dolor ha de dejar. Mi amigo no será simulado, y el del rico sí. Yo soy querida por mi persona, el rico por su hacienda. Nunca oye verdad, todos le hablan lisonjas a sabor de su paladar, todos le han envidia. Apenas hallarás un rico que no confiese que le sería mejor estar en mediano estado o en honesta pobreza. Las riquezas no hacen rico, mas ocupado; no hacen señor, mas mayordomo. Más son los poseídos de las riquezas que no los que las poseen. A muchos trajeron la muerte, a todos quitaron el placer y a las buenas costumbres ninguna cosa es más contraria. ¿No oíste decir «Dormieron su sueño los varones de las riquezas, y ninguna cosa hallaron en sus manos»? Cada rico tiene una docena de hijos y nietos que no rezan otra oración, no otra petición, sino rogar a Dios que le saque de medio dellos; no veen la hora que tener a él so la tierra y lo suyo entre sus manos y darle a poca costa su morada para siempre"[315].



Figura 50: Un hombre roba de un barril mientras el propietario, vigilante y espada en mano, descansa en su lecho, *Calila e Dimna*, BNE, Inc/1994, f. 5r (impreso en Zaragoza por Pablo Hurus, 1493)

Una de las cuestiones que más se repite en los discursos sobre la riqueza es precisamente la falsa amistad que alimenta. El que tiene algo conserva siervos, familiares y afectos a su alrededor, pero estos se volatilizan tan rápido como vuela la fortuna; mientras uno es próspero, todos le elogian, pero cuando se empobrece enseguida le ignoran. Dicen los instruidos, en síntesis, que en profusión de beneficios no hay amistad que sea verdadera, aunque en la práctica es igual de cierto que entre la élite medieval se promueve la largueza y el dispendio: la fortuna no se debe atesorar, sino prodigarse colectivamente en generosos fastos y banquetes con el mayor número de

[314] ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Compendio de la fortuna…*, pp. 46-47.

[315] ROJAS, FERNANDO DE, *La Celestina…*, p. 120. Más adelante se escuchan consideraciones similares en boca de la prostituta Elicia: "Aunque los ricos tienen mejor aparejo para ganar la gloria que quien poco tiene, no hay ninguno contento, no hay quien diga harto tengo, no hay ninguno que no trocase mi placer por sus dineros. Dejemos cuidados ajenos y acostémonos, que es hora. Que más me engordará un buen sueño sin temor que cuanto tesoro hay en Venecia", *ibidem*, pp. 184-185.

convidados, muestra indefectible de estatus[316]. Los preciosos metales comportan a su vez corrupción política, y por sobornos y dádivas dejan los oficiales de cumplir satisfactoriamente sus encomiendas. Como medida cautelar, no son pocos los autores que se inclinan por defender que las personas de probada solvencia económica son las más adecuadas para ocupar los cargos públicos, pues estarán menos inclinadas al cohecho. Pueden rastrearse también críticas contra el poder regio por su dejación en el proceso de conquista, dada la ralentización o abandono temporal de las campañas militares debido a la codicia suscitada por las parias y tributos recaudados en los intervalos de tregua[317]. De las denuncias de corrupción tampoco se libra la Iglesia, afectada por perturbaciones simoniacas que van desde las actividades ilícitas más clásicas de compraventa de dignidades hasta el mercadeo de sepulturas. Una temprana y crítica burla se desarrolla en la *Garcineida*, obra en la que se acusa al papa Urbano II y a su curia de amasar riquezas sin escrúpulos: todos los pecados eran perdonados por dicho pontífice si uno acudía ante él portando oro y plata en cantidad suficiente[318]. El periodo estudiado, de principio a fin, quedará marcado por las mismas deficiencias, y el señalamiento de tales conductas siguió produciéndose desde las esferas laicas y eclesiásticas sin que se lograse una reparación satisfactoria de las desviaciones.

Expuestos los discursos sobre la opulencia y la necesidad, hablemos ahora sobre los riesgos de caer en la miseria. Podríamos clasificar los tipos de pobres en función de sus orígenes; estaban los que espontáneamente abrazaban la austeridad, algunos por cuestiones espirituales y otros que lo hacían debido al rechazo explícito a participar en la organización social del trabajo por diversos motivos, pero además y sobre todo, abundaron quienes se veían involuntariamente en apuros y estaban deseando abandonar la realidad indeseable en la que se encontraban envueltos. Entre estos últimos se podría diferenciar por un lado a aquellos que habían caído en una pobreza relativa por una situación sobrevenida y, por otro, los que se hallaban inmersos en un estado de permanente dependencia por razones de pura biología, tales como los enfermos crónicos o los niños, incapaces de valerse por sí mismos[319].

---

316 Una muestra de primer nivel sobre este aspecto nos es ofrecida por los cronistas del Condestable Miguel Lucas de Iranzo: MARTÍN CEA, JUAN CARLOS, "Los banquetes del Condestable Lucas de Iranzo: consideraciones sobre su función en la cultura política castellana del siglo XV", en M.ª Isabel del Val Valdivieso, Juan Carlos Martín Cea y David Carvajal de la Vega (eds.), *Expresiones del poder en la Edad Media. Homenaje al profesor Juan Antonio Bonachía Hernando*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2019, pp. 81-90.

317 Aunque podrían señalarse algunas otras, nos quedamos con la feroz crítica que en la *Novela de Graçián* señala al rey como indigno de acabar la empresa de unificación cristiana de la Península, acusándole de estar cegado por la codicia de tesoros y descuidar su misión de recuperar Granada para el cristianismo: ANÓNIMO, *Libro de Graçián* (Continuación)…, p. 119.

318 La plática achacada al pontífice es muy elocuente: "En iglesias, concilios, sinagogas, teatros, reinos, ciudades, regiones, palacios, torres; en la tierra, en el mar, en todo ello triunfamos, reinamos, imperamos, ponemos cebos, espoliamos, saqueamos, arrebatamos, cogemos, mentimos, engañamos y hurtamos. ¡Congratulaos conmigo, cardenales míos y legados de la Iglesia de Roma, congratulaos, digo, y aplaudid!", ANÓNIMO, *Garcineida*, Eloy Benito Ruano y José Antonio Villar Vidal (eds.), "La *Garcineida*", *Medievalismo*, 7 (1997), p. 401.

319 Se estudian las principales causas de la devaluación social y la pobreza en CÓRDOBA DE LA LLAVE, RICARDO, "La ruta hacia el abismo: factores de marginación y exclusión social en el mundo bajomedieval", en VV. AA., *Ricos y pobres: opulencia y desarraigo…*, pp. 367-394.

El primer colectivo de pobres lo constituyen quienes se apartan de los bienes terrenales para dedicarse a una vida espiritual, más cercana a Dios. Esta decisión voluntaria se había producido y reglamentado en el cristianismo desde los tiempos originarios, con el eremitismo y el monacato, satisfaciendo tanto a quienes deseaban experimentar el ascetismo de forma individual como colectiva. Hacia los últimos siglos del periodo medieval resurge con fuerza y características propias el fenómeno gracias a las flamantes órdenes mendicantes; estas contribuyeron a frenar la heterodoxia espiritual y la desafección popular alimentadas por la obscena acumulación de riquezas por parte de la Iglesia, y particularmente de sus órdenes religiosas tradicionales, que una y otra vez defraudaban su propósito fundacional de mantenerse austeras. Aunque el asunto generaba recurrentes tensiones en su seno, la Iglesia nunca cuestionó el derecho a la propiedad privada ni, por supuesto, renunció a ser la mayor propietaria de tierras e inmuebles gracias a exacciones, donaciones y mandas testamentarias; sin embargo, sí demostró algo de flexibilidad abriéndose a cierto reformismo para que los cristianos más concienciados con el ideal de la pobreza no saludasen a las herejías y pudieran encontrar cauces a través de los que vincularse de un modo u otro a la institución. El debate sobre si el nuevo clero regular debería procurarse su propio sustento o vivir de la mendicidad fue arduo y en el siglo XIII participaron de él los intelectuales más preparados del continente, tratando de dilucidar si en el monacato la pobreza del contemplativo era más honorable que el afanoso trabajo manual (podría decirse *ora versus labora*[320]), pero también si la acción predicatoria, remunerada con limosna, constituía o no un trabajo propiamente dicho. Los franciscanos y dominicos gozaron de un influyente y notable seguimiento, aunque al margen de estos grupos religiosos de mayor virtud, los estereotipados pobres apacibles, satisfechos en su voluntad de explorar las conexiones con Dios en el ascetismo más riguroso, apenas debieron existir en Castilla más que como un ambicionado paradigma. El abrazo alegre de la pobreza fue más bien una utópica ilusión. Cosa diferente es que el mensaje de la austeridad calase entre amplios sectores de la población, de manera particular entre las conciencias más sugestionadas por la Iglesia, proliferando individuos que en su existencia vital valoraron especialmente la mesura.

Los pobres de estado, según se refiere en la época, eran aquellos que vivían de la mendicidad, sin poder mantenerse mediante el trabajo propio al estar enfermos, tullidos, ciegos o por ser demasiado tiernos o ancianos, así como parte de las mujeres que habían enviudado o los presos en cautiverio. Algunos podían pedir limosna por sus propios medios o desarrollar faenas específicas y adaptadas a su condición, pero otros precisaban de una atención constante por parte de terceros, como es el caso de los dolientes ingresados en un hospital, los leprosos recluidos en el lazareto o los pequeños huérfanos y expósitos. De cualquier modo, se les consideraba indefensos y dignos receptores de la caridad del resto, y puesto que estaban incapacitados para las labores del sistema productivo, se esperaba de este grupo social que no causase problemas a la comunidad y que, si no eran capaces de realizar otras tareas, al menos rogasen a Dios por las almas de quienes los amparaban. Junto a ellos tenemos a los *pobres vergonzantes*; estos son fundamentalmente aquellos que han sufrido una devaluación de su

[320] Como es bien sabido, los primeros benedictinos se esforzaron en encontrar un equilibrio entre la oración y el trabajo; tras ellos, el Císter apostó por reforzar el trabajo manual como una vía penitencial, con explotaciones directas sobre sus dominios. Finalmente, con las órdenes mendicantes el acento se pondrá en las tareas intelectuales.

estado y, acostumbrados a ser autosuficientes, se verán abocados a tener que solicitar auxilio de manera discreta a la comunidad, pesándoles aparecer ante esta como necesitados. Existía enorme temor ante la perspectiva de caer en desgracia y pasar a formar parte de la pléyade de pordioseros, y no solo por una pérdida material o un abrupto descenso en la calidad de vida, sino por la vergüenza y deshonra que suponía exponerse pidiendo ayuda a conocidos, con el menoscabo que para la imagen propia conllevaba[321]. El estigma es tan poderoso que incluso constan referencias a individuos empobrecidos que pretenden ocultar su parentesco con gentes de elevada posición económica, de cara a evitar que se especule con la posibilidad de que su estrechez financiera tuviera algo que ver con su ilegitimidad y desconocimiento familiar. Por suerte para ellos, los pobres avergonzados que tratan de salvar su reputación son los que mayor empatía generan, sobre todo los que se han hundido desde un elevado estado. Es a estos a quienes se dirigen los discursos sobre la Fortuna, solicitándoles paciencia mientras el grueso de la sociedad procura su reinserción.



Figura 51: Detalle del sepulcro del obispo Martín Rodríguez, el Zamorano, en el que se aprecia el reparto de víveres entre los pobres, Catedral de León (s. XIII)

Dejando atrás los casos particulares, podía ocurrir un empobrecimiento colectivo como resultado de las enajenaciones de bienes comunales o a consecuencia de una política fiscal que gravase excesivamente a una comunidad en su conjunto; el monto total a recaudar se distribuía entre los pecheros, y cuando de la lista de contribuyentes se procedía a excluir a parte de los individuos económicamente más capacitados, la satisfacción del impuesto recaía de manera perniciosa y asfixiante sobre el resto. Causantes en última instancia de ello eran el rey o el señor que exigían más de la cuenta, pero también los oficiales nombrados por estos (merinos, alcaldes, recaudadores, corregidores…), quienes en su incompetencia o movidos por la codicia podían acrecentar hasta límites insospechados las dificultades por las que el pueblo

[321] En uno de los cuentos de Juan Manuel en el *Lucanor*, Patronio le transmite a este la historia de un hombre que se había empobrecido mucho y sentía vergüenza de pedir comida, sufriendo por ello gran daño y hambre. Un día pasaba por delante de un conocido que estaba comiendo, y el hombre le preguntó "flojamente" si le querría acompañar en su mesa. A la tenue y falsa invitación el pobre contestó que ante tamaña y reiterada insistencia no le parecía bien contradecirle, y sentándose a la mesa perdió el hambre que llevaba. Aunque la moraleja de aquel cuentecillo era que se aceptasen los ofrecimientos ventajosos, dando a entender que se hace por cumplir la voluntad de quien ofrece y sin esperar a que este pueda retractarse, para el asunto que tratamos nos resulta más interesante su literalidad al exponer la vergüenza de mendigar, MANUEL, JUAN, *Libro del conde Lucanor…*, pp. 765-767.

trabajador había de transitar. Hacia finales de la Edad Media las rentas llegan hasta los señores principalmente a través de los diezmos, los servicios y pedidos, las tercias o las alcabalas, mientras que otros tributos de antigua raigambre se situaron en un plano más simbólico que financiero. Además de su responsabilidad en la imposición de las cargas fiscales, a los grandes también se les consideraba culpables del empobrecimiento social por desplazarse con amplios séquitos a su paso por las heredades, puesto que aquello significaba irremediablemente yantares, expropiaciones y otras violencias que ya enumeramos. Las soluciones a tales contratiempos no pasaban entonces por el recurso estandarizado de la limosna individualizada, sino que había que elevar requerimientos o poner en marcha operaciones públicas de calado que permitiesen recobrar la normalidad a la mayor brevedad posible: importación, repartos, exenciones fiscales... En cualquier caso, este tipo de "pobreza laboriosa" era reversible, y podría ser definida como una situación coyuntural en la que grandes masas poblacionales podían entrar y salir varias veces a lo largo de sus vidas en función de las fluctuaciones económicas.

La multiplicación de personas expulsadas de los circuitos laborales preindustriales se hizo notoriamente palpable en las ciudades, en donde buscaban refugio y sustento cada vez más jóvenes desarraigados de las aldeas. Allí, en las bulliciosas urbes, se fundían los desempleados crónicos con los individuos recién despedidos de los talleres y arrojados a su pesar de las redes del trabajo reglado. Les acompañaban los marginados, los enfermos, los delincuentes, las prostitutas y proxenetas, los falsos profetas y pretendidos santurrones, los mercenarios… Al menor contratiempo, esa amalgama desclasada y lumpenproletaria podía verse engrosada con obreros de bajos salarios y manifiesta imposibilidad para ahorrar, planteando un reto a la consideración utilitaria levantada hacia los pobres, además de un riesgo para la convivencia y la propiedad privada. Cabe tenerse en cuenta que las mujeres y los niños en buena medida dependían económicamente de algún varón, por lo que la muerte, el abandono, el arresto o la desocupación del hombre repercutían gravemente sobre el conjunto de la familia. Un porcentaje nada desdeñable de desposeídos manifestaba unos comportamientos que la generalidad de los estamentos medievales consideraban reprochables: actuaban de manera impía, deseando la llegada de las fiestas de los santos, no por devoción, sino para ejecutar su práctica pedigüeña; se unían a los juglares tañendo instrumentos y frecuentando tabernas o prostíbulos; provocaban peleas, acosaban a las mujeres castas y maldecían al prójimo; acaparaban sin generosidad lo que debería ser repartido entre otros necesitados; se asociaban en bandas de rufianes para acometer actividades criminales; o se mostraban dispuestos a ser reclutados por el mejor postor de entre los malhechores feudales. Como contraparte, los marginados e inadaptados reciben el rechazo del resto de la comunidad y ven levantarse un muro de exclusión social a su alrededor. Se ha traspasado el umbral de tolerancia y se comienza ahora a denunciar con vehemencia que una buena parte de los mendigos se encuentran perfectamente sanos y podrían estar prestando sus servicios y fuerza de trabajo, pero prefieren vivir con holgazanería, sin asumir responsabilidades y a costa de delinquir o de parasitar el esfuerzo ajeno[322]. Es por tanto su pobreza el resultado de una decisión intencional, muy criticada por una sociedad que ha revalorizado el concepto del trabajo y que se muestra cristianamente dispuesta a cargar con el incapaz, pero no con el falso pobre, que lo era como

[322] PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones…*, pp. 454-456.

efecto de su pereza y ociosidad: "si alguno no quiere trabajar, que tampoco coma", había escrito san Pablo en su epístola a los tesalonicenses, y sus ecos resonarán ahora contra el rebelde.

La visión sobre el trabajo —del mismo modo que algunos de sus principales elementos constitutivos— está sufriendo una enérgica mutación[323]. Fenómeno singular fue el registrado hacia mediados del XIV; tras arrasar Europa la pandemia de peste negra abundarán braceros sanos que, sin señor y rotos los antiguos vínculos que los sujetaban, rehúsan laborar si no es a cambio de un elevado jornal y una mejora en sus condiciones, aprovechándose del vacío demográfico y la necesidad por todas partes de hombres que cultiven; las inquietudes de esta masa de labriegos, que podría servir pero no está dispuesta a hacerlo bajo determinadas circunstancias de explotación, aparecen reflejadas tanto en nuestros *Cuadernos de Cortes* como en documentos similares de diferentes partes del continente; ante el desafío, que amenaza con contagiarse a otros precarios en el campo y la ciudad, la clase señorial responderá enseguida incrementando su presión para sujetar a los trabajadores, acabando definitivamente con los beneficios de las behetrías, mientras se promulgan limitaciones salariales y se castiga como criminales al vagabundo y al ocioso con penas corporales, expulsión de las ciudades o multas, rara vez con cárcel[324]. La dura condena contra las gentes baldías puede apreciarse nítidamente en el *Ordenamiento de menestrales* rubricado en las Cortes de Valladolid en 1351, encuentro que se consagra a sentar las bases de la reconstrucción económica y laboral de un país recién golpeado por la epidemia. Pero retornemos a los pobres. Los individuos menos favorecidos no cuentan siquiera con pardos y toscos ropajes que cubran sus vergüenzas, ni techo propio que los cobije, ni pan con que llenar el buche. La desnudez o el vestido harapiento, la supervivencia a la intemperie así como la dificultad para acceder a las viandas mínimas son elementos que aparecen reflejados en las siguientes estrofas del *Libro de miseria de omne*, una de las obras que con mayor crudeza, también con una indisimulada vocación disuasoria de los placeres terrenales, refleja la situación de las clases sociales menudas:

"El ombre empobreçido trae muy cativa capa;
quando ave la camisa non puede aver la saya;
desfalléscele la calça, trae rota la çapata;
por pecados non ha bragas que pueda cobrir la nazga.

La muger empobrezida trae mesquino tocado,
ave rota la camisa e parésçele el costado;
muchas son tal malastrugas e de tan mesquino fado
que non tienen con qué cubran el vergonçoso forado.

[323] Para la evolución en la percepción de las labores, véanse FOSSIER, ROBERT, *El trabajo en la Edad Media*, Crítica, Barcelona, 2002 y VILLA PRIETO, JOSUÉ, "La cultura de los menestrales: tratados didácticos medievales dedicados a la dignificación de los oficios mecánicos", *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, 21 (2015), pp. 417-444.

[324] Atiéndase a LUCHÍA, CORINA, "*Ommes et mugeres baldíos*: regulación social y prácticas consuetudinarias en torno a los asalariados castellanos en la Baja Edad Media", *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, 8 (2012), pp. 1-16.

Quando viene el evierno, que faze malas eladas,
apriémelo el grand frío e fiere grandes quexaradas;
el que non trae dineros non puede trobar posadas;
si las entrare por fuerza, dar le han grandes palancadas.

Aún vos quiero desir del pobre e del menguado:
por la su mala ventura, de todos es olvidado
e de todos confundido e de todos despreciado;
lo que es mayor quebranto: de los suyos desechado.

Si pidiere por las puertas, pidrá muy envergonzado;
si non quisiere pedir, non dormirá bien folgado;
mas, aunque pida por las puertas, de fambre será aquexado;
a pedir abrá por fuerza maldisiendo el su fado.

Quando se vee en coita e müy mala sazón,
contúrbasele el seso, así faze el corazón;
tórnase contra Dïos e dize atal razón:
que non parte bien las cosas quantas en el mundo son.

(…) Los hermanos al hermano que es pobre non lo aman;
los amigos lo delexan, fuyen d'él, non lo acompañan;
por la su mala ventura, quando lo troban no·l fablan;
a qui dava çien veveres a un bever non lo llaman"[325].



Figura 52: San Martín comparte su capa con un necesitado, *Libro de Horas de los Siete Pecados Capitales*, BNE, Vitr/24/10, f. 170v (ca. 1470-1475)

Aunque el pobre disponga de un grupo de semejantes con los que compartir el paso de los días en la calle o en el hospital, debe ser concebido como un individuo que en la práctica está solo. Si no lo estuviera, si tuviera relaciones familiares vigorosas, no se encontraría en ese estado, dado que el socorro entre miembros de un mismo *clan* es uno de los pilares sobre los que se sustenta la sociedad medieval. Por supuesto, todas las recomendaciones apuestan por auxiliar al pariente que lo precise antes que a cualquier otro sujeto en dificultades, pero no todos los necesitados cuentan con la suerte de tenerlos. Marginado y abocado al hurto, al asalto o al lupanar cuando la limosna escasea, el desarrapado se convierte en carne de cepo y horca. La construcción simbólica que hace del pobre una representación persistente de Cristo (recordemos a san Martín compartiendo su capa con ese necesitado que resultó ser Jesús) choca con la terca realidad material del indigente, en la que su aspecto físico, enfermizo y maloliente genera repugnancia, mientras su recurso casi obligado a la violencia lo convierte en un individuo temible que, desprovisto

[325] ANÓNIMO, *Libro de miseria de omne…*, pp. 107-109.

de todo anclaje a un lugar, es imaginado acechando por los caminos y escondiéndose entre las sombras de la noche. En consecuencia, la vida en unas circunstancias tan complicadas acababa acarreando secuelas psicológicas tales como la tristeza o la desesperación. Incapaces de recuperar su antiguo estatus y privados de una asistencia adecuada, la salud mental se degradaba sin remedio hasta alcanzar la total enajenación. El pobre se funde así con el *sandío*, como se denominaba al loco.

Una puerta de entrada a la pobreza se encontraba en el juego. Los dados, las tablas, después también los naipes, recibieron las condenas morales de la Iglesia y la prohibición o reglamentación oportuna desde la ley secular[326]. A pesar de su persecución, durante todo el periodo el juego de azar fue una de las distracciones fundamentales de los hombres, practicado por los soldados en los campamentos militares, por los trabajadores y rufianes en las tabernas e incluso por los caballeros en cualquier contexto, como nos recuerda el poema de *Elena y María*, en el que la segunda trata de humillar al caballero, amante de Elena, por mostrarse inclinado a jugarse a los dados el calzado, las vestimentas, las armas e incluso el caballo[327]. Ese era precisamente el riesgo que entrañaban tales solaces: solían acompañarse de apuestas que empobrecían a los desventurados, llevándolos a dramáticas situaciones en las que, por si fuera poco, acababan blasfemando por su mala suerte y poniendo en peligro sus almas[328]. Nuestra literatura, sobre todo la hagiográfica, está repleta de tahúres que maldicen a la Virgen o a Dios al verse desposeídos tras una mala jugada; dichos desafíos suelen recibir su conveniente castigo disciplinario, bien desde la justicia civil o bien desde la celestial. La ludopatía estaba profundamente asociada con el consumo de alcohol, las peleas, la prostitución y todos los comportamientos viciosos y reprobables que pudieran figurarse, incluyendo la ociosidad, la usura y el timo, y así fue señalada como una de las principales tentaciones de las que convenía mantenerse alejado, tal y como instruían los catecismos y confesionales[329]. Si el que perdía lo suyo tenía motivos materiales para preocuparse, quien salía victorioso tampoco podía tenerse por satisfecho, puesto que lo obtenido —aunque no hubiera mediado trampa— no se consideraba un ingreso lícito[330].

---

326 Tenemos el magnífico testimonio de ALFONSO X, *Ordenamiento de las tafurerías*, Raúl Orellana Calderón (ed.), *Libro de los juegos: acedrex, dados e tablas; Ordenamiento de las tafurerías*, Fundación José Antonio Castro, Madrid, 2007. El control se mantuvo durante todo el periodo e incluso viajeros extranjeros llegaron a hacerse eco de los ordenamientos dictados contra los dados y los naipes, como Antonio de Lalaing al visitar la Castilla de Isabel la Católica, LALAING, ANTONIO DE, *Primer viaje…*, p. 253.

327 ANÓNIMO, *Elena y María*, Enzo Franchini (ed.), *Los debates literarios en la Edad Media*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2001, p. 231. También el caballo se apostó en los tableros Centurio, según se quejaba desesperadamente Areúsa en la *Celestina*. La descripción de Centurio coincide plenamente con la de un ludópata incapaz de dejar de jugar, al que Areúsa reprocha haber salvado numerosas veces de la horca por sus malas costumbres: ROJAS, FERNANDO DE, *La Celestina…*, p. 286.

328 La blasfemia y el juego están tan estrechamente relacionados que la primera de las leyes contenida en el citado *Ordenamiento de las tafurerías* ya establece los castigos que deben aplicarse a los descreídos y renegados en función de su estamento: ALFONSO X, *Ordenamiento de las tafurerías…*, pp. 379-381. La Ley XX del mismo documento, señala, sin embargo, que la práctica del juego de azar equiparaba a cristianos, judíos y moros a la hora de hacer reclamos y denuncias sobre lo acontecido durante la actividad, pues "después que se asientan a jugar en las tafurerías, todos son tafures llamados, por que se entiende que tafur puede probar sobre tafur", *ibidem*, p. 390.

329 Véase, por ejemplo, CUÉLLAR, PEDRO DE, *Catecismo…*, p. 242.

330 Rima el arcipreste de Hita a este respecto: "No quieras jugar dados, ser tahúr gananciero, / pues es mala ganancia, peor que de usurero; / el judío, por año, da tres por cuatro, pero / el tahúr en un día

Dada la escasez material en la que vive buena parte de la población, la perspectiva de perder las exiguas pero preciadas posesiones explica la turbación ante el robo y los ladrones, que se ha apuntado como uno de los grandes miedos medievales. Más allá de la sustracción de propiedades mediante la fuerza o bien mediante el discreto hurto, también se temía al fraude. Sobre los engaños más comunes de los que se beneficiaban los trabajadores en sus respectivas profesiones no hay mejor análisis que el que hace Rodrigo Sánchez de Arévalo en su *Espejo de la vida humana*. Trataba el intelectual de poner de relieve cuáles eran los pecados recurrentes con los que cada grupo social y colectivo profesional tendía a tropezar, evidenciando con ello también el amplio abanico de recelos que los clientes manifestaban hacia la posibilidad de resultar estafados en las transacciones comerciales; no en vano los mercados constituyeron los lugares más vigilados. Veamos algunos ejemplos, sin agotar la considerable cantidad de oficios distintos que refiere el humanista castellano: los sastres pesan sus fardos con balanzas trucadas y reservan la lana buena mientras los tejidos puestos a la venta, cuyo color está adulterado, son realmente de poco valor pero son ofrecidos como productos de calidad; los constructores truecan acero por hierro y engañan con falsos trabajos de pintura, madera o piedra; los joyeros se sirven de la alquimia y presentan productos de baratas aleaciones haciéndolos pasar por artefactos hechos de nobles metales, tasan incorrectamente las piedras preciosas, dan latón por oro y estaño por plata; los carniceros —oficio estigmatizado que nunca se llega a resarcir del todo— dispensan carne podrida, intercambian las piezas de los animales, falsean la cantidad y el precio. La lista de tareas y actividades repasadas continúa extensamente: los comerciantes son especialmente mentirosos, pues en su afán por trasferir el producto al consumidor juran en vano poniendo en riesgo su alma, distorsionan las medidas, los pesos y las propiedades de la mercancía, o la mezclan haciendo fraude, etc.; los armadores de embarcaciones emplean maderas de baja calidad para que los cascos de las naves no tarden en pudrirse y sus propietarios tengan que volver a los muelles, precisando reparación; los actores, por fin, se llevan un gran reproche del teólogo Sánchez de Arévalo, quien los cree sumidos en las palabras necias, los entretenimientos efímeros, la mentira por norma, la falta absoluta de honestidad[331]. El individuo, en general, se busca la vida como puede, y la dureza del momento habitualmente le empuja a hacerlo a costa del prójimo.

Ante tales circunstancias, la Iglesia ha promocionado sus obras de misericordia corporales como un eficaz mecanismo de repartición caritativa de una parte de la riqueza para la satisfacción de las necesidades mínimas; estas acciones paliativas ante los desequilibrios materiales comprenden dar de comer al hambriento, de beber al sediento, hospedar al que necesita posada, vestir al desnudo, visitar a los dolientes, redimir a los cautivos y enterrar a los muertos[332]. Como muchos autores señalaron, la posición que ocupaban los pobres en los

dobla su mal dinero. / Desde que están los hombres en el juego encendidos / se arruinan por dados, los dineros perdidos; / a la casa de juego van haciendas, vestidos; / no les pica y se rascan los que pierden, dolidos. / El vicio de los dados, dice maestro Roldán, / con sus habilidades y los trucos que han, / consume más graneros, aunque no come pan, / que corderos la Pascua y ansarones San Juan". Ese tal Roldán no es otro que el erudito al que Alfonso X encargó elaborar el *Ordenamiento de tafurerías*. Véase RUIZ, JUAN, *Libro de Buen Amor…*, p. 119.

331 SÁNCHEZ DE ARÉVALO, RODRIGO, *Speculum humanae vitae…*, pp. 355, 359, 363-365, 369, 375-377, 387.

332 La iconografía y los catecismos contribuyen a consolidar esta lista de buenas obras, que se fija ya en los Evangelios: TOLEDO, GUTIERRE DE, *Catecismo*, Francisco Javier Fernández Conde (ed.), *Gutierre de Toledo, obispo de Oviedo (1377-1389): reforma eclesiástica en la Asturias bajomedieval*, Universidad de

márgenes de la sociedad, sin ser miembros de pleno derecho pero igualmente sin quedar del todo excluidos de ella, suponía una oportunidad para la redención de los demás individuos mediante el acometimiento de actuaciones y políticas compasivas. La limosna se consolida como un procedimiento elemental de la redistribución dineraria, casi cual exigencia analgésica ante la desigualdad inherente al sistema socioeconómico. Gracias a ella se desactivan las tensiones de clase, pero también sirve a los donantes para acumular buenas acciones y méritos con los que engalanarse de cara al Juicio Final; el pobre se convierte así en un puente para la salvación, de una manera cada vez más descarada según avanzamos en el tiempo, lo que supone en consecuencia que la piedad hacia el necesitado deje de suscitar interés por sí misma, apreciándose más bien al indigente como un engranaje necesario del mecanismo de la contabilidad espiritual[333]. Esta "cosificación" del menesteroso incluye el agravante de ser explotada sin culpabilidad alguna por quienes tienen una mayor cuota de responsabilidad sobre la difícil situación del pobre. El donativo, sin embargo, debe ser otorgado por todos los creyentes que tengan algo que poder compartir —comida, ropajes, dinero— con sus semejantes apurados, pero muy especialmente por parte de los prelados y monjes por obvias razones, así como por la nobleza y la burguesía mercantil dada su ascendencia financiera; el rey cuenta con un limosnero mayor, que se espera satisfaga las demandas con franqueza, aunque al monarca se le exige en primer lugar que conozca su reino en profundidad y evite que se produzcan desmanes fiscales, militares y judiciales, atajando así las causas motoras de la pobreza. Existen además algunas pautas que conviene tener en cuenta para que se multiplique el aspecto espiritual de la acción de la limosna: debe otorgarse en situación de gracia, limpio el donante de pecados; no se debe buscar reconocimiento público ni visibilidad social, por lo que debe acometerse con discreción; tiene que darse de lo propio, pues nada tiene de meritorio otorgar lo ajeno; los obsequios deben hacerse según una escala de prioridades que no coincide exactamente con las insuficiencias materiales del demandante, dispensando antes a los hidalgos y clérigos depauperados que al resto; etc. Cómo puede verse, parte de los criterios para suministrar correctamente la dádiva se establecen pensando antes en el alma del donante que en el estómago del receptor. A la limosna monetizada que se impone en la Baja Edad Media con la emisión de efectivo de bajo valor (tales como las *blancas* castellanas) hay que sumar el



Figura 53: Santa Lucía reparte limosnas entre los pobres, Retablo de la leyenda de Santa Lucía, pintado por el maestro de Estamariú y procedente de la iglesia de Santa Lucía de Arcavell, Alt Urgell en Lérida, Museo del Prado, P002536, (s. XIV)

Oviedo, Oviedo, 1978, p. 456.

[333] El aclamado concepto "contabilidad del Más Allá" fue acuñado por el historiador Jacques Chiffoleau en su trabajo sobre la concepción de la muerte que lucía ese título: *La comptabilité de l'au-delà: Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du moyenage (vers 1320 - vers 1480)*, École français de Rome, Roma, 1980. Habrá tiempo para hablar de ello más adelante.

donativo en especie más propio de las cesiones y de las mandas testamentarias, en las que se recoge la voluntad del finado de vestir y alimentar a un determinado número de pobres o presos con una fracción de su patrimonio, fracción por lo general porcentualmente modesta. Las condenas teológicas y morales al acaparamiento, la usura, la avaricia y la codicia actúan en el mismo sentido, favoreciendo que cale en las mentalidades bajomedievales la bondad de la circulación de las riquezas o que se rechacen oficios como los del prestamista y el cobrador de impuestos, profesiones cuya asimilación con los judíos —hacia los que se ha generado una relación de dependencia financiera— es absoluta[334]. Precisamente para combatir la usura de la comunidad hebrea se establecen las Arcas de Limosnas y de Misericordia, entidades que desde el siglo XV ofrecerán dinero o grano sin intereses, custodiando de los prestatarios un depósito en prendas u otras garantías[335]. Los poderes políticos, desde el rey hasta el concejo, elevan también su compromiso para neutralizar las anomalías derivadas de la penuria, la soledad y la consecuente desprotección: ponen a disposición de los desfavorecidos cierta asistencia jurídica (pensemos sobre todo en niños abandonados y viudas que no pueden costearse un abogado que vele por sus intereses); le pagan un salario al Cirujano de Pobres para una atención más especializada a estos; o establecen la figura del Padre de Huérfanos (al menos en la Corona de Aragón), centrado en lograr la reinserción social de jóvenes sin recursos ni familia[336].

Una de las políticas caritativo-asistencialistas más eficientes del momento fue la instauración de hospitales[337]. Inicialmente erigidos gracias a las donaciones de los principales poderes señoriales, laicos o eclesiásticos, y en lo fundamental dependientes para su mantenimiento cotidiano de los monasterios rurales, a menudo se confundió su labor con la del hospicio, pues estos emplazamientos albergaban tanto a pobres como a enfermos y peregrinos, cuyas identidades podían ser igualmente confusas[338]. No obstante, se fue estableciendo

[334] El principal exponente de la codicia era el usurero, siempre reprobado por las autoridades eclesiásticas y civiles, en tanto dañador de almas y de pueblos. Sin ir más lejos, el *Ordenamiento de Alcalá* amenazaba con expropiar todos los bienes a aquel cristiano que se atreviese a dar a usura, por lo que estas prácticas recaerán, como decíamos, en la población judía, ALFONSO XI, *Ordenamiento de Alcalá*…, pp. 51-52.

[335] Se ha señalado a Pedro Fernández de Velasco, el *buen conde de Haro*, como artífice de las primeras experiencias de estas Arcas ya hacia 1431, precedente castellano de los Montes de Piedad: SAGREDO FERNÁNDEZ, FÉLIX; LÓPEZ YEPES, JOSÉ, "Las Arcas de Limosnas del Conde de Haro y las instituciones de préstamo benéfico (siglos XV-XVI)", en VV. AA., *A pobreza e a assisténcia aos pobres na península ibérica durante a Idade Média, II*, Instituto de Alta Cultura, Lisboa, 1973, pp. 547-574.

[336] Una síntesis de los mecanismos e instituciones de los que la sociedad se fue dotando para confrontar con el abandono y la desprotección en los diferentes estados y etapas de la vida pueden encontrarse en CANTERA MONTENEGRO, MARGARITA, "Miedo a la soledad y al desamparo. Algunas respuestas de la sociedad y del hombre medieval", *En la España Medieval*, 37 (2014), pp. 363-375.

[337] Véanse GALLENT MARCO, MERCEDES, "Historia e historia de los hospitales", *Revista d'historia medieval*, 7 (1996), pp. 179-191; ARRIZABALAGA VALBUENA, JON, "La enfermedad y la asistencia hospitalaria", en Luis García Ballester (dir.), *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla: Edad Media*, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Salamanca, 2002, pp. 603-629; MARTÍNEZ GARCÍA, LUIS, "La hospitalidad en el Camino de Santiago: viejos y nuevos hospitales a finales de la Edad Media", en Carlos Estepa Díez, Pascual Martínez Sopena y Cristina Jular Pérez-Alfaro (coords.), *El Camino de Santiago: estudios sobre la peregrinación y la sociedad*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 2000, pp. 87-106.

[338] La imagen del monasterio tradicional ideal contaba sin embargo con dos espacios bien diferenciados: el *hospitale pauperum* para los necesitados sanos y el *infirmarium* para los religiosos dolientes.

progresivamente una distinción entre ellos, permitiendo un tiempo de acogida limitado para quienes no se encontraban dolientes; los peregrinos, según esos criterios, tenían que proseguir su camino al cabo de unos días, mientras que los aprovechados que resultaban aptos para el trabajo asalariado pronto dejaron de ser bienvenidos. Si bien este fue el punto de partida, hacia los últimos siglos del Medievo la institución hospitalaria tiende a secularizarse en su origen y administración, introduciéndose en el medio urbano las casas de enfermos de la mano de las parroquias, la burguesía o las cofradías gremiales, especializándose cada uno de los sencillos locales en el tratamiento de ciertas dolencias o de segmentos poblacionales concretos (dementes, niños expósitos, ancianos, trabajadores de un oficio, etc.). Se tenía un especial cuidado con las enfermedades contagiosas como la lepra o la peste, procurando el retiro de los infectados a ubicaciones donde no representasen un riesgo. Para financiar la actividad de los sanatorios —gastos en alimentación, ropa de cama, vestimenta, medicamentos, salarios de los profesionales…— se recurrirá a la limosna, se estimularán las mandas testamentarias a favor de estos espacios destinados al cuidado de afligidos y se llamará a las puertas de las corporaciones laborales que estén dispuestas a colaborar; los "filántropos" responderán al reclamo, tratando de obtener con sus donativos reconocimiento social como individuos piadosos. En el s. XV finalmente se imponen los grandes hospitales generales y medicalizados, sufragados por la realeza, los obispos o el gobierno municipal; ejemplos paradigmáticos de estos centros punteros fueron los Reales Hospitales de Guadalupe, el Hospital Real de Santiago o el Hospital de los Reyes de Granada, estos últimos bajo el patronato directo de los Católicos, pero el fenómeno cobra extensión: las villas más importantes tienden a agrupar y racionalizar la asistencia hospitalaria en edificios más funcionales, aunque se mantenga en su interior la segregación por clases y sexo, mientras se encuentran provisiones de fondos estables. Parece conveniente recordar en cualquier caso las aportaciones de Michel Foucault sobre estas instituciones modernizadoras: además de asistir a los necesitados, también juegan un imprescindible papel disciplinándolos mediante su reclusión y aislamiento[339]. Apartados los elementos molestos, tanto da ahora si son indigentes o enfermos, la fracción hegemónica de la sociedad respira más tranquila: ha encontrado en la caridad una excelsa y sutil forma de dominación que, según la cosmovisión medieval, es absolutamente virtuosa.

La consecuencia más extrema de la pobreza era el hambre, siendo de hecho el estudio de los precios alcanzados por el cereal en el mercado el mejor barómetro para comprender la gravedad de una crisis[340]. Como origen básico de las hambrunas cabría señalar en primer lugar un escaso rendimiento de la labor agrícola, que puede suceder debido a causas atmosféricas, a plagas de insectos, roedores y aves que se ceban con la cosecha o bien por una dedicación insuficiente o ineficiente al trabajo del suelo, que se caracterizaba por su baja productividad.

[339] Nos referimos al afamado *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2005.

[340] Las crisis agrarias y crisis de subsistencia —fenómenos interrelacionados pero que deben ser convenientemente diferenciados— han supuesto un objeto de estudio preferente en la historiografía europea, analizado en nuestro país sobre todo desde los años 60 y 70 por expertos como Julio Valdeón. En la época que estudiamos, estos episodios se conceptualizaron bajo los términos de *hambre* o *carestía*, haciendo el primero de ellos referencia a los momentos más graves. Atiéndase a los estudios incorporados en el volumen coordinado por OLIVA HERRER, HIPÓLITO RAFAEL; BENITO I MONCLÚS, PERE (eds.), *Crisis de subsistencia y crisis agrarias en la Edad Media*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2007.



Figura 54: Marginados, pobres y peregrinos reciben sus raciones en la Pia Almoina de la Seu Vella de Lérida, pintura mural en el Museu de Lleida (ca. 1330)

Sostenía el vallisoletano Miguel Delibes que si el cielo de Castilla nos parecía alto era porque lo habían levantado los campesinos de este pueblo de tanto mirarlo. Así fue, desde luego, en una sociedad cuya riqueza principal residía en la tierra y en los frutos que se la consiguieran arrancar. Algunos incluso miraban por encima de las nubes, tratando de esclarecer velados mensajes en las estrellas que les permitiesen elevar previsiones meteorológicas[341]. En nuestra época hemos acuñado el término *ecoansiedad*, derivado de la toma de conciencia del calentamiento global y la alerta por la contaminación atmosférica, de los mares y del suelo. La angustia climática en la Edad Media, que ya existía a su modo, estaba basada más bien en la distribución y cantidad de lluvias a lo largo del ciclo agrícola que en la temperatura, la cual, por cierto, fue descendiendo según se entraba en la Pequeña Edad de Hielo sin que nadie reparase entonces en ello. Como es obvio, ante la absoluta imposibilidad técnica de modificar los factores climáticos se buscó amparo en lo divino. La articulación de numerosos episodios milagrosos alrededor de la ausencia o abundancia de precipitaciones es señal evidente de la preocupación que suscitaba su irregularidad[342]. Las manifestaciones piadosas en forma de

[341] Por si cupiese alguna duda, el obispo Lope de Barrientos aclara que no existe pecado en esta práctica, BARRIENTOS, FRAY LOPE DE, *Tractado de la divinança e sus espeçies, que son las espeçies de la arte mágica*, Luis G. A. Getino (ed.), *Anales Salmantinos. Vida y obras de Fray Lope de Barrientos*, Establecimiento tipográfico de Calatrava, Salamanca, 1927, p. 167. Trataremos sobre ello en su debido momento.

[342] Veamos unos pocos ejemplos: en el primero, recogido en las *Cantigas*, un labrador coloca una escultura de la Virgen en medio de su viñedo durante una tormenta de verano, rezando para que la Madre de Dios proteja su plantación; los campos circundantes quedan destrozados por el granizo, mientras la superficie del devoto queda intacta. Si en este primer caso se ha producido una amnistía milagrosa, observemos una intervención divina con resultado opuesto, recopilada en el *Espéculo de los legos*: un labrador murmura contra Dios por la sequía que daña sus campos. Entonces el cielo se oscurece y arroja abundante lluvia sobre todos los cultivos de la zona salvo en aquellos que son propiedad del blasfemo. Sumemos un tercer relato, compilado en este caso por Sánchez de Vercial, en el que se recompensa la fe, expresada a través del conformismo: un campesino tiene en su finca mucha mayor abundancia de frutos que sus vecinos, por lo que, intrigados estos, le solicitan una explicación. El rústico agraciado responde que todo se debe a que siempre obtenía el tiempo que deseaba y que aquel no era otro que el tiempo que Dios quisiera en cada momento. Véase ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *II…*, pp. 157-158; ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, p. 297; SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de*

romerías para demandar a Dios que cesase una sequía involucraban al conjunto de la comunidad, expresión lógica habida cuenta de que los afectados eran todos, como ilustran algunas cantigas[343]. Las crónicas reales y nobiliarias avanzan en el tiempo señalando los años desastrosos y sus consecuencias, explicándolos según parámetros teológicos. Lucas de Tuy y Jiménez de Rada, por ejemplo, incorporan la historia del obispo de Oviedo, Gudesteo, cuyo encarcelamiento a principios del s. XI por Bermudo II conllevó una enorme sequía sobre las tierras y la sucesiva hambruna; hasta que no se comprendió que aquel desastre ecológico era la respuesta divina al sacrilegio cometido y se liberó al prelado de su celda, no volvería a llover ni el suelo a rendir[344]. El de 1213, justo tras el gran esfuerzo militar desplegado para contender en las Navas de Tolosa, es definido por Jiménez de Rada como el año en que el castigo de Dios se cebó con la Península, faltando comestibles (léase pan, el único imprescindible en la alimentación de la época) en todos los rincones del país. Ante tal situación, el rey, los obispos, nobles, caballeros y demás sectores económicamente favorecidos repartieron limosna e hicieron lo posible por asistir a las capas depauperadas, pero, según cuenta el cronista, las encrucijadas de caminos y las plazas de las villas vieron morir de inanición a numerosos individuos. La escasez que afectó a los frutos de la tierra se dejó sentir igualmente con las aves, los rebaños y las piaras de cerdos, que quedaron estériles y flacos; los caballos fenecían a falta de paja y cebada y sus dueños se vieron forzados por el hambre a consumir "carnes impropias del género humano" durante su servicio en el ejército[345]. Durante el siglo XIII la Corona de Castilla va a aumentar notablemente su capacidad agrícola gracias a la expansión hacia el sur, con amplios espacios que es necesario repoblar y tornar productivos, aunque como se sabe dichas comarcas se compartirán con las boyantes actividades ganaderas, que entran en conflicto con los intereses del agricultor. Tras esta relativa bonanza, la centuria siguiente se ha distinguido en cambio como la más crítica por la coincidencia en toda Europa de calamitosos episodios bélicos, la expansión de la peste, las despoblaciones y hambrunas recurrentes; es el siglo de la *gran depresión* que magistralmente estudiara Guy Bois, cuyas peculiaridades también dejaron impresa su siniestra mácula sobre los reinos peninsulares. En 1343, durante el reinado de Alfonso XI, se produjo una sequía que afectó profusamente a la cantidad de viandas disponibles; llegado cierto punto de desolación, los hombres comenzaron a abrir las venas de sus animales para recoger en calderos la sangre y comerla cocida o cuajada. Según apunta tiempo después el banderizo vasco Lope García de Salazar, los principales afectados por aquella gran hambruna fueron los individuos más corpulentos —marineros, herreros, carboneros, oficiales…— puesto que tenían habitualmente más complicaciones para quedar saciados, mientras que aquellos que se habían acostumbrado a llevar una dieta frugal soportaron con menos dificultades la embestida de la carestía[346]. En ese siglo las crisis agrarias principales se ubican entre los años 1331-1334, 1343-1346, 1367-1369, 1376-1377 y 1399-1400, por supuesto con amplias variantes regionales. Más allá en el tiempo, también la crónica del *Ínclito don Álvaro de Luna* refiere algunos ciclos arduos, como el de 1413 —seco y

los exemplos por a.b.c. (1ª parte)…, p. 147.

[343] En la composición 143 un franciscano reúne al pueblo de Jerez, asolado por una dura sequía, con el fin de demandar a Santa María la lluvia necesaria, golpeando con sus manos la tierra tras un sermón, ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *II…*, pp. 120-122.

[344] TUY, LUCAS DE, *Chronicon mundi…*, pp. 331-332; JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO, *De rebus Hispaniae…*, p. 209.

[345] *Ibidem*, p. 327.

[346] GARCÍA DE SALAZAR, LOPE, *Libro de las bienandanças e fortunas*, Ángel Rodríguez Herrero (ed.), *Las bienandanzas e fortunas, 4*, Diputación Foral de Vizcaya, Bilbao, 1967, p. 421.

menguado de aguas, en el que no se recogió prácticamente pan y sobrevino el hambre porque se habían exportado los excedentes de los años previos— o el de 1453, con fallecidos por inanición en la serranía y desabastecimiento en la meseta, donde el pan a base de trigo fue suplantado por centeno, cebada, habas, garbanzos y otras legumbres[347]. 1466-1468 y la década de los 70 fueron señalados igualmente como momentos complicados, siendo por ejemplo el año de 1474 un curso en el que la abundancia de lluvias acabó pudriendo las cosechas[348]. Al margen de las tormentas o las sequías, la sobreexplotación del suelo, la dedicación del campesinado a otras actividades económicas más rentables, la presión de la ganadería por conquistar nuevos terrenos o la escasez de mano de obra dispuesta a labrar ciertas campiñas se desvelan como las principales causas de los bajos rendimientos en la producción agrícola. Sobre la devastación de los cultivos y la asfixia económica que conllevaba la guerra no parece necesario añadir gran cosa; la tala de mieses, el incendio de campos, la destrucción de viñas, huertas o molinos y la confiscación del ganado o de los cargamentos de grano son prácticas —y por tanto preocupaciones— habituales en estos contextos de confrontación, entorpeciendo el sustento al dejar la tierra "hermada e astragada". Sensibles a la realidad cotidiana de buena parte de la población, el veto a trabajar durante los domingos y las fiestas de guardar impuesto por la Iglesia podía relajarse en etapas de carestía, aunque no era recomendable desempeñar labores siempre que uno tuviera con qué mantenerse y las tareas pendientes pudieran postergarse hasta el día siguiente[349]. Claro que las jornadas festivas, según momento y lugar, suponían más de una cuarta parte de los días del calendario anual[350].



Figura 55: Carniceros trabajan con los cuerpos de varios cerdos, miniatura del *Tacuinum Sanitatis* de Ibn Butlán, BnF, Ms. Latin 9333, f. 72v (ca. 1450)

Pero no siempre los momentos críticos padecidos por las masas populares se explicaban en función de una insuficiencia genérica de productos. Asimismo podían derivarse del alto coste económico alcanzado por estos, o de la mala praxis en alguna etapa de la acción distribuidora; en otras palabras, el volumen de alimentos producidos no se correspondía necesariamente con la oferta en el mercado local, bien porque estos se acaparasen o bien porque se exportaran para maximizar beneficios. La acumulación con fines especulativos —para una venta a mayor precio de lo habitual cuando la competencia ya hubiera dado salida a su *stock*— debía ser combatida desde las instituciones, que trataron de regular los precios máximos,

[347] ANÓNIMO, *Historia del ínclito…*, pp. 17 y 424.

[350] El disfrute de estas jornadas libres de trabajo era desigual y variaba en función del estamento o el sector laboral, superponiéndose varios calendarios conmemorativos en el seno de una misma comunidad. Véase NARBONA VIZCAÍNO, RAFAEL, *La cultura y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*, Síntesis, Madrid, 2017, pp. 46-50.

evitar el monopolio y forzar una comercialización justa de los productos. Además de legislarse al respecto sobre estas cuestiones, las autoridades civiles procuraron que no se exportase cereal fuera del reino (fenómeno conocido como "saca de pan"), especialmente en periodos bélicos o coincidiendo con ciclos en los que por algún motivo se preveía un descenso de la producción, pues con ello se agravaban las hambrunas y se generaban importantes daños a los naturales[351]. Los propios concejos actuaban como compradores y adquirían suministros cuando las perspectivas eran negativas, pero lo hicieron chocando con los intereses de los poderosos comerciantes, algunos extranjeros, y no siempre resultaron eficientes a la hora de controlar las redes de distribución. La Iglesia también intervino elevando a la condición de pecado toda acumulación frumentaria en tiempos de escasez que no tuviera como fin el mantenimiento propio o el reparto entre los necesitados. Lo cierto es que con cada episodio crítico, productores y consumidores se veían perjudicados mientras despuntaba un puñado de intermediarios favorecidos, que sabían aprovecharse de las circunstancias. El que comercializaba con el pan o con la harina, siempre que los tuviese, vivía deseando que ocurriera cualquier desgracia: que no haya un clima favorable, que no se fragüe la paz, que los precios de la fanega anden al alza por cualquier razón para incrementar su ganancia... Incluso en su afán por saber cómo y cuándo acontecerán los temporales pretenden emular a Dios y tratan de acceder a un conocimiento que les está vedado, con prácticas prohibidas sobre las que los religiosos están llamados a cuestionar a sus fieles durante las confidencias de los pecados. El confesional de Martín Pérez se despacha a gusto contra las *regateras*, a las que acusa de madrugar para ser las primeras en adquirir los productos ofertados —gallinas, huevos, fruta, paja, lana…— con afán de revenderlos después en sus propias casas a mayor precio; señaladas como "maestras del mal", se las culpa de perjudicar a sus vecinos y generar una falsa sensación de mengua cuando realmente impera la abundancia[352]. Además de los distribuidores y agentes intermediarios, los prestamistas son los otros grandes afortunados por la inestabilidad, aunque de inmediato quedan situados en el punto de mira de las masas hambreadas; cuando estas multitudes entran en cólera —encabezadas históricamente por las mujeres—, asaltan tanto las viviendas de aquellos como las tahonas, pósitos y alhóndigas que guardan los cereales. Las ciudades eran dependientes de la producción que se generaba extramuros y, por ello, necesitaban armar una red que hiciese fluir hacia ellas de manera continuada y sin contratiempos las cargas de trigo. El comercio permitió importarlo desde largas distancias por tierra y mar cuando los territorios cultivados que solían alimentar a la urbe habían producido por debajo de lo necesario o cuando los propietarios locales habían colocado el fruto de la tierra en otros destinos a un mejor importe; entonces se acudía para conseguir el producto a mercados de toda Europa e incluso a los dominios musulmanes norteafricanos si se daban las condiciones óptimas para el negocio. Cabe tener en cuenta que las viñas ganaron presencia, haciéndose habitual que un cinturón de tierras dedicadas a la viticultura rodease las ciudades, y que además aumentó el interés en otros productos dedicados a la comercialización, en detrimento de la mies. Al tener los núcleos urbanos almacenes, puertos, ferias, mercados e instituciones que animaban el tráfico de cereales, consiguieron sus ciudadanos sortear mejor las penurias que los habitantes de los entornos

[351] ANÓNIMO, *Libro de los doze sabios…*, p. 106.
[352] PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones…*, pp. 486-488.

rurales, que padecerían con más intensidad las secuelas de las carestías y se verían expropiados sin remedio.

La mejor solución para mitigar la depauperación recaía en el levantamiento de amplios y sólidos lazos familiares y en otras solidaridades horizontales, tales como las forjadas en las cofradías, que facilitaban préstamos a sus miembros en los momentos difíciles de la vida y también apoyo material y espiritual ante la muerte gracias a su potente acción social; estos mecanismos permitían amortiguar colectivamente los golpes del infortunio, combatir la exclusión y, en última instancia, mantener a flote el modo de producción de la sociedad feudal. Además de las redes de solidaridad y de la intervención pública para atenuar las consecuencias de la destrucción de las cosechas, de la escasez de suministros en el mercado o de su elevado precio, el cristiano siempre podía —y debía— confiar en la ayuda sobrenatural. Corrieron como la pólvora las noticias de milagros relacionados con la multiplicación o aparición repentina de alimentos, actos mediante los que Dios recompensaba a sus devotos o les preservaba ante las más difíciles circunstancias. Pueden verse intervenciones de este tipo en numerosas composiciones de las *Cantigas de Santa María*: en la 187 unos graneros de Jerusalén —representados como hórreos por los miniaturistas— aparecen repletos de trigo, salvando a los fieles de la hambruna; en la 258 una mujer dona a los pobres todos los panes que ha cocinado, pero al volver a casa se encuentra la masa empleada intacta; igualmente en el milagro 335 un pagano reparte toda su comida con los necesitados, hasta quedarse sin nada, descubriendo a continuación que sus almacenes permanecen llenos de productos por intervención de la Virgen, provocando de paso su conversión; en la festividad de la Asunción un numeroso grupo de devotos descubre que el tonel de vino del que han estado bebiendo durante toda la jornada no ha descendido un ápice su nivel (composición 351)…[353] Dejando a un lado las *Cantigas*, en la *Vida* de san Benito se contaba cómo los monjes residentes en su monasterio murmuraban intranquilos por la escasez de pan hasta que el santo les reprendió por su actitud y les aseguró que a la mañana siguiente tendrían todo el alimento que ansiaban; así fue, y al abrir los portones del complejo encontraron un gran cargamento de harina y comprendieron la importancia de ejercitar su paciencia y fe ante la adversidad[354]. Inserta en los *Exemplos muy notables*, la composición trigésimotercera nos relata cómo un caballero que paga generosamente el diezmo hallará sus viñas atestadas de racimos una vez después de haberlas vendimiado. Otro milagro (el XXXVI),



Figura 56: Detalle de un milagro mariano según el cuál el cereal es multiplicado, *Cantigas de Santa María*, Biblioteca de El Escorial, Ms. T-I-1, cantiga 186b (s. XIII)

[353] ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *II…*, pp. 210-212 y 368-369; *Cantigas de Santa María*, *III…*, pp. 175-178 y 210-212.

[354] MAGNO, GREGORIO, *Diálogos sobre la vida y los milagros de los padres italianos*, Pedro Juan Galán (ed.), *Vida de San Benito y otras historias de santos y demonios. Diálogos*, Editorial Trotta, Madrid, 2010, p. 117. El mismo milagro es replicado en ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, pp. 295-296.

también reivindicando lo oportuno de colaborar con la Santa Madre Iglesia, expone cómo un obispo encuentra sus silos medio vacíos, custodiados por un diablillo; inquiriendo a su mayordomo descubre que aún no se había tributado el diezmo y, haciendo que se pagase cumplidamente lo adeudado, el cereal desbordará nuevamente los alfolíes[355]. En definitiva, se acumulan en el acervo popular toda una sucesión atemporal de milagros de este tipo, que no hacen sino subrayar la existencia de una obsesión medieval hacia la falta de provisiones y las limitaciones del poder público y terrenal para resolver situaciones de este cariz.

Aunque en la Baja Edad Media las escaseces y las hambrunas fueron recurrentes, hace tiempo que se aceptó que la muerte por inanición tuvo que ser anecdótica, habiendo por lo general algo que echarse a la boca incluso en las peores circunstancias. Ciertamente el bajo consumo calórico y la escasa diversificación de los productos ingeridos, también su mal estado, facilitaban la aparición y extensión de enfermedades sobre los debilitados cuerpos, provocando que las sociedades subalimentadas vieran incrementada la morbilidad y la mortandad. Una sociedad golpeada por la malnutrición era presa fácil de las epidemias, que también se cebaban con el ganado (epizootias). Los peores momentos se producían cuando se encadenaban varios años de malas cosechas, siendo los más perjudicados en cualquier caso aquellos que no disponían de animales ni reservas de cereal —sin duda y como ya hemos señalado, el alimento cardinal de la dieta—, quedando a merced de la avaricia de los tenentes y de los fluctuantes precios del mercado en una economía monetaria aún frágil. Desde luego, el miedo al hambre fue un temor caracterizado por un distinguido componente de clase, del que quedaban excluidas las familias pudientes[356]. Mercedes Borrero concluye que al menos tres cuartas partes de la población vivieron continuadamente en la incertidumbre económica y se acostumbraron a padecer hambre, aunque insiste en la excepcionalidad de los fallecimientos por inanición; la escasez se encontraba lejos de la total insuficiencia[357].

C2. Enfermedad

Todo el mundo enfermaba y el miedo a ver mermada la salud propia era universal, pero no debemos perder la perspectiva de que las enfermedades y su tratamiento "entendían" de clases sociales. Mientras aristócratas y caballeros se vieron especialmente aquejados por las consecuencias de sus excesos (pensemos en la podagra) o por las heridas, fracturas y lesiones resultado de la práctica de la guerra, las capas trabajadoras se enfrentaron al prematuro

---

[355] ANÓNIMO, *Exemplos muy notables*, Ventura de la Torre Rodríguez (ed.), "*Exemplos muy notables e de gran edificación*", *Dicenda*, 12 (1994), pp. 209-210.

[356] Como apunta M. Montanari, se desarrolló además toda una justificación ideológica sobre la dieta, que asociaba fisiológicamente a cada estado o *calidad* social unos alimentos u otros; así, a los campesinos les correspondían los sustentos rudos, en consonancia con la dureza de sus cuerpos y trabajos, mientras que los nobles tenían reservados aquellos productos más distinguidos: MONTANARI, MASSIMO, *El hambre y la abundancia. Historia y cultura de la alimentación en Europa*, Crítica, Barcelona, 1993, pp. 87-90. Para un acercamiento a nuestro territorio, acúdase a las aportaciones recogidas en MARTÍN CEA, JUAN CARLOS, "Entre platos, copas y manteles: usos y costumbres sociales en torno a las comidas en la Castilla bajomedieval", en Juan Carlos Martín Cea (coord.), *Convivir en la Edad Media*…, pp. 253-282; LÓPEZ OJEDA, ESTHER (coord.), *Comer, beber, vivir: consumo y niveles de vida en la Edad Media Hispánica*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2011.

[357] BORRERO FERNÁNDEZ, M.ª DE LAS MERCEDES, "El miedo al hambre en la Castilla del final de la Edad Media", en VV. AA., *El miedo en la Historia…*, p. 27.

desgaste y a los accidentes derivados de su actividad laboral y, teniendo en cuenta la exigua higiene, subalimentación y penuria material de la que eran víctimas, estuvieron más predispuestos a verse afectados por intoxicaciones, avitaminosis y enfermedades infecciosas que se tornaron endémicas: ergotismo, disentería, tuberculosis, cólera, rabia, viruela, tifus, escorbuto, procesos febriles, lepra, afecciones venéreas y cutáneas, pestes diversas, cáncer, complicaciones bucodentales... Es por ello por lo que decidimos introducir ahora, entre los temores de los estamentos menos privilegiados, las siguientes páginas sobre la enfermedad[358]. Atendamos, pues, a las cuestiones relativas al impacto social y emocional derivado de las dolencias (pasajeras o crónicas) sobre los cuerpos.

Antes de entrar en otras consideraciones, cabe señalar cómo la enfermedad debe ser abordada desde la cosmovisión cristiana operativa durante la Edad Media. Afectando a la parte corrupta y decadente del individuo, esto es, al cuerpo físico, pervivieron con éxito los discursos teológicos que veían en la dolencia una consecuencia directa del pecado; no en vano todo sufrimiento era el resultado de la desobediencia primera de Adán y Eva, así que estuvo absolutamente normalizado asociar la propagación de ciertas enfermedades con el castigo del errado comportamiento de los hombres; pensemos, por ejemplo, en la lepra, que tendía a relacionarse con los pecados sexuales, o bien en los trastornos psíquicos, una sólida metáfora de la herejía. Siguiendo esos parámetros, la dolencia física de un individuo —o de todo un pueblo— era reflejo de una espiritualidad necesitada de reparación. Asumiendo el origen sobrenatural (que podía ser divino o infernal) de buena parte de las enfermedades, en el IV Concilio de Letrán se recomendó a los médicos que antes de proceder con sus métodos avisasen a un sacerdote para que pusiera a punto el alma del aquejado. Las *Partidas* alfonsíes reiteraron tales disposiciones para Castilla: "es establecido en santa eglesia que ningunt físico non melecine el enfermo, si primero non es confesado de sus pecados"[359]. Si el padecimiento aparentaba ser grave, urgía confesar y aplicar el sacramento de la extremaunción, al menos por dos motivos: en primer lugar, porque los fármacos y alivios mundanos gozarían de una mayor efectividad curativa sobre un ánima limpia; pero además, porque en caso de no funcionar, el alma podría así llegar en las mejores condiciones posibles al Más Allá. Al fin y al cabo, si el malestar del cuerpo podía derivarse del pecado y ser concebido como la consecuente reprimenda celestial a este, también la sanación de las enfermedades había de buscarse en la contrición, la oración, la peregrinación, el culto a los santos y sus reliquias o, en definitiva, en cualquier intervención taumatúrgica. La colección de hagiografías recopilada en la *Leyenda Dorada* de Jacobo de la Vorágine está colmada de restituciones de la salud: lisiados, paralíticos, deformes, ciegos, leprosos, poseídos… van siendo despachados por los santos auxiliadores[360]; en nuestras *Cantigas de Santa María* las curaciones constituyen con mucha

[358] Nos hemos servido de los siguientes estudios: ARRIZABALAGA VALBUENA, JON, "La enfermedad y la asistencia hospitalaria"…, pp. 603-629; GARCÍA BALLESTER, LUIS, *La búsqueda de la salud: sanadores y enfermos en la España medieval*, Península, Barcelona, 2001; MITRE FERNÁNDEZ, EMILIO, *Fantasmas de la sociedad medieval. Enfermedad. Peste. Muerte*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2004; PEÑA, CARMEN; GIRÓN, FERNANDO, *La prevención de la enfermedad en la España bajo medieval*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2006; MORENTE PARRA, MARIBEL, *La imagen de la enfermedad en la Europa de la Baja Edad Media. Modelos sociales del enfermar*, Delta, Madrid, 2019.

[359] ALFONSO X, *Siete Partidas*, *I*…, p. 147.

[360] VORÁGINE, SANTIAGO DE LA, *La Leyenda Dorada*, Fray José Manuel Macías (ed.), *La Leyenda Dorada*, Alianza, Madrid, 1982.

diferencia el tipo de milagro más reiterado, con decenas de composiciones relativas a prodigios del estilo. Un escalón más arriba se posicionaron las portentosas resurrecciones. Igualmente los médicos, pese a contar con las artes propias de la filosofía natural, se encomendaban fervorosos a san Damián y san Cosme para garantizarse el éxito. Todo eso solo podía traducirse en un refuerzo del poder y control social por parte de la Iglesia, también en el ámbito del bienestar corporal. Ya desviándose de lo permitido, la utilización de ambiguos amuletos y filacterias, la invocación de espíritus y otras prácticas pretendidamente terapéuticas que traspasaban la fina línea que separaba lo milagroso del terreno de lo mágico fueron desautorizadas como supercherías, aunque no por ello desaparecieron.



Figura 57: Jesús sana a los paralíticos en una miniatura del *Breviari d'Amor* de Matfre Ermengaud, BNE, Res/203, f. 131v (s. XIV)

En paralelo fluyeron argumentos eclesiásticos con un cariz alternativo, pues trascendían el carácter eminentemente punitivo de los achaques para interpretarlos más bien como un examen de fe, dado que permitían fortalecer la parte espiritual del ser, libraban de tentaciones y servían para corregir a tiempo la vida torcida. Algunos problemas de salud y accidentes se revelaron incluso como una merced divina, tal cual es el caso de la desgracia que le ocurrió al protagonista de uno de los cuentos de *El conde Lucanor*, el piadoso caballero leonés Pero Meléndez de Valdés. Este, partiéndose una pierna al caerse por las escaleras de su hogar, salvó la vida al no poder acudir hasta la emboscada que sus enemigos le tenían preparada: "¡Bendicho sea Dios, ca pues Él lo faze, esto es lo mejor!", solía decir el noble, y tal axioma se demostraba cierto hasta cuando las apariencias y la escasa comprensión humana parecían contrariarlo[361]. En los últimos siglos del Medievo podemos encontrar numerosos testimonios que refuerzan la idea de la enfermedad bien como prueba o bien como obsequio que engrandece el alma. El predicador Vicente Ferrer explicaría en sus discursos cómo Dios suministraba dolores a los cristianos para que fueran conscientes de su pequeñez y se atuviesen a obrar con mayor diligencia. Esas recurrentes punzadas —sermoneaba el dominico— eran iguales a las que el hombre aplicaba a su bestia de carga para conducirla adecuadamente por el sendero, por lo que los *lazrados* debían abstenerse de blasfemar a cuenta de ellas. Ferrer además empleaba el ejemplo de san Pablo, quien fue capaz de sanar

[361] MANUEL, JUAN, *Libro del conde Lucanor…*, pp. 767-769.

enfermos de todo tipo, pero se vio afectado hasta el fin de sus días por un dolor en el costado que Dios nunca le quiso curar para que no incurriese en la vanagloria[362]. Por otra parte, también en la alentadora obra de Pedro de Luna (el papa Benedicto XIII) se exhortaba a los impedidos y lisiados a encontrarle ventaja a sus desgracias; recomendaba a los contrahechos y tullidos, avergonzados de mostrarse ante sus semejantes, aprovechar el encierro en sus casas para humillarse ante Dios, encontrando paz interior y consuelo[363]. Pero de entre todos los autores que elaboraron un discurso benévolo hacia la enfermedad habría que destacar, sin duda alguna, a Teresa de Cartagena. Como en el caso de la mística germana Hildegarda von Bingen, la existencia de esta religiosa castellana estuvo marcada por una frágil salud. Teresa padeció una sordera que la aisló socialmente: "[Q]uando miro esta mi pasyón en los tenporales negoçios, véola muy penosa y de grandísima angustia, mas q*ua*ndo aparto el pensamiento de las cosas ya dichas, recojéndole a mi propio seno, *e* veo la soledat que me haze sentir, apartándome de las negoçiaçiones mundanas, llámola soledat amable, soledat bienaventurada"[364]. Esta incomunicación, lejos de desincentivar su acervo religioso, reforzó la conexión que mantenía con Dios. En la *Arboleda de los enfermos* desarrolló todo un tratado consolatorio para los aquejados de algún mal, erigiéndose en piadoso ejemplo de paciencia y feliz resignación ante las tribulaciones, argumentando cómo las angustias terrenales empedraban el estrecho camino que conducía al Paraíso; las dolencias hacían al afectado olvidarse de la soberbia, renunciar a deseos y tentaciones dañinos para su espíritu, refrenar la acción pecaminosa… aquellas eran poco menos que una bendición celestial, así que no dudó en compararlas metafóricamente con brillantes joyas. Teresa de Cartagena terminaría asegurando que aquel que desconociese el gran provecho emanado de la enfermedad no era sino un paralítico de entendimiento[365]. En aquel entorno de miserabilización y menosprecio de la carne se difundió que las dolencias hacían las veces de Purgatorio en esta vida, por lo que la redención a través de los malestares presentes restaría indescriptibles sufrimientos en el Más Allá. Por si fuera poco, tales amarguras acercaban al individuo a la experiencia padecida por Jesucristo en la Pasión, así que ante el advenimiento de la enfermedad se trató de cultivar la resignación, mientras los más devotos disciplinaban su cuerpo llevándolo voluntariamente a penitencias extremas.

En paralelo a tales concepciones místicas también floreció en las universidades un juicio más profano y tangible sobre la enfermedad. No se cuestionaba que la causa motora de todas las cosas hubiera de buscarse en Dios, pero fue ganando peso la concepción filosófica que sostenía que por debajo de los designios superiores y celestes imperaba en la Creación un determinado orden regido por las leyes naturales, leyes que los hombres podían conocer mediante la observación y el estudio. Y en ese juego de causas primarias y secundarias, vale decir dialéctica entre fe y razón, también se hallaba inmersa la enfermedad. Según los físicos más avezados, esta era provocada por una perjudicial influencia de las estrellas o por las desacertadas costumbres en la alimentación, descanso, actividad física, higiene, sexo,

[362] FERRER, VICENTE, *Sermones*, Pedro M. Cátedra García (ed.), *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Consejería de Cultura y Turismo de la Junta de Castilla y León, Salamanca, 1994, p. 380.
[363] LUNA, PEDRO DE, *Libro de las consolaçiones de la vida humana*…, pp. 599-600.
[364] CARTAGENA, TERESA DE, *Arboleda de los Enfermos…*, p. 40.
[365] *Ibidem*, pp. 56-57.

pasiones, etc., que generaban alteraciones en los humores corporales; dado su origen natural, el morbo era susceptible de ser aliviado por la acción médica mediante el restablecimiento del equilibrio entre sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra. Tales conclusiones se fundamentaban en las doctrinas grecolatinas clásicas, árabes y altomedievales, enriquecidas por los avances hechos con la escolástica, pero sin variar apenas los pilares teóricos hipocrático-galénicos. Desde luego, al margen de las elevadas interpretaciones teológicas y médicas, para la mayoría de la sociedad la enfermedad no era sino un terrible mal, una desgracia más bien mundanal que comportaba la indeseable experiencia del cuerpo dolorido y debilitado, una batalla que librar a cara de perro en el lecho: si el asunto era leve, supondría una incapacidad temporal que no dejaría secuelas; si en cambio la enfermedad revestía mayor gravedad, las consecuencias amenazaban al afectado con llevarlo a una invalidez permanente[366]. En ambos casos, sobre todo en el de la inhabilitación continuada, la autonomía se veía perjudicada y asomaba el severo riesgo de caer en la dependencia y la pobreza. En función del tipo de dolencia y sus síntomas sobre el cuerpo, el infeliz cosechaba asimismo estigma, rechazo y aislamiento social; apartar de la comunidad a ciertos enfermos constituía una necesidad epidemiológica, pero a su vez resultaba ser una medida que permitía ocultar a los individuos que resultaban más desagradables a la vista debido a las lesiones de su afección. En el peor de los casos, la enfermedad constituía la antesala de la muerte, agónica o fugaz, pero del miedo a ese horizonte que representa el deceso hablaremos más adelante. Fuese del tipo que fuese, la indisposición le recordaba al individuo siempre su pequeñez y fragilidad.



Figura 58: Un médico observando un recipiente con orina, *Libro del caballero Zifar*, BnF, Ms. Espagnol 36, f. 97v (s. XIV)

La mejor manera en todo tiempo y lugar de confrontar con la posibilidad de la enfermedad ha sido anticiparse a su llegada, para impedirla o minimizarla[367]. Un aspecto principal fue el del lugar en que se moraba. Las tierras ricas en azufre, cobre o alumbre, entre otros minerales y metales, estaban detrás de la podredumbre del agua y de los gases venenosos que emanaban del suelo y que, se creía, afectaban particularmente a algunas ciudades; Roma, por ejemplo, fue considerada tras su ruina como una ciudad malsana, marcada por la nociva influencia de las Lagunas Pontinas, y quedó por eso durante los siglos medios parcialmente deshabitada[368]. Los malos olores de las aguas estancadas, los muladares, las heces y los restos animales en descomposición se intensificaban en el verano, con la llegada del calor y los vientos del sur, dañando la salud. Clima y calidad ambiental, en especial la aptitud de estos dos elementos —el

[366] Véase MOSCOSO SANABRIA, JAVIER, *Historia cultural del dolor…*

[367] A este respecto, Carmen Peña y Fernando Girón recogen todo el abanico de recursos preventivos establecido por la medicina medieval, dedicándole un protagonismo bien merecido a los tratados andalusíes: PEÑA, CARMEN; GIRÓN, FERNANDO, *La prevención de la enfermedad…*

[368] De ello se hace eco el viajero TAFUR, PERO, *Tratado de las andanças…*, p. 34.

aire y el agua—, eran relevantes a la hora de fundar un nuevo asentamiento poblacional, incluso en el momento de orientar las viviendas, recomendándose que se comprobara que los vientos habituales no arrastrasen corrientes hediondas y que los pozos y arroyos fueran salubres (a poder ser, que su agua no tuviese color, olor ni sabor). La suciedad en el agua destinada al consumo humano daba pie a innumerables dolencias en el sistema digestivo, riñones e hígado[369]; por el contrario, la ingesta de vino se consideró la alternativa más saludable, aunque bebido en exceso ocasionaba sus propios efectos perniciosos. Atención a la larga lista de ellos que desgranaba el *Secreto de los secretos*:

> "(…) Escuresçe el ente*n*dimie*n*to, enpide el seso, turba el çelebro, enflasquesçe la virtud natural o el degestimie*n*to, dan*n*a todos los çinco sentidos corporales por los q*ua*les es rregida *e* obrada toda ope*r*ació*n* corporal, afaye*n*ta el apetito de comer, esflaq*ue*sçe las venas *e* las ju*n*turas del cuerpo, enge*n*dra tremor de los miembros *e* llegan*n*a *e* suziedat de los ojos, açie*n*de la colora, et destruye el figado por q*ue* da la sangre del figado mas gruessa, *e* avn enigresçe la sangre del coraço*n*, et avn dende viene tremor e menosp*re*çiamie*n*to aq*ue*xoso, *e* deshordenada fabla, visione*s* fantasticas, corru*n*pimie*n*to de la calor natural, destruçio*n* de los enge*n*dramie*n*tos, destruçio*n* de la simie*n*te del varo*n*, aborresçimiento del estomago o vomito fidiondo, destienpla la co*n*pleçio*n*, engendra finchamie*n*to del cuerpo *e* lo q*ue* es mas peor trae lepra *e* esto*n*çes es de gen*er*açion de veninos"[370].

Dentro de sus capacidades todos los hombres tenían que procurarse una dieta lo más saludable posible, pues en el consumo adecuado de alimentos estaban las claves para mantener el beneficioso equilibrio, teniendo en cuenta cuales eran más adecuados para cada estación y en función de la complexión de cada individuo[371]. Descanso y ejercicio, toma de baños a diferentes temperaturas y evacuación regular constituían otras prevenciones muy necesarias. Para ayudar a las excreciones se implementaron una serie de prácticas: las flebotomías (sangrías) fueron los cauces frecuentes con los que se eliminaban los fluidos residuales del "proceso de cocción" de los humores alterados, realizándose tanto de manera preservativa sobre individuos sanos con la llegada de la primavera —cuando se creía aumentaba el volumen de sangre— como a los enfermos con fines terapéuticos. Los barberos y cirujanos eran los encargados de abrir las venas, generalmente del brazo, aunque podían emplearse muchos otros vasos sanguíneos. Aunque había disparidad de opiniones, se defendía que en general los niños, embarazadas y ancianos debían quedar al margen de tales prácticas. La otra alternativa para extraer sangre consistía en la técnica de situar ventosas sobre las partes del cuerpo afectadas, haciendo moverse hacia la piel las sustancias nocivas presentes en la sangre. A la hora de expulsar los malos humores se recurrió también a otras terapias facilitadoras: los acumulados en cabeza y estómago debían ser periódicamente desalojados provocando el vómito, mientras que para vaciar los intestinos y la vejiga se empleaban

---

[369] "(…) La mejor de las aguas es la que es corriente, descubierta al sol y al cierço, y la que no tiene color ni sabor ni olor algún", CHIRINO, ALONSO, *Menor daño de medicina…*, pp. 148-149.

[370] ANÓNIMO, *Secreto de los Secretos…*, p. 89.

[371] MEDEL MARCHENA, IGNACIO, "Consumo y salud. La comida y la bebida en la medicina medieval", en Esther López Ojeda (coord.), *Comer, beber, vivir. Consumo y niveles de vida en la Edad Media hispánica*, Instituto de Estudios Riojanos, Nájera, 2011, pp. 411-432.

purgantes. La época se caracterizó por un avance en el conocimiento de los fármacos animales y vegetales, pero también por el interés hacia los minerales: en el lapidario alfonsí se reconocen cientos de piedras, casi todas presuntamente poseedoras de propiedades curativas (para embarazos, llagas, afecciones del sistema digestivo, dolores dentales, envenenamientos, alopecia, fiebres y un larguísimo etcétera). Estas piedras podían aplicarse molidas sobre las heridas, colocarse en forma de planchas sobre los órganos afectados, consumirse en polvo o utilizarse para hacer vajillas que impregnaran con sus propiedades curativas los alimentos que albergasen, pero siempre en sintonía con la posición de los astros, que activaban sus cualidades[372].

Los físicos fueron ganando presencia social y autoridad en paralelo al avance de las posiciones científicas en el abordaje de los desafíos sanitarios. Aquellos que estudiaron en las universidades y obtuvieron su licencia bregaron por frenar el intrusismo controlando toda la actividad médica, pero dado que por lo general solo proveyeron asistencia como médicos de cámara al puñado de pacientes económicamente mejor posicionados, la elevada demanda de atención por parte de las capas populares posibilitó su coexistencia con un amplio elenco de trabajadores de la salud que no poseían formación reglada: barberos, sanadores, dentistas, curanderos, herboristas, boticarios, parteras y algebristas (quienes recolocaban huesos) constituyeron la principal y casi única cobertura sanitaria para las mayorías, con un bagaje práctico importante a las espaldas a pesar de su ausencia de estudios y las limitaciones técnicas. Debido a su poder y a lo delicado de su trabajo, los físicos levantaron enormes sospechas y a la construcción de una imagen ponderada no ayudaría precisamente que entre los más prestigiosos del reino se encontrasen tantos judíos y conversos[373]. No fueron pocos los autores que, desde dentro o fuera de la profesión, señalaron las tretas, falsedades y avaricia de muchos galenos, tratando de prevenir a los enfermos de los riesgos de caer a la mínima de cambio bajo la influencia de impostores e incompetentes. La literatura sapiencial del XIII recomendaba a los grandes señores no fiarse de un único médico, pues podría resultar traicionero y conducir deliberadamente a la muerte con sus productos y malos consejos; así, el *Secreto de los secretos* exhortaba a reunir un equipo con no menos de diez físicos diferentes,



Figura 59: Dos hombres recogen piedras con propiedades curativas, *Lapidario*, Biblioteca de El Escorial, ms. h.I.15, f 21r (s. XIII)

[372] ALFONSO X, *Lapidario*, Sagrario Rodríguez M. Montalvo (ed.), *Lapidario*, Gredos, Madrid, 1981; AMASUNO SÁRRAGA, MARCELINO V., "El contenido médico en el *Lapidario* alfonsí", *Alcanate*, 5 (2006-2007), pp. 139-161.

[373] También son judíos o conversos los autores castellanos de algunos de los principales textos médicos conservados: el anónimo *Libro de la medicina castellana regia*, elaborado a principios del XIV por un hebreo que fue físico de Fernando IV; la *Sevillana medicina* del converso Juan de Aviñón; el *Menor daño de medicina* y *Espejo de medicina* de Alonso Chirino… Véase GARCÍA BALLESTER, LUIS, "La producción y circulación de obras médicas", en Luis García Ballester (dir.), *Historia de la ciencia…*, pp. 709-788.

exageración solo propia de una fantasía palaciega[374]. Lo conveniente de procurarse una atención colegiada no se reducía exclusivamente a evitar un sibilino asesinato, sino a minimizar la posibilidad de ser víctima de una negligencia: en el *Calila e Dimna* se cuenta cómo un farsante con pocos conocimientos médicos —que se hacía pasar por quien no era— le administró involuntariamente a la princesa que atendía un jarabe tóxico, llevándola al óbito[375]. Como es obvio, fuera de estos mundos literarios se trataba de controlar que una profesión tan delicada solo fuera desempeñada por individuos que hubieran probado convenientemente su valía ante otros físicos, demostrando no ser unos meros charlatanes, tal y como dictaba el *Fuero Real* al imponer sanciones a quienes se aventurasen a obrar sin licencia[376]. En adelante, sin la autorización de alcaldes y examinadores no pudieron establecerse legalmente locales destinados a operar o ejecutar flebotomías. Las *Siete Partidas* propusieron destierro durante cinco años para los médicos que en ejercicio de su oficio provocasen alguna muerte, aunque podemos figurarnos que predominaba la impunidad. En cuanto a los requisitos exigibles a los físicos del rey, en esta misma compilación legal alfonsí se recuperaban las pautas del pensamiento aristotélico: los verdaderos médicos tenían que disponer de suficientes conocimientos teóricos sobre la ciencia, ser duchos en su práctica, previsores y leales[377]; unas exigencias muy elocuentes que nos hablan indirectamente de lo que se solía echar de menos entre los galenos.

El *Libro de las confesiones* es una estupenda fuente para conocer cuáles eran los pecados (y delitos) en que incurrían los médicos a principios del s. XIV. Su autor, Martín Pérez, recogió una serie de preguntas que los confesores debían realizar a los físicos: si mandaron al paciente que realizase algún tipo de acto que fuera en menoscabo de la salud espiritual para curarse; si agravaron las enfermedades de sus clientes a fin de enriquecerse a su costa; si vendieron más caro de lo habitual sus productos y servicios… Puesto que era un trabajo a menudo ejecutado en momentos de *grand priesa*, era fácil imaginar que los de este oficio se viesen tentados a engañar a quienes se hallaban en desesperada situación y dispuestos a cualquier cosa. Finalmente Martín Pérez recomendaba a los clérigos que, en caso de sospechar falta de profesionalidad en los médicos a los que confesaban, les indujesen a cesar su actividad para que nadie más pudiera resultar herido o morir por su indolencia[378]. Poco más tarde Juan Manuel también aprovecharía su reseña sobre los galenos en el *Libro de los estados* para exponer los principales yerros morales en que caían estos, encareciendo las medicinas, alargando las enfermedades, estafando de múltiples maneras[379]. Ya en el siglo XV contamos con la impagable mirada crítica del judeoconverso Alonso Chirino, físico particular de Juan II, examinador mayor de médicos y cirujanos de la Corte y verdadero azote de los individuos fraudulentos que manchaban el nombre de su profesión[380]. Permítasenos detenernos un instante en las reflexiones de este personaje. Su *Espejo de medicina* no es sino un tratado

374 ANÓNIMO, *Secreto de los Secretos…*, pp. 77-78.
375 ANÓNIMO, *Calila e Dimna…*, pp. 192-193.
376 ALFONSO X, *Fuero Real…*, p. 146.
377 ALFONSO X, *Siete Partidas*, *II…*, p. 67.
378 PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones…*, pp. 441-443.
379 MANUEL, JUAN, *Libro de los estados…*, p. 628. En cambio, entre los consejos que dejó escritos para su joven hijo en el *Libro enfinido*, le encomendó seguir las indicaciones de los físicos, y en concreto atenerse a las que pudieran emanar de los del linaje de don Zag, médico judío que había cuidado con éxito y lealtad del magnate: MANUEL, JUAN, *Libro enfenido…*, p. 945.

dedicado a advertir a los pacientes sobre la maldad, ignorancia y codicia que anidaba en el ánimo de buena parte de sus colegas. Consideraba que los sanitarios estaban tocados por una abundante soberbia, pues ninguno admitía nunca desconocer enfermedades, potingues o tratamientos; si el enfermo se recuperaba, no dudaban en adjudicarse el éxito; si fallecía, se excusaban culpando al difunto por no haber seguido a rajatabla sus instrucciones. Aterrados los dolientes ante la perspectiva de morir, se echaban paradójicamente en brazos de la propia muerte al entregar confiados el destino de su salud a cualquier advenedizo. Tan vehemente era la posición de Alonso Chirino que llegó a asegurar que los matasanos de "tantas diuersas obras locas e dañosas" provocaban más cantidad de fallecimientos que la mismísima guerra[381]. Con estos presupuestos y, al contrario de lo que sugería la antigua literatura sapiencial, a Chirino le parecía que cuantos más médicos metiesen sus hocicos en las dolencias del paciente, más juicios divergentes e intereses cruzados por *llevar algo* habría y peor sería para la salud y la bolsa del indispuesto. El médico conquense se quejaba especialmente de las "venenosas lenguas" de los hebreos, advirtiendo contra aquellos galenos que recomendasen a sus pacientes comer carne durante el viernes, pues no existía enfermedad alguna que precisara saltarse la abstinencia prescrita por la Iglesia[382]. También criticaba a los astrólogos (fundamentales para otros médicos, pues por los movimientos celestes se guiaban en sus evaluaciones y remedios) y a los mayores engañadores de todos: quienes se servían en sus diagnósticos de revelaciones, visiones o profecías, puros farsantes que escondían su ineptitud bajo maliciosas artes, llegando a encumbrarse como los físicos más reputados del país e introduciéndose en las cámaras de caballeros, dueñas de alta alcurnia y reyes[383]. Por todo ello, en definitiva, Chirino aconsejaba demandar lo menos posible la atención de los médicos y dejar que el paso del tiempo y los remedios no invasivos favoreciesen la curación. Similar opinión mantuvo respecto a los cirujanos, a quienes debía acudirse solo en caso de extrema necesidad[384]. Veía en los grandes señores a las principales víctimas de los embaucadores, pues estos eran poco acostumbrados a sufrir y, mostrándose intranquilos, acudían a ellos demandando agresivas medicinas cuando podrían esperar a que la simple evolución natural de la enfermedad les hiciera recobrar la



Figura 60: Los santos Damián y Cosme, patrones de los físicos, según un detalle del *Libro de Horas de los Siete Pecados Capitales*, BNE, Vitr/24/10, f. 177v (ca. 1470-1475)

[380] Para una biografía y estudio de sus obras, AMASUNO SÁRRAGA, MARCELINO V., *Alfonso Chirino, un médico de monarcas castellanos*, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Salamanca, 1993.

[381] CHIRINO, ALONSO, *Espejo de medicina…*, pp. 389-390; 407; 410-411.

[382] CHIRINO, ALONSO, *Menor daño de medicina…*, pp. 168-169.

[383] CHIRINO, ALONSO, *Espejo de medicina…*, pp. 415-419.

[384] CHIRINO, ALONSO, *Menor daño de medicina…*, pp. 235-237.

salud. El médico lisonjero, adulador y vanaglorioso pretendía engatusar al opulento convaleciente con extravagantes y costosos antídotos en vez de recomendarle las más eficaces terapias del reposo, la abstinencia y la paciencia. Al final, los arriesgados remedios por los que se pagaban fortunas acababan llevándose a muchos distinguidos hipocondriacos por delante[385]. Dinámicas similares operarían entre el pueblo llano y los curanderos, pero con unas sumas y exquisiteces considerablemente menores; para ellos no existía la atención individualizada y exclusiva que se dispensaba a los ricos. Como último testimonio acerca de los nocivos médicos, traigamos a colación las admoniciones de Rodrigo Sánchez de Arévalo en su *Espejo de la vida humana*. Aunque inicia su cavilación sobre la medicina considerando la superioridad que envuelve al oficio, no escatima en críticas hacia los corruptos empleados del sector: barberos que se disfrazan de cirujanos, perfumistas trocados en médicos, boticarios en físicos de la corte… incurrieron todos en un amor desmedido por el dinero que les llevaba a anhelar que enfermasen los sanos. Prolongando artificialmente enfermedades y colocando caros e inservibles productos como milagrosos electuarios iban prosperando los indignos acólitos de Asclepios: "Lejos de mí decir algo malicioso de los médicos. A menudo, por mis pecados, vengo a caer en sus manos. Así pues, un consejo práctico para mí y para los demás mortales sería no exasperarlos con nuestras palabras sino mimarlos con regalos", concluye con no poca sorna Sánchez de Arévalo[386]. Similares muestras de desconfianza hacia los médicos, como podemos figurarnos, fueron comunes entre autores de toda Europa antes, durante y después de la Edad Media. Estas consideraciones revelan, a pesar de todas las advertencias, que el consejo e intervención de cualquiera que dispusiera de conocimientos que pudieran ayudar al restablecimiento de la salud fue activamente demandado. Observemos ahora algunas de las afecciones a las que pacientes y físicos tuvieron que enfrentarse.

La lepra fue la enfermedad más emblemática y de mayor recorrido en el imaginario colectivo durante el periodo medieval, aunque hacia las últimas centurias su presencia remitió ligeramente y cedió el paso a otras afecciones que la superaron en espectacularidad y mortalidad[387]. Además de una larga tradición de reflexiones elaboradas por médicos clásicos, árabes y europeos, contamos con algunas producciones nacionales que abordaron específicamente el "mal de san Lázaro", tal cual es el *Tratado de la lepra* del marqués de Villena. En dicho escrito nosológico el intelectual defendía que la enfermedad podía cebarse con cuerpos de todas las naturalezas, corrompiendo igualmente animales, vegetales y minerales. Sin introducir apenas novedades respecto a la etiología, explicó las causas naturales de la dolencia mediante el esparcimiento de la bilis negra por el cuerpo, en relación con el humor melancólico, estando en plena sintonía con la mayor parte de los expertos que habían abordado el tema[388]. Para comprender mejor la huella que provocaba la *gafedad*, nada como atender a la literalidad con que este heterodoxo humanista describió sus síntomas:

---

385 CHIRINO, ALONSO, *Espejo de medicina…*, pp. 440-449.

386 SÁNCHEZ DE ARÉVALO, RODRIGO, *Speculum humanae vitae…*, pp. 379-385.

387 Sobre esta enfermedad contamos con la ya remota monografía de CONTRERAS DUEÑAS, FÉLIX; MIQUEL Y SUÁREZ DE INCLÁN, RAMÓN, *Historia de la lepra en España*, Gráficas Hergón, Madrid, 1973. Una aproximación más actual en MORIN, ALEJANDRO, "Lepra, muerte y exclusión de la comunidad en la Edad Media", *Revista Chilena de Estudios Medievales*, 15 (2019), pp. 8-15.

388 Citaría especialmente a Gilberto Ánglico y su *Compendio de medicina*.

> "El que lo ha pierde la boz e non puede fablar; duélenle las coyunturas más que si fuese artético; láxansele los nervios más que de parlático; calor estraña nunca se d'él parte; tuérçensele los miembros más que al tollido; cáncer universal al cuero comprehende; solución de continuidat dentro e de fuera del cuerpo le acaesçe; la sangre podresçida rompe las venas e se embalsa en la carne, fistulándola; por todo postemaçiones e finchaduras, postillas, sanies e anguxidades en él son falladas; dolor de tripas; constipación de vientre, passión de estómago, perdimiento del apetito, tremor en el coraçón e tristeza, turbación de cabeça e gravidat, escotomía en los ojos, tiñítico en las orejas, caimiento de los cabellos"[389].

Mutilando los miembros, ulcerando la piel, desfigurando el rostro hasta convertirlo en una mueca, los gravísimos efectos de la lepra impactaban profundamente y causaban mayúscula repulsa entre los sanos. Estas señales, además de poner en evidencia al enfermo, actuaban previniendo al resto de miembros de la sociedad, que ostentaron un prudente temor ante la posibilidad de contagiarse, pues se aceptaba que el fétido aliento y la mirada del *malato* estaban detrás de la mayoría de las infecciones interpersonales. Por supuesto, otro tipo de contactos más estrechos, como podían ser los sexuales, eran garantía plena de contagio. La precaución hacía aconsejable apartar a los enfermos a la periferia geográfica y social. Para ello, primero era necesario que se certificase que el infectado padecía lepra, y no alguna otra alteración cutánea con la que esta pudiera confundirse, algo habitual durante las etapas iniciales de la enfermedad, cuando comenzaban a emerger manchas en la piel. Solo una vez que un tribunal experto hubiera examinado y diagnosticado clínicamente la presencia de lepra se podría desterrar al afectado, ejecutándose en ciertas ocasiones un ritual de despedida que convertía al *malato* en un muerto viviente, sentenciado a permanecer el resto de sus días excluido. Aterrados por las consecuencias, podemos figurarnos cómo los infectados, al descubrir en su cuerpo los primeros indicios de la enfermedad, tratarían de esconderlos a ojos de los demás, arrepintiéndose de sus pecados, prometiendo enmienda y volcándose en oraciones para que todo quedase en un susto. Como ya comentamos al hilo de las instituciones hospitalarias, el leproso reconocido quedaba relegado al lazareto, al margen de la villa; la mayoría de las poblaciones de cierta entidad contaron en sus alrededores con edificaciones destinadas a albergarlos, registrándose al menos la presencia de un centenar de leproserías en el país, aunque el número pudo ser mucho mayor[390]. Estas funcionaban como una suerte de congregaciones religiosas con sus propios estatutos, en las que se practicaba una vida comunitaria, compartiéndose los bienes y siendo las donaciones recibidas gestionadas colectivamente, a veces con el apoyo de la orden hospitalaria de San Lázaro o de los siempre compasivos franciscanos. Allí los enfermos menos graves cuidaban de sus compañeros, aunque médicos y cirujanos visitaban ocasionalmente los lazaretos para seguir la evolución de los internos y mitigar sus molestias. Alejados de otras preocupaciones —bastante tenían ya con las suyas—, los dolientes podrían efectuar su penitencia sin ser molestados, eso sí, como decía Jacques Le Goff, permaneciendo a tan solo un tiro de piedra del resto de la sociedad, por si acaso esta necesitara limpiar su conciencia o proyectar sus propios miedos

[389] VILLENA, ENRIQUE DE, *Tratado de la lepra*, Pedro M. Cátedra García (ed.), *Enrique de Villena. Obras Completas, I*, Turner, Madrid, 1994, pp. 122-123.
[390] ARRIZABALAGA VALBUENA, JON, "La enfermedad y la asistencia hospitalaria"…, p. 607.

sobre ellos[391]. La archiconocida silueta del *malato* en el cruce de caminos o peregrinando en busca de soluciones mientras avisa de su presencia haciendo sonar unas tablillas o una carraca, evidencia, sin embargo, que la reclusión no fue tan estricta como se puede pensar. La supervivencia de estos dependía en lo fundamental de la limosna, por lo que, ocultas sus heridas bajo anchos ropajes, máscaras y capuchas, los leprosos se vieron empujados a mendigar en las puertas de las ciudades; excepcionalmente recibieron permisos especiales para traspasar los muros y suplicar ayuda junto a los umbrales de los templos, pero sus movimientos estaban muy limitados por las ordenanzas; se temía que pudieran infeccionar los alimentos en los mercados y molinos, así como los pozos y fuentes simplemente al beber de ellos, cuando no envenenarlos a conciencia por puro desquite. En fin, el estigma fue tan acusado que hasta la misma colonización de las Canarias se situó sobre el telón de fondo del repudio a los leprosos: prosperó la versión de que el conquistador Jean de Béthencourt padecía la enfermedad y que su éxodo al archipiélago respondía a una manifiesta voluntad de apartarse a terrenos desconocidos, todo para no sufrir más vergüenza habitando entre sus compatriotas[392]. En cualquier caso, parece ser que en Castilla la lepra no se manifestó de una forma tan dramática como en otras áreas del continente, ni tampoco el desprecio que se alimentó hacia los *gafos* resultó ser tan severo.



Figura 61: El rey Eduardo ayuda a un leproso, *Castigos de Sancho IV*, BNE, Ms. 3995, f. 11r (s. XV)

En otro orden de cosas, la presencia simbólica de este colectivo fue notable, haciéndoles la cultura popular protagonistas de muchas leyendas y milagros por toda la Cristiandad. El rey Eduardo de Inglaterra se encontró mientras cazaba por el bosque a un leproso desnudo y perdido, y auxiliándolo le montó a su caballo y le vistió con sus ropas para que no muriese de frío. El *gafo*, confiado, pidió entonces al rey que le sonase los mocos de la nariz, y aunque el monarca sintió repugnancia ante la idea de un contacto tan próximo con el enfermo, lo acabó haciendo por amor de Dios. Entonces el rey descubrió en su mano un enorme rubí y el *malato* se esfumó milagrosamente. Eduardo, que más tarde sería canonizado, mandó colocar la piedra preciosa en el lugar más destacado de la corona real inglesa[393]. Volviendo los ojos hacia casa, en las *Mocedades de Rodrigo* se cuenta cómo el héroe castellano se apiadó en el Vado de Cascajar de un leproso al que otros caballeros escupían, ayudándole a cruzar el Duero con su mulo. Echándose a dormir junto a él, el leproso le susurró cuál era su verdadera identidad: se trataba de san Lázaro y había sido enviado por el Altísimo para infundir ánimo a Díaz de Vivar; una vez trasladado su celestial mensaje, desapareció sin dejar rastro ante el

[391] LE GOFF, JACQUES, *La civilización del Occidente medieval*, Juventud, Barcelona, 1969, p. 423.
[392] GOMES, DIOGO, *De prima inventione Guineae*, Gabriel Pereira (ed.), *As relações do descobrimento da Guiné e das Ilhas dos Açores, Madeira e Cabo Verde*, Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa, Lisboa, 1899, p. 23.
[393] La historia de Eduardo el Confesor y el leproso aparece recogida en ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV…*, pp. 168-169.

asombro y espanto del Cid[394]. Este tipo de anécdotas y relatos, de los que se podrían traer a colación decenas, animaban a la grey cristiana a mostrarse considerada y prestar apoyo a los desafortunados, además de difuminar el miedo hacia ellos; a pesar de todo, bajo su desgastado atuendo y aterradora apariencia también se hallaba la imagen de Cristo. Reforzando ese concepto, muchos otros individuos, generalmente santos, destacaron en su cercanía y auxilio a los leprosos: san Martín de Tours, santa Isabel de Hungría, san Luis de Francia… habían lavado sus pies, les habían alimentado, vestido o consolado con un abrazo, e incluso san Francisco de Asís fue especialmente alabado por su reconocido beso a un leproso.

Para sanar la lepra, ciertamente incurable, se recomendarían recetas a base de productos vegetales, el empleo de piedras o incluso consumir carne de tortuga, pero lo único que de verdad funcionaba eran los tratamientos paliativos que aliviaban parcialmente el sufrimiento[395]. Puesto que la lepra en ocasiones era confundida con otros morbos que acababan remitiendo, no se perdía la esperanza de poder reponerse y, bajo esa tesitura, operó la firme creencia en los remedios milagrosos. Tal y como sucedía con todas las enfermedades, pero de manera mucho más acusada con la lepra, no se tenían dudas acerca de que su devastación respondía en última instancia al escarmiento que un Dios enfurecido lanzaba contra los más execrables pecadores; el Antiguo Testamento estaba repleto de personajes a los que Yahveh había castigado llagando y pudriendo su carne, así que los predicadores se sirvieron amenazadoramente de ella. La condena era a menudo heredada por los inocentes hijos de los pecadores, pues se consideraba que la *malatía* hacía mella en aquellos niños que hubieran sido concebidos mediante esperma corrupto o durante el periodo menstrual de la madre. Una muestra de esta lepra infantil se encuentra en el Nuevo Testamento: durante su huida a Egipto la Sagrada Familia fue acogida en el hogar de unos ladrones, que les dispensaron buen trato presintiendo que José, María y Jesús irradiaban una extraña sacralidad. En aquel refugio se encontraba también el hijo pequeñuelo de los bandidos, Dimas, con el cuerpo totalmente cubierto de costras. Su madre le confesó a la Virgen que aquella lepra se debía a su "pecado despugado", asumiendo la culpabilidad sobre el trastorno que flagelaba al muchacho. María bañó al chiquillo en la misma gamella donde limpiaba a Jesús, sin cambiar el agua, y cuando lo sacó de la tina el pequeño había perdido todo rastro de la lepra[396]. Fue la primera vez que Jesús y la Virgen sanaron a un leproso, después vendrían infinitud de socorridos por santos intercesores. El cancionero mariano de Alfonso X contiene una buena representación de milagros curativos a *gafos*; en una de las composiciones (cantiga 93) la Virgen empleará la leche de su pecho para lavar y reparar las llagas de un leproso que yace maltrecho en el catre[397]. Igual que ante otros achaques, las intervenciones taumatúrgicas eran consideradas la mejor baza para recuperar la salud, sanando la dolencia a la par que el pecado:

---

394 ANÓNIMO, *Mocedades de Rodrigo*, José M.ª Viña Liste (ed.), *Mío Cid Campeador*, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2006, pp. 190-191. Por cierto, la fundación de la primera leprosería de la que tenemos registro, la de Palencia en 1067, fue atribuida al mismísimo Cid.

395 En el *Lucanor* se cuenta la historia de un noble leproso que era bañado cuidadosamente por sus vasallos. Viéndoles esputar, el señor intuye que el acto se debe a la repugnancia que su cuerpo les genera, pero para demostrarle estos su amor incondicional se beberán la misma agua con la que le limpiaban las heridas. MANUEL, JUAN, *Libro del conde Lucanor…*, pp. 849-853.

396 La historia aparece en ANÓNIMO, *Libre dels tres reys d'Orient*, Manuel Alvar (ed.), *Libro de la infancia y muerte de Jesús (Libre dels tres reys d'Orient)*, CSIC, Madrid, 1965, pp. 41-42. Dimas resultó ser tres décadas después el Buen Ladrón crucificado junto a Cristo.



Figura 62: Santa Isabel de Hungría lava a un leproso, detalle de un retablo en la basílica de san Gil, Bardejov, Eslovaquia (finales del s. XV)

así fue también en el caso del emperador Constantino, de quien una popular leyenda aseguraba que había sido curado de la lepra —impuesta por Dios debido a su acoso a los cristianos— gracias a la intercesión del papa Silvestre, pero a cambio de convertirse. La proliferación de hospitales para *malatos* en las villas del Camino de Santiago evidencia la existencia de una notable peregrinación de leprosos hacia la ciudad gallega, explicable por esa esperanza en el alivio milagroso.

Por pestilencia o plaga se conoció en la época a todas las epidemias de enfermedades infecciosas que se extendían rápidamente por amplias regiones, causando una elevada mortandad, tanto en humanos como entre animales. La más letal de todas ellas fue la peste bubónica, que arrasó el mundo conocido a principios de la Edad Media durante la denominada Plaga de Justiniano (541-543) y nuevamente hacia el ocaso del periodo, entre 1348 y 1351. Esta última, hoy conocida como Peste Negra, liquidó a una tercera parte de la población europea y dejó una profunda huella en la sensibilidad de la época; en ese impacto influyeron también el resto de elementos infaustos —hambres, guerras, catástrofes naturales— que se agolparon en el s. XIV[398]. A menor escala geográfica y con una morbimortalidad decreciente se fueron registrando en las siguientes décadas numerosos rebrotes, de los que destacan las oleadas de 1363-64 y 1374; quienes resistieron las primeras sacudidas fueron inmunizándose, por lo que las oleadas sucesivas se cebaron en especial con la población más joven, falta de defensas[399]. Sin embargo, aunque las consecuencias humanas

[397] ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *I…*, pp. 286-287. Para una atención más específica sobre esta enfermedad en dicha obra, véase MORENTE PARRA, MARIBEL, "La imagen de la lepra en las Cantigas de Santa María de Alfonso X el Sabio", *Anales de Historia del Arte*, 17 (2007), pp. 25-45.

[398] Para un acercamiento a las epidemias de peste, véanse: CARRERAS PANCHÓN, ANTONIO, *La peste y los médicos en la España del Renacimiento*, Instituto de Historia de la Medicina Española, Salamanca, 1976; ARRIZABALAGA VALBUENA, JON, "La peste negra de 1348: los orígenes de la construcción como enfermedad de una calamidad social", *Dynamos*, 11 (1991), pp. 73-118; AMASUNO SÁRRAGA, MARCELINO V., *La peste en la Corona de Castilla durante la segunda mitad del siglo XIV*, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Salamanca, 1996; VACA LORENZO, ÁNGEL, "La peste negra en Castilla: «La primera et grande pestilencia que es llamada mortandad grande»", *Fundación*, 4 (2001-2002), pp. 19-50; CASTÁN LANASPA, GUILLERMO, "La construcción de la idea de la Peste Negra (1348) como catástrofe demográfica en la historiografía española", en José María Mínguez Fernández y Gregorio del Ser Quijano (coords.), *La Península en la Edad Media: treinta años después. Estudios dedicados a José-Luis Martín*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2006, pp. 71-86.

[399] En diferentes rincones de la Corona de Castilla se registran brotes al menos en los años 1380, 1387, 1393, 1400, 1412, 1434, 1442, 1448, 1457, 1465, 1468, 1479, 1481 y 1488. Véase MITRE FERNÁNDEZ, EMILIO, *Fantasmas de la sociedad medieval...*, 2004, pp. 103-106.

siguieron siendo devastadoras, el dramático impacto inicial de mediados del XIV ya no se reprodujo con la misma fuerza.

Detrás de la enfermedad se encontraba el bacilo *Yersinia pestis*. Esta bacteria, presente en algunas pulgas, era transmitida cuando tales insectos picaban a humanos, generalmente tras morir los roedores a los que hasta entonces parasitaban. Introducido el microbio en el nuevo huésped, los síntomas aparecían casi de inmediato. Se dieron tres variantes patológicas de la peste: la más visual y reconocida fue la inguinal, desarrollada cuando el bacilo se dispersaba por el sistema linfático, procediendo a abultarse los ganglios de las ingles, axilas y cuello —las denominadas bubas—, además de generarse necrosis acra; si la bacteria alcanzaba los pulmones, se producía la peste neumónica, mortal de necesidad tras unas pocas horas y altamente contagiosa, dado que era transmisible a través de las gotículas de saliva; finalmente, si el patógeno se introducía en el torrente sanguíneo, el sistema inmunológico del individuo respondía con una septicemia que provocaba su deceso de inmediato. La etiología de la enfermedad era totalmente desconocida para los hombres de la época, aunque había algunas intuiciones sobre las causas del contagio y, sobre todo, un conocimiento empírico de la sintomatología: los dolores musculares, las hinchazones, las fiebres, los vómitos sanguinolentos, el ennegrecimiento de las extremidades acompañaron a la sociedad durante estos aciagos años[400]. Físicos, cirujanos y barberos se emplearon profusamente en practicar sangrías para mantener el equilibrio de los humores (sobre todo a pacientes de temperamento sanguíneo), reventar y drenar las bubas, aplicar cataplasmas sobre las heridas, controlar la temperatura corporal… todo con el propósito de aliviar la agonía de los enfermos en sus últimos instantes antes que con la intención de curarlos. Y es que, al contrario que otras enfermedades, la peste presentaba pocas esperanzas para la supervivencia. A los tres días de aparecer los primeros síntomas la mayoría de los enfermos, por una variante u otra de la peste, caían fulminados; si superaban las 72 horas, sus posibilidades de recuperarse se disparaban. Para ello era importante recibir un tratamiento que no debilitase aún más el organismo, la constitución y complexión de cada cuerpo, la ausencia de patologías previas, así como el estado nutricional. Y por supuesto, el azar.

Se produjo un necesario cambio de paradigma respecto al método con el que se habían combatido hasta entonces las patologías infecciosas. No se podía expulsar o aislar eficientemente a todos los enfermos de las ciudades, pues se multiplicaban por doquier y enseguida su estado se volvía crítico, así que para protegerse se impuso la huida a zonas abiertas con aires más puros, y con ello la plaga se extendió incontrolada por nuevos territorios[401]. Las relaciones sociales y familiares resultaron quebradas o se redujeron a su mínima expresión, aunque la piedad religiosa sirvió de elemento aglutinante compensando las

[400] El conocimiento clínico sobre la epidemia quedó recogido en los *Regímenes de peste*, un nuevo género en la literatura médica. Entre los autores castellanos de estos tratados debería destacarse a Alfonso de Córdoba, médico en Montpellier y autor de la *Epistola et regimen de pestilentia*, en la que defendió la idea de que una parte de la mortandad pestilencial (describía tres pestes diferentes) pudo haberse generado por medio de un ingenio humano con el que envenenar a propósito el aire; también Alfonso López de Valladolid, que recogió algunos elementos y consejos prácticos, pero ya en la primera mitad del XV. Además, el converso Juan de Aviñón describió la enfermedad en su *Sevillana medicina*, aunque esta obra de finales del XIV repasa asimismo otras enfermedades registradas en la mencionada ciudad y una considerable cantidad de temas vinculados a dicha ciencia.

ausencias de los parientes. El refrán "échate a enfermar, verás quien te quiere bien o quien te quiere mal" fue puesto a examen de forma recurrente en aquella época[402]. Los endebles y poco solventes sistemas públicos municipales intentaron contener la expansión, pero se vieron totalmente sobrepasados por las circunstancias. Entre las medidas implementadas estuvieron las cuarentenas a los barcos (las poblaciones costeras fueron las más afligidas), la política de aislamientos estableciendo las casas de apestados y el cierre temprano de ciudades, la incineración de ropas y objetos personales de los dolientes y fallecidos, la limpieza y perfumado de las calles y plazas o la contratación de sanitarios. Todo ello debía procurar ejecutarlo la autoridad en paralelo al abastecimiento de la urbe y al control policial ante los probables robos y violencias, tareas nada fáciles de acometer en medio de la hecatombe provocada por la pandemia. Los físicos, requeridos tanto para dar una explicación teórica de lo que estaba sucediendo como para ejecutar su práctica médica, se supieron vulnerables: la cercanía a los convalecientes los dejaba particularmente expuestos a la infección. El contacto estrecho con enfermos era considerado —con acierto— muy peligroso; estimándose que se contagiaba al respirar el aliento de un convaleciente, por el contacto interpersonal o simplemente a través de su mirada, los médicos no se arredraron y lo dieron todo. La salud de quienes manipulaban los cadáveres para lavarlos o sepultarlos quedó de igual manera comprometida. Ante tan dantesco espectáculo la mayoría sufrió un hondo decaimiento psíquico, pero también hubo quien prefirió abrazar el hedonismo y apurar la vida sin límites: *carpe diem*. Estos fueron vistos como desquiciados, a los que el pánico había doblegado hasta el punto de alterar completamente su sistema de valores, olvidándose de las precauciones y excediéndose con todos los placeres triviales y mundanos de la carne. Lo cierto es que el deceso de tantos cónyuges, familiares, vecinos, señores, siervos y trabajadores reconfiguró plenamente todo el sistema social, económico y mental vigente hasta entonces y afectó a la realidad del poblamiento (recordemos los muchos lugares vaciados o abandonados).

Los intelectuales hallaron entonces en las fuerzas macrocósmicas los orígenes naturales de la peste: sucedía que el aire se corrompía, bien por movimientos sísmicos que liberasen vapores que alteraban la atmósfera, bien por la gran presencia de cadáveres o bien por una conjunción astral nociva. Se escudriñaba el cielo, se atendía al comportamiento de los animales o se analizaba la calidad del aire, sus olores y sus corrientes, tratando de anticiparse —pues evitar no se podía— al advenimiento de la catástrofe. Esta corrupción atmosférica no fue exclusiva de la gran mortandad de 1348, sino que se quiso ver detrás de todas las pestilencias universales de cualquier tiempo y lugar. Para combatirla se trató de avanzar en la higiene pública y se recomendó encender fuegos aromáticos junto a las casas, el uso de vinagre e incienso dentro de ellas y el empleo de un pañuelo perfumado con agua de rosas sobre nariz y boca[403]. Pero la causa motora de tan terrorífica pandemia solo podía responder, como ya

[401] El mejor reflejo literario de esta respuesta lo constituye, ¿cómo no?, la introducción del *Decamerón* de Boccaccio, con diez jóvenes de elevado estatus escapando de Florencia para establecerse en el campo ante las secuelas de la pestilencia. También los pobres imitarían la fuga de los mayores.

[402] El marqués de Santillana se hizo eco de aquel antiguo dicho: LÓPEZ DE MENDOZA, ÍÑIGO, *Refranes que dicen las viejas tras el fuego*, Urban Cronan (ed.), "Íñigo López de Mendoça á ruego del rey don Johan, ordenó estos *refranes que dicen las viejas tras el fuego*, é van ordenados por la órden del A, B, C.", *Revue Hispanique*, 25 (1911), p. 155.

[403] Estos consejos los daba unas décadas más tarde LÓPEZ DE VALLADOLID, ALFONSO, *Regimiento contra la pestilencia*, Marcelino V. Amasuno (ed.), *Contribución al estudio del fenómeno epidémico en la Castilla*

sabemos, a un azote de Dios. Esta vez Él no estaba castigando a tal o cual creyente, sino que lanzaba una durísima amonestación a la humanidad en su conjunto que recordaba a las infligidas por el Dios airado del Antiguo Testamento. Los efectos igualitarios de la peste ayudaron a que se instalase la percepción de que el mundo estaba llegando a término. Ante la ubicuidad de la muerte, los sentimientos religiosos y el pesimismo existencial se vieron reforzados. El miedo a esta enfermedad no residió en la posibilidad de quedar tullido, desempleado o pobre —como era habitual ante otras dolencias de pronóstico algo menos funesto—, sino en el propio Juicio Final que despuntaba tras una muerte inminente para la que casi nadie estaba preparado. Y ese fue precisamente uno de los temores principales: la *subitanea mors*, la imposibilidad de asegurarse una muerte cristiana, dada la premura con que esta llegaba. Ni siquiera era posible poner a punto el testamento entre tanto caos. Tampoco el entierro podía parecerse a un sepelio convencional, imponiéndose la durísima visión de los carros llenos de cadáveres y las fosas comunes; en palabras de Jean Delumeau, en época de peste se asiste a la abolición de la muerte personalizada[404]. La sobrecarga de trabajo espiritual con que se enfrentaron los miembros del estamento religioso, cuya plantilla menguaba asimismo con rapidez, dificultó la atención particular en los momentos previos y posteriores al deceso. La angustia fue tal y tan generalizada que el propio papa Clemente VI se vio obligado a intervenir con una bula en la que eximía a los fieles del pecado que suponía morir sin previa confesión, siempre y cuando la causa de la defunción radicase en la peste. Otras instrucciones que Clemente dispuso fueron en la línea de otorgar protección a los judíos ante la violencia indiscriminada de quienes les convirtieron en cabeza de turco al culpabilizarlos de la difusión de la plaga[405], así como para condenar a los flagelantes centroeuropeos por sus excesos heréticos. Además, el pontífice convocó el Año Jubileo de 1350, ocasión que cientos de miles de compungidos fieles procedentes de toda la Cristiandad aprovecharon para marchar sobre Roma, rogando por el perdón divino y el cese de



Figura 63: La muerte se impone sobre todos los estados y oficios, xilografía en el *Libro del Judicio postrimero* de Martín de Ampiés, BNE, Inc/543, f. 124v (1497)

de la primera mitad del S. XV: el "Regimiento contra la pestilencia" del bachiller Alfonso López de Valladolid, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1988, p. 69.

[404] La pandemia de Covid-19 nos ha demostrado la absoluta vigencia de este tipo de escenas.

[405] Nos referimos a la bula *Quamvis Perfidiam*, de 1348. Como nos recuerda J. L. Betrán Moya, ya Tucídides apuntó que una epidemia de peste acontecida en el 430 a. C. fue provocada debido al envenenamiento de las cisternas por parte de los espartanos; desde ahí y en adelante, similar acusación se vendría repitiendo en innumerables ocasiones, tomándose como autores a los colectivos repudiados en cada momento y lugar; la conspirativa era la explicación preferida por las masas: BETRÁN MOYA, JOSÉ LUIS, "El miedo a las epidemias. Una perspectiva desde la historia", *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, 48 (2015), p. 23.

tamaña calamidad. A pesar de ello, el pontífice no tuvo dudas sobre el origen divino del mal y su función aleccionadora. En los niveles inferiores de la Iglesia obispos, clérigos y regulares replicaron esa explicación y se encargaron de organizar misas, ayunos, procesiones y letanías. Dadas las características epidemiológicas y el pronóstico de la enfermedad, la ayuda celestial no se solicitó tanto para la sanación del mal como para la protección preventiva ante el contagio, rogando que el manto de la Virgen o san Sebastián detuviesen las invisibles flechas con las que la Muerte iba atravesando a los que quería para sí. A partir de finales del siglo XIV se unió al catálogo devocional san Roque, un piadoso peregrino que había experimentado la enfermedad en sus propias carnes y que acabó por convertirse durante la Edad Moderna en un bienhechor muy venerado frente a la pestilencia, la cual siguió golpeando periódicamente.

Para concluir el asunto, traemos a colación una vivencia particular sobre la peste. Leonor López de Córdoba, de la que ya hemos hablado, tomó como criado a un huérfano judío tras los pogromos que sufrieron las barriadas hebreas en 1391, haciéndolo convertir. Aquel muchacho, bautizado como Alonso, fue presa de la peste el año 1400: "entró de Ezija el Mozo con dos Landres en la garganta, y tres Carboncros en el rostro, con mui grande Calentura". Buscando mantenerse a salvo, la familia de Leonor exigió que alejara al muchacho y ella lo mandó con un sirviente suyo solicitando que lo atendieran, orden que se cumplió con no poco miedo. Pues bien, según cuentan las *Memorias*, las trece personas que se encargaron del cuidado del niño murieron infectadas. Hubo entonces de mandar la señora a Juan Fernández de Hinestrosa, su propio hijo, de tan solo doce años, a que velase al mozo converso, pensando que la furia de Dios dejaría de cebarse con su entorno. Visto lo visto, el joven Juan mostró su oposición —"Señora agora que hán muerto Otros quereis que me mate?"—, pero su madre insistió: "É yo dixele: por la Caridad que yo fago, Dios habrá piedad de mi". Por no contrariar a doña Leonor marchó el mancebo a cuidar de Alonso, confiando en que su madre estuviera en lo cierto. Leonor parecía convencida de ello, pues mientras oraba había escuchado una voz proveniente de un crucifijo que le prometía clemencia. Sin embargo, no pasaron muchas horas hasta que tuvo que llorar y enterrar a su propio primogénito, otra víctima más del brote de peste, mientras que Alonso, el muchacho adoptado, logró recuperarse[406]. Esta experiencia de Leonor López de Córdoba constituye, desde luego, un valioso ejemplo a modo de broche sobre los estragos que provocaba la epidemia.

Aparte de la lepra y la peste, hubo otras enfermedades espectaculares y temibles. El ergotismo, conocido sobre todo como fuego de San Marcial o fuego de San Antonio, era causado por el consumo involuntario del cornezuelo, un hongo que crecía en el centeno[407]. Además de afectar al sistema neurológico provocando efectos alucinógenos y convulsiones, el síntoma principal fue la sensación de un ardor creciente que devoraba las extremidades del cuerpo, acabando por gangrenarlas como consecuencia de la vasoconstricción del sistema

[406] LÓPEZ DE CÓRDOBA, LEONOR, *Memorias…*, pp. 23-24. Leonor había perdido en un episodio anterior de la peste (en 1376) a sus hermanos, cuñados y a buena parte del servicio de su casa.

[407] Sobre esta enfermedad, ROVINSKI, JACQUES, "Une affection mutilante: le mal des ardents, de la maladie aux mythes", *Razo*. *Cahier du Centre d'Etudes Médiévales de Nice*, 6 (1986), pp. 65-85; MARTÍN ANSÓN, MARÍA LUISA, "El fuego de San Marcial y el fuego de San Antón en el contexto del arte medieval", *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 22 (2010), pp. 9-26; MORENTE PARRA, MARIBEL, *La imagen de la enfermedad en la Europa de la Baja Edad Media. Modelos sociales del enfermar*, Delta, Madrid, 2019, pp. 247-302.

circulatorio. Este cereal era un sustituto asequible del trigo, por lo que los pobres recurrieron a él con normalidad. El resultado fue un voluminoso número de individuos de extracción humilde que perdieron dedos, manos, pies, brazos, piernas, senos… Afectó más en los países nórdicos que al Mediterráneo, pues el consumo del centeno era en la dieta de los primeros más significativo, además de darse en aquellas latitudes una variante del cereal con un tipo de ergotamina extremadamente peligrosa. El centeno pasó desapercibido y los médicos no fueron capaces de desentrañar el origen de las epidemias de esta enfermedad, que se creyó contagiosa y provocada, como tantas otras, por la corrupción del aire. El único tratamiento en los casos más avanzados pasaba por amputar los miembros ennegrecidos y curar y vendar los muñones resultantes. A veces las extremidades estaban tan resecas que se desprendían sin necesidad de pasarlas por la sierra. La amputación de un miembro impedía realizar labores agrícolas e incapacitaba para buena parte de los otros trabajos, abocando a los lisiados al cuidado familiar o a la mendicidad; por cierto, los despojos corporales, putrefactos y cercenados, llegaron a ser expuestos durante el limosneo ante la concurrencia a fin de estimular la compasión. Por otro lado, los síntomas neurológicos del ergotismo se concretaban en visiones de lo más variopinto; en un mundo obsesionado con los santos tuvo que ser corriente que los enfermos, fuera de sí, creyeran percibir seres celestiales prometiéndoles la curación. San Antonio abad se erigió como el santo encargado de escuchar las súplicas de los afectados y la congregación hospitalaria con su nombre (los antonianos o antonitas) fue la que se especializó en la atención asistencial y quirúrgica a los "ardientes". Paradójicamente, la peregrinación emprendida por ciertos dolientes leves resultó ser el tratamiento más útil, pues fue la manera en que algunos campesinos interrumpieron la ingesta reiterada de centeno sustituyéndola por los panes elaborados con otras harinas libres del hongo que se repartían en hospederías, remitiendo así los síntomas. Aunque motivados por la posibilidad del milagro no abandonaron jamás la expectativa de recuperar alguna parte amputada de su cuerpo, tuvieron que conformarse con las prótesis.



Figura 64: Varios mutilados a consecuencia del fuego de San Marcial suplican ante la Virgen poder recobrar sus miembros, *Cantigas de Santa María*, Biblioteca de El Escorial, Ms. T-I-1, cantiga 134c, (s. XIII)

No todos los tullidos lo fueron como resultado de alguna enfermedad degenerativa: estaban quienes nacían ya con algún tipo de lesión, y sobre ellos el ceniciento poema de *Miseria de omne* llegó a proclamar que mejor sería que hubieran salido muertos del vientre materno antes que deformes, a juzgar por la tristeza, infamia y vergüenza que tendrían que soportar en vida[408]; otros llegaban a ese estado de discapacidad tras ser condenados a perder algún miembro por delinquir; y, por descontado, estaban los muchos heridos en la guerra que, aun

[408] ANÓNIMO, *Libro de miseria de omne…*, p. 93.

sobreviviendo a tal o cual batalla, pasaban por los cirujanos para ser mutilados y cauterizados. Según refiere la biografía del célebre Pero Niño, cuando este fue herido en el pie durante la campaña de Túnez y el pronóstico de la lesión no parecía muy halagüeño, manifestó a los cirujanos su predisposición a morir si la alternativa pasaba por quedar amputado, lo cual obviamente le inutilizaría para las tareas militares. La herida fue cauterizada con un viratón candente, que Niño se aplicó a sí mismo sin queja alguna —siempre según el relato de Gutierre Díaz de Games—[409]. Por último, los accidentes laborales en la construcción, el campo, las minas, el mar y en los talleres fueron constantes y, dada la precariedad de las medidas de protección, los resultados podían ser fatales; en consecuencia, se fue desarrollando una red asistencial desde los gremios con la que apoyar económicamente a los compañeros imposibilitados.

Dediquemos unas líneas al conjunto de enfermedades que podemos denominar mentales, y que entonces se conocieron bajo la noción global de *locura*[410]. Debe entenderse que aquella sociedad designó bajo este concepto (o con el de *folía*) comportamientos y fenómenos individuales y colectivos que poco o nada tenían que ver con trastornos psíquicos, desde la apostasía hasta el deseo afectivo-sexual[411], pasando por la simple estupidez o por los juegos y teatrillos burlescos que temporalmente invertían las jerarquías y relajaban las tensiones[412]. La patologización del *otro* respondía a criterios sociopolíticos y culturales, situando en la anomalía a quienes manifestaban prácticas y pensamientos considerados ilícitos, transgresores de los códigos establecidos. Además, aquel que era tachado de loco veía cuestionada públicamente su legitimidad y su integridad; hemos de tener en cuenta que los dementes no gozaban de los mismos derechos y necesitaban una tutela efectiva, por lo que alguien considerado legalmente *sandío* se convertía de facto en un menor de edad. A partir del XIII, con el avance de la escolástica y un acercamiento más directo a los escritos de Aristóteles, Hipócrates o Galeno, las enfermedades mentales también se medicalizaron. El cerebro cobró un mayor interés como órgano que alojaba lo más sustancial del alma, y desde una perspectiva terapéutica la solución a los trastornos mentales se buscó en la cabeza. El cerebro se creía formado por tres compartimentos en los que operaban sendas funciones: en la parte anterior se desarrollaba la imaginación; en la zona intermedia la capacidad estimativa; finalmente, en la nuca residía la memoria. Una lesión o alteración en cualquiera de estas regiones craneales afectaría directamente a las facultades correspondientes. Como el resto de enfermedades, las mentales también se supusieron causadas por un desequilibrio humoral y el temperamento de cada individuo le inclinaba a sufrir unas u otras; así, los coléricos eran proclives a los ataques de furor o frenesí por la abundancia de bilis amarilla, los melancólicos a padecer depresión por su exceso de bilis negra, etc. Los epilépticos, por su parte, soportaban igualmente un exceso de

[409] DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, p. 178.

[410] FOUCAULT, MICHEL, *Historia de la locura en la época clásica*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2015; ARRIZABALAGA VALBUENA, JON, "Locura y enfermedades mentales en el mundo medieval", *Historia 16*, 211 (1993), pp. 33-42.

[411] El "mal de amores" podía causar la muerte por languidez y apatía cuando la obsesión erótica no era correspondida; fue analizado por el afamado médico Arnau de Vilanova en su *Tractatus de amore heroico*.

[412] HEERS, JACQUES, *Carnavales y fiestas de locos*, Península, Barcelona, 1988; LADERO QUESADA, MIGUEL ÁNGEL, *Las fiestas en la cultura medieval*, Debate, Barcelona, 2004; NARBONA VIZCAÍNO, RAFAEL, *La cultura y la fiesta…*, pp. 175-214.

humor melancólico en el *seso*, que a menudo se puso en relación con las fases de la luna, por lo que se les denominó lunáticos. Se asumió que las personas que desarrollaban un carácter medroso resultaban más dados a tener pesadillas: los grandes miedosos fueron todos melancólicos[413].



Figura 65: Tabla en que aparece san Lucas realizando trepanaciones, obra de Juan de Sevilla, Museo del Prado, P001327 (primer tercio del s. XV)

Frente a la mayoría de enfermedades no había mucha terapia que ofrecer desde un punto de vista clínico; las pocas medidas útiles incluían la conversación, la música, los paseos y, en definitiva, cualquier actividad que distrajese y reconfortase al doliente. También se planteó la posibilidad de provocar en el enfermo las pasiones contrarias a las que le resultaban predominantes, tratando de encontrar un equilibrio anímico[414]. Consta asimismo la práctica de trepanaciones, con las que se pretendía aliviar la dolencia causada por tumores, cefaleas o migrañas mediante la extracción de "la piedra de la locura", un procedimiento quirúrgico invasivo, arriesgado y a todas luces poco eficaz[415]. Chirino, sin duda un gran físico, sigue sorprendiéndonos con rudimentarias curas, incluso cuando uno sabe lo que puede esperarse de la precaria medicina medieval: para el mal de la *gota caduca* (otro término empleado para referirse a la epilepsia) iba a recomendar consumir hueso humano, quemado y molido, pero sin que el paciente supiera qué era lo que estaba ingiriendo. Añade además que puede usarse una calavera de hombre muerto que debía ser puesta en remojo durante una noche, rascada con un cuchillo, bien molida en fragmentos y suministrada en ayunas con zumo de ruda y miel… Desconocemos de dónde y con qué argumento podrían obtenerse tales panaceas "ricas en calcio", si se nos permite el chascarrillo, que llevarían al enfermo a practicar una antropofagia de baja intensidad[416]. En estas circunstancias, la *Historia de la doncella Teodor* se muestra más realista sobre las escasas probabilidades de recobrar la salud cuando la joven protagonista responde —ante las

[413] Como indica fray Lope de Barrientos, los sueños de los enfermos eran útiles para que los físicos juzgasen sobre las dolencias de sus pacientes (onirodiagnosis) y guiasen sus curas. Así, cuando el enfermo soñase con "cosas negras o tenebrosas", tales como espíritus oscuros y zozobras semejantes, podría saberse que la dolencia estaba relacionada con la materia melancólica o cólera adusta: BARRIENTOS, FRAY LOPE DE, *Tractado del dormir et despertar et del soñar et de las adevinanças et agüeros et profeçía*, Luis G. A. Getino (ed.), *Anales Salmantinos. Vida y obras de Fray Lope de Barrientos*, Salamanca, 1927, p. 26.

[414] PANIAGUA, JUAN ANTONIO, "Los tratamientos de las enfermedades mentales en la medicina escolástica medieval", en Demetrio Barcia (ed.), *Historia de la Psicofarmacología*, You & Us, Tres Cantos, 1998, pp. 217-236.

[415] GONZÁLEZ HERNANDO, IRENE, "La piedra de la locura", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 8 (2012), pp. 79-88.

[416] CHIRINO, ALONSO, *Menor daño de medicina…*, pp. 275-276.

preguntas del sabio Abraham el trovador— que *la dolencia sin sanidad* era la locura[417]. Por su parte, moralistas y hombres de la Iglesia buscaron como siempre las causas de tales enfermedades en los castigos divinos, males de ojo y posesiones demoniacas, susceptibles de ser atendidas por confesores y exorcistas. Si en lo referido a otras dolencias la acción restituidora de la salud a menudo se solapaba entre los físicos del cuerpo y los del alma, en el caso de las enfermedades mentales la superposición de diagnósticos y tratamientos fue total. El caso de la epilepsia es nuevamente ejemplar, pues se tuvo la convicción de que los ataques eran provocados por una posesión diabólica, lo que sin duda causaba no poco espanto entre los conocidos del afectado. El riesgo del párroco cayendo de repente al suelo entre convulsiones y esputos mientras oficiaba la misa tuvo que ser demasiado impactante como para que la Iglesia vedase a los enfermos de *morbo caduco* celebrar el oficio[418]. También el exorcismo era una medida aplicable a episodios histéricos agudos, a los trastornos de identidad disociativos y a muchas otras perturbaciones de las que se consideraba responsable al Maligno.

Apuntaba J. C. Schmitt que en la Edad Media el enfermo mental no fue causa de vergüenza para sus parientes, ni se trató de ocultar o apartar de la comunidad[419]. Pudieron vivir libremente en el seno familiar siempre y cuando no supusieran un riesgo para los bienes y las personas, aunque si resultaban indóciles y afectaban al orden social se emplearían cuerdas y cadenas para sujetarlos. En la hagiografía rimada de santo Domingo de Silos, el poeta Gonzalo de Berceo describe el comportamiento alterado de un psicótico, al que el santo librará del diablo: "Avié un fuert demonio, prendiélo a menudo, / oras lo facié sordo, oras lo facié mudo, / faciél a las devezes dar un grito agudo, / el mal huésped faciélo ser loco sabudo. / Si non porque estava preso e bien legado / farié malos trebejos, juego desaborado / o a sí o a otri dañarié de buen grado, / como non avié seso era mucho osado. / Vivién es esta coita con él noches e días / si lo dixassen suelto farié grandes follías, / querriénlo veer muerto los tíos e las tías / ca dicié dichos locos e palabras radías"[420]. Igualmente tenemos constancia del encierro en jaulas de los individuos que se consideraban más peligrosos. Desde el siglo XV las autoridades asumen su responsabilidad sobre el asunto y aparecen en la Península las primeras instituciones encargadas del cuidado específico de los enfermos mentales; en Valencia se funda el Hospital de los Santos Mártires Inocentes en 1410, impulsado por Gilaberto Jofré, quien quedase consternado tras ver el trato que se dispensaba en la calle a un demente indefenso. Su prédica reivindicando la necesidad de un espacio donde acoger a "los pobres ignoscents e furiosos" no tiene desperdicio[421]. De forma paulatina estos manicomios brotarán en las principales ciudades de la Corona de Aragón (Barcelona, Zaragoza, Palma de Mallorca…) y también en las de Castilla: el Hospital de Jesucristo en Córdoba, los de los Inocentes en Sevilla y Toledo, la Casa de Orates en Valladolid, etc. En tales emplazamientos los pacientes quedan internados, recibiendo asistencia y atención médica continuada a costa de las arcas municipales.

---

417 ANÓNIMO, *Historia de la doncella Teodor…*, p. 80.
418 PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones…*, pp. 248-249.
419 SCHMITT, JEAN-CLAUDE, "La historia de los marginados…", p. 416.
420 BERCEO, GONZALO DE, *Vida de santo Domingo de Silos*, Isabel Uría (ed.), *Gonzalo de Berceo. Obra completa*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, pp. 415-417.
421 Esta se encuentra incorporada en el *Libro viejo de las constituciones del Hospital General* valenciano.

Salvo que fuesen crónicas, las enfermedades y sus síntomas solían durar un lapso, pero existe asimismo un *tiempo de enfermedades*, tal cual es la vejez. En el *Tratado de la comunidad* se trabaja la metáfora de los viejos como embarcaciones podridas: "(…) quando el maestro quiere adobar un forado, antes que aquél sea adobado se faze otro. Así es el viejo de antigüedat, que quando se siente mal e le fazen melezina, antes que sane de aquel mal le viene otro"[422]. La ancianidad, la última de las etapas en que se dividía la existencia terrenal, además de estar marcada por la preocupación hacia la situación familiar y las capacidades económicas, lo estaba también por las condiciones de salud física y mental en que se desenvolverían los años postreros. Ante la proximidad de la muerte, eran la soledad, la estrechez económica y la falta de autonomía los factores que atemorizaban a los abuelos, que por supuesto hacían entonces recuento de sus obras y logros, cuestionándose si serían dignos de cruzar las puertas del Paraíso, donde, por cierto, las almas recuperaban su juventud para habitar la eternidad[423].

Existía la creencia de que desde los primeros hombres hasta la época presente cada vez se había vivido menos tiempo. Y no se trataba de un inapreciable puñado de años, sino que, como toda la grey cristiana bien conocía, los individuos de las primitivas eras habían rozado el milenio, falleciendo Matusalén nada menos que a los 969 años. Del honorable san Antonio abad, ermitaño de los desiertos, se sostuvo que murió sumando la espectacular cifra de 105 primaveras. Debe tenerse en cuenta que entre Alfonso X (63) e Isabel la Católica (53) ninguno de los monarcas castellanos lograría superar los 50 años[424]. En las prédicas de Pedro Marín se explicaban las causas por las que ya pocos pasaban de la cincuentena con vigor, edad en la que se daba por concluida la juventud y comenzaba la *gravedad* o madurez, estadio previo a la senectud: tras el Diluvio los manjares se corrompieron por la salinidad y esterilidad de la tierra; además, los humanos habían olvidado buena parte de los arcaicos saberes sobre las hierbas, piedras y astros con que procuraban su salud[425]. Para Hernando de Talavera, sin embargo, la causa fundamental debía buscarse en la licencia que Dios otorgó a los hombres para comer carne, así como la autorización a Noé para que plantase viñas. Fue plenamente asumido que el consumo de animales y la ingesta de caldos alcohólicos contribuían a reducir la esperanza de vida, como así evidenciaba la longevidad de los religiosos que se abstenían del vino y la carne[426].

---

[422] ANÓNIMO, *Tratado de la comunidad…*, p. 130.

[423] A destacar la importante monografía MINOIS, GEORGES, *Historia de la vejez: de la Antigüedad al Renacimiento*, Nerea, Madrid, 1989. Asimismo, HOMET, RAQUEL, *Los viejos y la vejez en la Edad Media. Sociedad e imaginario*, Pontificia Universidad Católica Argentina, Rosario, 1997; PÉREZ DE TUDELA VELASCO, M.ª ISABEL, "Ancianidad, viudedad… el hombre medieval en su edad postrera", en José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), *La familia en la Edad Media*, Instituto de Estudios Riojanos, Nájera, 2001, pp. 285-316; LIZABE, GLADYS, "La vejez en la literatura medieval española: miradas desde la Celestina", en José Manuel Fradejas Rueda, Deborah Anne Dietrick, María Jesús Díez Garretas y Demetrio Martín Sanz (coords.), *Actas del XIII Congreso Internacional Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2010, pp. 1131–1146.

[424] Esa edad la habían superado antes, sin embargo, Alfonso VIII (muerto a los 58) y Fernando III (a los 51).

[425] MARÍN, PEDRO, *Sermones*, Pedro M. Cátedra García (ed.), *Sermones atribuidos a Pedro Marín*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990, pp. 88-89.

[426] TALAVERA, HERNANDO DE, *Tratado sobre el vestir…*, pp. 36-37.



Figura 66: Un puñado de los 24 ancianos músicos del Apocalipsis tañendo sus instrumentos en una arquivolta de la iglesia de Santo Domingo, en Soria (siglo XII)

La sociedad medieval estaba dominada por los jóvenes, fuertes y violentos; no había lugar en la guerra ni en las pesadas artes mecánicas para el viejo. Pero los mayores aún eran trascendentes en las labores de gobierno, en la justicia, en la universidad, en el comercio, etc., sectores en los que habían acumulado la experiencia necesaria para ponerse al frente de las funciones más complejas. Hacia estos se profesa respeto, dado que almacenan las esencias del pasado, la tradición y la sabiduría de las comunidades[427]. ¿A quién sino a ellos se podía recurrir cuando no había documento escrito que guardase la memoria de los hechos remotos? ¿En quién sino en los ancianos se podía confiar la formación de los muchachos en aquellas artes que les correspondiese dominar en función de su estado…? Otro espacio en que encuentra su hueco es en la Iglesia, donde figuran los más venerables: eremitas, obispos, monjes, cardenales, predicadores y pontífices no suelen despuntar precisamente por su juventud. Sin duda los monasterios constituyeron un cobijo dorado y una apacible —aunque exigente— escalera entre el mundo terrenal y el Más Allá, por lo que fueron multitud quienes se acogieron a estas familias artificiales como *frates*. El clero secular fue agraciado también con sus propios reductos en los que poner en orden el espíritu, tal cual fueron los hospicios de sacerdotes retirados. Para los que no habían hecho carrera eclesiástica, la única posibilidad era

[427] Una interesante reflexión coetánea sobre la tradición histórica oral —especialmente conservada por los entrados en años— puede encontrarse en el pensamiento de Alfonso de Cartagena. Enumerando las fuentes para conocer la verdad, al hilo de la querella internacional sobre la conquista de las Canarias y como argumento a favor de Castilla, llegará a reivindicar la importancia de recordar "los refranes del vulgo y su manera común de hablar", pues estos testimonios verbales eran uno de los motivos gracias a los que muchos sucesos antiguos podían conocerse, más allá de lo recogido en las crónicas o cuando estas directamente faltaban. Ponía Cartagena ejemplos concretos, como las gestas de Roldán y el Cid, hazañas militares y episodios del pasado que se habían colectivizado, siendo transmitidos de unas generaciones a las siguientes, obteniendo gran reconocimiento entre las capas populares; CARTAGENA, ALFONSO DE, *Allegationes super conquista Canariae*, Tomás González Rolán, Fremiot Hernández González y Pilar Saquero Suárez-Somonte (eds.), *Diplomacia y Humanismo en el Siglo XV: edición crítica, traducción y notas de las "Allegationes super conquista Insularum Canariae contra portugalenses" de Alfonso de Cartagena*, UNED, Madrid, 1994, pp. 83-85 y 123.

buscar refugio en las familias, que estaban en deudo con los ancianos por la propia relación de sangre. Que no fueran vistos como una molestia o una carga excesiva para estas puede admitirse como un factor que retrasó la aparición de los asilos laicos. Mientras los humildes se contentaron con quedar bajo el amparo de hijos, yernos, sobrinos o nietos, los acaudalados dispusieron de sirvientes que les harían el resto de sus días más llevaderos.

De manera muy notable se ha llegado a señalar el periodo que comprende desde la peste negra hasta el Renacimiento como una etapa dorada de la vejez, dado lo imprescindible que se hizo su labor ante el desplome demográfico del XIV; la conflictividad social, las epidemias y los accidentes se cebaron con los hombres jóvenes, de la misma forma que el parto y el sobreparto se llevó a muchas mujeres fértiles. En esas circunstancias, que un hombre maduro casase con una muchacha fue bastante común, tanto de entrada en un primer matrimonio como para solventar la pronta viudez de una mujer lozana. Pero pese a tal realidad, la sociedad medieval se burla de los viejos que inmoralmente aún andan a la búsqueda del amor o se muestran presuntuosos con su apariencia[428]. Expresivas caricaturas de esto que decimos se hallan en el *Diálogo entre el Amor y un viejo* y el *Diálogo entre el Amor, el viejo y la hermosa*. En el primer diálogo, obra de Rodrigo de Cota, la figura alegórica del Amor reaviva la pasión del anciano, para luego reírse de él por haberlo engañado una vez más; mientras, en el segundo de los poemas, Amor convence al reticente anciano para que se atreva a acometer a una moza, pero tras decidirse a ello obtiene una cruel respuesta de rechazo por parte de la doncella, que le señala su evidente deterioro en salud y belleza: "(…) Vivo en seso, viejo; en días / que t'espera el cementerio, / déxate d'estas porfías, / pues con más razón debrías / meterte en un monesterio. / ¡Mira, mira tu cabeça, / pues, un recuesto nevado! / Mírate pieça por pieça, / y si el juzgar no entropieça, / hallarte has enbalsamado. / ¿No vees la frente ar[r]ugada / y los ojos a la sonbra? / ¿La mexilla descarnada, / la nariz luenga, afilada, / y la boca que me asonbra? / ¿Y esos dientes car[c]omidos / que ya no puedes moverlos, / con los labrios bien fronzidos / y los onbros tan salidos? / ¿A quién no espanta en verlos?" [429]. No hay ocasión para los enamoramientos ni espacio para la desordenada sexualidad durante la senectud; tendrán que conformarse los ancianos con el recto amor familiar y el profesado a Dios. Así, ese reconocimiento de la autoridad de los ancianos está mezclado con cierto desprecio hacia su lastimera decadencia física, llena de dolores, quejas e incapacidades, hacia su inclinación melancólica y nostálgica de tiempos mejores. Con un temperamento frío y seco, propiedades vinculadas a la tierra, el anciano iba encorvado su cabeza hacia el suelo, como si este lo reclamase para sí, llamado a convertirse pronto en alimento de gusanos, lodo y polvo. Celestina, universal añosa de la literatura, define la vejez como "mesón de enfermedades, posada de pensamientos, amiga de rencillas, congoja continua, llaga incurable, mancilla de lo pasado, pena de lo presente, cuidado triste de lo por venir, vecina de la muerte, choza sin

[428] Los hombres buscaron enmascarar su edad real con diferentes tretas, como el teñido del pelo o la colocación de dientes postizos allí donde faltaban. En los *Proverbios morales* encontramos una referencia muy interesante, con la que Sem Tob reivindica su modestia intelectual: "Las mis canas teñi las, / Non por las aborresçer, / Nin por desdezyr las / Nin mançebo paresçer. / Mas con miedo sobejo / De omes que buscarian / En mi seso de viejo / E non lo fallarian": TOB DE CARRIÓN, SEM, *Proverbios morales…*, p. 92.

[429] COTA, RODRIGO DE, *Diálogo entre el Amor y un viejo*…; ANÓNIMO, *Diálogo entre el Amor, el viejo y la hermosa,* Enzo Franchini (ed.), *Los debates literarios en la Edad Media*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2001, p. 286.

rama que se llueve por cada parte, cayado de mimbre que con poca carga se doblega”[430]. En definitiva, la vejez y las enfermedades asociadas iban apagando el calor natural en el que enraizaba toda energía vital.

C3. Violencia señorial y sistema judicial

Además de la pobreza y la enfermedad, la otra esfera que concentra el miedo de los humildes es la perspectiva de sufrir algún tipo de violencia. El recurso utilitarista del dolor, en una sociedad brusca como la medieval, no solo se aplicó en los parámetros de la guerra o la aplicación de la ley, sino también en el ámbito educativo. La dureza en el trato a los muchachos, por ejemplo, estaba plenamente normalizada, y las golpizas y castigos físicos se tomaron como parte necesaria del proceso de aprendizaje personal y laboral[431]. Recordemos cómo de ellos se llegaría a decir que más que niños fueron leídos como “adultos pequeños”, según la expresión de Philippe Ariès, y, aunque esta abolición de la infancia se ha matizado por exagerada, su temprana inclusión en las dinámicas de la violencia podría salir en apoyo de semejante hipótesis[432]. Circulaba una historia, bastante popular a juzgar por el número de veces que aparece recogida en las fuentes, según la cual un joven condenado a la horca le arrancó a su padre (o madre) la nariz cuando este se acercó al cadalso para besarle por última vez; inquirido por los presentes a explicar su comportamiento cruel, el muchacho culpó a su progenitor de haberle empujado a la ejecución al no haber enmendado sus yerros estrictamente durante la infancia, tal como era su obligación[433]. Igual se aplicaba la violencia disciplinaria en la casa que en el aula, como nos recuerdan los versos de López de Ayala: “Los moços del escuela cuando son espantados / e han miedo muy grande de bien ser açotados, / a Dios fazen sus ruegos que sean librados, / mas a Él bien le plaze que sean emendados. / Los açotes que lievan los fazen aprender, / salen



Figura 67: Un joven ahorcado ha arrancado la nariz de su madre de un mordisco como venganza por no haberle dado una correcta formación, detalle de una miniatura del *Libro del caballero Zifar*, BnF, Ms. Espagnol 36, f. 107v (s. XIV)

[430] ROJAS, FERNANDO DE, *La Celestina…*, p. 118.
[431] Así puede encontrarse en el *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes* de Rodrigo Sánchez de Arévalo a mediados del XV. Sobre la instrucción de los jóvenes, véase HOMET, RAQUEL, “Crianza y educación en Castilla medieval”, *Cuadernos de Historia de España*, 74 (1997), pp. 199-232. Otros autores que han arrojado luz sobre la vivencia de la infancia en la Castilla medieval son M.ª del Carmen García Herrero, Josué Villa Prieto o Silvia Nora Arroñada.
[432] Véase ARIÈS, PHILIPPE, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Taurus, Madrid, 1987.
[433] SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (3ª parte)…, p. 47.

grandes letrados e aprenden buen saber…"[434]. Ni que decir tiene que en los oficios la amenaza se cernía igualmente sobre los aprendices y jóvenes sirvientes: el *Fuero Real* especifica cuáles eran las herramientas permitidas para aplicar un severo correctivo al principiante que prestaba poca atención, advirtiendo sobre el peligro y exceso de utilizar palos, piedras u objetos metálicos[435]. Este ambiente tan marcadamente violento acabó condicionando el ocio de los chiquillos (varones), que imitando a los adultos se solazaban peleándose desde tiernas edades y deseaban crecer lo más rápido posible para poder blandir una espada que no fuese de madera[436]. Así que entre el cariño de la madre y la nodriza, por un lado, y la severidad del padre y del ayo por la otra, los niños convivieron desde bien pronto con el sufrimiento físico en la casa, el aula, el taller y la calle. La intimidación y el endurecimiento forjarían el carácter y conducta desde la infancia. Pero al margen de estas pinceladas referidas a la más tierna juventud, entre las clases populares podemos diferenciar, como decíamos, dos grandes fundamentos que resultaban particularmente espantables: de un lado los abusos cometidos por los señores y sus acólitos, y, por otra parte, el peso amedrentador de una justicia aleccionadora.

Casi sacralizado como inevitable, el orden tripartito establecido, que luego se enriquece con una diversificación de oficios y tareas pese a no modificarse su estructura en lo elemental, viene soportado por una ideología hegemónica que infiltra su discurso a través de todos los cauces comunicativos posibles, por ejemplo, mediante los sermones o mismamente gracias a la literatura sapiencial y las populares fábulas. Sin embargo, como recuerda el historiador Carlos Astarita, no hay que perder de vista que es "analíticamente arriesgado confundir en un solo hecho social el contenido del discurso y su asimilación"[437]. Veamos algunas muestras del reflejo de esta matriz ideológica entre los apólogos: para evidenciar que el estado y naturaleza de cada cual en la sociedad medieval eran ineludibles, se debía contar cómo un asno, envidioso de las carantoñas que el perro recibía del granjero pese a su poca colaboración en las labores domésticas, quiso un día jugar con su amo poniéndole las patas encima, tal y como hacía el can. El dueño, herido por el peso y fuerza del travieso animal, propinaría una paliza al asno como castigo ante lo que entendió más bien como un ataque que como un inocente retozo[438]. El labriego, el artesano, el obrero, la mujer que escuchaba este cuentecillo aprendía a resignarse aceptando su sino; salvo raras excepciones nunca saldría de su estado, permaneciendo su existencia material básicamente inmutable. Otro *enxienplo*, este extraído del *Libro de los gatos*, advierte de manera similar sobre los riesgos de ocupar un lugar que por origen no corresponde: un galápago le ruega al águila que lo eleve, para así ver con

[434] LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Rimado de palacio…*, p. 69.
[435] Se recomendaba en cambio castigar "con cinta, o con palma o con verdugo delgado, o con otra cosa ligera", ALFONSO X, *Fuero Real…*, pp. 148-149. Incluso las monjas padecieron similares castigos físicos, recibiendo en sus manos golpes con una palmatoria en caso de que llegasen tarde al refectorio, entre otras penitencias impuestas en el convento. TALAVERA, HERNANDO DE, *Suma y breve compilación de cómo han de vivir y conversar las religiosas de San Bernardo que viven en los monasterios de la ciudad de Ávila*, Cécile Codet (ed.), "Edición de la *Suma y breve compilación de cómo han de bivir y conversar las religiosas de Sant Bernardo que biven en los monasterios de la cibdad de Ávila* de Hernando de Talavera, (Biblioteca del Escorial, ms. a.IV-29)", *Memorabilia*, 14 (2012), p. 46.
[436] ANÓNIMO, *Libro de la consolaçión de España*…, p. 204.
[437] ASTARITA, CARLOS, *Del feudalismo al capitalismo*…, p. 193.
[438] ANÓNIMO, *Libro del caballero Zifar…*, p. 131; RUIZ, JUAN, *Libro de Buen Amor…*, p. 238.



Figura 68: Un asno pretende jugar con su amo, tal como hace el perro; como consecuencia de esta subversión, recibe una golpiza. Miniatura en el *Libro del caballero Zifar*, BnF, Ms. Espagnol 36, f. 42v (s. XIV)

perspectiva campos y montañas. El águila accede, y llevando a la tortuga por los aires la deja caer contra el suelo desde una gran altura, quebrándola; el galápago, se explicita, equivale aquí al humilde que trata de ascender socialmente a una posición que no le pertenece, recurriendo para ello incluso a las malas artes del diablo, que al final se cobra su alma[439]. Mientras que Juan Manuel —quien fuera, por cierto, uno de los grandes teóricos peninsulares del organicismo feudal— apuntaba las dañinas consecuencias derivadas de que un caballero pretendiese tomar el estado del labrador o que un campesino aspirara a hacer lo opuesto, el *Tratado de la comunidad* insistía en que cada cual había nacido para ejecutar un trabajo concreto, teniendo en cualquier caso por bienaventurados a los integrantes del pueblo raso ya que se sustentaban gracias a lo obtenido con sus propias manos[440]. Abundando en semejante idea encontramos a Alfonso Martínez de Toledo en el *Corbacho*, proponiendo un experimento: si un matrimonio criase bajo el mismo techo a dos muchachos, siendo uno hijo de labrador y el otro hijo de caballero, la naturaleza revelaría su origen, pues pronto se podría comprobar cómo uno tomaba gusto en arar, cavar o recoger leña mientras el segundo prefería montar corceles y ceñir armas[441]. Si bien era inútil e incluso pecaminoso que los humildes aspiraran a prosperar hasta el punto de abandonar su condición, al menos a través del plano de lo simbólico pudieron soñar y resarcirse. A veces la repugnancia y el rencor hacia los estamentos que parasitaban el trabajo de los labriegos y menestrales quedaron reflejados en las páginas, recurriéndose a los tópicos generalistas. Uno de los fragmentos más explícitos en la condena hacia los malos señores se encuentra en el poema *Miseria de omne*, texto vertido al castellano en la primera mitad del XIV. En sus versos se ha caricaturizado un escenario en el que los campesinos debieron verse comprometidos de manera frecuente: un señor desea cenar en la casa de un siervo tras una jornada de caza y adelanta a su escudero para organizar los preparativos con el rústico propietario. Airado por no haber hallado presa, el noble llega al hogar ajeno con sus bestias —caballo, azor, perros— hambrientas y cansadas. El humilde se afana en cebar a los animales del señor, saca el ganado de su casa para acomodar al huésped, le entrega todo lo que tiene para su sustento y, para mayor esparcimiento del aristócrata, se

[439] ANÓNIMO, *Libro de los gatos…*, pp. 55-56. Lo mismo se dice poco más adelante del ave quebrantahuesos, que sube a sus presas a lo más alto para dejarlas caer y devorar con más facilidad su carroña; así, el diablo, cuando no consigue hacer caer en el pecado a los hombres, los eleva en dignidades para que yerren imbuidos por la soberbia: *ibidem*, pp. 60-61.

[440] MANUEL, JUAN, *Libro del caballero…*, p. 408; ANÓNIMO, *Tratado de la comunidad…*, pp. 120-121. En los Salmos se recoge expresamente la bienaventuranza para aquellos que comen del trabajo de sus manos: Sal, 128:2.

[441] MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *Corbacho…*, p. 85.

marcha con su familia a la morada del vecino. La composición continúa reflexionando sobre el conflicto que se erige entre siervos y señores; el primero, aunque naciera libre, se halla cautivado por el segundo, teniéndole que servir hasta el fin de sus días; el señor, por su parte, no puede holgar excesivamente tranquilo entre los vasallos, pues obligado a tratarlos con fiereza si quiere conservar su privilegio, quedará temeroso de que estos le acechen para vengarse: "Pues el siervo e el pobre e el rico e el señor / nunca pueden fazer vida que les sea con sabor, / ca dízelo Salomón: que el mayor al menor, / de dos peras que tovier, dar le ha la más peor", resume el libro[442].

La población aldeana —que es la predominante— fue sin duda la que pagó un coste mayor por las luchas intestinas de la nobleza, pues los feudatarios y siervos eran considerados parte de la familia extensa del señor y, en consecuencia, sus bienes eran saqueados, quemados o destruidos como una manera sencilla y segura de dañar los intereses de los mayores; en el peor de los casos, los súbditos de un noble eran asesinados con relativa frecuencia por las huestes de un contrincante. En aquellas agresiones se puede encontrar el origen de algunos despoblados, pues un porcentaje significativo de campesinos trató de refugiarse en núcleos más populosos y mejor protegidos, abandonando el agro[443]. La villa ejerció su atractivo como una fuerza centrípeta y su muralla supuso un factor de tranquilidad —pensemos que incluso se dictan normas particulares acerca del porte de armas en su interior—; desde ellas se practicó un pujante señorío colectivo sobre sus habitantes y el terreno circundante. Los códigos legislativos aluden a la existencia de estas violencias, como puede verse en el *Ordenamiento de Alcalá* de 1348, que recuerda la prohibición taxativa de que un hidalgo acometiese o matase a un labrador que no representase ningún riesgo para su integridad. Además, se concretan las causas por las que dicho tipo de crímenes solían ocurrir: por saña o ira del noble, por provocar espanto y obediencia entre los otros moradores del lugar o incluso buscando conseguir que los campesinos se avinieran a tornarse suyos[444]. Las mismas agresiones quedan certificadas a su vez en las crónicas, como en la de Álvaro de Luna, en la que se hace coincidir interesadamente la salida forzada del condestable de la Corte con el caos en que queda sumido el reino durante su ausencia:

> "E los del rey de Navarra e ynfante, con la grand presunción del favor e mando de sus señores, fazían grandes fuerças e demasías por las comarcas, e por los pueblos e labradores, e robos e saltos por los caminos por donde andaban, así que toda se iba dañando, e non estaba cosa alguna en la paz e sosiego que solía. E como quiera que al rey de Navarra e ynfante les pesaba desto que los suyos fazían, daban lugar a ello, pensando que los que han de señorear, ganan más por mostrar que tienen gente peligrosa e fiera, e tal que deba ser temida, entendiendo sojuzgar con temor a los que con amor no pueden"[445].

---

442 ANÓNIMO, *Libro de miseria de omne…*, p. 115.

443 BORRERO FERNÁNDEZ, M.ª DE LAS MERCEDES, "El mundo rural y la crisis del siglo XIV. Un tema historiográfico en proceso de revisión", *Edad Media. Revista de Historia*, 8 (2007), pp. 37-58.

444 ALFONSO XI, *Ordenamiento de Alcalá…*, p. 110.

445 ANÓNIMO, *Historia del ínclito…*, pp. 62-63.

Esa aspiración, la de dominar con la propia autoridad "y no con el miedo de su cuchillo" u otros crueles métodos, estaba reservada para personajes que gozaban de buena fama y mejores propagandistas, tal cual es el caso del marqués de Santillana[446]. El modelo del honorable caballero o del aristócrata íntegro tenía por necesidad que desempeñarse en el correcto trato hacia los rústicos, pero de facto esta figura no abundaba fuera de los exagerados panegíricos, similares al que Pero Guillén de Segovia le dedicase a un Alfonso Carrillo defensor de los débiles: "ſocorryendo 'y anparando a lo mas flaco que ſon los menudos del pueblo, 'defendiendo la tyerra 'y teniendola en ſu libertad, la qual yazia ya en partes deſierta y *c*ubierta de matas, de guiſa que pareſçía 'y ſe fazia temeroſa 'y eſpantable, 'rreſtituyendo 'ſu fuerça a los labradores 'y quita*n*doles todo temor para poder labrar ſus heredades"[447].

En el ámbito de la ficción las violencias nobiliarias también encontraron su hueco. A riesgo de resultar reiterativos con la fuente empleada, una extensa relación de abusos señoriales literaturizados quedó registrada en el *Libro de Graçián*: se hablará del rapto de jóvenes y de los campesinos forzados a entregar sus hijas a los soldados del señor; de la confiscación de caballos; del trabajo no remunerado y fuera de convenio a favor del terrateniente; del empleo de labradores como mensajeros; de la obligación de comprar a precio inmoderado algún producto al noble —desde la vestimenta hasta el vino estropeado que este no podría colocar en los mercados—; o de los impuestos imposibles con los que sustraen los excedentes de la producción. La esposa del caballero se aprovechaba igualmente de su estatus para explotar a las mujeres de baja condición, consiguiendo que hilasen para ella o requisando impunemente su ropa de cama si lo consideraba oportuno. Además de señalar a los grandes y a sus hombres de armas como protagonistas de los abusos, la complicidad de ciertos oficiales con las *malfetrías* es denunciada en la *Novela moral* de Gracián cuando se explicita que en ocasiones, al llegar una orden del príncipe reclamando que se capture a ciertos robadores y asesinos, son los alcaldes y alguaciles quienes los esconden en sus propias moradas mientras simulan buscarlos por la villa y alrededores[448]. Corrupciones similares recogía Juan Alemán algo después en su *Libro de los grandes hechos* al manifestar las limitaciones éticas de su tiempo: los principales ponían tributos y malos fueros con la excusa de mantener soldados y armas para defender la tierra, pero en realidad contrataban a muchos menos de los que afirmaban necesitar, robando el monto restante como hienas, mientras que los procuradores de las ciudades estaban más preocupados de su recaudación particular que de atender las necesidades del pueblo[449].

Lo cierto es que las partidas de hombres armados, no solo los bandoleros (auto)excluidos de la sociedad sino también aquellos que actuaban amparados por la propia nobleza o directamente a su servicio, representaron un factor de desestabilización social y de violencia permanente en Castilla, como demostró Salustiano Moreta en su reconocido trabajo al abordar la actividad de los malhechores feudales durante los siglos XIII y XIV en nuestras tierras[450]. Su depredación,

[446] PULGAR, FERNANDO DEL, *Claros varones de Castilla…*, p. 109.
[447] GUILLÉN DE SEGOVIA, PERO, *Hechos del arzobispo…*, pp. 1-2.
[448] ANÓNIMO, *Libro de Graçián* (Continuación)…, pp. 141-152.
[449] ALEMÁN, JUAN, *Libro de los grandes hechos*, José Guadalajara Medina (ed.), *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1996, p. 415.
[450] MORETA VELAYOS, SALUSTIANO, *Malhechores feudales...*

más acusada cuanto mayor era la inestabilidad política del reino, no revestía un carácter azaroso, sino que se correspondía con las lógicas de funcionamiento del modelo feudal y su característica dominación señorial: la adquisición del privilegio se lograba frecuentemente sobreponiéndose al prójimo y aplastando al rival, y para encontrarle una solución a la crisis en la obtención de renta feudal y la desestructuración de las relaciones sociales y de producción se recurrió de manera cada vez más habitual a las prácticas de la extorsión y la violencia. Las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X describieron con precisión a estos facinerosos: en la número 45 el protagonista es un noble que ataca cruelmente a todo aquel que se le cruza por delante, hasta que arrepentido trata de reconducir su vida acometiendo la fundación de un monasterio; mientras, en la cantiga 245, aparecen varios escuderos, peones y caballeros viles, de los que se dice que "aquel que mẽos roubava, / entr' eles era peor"[451]. Los principales malhechores eran miembros de los linajes más elevados, tales como los Haro, Lara, Cameros, Manuel, etc., pero por debajo de aquellos ricoshombres y conectados por relaciones feudo-vasalláticas se ramificaba toda una extensa red de caballeros e hidalgos prestos a emplear su fuerza al servicio de un señor de mayor poder[452]. Para ponerle freno a la agresividad nobiliaria las élites urbanas y los concejos movilizaron a las hermandades, federaciones interclasistas de cuadrillas de caballeros y pecheros procedentes de diversos emplazamientos regionales o locales que tuvieron una significativa actividad policial, principalmente en dos etapas: durante las décadas que transcurrieron entre los años finales de Alfonso X y la subida al trono de su bisnieto Alfonso XI (exceptuando el mandato de Sancho IV), así como a lo largo del convulso reinado de Enrique IV. Como es bien conocido, en época de los Reyes Católicos se instituye la Santa Hermandad sobre la base de estas experiencias precedentes, pero ahora con la tarea de ponerle coto al bandolerismo por mandato y control directo de la monarquía[453]. Sin duda podría decirse que el



Figura 69: Un "caballero soberbio" manda golpear a "sus vecinos", *Cantigas de Santa María*, Biblioteca de El Escorial, Ms. T-I-1, cantiga 45a (s. XIII)

[451] ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *I…*, pp. 168-171; *Cantigas de Santa María*, *II…*, pp. 338-342.

[452] Una de esas expresiones de las luchas de poder entre una nobleza media en el ámbito rural la representan los clanes vascos, agrupados en torno a lo que se ha venido a conocer como "parientes mayores", protagonistas de un conflicto permanente entre linajes enfrentados por la influencia y los recursos en las tierras vizcaínas y guipuzcoanas en el ocaso del Medievo. La lucha banderiza de las familias vascas en el XV fue recogida extensamente por el cronista Lope García de Salazar. Para una aproximación contemporánea: VV. AA., *Los señores de la guerra y de la tierra: nuevos textos para el estudio de los Parientes Mayores guipuzcoanos (1265-1548)*, Diputación Foral de Guipúzcoa, San Sebastián, 2000; DACOSTA MARTÍNEZ, ARSENIO, *Los linajes de Bizkaia en la Baja Edad Media: Poder, parentesco y conflicto*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2003.

[453] Las hermandades cuentan con varios trabajos clásicos, y fueron estudiadas, entre otros expertos, por ÁLVAREZ DE MORALES Y RUIZ, ANTONIO, *Las hermandades: expresión del movimiento comunitario en España*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1974 y GONZÁLEZ MÍNGUEZ, CÉSAR, *Contribución al estudio de las Hermandades en el reinado de Fernando IV de Castilla*, Diputación Foral de Álava, Vitoria, 1974. Se ha

Estado moderno levanta algunos de sus elementos vertebrales a partir de los sentimientos de inseguridad o miedo y de la necesidad de articular respuestas a estos.

El orden y la paz social impuestos por la autoridad y la amenaza del uso de la fuerza se consideraban las tareas fundamentales de los soldados. El humanista Rodrigo Sánchez de Arévalo imaginaba a finales de la Edad Media un espeluznante escenario dominado por los depravados en ausencia de una sociedad militarizada: violación de mujeres, destrucción de lo sacro y lo profano, matanzas e incendios, lujuria y placeres carnales por doquier. Sin embargo, el propio Sánchez de Arévalo era consciente y denunciaba también en su *Espejo* la perversión en que los *bellatores* habían sucumbido, mancillando el nombre de la milicia al preocuparse del lucro y el comercio, provocando violencia injustificada y ejecutando acciones totalmente opuestas a las que su profesión les prescribía y su voto les consagraba; lejos de ser penados por sus superiores por el hurto y la rapiña, los rufianes armados contaban con frecuencia con el aval de los capitanes[454]. En ese mismo siglo XV a Juan Rodríguez del Padrón le parecería que una buena parte de la nobleza, desplazada de sus atribuciones estamentales idóneas, quedaba abocada en su desesperación y por pura necesidad al robo y a la comisión de otros delitos, resultando infamados y perdiendo su condición caballeresca. El erudito gallego no dejaba a los segundones muchas opciones para ganarse la vida al asegurar que su nobleza, al menos en su vertiente honorífica, se esfumaba igualmente si participaban de oficios deshonestos y artes mecánicas, esto es, si se adherían al trabajo manual[455]. Pero lo cierto es, como hemos visto, que multitud de hidalgos, escuderos y caballeros se vieron absorbidos por unas dinámicas cada vez más agresivas, de las que los aterrorizados comarcanos fueron las víctimas principales.

Además de toda esta violencia ilegal ejercida contra la población humilde, habría que señalar igualmente la aplicada a través de un modelo judicial producto de un reparto social del poder específico y variable, que operaba reafirmando el orden establecido. La filosofía y praxis de este sistema estuvieron basadas más en el castigo que en la reinserción, siendo siempre muy proclive al exhibicionismo en las sanciones, puesto que la justicia penal tenía que ser pública. No queremos pasar más que de puntillas sobre el complejo derecho medieval, así que nos contentaremos con señalar un pequeño número de aspectos[456].

Es bien sabido que para el surgimiento de Castilla como sujeto político autónomo el asunto de la administración de justicia fue prioritario: el choque entre la ley leonesa y la justicia basada en la costumbre se encuentra entre los mitos fundacionales del condado de Castilla, siendo enormemente popular la leyenda que expone cómo las afrentas del rey Ordoño de León hacia los nobles castellanos estimularon la elección de sus propios magistrados —Nuño Rasura y Laín Calvo— y la negativa a someterse en adelante a los tribunales del reino y al *Liber Iudiciorum*,

seguido avanzando mucho en el conocimiento de este movimiento asociativo, sobre todo por parte de los historiadores del derecho.

[454] SÁNCHEZ DE ARÉVALO, RODRIGO, *Speculum humanae vitae…*, pp. 235 y 245.

[455] RODRÍGUEZ DEL PADRÓN, JUAN, *Triunfo de las donas…*, p. 275.

[456] SÁNCHEZ-ARCILLA BERNAL, JOSÉ, *La administración de justicia real en León y Castilla (1252-1504)*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1980; ALONSO ROMERO, M.ª PAZ, *El proceso penal en Castilla (siglos XIII-XVIII)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1982; BONACHÍA HERNANDO, JUAN ANTONIO, "La justicia en los municipios castellanos bajomedievales", *Edad Media. Revista de Historia*, 1 (1998), pp. 145-182.

libro que, siempre según la tradición, se quemó en Castilla allá donde fue encontrado[457]. Si bien esta entidad política en auge pudo solventar sus necesidades jurídicas hasta el siglo XIII en base al derecho consuetudinario aplicado según el libre albedrío del juez mediante las *fazañas*, así como gracias a los fueros municipales concedidos, ya con Alfonso VIII, Fernando III y de una manera mucho más evidente en época de Alfonso X se avanzó en el proyecto de implantar un derecho común que garantizase cierto orden y uniformidad al conjunto del país[458]. Esa maniobra de gran calado —apoyada en el *Fuero Real*, el *Espéculo* y las *Partidas*, obras jurídicas elaboradas por el grupo de expertos de la corte de Alfonso X en base al derecho romano— encontró una fuerte oposición entre la nobleza y los concejos, pues limitaba sus privilegios y facultades acostumbrados. La correlación de fuerzas hizo que el Sabio tuviese que dar marcha atrás en sus planes y aceptar la existencia de los *pleitos foreros*, que se resolvían sin intromisión de los jueces reales, mientras que la resolución de los casos más graves recaería sobre la corte, siendo denominados como *pleitos del rey* (violaciones, traición y aleve, ruptura de tregua…). Debido a esta coexistencia, durante unas décadas imperó la confusión en la aplicación del derecho, hasta que Alfonso XI impuso con el *Ordenamiento de Alcalá* de 1348 la prelación de fuentes, estableciendo que su nuevo texto jurídico operaba primero, seguido por los fueros locales y finalmente se completaba con las *Partidas* de su bisabuelo. En la práctica esto supuso el triunfo a medio plazo del derecho común, puesto que mientras el *Ordenamiento* solo regulaba un puñado de cuestiones y los fueros locales estaban cada vez más obsoletos, las *Partidas* —con una elevada perfección técnica, doctrinal y jurídica— habían previsto prácticamente todos los supuestos posibles, y en consecuencia se instituyeron como la norma más consultada en adelante; en paralelo, los jueces, funcionarios y posteriormente corregidores designados o admitidos por el monarca extendieron de manera efectiva la influencia de este sobre el terreno. A pesar de semejantes avances hacia el centralismo, la institución señorial consiguió desplegar una potencialidad nunca antes vista tras la guerra civil de 1366-1369, ensanchando el margen que los nobles tenían para imponer su ley en las comarcas asignadas. En definitiva, dado que el control y la función jurisdiccional sobre el territorio se habían repartido entre el rey y



Figura 70: Alegoría de la Justicia portando la espada y la balanza, en el pórtico de San Juan de la Catedral de León (s. XV)

[457] JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO, *De rebus Hispaniae…*, pp. 191-192. De estos jueces descenderían otros personajes clave en la construcción de la identidad protonacional castellana, tales como Fernán González y el Cid.

[458] Alfonso VIII otorgó el fuero de Cuenca a muchas localidades; Fernando III concedió a su vez el *Fuero Juzgo* (la adaptación del antiguo derecho visigodo plasmado en el *Liber Iudiciorum*) a las ciudades sureñas recién incorporadas a Castilla. En el caso de Alfonso X, su iniciativa fue a través del *Fuero Real*, con la voluntad de que operase en todo el reino, pero tuvo que desistir en su propósito y tan solo se lo pudo dar a un número contado de municipios. El fuero, como ordenamiento legal otorgado, representó la silueta jurídica por antonomasia del derecho medieval español. Para los momentos precedentes, véase ALVARADO PLANAS, JAVIER, *La creación del derecho en la Edad Media: fueros, jueces y sentencias en Castilla*, Aranzadi, Cizur Menor, 2016.

diferentes particulares, en buena medida los señores —laicos o eclesiásticos— y los concejos dispusieron de la facultad de organizar y administrar significativas parcelas del sistema judicial. El resultado era por tanto una justicia fragmentada, que corría pareja a la fragmentación de la propia soberanía, resultando en una multiplicidad de ámbitos de decisión jurídica y un alto grado de arbitrariedad, dificultada por las exenciones, los privilegios, las normas locales y las interferencias entre instancias. Poco a poco, con una mayor profesionalización, técnica, protocolo e innovación en el sistema, se amplió el hueco por el que era posible escapar de la odiosa jurisprudencia señorial recurriendo directamente a la justicia regia, instancia suprema que revisaba las sentencias dictadas en escalones inferiores de la administración. Paralelamente, muchos aprovecharon para solicitar ser juzgados por los tribunales eclesiásticos —normalmente más benignos— en vez de por los civiles, argumentando ser *clérigos de corona*. Se mantuvo el asilo en sagrado en todas las dependencias de las iglesias, pero este amparo no se le concedía a los traidores, violadores, asesinos ni malhechores más peligrosos[459]. En ese sentido, cabe recordar que desde la implementación del derecho romano, como bien nos recuerda Iñaki Bazán, se distinguen en el seno del delito tres esferas superpuestas: el pecado, ofensa moral a Dios; el daño común, agresión contra el Estado y la sociedad; y la ofensa a la víctima, el daño particularizado[460].

No existía mucho debate entre la intelectualidad acerca de lo esenciales que eran las leyes para preservar el "bien común", normas a las que se llega a identificar alegóricamente con una medicina necesaria para la conservación de la comunidad y la salvación de las almas; lo cuestionado fue más bien su aplicación práctica y concreta, porque como se apuntaba, una historia de la justicia es en síntesis una historia del ejercicio del poder, y este siempre suscitó críticas. Debió existir la profunda impresión entre las capas populares de que la administración de justicia estaba corrompida, favoreciendo sobre todo a aquellos que tenían recursos económicos para costearse los caros pleitos y proceder al soborno de los oficiales, puestos copados por las élites locales[461]. Si se hace un repaso a las fuentes literarias medievales se puede encontrar la metáfora que equipara al aparato judicial con las telas de araña: estas se rompen ante los animales grandes, mientras que los pequeños quedan atrapados por ellas. Frente a este sistema tenaz con los débiles y frágil con los fuertes, se anhela una justicia imparcial que actúe como la red del hombre, aparejo que ninguna bestia, por grande que sea, es capaz de quebrantar[462]. Manteniéndonos en el mundo simbólico del reino animal, los bachilleres, abogados y doctores de leyes que se agolpaban en las ciudades especializadas en el derecho, como Valladolid, Ciudad Real o Sevilla, buscando desesperadamente la

[459] ALFONSO X, *Siete Partidas*, *I…*, pp. 373-375.

[460] BAZÁN DÍAZ, IÑAKI, "La construcción del discurso homofóbico en la Europa cristiana medieval", *En la España Medieval*, 30 (2007), p. 444.

[461] Muestra más obvia que esta del canciller Ayala no la hay: "(…) si algunt tienpo acaesçe que alguno enforquemos, / esto es porque es pobre o que loados seremos. / Si toviere el malfechor algunas cosas que dar, / luego fallo veinte leyes con lo que puedo ayudar, / (…) Si va dando o prometiendo algo al adelantado, / alongarse ha su pleito fasta que sea esfriado, / e después en una noche, porque non fue bien guardado, / fuxó de la cadena: nunca rastro le han fallado. / Si el cuitado es muy pobre e non tiene cabdal, / non le valdrá las *Partidas* nin ningunt Decretal; / «¡cruçifige! ¡cruçifige!», todos dicen por el tal, / ca es ladrón manifiesto e meresçe mucho mal", LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Rimado de palacio…*, p. 60.

[462] Véase por ejemplo MANUEL, JUAN, *Libro de los estados…*, p. 692; MENA, JUAN DE, *Laberinto de Fortuna…*, pp. 138-139.

judicialización de lo cotidiano como forma de subsistir, iban a ser comparados con aves de rapiña en busca de su presa. A los jueces, alcaldes, alguaciles, adelantados, merinos, regidores y corregidores se les instó a trabajar ecuánimemente en favor del interés público sin dejarse llevar por la codicia, ni inclinados por el amor hacia sus conocidos, ni mucho menos con temor hacia los señores a los que pudiesen airar con sus decisiones[463]. Su función era elemental para el correcto gobierno de la comunidad[464]. Antes de dictar sus sentencias debían haber llevado a cabo una exhaustiva investigación que sustentase las conclusiones; de confirmase la culpabilidad de los presuntos criminales, y en caso de resolver que el condenado debía morir o sufrir alguna otra pena irreversible, se recomendaba al juez consultar y compartir sus pesquisas con otros colegas. En cuanto al castigo impuesto, si bien debía ser severo para reparar la ofensa cometida y disuadir a otros de emprender pasos equivocados, no debía apoyarse en ningún modo en la crueldad, la malquerencia o la venganza. Igualmente se manejó la idea de que la justicia, más allá de sus aristas civiles y criminales, incluía también aquella virtud consistente en dar a cada uno lo merecido y, por tanto, en recompensar a quienes obraban con derecho, y no solo en castigar.



Figura 71: Pedro Bartolomé cruza sobre el fuego para demostrar la veracidad de su revelación, iluminación de la *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum* de Guillermo de Tiro, Biblioteca de Ginebra, Ms. fr. 85, f. 67v, (ca. 1460-1465)

Al margen de estas generalidades, lo que nos provoca mayor interés es destacar cómo la perspectiva de una justicia operativa y sancionadora funcionó como elemento disuasorio y afectó emocionalmente a la sociedad medieval. Cualquier reflexión de época sobre la justicia punitiva incidirá en la lección práctica que el conjunto de la comunidad debería extraer de la condena a un individuo, condena-espectáculo que saciaba la sed de sangre del pueblo tanto como contribuía a atemorizarlo. Una fórmula judicial extrema que se desarrolló durante la Alta Edad Media y que fue perdiendo su vigor original con el transcurso del tiempo fue la ordalía o juicio de Dios; en ellas los acusados se enfrentaban a los elementos, por lo general al fuego o al agua, pretendiendo que la salida sin lesión de peligrosas pruebas conllevase una demostración inequívoca —y pública— de su inocencia[465]. La literatura europea nos aportó algunos interesantísimos ejemplos, de los cuáles, por señalar uno solo, podríamos recordar la ordalía protagonizada por Pedro Bartolomé. Este individuo participó en la Primera Cruzada y aseguró conocer dónde se encontraba la Santa Lanza con la que Longinos atravesó el costado de Cristo; solo pudo saberlo tras aparecérsele en sueños reiteradamente san Andrés para revelarle su ubicación. El escepticismo sobre tal magnífico

[463] LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 248; ANÓNIMO, *Tratado de la comunidad…*, pp. 101-104.
[464] ASENJO GONZÁLEZ, MARÍA, "La instauración y preservación del «orden público» en el mundo urbano de Castilla (siglos XIV-XV)", en Jesús A. Solórzano Telechea, Jelle Haemers y Roman Czaja (eds.), *Exclusión y disciplina social en la ciudad medieval europea*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2018, pp. 23-49.
[465] Para este asunto, puede acudirse a ALVARADO PLANAS, JAVIER, *El problema del germanismo en el derecho español. Siglos V-XI*, Marcial Pons, Madrid, 1997.

descubrimiento creció hasta el punto que Bartolomé se vio obligado a demostrar que él no era ningún farsante, proponiéndose cruzar a través de una hoguera, sagrada lanza en mano. Dispuesto todo y con una multitud reunida para presenciar el acontecimiento, Bartolomé traspasó el fuego y en apariencia salió ileso de la prueba, tras lo cual el público le rodeó piadosamente. Por desgracia al cabo de unos pocos días Pedro Bartolomé murió y se desató de nuevo el debate, discutiéndose ahora si el fallecimiento se debía a las invisibles heridas producidas, a la presión que la enfervorecida multitud ejerció sobre él tras salir del fuego o tal vez a la inescrutable voluntad del Altísimo…[466] Las ordalías acabarían siendo repudiadas por autores tan relevantes como santo Tomás de Aquino y desde el derecho en general, al considerarse que con ellas se tentaba irracionalmente a Dios, esperando forzar un milagro que arrojase luz sobre asuntos que le correspondían dilucidar a la justicia terrenal.

Regresemos a la justicia ordinaria de la Baja Edad Media. Mientras el juez inquiría la verdad del caso, el reo yacía en una celda. La tortura era vista como una técnica rutinaria, a veces imprescindible, que los oficiales debían manejar para acercarse al conocimiento de la verdad, por lo que la violencia institucional no suscitó reparos ni condenas morales. Como muchos otros aspectos de la cotidianeidad medieval, los tormentos se reglamentaron y se estipuló que ciertos colectivos quedasen libres de sufrirlos: embarazadas, caballeros, maestros de leyes, menores de 14 años… Las *Siete Partidas*, que incluyen un capítulo dedicado a la tortura, especifican los dos procedimientos más comunes, aunque se practicaron muchos otros: bien azotar al sospechoso o bien dejarlo colgado y cargado de peso hasta que se aviniese a confesar, si es que tenía algo que declarar[467]. Lógicamente fue habitual que los torturados manifestaran su culpabilidad mientras estaban expuestos al dolor, desdiciéndose una vez que este remitía. El delincuente permanecía cautelarmente encerrado y a la espera de ser puesto a disposición judicial, impidiéndose de esa manera que huyese antes de celebrarse la vista, dictarse sentencia y cumplirse la misma, así como dificultando que alguien se cobrase una venganza particular contra él antes de que el tribunal hablase. Aunque las condiciones de la prisión eran degradantes, la condena a residir en ella un largo periodo se empleaba solo excepcionalmente como castigo[468]. El escarmiento se prefiere físico o económico, pero sobre



Figura 72: Rollo gótico erigido en Aguilar de Campos, Valladolid (s. XV)

[466] ANÓNIMO, *Gran conquista de Ultramar…*, pp. 285-286.

[467] ALFONSO X, *Siete Partidas*, *III…*, p. 701.

[468] Sobre el carácter preventivo de los encarcelamientos durante la Edad Media pueden consultarse BAZÁN DÍAZ, IÑAKI, "Crimen y castigo en la Edad Media hispana. La cárcel, un «espacio del mal»", en Flocel Sabaté i Curull (ed.), *L'espai del mal*, Pagès, Balaguer, 2005, pp. 289-318; y CÓRDOBA DE LA LLAVE, RICARDO, "La reclusión, una forma de exclusión social en la España bajomedieval", *Clío & Crimen*, 9 (2012), pp. 85-104. La estancia temporal en la cárcel era, en cualquier caso, un castigo añadido a la pena que se impondría: privaciones alimenticias, malos olores, humedad y frío, oscuridad, hacinamiento, suciedad, encadenamientos... eran elementos habituales. Algunos presos, investigados por delitos menores, pudieron beneficiarse de las sumas aseguradas por sus conocidos ("fianzas de la haz") para salir de la cárcel a las horas de comer o dormir, o incluso quedar bajo la vigilancia de terceros en dependencias distintas a las carcelarias en una suerte de régimen abierto.

todo, notorio: la oscuridad de la mazmorra no ofrecía demasiadas lecciones punitivas, mientras que la exposición en el cepo, la picota, la cadena o el cadalso ubicado en la plaza pública, verdaderos monumentos urbanos al poder jurisdiccional, destilaban una mayor utilidad social, no digamos el pregón con el que mantener informada a la vecindad sobre los límites que no se debían traspasar[469]. El castigo, independientemente de cuál fuese, tenía que resultar ejemplarizante, pues una de sus finalidades principales era generar temor y apercibir a las muchedumbres mediante la contemplación del escarnio, estigma y sufrimiento ajenos acerca de las consecuencias derivadas de una conducta criminal. Las *Siete Partidas* definían la pena como "emienda de pecho ó escarmiento que es dado segunt ley á algunos por los yerros que ficieron. Et dan esta pena los judgadores á los homes por dos razones: la una es porque reciban escarmiento de los yerros que ficieron: la otra es porque todos los que lo vieren et lo oyeren, tomen ende enxemplo et apercibimiento para guardarse que non yerren por miedo de pena"[470]. ¿Y cuáles eran tales penas? Estas iban desde las multas que podían arruinar al condenado hasta un abundante número de sanciones corporales de distinta gravedad (azotes, amputaciones, privación de la libertad de movimiento, trabajos forzados en minas y otros destinos, negación de alimentos y bebida, destierros…), incluyéndose además un importante sufrimiento psicológico, dado que humillar, deshonrar y ridiculizar al delincuente era una parte destacada del proceso represivo: expuesto sobre una mula ante sus vecinos —que estaban conminados a asistir—, con una soga al cuello, encadenado a la picota, desnudo o enfundado en un saco, el culpable perdía su dignidad; si la condena conllevaba una mutilación, latigazos o quemaduras, las marcas resultantes evidenciarían hasta el fin de sus días su conducta antisocial y contribuirían notablemente a su marginación; además de la carga permanente de la ignominia, tales castigos podían suponerle la incapacitación física. Por su parte la excomunión, aplicada desde la justicia eclesiástica, suponía la mayor reprobación moral que la Iglesia podía dispensar, sirviéndose de similar mecanismo del miedo, solo que, en este caso, al Infierno.

La infamia de derecho, mancilla legal derivada de una resolución judicial, suponía la inhabilitación para acceder a ciertos oficios o para ser testigo, dificultaba el establecimiento de ciertos enlaces matrimoniales, limitaba la facultad de ataviarse con determinados ropajes y portar espada…, hasta el punto que algunos autores la toman como una auténtica muerte social. El precio a pagar por una agresión, en forma de indemnización, queda establecido con minuciosidad ya en los fueros: "por ojo quebrantado, cien sueldos; oreja tajada, cincoenta sueldos; nariçes cortadas, cien sueldos; labros, cien sueldos; lengua, cien sueldos; quatro dientes de delante, cada uno cincoenta sueldos; (…) por un puño, un sueldo; por una cos, un sueldo"; cada agravio obtiene un castigo retributivo proporcionado[471]. En adelante, las multas impuestas cobrarán una progresiva importancia: tendrán que satisfacer al individuo damnificado, sí, pero además una parte de la sanción irá a parar a la cámara del rey, y

[469] Sobre estos elementos, véase MARTÍN CEA, JUAN CARLOS, "Las funciones sociales de la plaza pública en la Castilla del siglo XV", en José M.ª Monsalvo Antón (coord.), *Sociedades urbanas y culturas políticas en la Baja Edad Media castellana*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2013, pp. 155-157.

[470] ALFONSO X, *Siete Partidas*, *III…*, p. 707.

[471] ANÓNIMO, *Fuero Viejo de Castilla*, Ignacio Jordán de Asso y del Río y Miguel de Manuel y Rodríguez (eds.), *Fuero Viejo de Castilla*, Lex Nova, Valladolid, 1964, p. 64. Por cierto que las injurias se consideraron más onerosas que cualquier agresión física, por cuanto ponían en entredicho la buena fama de la víctima.

posteriormente también se destinará un tercio de ella a los jueces o al concejo, estimulando una codicia que agravaría la corrupción del sistema[472]. La reincidencia en un delito menor, como el hurto común, conllevaba una pena cada vez más severa, alcanzando incluso la capital. Los condenados por los delitos graves eran casi siempre varones, tal como acontece hoy; el homicidio, uno de los crímenes de mayor relevancia, aparece también registrado en los documentos judiciales entre los más habituales. El asesinato, por ejemplo, era condenado con la horca, pero se podía quitar la vida del prójimo y no resultar sancionado si se daban diversas circunstancias, como que la muerte ocurriese accidentalmente, que el fallecido se estuviera acostando con la mujer o la hija del ejecutor, que el homicida se estuviera defendiendo de un ataque o que matase de manera legal a un enemigo declarado en el marco de una venganza familiar[473]. En este último caso, el sistema de relaciones sociales medieval obligaba a intervenir en el supuesto de que se produjese una agresión contra uno de los miembros de la familia extensa. Cabe recordar, sin embargo, que la pena capital para los *homicianos* fue a menudo condonada y sustituida por multas o servicios para la Corona, escarmientos que en definitiva aportaban algún rédito al Estado. Los tipos de ejecución se practicaron según el momento histórico, el delito, el sexo, el estatus y el lugar, después de que el reo hubiera recibido la asistencia religiosa por parte de algún clérigo o fraile: había delincuentes que eran arrastrados por acémilas o caballos por la villa, mientras otros recibían su merecido en la hoguera (especialmente los herejes), o bien eran ahorcados, ahogados o degollados[474]. Las *Partidas* alfonsíes recogen algunas sentencias que se revelan como brutales suplicios, tal cual era el untar de miel a un reo desnudo y encadenarlo al sol para que se lo comiesen las moscas, o lanzar a un río al condenado por parricidio dentro de un saco o cubo junto a una serie de animales, idea heredada del antiguo derecho romano (*poena culleus*)[475]. Un tipo de ejecución, la practicada por la Hermandad, le resultó llamativa a los viajeros extranjeros en Castilla: en nuestras tierras existía la costumbre de atar a un rollo o poste al delincuente condenado a muerte, generalmente en juicio sumarísimo, y, marcando sobre su pecho una señal blanca a modo de diana, los arqueros reclutados por la institución dispararían contra él hasta cumplir la sentencia[476]. Ya hemos mencionado en numerosas ocasiones a Álvaro de Luna, el hombre más



Figura 73: Unos oficiales dejan colgado a un ejecutado en el *Libro del caballero Zifar*, BnF, Ms. Espagnol 36, f. 50r (s. XIV)

[472] Véase el completo artículo de ALONSO ROMERO, M.ª PAZ, "Aproximación al estudio de las penas pecuniarias en Castilla (siglos XIII-XVIII)", *Anuario de historia del derecho español*, 55 (1985), pp. 9-94.
[473] ALFONSO X, *Fuero Real…*, pp. 146-147.
[474] Sobre la pena máxima y las maneras de ejecutarla, BAZÁN DÍAZ, IÑAKI, "La pena de muerte en la Corona de Castilla en la Edad Media", *Clío & Crimen*, 4 (2007), pp. 306-352.
[475] ALFONSO X, *Siete Partidas*, *III…*, pp. 709-710. Los animales que se introducían, según la tradición, eran el perro, el gallo, la víbora y el mono. Sin embargo, a pesar de venir recogido en los códigos, no está comprobado que en Castilla llegase realmente a aplicarse.
[476] SHASCHEK, VÁCLAV, *Viaje del noble bohemio…*, p. 252; LALAING, ANTONIO DE, *Primer viaje…*, p. 435.

poderoso durante el reinado de Juan II. Sentenciado a ser decapitado en Valladolid en 1453, su ajusticiamiento el 2 de junio supuso todo un espectáculo: el pueblo asistió masivamente a contemplar cómo el verdugo cortaba su cabeza, y de hacer caso a su biografía, la multitud silenciosa rompió a llorar y gemir ante la cristiana actitud con la que el condestable se enfrentó a la muerte. Después, la lección política de la ejecución se completó mediante la exposición pública del cráneo durante nueve días[477]. Era habitual que los cadáveres de los asaetados y ahorcados permaneciesen exhibidos durante un tiempo antes de ser enterrados o descuartizados. Los cuerpos desmembrados se repartían por la muralla, en las puertas, en los cruces de caminos, atravesados por picas o colgados en argollas, a modo de advertencia para vecinos y extranjeros: la justicia estaba vigilante, transmitiendo el mensaje de que el control político ejercido sobre los naturales del reino por el gobernante y sus terminales regionales era plenamente efectivo. Teniendo en cuenta lo atroz de todas estas prácticas y la dificultad para lograr una defensa solvente, era común que el acusado no compareciese ante los requerimientos judiciales y pusiera pies en polvorosa si tenía oportunidad, declarándose *contumaz* o *en rebeldía* y dándose por segura su culpabilidad.

Dada la importancia de los lazos colectivos, al margen de los cuales era harto complicado prosperar e incluso sobrevivir, la Edad Media encontró en el destierro uno de los castigos más severos con los que disuadir el conflicto. Cualquiera estaba al tanto de que aquel destino había sido el ganado a pulso por los padres primigenios, desobedientes a Dios, así como el reservado a Caín por el asesinato de su hermano Abel. Impuesto el miedo a la exclusión, a la soledad, a la ruptura de los hermanamientos horizontales y jerarquías verticales en que se insertaba el individuo, arriesgando el cese de la solidaridad familiar y la pérdida del sustento económico, se ceñía sobre los miembros de la comunidad la sombra amenazante del ostracismo. La sociedad cohesionada, empleando la ley, extirpaba un problema y disipaba cualquier posibilidad de que este alcanzase magnitudes peligrosas. La esfera civil articuló así con el destierro una función paralela a la que se practicaba con la excomunión en el ámbito espiritual.

En el *Fuero Viejo* ya se le dedicaba un capítulo a los magnates que el rey expulsaba de su ambiente cortesano y de su tierra: ciertamente aquella era una condena rigurosa para los delitos mayores, un tipo de defunción tan solo superada por la muerte física, a la cual se podría afirmar que el destierro reemplazaba simbólicamente. La ira regia de la que hablamos con anterioridad encontraba en la promulgación de estas penas un cauce predilecto de expresión. Con el extrañamiento el contrato vasallático se rompía y el desterrado quedaba sin señor momentáneamente, hasta que era perdonado o prometía lealtad a otro. Se consentía que los amigos y sirvientes marchasen con él y durante su ausencia se especificaba cómo debían ser tratados sus bienes, siempre en función de las causas del destierro (hay que tener en cuenta que este podía ser también voluntario) y de cuál hubiera sido la actitud hacia su antiguo señor y rey[478]. Como diría más tarde Quevedo, "entre todas las naciones, sólo el pobre es el extranjero", acreditando que esta condena se vivía de forma muy distinta según el estatus del afectado y los recursos de que dispusiera para emprender una nueva etapa lejos de

[477] ANÓNIMO, *Historia del ínclito…*, pp. 433-434.
[478] ANÓNIMO, *Fuero Viejo de Castilla…*, pp. 13-17. La IV Partida de Alfonso X también dedica un espacio a la desnaturalización de los nobles que fallaban en su lealtad.

sus antiguos círculos de afinidad[479]. Aragón y Portugal fueron los territorios que acogieron a más refugiados políticos —muchos acusados de traición—, a consecuencia del fuerte vínculo que mantenían sus estructuras dinásticas y nobiliarias con Castilla, pero también hubo quien marchó a Navarra, Francia o incluso Granada. Importantes personajes como don Juan Manuel, Enrique de Trastámara, el condestable Ruy López Dávalos o el almirante Diego Gómez de Sandoval y Rojas se vieron obligados al exilio tras apostar por el bando perdedor en los conflictos que envolvían a la monarquía[480]. El desterrado más afamado de nuestra Edad Media sin embargo no puede ser otro que Rodrigo Díaz de Vivar, comenzando precisamente su cantar de gesta con el episodio del desarraigo y su partida de Burgos tras la enemistad unidireccional declarada por Alfonso VI hacia él[481].



Figura 74: Tres caballeros son obligados a llevar cintos de metal hechos con sus espadas como penitencia, *Cantigas de Santa María*, Biblioteca de El Escorial, Ms. T-I-1, cantiga 19f (s. XIII)

No solo los nobles, también otros individuos de extracción social diversa sufrieron el destierro de sus ciudades, mecanismo judicial eficaz que podía aplicarse directamente desde el propio concejo para mantener la paz interna de la comunidad urbana; esta suerte de orden de alejamiento se aplicaba a delitos de naturaleza muy diferente, que la historiadora M.ª Asenjo González clasifica en tres categorías: por causas políticas, debido a la violencia delincuencial y finalmente por mala conducta social, lo que incluye la praxis incorrecta de los oficios[482]. Así se encontró la manera de poner límite a las luchas de bandos por el control de las ciudades, se consiguieron acotar las venganzas privadas que vertebraban la justicia particular —en especial en aquellos casos en los que se había producido derramamiento de sangre—, y se apartaba de ciertas responsabilidades a los negligentes. Para la salida del espacio urbano se establecían unos plazos fijos, y tras cumplirse estos el condenado debía partir; la casa, como símbolo y extensión material de su propietario, usualmente era echada abajo. Por supuesto, el destierro no estaba reñido con la aplicación de otras penas corporales o económicas que complementasen el castigo de una misma infracción. Quedaba al sentenciado la posibilidad de apelar a las instancias superiores de la justicia regia, puesto que el rey siempre podía revocar la condena, en ocasiones a cambio de algún servicio, militar por ejemplo. Si el castigo se aplicaba,

[479] La cita corresponde a las *Epístolas del Caballero de la Tenaza*, escritas en 1625.

[480] En *Bías contra Fortuna* la figura alegórica de esta última amenaza al filósofo con el destierro como uno de los peores males con los que pretende quebrarle la moral, LÓPEZ DE MENDOZA, ÍÑIGO, *Bías contra Fortuna…*, pp. 100-102.

[481] La marcha del caballero se producía con una promesa a mayores: no se cortaría la barba, por amor del rey, hasta que no se reconciliase con él, ANÓNIMO, *Cantar de Mío Cid…*, p. 55.

[482] Son estudiados los casos de destierro en las ciudades castellanas de realengo en los que de una u otra manera la justicia regia intervino en el proceso: ASENJO GONZÁLEZ, MARÍA, "La exclusión como castigo. La pena de destierro en las ciudades castellanas a fines del Siglo XV", *Anales de la Universidad de Alicante. Historia medieval*, 18 (2012-2014), p. 78.

el desterrado se convertía en el marginado por excelencia; expulsado de la ciudad, a la que a veces intentaba retornar, poblaba caminos y aldeas, sin raigambre alguna; al perder su oficio, si es que lo tenía, desaparecía su fuente de sustento; se reforzaba así su vínculo con la delincuencia, vía preferente para asegurarse la supervivencia. En cambio, hubo muchas villas en época temprana, como Sepúlveda o Cuenca, que —a fin de estimular la repoblación— acordaron en sus fueros la impunidad y el olvido para ladrones, asesinos y delincuentes de todo pelaje, forjando su identidad primigenia en esas circunstancias en las que el orden público quedaba no poco comprometido. Así que mientras unas comunidades procuraban expulsar a los elementos díscolos, otras estaban anhelantes por acoger a cualquier posible nuevo vecino, pese a los riesgos asociados. De la misma manera, aquellos que guardasen la frontera del enemigo durante un tiempo podían obtener el perdón por sus pecados pasados y recibirían otro tipo de beneficios. No parece necesario hacer más consideraciones sobre las aplicaciones prácticas que para la convivencia social se derivaban del miedo al sufrimiento físico, la muerte o la exclusión impartidas por el sistema judicial, así que sigamos avanzando.

D) Las mujeres

El panorama de los temores sociales y materiales no podría quedar completo si no hiciéramos un repaso a las particularidades de dicha vivencia emocional entre las minorías. No nos referimos ahora a minorías demográficas, como obviamente lo fueron las comunidades religiosas no cristianas de las que algo comentaremos, sino también a las mujeres, una "minoría política" discriminada de los ámbitos y espacios del poder en base a los parámetros ideológicos del patriarcado medieval. Podríamos pensar que su papel subalterno convierte a la mujer en un individuo *marginado*, pero dado que en función de su condición femenina apenas puede acceder a la centralidad sociopolítica, como sí ocurre con los miembros de grupos periféricos que atraviesan esa barrera en una u otra dirección, parece más oportuno considerar que las mujeres constituyeron un colectivo *oprimido*[483]. El sexo supone la diferenciación primera del sujeto, y junto al género como constructo sociocultural erigido alrededor de la realidad biológica conformará una circunstancia que en la Edad Media será más determinante que cualquier otro factor de identidad, incluyendo el de clase. Si en el marco del feudalismo el pueblo trabajador ya constituía un cuerpo social caracterizado por su situación de dominación, las mujeres humildes estaban doblemente explotadas y victimizadas, sometidas además al patriarcado y sus violencias. Dicho de otro modo, aparte de que una minoritaria fracción señorial contase con privilegios a costa del resto de las masas, también sucedía que una mitad de la humanidad sometía a la otra, relación de poder que los hombres se afanaron por perpetuar —y aquí podríamos hablar en presente— al encontrar innumerables beneficios para sí mismos.

¿Cómo se veía a las mujeres, cuál fue la construcción cultural de sus "esencias"? La mujer fue profusamente vilipendiada por las plumas y las lenguas de los doctos varones. A estos, sobre todo a los vinculados a las estructuras de la Iglesia, les encantaba recrearse en la descripción de las féminas y sus muchos vicios. Descaradas, orgullosas, impulsivas, quejicas, manipuladoras, traidoras, rencorosas, avariciosas, desobedientes, parlanchinas, lujuriosas, golosas, inestables, lunáticas, blasfemas… las hembras acaparan todos los defectos, aunque los autores se cuidan de etiquetar con estos atributos solo a quienes consideran *malas mujeres*, que, vaya por dónde, resultaron ser la inmensa mayoría[484]. Puede traerse aquí a colación la misoginia del arcipreste de Hita, puesta de manifiesto en los jocosos versos sobre la falta de bondad de la mujer: "Para mujer pequeña no hay comparación: / terrenal paraíso y gran consolación, / recreo y alegría, placer y bendición, / mejor es en la prueba que en la salutación. / Siempre quise a la chica más que a grande o mayor; / ¡escapar de un mal grande nunca ha sido un error! / Del mal tomar lo menos; dícelo el sabidor, / por ello, entre mujeres, ¡la menor

[483] Nos referimos a que esos círculos del poder, en los que obviamente sí hubo mujeres, les fueron accesibles solo en función de su vinculación familiar o marital, no pudiendo incorporarse a ellos en base al mérito o el esfuerzo en igualdad de condiciones con los hombres. Para la mujer el único ascensor social dependía del matrimonio.

[484] Son parte de los adjetivos que pueden encontrarse en ANÓNIMO, *Libro de miseria de omne…*, pp. 117-120; MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *Corbacho…*, p. 86; SÁNCHEZ DE ARÉVALO, RODRIGO, *Speculum humanae vitae…*, p. 257. Como decimos, algunos escritores advierten de que estas perniciosas características no son *in genere*: están extendidas entre la mayoría de las mujeres por una corrupción humana contingente y no debido a un propósito divino.

es mejor!"[485]. Desconfianzas y fobias fueron extendiéndose entre todo el cuerpo social y, a la postre, las pías reflexiones eclesiásticas no dudaron en hacer de la mujer una leal sierva del demonio, instrumento del que el Maligno se servía para hacer perder la fe y la compostura de los cristianos. Este clima acabaría poniéndole la alfombra roja a la paranoia de los aquelarres y el infanticidio ritual.



Figura 75: Eva es creada a partir de la costilla de Adán, detalle de un frontal de altar conservado en el Museo catedralicio de Santo Domingo de la Calzada (s. XIV)

El pensamiento misógino mayoritario encuentra motivos en los primeros pasajes bíblicos, con una Eva cuyo comportamiento condenaría a toda la humanidad, aunque la culpa se extendería de manera atemporal, contaminando a todas las mujeres que le iban a suceder. El Altísimo hizo a la fémina a través de la costilla de Adán, mientras que a este lo moldeó directamente del barro, y en tal proceder muchos moralistas vislumbraron la creación de un simple complemento para el primer padre. Se impuso sólidamente la creencia de que mientras el hombre había sido hecho a imagen de Dios, la mujer había tenido que conformarse con seguir el modelo del varón, al cual "por ley de natura" tenía que obedecer[486]. Incluso el lado del que se extrajo la costilla para darle forma a Eva, el izquierdo, era significante y nada casual: a la diestra se hallaba el buen ángel, a la siniestra el malvado[487]. Así que antes incluso de que Eva condujese a su compañero a la comisión del pecado original, la subordinación de las mujeres parecía encontrarse en la primigenia voluntad divina.

Los avezados escritores favorables a la dignidad de las mujeres encontraron en la creación de Eva, sin embargo, una evidencia extraordinaria de que la mujer era más refinada y perfecta que aquel que había sido directamente formado desde la tierra y el polvo. Que fuera hecha de la costilla, situada a mitad del cuerpo, y no a partir de los pies o la cabeza del hombre, suponía para estos intelectuales menos conservadores la demostración de que Eva no era ni sierva ni señora, sino compañera. Entre los autores considerados "feministas" por haber escrito obras significativamente benévolas hacia la naturaleza, atributos y comportamiento de las mujeres, podemos encontrar a Álvaro de Luna, Juan Rodríguez del Padrón, Martín Alonso de Córdoba, Diego de Valera o Diego de San Pedro, todos ellos en el siglo XV e influidos, por tanto, por las ideas humanistas del Prerrenacimiento[488]. Lo hicieron divulgando biografías de sabias y santas,

[485] RUIZ, JUAN, *Libro de Buen Amor…*, p. 266.
[486] LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, pp. 23-24.
[487] Así se recoge en el ANÓNIMO, *Lucidario*, Richard P. Kinkade (ed.), *Los "Lucidarios" españoles*, Gredos, Madrid, 1968, p. 119.
[488] Son los artífices, respectivamente, de *Claras y virtuosas mujeres*, *Triunfo de las donas y cadira de onor*, *Jardín de nobles doncellas*, *Tratado en defenssa de virtuossas mugeres* y *Cárcel de amor*. El pistoletazo de salida para este género debería buscarse en *De claris mulieribus* de Giovanni Boccaccio.

pero también acopiando razones filosóficas, biológicas y teológicas que probasen la superioridad —aunque fuera en aspectos concretos— de las damas sobre los caballeros, confrontando así con las posiciones de los maledicentes. Aunque el común de los varones, los juristas o la Iglesia divergían de esta opinión, al menos para este selecto grupo de pensadores los vicios y las virtudes se repartían por igual entre ambos sexos. No obstante, tampoco entre los defensores de la honorabilidad de las mujeres quedaba resquicio de duda sobre el hecho de que ellas le debieran plena reverencia y sumisión al padre, al hermano o al marido.

Algunos investigadores apuntan que la Baja Edad Media significó un retroceso en los derechos y libertades de las mujeres, más amplios durante las primeras centurias del Medievo, y que esa tendencia tuvo que ver con la imposición del derecho romano y la mayor influencia del pensamiento aristotélico, factores que condujeron a la degradación de su estatuto jurídico. Pensemos que Aristóteles las describía como "varones incompletos" o "deformes", como si la mujer solo pudiera medirse y calibrarse según la presunta perfección totalizante de los parámetros masculinos. A las opiniones de los filósofos se hubieron de sumar las de clérigos y médicos. Inferior anatómicamente, a la fémina al menos le quedaba el consuelo de saber que su alma asexuada era similar en virtud a la de cualquier varón. También es cierto, como se viene destacando desde hace tiempo, que la promoción del culto a María entre los siglos XII y XIII supuso una rehabilitación parcial de la imagen de las mujeres en su conjunto. Alumbrando al Hijo de Dios, la Virgen (Ave) reparó las faltas de Eva y posibilitó la entrada al Paraíso de las buenas almas. Por si fuera poco, el Mesías se caracterizó por un trato igualitario hacia sus seguidores y al resucitar se apareció antes a María Magdalena que a ninguna otra persona, aunque esto, según ciertos teólogos misóginos, se podría explicar por la naturaleza parlera de las mujeres, buscando así que se extendiera a la mayor brevedad la buena nueva entre las gentes. En cualquier caso, los Evangelios parecían restaurar en parte la dignidad de las mujeres después de que hubiese resultado tan dañada por su comportamiento en las historias del Antiguo Testamento.

D1. Ella, un peligro para él

Pero vayamos con lo que nos concierne. La mujer también es, para el letrado masculino de la época, un ser miedoso, carente por lo general de valentía, corporalmente débil y necesitado de forma continua de la protección de un varón[489]. No en vano el término *mujer* se creía proveniente del latín "mulier" y "mollis", palabras asociadas a la blandura y la maleabilidad del sexo débil. A pesar de que las mujeres no representaban —salvo excepciones, como veremos— un riesgo para la integridad física de los hombres, la cohabitación con ellas conllevó otra serie de peligros, sobre todo de índole emocional y moral; *fémina* derivaba de "fe" y "minus", menor en la fe y, por tanto, evidente riesgo para el cristiano. Podemos observar dos tipos diferentes de miedo que los varones experimentaron, en relación con las mujeres: en primer lugar, cabía la posibilidad de ser rechazados, ridiculizados o engañados, y por tanto, quedar heridos en su orgullo, su honra o incluso su salud; pero más trascendental era en cualquier caso la posible exposición de su alma al fuego eterno si no eran capaces de gestionar

[489] Además de los ya mencionados, otro de los autores que le dedicó más atención a la condición de las mujeres fue el catalán Francesc Eiximenis, sobre todo en *Lo Crestià* y en el *Llibre de les dones*, de finales del XIV. El impacto de sus obras, traducidas pronto al castellano, fue importante.

la existencia terrenal con ellas según los parámetros devocionales, fundamentalmente en cuanto a la sexualidad, por lo que cabe pensar que los individuos más piadosos llegaron a aborrecer y evitar cualquier contacto con las mujeres, recomendando al resto que hicieran lo propio.

Comentemos pues, primeramente, lo concerniente a la *hembra* como agente de sufrimiento para el varón. Partamos del temor al rechazo desde la experiencia del amor cortés, que puede ser estudiado a través de las trovas suspiradas por los poetas. Ellos nos hacen partícipes de los cánones de belleza de la época: piel y cabellos claros, labios y carrillos rojos, caderas anchas, dedos largos y gráciles, pies pequeños… El amor manifestado hacia seres tan agraciados tiene mucho de anhelo imposible, produciéndose un marco literario idóneo para la recreación de la falta de valor de algunos caballeros, que osados con la espada no encuentran sin embargo el coraje ni las palabras con las que declararse a las damas que ambicionan, seres a los que cosifican e idealizan en su decoro, virtud y hermosura[490]. Dentro del *fine amour* se eleva a la mujer a la categoría de *domina*, dueña y señora de vasallos de corazón robado. Célebres enamorados se desmayan avergonzados ante la perspectiva de tener que expresar sus sentimientos, sufriendo enferman por la ausencia de una misiva de respuesta a sus aspiraciones románticas, o peor, se declaran hundidos y al borde de la muerte si lo que cosechan es desprecio; pensemos en Amadís de Gaula, quien pretendiendo a Oriana exclamaba: "¡Desdichado de mí que no sé quién soy y moriré amándola sin atreverme a decírselo!". Más tarde en la misma novela, cuando la dama exprese su voluntad de romper el vínculo con el héroe por motivos que ahora no vienen al caso, él caerá inconsciente y enloquecerá de manera transitoria ante tal panorama[491]. Por su parte, toda la *Cárcel de amor* resulta ser una obra ejemplarizante contra los excesos del afecto mundano: la negativa de Laureola a mantener una relación con Leriano conducirá a este hacia el suicidio, tragándose las cartas de la mujer que ansiaba poseer[492]. Podemos sumar a estas muestras la pasión desnortada que Calisto manifiesta hacia Melibea: "¿Yo? Melibeo só y a Melibea adoro y en



Figura 76: Grabado xilográfico en el que Leriano moja las cartas de Laureola antes de tragárselas, en la *Cárcel de amor* de Diego de San Pedro, Biblioteca Británica, 019885120, f. 57v. (impreso en Burgos por Fadrique de Basilea, 1496)

[490] "¡Ay, Dios, cuán hermosa viene doña Endrina por la plaza! / (…) Pero tal lugar no era para conversar de amores; / acometiéronme luego muchos miedos y temblores, / los mis pies y las mis manos no eran de sí señores, / perdí seso, perdí fuerza, mudáronse mis colores. / Unas palabras tenía pensadas para decir; / la vergüenza ante la gente otras me hace proferir; / apenas era yo mismo, sin saber por dónde ir; / mis dichos y mis ideas no conseguían seguir", RUIZ, JUAN, *Libro de Buen Amor…*, p. 132.

[491] RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI, *Amadís de Gaula…*, pp. 33 y 137-146.

[492] SAN PEDRO, DIEGO DE, *Cárcel de amor…*

Melibea creo y a Melibea amo", responde Calisto al ser inquirido por su criado Sempronio acerca de su adhesión a los preceptos del cristianismo. Con estas palabras estaba avanzando su funesto final, consecuencia de un desorden afectivo trastornado[493]. Aunque ficciones como las mencionadas y otras (*Flores y Blancaflor*, por ejemplo) nos hablan de unas relaciones hiperbólicas y estereotipadas en las que las élites gustaban recrearse en los ámbitos cortesanos, también nos recuerdan que el miedo al rechazo fue un factor de cierta relevancia en las materias sentimentales.

En otro orden de cosas, los hombres temían ser engañados por sus esposas, y la infidelidad (solo la femenina) se pagó muy cara, excepto en las narraciones breves de cuentecillos populares, donde el marido cornudo habitualmente es burlado por la mujer, que se las ingenia para salir airosa ocultando al amante[494]. A consecuencia de esta realidad, muy comunes serían también las referencias a mujeres que dan a luz a niños de terceros, colocándoselos al marido como propios y acrecentando la humillación para el iluso. Si el hijo no tuviese un aire al padre según iba creciendo, aumentaban parejos el desconcierto y la sospecha; los vecinos levantaban habladurías y chanzas sobre posibles fraudes que denigraban al marido, y la ira del presunto burlado bien podía desembocar en un estallido de violencia[495]. Como precaución ante unas mujeres consideradas poco firmes en el amor, y con la excusa de conservar su buena fama, pugnaron entonces los celosos por encerrar a las muchachas más jóvenes en el espacio privado, lejos de la vista de posibles pretendientes, allá donde pudiesen mantenerlas vigiladas y garantizarse la exclusividad de sus agrados y servicios. La "policía de la moral" insiste en que ni siquiera deben asomarse a las ventanas o a los portales si no es necesario, tal es el miedo del esposo a ver peligrar su trofeo. "Lo otro que avés de guardar para ser onestas es que no cureys de salir á menudo fuera de vuestras casas, especialmente á los juegos ó justas ó toros ó cosas semejantes, ca la muger que mucho quiere andar por las plaças muestra de sí poca cordura y no pone buen recabdo en su casa", se apunta a este respecto en un tratado para la educación femenina del XV[496]. Pero ni siquiera dentro de la morada podría frenarse la sexualidad reprimida, al punto que el predicador Vicente Ferrer denunciaría en sus sermones



Figura 77: Miniatura con que se introduce la ley sobre los desposorios y los casamientos, *Siete Partidas* de Alfonso X, BNE, Mss/12897, vol. I, f. 101r (s. XIV)

493 ROJAS, FERNANDO DE, *La Celestina…*, p. 34.

494 Este asunto ha sido tratado por la filóloga Graciela Cándano partiendo de algunas obras didácticas del siglo XII y XIII en CÁNDANO FIERRO, GRACIELA, *La harpía y el cornudo. La mujer en la literatura ejemplar de la Baja Edad Media española*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 2003.

495 En el *Libro de las confesiones* Martín Pérez califica como robo cuando una mujer da a su marido un hijo ajeno como si le fuera propio. Si semejante información llega al clérigo en secreto de confesión, este debe manejar la confidencia sabiamente, pues de su descubrimiento podrían derivarse muertes y otros males; PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones…*, p. 67.

cómo las mozas empleaban cualquier excusa para evadirse de atender a misa los domingos y concertar citas con sus amigos, con los que retozaban en la intimidad del hogar mientras los familiares o los maridos asistían a la parroquia[497]. La pretendida reclusión de la mujer en la esfera de lo íntimo se rompe en la práctica para ir al mercado, a la fuente, a la capilla o al trabajo, claro, ya que muchas mujeres, además de ocuparse de todas las tareas de la casa y los cuidados, también laboran si es necesario como asalariadas en las faenas del campo, o como tenderas, amas de cría, panaderas, en el sector textil, en el servicio doméstico o participando en cualquiera de las actividades vinculadas al oficio del marido. Los espacios de mayor sociabilidad y sororidad femenina, como el lavadero o el molino, son vistos con enorme recelo al escapar del control censor y autoritario del marido o del pariente tutelar; sin duda, sospechan, en ellos se desatan las perversiones mujeriles y se encubren los fornicios. El confesor Martín Pérez iría más allá al referir que los encuentros de hilanderas en la casa del artesano o del labrador eran poco menos que escuelas para diablos, en donde las jóvenes aprendían de las comadres más veteranas las "ciencias del Infierno", entre las cuales sin duda estaría manipular y dañar de cualquier manera posible a los hombres; interesante evidencia esta de la alianza forjada entre el marido y el sacerdote[498]. Los *Evangelios de las ruecas*, testimonio precioso de la cosmovisión femenina en el s. XV, se sirven justamente de semejante escenario en el que las mujeres cruzan entre sí pinceladas de la sabiduría popular alrededor de las máquinas[499]. El temor al engaño se incrementaba entre aquellos trabajadores que pasaban largas temporadas fuera del hogar, como los marineros, los comerciantes o los soldados. A sus esposas, que permanecerían vigiladas por otros miembros de la familia o amigos (¡y precisamente de entre ellos salían la mayoría de los amantes!), se les llegaría a recomendar que no gastasen demasiado mientras los maridos se encontraban lejos, de manera que a nadie le quedase duda que en ausencia de estos ellas no podían "recebir entera alegría". De tal forma la tranquilidad del varón y el apaciguamiento de sus celos quedaron siempre situados por delante de la felicidad y autonomía femeninas[500].

Los idilios deshonestos a menudo precisaban para su materialización del apoyo de intermediarios que no levantasen sospechas y que aliviasen la tensión y la vergüenza, facilitando los encuentros personales. Ese trabajo fue asumido por las alcahuetas, sobre todo a nivel popular, donde a veces se confunde su actividad con el proxenetismo; pensemos que también podía hallarse entre sus tareas el proveer un lugar libre de miradas indiscretas para que los amantes se reuniesen carnalmente. Ancianas, conocedoras de artimañas y experimentadas en practicar partos tanto como abortos, las mediadoras empleaban todos sus recursos, desde la labia dialéctica hasta el encantamiento, y desde las adivinaciones hasta las hierbas, para emparejar a dos individuos a cambio de una buena suma, jugándose el tipo cuando los interesados se encontraban casados; ya el *Fuero Real* establecía la pena de muerte para las alcahuetas si, dándose esta última circunstancia —el matrimonio—, se llegaba a

---

496 ANÓNIMO, *Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas*, Hermann Knust (ed.), *Dos obras didácticas y dos leyendas sacadas de manuscritos de la Biblioteca del Escorial*, Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1878, p. 276.

497 FERRER, VICENTE, *Sermones…*, pp. 554-555.

498 PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones…*, p. 475.

499 CAMBRAY, FOUQUART DE; ANTOINE, DUVAL; D'ARRAS, JEAN, *Les Évangiles des quenouilles*, Jacques Lacarrière (ed.), *Evangelios de las ruecas*, José J. de Olañeta Editor, Palma de Mallorca, 2000.

500 ANÓNIMO, *Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas*, p. 287.

consumar el encuentro adúltero entre los amantes[501]. Por su reconocimiento no parece preciso recordar que esta profesión ha quedado anclada a nuestro acervo cultural gracias a figuras de la más insigne literatura castellana, como la Trotaconventos del *Buen Amor* o la mismísima Celestina.

Detengámonos un momento en el adulterio como una expresión evidente de la desigualdad y la violencia de género[502]. Todos los casados, tanto mujeres como hombres, podían cometer adulterio si mantenían relaciones sexuales extramatrimoniales, y tales actos conllevaban una reprimenda moral por incurrir en este pecado, que podía repararse mediante el arrepentimiento y la penitencia. La diferencia fundamental recaía en que el adulterio cometido por la mujer, engañando a su esposo, aparte de tenerse como un pecado era también considerado un delito contra la honra del hombre, delito que suponía además la posibilidad de que aparecieran en escena hijos ilegítimos, y, en consecuencia, fue perseguido penalmente por la justicia seglar; el amancebamiento con "amigas" por parte de los varones, sin embargo, no se consideraba dañino para la imagen de la esposa, y fue harto común entre nobleza y realeza. En esos estratos no hubo apenas cortapisas para el mantenimiento de tales relaciones, cuya consecuencia más sonada fue la aparición de un amplio número de bastardos que bregarían por cobrarse un papel social distinguido, carta de legitimación mediante. Fue común incluso que estos hijos del marido, habidos al margen del matrimonio, fueran criados en la casa y por la propia madrastra cuando la madre biológica fallecía o perdía la tutela. Sucedía que el noble cuidaba de sus amantes y de sus bastardos igual que de su familia legítima, y ello sin menoscabo alguno para su compostura. Muy al contrario, el adulterio femenino tuvo que acontecer más frecuentemente entre las capas campesinas y artesanas, pues las señoras de alta alcurnia poseían una formación religiosa sólida que operaba como sujeción de la carne, pero sobre todo porque estaban sometidas a una vigilancia más estrecha desde sus círculos sociales. Dado que el adulterio femenino se trató como una agresión contra la honra del marido y la familia, solo a estos les incumbía tomar la decisión de denunciar o sufrir en silencio su desdicha. Los fueros, códices y ordenamientos legales entre el siglo XIII y principios del XVI fueron mostrando ciertas modificaciones, pero se consolidaron, *grosso modo*, unas pautas generales con las que afrontar tan infamante crimen. Lo mismo que ocurría con el resto de delitos, la superposición de diferentes códigos nos dificulta conocer las prácticas judiciales



Figura 78: Grima duerme entre sus dos hijos, lo que es objeto de confusión, *Libro del caballero Zifar*, BnF, Ms. Espagnol 36, f. 70v (s. XIV)

[501] ALFONSO X, *Fuero Real…*, p. 136.

[502] A este respecto pueden consultarse: CÓRDOBA DE LA LLAVE, RICARDO, "Adulterio, sexo y violencia en la Castilla medieval", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, 7 (1994), pp. 153-184; MENDOZA GARRIDO, JUAN MIGUEL, "Mujeres adúlteras en la Castilla medieval. Delincuentes y víctimas", *Clío & Crimen*, 5 (2008), pp. 151-186.

exactas que se aplicaron al adulterio, así que para averiguar el aspecto práctico de los procedimientos y penas impuestas lo más conveniente es recurrir a fuentes documentales: denuncias, interrogatorios, resoluciones dictadas por los jueces sobre estos casos, cartas de perdón… con el obstáculo añadido de que hasta la segunda mitad del siglo XV este tipo de material escasea.

Sabemos que en numerosas ocasiones el cónyuge o el padre de la mujer que está cometiendo la infidelidad, en un arranque iracundo, hiere o asesina a los amantes *in situ*. Cuando se produce el homicidio en estas circunstancias, se considera como una legítima venganza privada que se permite, al tenerse por un hecho social aceptable ("justa causa para lo faser", se dice). Sin embargo, para tolerarse tienen que cumplirse ciertos condicionantes, aunque esto varíe sustancialmente en el tiempo y el lugar en función de la ordenanza en vigor: importaba que el lecho donde yaciesen fuera el de la casa familiar; que el agraviado matase a ambos, y no solo a uno de los dos; que el matrimonio ya se hubiera consumado y no se tratase simplemente de una pareja de desposados; etc. Aunque la tendencia fue a ponerle coto a este tipo de actuaciones unilaterales por parte del cornudo, el uxoricidio cometido bajo tales parámetros goza hasta finales de la Edad Media de impunidad o, cuanto menos, de significativos atenuantes, al punto que el historiador Ricardo Córdoba de la Llave lo llegará a tildar de "derecho restringido"; esto era así ya que la mayoría de los procesados por matar *fuera de derecho* a sus mujeres adúlteras sabían de antemano que, aunque recibiesen primeramente una severa condena de la justicia local, los jueces regios a los que apelarían iban a acabar indultándoles o sentenciándoles a pagar simples multas o a cumplir servicios militares en favor de la Corona, siempre y cuando consiguiesen antes el perdón de los familiares de la asesinada. Junto al adulterio, también el rapto y la violación —atentados contra la honra familiar— constituyeron los delitos contra los que la venganza privada siguió operando durante la Baja Edad Media, a pesar de esta creciente intervención del sistema judicial público para limitarla.

Lo cierto es que este fue el delito más frecuente por el que las féminas de toda condición fueron llevadas ante los tribunales. Para interponer la denuncia, el decepcionado debía aportar testigos que certificasen una actitud disoluta de la mujer. Comenzaba entonces un proceso en el que esta permanecía vigilada mientras los jueces dilucidaban la veracidad de las acusaciones, pesquisas que podían incluir brutales tormentos a fin de arrancar una confesión, como le sucedió a finales del XV a María García, una vecina bien posicionada de Melgar de Fernamental que logró ser absuelta tras sufrir torturas y convencer a los



Figura 79: Una mujer mantiene relaciones sexuales con su amante mientras el marido les espía bajo la cama, xilografía del *Calila e Dimna*, BNE, Inc/1994, f. 58v (impreso en Zaragoza por Pablo Hurus, 1493)

investigadores de su inocencia[503]. Finalmente, si se demostraban los hechos, la justicia civil dictaba su castigo, que en Castilla fue más contundente que en otras partes de Europa, pues en la mayoría de reinos de la Cristiandad los adulterios se pudieron reparar mediante multas y azotes. De encontrarse culpables, la mujer y su amante quedaban a disposición del marido agraviado para que este hiciera con ellos lo que apeteciese. Como el delito se había hecho público y la honra del hombre había quedado en entredicho, también públicamente debía satisfacerse la resolución judicial: la adúltera era llevada hasta el patíbulo, donde esperaba el cónyuge. Reunidos por el pregonero los vecinos en la plaza, allí aquel podía resarcirse matándola delante de todo el mundo, flagelarla, demandar su encierro en un convento o simplemente absolverla y recuperar la "vida maridable" con ella tras una promesa de enmienda y la concesión de una carta de perdón. Los bienes de los libertinos (los de él y la dote de ella) pasaban a engrosar el patrimonio del afectado, siempre y cuando no hubiera menoscabo para posibles herederos legítimos. En el otro extremo, cuando la engañada era una mujer (o no necesariamente engañada, ya que el amancebamiento podía y solía ser notorio), esta no podía esperar respaldo de las autoridades: tendría que acostumbrarse a la nueva situación o reconquistar por medios propios la atención del marido.

En conclusión, podríamos asegurar que todas las coacciones y castigos recibidos como consecuencia del adulterio pueden entenderse como violencia de género, por cuanto sus efectos no dependían del hecho delictivo sino de si su perpetrador era una mujer (condena penal y moral) o un hombre (tan solo moral). Así, a la mujer adúltera, independientemente de su extracción social, se la puede matar bien "por vía judicial, acabando con ella tras la sentencia de un juez seglar; [bien] sin pena alguna, si [el familiar] la mata en pleno acto de adulterio, y a su libre antojo, asumiendo una condena aminorada y, por demás, susceptible de ser perdonada por el rey y por los parientes de la víctima"[504]. Mientras, el varón adúltero estaría cometiendo en todo caso el delito de atentar contra la propiedad de otro hombre, cuestión que solo se entiende en un contexto en el que la mujer, plenamente cosificada, no trascendía de ser una posesión —exclusiva— del marido. En esta tesitura, quien teme principalmente ser víctima del adulterio es el hombre, y no la mujer, que resignada ante la eventualidad de tener que compartir a su cónyuge con otras mujeres, sufre más bien ante la perspectiva del abandono, el repudio o el desprecio, por cuanto eso supondría precipitarse hacia la soledad y la pobreza[505]. Es indudable que ese rechazo podía ocurrir como consecuencia de los encuentros extramatrimoniales del marido, quien acabara encontrando preferibles deleites fuera de la vida conyugal y viera los compromisos de su enlace sacramental como un

[503] Este caso es estudiado en VAL VALDIVIESO, M.ª ISABEL DEL, "La acusación de adulterio como forma de ejercer violencia contra las mujeres en la Castilla del siglo XV", *Estudios de Historia de España*, 12-1 (2010), pp. 161-183. Aunque María logró probar su inocencia, el marido la volvió a denunciar a los pocos meses, y entonces, quizás queriendo evitar sufrir aquellas torturas nuevamente y con el temor de ser tenida esta vez por verdadera adúltera, decidió no personarse ante los jueces y desaparecer sin dejar rastro. Como prófuga perdió sus bienes y honra, pero hasta donde sabemos salvó la vida.

[504] MENDOZA GARRIDO, JUAN MIGUEL "Mujeres adúlteras…", p. 185.

[505] Un significativo ejemplo se encuentra en la cantiga 84: una joven esposa asume que cada noche su marido anda saliendo a hurtadillas del cuarto para reunirse con su amante; lo cierto es que el varón donde acude es a la iglesia, donde le reza a la Virgen. Cuando la mujer cree corroborar la infidelidad de su marido toma un cuchillo y, en un acto de desesperación, se quita la vida apuñalándose en el pecho: ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *I…*, pp. 265-268.

lastre. En uno de nuestros más bellos debates literarios, la *Razón de amor con los denuestos del agua y el vino*, una dama expone sus temores a ser plantada: "Más amaría contigo estar / que toda España mandar. / Mas d'una cosa só cujtada: / é miedo de seder engañada. / Que dizen que otra dueña, / cortesa *e* bela *e* bona / te quiere tan gran ben, / por ti pie[r]de su sen. / E por esso é pauor / que a esa quieras meior"[506]. Por supuesto, toda fémina también se estremece ante la posibilidad de ser tomada como adúltera, y a tenor del proceso y las posibles resoluciones, este espanto se producía de igual forma estuviese tal acusación fundamentada en hechos o no. La tolerancia hacia la venganza privada contra las mujeres infieles —al menos hasta las Leyes de Toro de 1505—, unida a la profusión de casos, han hecho pensar a algunos investigadores que multitud de crímenes motivados por otros móviles se encubriesen bajo la excusa del adulterio.

Alumbremos ahora otro ángulo, el de la tentación de la carne. Ocurría que la libido sexual era una de las consecuencias de la Caída, así que su satisfacción quedaba ubicada en el ámbito de lo indecente, comenzando por el fornicio, el acto sexual entre solteros, que era el menos grave de una amplia gama de prácticas lujuriosas. Según la cosmovisión religiosa masculina, las mujeres constituían una prueba, un obstáculo en el camino hacia la salvación. Su naturaleza era húmeda y fría, tendente al sexo. Encarnación de todos los vicios, la doncella lasciva supone la otredad total para el monje aislado. Mientras, desde los púlpitos se escuchaban las advertencias del clero: si hasta el rey Salomón se olvidó de Dios seducido por las mujeres, ¿cómo ante estas podía mantener la guardia el individuo corriente, desprovisto de una sabiduría como la de aquel? Pese a la dura fachada de los discursos, los eclesiásticos parecían ser un grupo de especial riesgo y, aunque se planteaba su deposición en caso de resultar probado que mantuviesen relaciones deshonestas con mujeres, el yerro del concubinato se llegó a perdonar sin demasiada dificultad habida cuenta de su frecuencia. Los sínodos insistieron una y otra vez en la importancia del celibato, demostrando el lento avance de las reformas impuestas en lo referente al amancebamiento. Ya vemos que para los hombres, aunque fueran ministros de Dios, las faltas sexuales encontraban cierto grado de comprensión al ser considerados víctimas de los complots mujeriegos[507]; si acaso, por sus pecados recibían una reprimenda moral y un requerimiento para cesar su relación con la manceba, tal vez una multa y penitencia, mientras ella podía ser castigada con el destierro o



Figura 80: Aristóteles es sometido y cabalgado por Filis en una escena que recuerda cómo la lujuria puede desviar al sabio. Misericordia procedente del coro de la Catedral de Plasencia, realizada por Rodrigo Alemán y conservada en el Museo Nacional de Escultura, CE1766 (ca. 1500)

[506] ANÓNIMO, *Razón de amor con los denuestos del agua y el vino*, Enzo Franchini (ed.), *Los debates literarios en la Edad Media*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2001, pp. 221-222.
[507] CUÉLLAR, PEDRO DE, *Catecismo…*, p. 239.

con la negativa a ser enterrada en sagrado. Aunque una parte del argumentario fue dirigido hacia los hombres, a fin de que se contuviesen, también se afeó la conducta de las provocativas mujeres, siempre aficionadas a las prácticas amatorias. Siguiendo las Escrituras, la Iglesia no dejó de condenar la inclinación de las *dueñas* hacia los *afeites* (maquillajes), tintes y perfumes, considerando que su uso era una práctica deshonesta y vinculada a la prostitución: con ellos escondían su verdadero rostro, el otorgado por Dios, para esconderse tras una diabólica máscara hecha a base de polvos y pintura —"cubierta del Anticristo" se llegará a escribir— que hacía tambalear la rectitud de los varones. Una de las obras que se preocupó por delimitar los roles femeninos fue *Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas*, atendiendo siempre a la pretendida guarda de su honra. Al tratar el asunto de la apariencia artificial del rostro, se reprobaba enérgicamente que las mujeres se "aderezasen" durante las ausencias de los maridos, pues aquello denotaba que lo hacían solo con la intención de resultar atractivas a otros pretendientes y cosechar sus galanterías[508]. Los catecismos y manuales para confesores encomendaron a los sacerdotes preguntar a las mujeres acerca de esta cuestión, pues tentar a extraños era un pecado común[509], y se divulgaron numerosos ejemplos y milagros que incluían reproches y lecciones a cuento del engreimiento femenino: a la amiga de una condesa fallecida, a la que se tenía por muy venerable, le es revelado que la difunta ha acabado en el Infierno por su vanidad en el empleo de ornamentos, vestidos y deleites mundanos; según otro testimonio, un santo varón reza para que el Señor corrija a una familiar suya excesivamente proclive a maquillarse, sucediendo que esta se queda calva delante de toda su comunidad mientras asistía a los oficios en la iglesia el día de Pascua, huyendo vilipendiada a toda prisa[510]. Podemos rememorar también cómo quien fuera confesor de Isabel la Católica, fray Hernando de Talavera, autor de un tratado dedicado a las buenas costumbres en el vestir, se despachó a placer contra los fingimientos cosméticos, pero también contra la altura artificial, condenando los chapines que las soberbias mujeres gustaban calzarse para aparentar tanta altura como la de los varones, ofendiendo al propio Dios, que las había moldeado de otra guisa[511].

Pero el de la lujuria no es el único pecado en que incurre el enamorado: en su fascinación el hombre delinque, engaña y quebranta la ley por complacer los caprichos de su amante, que siempre está ávida de más bienes, joyas y trajes; como el beodo sediento de vino que jamás se harta de tragar, la mujer no se cansa de acaparar[512]. De los muchos males y crímenes terrenales que se pueden derivar de las relaciones reprobables podemos destacar el asesinato como el más brutal de todos. Cuando Alfonso Martínez de Toledo haga un repaso en el *Corbacho* explicando cómo los diez mandamientos van desobedeciéndose uno tras otro a causa del perturbado amor, apuntará lo común del fatal desenlace, afirmando que cualquiera habría escuchado hablar de casos en los que alguien hubiese perdido la vida debido a pasiones transgresoras: bien porque los amantes habían quedado al descubierto o porque pretendían

[508] ANÓNIMO, *Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas*, p. 272.
[509] Por ejemplo, ANÓNIMO, *Diez mandamientos*, Enzo Franchini (ed.), *Los Diez mandamientos*, Klincksieck, París, 1992, p. 35; ALBORNOZ, GIL DE, *Catecismo…*, p. 224.
[510] ANÓNIMO, *Libro de confesión de Medina de Pomar…*, *III*, pp. 27-28; ANÓNIMO, *Exemplos muy notables…*, p. 211.
[511] TALAVERA, HERNANDO DE, *Tratado sobre el vestir…*, p. 40.
[512] MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *Corbacho…*, p. 86.

mantenerse ocultos, bien por deshonras y venganzas, o celos, o por satisfacer las peticiones de la llorosa querida, etc. Le parece oportuno al arcipreste de Talavera incorporar a modo de ejemplo la historia de una mujer tortosina que consintió que su amante matase a su propio hijo, un mozo de diez años, a fin de que el muchacho no delatase a su padre la infidelidad de la que había sido testigo. A continuación narrará cómo en la misma localidad catalana una mujer amputó los genitales de su pareja al conocer que se acostaba con otra a sus espaldas, desangrándose él y huyendo ella[513]. Aunque en proporción se trata de un fenómeno anecdótico, la mujer también podía envenenar, acuchillar o golpear al marido o al amante, contratar a un sicario o convencer a un familiar de que la ayudase a quitárselo de en medio… ¡recuérdese a Judith decapitando a Holofernes o a Herodías manipulando a Herodes para hacerse con la cabeza de san Juan Bautista, a quien detestaba! No fueron pocas las referencias literarias de mujeres calculadoras y vengativas hasta el punto de planificar fríamente o inducir la muerte de hombres. Así el romancero recoge las leyendas de *La condesa traidora* y la de doña Lambra en los *Siete infantes de Lara*; se trata de mujeres conspiradoras, que por sus crímenes acabarán pagando con sus propias vidas. Otro de los casos literarios más conocidos lo constituyó el mencionado *Sendebar*, obra de raíces orientales organizada en torno a las tretas de una de las mujeres del rey Alcos (el nombre de ella no aparece reflejado) para que este condenase a muerte a su hijo, que era inocente. No en vano el *Sendebar* fue conocido también como el *Libro de los engaños e los asayamientos de las mujeres*[514]. Denuncias falsas como la que da cuerpo argumental al *Sendebar* venían de antiguo: el *Poema de Yusuf* relata como el patriarca José fue encarcelado durante una larga temporada al rechazar mantener relaciones sexuales con la sugerente reina Zalifa y las damas de la corte, habiendo sido víctima de una acusación malintencionada[515]. Fraudes semejantes se recogen en fuentes y documentos tan variados como las *Cantigas de Santa María*, las *Claras y virtuosas mujeres* o el *Libro de los exemplos por a.b.c.*[516] Sin embargo, no deberíamos considerar que este asunto de las denuncias torticeras



Figura 81: Decapitación de san Juan Bautista, miniatura en el *Libro de horas de Carlos VIII*, BNE, Ms. Vit. 24-1, f. 103r (1494)

[513] *Ibidem*, pp. 93-94.

[514] La misógina conclusión es dura: "(…) dize el sabio que «aunque se tornase la tierra papel e la mar tinta e los peces d'ella péndolas [plumas], que non podrían escrevir las maldades de las mujeres»", ANÓNIMO, *Sendebar*, Verónica Orazi (ed.), *Sendebar: libro de los engaños de las mujeres*, Crítica, Barcelona, 2006, p. 144.

[515] ANÓNIMO, *Poema de Yusuf*, Tomás Antonio Sánchez, Pedro José Pidal y Florencio Janer (eds.), *Poetas castellanos anteriores al siglo XV,* Atlas, Madrid, 1952, pp. 415-416.

[516] En la cantiga n.º 355 una mala mujer persigue carnalmente a un peregrino, y al no conseguir su atención, le acusa de haberla violado; será ahorcado, pero la Virgen intercede por él colocando una piedra bajo sus pies y salvando su vida. En cuanto a la obra de Álvaro de Luna, se relata la historia de Santa Marina, que se hizo pasar por un hombre para ser aceptada en el monasterio; un día fue

estremeciese a los hombres, sino que más bien se gustó de divulgar estas experiencias para demostrar la inclinación de las mujeres al mal. Lo cierto es que la *dueña* que quisiera denunciar a un hombre tenía multitud de trabas, debía estar muy segura de lo que estaba haciendo y proceder con la certeza de que habría pruebas suficientes como para que el agresor fuera encontrado culpable, porque en caso contrario quedaría totalmente expuesta. Aunque el subconsciente colectivo quedase impregnado de la maldad intrínseca de ella, en la vida real los casos en los que la mujer era la victimaria resultaron islotes anecdóticos en un océano de violencia masculina, la cual debemos comprender como un fenómeno estructural y generalizado.

D2. Los miedos de las mujeres

Hasta aquí nos hemos referido sobre todo a los miedos de los hombres, pero es de recibo hablar por fin de los padecidos por las mujeres. La llamada "condición mugeril" significaba, entre otras cosas, vivir con temores, que no tenían nada de infundados. Estos tenían sus particularidades y diferencias con respecto a los de los varones: al menos operaron el espanto al maltrato y la violencia, al repudio y abandono, a la deshonra, a la desprotección por viudedad, a la gestación y al parto. Perfilar con precisión los miedos femeninos es harto complicado, pues en la literatura solo tenemos acceso a fuentes indirectas, realizadas casi en exclusiva por varones. Si se quiere atender más nítidamente a las experiencias femeninas, la documentación judicial o los testamentos resultan en este caso las mejores alternativas para el historiador[517].

La mujer se piensa muy pasional y asustadiza; en consecuencia, tiende a desmayarse cuando vive una emoción extrema, en general por aflicción o por terror. *Desmayo* es la palabra que en la Edad Media se emplea para revelar la languidez o la parálisis por miedo, y no resulta necesariamente en una pérdida total de la consciencia. Rara vez aparece en las obras del periodo una mujer que no añada al argumento aspectos dramáticos con una conmoción, un vahído o un lamento ante una situación que le sobrepasa. En ese sentido, a la esposa del Cid le genera un gran estupor el redoble de tambores de los moros acercándose a Valencia: "Miedo á

denunciada por una campesina que le acusaba de haberla forzado y dejado preñada. Marina, en vez de desvelar su identidad, aceptó la expulsión del monasterio guardando el secreto durante toda la vida, y solo en el momento de su velatorio sus antiguos compañeros caerían en la cuenta de que fray Marín fue en realidad Marina y de que la habían juzgado erróneamente. Por último, en la colección de *exempla* de Sánchez de Vercial se recoge un caso similar, el de santa Eugenia: infiltrada en un monasterio masculino y elegida como abad, se enfrenta al falso testimonio de una tal Malencia, que ha hecho correr el rumor de haber sido violada por él. En este caso, Eugenia revela su identidad para no quedar infamada y el Altísimo condena con un rayo a la falsaria. Véanse estas muestras en: ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *III…*, pp. 220-224; LUNA, ÁLVARO DE, *Claras y virtuosas mujeres*, Julio Vélez-Sainz (ed.), *Libro de las virtuosas e claras mujeres*, Cátedra, Madrid, 2009, pp. 498-500; SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (2ª parte)…, p. 13.

[517] De este modo Sabina Álvarez Bezos emplea en su tesis sobre la violencia de género documentación judicial que incluye "las incitativas, los emplazamientos, las pesquisas e informaciones, las compulsorias e inhibiciones, las denegaciones de amparo, las órdenes de apresamiento, las comisiones, los mandatos, las cédulas reales, las confirmaciones de sentencias, las ejecutorias, las revocaciones de penas, los establecimientos de penas y las provisiones reales"; ÁLVAREZ BEZOS, M.ª SABINA, *Violencia contra las mujeres en la Castilla del final de la Edad Media. Documentos para el estudio de las mujeres como protagonistas de su historia*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2013, p. 328.

su mugier e quiérel' quebrar el coraçón, / así fazié a las dueñas e a sus fijas amas a dos, / del día que nasquieran non vieran tal tremor", tocándole a Rodrigo Díaz de Vivar tranquilizar a su acongojada familia[518]. Mucho después, el marqués de Santillana versifica el desvanecimiento de la Triste Reyna, Leonor de Alburquerque, al recibir la carta en la que se informaba del cautiverio de sus hijos tras el desastre de la Batalla de Ponza[519]. Más allá de tragedias y desgracias, se ridiculizan los fútiles temores de las féminas, que proporcionan elementos argumentales y narrativos cómicos en otro tipo de relatos. En *Calila e Dimna* la esposa de un viejo mercader, al escuchar dentro de la casa los ruidos provocados por un ladrón, se abraza a su marido con gran miedo. El anciano se despierta entonces, y al percatarse de la razón por la que su mujer le está abrazando, autoriza al descuidado ladrón a que se lleve todo cuanto desee, pues gracias a él se ha beneficiado de esa muestra de afecto conyugal que en ninguna otra circunstancia habría logrado[520]. En el *Lucanor* un moro reprocha a su hermana que tiemble ante el sonido provocado por el agua dentro del cántaro, mientras que durante la noche no dudaba en asaltar tumbas para despojar a los cadáveres de sus prendas y joyas[521]. Así las cosas, en las arengas militares se alienta a los soldados instándoles a no parecerse a las espantadas dueñas, mientras en las hagiografías los santos al borde de la expiración solicitan a sus compañeros que mantengan la compostura sin grandes alaridos y llantos, conductas exageradas más propias de las hembras[522]. No cabe duda, la mujer es concebida bajo la idea de una naturaleza espantadiza de la que el *macho* no es ni debe ser partícipe. Similar opinión sobre la condición femínea manifestó Teresa de Cartagena, una de las poquísimas artífices de prosa castellana de nuestro Medievo cuya obra ha sobrevivido. No debemos pensar que dicha autora, casi una



Figura 82: Una mujer abraza a su anciano marido, a quien detesta, al asustarse por la presencia de un ladrón dentro de la casa, *Calila e Dimna*, BNE, Inc/1994, f. 57r (impreso en Zaragoza por Pablo Hurus, 1493)

[518] ANÓNIMO, *Cantar de Mío Cid…*, pp. 71-72. Sin embargo, la realidad es que durante los acosos armados a las ciudades las mujeres no se quedaron inmóviles por el miedo. Así convencieron las toledanas a los caballeros para defender la causa de la reina Blanca de Borbón, que se había refugiado en la catedral huyendo de la saña de Pedro I, o salieron las de Córdoba por las calles a esforzar a sus defensores frente a los moros en 1368; LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Crónica del rey don Pedro…*, *I*, pp. 155-157; *Crónica del rey don Pedro…*, *II*, p. 255. También las palentinas, en ausencia de los hombres, organizaron exitosamente la defensa de la ciudad ante el avance del duque de Lancaster en 1388, por lo que recibieron el privilegio de llevar en su traje la banda dorada que lucían los caballeros, según se recoge por vez primera en la *Silva Palentina* de Alonso Fernández de Madrid en los años centrales del XVI, registro ciertamente muy posterior a los hechos, pero que hubo de beber de la tradición oral.

[519] LÓPEZ DE MENDOZA, ÍÑIGO, *Comedieta de Ponça…*, p. 281.

[520] ANÓNIMO, *Calila e Dimna…*, pp. 238-239.

[521] MANUEL, JUAN, *Libro del conde Lucanor…*, pp. 861-864.

[522] Por ejemplo: "Díxolis el buen padre: «Amigos, non ploredes, / semejades mugieres en esso que fazedes»", BERCEO, GONZALO DE, *Vida de santo Domingo…*, p. 385.

intrusa en un universo abrumadoramente masculino, estuviera en condiciones de cuestionar radicalmente la desigualdad de género establecida; consideraba esta religiosa que Dios había otorgado al varón una mayor fuerza, valentía y ánimo, mientras que la mujer, por el contrario, era "flaca y pusilánimi, de pequeño coraçón *e* temerosa" al punto que "con mayor osadía *e* esfuerço esperará el varón vn brauo toro q*ue* no a la muger esperaría vn ratón que le pasase por las faldas"[523]. Las diferencias biológicas se sustentaban en la voluntad divina de erigir un estado varonil fuerte y uno mujeril delicado, dispuesto cada cual para unas tareas específicas que les permitirían complementarse mutuamente, aunque posicionándolas a ellas como "ayudadoras" del hombre.

Las mujeres crecieron aprendiendo que el mayor tesoro que tenían era su honorabilidad, y temieron tanto protagonizar cualquier acto que menoscabase su fama ante la opinión pública como ser víctimas de alguna injuria en ese mismo sentido; el asunto es tan serio que la difamación —la destrucción de la reputación personal— se tuvo por delictiva y fue severamente castigada[524]. En esta sociedad de la apariencia, la imagen que uno conservase ante la comunidad de iguales era muy relevante, huelga decir que significativamente mayor entre las capas preeminentes; y para ello no bastaba con *ser*, también había que *parecer*. Se difundieron las biografías de una serie de mujeres bíblicas e históricas que, pretendiendo salvaguardar su buena fama a toda costa, no temieron a la muerte y decidieron suicidarse o desfigurarse. Ahí estaba el conocido modelo de la romana Lucrecia, quien tras ser violada por Sexto Tarquino se quitó la vida con un cuchillo, justo después de solicitar a sus familiares que la desagraviasen, episodio que conduciría a la instauración de la República en el 509 a. C. Igual de trágico es el origen de la palabra *virgen*, en recuerdo del centurión Lucio Virginio y de su hija Virginia: para evitar que la muchacha fuese forzada por el poderoso Apio Claudio Craso, su progenitor la degolló públicamente, queriendo "ser más verdugo de su hija virgen, que no padre della corrompida"[525]. Santas como Catalina de Alejandría o Úrsula y sus once mil vírgenes resistiendo a los hunos fueron mártires particularmente inspiradoras por su decoro. Ya en nuestros tiempos bajomedievales un dramatismo comparable tendría el caso de doña María Fernández Coronel, de quien cuenta la leyenda que, ante el acoso de Pedro I y para que su castidad no fuese puesta en entredicho, prefirió arrojarse aceite hirviendo por encima que ceder a las pretensiones del rey[526]. Bien es cierto que estos representan acontecimientos excepcionales, pero alumbran cómo en el caso de las féminas cuidar una elevada consideración en la honra y sostener un comportamiento sexual y moral impecable supusieron dos elementos indivisibles. Si el miedo de las mujeres a la deshonra se mirase en el espejo, vería reflejado antes que nada el miedo de los hombres a la infidelidad[527]. Las mujeres de

[523] CARTAGENA, TERESA DE, *Admiración operum Dei…*, pp. 116-118.

[524] SOLÓRZANO TELECHEA, JESÚS ÁNGEL, "Justicia y ejercicio del poder: la infamia y los «delitos de lujuria» en la cultura legal de la Castilla medieval", *Cuadernos de Historia del Derecho*, 12 (2005), pp. 313-353.

[525] Ambos relatos fueron recogidos por el historiador Tito Livio, y en la Edad Media reciclados para las "obras feministas", por ejemplo, en el *Jardín* de fray Martín Alonso de Córdoba, que defiende que el suicidio de una virgen por no perder su honestidad es antes mérito que pecado: ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Jardín de nobles doncellas…*, p. 107.

[526] SAN PEDRO, DIEGO DE, *Cárcel de amor…*, p. 75. Otros autores, como Diego de Valera, señalarían que la acción de protesta de M.ª Fernández Coronel incluyó el suicidio.

[527] El de *puta* era el insulto de índole sexual preferido hacia las mujeres, mientras algunos de los principales descalificativos para los hombres aducían igualmente al comportamiento carnal de sus

estado elevado trataron de mantener el reconocimiento social de una actitud irreprochable, empezando por la propia reina: de Isabel la Católica apuntaron los visitantes foráneos su hábito de dormir rodeada de doncellas en ausencia de Fernando para evitar que se levantase rumor alguno acerca de su honestidad, murmuraciones a las que los castellanos debían estar acostumbrados[528]. Mas en toda la pirámide social, desde la cúspide hasta la base, el sostenimiento de la reputación fue una preocupación principal que, en caso de verse puesta en entredicho, afectaba además al conjunto del linaje; por eso la defensa del honor femenino quedaba encomendada a toda la parentela, siendo los hombres de la familia quienes plantaban cara a los maldicientes en la calle y en los tribunales. La mujer que quiera guardar su honra hace bien en estar alejada del trato con varones que no sean sus parientes, aunque incluso relacionándose solamente con estos siempre planea amenazante el riesgo del incesto. Si por alguna circunstancia tiene que producirse ese contacto, se sugiere que sea visual y verbal, pero nunca físico, y procúrese que esté presente quien asegure la compostura del encuentro, como le recuerda doña Endrina a don Melón de la Huerta en el *Buen Amor*: "Pero estar sola con vos es cosa que yo no haría; / la mujer no debe estar sola con tal compañía: / de eso nace mala fama que mi deshonra sería; / ante testigos que vean conversaremos un día"[529]. Ni siquiera en caso de encontrarse enferma la mujer puede tener una cita privada con su médico, recomendándose que otras mujeres asistan a la consulta y diluyan cualquier posible sospecha[530]. Estas instrucciones generales se vuelven especialmente aconsejables para las monjas, que no debían reunirse con varones a menos que la entrevista tuviera lugar en un emplazamiento conveniente (el locutorio), hubiera sido previamente aprobada por la abadesa o la priora y transcurriese bajo la atenta mirada de hermanas de la mayor solvencia moral[531]. Y es que el convento era el destino de una considerable cantidad de muchachas que no habían logrado ser emparejadas por sus familias; como es lógico, este retiro como solución a un problema material concreto poco tenía que ver con la vocación deseable entre las jóvenes siervas de Dios. En fin, sabemos con certeza que, pese a las estrictas medidas adoptadas, los conventos y monasterios no fueron precisamente bastiones alejados de las tentaciones carnales, no digamos ya en cuanto a la proliferación de las relaciones homosexuales y a la

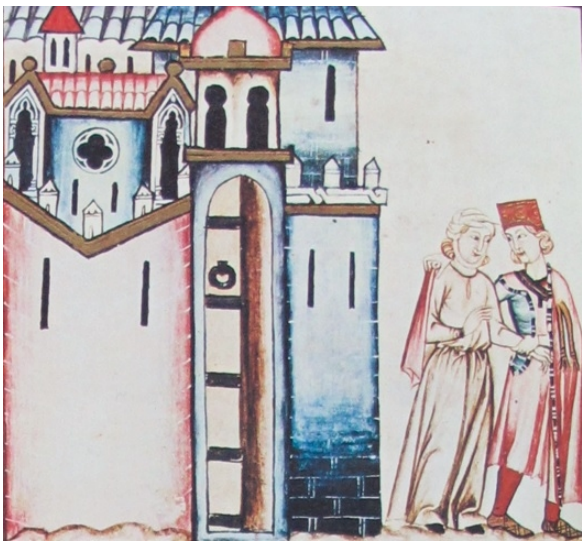


Figura 83: Una monja huye del monasterio en compañía de un caballero, *Cantigas de Santa María*, Biblioteca de El Escorial, Ms. T-I-1, cantiga 94b, (s. XIII)

esposas o madres, como el de *cornudo* o *hijo de puta*, MONTERO CARTELLE, EMILIO, "La sexualidad medieval en sus manifestaciones lingüísticas: pecado, delito y algo más", *Clío & Crimen*, 7 (2010), p. 55.

[528] MÜNZER, JERÓNIMO, *Itinerarium sive peregrinatio per Hispaniam, Franciam et Alemaniam*, José García Mercadal (ed.), *Viajes de extranjeros por España y Portugal, I*, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Valladolid, 1999, p. 381.

[529] RUIZ, JUAN, *Libro de Buen Amor…*, p. 136.

[530] ANÓNIMO, *Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas*, p. 281.

[531] CUÉLLAR, PEDRO DE, *Catecismo…*, p. 237.

masturbación: Hernando de Talavera llegó a pedir a las monjas que no se observasen a sí mismas en el espejo, ni mucho menos palpasen su cuerpo[532]. Tampoco deberíamos olvidar que entre sus muros fueron recluidas exprostitutas, adúlteras y mujeres consideradas sexualmente disolutas.

Mantener unos códigos de vestimenta relajados conllevaba el menoscabo de la imagen. La fracción organizadora de la sociedad en su conjunto esperaba de las mujeres pudorosas que cubriesen el cabello y toda la piel posible bajo vestiduras que ocultaran sus sugerentes formas. Siempre preocupado por las normas suntuarias, Hernando de Talavera en su *Tratado sobre el vestir, calzar y comer* explicaba la razón de las ropas largas que llevaban las féminas (y los eclesiásticos) en función de la mayor honestidad que se les presuponía, lamentándose a la vez por aquellas mujeres que mostraban públicamente las piernas, el vientre o los pechos, y no solo mientras amamantaban a sus pequeños sino en otros contextos menos justificables, perdiendo toda vergüenza[533]. En sintonía con la literatura más protofeminista, en el *Triunfo de las donas* Rodríguez del Padrón esgrimía como razón de la mayor honestidad de la mujer el hecho de que sus cabellos pudieran crecer naturalmente hasta tapar las partes más viles del cuerpo, concesión celestial que no se les hizo a los hombres[534]. Pero el cabello tenía en la vida real un simbolismo bien diferente: las prostitutas llevaban el pelo suelto y descubierto, convirtiéndose tal emancipación en su seña de identidad, un marcaje que no dejaba lugar a confusiones; si se quería deshonrar a una mujer, se le despojaba del tocado.

El matrimonio monógamo e indisoluble, contrato consolidado como sacramento en el IV Concilio de Letrán (1215), era en esta tesitura la vía que la Iglesia había previsto para aquellos débiles creyentes que no estuvieran dispuestos a guardar total castidad. Poblar el mundo era una encomienda divina, pero la procreación debía realizarse según los parámetros adecuados en cuanto a tiempo y formas, y siempre en el seno del matrimonio. Durante la Edad Media este fue principalmente concertado por la familia en función de su conveniencia económica, siendo el enamoramiento y la atracción física factores que se satisfacían de manera secundaria en la pareja, lo que explica las abundantes infidelidades, relaciones —estas sí— fundadas en el deseo y asumidas con una mayor libertad[535]. Tales conciertos sucedían entre todos los estamentos sociales, pero cobraban un cariz especial entre los privilegiados, donde el entronque de ciertos linajes daba lugar a una cuidada política matrimonial que no reparaba en las sutilezas de la química interpersonal entre los contrayentes. Pensemos que frecuentemente los enlaces suponían la forma más eficaz de pacificar un conflicto entre dos familias desavenidas. Sánchez de Arévalo expresaba con claridad misógina este extremo utilitario: "Fíjate bien porque la esposa no se puede elegir, sino que la tienes que llevar al altar tal cual haya llegado: nos enteramos después de la boda de si es irascible, altiva, fea, soberbia, maloliente o de cualquier otro defecto que pueda tener; ¡los caballos, los burros, los perros y los animales de carga se pueden probar antes!"[536]. Era tarea de los padres obtener un buen

[532] TALAVERA, HERNANDO DE, *Suma y breve compilación…*, p. 38.
[533] TALAVERA, HERNANDO DE, *Tratado sobre el vestir…*, pp. 31-32.
[534] RODRÍGUEZ DEL PADRÓN, JUAN, *Triunfo de las donas…*, pp. 221-222.
[535] CÓRDOBA DE LA LLAVE, RICARDO, "Las relaciones extraconyugales en la sociedad castellana bajomedieval", *Anuario de Estudios Medievales*, 16 (1986), pp. 571-620.
[536] SÁNCHEZ DE ARÉVALO, RODRIGO, *Speculum humanae vitae…*, p. 261.

trato matrimonial para sus descendientes, considerando las posibles candidaturas y escogiendo a sus yernos; a los mozos solo les quedaba ratificar en una ceremonia las gestiones hechas por sus progenitores. Se consideraba que las jóvenes, de corta experiencia y aún menor sabiduría, no estaban en la mejor disposición de elegir lo que más les convenía, por lo que los familiares trataron de anticiparse a las posibles seducciones de galanes y truhanes de baja estofa. Había que acertar, pues para las mujeres —como decíamos, moneda de cambio principal— casar suponía una de las pocas oportunidades para poder beneficiarse de la movilidad social. En la *Celestina* los padres de Melibea mantienen una conversación sobre la necesidad de maridar sin más dilaciones a su hija, no fuese a ser que la muerte les sorprendiera antes del arreglo. ¿Y cuál es la principal razón esgrimida por Pleberio, su padre, para ello? Pues no es otra que evitar que la muchacha fuera víctima de las "lenguas del vulgo", ya que un temprano casamiento conservaría impoluta su fama ante los vituperadores[537]; aquellas mujeres que permanecían más tiempo del habitual en el estado de soltería o en concubinato suscitaban comentarios y vivían bajo una gran presión social[538]. Así pues, para matrimoniar se contemplaba como requisito la virginidad de las aspirantes, y por ello las doncellas que habían sido desfloradas en relaciones pecaminosas pretendían mantenerlo en secreto, explorando todas las artimañas posibles con que ocultar la mácula del fornicio, recurriendo por ejemplo a las virgueras —restituidoras de la virginidad a ojos del varón—, haciendo constar ante notario que la ruptura del himen había sido accidental o, incluso, procurando hechizos que alejasen a sus futuros maridos de intentar copular con ellas[539]. Estas preocupaciones eran compartidas tanto por las mujeres que habían sido forzadas como entre las burladas que, habiendo sido desposadas con falsas promesas de casamiento, accedieron a mantener relaciones sexuales con un hombre que no tenía intención alguna de culminar el compromiso[540]. Algunas de estas jóvenes estafadas denunciaron el estupro padecido, pero se arriesgaban a que el varón se defendiese acusándolas de ser prostitutas. Las que dieron el valiente paso de acudir a la justicia lo hicieron solicitando una compensación económica por los perjuicios del engaño, pues así podrían suplir su falta de virginidad con una dote mayor que aportar al hombre que las aceptase con tal defecto. La dote o *res uxoria*, como es bien sabido, era el soporte económico inicial con el que una nueva célula familiar quedaba



Figura 84: Escena amorosa en el *Roman de la Rose*, BnF, Ms Français 1567, BnF, f. 11r (s. XIV)

[537] ROJAS, FERNANDO DE, *La Celestina…*, pp. 293-295.

[538] Sobre las condiciones vitales de las mancebas y barraganas, véase FERNÁNDEZ PÉREZ, MIRIAM, "Ni buenas, ni malas: las «otras mujeres en la sociedad medieval»", en Jesús A. Solórzano Telechea, Jelle Haemers y Roman Czaja (eds.), *Exclusión y disciplina social…*, pp. 355-379.

[539] MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *Corbacho…*, p. 49.

[540] Como nos recuerda Ana E. Ortega Baún, desde el s. XIII la sociedad castellana no veía necesario que una mujer llegase virgen al altar siempre y cuando esta hubiera perdido la virginidad con el hombre con quien iba a matrimoniar: ORTEGA BAÚN, ANA E., "Honor femenino, manipulación de la fama y sexualidad en la Castilla de entre 1200 y 1550", *Clío & Crimen*, 13 (2016), p. 84.

constituida, y le correspondía a la familia de la mujer aportarla al matrimonio. En la práctica esos bienes —muebles o raíces— pasaban a formar parte de los fondos de la pareja y, pese a que en adelante fueran administrados por el marido, jurídicamente ella mantenía la posesión y los recuperaba en caso de fallecimiento del cónyuge, o eran devueltos a su familia (pleitos mediante) si la mujer moría sin descendencia. Pues bien, las dificultades de los padres humildes para reunir una suma atractiva condujeron a un grave malestar emocional entre las muchachas, para quienes la juventud fue una etapa vital llena de incertidumbres acerca de las condiciones en que abandonarían la casa paterna: un significativo número, incluyendo a doncellas de extracción nobiliaria, acabaría ingresando en órdenes religiosas por la ausencia de un monto económico suficientemente seductor con el que presentar la oferta de matrimonio; otras terminarían encontrando vías de supervivencia en el ejercicio de la prostitución, registrándose casos de desesperados y viles progenitores que llegaron a alcahuetear a sus hijas en pro de las finanzas familiares. Víctimas de la pobreza de sus parientes, estas mozas encontraron alguna compasión en la sociedad, que trató de apoyarlas materialmente para que pudieran casarse: el asistencialismo se hizo patente en lo relativo a la dotación de doncellas mediante las limosnas y las donaciones testamentarias *in auxilium maritandi*.

Más allá de la norma general, que establecía el matrimonio como una construcción indisoluble, la unión podía quebrarse si se daban ciertas circunstancias: se declararía nulo de demostrarse parentesco entre los contrayentes dentro del cuarto grado, así como en caso de existir incapacidad para consumar el acto sexual por impotencia del hombre o "estrechez" de la mujer; en caso de nulidad, segundas nupcias estaban permitidas. De ocurrir apostasía, adulterio o maltrato injustificado cabía la posibilidad del divorcio, mas para ello el juez debía considerar culpable a alguno de los cónyuges[541]. Para la comunidad musulmana las *Leyes de moros* aportaban algunas razones adicionales por las que la ruptura del lazo matrimonial podría tener lugar, tal cual era que la mujer contrajese la lepra, tuviera mal aliento o se orinase en la cama mientras dormía[542]. Volviendo a los cristianos, también el miedo (*metus causa*) podía suponer el embargo del matrimonio si este se constituía forzosamente y sin el libre consentimiento del mismo por las dos partes contrayentes. El *Decretum* de Graciano o las decretales de Alejandro III (siglo XII) dispusieron que cualquiera que casase bajo amenaza podría solicitar la disolución del matrimonio y así lo recoge también el completísimo *Libro de las confesiones*, explicitando cuáles eran los miedos cualificados que invalidarían el enlace: el miedo a la muerte, a la tortura física, a la servidumbre y a la violación. En cualquier caso, se quiso hacer constar que otros miedos eran más comunes y no afectaban a la libertad del consentimiento, tal como fue el temor al denuesto, la pobreza o la infamia[543]. En síntesis, en un contexto como el que nos atañe a la mujer no le convenía ser repudiada por el marido, porque quedando sola lo más probable es que su vida transcurriese con una infinidad de dificultades

[541] Para una revisión del matrimonio y las posibilidades de su disolución en el derecho alfonsí, atiéndase a RUIZ GÓMEZ, FRANCISCO, "Doctrina jurídica y práctica social del matrimonio medieval según las *Partidas*", *Meridies*, 4 (1997), pp. 9-30.

[542] No obstante, ellas podían recurrir igualmente a la separación si se daba el caso de que el marido tuviese alguna enfermedad o resultase sexualmente incapacitado: ANÓNIMO, *Leyes de moros*, José Rodríguez (ed.), *Memorial Histórico Español: colección de documentos, opúsculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia, Tomo V, Tratados de legislación musulmana*, Imprenta de la Real Academia de la Historia, Madrid, 1853, p. 30.

[543] PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones…*, pp. 714-717.

añadidas, empezando por la desprotección física y económica que en principio el varón tenía que ofrecer. La perspectiva del abandono debía generar no poca ansiedad.

Las viudas, un colectivo muy numeroso y recrecido por las violencias masculinas y las consecuencias de la diferencia de edad respecto al esposo, recibieron cierta atención social. Una vez muerto el marido la mayoría de ellas pasaban a ser tuteladas por el padre o el hermano, pero no siempre lo había, por lo que no pocas acabaron convirtiéndose en cabezas de familia y gozando de un nivel de libertad impensable para las casadas[544]; como albaceas del marido difunto administraron en adelante los bienes disponibles, incluyendo su dote, y se responsabilizaron del mantenimiento de los descendientes, aunque fue común que entregasen sus hijos a otras familias o parientes para que se encargasen de su formación y sustento mediante contratos de aprendizaje y servicio. De las viudas que tuvieran ya criados a sus muchachos se esperaba que se apartasen de la vida civil, invitándolas a enclaustrarse o a dedicarse a la oración en el beaterio, pero también permitiéndose el acceso a las cofradías en las que militaban sus difuntos cónyuges para garantizar su subsistencia. Para las viudas más lozanas se veía con cierta tolerancia que volvieran a contraer matrimonio tras un periodo de luto, todo por evitar males mayores, aunque lo ideal moralmente hablando era que se guardase una fidelidad perpetua al marido finado[545]. Así se explica que la sociedad medieval occidental estuviese tan fascinada por el rito del *sati* indio, consistente en la inmolación de la consorte —siempre se pensó que voluntaria y feliz— en la pira funeraria del esposo recién fallecido. Por esta razón las féminas de aquel rincón fantástico del mundo, del que hablaremos en su momento, se elevaban como quintaesencia de la lealtad. Pero de vuelta a Castilla, pese a las reticencias y críticas, esas segundas nupcias fueron frecuentes y supusieron un baño de realidad del sistema socioeconómico medieval, que las hacía aconsejables. Pensemos que la mayoría de los matrimonios constituidos no solían durar más que un puñado de años[546].

Las mujeres pueden testar o heredar, y contribuyen de manera decisiva a la economía familiar. Sin embargo, no se las permite endeudarse sin permiso del marido. M.ª del Pilar Rábade Obradó nos demuestra a través de las referencias al trabajo femenino hechas en los ordenamientos de Cortes cómo las mujeres recibían un salario significativamente menor al de los hombres en buena parte de las tareas, sobre todo en aquellas cuya productividad dependía del vigor físico. Para algunas faenas, del campo o la ciudad, su remuneración era similar a la que recibían los mozos y muy inferior a la de los varones adultos[547]. Quedaban por lo general apartadas de los oficios de cierta cualificación, para los cuales no estaban capacitadas debido a

[544] Un puñado de casos de viudas que durante el siglo XV actuaron con carácter e independencia se estudian en: PÉREZ GONZÁLEZ, SILVIA M.ª, "La viudez femenina en la Edad Media: un ejemplo andaluz", en M.ª Isabel del Val Valdivieso y Pascual Martínez Sopena (eds.), *Castilla y el mundo feudal... III*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2009, pp. 345-358.

[545] ANÓNIMO, *Tratado de la comunidad…*, pp. 134-135.

[546] Respaldando esta afirmación, un dato: de las 65 parejas medievales que estudió Reyna Pastor para uno de sus trabajos, solo dos superaron los 30 años de matrimonio, mientras que la mayoría se deshicieron por diversos motivos —incluyendo el fallecimiento— en menos de diez años. Véase PASTOR DE TOGNERI, REYNA, "Historia de las familias en Castilla y León (siglos X-XIV) y su relación con la formación de los grandes dominios eclesiásticos", *Cuadernos de Historia de España*, 43-44 (1967), p. 99.

[547] RÁBADE OBRADÓ, M.ª DEL PILAR, "La mujer trabajadora en los Ordenamientos de Cortes, 1258-1505", en Ángela Muñoz Fernández y Cristina Segura Graíño (eds.), *El trabajo de las mujeres en la Edad Media Hispana*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid, 1988, pp. 113-140.



Figura 85: Mujeres compartiendo las tareas agrícolas con los varones, *Libro de Horas de Alonso Fernández de Córdoba*, BNE, VITR/25/3, f. 7v (ca. 1465)

su exclusión de los procesos de aprendizaje; solo un puñado de padres de alta estirpe invirtió recursos en la educación de sus hijas más allá de las enseñanzas relativas al comportamiento de la buena esposa. Así que, en definitiva, la pobreza y la exclusión tenían rostro de mujer; ahí están las viudas, las solteras, las prostitutas, las siervas, las esclavas y las huérfanas, colectivos femeninos particularmente golpeados.

La violencia de género es la expresión más brutal a través de la que se manifiesta la opresión patriarcal, poniendo en riesgo la integridad física de las mujeres. Además de toda la violencia narrada hasta ahora, desde el daño psicológico hasta la limitación de la libertad de movimientos, desde la sustracción de su plusvalía de una manera mucho más acusada que a los hombres realizando el mismo trabajo que ellos hasta la negación del estatus jurídico del que disfrutaban sus compañeros varones, también la mujer tuvo que desplegar su existencia en medio de la constante amenaza de la agresión corporal. Hubo una violencia física que podríamos llamar doméstica, de cuya aplicación el cónyuge resultaba impune prácticamente siempre, y otra de índole sexual, también con múltiples expresiones, por cuanto podía darse en el seno de la pareja (la mujer tenía que acceder al sexo cuando el marido lo demandase y la agresión sexual dentro del marco de la pareja apenas se contempla) o bien con la aparición de terceras personas, con los raptos y las violaciones, pero también a través de su expresión regulada mediante el sistema prostitucional. En síntesis, todas las mujeres que vivieron durante la Edad Media sufrieron algún tipo de violencia: simbólica, psicológica, física, sexual[548]. Tal vez los lugares más seguros para escapar de ella fueron los centros monásticos y beaterios, aunque ingresar en estos suponía someter la existencia a otro tipo de restricciones, pasando de la reclusión domiciliaria al aislamiento conventual.

Para enseñar a la esposa cómo debía atender al marido, nada como el castigo físico, con similares métodos que aquellos con que se educaba a un niño o a un aprendiz; al fin y al cabo, la mujer tenía el estatus de "menor de edad" que precisaba de una tutela permanente, y se sobreentendía que los superiores tenían el derecho y la obligación de corregir a quienes estaban bajo su potestad[549]. A ello hay que añadir las lógicas consecuencias de la diferencia

[548] VINYOLES VIDAL, TERESA: "«No puede aceptarse crueldad tan grande». Percepción de la violencia de género en la sociedad feudal", en Ricardo Córdoba de la Llave (coord.), *Mujer, marginación y violencia entre la Edad Media y los tiempos modernos*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2006, pp. 185-200; LACARRA LANZ, EUKENE, "El peor enemigo es el enemigo en casa. Violencia de género en la literatura medieval", *Clío & Crimen*, 5 (2008), pp. 228-266; FUENTE PÉREZ, M.ª JESÚS; MORÁN, REMEDIOS, *Raíces profundas: la violencia contra las mujeres (Antigüedad y Edad Media)*, Polifemo, Madrid, 2011.

[549] A este respecto debería atenderse a GARCÍA HERRERO, M.ª DEL CARMEN, "La marital corrección: un tipo de violencia aceptado en la Baja Edad Media", *Clío & Crimen*, 5 (2008), pp. 39-71.

etaria entre los componentes de la pareja, siendo por lo general las esposas más jóvenes que los maridos y, en consecuencia, resultando que un buen número de esposos hiciesen simultáneamente las veces de padres y maridos de sus cónyuges. Sus tareas: ser obediente hasta el punto de anular su propia voluntad si contradice a la del marido, ejercer como una buena madre, guardar fidelidad, ofrecer lealtad y aportar consejo solo si le es demandado, prefiriéndose a la mujer callada. Si no se la golpea cuando se lo merece, advierten los predicadores, crecerá su atrevimiento y los problemas se agravarán[550]; resulta por tanto habitual encontrarse recomendaciones para que el hombre no dude en disciplinar a la esposa desobediente o parlera, pero siempre sin exceder ciertos límites que hicieran considerar que se había sobrepasado la "marital corrección" en un acto cruel, sañudo o abusivo, límites que ciertamente sería complejo determinar. Se condenaba, por ejemplo, todo castigo que se sirviese de un arma blanca, mientras las palizas pasaron inadvertidas y fueron una realidad cotidiana para muchas. Se ha argumentado que la mujer anticipaba que se produjesen estos escarmientos, entonces socialmente legitimados, hasta el punto de interiorizarlos —al menos de forma parcial— como justificados o merecidos. Esta normalización, unida a la ambigüedad jurídica, benefició al hombre, que solo muy rara vez fue cuestionado por la ley o el vecindario a causa de las agresiones ejecutadas contra las mujeres de su entorno. Una incursión sobre este asunto tendría que atender a la agencialidad de las mujeres; no permanecieron pasivas, y una parte de ellas levantaron su voz para ponerle freno a las situaciones humillantes y violentas[551]. Acudieron a litigar en los tribunales como una forma de resistencia y defensa de sus bienes y derechos, así como de su propia vida cuando se denunciaba el "maltrato excesivo"; a tenor del volumen de material conservado, estos casos de recurso a la justicia para declararse maltratadas fueron a pesar de todo una excepción. A las



Figura 86: Santa Bárbara es arrastrada del pelo por Dióscoro, su padre, en un detalle de las *Horas de Voustre demeure*, BNE, Vitr/25/5, f. 48r (s. XV)

[550] No hay relato breve sobre el tema tan vivaz como el que recoge don Juan Manuel en el *Lucanor.* Un moro, tratando de ascender socialmente, consigue arreglar su matrimonio con una bravísima mujer, conocida por sus fieros modales, soberbia e incorregibilidad, casamiento que ocurre pese a que el padre de la fémina se lo desaconseja al joven, advirtiéndole de su mal comportamiento. Una vez solos en el hogar, antes de que la mujer pudiese decirle nada, el hombre mató a sus animales (perro, gato y caballo) porque no le obedecieron cuando les demandó que le acercasen un aguamanil. La mujer, aterrada con la actitud violenta y aparentemente desquiciada del marido, hizo en adelante todo lo que este le solicitó sin rechistar, tratando de no alterarlo. Con tal treta, aplicando un gran miedo psicológico en este caso, el joven consiguió domeñar a la rebelde mujer. Cuando el suegro del audaz maltratador quiso imitar la experiencia con su propia esposa matando un gallo, esta se rio de él, dándole a entender que ya era demasiado tarde como para aparentar ser quien no era. Véase MANUEL, JUAN, *Libro del conde Lucanor…*, pp. 823-828. Los maridos que eran golpeados o humillados por sus esposas eran víctimas de un enorme escarnio social, pues encarnaban una total inversión de roles.

[551] Y no solo por parte de un marido o un familiar, sino ante la violencia de cualquier varón. Catalina García, conocida como la Cantorala, fue agredida por cinco hombres en Ciudad Rodrigo. Estos acabaron cortándole la nariz y el labio. Tras acudir a un médico portugués, que hizo lo que pudo por reconstruirle el rostro amputado, pleiteó desde Valladolid y consiguió que se reconociese el acto delictivo; VAL VALDIVIESO, M.ª ISABEL DEL, "Al borde de la exclusión social. Algunos ejemplos femeninos", *Clío & Crimen*, 9 (2012), pp. 30-31.

mujeres además les quedaba la posibilidad de asistir ante el poder real para relatar su situación y solicitar cartas de seguro, documentos de amparo para las víctimas emanados desde la Corona y que, al ser pregonados y conocidos por la vecindad, aumentaban las garantías de no ser molestadas, agredidas o asesinadas; sin duda algunos maridos violentos quedaron así disuadidos de acometer cualquier acción de represalia[552]. En otras ocasiones los cónyuges alcanzaban un acuerdo ante notario en el que él prometía no extralimitarse en la aplicación de la violencia contra ella. La terca realidad es que en los testamentos de los varones no es difícil encontrarse con las peticiones de perdón que estos hacían a sus esposas por "la mala vida" que les dieron…

En cuanto a las mujeres violadas, estas tenían que probar de manera fehaciente su falta de consentimiento ante la agresión de la que habían sido víctimas, por lo que la inmensa mayoría de los asaltos en los que no hubo testigos ni pruebas irrefutables ni siquiera fueron llevados ante la justicia, precisamente por el miedo que tenían las afectadas a no ser creídas o incluso ante la expectativa de ser repudiadas por la propia familia. Los exigentes moralistas pedían a la mujer abordada que entregase su vida si era necesario, padeciendo cualquier posible desenlace antes que permitir la violación, siguiendo el ejemplo de las santas. Como es obvio, no todas las mujeres tuvieron la misma energía ni disposición que las mártires a la hora de resistirse al asalto de un violador. En cualquier caso, técnicamente a la víctima se la podía considerar adúltera por ello, y aunque los teólogos dejaron claro que no podría acusársele de ningún delito, sí existía pecado si la mujer "consentía" por miedo a morir la agresión sin practicar una feroz oposición[553]. El violador probado, por su parte, debía ser ejecutado si su víctima estaba casada... o desposarse con ella en caso de que fuera soltera, pues se entendía que así su honra quedaba reparada. Las prostitutas, carentes de buena fama, eran violadas a menudo sin que su agresor fuera reprendido, mientras que las huérfanas resultaron ser tal vez la presa más fácil, al no tener varón que las respaldase. Sirvientas y mujeres de extracción humilde, con escaso amparo social, constituyen igualmente colectivos vulnerables y el blanco preferente para la caza sexual de los grupos de jóvenes hambrientos y deseosos de imponer su virilidad. Pero ni siquiera las doncellas mejor posicionadas en cuanto a su parentesco podían respirar tranquilas: muchas pagaron en sus carnes las luchas entre los varones de clanes rivales, siendo humilladas y violentadas grupalmente como si de un trofeo de guerra se tratasen. El camino del silencio fue sin duda la opción más transitada por las damnificadas, que se sintieron avergonzadas y culpables de lo que les había ocurrido: aplastadas por el ambiente doctrinal cristiano, probablemente pensaron que se lo tenían merecido por haber salido a la calle sin compañía, durante la noche o por haber flirteado con tal o cual muchacho. Como consecuencia de este silencio hoy se nos hace harto complicado dimensionar el fenómeno[554].

---

[552] Estas cartas son una fuente de excepcional interés para desenterrar el miedo de las mujeres. Pueden encontrarse algunas notas sobre tales documentos en ÁLVAREZ BEZOS, M.ª SABINA, *Violencia contra las mujeres…*.

[553] PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones…*, p. 681.

[554] El movimiento feminista viene animando a las mujeres para que cuenten sus experiencias y hagan aflorar las situaciones de abuso sufridas, en la mayoría de casos en silencio, confirmando la existencia de una violencia estructural e invisibilizada ante la opinión pública. Puede repararse también en las estimaciones del porcentaje de agresiones sexuales que aún no llegan a denunciarse en aquellos países que son más garantistas con las víctimas. Consúltense CÓRDOBA DE LA LLAVE, RICARDO, *El instinto diabólico. Agresiones sexuales en la Castilla medieval*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 1994; "Consideraciones

Para los hombres la concepción del primogénito suponía siempre un alivio: se demostraba así la calidad engendradora de su semen, cuestión no menor dado que la impotencia fue motivo de escarnio y causa de violencia hacia la pareja; en relación con este miedo se explica por qué tantas mujeres fueron acusadas por todo el continente de provocar infertilidad a los varones por medio de sus sortilegios, o incluso a niveles más histéricos, de provocar en ellos la ilusión sensorial de haber perdido sus genitales. Por supuesto, la razón principal de esta alegría era dotarse de un heredero que diese continuidad al linaje, se fuera noble o no. En las familias de las capas no privilegiadas un hijo suele suponer una inversión económica a medio plazo: desde muy crío podrá ganar un jornal que administrarán los padres hasta que sea adulto. Además, una extensa progenie garantiza que los padres tendrán quien los atienda en su casa cuando la vejez les retire forzosamente de sus labores. La mujer también se alegra del embarazo, porque ha interiorizado que la maternidad es su razón de ser y estar en el mundo, la condición que la completa como individuo[555]; mas para ella comienza una etapa de malestares físicos, un considerable riesgo para su vida durante la gestación y el alumbramiento —quedando en manos de la pericia de la partera— y, si todo sale bien para ella y para el bebé, una etapa de cuidados y vigilancia estrecha sobre el pequeño[556]. Las posibilidades de que el



Figura 87: Santa Ana da a luz a la Virgen, tabla del Tríptico del Nacimiento de Jesús elaborada por el Maestro del Tríptico de Zarzoso, Museo del Prado, P008184 (ca. 1450)

en torno al delito de agresión sexual en la Edad Media", *Clío & Crimen*, 5 (2008), pp. 187-202; RODRÍGUEZ ORTIZ, VICTORIA, *Historia de la violación. Su regulación jurídica hasta fines de la Edad Media*, Consejería de Educación y Cultura, Madrid, 1997.

[555] El condestable Álvaro de Luna hacía de la experiencia de la maternidad la causa principal del debido respeto al conjunto de las mujeres: "E así de aquí adelante con grand *razón* deven callar los maldizientes, e non osar dezir nin difamar contra las claras e altas mugeres, a las quales todos los varones somos muy obligados porque a las madres devemos mucha reverencia e servicio por los gra*n*des trabajos que ovieron e*n* nos soportar e traer en los sus vientres, e por los dolores e peligros que pasaron en nos parir e por los gra*n*des trabajos e enojos, q*ue* ovieron en nos criar e dotrinar", LUNA, ÁLVARO DE, *Claras y virtuosas mujeres…*, p. 545.

[556] BAU, ANA MARÍA, "Los cuidados del recién nacido en España a través de la teoría médica (siglos XIII a XVI)", en María Estela González de Fauve (ed.), *Medicina y sociedad: Curar y sanar enfermos en la España de los siglos XIII al XVI*, Instituto de Historia de España, Buenos Aires, 1996, pp. 167-194.

embarazo, el parto y los primeros días del recién nacido acabasen en tragedia eran elevadas entre todas las clases sociales; podríamos, por ejemplo, traer a colación la experiencia de la condesa Teresa de Torres, esposa del condestable Miguel Lucas de Iranzo, que necesitó varios intentos para dar a luz a una hija viva: "la dicha señora condesa avía parido ȝ mouido tres ȝ quatro veces y luego moría lo que nasçía, y ella llegaua a punto de muerte, con el nasçimiento desta fija, y con el buen parto que ovo, tan grande placer ovo el dicho señor Condestable y todos los de aquella çibdad que no se podría escruir"[557]. Además de apoyarse en las mejores profesionales a su alcance, las mujeres tendieron a refugiarse en la religión y en la superstición para evitar sangrados, infecciones y otras complicaciones habituales del proceso. Cuando el nacimiento era exitoso entraban en juego las amas de cría, muy abundantes. Entre las madres de elevada posición social estaba extendida la costumbre de entregar a los recién nacidos a otras damas para que se encargasen de su nutrición y crianza; pero no servía cualquier nodriza, puesto que la calidad de su leche se relacionaba con el correcto crecimiento del chiquillo[558]. Las madres de las clases populares se tuvieron que conformar en general con el apoyo de las otras mujeres de su familia para satisfacer las tareas asociadas a la puericultura. El nacimiento y la primera etapa de la crianza constituyen, pues, un universo femenino.

A pesar del habitual regocijo ante la incorporación de un nuevo miembro al núcleo familiar, el uso de anticonceptivos y las prácticas eróticas más allá del coito revelan, además de una obvia voluntad de no renunciar a los placeres experimentales del sexo, la preocupación de las parejas por las altas tasas de natalidad, especialmente entre las capas depauperadas. Se conocieron entonces innumerables medicamentos, bebedizos y yerbas capaces de evitar la fecundación. El sexo era criticado en todas las circunstancias diferentes a las reproductivas: numerosos escenarios y tiempos (con especial atención a los contextos sagrados), prácticas (fornicio, masturbación, inmundicia, bestialismo, *coitus interruptus*…) y posturas (cualquiera diferente a la hoy conocida como "del misionero") fueron desaconsejados fehacientemente, y se interrogó sobre ello en los confesionarios[559]. Siguiendo una tradición antiquísima, durante el embarazo y la menstruación permanecieron vedadas las relaciones sexuales; se consideraba que mantener encuentros durante el periodo de la mujer, dada su impureza transitoria, podía conducir al nacimiento de hijos tullidos, ciegos o deformes[560]. Sin embargo, todos estos reparos hacia el sexo fueron de índole moral y vinieron azuzados por la Iglesia, sin preocupar demasiado a la justicia secular.

---

[557] ANÓNIMO, *Hechos del condestable…*, pp. 257-258.

[558] La madre de Pero Niño, la noble Inés Lasso de la Vega, fue llamada por los reyes para amamantar al príncipe Enrique, invitación que suponía una gran responsabilidad a la par que reconocimiento público. *El Victorial* da cuenta sin embargo de cómo los progenitores de Pero se resistieron inicialmente a aceptar tal encomienda, considerando que su estado era demasiado elevado para tal labor; solo accedieron cuando se les garantizó que a Inés no se la calificaría de *ama* ni se la tendría en el mismo estado que a otras nodrizas: DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, pp. 88-89.

[559] Por ejemplo, se cuestionaba a los hombres para saber si se habían acostado con sus mujeres mientras estas menstruaban; si lo habían hecho después de quedar encintas, o durante los cuarenta días posteriores al parto; si veinte días antes de Navidad, en los domingos o en las fiestas de los apóstoles, o en cualquier día de ayuno, en Cuaresma, etc.; también si tocaron los miembros de las mujeres, o si se bañaron con ellas, etc.; PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones…*, pp. 605-606.

[560] "Pero desir vos he una d'ellas, ¡non la querades olvidar!: / quando la muger ha su flor non la querades trobejar, / ca, si por aventura estonçe se empreñar, / muchos nasçen coxos e mancos e çiegos pora adestrar", ANÓNIMO, *Libro de miseria de omne…*, pp. 92-93.

Al margen de los espontáneos, los abortos se practican principalmente por dos motivos: bien por razones económicas entre las parejas humildes que no pueden soportar en el seno de la familia una mayor carga a corto plazo; o bien para salvaguardar la buena fama de las *dueñas* ante embarazos extramatrimoniales que diesen lugar a descendientes ilegítimos. La interrupción del embarazo, en este caso sí, era perseguida por la justicia civil como uno de los peores crímenes posibles, la más cruenta manera de quebrar el quinto mandamiento contra un ser indefenso que ni siquiera había recibido el bautismo. Es por eso por lo que, mientras dure la gestación, la mujer será intocable: la violencia hacia ellas, incluyendo la que oficia el sistema judicial contra los delincuentes, queda paralizada por el bien del nonato. Y es que, según predicaba Vicente Ferrer siguiendo a los autores clásicos, el embrión masculino adquiría su alma a los cuarenta días de ser engendrado, pero si se trataba de una hembra esta divinal ganancia se retrasaba hasta los 80; no pudiendo conocerse el sexo del feto, cualquier aborto era tenido por un asesinato[561]. La interrupción deliberada de la gestación provocaba temor entre las mujeres, y no solo ante una posible investigación de la justicia, sino por la perspectiva de arriesgar la vida propia habida cuenta de lo agresivos y perjudiciales que podían llegar a ser los remedios quirúrgicos o farmacológicos empleados para detener el proceso. Junto a la mujer que osase obstaculizar el embarazo se perseguirá también a los cómplices que hubieran facilitado sustancias o colaborado en los aspectos técnicos para el aborto[562].

Preocupadas por su fama, aquellas que no fueron capaces o no se atrevieron a paralizar el embarazo, optaron por disimular el vientre creciente con ropas anchas, o se escondieron tras los muros de la casa hasta dar a luz, esperando poder deshacerse del bebé tras el alumbramiento[563]. Una vez nacido el retoño no deseado, cabían dos opciones: procurar su muerte más o menos inmediata o proceder a su abandono. Si se contaba con la complicidad de la partera, el infanticidio podía ejecutarse durante los instantes inmediatamente posteriores al nacimiento, sobre todo si se trataba de ocultar a la opinión pública el fruto de una relación extramatrimonial[564]. Para los asesinatos motivados por una complicada situación económica de la pareja o por enfermedades y malformaciones de los pequeños, la sofocación de las criaturas sería el método más habitual, en tanto podía camuflarse sin mayores dificultades como un accidente o una muerte natural. Hemos de pensar que podría disimularse sin muchas

---

561 FERRER, VICENTE, *Sermones…*, p. 604.

562 "E commoquier que digamos omiçida aquél que mata omne, esso mismo dezimos que es omiçida si mata el conçebimiento de la muger o fizo algunos bevrajos porque non conçibiesse", CUÉLLAR, PEDRO DE, *Catecismo…*, p. 178. Para una mirada de conjunto sobre la consideración eclesiástica del infanticidio, véase: GUIANCE, ARIEL, "Iglesia e ideología de la violencia en la Castilla medieval. Crímenes e infanticidios en la legislación canónica", *Mediaevistik*, 1 (1999), pp. 209-227.

563 Estas prácticas saltaron de la realidad a la literatura y el folclore hagiográfico. Ejemplo de ello podría ser el caso de Elisena de Bretaña en el *Amadís de Gaula*. Esta señora queda preñada por el rey Perión de Gaula, encerrándose en una cámara apartada con la excusa de llevar una vida a base de rezos, pero con la verdadera intención de ocultar públicamente su estado; de conocerse que estaba embarazada lo hubiera pagado con la vida, a pesar de su elevada condición. Una vez dio a luz, colocó en una cesta al recién nacido, Amadís, y con ayuda de su doncella Darioleta lo dejó a merced de las aguas de un río, poniendo sus esperanzas en que fuera rescatado sano y salvo por alguien: RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI, *Amadís de Gaula…*, pp. 15-16.

564 Se insistía por ello en que las parteras debían ser buenas cristianas, capaces incluso de administrar el sacramento del bautismo al niño si el proceso se complicaba; no es que se tuviese certeza sobre su eficacia, pero era la única oportunidad de que se disponía para evitar que su alma acabase en el Limbo, eternamente privada de la visión de Dios.

dificultades en un contexto de altísima mortalidad neonatal e infantil, teniendo en cuenta la imposibilidad de conocer las causas exactas de la defunción. Pero la literatura prefirió recrearse en técnicas más brutales: las *Cantigas de Santa María* nos muestran a progenitoras infanticidas en las composiciones número 17, en la que una madre comete incesto con su hijo, quedando embarazada, deshaciéndose después del bebé en la intimidad de la casa (en las miniaturas lo arroja por el excusado); 201, en donde una mujer, movida por el demonio, asesina hasta a tres hijos diferentes engendrados con su padrino; y 399, en la que una pobre desgraciada no puede cumplir el criminal propósito de atravesar a su hijo con una enorme aguja al ser detenida por la Virgen. Hemos de apuntar que la condición sexual del bebé era un factor considerable a valorar entre los progenitores que se planteaban la supervivencia o crianza del recién nacido; por supuesto, que el retoño tuviese un aspecto saludable y careciese de malformaciones también se convertía en un condicionante de peso. Otra cuestión fue la manera de deshacerse de los cuerpos de las criaturas cuando el embarazo había permanecido en secreto, entrando en juego cierto ingenio criminal; el viajero andaluz Pero Tafur se hizo eco de cómo las infieles mujeres venecianas arrojaban desde las ventanas de sus casas a las criaturas no deseadas —se entiende que una vez muertas— a los canales, siendo común que los pescadores sacasen los cadáveres con sus redes[565]. Frente a estas prácticas, hemos preferido creer que mucho más habitual que el infanticidio fue el abandono de los pequeños junto a templos y hospicios, dada la gran cantidad de expósitos que se registraron[566].



Figura 88: Varias madres tratan de proteger a sus hijos de la matanza ordenada por Herodes, *Libro de Horas de Alonso Fernández de Córdoba*, BNE, VITR/25/3, f. 57r (ca. 1465)

[565] TAFUR, PERO, *Tratado de las andanças…*, p. 184.

[566] Desde estas instituciones precursoras del orfanato se velaría para que fuesen criados por nodrizas y reubicados en familias adoptivas que les procurarían un oficio. El concejo participaría en la financiación de los gastos. La atención de niños abandonados durante los siglos medievales ha sido mejor estudiada en el ámbito de la Corona de Aragón, sobre todo en los hospitales de Valencia (Sant Vicent, Santa Llúcia y Santa María) y Barcelona (Santa Creu).

Antes de acabar, debe hacerse alguna consideración a mayores sobre la prostitución[567]. Entendemos hoy esta como una institución patriarcal que garantiza el acceso de los varones al cuerpo de las mujeres, y por tanto, constituye una de las explotaciones más graves y una expresión significativa de la violencia sexual y de género. Será la ausencia de buena fama de las practicantes, factor que las separa del grueso de las doncellas, las casadas, las viudas o las monjas, en conjunción con la transacción económica —traducida como consentimiento—, lo que distancie legalmente la prostitución de la violación. Sin embargo, ambos fenómenos estaban muy unidos, dado que un amplio porcentaje de las prostitutas habrían accedido al "oficio" tras ser víctimas de una agresión sexual y verse repudiadas por lo que entonces se percibía como una mancilla[568]. El resto llegaba a esta situación por motivos de índole material; lo cierto es que los sectores sociales más piadosos se mostraron preocupados porque las jóvenes económicamente necesitadas y sin recursos sociales acabasen prostituyéndose, y, como expusimos, hicieron un llamamiento asistencialista para contribuir a una dotación que posibilitase su matrimonio, pero la caridad tenía límites. Las pordioseras quedaban fuera del paraguas protector de la familia, y desprovistas de ese amparo, abandonaron sus pueblos y lugares originarios para ejercer allí donde nadie las conociese.

Una de las más ricas descripciones de un lupanar hispano se encuentra en las notas que Antonio de Lalaing tomó durante el viaje de Felipe el Hermoso por nuestras tierras. Se trata de la mancebía de Valencia, detallada como un pequeño pueblo, cerrada por muros y franqueable a través de una sola entrada. El acceso se hallaba custodiado por una horca, aviso para los malhechores que frecuentaban el suburbio, y un guardián retenía allí las armas y el dinero de los clientes a fin de evitar robos y peleas. Según Lalaing, quien sin duda visitó el lugar, el burdel estaba formado por decenas de casas, incluidas tabernas y mesones, calculando que en él ejercían doscientas o trescientas mujeres, de las que asegura que vestían ricamente a base de terciopelo y seda. Dos médicos costeados por el concejo de la ciudad recorrían periódicamente el recinto, explorando a las mujeres prostituidas para garantizar que se encontraban sanas, y solicitando su reposo en caso de hallarlas enfermas[569]. La salud de las mujeres importó a los

[567] Sobre este asunto se han repasado los siguientes trabajos: LACARRA LANZ, EUKENE, "La evolución de la prostitución en la Castilla del siglo XV y la mancebía de Salamanca en tiempos de Fernando de Rojas", en Ivy A. Corfis y Joseph T. Snow (eds.), *Fernando de Rojas and Celestina: approaching the Fifth centenary*, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1993, pp. 33-78; MENJOT, DENIS, "Prostitutas y rufianes en las ciudades castellanas a fines de la Edad Media", *Temas Medievales*, 4 (1994), pp. 189-204; GARCÍA HERRERO, M.ª DEL CARMEN, "El mundo de la prostitución en las ciudades bajomedievales", *Cuadernos del CEMYR*, 4 (1996), pp. 67-100; ESTEBAN RECIO, ASUNCIÓN; IZQUIERDO GARCÍA, M.ª JESÚS, "Pecado y marginación: mujeres públicas en Valladolid y Palencia durante los siglos XV y XVI", en Juan Antonio Bonachía Hernando (coord.), *La ciudad medieval: aspectos de la vida urbana en la Castilla bajomedieval*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1996, pp. 131-168; BAZÁN DÍAZ, IÑAKI, "Mujeres, delincuencia y justicia penal en la Europa medieval. Una aproximación interpretativa", en Ricardo Córdoba de la Llave (coord.), *Mujer, marginación y violencia…*, pp. 29-74.

[568] Nos gustaría en este punto recordar la historia de Tarsiana, hija de Apolonio: fue raptada por unos piratas siendo muy joven, y estos la vendieron a Antinágora. Aunque la obvia intención de aquel señor era prostituirla, cada vez que un hombre trataba de acercarse carnalmente a ella la intercesión divina les otorgaba clarividencia y al final todos se marchaban sin tocarle un pelo. A la postre Tarsiana consigue convencer al bellaco de que le sería más rentable si la dejase tañer instrumentos, habilidad para la que demuestra una gran destreza. ANÓNIMO, *Libro de Apolonio…*, pp. 206-218.

[569] LALAING, ANTONIO DE, *Primer viaje…*, pp. 447-448. El burdel funcionaba al menos desde principios del XIV.

encargados del mantenimiento de la mancebía, tanto porque una prostituta saludable ayudaba al negocio como por la lógica inquietud ante el posible contagio de enfermedades de transmisión sexual a los varones que las frecuentaban. Pero la salud de las prostitutas preocupó, sobre todo y como no podía ser de otra manera, a ellas mismas. No nos podemos detener ahora en la consideración de las mujeres como colectivo plenamente volcado con los cuidados y las curas, inclusive las ginecológicas y obstétricas, pero el tratamiento de la enfermedad femenina en la práctica quedó en manos de las comadres más que en las de los médicos[570]. El relato de Lalaing nos ofrece muchas pistas sobre el segmento de la prostitución reglado y controlado, aunque la organización y renombre del lupanar valenciano se antoja excepcional[571]. Delimitar el espacio en el que esta actividad podía ejecutarse fue una prioridad para las autoridades locales a finales de la Edad Media; para ello se cercaron algunas calles en los límites del término, junto a las murallas. En Castilla núcleos como Cuenca, Córdoba, Salamanca o Segovia mantuvieron aisladas significativas *puterías*, generando ingresos de manera estable, bien para reputados particulares a los que se les había concedido la explotación o bien para las arcas municipales. Los burdeles proliferaron por todas partes y los focos de actividad prostitucional se intensificaron al paso de las ferias, los peregrinajes y los ejércitos. Debe señalarse que, pese a la existencia de reticencias morales, las meretrices ejercían una actividad no solo tolerada, sino estimulada por el poder: era considerado que la distracción con mujeres públicas atemperaba la energía y canalizaba las desordenadas pasiones de los jóvenes solteros, que dejaban así en paz a las vírgenes honradas y a las casadas; dicho de otra manera, las prostitutas amortiguaron una gran parte de la violencia masculina, recibiéndola y sufriéndola en sus propios cuerpos[572].

En parecidas condiciones se encontraban las prostitutas que ejercían por cuenta propia, desarraigadas de un burdel por su edad o por su reprobable comportamiento, o tal vez porque su voluntad fuera la de pasar todo lo desapercibidas que pudieran ante los radares de la prostitución reglada; la actividad clandestina era hostigada. Estas *rameras* daban discreta prestación a hombres que por su estado o fama no debían ser vistos frecuentando la "Casa Pública" debido al escándalo que se levantaría. Las meretrices encubiertas ejercían en baños, hostales, ventas y habitáculos privados, necesitando a menudo de algún proxeneta para conseguir clientes. Los rufianes se llevan un elevado porcentaje de lo ganado por las mujeres públicas bajo su custodia, igual que los oficiales, los albergadores y los mesoneros. Las deudas contraídas con todos los agentes involucrados en el negocio suponían que muchas prostitutas no pudieran emanciparse ni romper con la dinámica de explotación en la que se hallaban inmersas. Los proxenetas además constituyeron para las jóvenes una siniestra influencia y amenaza, especialmente aterradora, por cuanto controlaban y fiscalizaban sus vidas, ejerciendo contra ellas violencia sexual y palizas continuadas que siempre quedaban impunes.

---

[570] Véase MORAL DE CALATRAVA, PALOMA, *La mujer imaginada. La construcción cultural del cuerpo femenino en la Edad Media*, Nausícaä, Murcia, 2008.

[571] Un estudio pormenorizado en NARBONA VIZCAÍNO, RAFAEL, *Pueblo, poder y sexo: Valencia medieval (1306-1420)*, Diputación Provincial de Valencia, Valencia, 1992.

[572] GARCÍA HERRERO, M.ª DEL CARMEN, "Vulnerables y temidos: los varones jóvenes como grupo de riesgo para el pecado y el delito en la Baja Edad Media", *Clío & Crimen*, 9 (2012), pp. 105-134. Además de la lujuria, los hombres son señalados como un colectivo muy proclive a participar en agresiones derivadas de las apuestas en juegos de azar y del consumo incontrolado de vino.

Desde el idealismo religioso, bajo el que una vez se pretendió abolir la prostitución por pecaminosa, se entró pronto en colisión con la realidad material y se terminó aceptando como un *ministerium* que debía tolerarse bajo determinados parámetros, dados los importantes beneficios sociales que reportaba... así como los copiosos ingresos para los responsables e intermediarios de estos encuentros, entre los que hubo no pocos hombres vinculados a la Iglesia[573]. Si la mujer forzada al menos recibía cierta comprensión, protección y reparación jurídica, social e incluso moral, la situación de las mujeres prostituidas no despierta empatía alguna; muy al contrario, los hombres de sotana y hábito las responsabilizan de poner en riesgo el lugar en el Paraíso de las hordas de individuos que las visitan en los burdeles[574]. Mientras, los puteros apenas eran reprendidos a pesar de asegurar la vigencia de esta actividad gracias a su voraz demanda, que elevaron al nivel de costumbre. Cierto es que en determinados momentos los predicadores más rigurosos volcaron durísimas críticas hacia el "oficio", y se vivió una mayor presión estacional contra las prostitutas con la llegada de estos exaltados, así como sucedió que los teólogos no dejaron de insistir en que frecuentar a las mujeres acortaba la vida y destruía las virtudes; pero tampoco los eclesiásticos se mantuvieron de una forma constante o coherente al margen del acceso carnal con ellas, y, en consecuencia, el "uso" de mujeres públicas no dejó de considerarse un pecado venial fruto de una actividad plenamente normalizada.

Así que estas son las principales angustias de las prostitutas: temen sufrir la violencia del cliente depravado, del rufián que las controla y del fanático religioso que la estigmatiza; temen contagiarse de alguna enfermedad venérea o quedar embarazadas; temen no poder pagar las deudas contraídas con sus explotadores; y, por supuesto, temen por el destino de sus almas, encontrando cierto consuelo al recordar a santa María Egipciaca. En su época lozana esta fue una mujer carente de escrúpulos, manteniendo sexo por placer con multitud de hombres que la codiciaban locamente dada su hermosura, incluyendo sus propios familiares[575]. Cuenta su *Vitae* que incluso se pagó el pasaje marítimo hasta Jerusalén alquilando su cuerpo a tripulantes y peregrinos. Pero después de un piadoso giro de los acontecimientos se acabará convirtiendo en una nueva María Magdalena, que se aleja de esta actividad y abraza la fe con una extrema penitencia en el desierto, trayectoria que la hará enormemente venerada y fuente de inspiración para las prostitutas que tuvieran la



Figura 89: Santa María Egipciaca, según el *Libro de Horas de Enrique IV de Francia y III de Navarra*, BnF, Latin 1171, f. 88v (1510)

[573] Para este asunto, aunque enfocado en el ámbito francés, véase el trabajo de ROSSIAUD, JACQUES, *La prostitución en el Medievo*, Ariel, Barcelona, 1986.

[574] Un ejemplo del *Viridario*: el ermitaño Pasmisio intenta que la prostituta Tarsiz abandone su oficio, recriminándole que haya hecho perder en el Infierno a tantos hombres y advirtiéndole que habrá de dar cuenta por los pecados de todas esas almas descarriadas: ANÓNIMO, *Enxemplos que pertenesçen al Viridario*, Hugo Óscar Bizzarri (ed.), "*Enxemplos que pertenesçen al Viridario* (Ms. Escur. h.III.3)", *Incipit*, 5 (1985), p. 155.

[575] ANÓNIMO, *Vida de santa María Egipciaca*, Manuel Alvar (ed.), *Vida de Santa María Egipciaca. Estudios. Vocabulario. Textos*, CSIC, Madrid, 1972, p. 152.

perspectiva de enmendarse algún día... día que no puede soñarse muy lejano, porque las meretrices envejecen prematuramente y, al dejar su cuerpo de atraer la misma atención una vez pasados los treinta, debían ir pensando en su reinserción —bastantes matrimonian con la ayuda ciudadana— o en alcahuetear a sus propias muchachas si no quieren acabar mendigando. Asomaron entonces también las "casas de recogidas" como centros de reclusión y aislamiento social de las exprostitutas, pero en ellas se buscaba antes que nada el arrepentimiento por su promiscuidad[576].

[576] CÓRDOBA DE LA LLAVE, RICARDO, "La reclusión…", pp. 100-101.

E) Minorías temidas, minorías temerosas

Con la misma fugacidad que está caracterizando este trabajo a la hora de enumerar otros aspectos, ciertamente sin la profundidad que se merecen, dedicaremos las siguientes páginas a algunos de los colectivos que compartieron suelo castellano y vida con las mayorías sociales, y que, por sus condiciones identitarias o religiosas, deben recibir un tratamiento específico. Echaremos un vistazo a través de nuestras "lentes del miedo" a los homosexuales, los herejes, los judíos, musulmanes y conversos para tratar de entender qué pudieron sentir en función de esas particularidades que les diferenciaban del resto y que les convertían en la expresión de la alteridad absoluta[577]. Pero antes de eso, no nos gustaría dejar de mencionar al inquietante forastero. El término *extranjero* comparte familia etimológica con *extraño*, así que es fácil augurar que el migrante, dotado de una tradición y lengua propias, fue visto ayer tanto como hoy como una posible amenaza para la vulnerable estabilidad social, sobre todo si su intención era la de instalarse permanentemente en el país sin dejarse asimilar por los estándares culturales hegemónicos. Este fue el caso de los gitanos, que en la segunda mitad del siglo XV comenzaron a llegar a Castilla en pequeños grupos por vez primera, después de registrarse su presencia por Aragón unas décadas antes. Según cuenta la crónica de Lucas de Iranzo, empujados por la presión del Gran Turco en el Mediterráneo oriental, los "egipcianos" —procedentes de la Pequeña Egipto— habían renegado de la fe cristiana, y el Santo Padre les encomendó hacer penitencia andando por todos los rincones de la Cristiandad. Los *Hechos del condestable* afirman que este recibió con grandes honras en sus tierras al menos a dos grupos (uno de unas cien y otro con una cincuentena de personas), al ser considerados sus patriarcas al frente de un clan como condes o duques con sus comitivas; poseían cartas de paso firmadas por las principales autoridades, que sirvieron para abrirles las puertas en solidaridad con su peregrinaje[578]. Sin embargo, pronto surgiría la desconfianza hacia ellos, entre otras cuestiones por su manifiesta afición a la errancia y a la adivinación del futuro, y ya en tiempos de Isabel la Católica (con la pragmática de 1499) se pretendió forzar a los zíngaros a establecerse en un punto fijo o abandonar el reino[579]. No reflexionaremos sobre los migrantes ahora, pues más adelante habrá



Figura 90: Los gitanos hacen su primera aparición en Europa, ilustración de la *Crónica de Spiezer Schilling*, Bibliothèque de la Bourgeoisie de Berne, Mss.h.h.I.16, f. 742r (s. XV)

[577] Traemos a colación la célebre frase de Jean-Paul Sartre en su obra teatral *A puerta cerrada*: "el Infierno son los otros".

[578] ANÓNIMO, *Hechos del condestable…*, pp. 97-98 y 416-417.

[579] Destacable es la obra del hispanista Bernard Leblon (*Los gitanos de España: el precio y el valor de la diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1987). Otras reflexiones al respecto son las de LÓPEZ DE MENESES, AMADA, "La inmigración gitana en España en el siglo XV. (Apuntes para su estudio)", en VV. AA., *Martínez Ferrando, archivero. Miscelánea de estudios dedicados a su memoria*, Asociación Nacional de Bibliotecarios, Archiveros y Arqueólogos, Madrid, 1968, pp. 239-263; SZÁSZDI, ISTVÁN, "Los gitanos en la

algo de tiempo para detenernos en la lectura que se hacía sobre los foráneos; centrémonos, pues, en las otras minorías antes mencionadas.

E1. Homosexuales

Un colectivo invisibilizado, por cuanto la exposición de su orientación era brutalmente reprimida, fue el de los homosexuales[580]. No podemos hablar de un grupo identificable en el que operase el autoreconocimiento, pues al fin y al cabo los homosexuales quedaron englobados bajo la categoría general de varones o mujeres, y sus gustos, prácticas y sentimientos permanecieron soterrados bajo la losa de la moral cristiana, sin apenas libertad o posibilidad de manifestarse. El gay (varón) se beneficiaba de la posición social construida para el género masculino como cualquier otro hombre. Viviría, sin embargo, con un enorme sufrimiento interior al verse forzado a ocultar sus deseos e inclinaciones, y eso si se aceptaba a sí mismo, desarrollando en caso contrario los sentimientos de insatisfacción, culpa y vergüenza por sus pensamientos y atracciones abominables, situados totalmente fuera de la Ley divina y del orden natural[581]; ¿cuántos *desviados* sufrirían por el destino de su alma, sintiéndose víctimas de una innombrable y trastornada tentación? La mayoría de los homófilos vivieron en la Edad Media como muchos lo siguen haciendo ahora en los escenarios donde existe persecución: pasando desapercibidos y guardando en secreto una parte fundamental de su identidad. El estar matrimoniados con individuos del sexo contrario, por los cuales no sentían ninguna atracción, no suponía un rasgo exclusivo, puesto que esta era la situación de muchas parejas heterosexuales que se habían constituido por mera necesidad y oportunidad. Fueron los homosexuales activos, aquellos que se atrevieron a practicar relaciones carnales con sujetos de su mismo sexo, quienes padecieron una gran angustia pensando que su transgresión podría ser descubierta.

Es debido a la extensión de la observancia religiosa judeocristiana como se explica un creciente acecho al homosexual, rompedor con la tolerancia predominante en el mundo clásico[582].

España del siglo XV y su vinculación a Hungría", *Estudios de Historia de España*, 11 (2009), pp. 165-196; MARTÍNEZ DHIER, ALEJANDRO, "Los gitanos en Andalucía en el antiguo régimen: de «peregrinos» a «marginados»", en Francisco Javier García Castaño y Nina Kressova (coords.), *Actas del I Congreso sobre migraciones en Andalucía*, Universidad de Granada, Granada, 2011, pp. 2107-2117.

580 Bajo la categoría de homosexuales podemos englobar también a los individuos de orientación bisexual. El trabajo clásico para aproximarse a este colectivo es el de BOSWELL, JOHN, *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad. Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo XIV*, Muchnik, Barcelona, 1993. Otras investigaciones en: CALLÓN, CARLOS, *Amigos e sodomitas: a configuración da homosexualidade na Idade Media*, Sotelo Blanco, Santiago de Compostela, 2011; CHAMORRO CANTUDO, MIGUEL ÁNGEL, *Sodomía. El crimen y pecado contra natura o historia de una intolerancia*, Dykinson, Madrid, 2012; NAVARRO ESPINACH, GERMÁN, "Sodomitas en la Corona de Aragón (1263-1598)", en Rica Amrán y Antonio Cortejo Ocaña (dirs.), *La mirada del otro. Las minorías en España y América (siglos XV-XVIII)*, eHumanista, Santa Bárbara (California), 2020, pp. 99-126.

581 Véase CARRASCO MANCHADO, ANA ISABEL, "Entre el delito y el pecado: el pecado *contra naturam*", en Ana Isabel Carrasco Manchado y M.ª del Pilar Rabadé Obradó (eds.), *Pecar en la Edad Media*, Sílex, Madrid, 2008, pp. 113-143.

582 Puede seguirse esta evolución en BAZÁN DÍAZ, IÑAKI, "La construcción del discurso homofóbico…", pp. 433-454; CASTRILLO DE LA FUENTE, JOSÉ M.ª, "Actitud hacia la homosexualidad en la Edad Media", en M.ª Isabel del Val Valdivieso y Pascual Martínez Sopena (dirs.), *Castilla y el mundo feudal... III*, pp. 359-369.

Primero vino el relato de la destrucción de Sodoma y Gomorra en el *Génesis* y las condenas del *Levítico* y del *Deuteronomio*; después, los escritos condenatorios de san Pablo y san Agustín; más tarde las abiertas persecuciones promovidas por los principales líderes de la tardoantigüedad, en especial por Justiniano. Se avanzó, sin duda alguna, hacia una mayor intransigencia, plasmada en el derecho canónico durante los siglos de la Reforma eclesiástica, mientras que la justicia penal, poco preocupada por otras conductas sexuales, contribuyó sobremanera haciendo de dicho pecado un delito. En Castilla el *Fuero de Cuenca* de finales del siglo XII y su réplica en otras poblaciones mandaba a los sodomitas a la hoguera, castigando igualmente a aquellos que injuriasen a otro varón diciéndole "yo te jodí por el culo"[583]. Siguientes fueros —como el *Juzgo* y el *Real*— o las *Partidas* consolidaron la imagen del sodomita como enemigo público, incorporando nuevos elementos contra la praxis del sexo anal: expropiación de bienes, castración y horca, tanto para el penetrador como para el consentidor, pero se sostuvo sin embargo que los forzados contra su voluntad y los menores de 14 años envueltos en estas prácticas debían ser apreciados como víctimas que no tenían que ser castigadas. En cuanto a su concepción pecaminosa, los manuales para confesores y los documentos doctrinales dudaron sobre lo oportuno de que los curas de almas preguntasen a los fieles si habían mantenido estos encuentros, principalmente por las posibles consecuencias derivadas de mencionar el asunto. A nivel legal hay que dar un salto desde el s. XIII hasta la época de los Reyes Católicos para encontrar novedades punitivas, momento —1497— en que se rubrica una pragmática sanción que coloca bajo control de la Corona el castigo a la sodomía al considerar que tales prácticas destruían el orden social. Además, tal como apunta Solórzano Telechea, tal documento incorporaba por vez primera una persecución a la sensualidad en general, reprimiendo explícitamente los comportamientos lésbicos[584]. Será a lo largo del siglo XV cuando aparezcan registrados procesos judiciales contra homosexuales, el primero en Murcia en 1408, y después algunos otros a partir de los años 80. Si eran encontrados culpables, los acusados eran condenados a morir colgados por los pies, previa castración, o en la hoguera, sin esperanza de que sus penas fueran conmutadas habida cuenta de la gravedad



Figura 91: Dos parejas homosexuales, una de gays y otra de lesbianas, se abrazan en presencia de tres demonios. *Biblia Moralizada*, Biblioteca Nacional de Austria, Ms Codex Vindobonensis 2554, f. 2r (ca. 1220)

[583] En su expresión latina primigenia, *ego te per anum viciavi*: SOLÓRZANO TELECHEA, JESÚS ÁNGEL, "Justicia y ejercicio del poder…", p. 326.

[584] SOLÓRZANO TELECHEA, JESÚS ÁNGEL, "Poder, sexo y ley: la persecución de la sodomía en los tribunales de la Castilla de los Trastámara", *Clío & Crimen*, 9 (2012), p. 294.

del delito, que se estimaba peor que el incesto o el adulterio. Como el resto de las sentencias judiciales, estas ejecuciones eran regidas por el espectáculo y la "pedagogía del miedo": corrían los últimos años del cuatrocientos cuando Jerónimo Münzer, cartógrafo y médico alemán, divisó a su paso por Almería media docena de italianos pendiendo por los pies desde una columna, a los que previamente se había amputado los genitales para atárselos al cuello; poco más tarde se encontraría a las puertas de Madrid con los cuerpos de otros dos sodomitas expuestos en la misma posición[585].

En cuanto a la represión hacia las mujeres lesbianas —cuya existencia documental pasa mucho más desapercibida que la de los varones, lo que hizo considerar la posibilidad de una cierta tolerancia hacia sus relaciones sexuales[586]—, el caso más citado por los investigadores para esta época fue el de Catalina de Belunce y Mache de Oyarzun, ocurrido en 1503. Denunciadas por retozar desnudas, solo después de un largo procedimiento judicial Catalina lograría ser absuelta por la Chancillería de Valladolid y recobrar la fama que en primera instancia había perdido debido a la sentencia condenatoria inicial dada en San Sebastián[587]. Si bien este es el primer pleito que se ha podido reconstruir, existen otros ecos precedentes de homosexualidad femenina; pensemos, por ejemplo, en las admoniciones que Hernando de Talavera —siguiendo la recomendación ya hecha en algunos concilios de principios del XIII— lanzaba a las monjas abulenses, advirtiendo a las mancebas para que no durmiesen contiguas unas junto a otras, sino con una anciana entre medias; con toda probabilidad esta disposición buscaba algo más que evitar que las novicias se distrajeran en inocentes conversaciones[588]. El delito del sexo lésbico, careciendo de nombre propio más allá del de "sodomía", fue calificado en el *Libro de las confesiones* como una "torpeza" que justificaba la disolución del matrimonio[589].

Era común que los varones se insultasen entre sí insinuando su homosexualidad o su escasa virilidad. Los *fodidos* eran vistos como carentes de toda hombría y valor, asimilados a las espantadizas mujeres. Mientras, la acusación de sodomía se convirtió en una herramienta con la que deshacerse de rivales políticos minando su buena fama[590]. No parece necesario detenerse en las bien conocidas acusaciones que se vertieron sobre algunos reyes y nobles para desacreditarlos por este motivo, como sucedió con Enrique IV, al cual se le atribuiría un indisimulado gusto por el sexo con varones. Para más inri, se supuso a los herejes, judíos y musulmanes —todos ellos grandes enemigos de la *Christianitas*— especialmente inclinados a estas prácticas. Al final el contacto estrecho entre los grupos de hombres jóvenes en el ejército, en los talleres, en las tabernas, en los navíos o en el monasterio propiciaba los

[585] El viajero manifestó su adhesión a estas atroces condenas aplicadas a los homosexuales, destacando lo aborrecible del acto carnal cometido: MÜNZER, JERÓNIMO, *Itinerarium sive peregrinatio…*, pp. 327 y 382.
[586] Estas relaciones se consideraron más bien masturbaciones, lejos de la gravedad que provocaba la penetración anal y el derramamiento de semen. Sin embargo, los investigadores más recientes descartan que el sexo lésbico no fuera perseguido, pese a la falta de pruebas concluyentes. Puede consultarse ORTEGA BAÚN, ANA E., "La otra delincuencia femenina relacionada con la sexualidad en la Castilla medieval: lesbianismo, huida del cónyuge, alcahuetería, colaboración en violación, concubinato clerical y aborto", *Clío & Crimen*, 17 (2020), pp. 67-92.
[587] SEGURA GRAÍÑO, CRISTINA, "Catalina de Belunçe: una mujer apela a la justicia de los Reyes Católicos", en Ricardo Córdoba de la Llave (coord.), *Mujer, marginación y violencia…*, pp. 127-147.
[588] TALAVERA, HERNANDO DE, *Suma y breve compilación…*, p. 47.
[589] PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones…*, pp. 680-681.
[590] Véanse algunos casos en SOLÓRZANO TELECHEA, JESÚS ÁNGEL, "Poder, sexo y ley…", pp. 299-301.

escarceos sexuales; para tratar de ponerle freno se estimuló la prostitución. El conjunto de la sociedad acabó temiendo la presencia de los sodomitas, por cuanto consideraban que su sola existencia, su práctica de "sexo contra natura", incluso el simple hecho de nombrar en voz alta el *nefando pecado* constituía una horrorosa agresión contra el orden divino que se traducía en pestes, desastres climáticos y toda suerte de castigos colectivos[591]: la sodomía resultó ser una abominación que "faze pesar e llorar a los ángeles, e faze plazer a los diablos, e enoja a los sanctos"[592], o ante la que "los ángeles tienblan e el ayre se corrompe", como se recoge en el pleito contra el homosexual Juan de Abastas en 1486, quien al final resultó absuelto[593]. Por eso todos los vecinos tenían la obligación de desenmascarar a los criminales, evitando de esta forma que la amenaza de la ira divina se cerniese sobre la comunidad y su tierra. Para acabar esta breve referencia hacia el colectivo homosexual, incorporamos aquí las palabras de Alfonso Martínez de Toledo, siempre tan expresivo:

> "E destos bygardos algunos dellos son en dos maneras: ay unos que se dan al acto varonil, desean conpaña de omes por su vil acto, como ombres con los tales cometer. Ay otros déstos que son como mugeres en sus fechos, e como fenbrezillas en sus desordenados apetitos, e desean los omes con mayor ardor que malas mugeres desean a los onbres. ¡Fuego, fuego en ellos! E déstos non digo nada, por quanto sería grand fealdad dezir sus abominables obras e sodeníticos fechos, e, por quanto dize, aquí desta materia fablar es muy abominable a nuestro Señor, en tanto que los ayres se corronpen de la sola fabla dellos; e los ángeles e santos e santas de paraýso buelven su gesto syntiendo la palabra en la tierra dezirse dello. (…) Demás te diré que (…) más dellos aborrecen las mugeres, escupen dellas, e algunos non comen cosa alguna [que] ellas aparejasen, nin vestirían ropa blanca que ellas xabonasen, nin dormirían en cama que ellas fiziesen. Sy les fablan de mugeres, ¡alça, Dios, tu yra!, que se dexan dezir e fazer de ficta onestad; e después andan tras los moçuelos, besándolos, falagándolos, dándoles joyuelas, dineros, cosyllas que a su hedad conviene. Asý se les ríe el ojo, mirándolos, como sy fuesen fenbras"[594].

E2. Herejes

Igual que los sodomitas, también los herejes infeccionaban las comunidades en que estaban insertos con sus contumaces errores y su desorientador proselitismo desaprobado por Roma[595]. Enemigos internos, la lucha contra los cristianos descarriados fue una constante en el continente, pero en Castilla apenas surgieron unos cuantos focos organizados de rebeldes. Tampoco el religioso fue un factor vertebrador en la mayoría de las subversiones que se produjeron en nuestras latitudes, pese a que las críticas contra el comportamiento disoluto de los cargos eclesiásticos no faltaron. Se ha constatado la presencia de una considerable

[591] "(…) por tales yerros como este envia nuestro señor Dios sobre la tierra do lo facen fambre, et pestilencia, et terremotos et otros males muchos que non los podría home contar", ALFONSO X, *Siete Partidas*, *III…*, p. 664.

[592] ANÓNIMO, *Libro de confesión de Medina de Pomar…*, *I*, p. 44.

[593] SOLÓRZANO TELECHEA, JESÚS ÁNGEL, "Poder, sexo y ley…", p. 296; "Justicia y ejercicio del poder…", p. 328.

[594] MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *Corbacho…*, pp. 233-234.

[595] BOTELLA, HORACIO, "Diferencia, contestación, herejía. Sobre la alteridad religiosa en el Medioevo occidental", *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 48 (2014), pp. 5-21.



Figura 92: Santo Domingo y los albigenses en una prueba de fuego, tabla de Pedro Berruguete, Museo del Prado, P001305 (finales del s. XV)

agrupación albigense en León en tiempos de Fernando III, estimulada por inmigrantes francos, así como grupos menores en Palencia y Burgos. El enfrentamiento personal de Lucas de Tuy con los cátaros leoneses nos ha permitido conocer bastante de ellos y su afinidad con el movimiento gnóstico internacional; la división fue profunda en la ciudad y, según las letras del Tudense, hasta que los heréticos no fueron expulsados de esta no cesaron el hambre y la sequía que atenazaban a los pobladores[596]. En los siglos XIV y XV crecen los movimientos de pobreza voluntaria, el misticismo y la devoción interior, y en Castilla se observa la presencia —débil— de beguinas, begardos y *fraticelli* adeptos a la escuela del Libre Espíritu. Especialmente convulsa fue la partición de la Iglesia durante el Cisma (1378-1417), con dos papas dividiendo a la Cristiandad y enfrentando a sus príncipes y clérigos. Cabe reseñar que el temor se apuntó entre los detonantes que condujeron a la fractura, dado que el sucesor de san Pedro no fue elegido por los prelados libremente, sino en medio de un clima de amenazas: "E fue su comienço quanto contesçiera / el año de mil e trezientos e ochenta / por ser la primera elecçión violenta, / a la qual dixeron non ser valedera / los cardenales en esta manera, / diziendo que avién elegido al Urbano / por miedo que ovieron del pueblo romano, / e por esto fue la elecçión postrimera", versificaba Pablo de Santa María sobre tales sucesos[597]. Siguieron 40 años en los que los fieles más avezados debieron dudar, pensando en las terribles consecuencias espirituales de apoyar al pontífice equivocado y, por tanto, usurpador del cargo. ¿Y si los odiosos descarriados no fueran los otros…? Predicadores como Vicente Ferrer

[596] MARTÍNEZ CASADO, ÁNGEL, "Cátaros en León. Testimonio de Lucas de Tuy", *Archivos Leoneses*, 74 (1983), pp. 263-311.

[597] SANTA MARÍA, PABLO DE, *Las siete edades…*, p. 322. La elección de Urbano VI en medio de presiones se produjo en abril de 1378, pero pocos meses después los cardenales se retractaron y escogieron a Roberto de Ginebra, que sería denominado Clemente VII, provocando una fractura. Las corrientes de opinión internas y el estado de la diplomacia, sobre todo en relación a Francia, hicieron que cada país se posicionase con uno u otro de los pontífices. En 1380 la Castilla de Juan I se inclinó hacia el candidato alternativo, Clemente VII.

extendieron la incertidumbre entre todas las capas sociales; en sus sermones sobre el Anticristo, tremendamente populares, repetía cómo la ruptura de la Cristiandad solo podía entenderse ante la inminencia de unos tiempos que pondrían a prueba de forma extrema la solidez de la fe[598]. Indudablemente durante el Cisma creció la angustia, se extendió el pesimismo, se desarrolló una auténtica crisis de conciencia germinada durante el crítico siglo XIV. Una vez superado el traumático bache con la reconciliación de las facciones, serán los herejes de Durango a partir de 1440 los que mayor atención generen. Contextualizados en el violento escenario vasco de las luchas banderizas y en las turbulencias socioeconómicas que golpeaban con especial dureza este rincón del reino, el impulso del foco herético tuvo todo que ver con la constitución de un beaterio de terciarias y la presencia de un líder carismático que articuló la secta, fray Alfonso de Mella, un franciscano observante. Disponían tales herejes de creencias milenaristas, propugnaban la comunidad de bienes, daban rienda suelta a sus deseos sexuales y consideraban que las Sagradas Escrituras aún no habían sido completamente reveladas, tarea para la que ellos se sentían llamados[599]. Juan II envió a sus pesquisidores acompañados de un nutrido grupo armado para poner orden en la comarca, si bien Alfonso de Mella logró escapar a Granada. Los números que arroja la represión contra el movimiento, con decenas de excomuniones y condenas a muerte en la hoguera, han servido para cifrar su membresía en varios cientos de personas, lo que convierte a la comunidad duranguesa en la mayor experiencia herética habida en la Corona de Castilla durante la Baja Edad Media.

En ausencia de la Inquisición, que no llegaría hasta el reinado de los Católicos, fueron los tribunales civiles y eclesiásticos ordinarios los que se encargaron de reprimir la heterodoxia con mano de hierro, cual delito de lesa majestad. Precisamente la ausencia de herejías de masas, tan comunes allende los Pirineos, puede tomarse como la causa fundamental de que en Castilla no se instaurase la Inquisición pontificia, activa desde el siglo XIII en Francia, Italia o Aragón. El *Fuero Real* dictaminaba que una vez que cierto individuo fuese tenido por hereje, cabía contra él confiscación, excomunión y hoguera si no se retractaba de su postura. Cualquiera estaba llamado a denunciar y prender a los heréticos, y todos estaban advertidos sobre las consecuencias de encubrirlos[600]. Las *Partidas* de Alfonso X se extendieron más en el trato del asunto: calificando a los herejes de "gente loca" que se dedicaba a torcer el sentido de las palabras de Cristo y de los Santos Padres, cuyo único exégeta válido era la Iglesia de Roma, los distinguía en dos: por una parte estaban todos aquellos cristianos que tomaban distancia frente a las verdades dogmáticas de la Iglesia, y por otra, los descreídos —peor que bestias, se apunta— que defendían que la muerte del alma era pareja a la del cuerpo, sin salvación ni condena eterna para aquella. Si llevados ante las autoridades católicas no abjuraban de su porfía, en cuyo caso debían obtener el perdón, habrían de ser quemados si

[598] FERRER, VICENTE, *Sermones…*, p. 557.

[599] Los herejes de Durango han sido relacionados con múltiples corrientes heréticas: valdenses, joaquinitas, *fraticelli*, Libre Espíritu, husitas, alumbrados… sin que haya un acuerdo entre los historiadores sobre la filiación; algunos han propuesto que su naturaleza ecléctica dio lugar a una desviación original. Para una mirada de conjunto, recomendamos BAZÁN DÍAZ, IÑAKI, "Los herejes de Durango: un interrogante historiográfico por responder", *Clío & Crimen*, 1 (2004), pp. 261-299; "Formas de disidencia frente a la Iglesia medieval: los herejes de Durango", *Norba. Revista de Historia*, 20 (2007), pp. 31-51; *Los herejes de Durango y la búsqueda de la Edad del Espíritu Santo en el siglo XV*, Museo de Arte e Historia de Durango, Durango, 2007.

[600] ALFONSO X, *Fuero Real…*, p. 118.

eran predicadores o descreídos, y si meros creyentes, expulsados de la tierra o encerrados hasta que se arrepintiesen. Igualmente se dedicaban unas líneas a aquellos que con su complicidad, albergando a los herejes, les conferían cierto margen de actuación para extender el veneno con sus falsas prédicas; las *Partidas* advertían de que las casas de los encubridores serían echadas abajo[601]. En fin, el incipiente Estado, que asumía la fe cristiana como su principal corpus ideológico, hizo todo lo posible por uniformar desde el siglo XIII —y en plena comunión con la Iglesia— las creencias espirituales de sus súbditos bajo una sola dirección.

A los obispos se les encomendó luchar contra los simoniacos y las prácticas del nicolaísmo, actuar contra quienes interpretaban las Escrituras a su albedrío y meter en vereda mediante la amenaza de excomunión a los desobedientes que se mostrasen obstinados en el yerro; a todos se les podía tomar por heréticos. Los buenos cristianos en su conjunto se sentían obligados a colaborar, siguiendo el camino de los santos altomedievales hispanos, famosos y populares combatientes contra la herejía. San Isidoro, por ejemplo, incluiría en sus *Etimologías* un amplio catálogo sobre las escisiones habidas hasta la fecha y a lo largo de su vida obró para neutralizar a los arrianos; por si sus aportaciones en vida fueran pocas, se creería que el espíritu del Hispalense rogó exitosamente a Dios, muchos siglos después de fallecido, que castigase a Arnaldo, el principal heresiarca de los albigenses leoneses de los que hablásemos antes. San Ildefonso, por su parte, combatió en el s. VII la extensión de los errores de Elvidio acerca de la impureza de María que se propagaban por el reino visigodo, escribiendo un cuidadoso libro al respecto que sería traducido por el arcipreste de Talavera[602]. Eran aquellos los tiempos de los concilios griegos, que sentaron las bases del dogma eclesiástico, desde el primer encuentro en Nicea en el 325 hasta el séptimo, sostenido en el mismo lugar, en el 787. Lo cierto es que desde el principio de la andadura cristiana no cesó de haber deserciones, de mayor o menor envergadura, que minaron la unidad de la fe. Las colecciones de *exempla* manejadas por los predicadores se recrean en los castigos divinos impuestos a los herejes, narraciones que atraviesan los siglos advirtiendo de los riesgos de oponerse a la línea teológica oficial: los arrianos, enemigos vencidos en una época remota, siguen operando como un blanco intemporal sobre el que articular enseñanzas. Así, cientos de años más tarde, aún se recordaba cómo un obispo de esta secta blasfemó contra la Trinidad y recibió por ello tres lanzadas de fuego mortales propinadas por un ángel, mientras el mismísimo Arrio, dirigiéndose a Constantinopla, perdió sus intestinos y su alma mientras defecaba[603]. Creencias y comentarios desvariados y propios de cismáticos son los que conducen a que Juan Manuel elabore un tratado mariológico para sostener, movido por su "buen zelo", que la Virgen se elevó al Paraíso en cuerpo y alma[604]. Mientras, el *Tratado de la comunidad* nos recuerda que el prelado que combate a los herejes representa uno de los cuatro tipos de caballeros que existen[605]. Como puede deducirse de estas pinceladas, la misión de la defensa de una ortodoxia

[601] ALFONSO X, *Siete Partidas*, *III…*, pp. 681-685.
[602] MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *Vida de san Isidoro*, José Madoz y Moleres (ed.), *Vidas de san Ildefonso y san Isidoro*, Espasa-Calpe, Madrid, 1962, pp. 155-156; *Vida de san Ildefonso*, José Madoz y Moleres (ed.), *Vidas de san Ildefonso y san Isidoro*, Espasa-Calpe, Madrid, 1962, pp. 41-43.
[603] SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (2ª parte)…, pp. 31 y 55.
[604] MANUEL, JUAN, *Tractado de la Asunción…*, p. 1003.
[605] ANÓNIMO, *Tratado de la comunidad…*, pp. 119-120.

dogmática ante contestatarios y confundidos incumbe a todos los estados de la sociedad, unos denunciando, otros predicando y corrigiendo.



Figura 93: Auto de Fe presidido por Santo Domingo de Guzmán, pintado por Pedro Berruguete, Museo del Prado, P000618 (finales del siglo XV)

A finales del XV, con la incorporación de la Inquisición —como tribunal de naturaleza regia— a la maquinaria represiva del Estado castellano, la lucha contra la herejía adoptó un cariz mucho más perseverante[606]. Para entonces, el principal problema para la unidad de la fe lo constituían los judeoconversos, que habían protagonizado un masivo tránsito oportunista al cristianismo desde los pogromos de 1391, manteniendo sus ritos de manera soterrada. Los reyes acabaron accediendo a tomar medidas menos amables para perseguir a los judaizantes cuando fracasó la vía pedagógica defendida por el cardenal Mendoza y fray Hernando de Talavera. Desde 1480 se instauró el Santo Oficio en Sevilla, donde el fenómeno *marrano* tenía una dimensión más preocupante para los teólogos cristianos: miles de conversos iban a sufrir la persecución de unos inquisidores dominicos que se desempeñaron a fondo. Teniendo en cuenta el clima de pánico ante la aplicación sistemática de torturas y la severidad de los castigos cuando no se producían "confesiones voluntarias", debieron ser abundantes los que trataron de demostrar que su conversión era sincera mediante acusaciones de judaizar a terceros[607]. Un par de años más tarde se nombraron responsables de la Inquisición para otras villas del país, y enseguida, con Torquemada al frente, se levantó una estructura perfectamente engrasada y lista para funcionar durante los tres siglos y medio siguientes bajo el manto de la Monarquía Hispánica, persiguiendo a brujas, blasfemos, alumbrados, protestantes, moriscos y desviados de toda ralea; lo herético se había convertido de manera evidente en diabólico. Pero antes de llegar a la instauración del Tribunal en la antesala de la expulsión de 1492 habría que dedicarle unas reflexiones a la coexistencia bajomedieval de los cristianos con los colectivos judío y judeoconverso[608].

[606] OLIVERA SERRANO, CÉSAR, "La Inquisición de los Reyes Católicos", *Clío & Crimen*, 2 (2005), pp. 175-205.
[607] Para prevenir esta grave praxis no se admitieron las acusaciones hechas por los enemigos reconocidos del denunciado, pero estas disposiciones revelan que los odios intracomunitarios encontraron en la delación un cauce para cobrarse venganzas.

E3. Judíos y conversos

La aversión y suspicacia de los cristianos hispanos hacia los judíos durante el Medievo bebió de todos los tópicos comunes en el continente, pero además este fenómeno de ámbito internacional consiguió entroncar con sus propios agravios castizos: los hebreos se habían regocijado con la llegada de los musulmanes a la Península, entregando traicioneramente al invasor la capital, Toledo[609]. El colaboracionismo legendario de los israelitas con los islamitas tenía sus pinceladas de realidad, pues los visigodos, desde su conversión al catolicismo, se habían mostrado particularmente intolerantes con quienes profesaban otro credo, así que los judíos hallaron mayores comodidades para desenvolverse entre los mahometanos. Sin embargo, después de algunos siglos, los judíos tendieron a replegarse hacia el norte cuando el rigorismo religioso de los almorávides y almohades se impuso en el solar andalusí, perturbando la convivencia precedente. En los reinos cristianos las centurias del XI al XIII estuvieron atravesadas por un clima de mansedumbre, en el que la comunidad judía floreció sin demasiados apuros, al punto que hasta mediados del siglo XIV se ha hablado de una suerte de edad dorada. Ha de tenerse en cuenta que las circunstancias especiales de los estados ibéricos, sumidos en un larguísimo proceso de guerra y repoblación, necesitaron para su impulso de la participación de todos los efectivos humanos y económicos; esto incluía obviamente a los judíos, colectivo que podía aportar recursos de ambas naturalezas, y en función de esta excepcionalidad se ha querido explicar la relativa sintonía en la que se produjo la cohabitación, al menos si se compara con la hostilidad predominante en el resto de Europa, especialmente a partir de los pogromos que acompañaron a la Primera Cruzada y del endurecimiento doctrinal plasmado en las disposiciones antisemitas del IV Concilio de Letrán. Reyes como Alfonso VIII se apoyaron en su experiencia y saber hacer al frente de la contabilidad, encargándoles la recaudación de impuestos en el reino, o se sirvieron de sus préstamos para financiar las campañas militares[610]. No parece preciso rememorar su participación en la vida intelectual como traductores y artífices de la más elevada cultura letrada, puente entre el mundo musulmán y el cristiano. En líneas generales la comunidad judía configuró una sociedad a pequeña escala que desprendía vitalismo a la sombra de la civilización hegemónica. Quedan estos vasallos directamente bajo la protección del monarca, que los considera parte de su patrimonio y que consiente su presencia a cambio del pago de elevados pechos, a distribuir entre las aljamas del reino. Estas eligen sus propios oficiales,

608 La relación de las minorías religiosas peninsulares con el cristianismo dio lugar a un rico debate historiográfico, y la literatura especializada es abundantísima. En el caso de los judíos intervinieron intelectuales de la talla de José Amador de los Ríos, Américo Castro, Claudio Sánchez-Albornoz, Luis Suárez Fernández, Francisco Cantera Burgos o Julio Caro Baroja, además de estudiosos hebreos como Benzion Netanyahu o Yitzhak Baer. Para orientar las hojas que siguen nos hemos apoyado sobre todo en los trabajos de Emilio Mitre Fernández, Joseph Pérez, Julio Valdeón Baruque y Rica Amran.

609 Lucas de Tuy en su *Chronicon mundi* registra por vez primera el mito, cinco siglos después de los hechos: según afirma el Tudense, mientras los cristianos se dirigían a la basílica extramuros de Santa Leocadia el día de Ramos, los judíos, que habían dado señal a los ismaelitas, cerraron las puertas de la ciudad a los cristianos y se las abrieron a los sarracenos. Desarmados los toledanos y sin capacidad para defenderse, fueron pasados a cuchillo: TUY, LUCAS DE, *Chronicon mundi…*, p. 270.

610 Hablando de judíos y acciones bélicas, se culparía a Rahel la Fermosa — supuesta amante hebrea del rey Alfonso VIII cuya existencia se discute— de la gran derrota de Alarcos. Solo cuando el monarca se enmendó y la israelita fue quitada de en medio pudo lograrse la decisiva victoria de las Navas de Tolosa. Referencias a esta concubina se pueden hallar en ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV…*, pp. 310-311.

dictan sus ordenanzas, organizan política, económica, religiosa y jurídicamente la agrupación judía a nivel local, conectándose entre sí como una red a nivel estatal y con el rey mediante un juez o *rab mayor* (esto último desde finales del siglo XIV).

Alfonso X, al que la imaginería popular ha considerado un gobernante amigo de los judíos dada su coordinación con sabios de las otras tradiciones en las tareas doctas, estableció ya una serie de disposiciones restrictivas hacia los hebreos en el *Fuero Real* y en las *Partidas*: se prohíbe el acceso a determinados cargos públicos y profesiones, ciñéndose a los preceptos eclesiásticos que recomendaban que los judíos no ocupasen puestos de autoridad sobre los católicos; se les impide mantener relaciones sexuales con cristianos y criar a sus hijos, o tener siervos de tal creencia a su cargo; se les obliga a llevar un distintivo en la ropa; se les exige que el Viernes Santo se resguarden en sus casas y barrios, pues de ser hallados en la vía pública se tendrían por provocadores; se veda el proselitismo y la conversión de cristianos en judíos, que se sanciona con la muerte; se recomienda a los católicos no participar en banquetes con infieles, ni comer de sus alimentos, ni tomar sus fármacos, ni ser atendidos por médicos de esta confesión, ni mucho menos habitar con ellos[611]. Las *Partidas* hacen, paralelamente, un llamamiento a proteger y honrar a aquellos judíos que reciban el bautismo, y reprende a quienes insulten a los conversos recordándoles su pasado infiel (denominándolos *marranos* o *tornadizos*). La doble intención de estas leyes parece nítida: imposibilitar el crecimiento de la nación judía a costa de los cristianos y favorecer que los mosaicos abracen las enseñanzas del Nuevo Testamento voluntariamente, allanando el camino para ello. En síntesis, va alimentándose un caldo de cultivo legal, en cierta sintonía con los sentimientos populares, que pretende mantener lo más estanca y sometida posible a la comunidad judía, impidiendo por un lado que se mezcle con la cristiana y por otro que tenga algún tipo de ascendencia sobre ella. Pero además de restricciones, el derecho alfonsí presenta garantías: la más importante, la seguridad jurídica para los judíos y la integridad de sus bienes (que nadie ose prender o hacer tuerto por su



Figura 94: Un grupo de judíos es sorprendido en Toledo cuando se dispone a crucificar una estatua de cera que representa a Jesucristo, *Cantigas de Santa María*, Biblioteca de El Escorial, Ms. T-I-1, cantiga 12e (s. XIII)

[611] ALFONSO X, *Fuero Real…*, pp. 118-120 y *Siete Partidas*, *III…*, pp. 669-675. Algunas de estas normativas de exclusión operan en la realidad, pero otras, como la que incumbe a los oficios o a los distintivos, no se cumplen efectivamente al menos hasta el siglo XV.

cuenta a ningún judío en su persona o en sus cosas, se especifica); se toleran sus prácticas religiosas y se les concede el sábado para desarrollarlas, así como resulta aprobado que reparen sus sinagogas o erijan templos nuevos con autorización regia. El contacto entre comunidades está plenamente justificado cuando se convocan disputas o controversias, pues el objetivo de las mismas es atraerse a los judíos hacia la conversión en una contienda intelectual repleta de argumentos teológicos con los que demostrar lo absurdo de las creencias del polemista rival. No se dudaba entonces en ridiculizar a los hebreos, como se pone de manifiesto en la *Disputa entre un cristiano y un judío*, en la que el sabio católico se burla de los rabinos por su costumbre de sorber con su boca la sangre brotada de la herida del pene de los recién circundados (se trata del ritual denominado *metzitzah b'peh*)[612]. Tampoco era infrecuente que estos debates, marcados con una significativa carga teatral, acabasen con la quema del Talmud y la apostasía de los judíos participantes, tras ser derrotados por la presunta superioridad de los doctores de la Iglesia. De la censurable imagen que los cristianos construyeron en torno a los judíos nos habla como ningún otro documento histórico las *Cantigas de Santa María*. Allí se encuentran todos los estereotipos asociados a este pueblo ya en la segunda mitad del s. XIII: el judío encantador capaz de invocar al diablo (cantiga 3); el infanticida (4 y 6); el deicida (12); el usurero (25); el que profana hostias o efigies sagradas (34); el que se atreve a burlarse de los fundamentos de la doctrina católica (108), etc. Junto a estos judíos impíos y malvados, que reciben su merecido castigo, también desfilan otros más afortunados que, solicitando el amparo de la Virgen en un momento de lucidez, disfrutarán de su auxilio: en la número 85 un judío es excarcelado por María y conducido a visitar el Más Allá, para bautizarse después de tal revelación; en la 89 una hebrea se convierte tras recibir ayuda celestial durante un parto de riesgo; otra es salvada de una muerte segura al invocar a la Virgen en el momento de ser despeñada en Segovia, según se narra en la composición n.º 107. Conviene no equivocarse: la presencia de judíos que se benefician de los milagros de Santa María no pretende generar una imagen ambivalente de aquellos, sino demostrar la infinita piedad de la Madre del Dios de los cristianos. A la semblanza actitudinal y moral que se perfila en las historias debe sumarse un retrato físico bien reconocible —con sus gorros, sus barbas y sus narices ganchudas— que sería replicado durante centurias en las diferentes expresiones de las artes plásticas.

A pesar de estas ofensivas legales y religiosas, hasta entonces las cosas habían marchado con tensa calma para los judíos, mas la situación dará un vuelco en el siglo XIV. Sin que sucedan ahora relevantes transformaciones dogmáticas, se acumulan varias circunstancias que explican el enrarecimiento de la atmósfera en las relaciones interculturales. En primer lugar, la crisis que golpeó económica y demográficamente a la sociedad en aquellas décadas acabó con la frágil pero sostenida prosperidad que caracterizó los tiempos precedentes. Aunque la inmensa mayoría de los hebreos se dedicaba a tareas artesanales y mercantiles, significativos miembros de esta comunidad se habían elevado hasta posiciones destacadas del poder financiero; desde los cargos públicos se exigieron y recaudaron tributos cada vez más onerosos a los contribuyentes en nombre de la Corona o de los principales magnates. Apurados, los pecheros recurrieron a los prestamistas, que también eran mayoritariamente judíos, puesto que la

[612] ANÓNIMO, *Disputa entre un cristiano y un judío*, Enzo Franchini (ed.), *Los debates literarios en la Edad Media*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2001, pp. 227-228.

Iglesia se había mostrado rigurosa en su rechazo a los logreros y usureros: un cristiano no debía cobrar interés por los préstamos a sus correligionarios, así que el nicho de mercado de esta actividad quedó monopolizado por los emprendedores hebreos. Los altos intereses aplicados, que ascendían a una tercera parte del monto total prestado —debido en buena medida a la escasez del dinero líquido— hipotecaron y arruinaron a muchos, alimentándose el odio generalizado contra los judíos en su conjunto.

Además, en este siglo de hambres y pestes, los judíos fueron acusados por todos los rincones de Europa de envenenar los pozos y propagar las enfermedades, calumnias desprovistas de rigor pero que encontraron un público enfervorecido dispuesto a creérselas. ¿Qué mejor muestra del temor, mezclado con desprecio, que buena parte del vulgo cristiano manifestaba hacia sus vecinos? Los judíos no eran sino una tribu deicida, traicionera por excelencia, capaz de cualquier cosa por aniquilar al buen rebaño de Cristo. Cada hebreo llevaba algo de Judas dentro. Si volvemos la mirada un momento a las *Partidas* ya encontraremos reflexiones en esa dirección, como la alerta sobre su disposición al infanticidio ritual: "(…) oyemos decir que en algunos lugares los judios ficieron et facen el dia del viérnes santo remembranza de la pasion de nuestro señor Jesucristo en manera de escarnio, furtando los niños et poniéndolos en la cruz, ó faciendo imágines de cera et crucificándolas quando los niños non pueden haber"[613]. A mediados del siglo XIV, el misterioso viajero Jean de Mandeville asevera en su *Libro de las Maravillas* que los judíos aprendían testarudamente el idioma hebreo solo con la intención de poder comunicarse con el maldito pueblo de Gog y Magog, para unirse a él en las matanzas de cristianos alrededor del mundo[614]. Los judíos estaban detrás de la muerte de los grandes héroes del Medievo occidental, incluyendo a los clásicos: así, se asegurará que el estimado Alejandro Magno fue asesinado por miembros de tan infecto



Figura 95: Unos judíos apuñalan y alancean una hostia, que sangra. Frontal de altar del retablo del Corpus Christi, procedente del monasterio de Santa María de Vallbona de les Monges (Urgell), MNAC, 009920-000, (ca. 1341-1348)

[613] ALFONSO X, *Siete Partidas*, *III…*, p. 670. Gonzalo de Berceo en uno de sus milagros cuenta cómo la Virgen avisó a sus fieles, reunidos en misa, de un ritual satánico a punto de acontecer: en la casa del rabino toledano se estaba crucificando una figurilla de cera que representaba a Cristo. Dirigiéndose la multitud hasta la morada del rabino, se encuentran la escena revelada y dan muerte a todos los implicados en aquel aberrante acto de "magia empática". Véase BERCEO, GONZALO DE, *Milagros de Nuestra Señora*, Isabel Uría (ed.), *Gonzalo de Berceo. Obra completa*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, pp. 669-673.

[614] MANDEVILLE, JEAN, *Libro de las maravillas del mundo*, Gonzalo Santonja (ed.), *Libro de las maravillas del mundo*, Visor, Madrid, 1984, pp. 161-163.

linaje[615]. Esta consideración del judío como un intrigante, siempre conjurado para aniquilar al cristiano en cuanto bajase la guardia, estaba al menos tan difundida como su imagen de explotador de los humildes, sanguijuela carente de todo escrúpulo a la hora de amasar fortunas. La conjunción de este odio larvado, el contexto económico y las realidades alumbradas por el nuevo escenario político adelantan una situación explosiva. Como hemos dicho antes, las aljamas y los judíos eran propiedad del rey, y este garantizaba con su autoridad que nadie se atreviese a alterar el orden importunando a sus súbditos. Sin embargo, cuando se producían contextos de debilidad del poder regio los judíos quedaban desamparados y se convertían en un blanco fácil para las turbas enfurecidas: los primeros pogromos destacables acontecieron en la Guerra Civil castellana, y después estallaron en la minoría de Enrique III, coincidiendo con el contestado gobierno de Álvaro de Luna durante el reinado de Juan II o mientras ocupó el trono Enrique IV, momentos todos ellos de elevada incertidumbre social y política. Así pues, durante el reinado de Pedro I se gestó una primera tormenta perfecta: la peste negra golpeó con dureza y brotaron las acusaciones ya expuestas sobre las causas de la gran mortandad; aunque en el *Ordenamiento de Alcalá* de 1348 Alfonso XI había tratado de frenar la proyección de los financieros judíos, las disposiciones no se cumplieron y Samuel ha-Leví se elevó como tesorero real de Pedro, mientras la bonanza de algunos hebreos vinculados al temible soberano alimentó la sensación de que el rey estaba beneficiando a los infieles, llegando incluso a rumorearse que este pudiera ser descendiente de un judío. Dicho panorama posibilitó que los partidarios del futuro Enrique II se agrupasen políticamente alrededor de ese sentimiento de agravio, practicando saqueos y matanzas en las juderías de toda Castilla mientras se alargó la contienda fratricida. Se sentaba con ello un precedente para los graves acontecimientos que iban a ir sucediéndose hasta el decreto de expulsión de 1492. Pese a todo, cabe señalar que Enrique, primer rey de la dinastía Trastámara, aun habiendo llegado al poder gracias a una descarada propaganda antisemita, moderaría su postura y acabaría colocando de nuevo a un puñado de hebreos al frente de la gestión de la hacienda del Estado, aunque sin el peso tan notorio que habían alcanzado previamente. En el *Rimado de palacio* de López de Ayala, escrito por aquellos mismos años, se hace eco el noble poeta de los lamentos del pueblo contra los opresivos recaudadores judíos que lo exprimían, sin olvidarse de los gobernantes que les estimulaban a ello: "De cada día veo asacar nuevos pechos, / que demandan señores demás de sus derechos; / (…) sobre los inoçentes cuitados pecadores; / luego que han acordado, llaman arrendadores. / Allí vienen judíos que están aparejados / para bever la sangre de los pobres cuitados; / (…) Allá fazen judíos el su repartimiento / sobre el pueblo que muere por mal defendimiento, (…) Tienen para esto judíos muy sabidos, / para sacar los pechos e los muchos pedidos; / non lo dexan por lágrimas que oyan, nin gemidos…"[616].

En un ambiente como este, los sermones contra los judíos se siguieron multiplicando sin control, clamándose por la demolición de las sinagogas y la conversión o muerte de los infieles. Entre los predicadores que defendían esa línea dura destacó por encima de todos el arcediano de Écija, Ferrán Martínez, que no había hecho más que ir subiendo el tono desde que comenzara su obra misional. Aunque debido a la agresividad de sus palabras había sido

615 DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, p. 26.
616 LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Rimado de palacio…*, pp. 42-43 y 45.

desautorizado por el rey Juan I y el arzobispo de Sevilla, Pedro Gómez Barroso, el vacío de poder tras la muerte de ambos dejó vía libre a sus adeptos para materializar el violento propósito en 1391[617]. Sucede entonces el asesinato de numerosos miembros de la comunidad, los asaltos a los templos, los robos y la destrucción de bienes religiosos. El citado canciller López de Ayala narraba en su crónica del reinado de Enrique III cómo "las gentes estaban muy levantadas, é non avían miedo de ninguno, é la cobdicia de robar los Judíos crecia cada dia" [618]. ¿Y quiénes eran estas gentes que se levantaron? En la carta que los regentes enviaron a las ciudades para atajar la violencia se hacía responsables materiales a los hombres rústicos y de poco entendimiento salidos del pueblo menudo. La ansiada venganza de las masas populares cristianas da comienzo en Sevilla y el reguero de sangre rápidamente se extiende por los *calls* de Andalucía y por la Meseta Sur —también al norte del Sistema Central, aunque con menos virulencia, y por supuesto, a los territorios de la Corona de Aragón— sin que las autoridades políticas pudieran apenas contener el furor desatado. De esta forma, de la falta de temor de unos nació el pánico de los otros. Miles mueren sin querer renunciar a su Ley o directamente sin oportunidad de hacerlo; Yosef Ha-Kohen, un historiador judío del siglo XVI cuyos antepasados se encontraban en Cuenca en 1391, registró este episodio haciéndose eco de los muchos suicidios y asesinatos de niños cometidos por parte de sus propios parientes para evitar que fueran convertidos[619]. Aterrorizados y desmoralizados, abundan en cualquier caso las deserciones multitudinarias provocadas por el miedo a morir o a perderlo todo, generándose en un breve lapso temporal un sustancial número de cristianos nuevos. Es evidente que muchos apostataron del judaísmo sin que mediase convicción religiosa para ello, creyendo que sería una maniobra temporal[620]. La agrupación hebrea resultó demográficamente mermada y buena parte de su vitalidad económica, social y cultural se

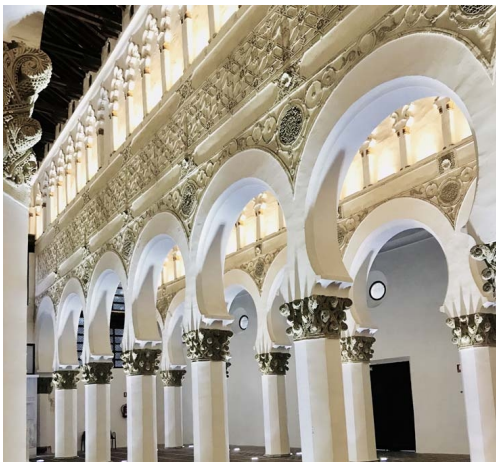


Figura 96: Arquería de Santa María la Blanca en Toledo, erigida como sinagoga en el siglo XII

[617] Sobre este suceso, calificado de "recodo histórico" por cuanto supone un punto de inflexión, es recomendable el título monográfico de MITRE FERNÁNDEZ, EMILIO, *Los judíos de Castilla…*

[618] LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Crónica de Enrique III*, Eugenio de Llaguno Amirola (ed.), *Crónica de los reyes de Castilla, II*, Imprenta de don Antonio de Sancha, Madrid, 1780, p. 362. Poco más tarde el canciller insistía en la misma idea de la rapiña como motor de los asaltos: "todo esto fué cobdicia de robar, segund paresció, mas que devocion", *ibidem*, p. 391.

[619] HA-KOHEN, YOSEF, *'Emeq ha-Bakha*, Pilar León Tello (ed.), *El Valle del Llanto ('Emeq ha-Bakha)*, Instituto Arias Montano, Madrid, 1964, p. 155.

[620] Cabría reflexionar acerca de hasta qué punto las deserciones masivas nos hablan del intenso miedo y hasta dónde de la falta de solidez en las creencias mosaicas. No todas las conversiones del momento siguieron ese patrón de urgencia: Selemoh ha-Leví, renombrado como Pablo de Santa María, se erige como modelo ejemplar de cristiano nuevo. Alcanzando elevadas dignidades en la Iglesia y la Corte, ya no cesará de recriminar a los judíos su ceguera espiritual hasta el día de su muerte. Se han presentado dudas, sin embargo, sobre si la conversión de El Burgense se produjo a raíz de los acontecimientos de 1391 o inmediatamente antes de que estos ocurrieran. En todo caso, lo que es seguro es que su transición estuvo bien meditada y no fue fruto de un arrebato.

esfumó tras estos acontecimientos, quedando las juderías reducidas a su mínima expresión o incluso desapareciendo de las ciudades más afectadas por la ira popular. Sin embargo, la comunidad restante emergería en cierta medida, autoafirmada y depurada de sus individuos menos comprometidos con la Ley mosaica, a quienes los leales observaron desde entonces como a renegados que habían abandonado a Dios por las intimidaciones mundanas en vez de preferir entregarse al martirio. La Iglesia, que no había visto con buenos ojos la violencia al considerar que solo una conversión sincera era deseable, aceptó aun así todas las incorporaciones como válidas y vislumbró en los pogromos una oportunidad sobrevenida para extirpar los restos del judaísmo. Durante las siguientes tres décadas las autoridades políticas y religiosas cristianas titubearon sobre cómo proceder con lo que había subsistido del colectivo, imponiéndose la optimista línea de presionar, sin recurrir a las armas, para conseguir una integración total. Predicadores de la talla de Vicente Ferrer tomaron el relevo y arengaron a favor de la segregación y conversión de la minoría judía manejando argumentos teológicos antisemitas, mientras que, en sintonía con esas pláticas, desde el ámbito legal se endurecerían las medidas para conducir al abrazo de Cristo; las Cortes de Valladolid de 1405 y las *Leyes de Ayllón* de 1412 sustraen la autonomía judicial a las aljamas, obligan a la agrupación y al encierro de los vecinos judíos, prohíben su acceso a ciertos oficios, imponen llevar distintivos en la ropa y determinados cortes de pelo y barba, etc.[621] Por si fuera poco, los judíos son forzados a asistir a los sermones para escuchar un alegato adornado de insultos, amenazas y exhortaciones a engrosar el cristianismo. No pasarán sin embargo muchos años hasta que se rebajen nuevamente las medidas, se desoigan las disposiciones y, fracasada la vía de la asimilación forzosa, la abnegada comunidad judía se pueda reconstruir parcialmente a lo largo del reinado de Juan II.

Sin duda el año 1391 —5151 en el calendario hebreo— pasaría a la memoria del colectivo sefardí como un periodo especialmente traumático. Por su parte, para los cristianos simboliza la aparición de una nueva contrariedad, sin que se hubiera resuelto la cuestión judía: se trata del problema converso. Bien es cierto que hasta entonces se habían producido, a cuentagotas, adhesiones de pequeños grupos y significativos individuos al cristianismo, pero detrás de estos movimientos hubo honestas crisis de fe o cálculos políticos que fueron absorbidos sin la mayor complicación. De hecho, los conversos sinceros se convirtieron en auténticos agentes en el combate al judaísmo, algunos atacando con verdadera pasión a su antigua religión, tal cual es el caso de Abner de Burgos, bautizado como Alfonso de Valladolid y autor de textos que desacreditaban con saña al hebreo. Sin embargo, los pogromos de 1391 llevaron a decenas de miles de judíos desesperados a asumir el cristianismo



Figura 97: Reparto de los alimentos durante el Séder de Pésaj, *Hagadá Dorada*, Biblioteca Británica, Add. MS. 27210, f. 15 (ca. 1320)

[621] CANTERA MONTENEGRO, ENRIQUE, "La legislación general acerca de los judíos en el reinado de Juan II de Castilla", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval*, 25 (2012), pp. 119-146.

para salvar sus vidas terrenales, especialmente en la mitad meridional de Castilla. Una vez adoptado este, los conversos no podían arrepentirse, ya que abandonar públicamente su nueva Ley les convertiría en apóstatas, un delito que conllevaba aparejada la máxima condena. En esa tesitura, un porcentaje significativo de los conversos optó por mantener los ritos, oraciones y prácticas sentidas en la clandestinidad, con mayor o menor fortuna, transmitiendo en secreto las creencias espirituales a sus descendientes. Otra parte significativa avanzó en el eclecticismo, sin poder acogerse ni a una religión ni a la otra, o incluso pretendiendo su adhesión a ambas. Finalmente, un tercer grupo se resignó a aceptar las nuevas condiciones y profundizó en su catequesis. Los cristianos nuevos —independientemente de si judaizaban, se mostraban más bien descreídos o hacían un esfuerzo por integrar las esencias de la religión adoptada— fueron vistos con enorme recelo; las capas populares en general consideraron que el conjunto de las conversiones habían sido engañosas, sensación que se vio reforzada por la reseñable capacidad de algunas familias de cristianos nuevos para conquistar cargos eclesiásticos o en la administración, oficios que hasta entonces les habían estado vedados. El odio se fue deslizando desde los judíos hacia estos cristianos nuevos, exitosos y adinerados, a los que se consideraba puros advenedizos infiltrados en las filas de la Iglesia. Como elocuente muestra de ello traemos a colación una vez más la crítica sociopolítica desenvuelta en la *Novela moral de Graçián*. El protagonista de esta obra mantiene una larga cháchara con un mercader y un hostelero, en la cual van revelándose quejas por la situación de decadencia material y moral del reino. El posadero le da al trotamundos buena cuenta de los pogromos de 1391 y de sus consecuencias: muchos judíos por "temor de la muerte, mas non por amor de la fe xristiana" se bautizaron. Una vez convertidos, aquellos hombres se volvieron más osados en hacer sus maldades, pues desde entonces podían mezclarse libremente con los católicos; sutiles de entendimiento en las cosas mundanas y particularmente sabios en ciencias diabólicas, corrompieron las conciencias de los caballeros e, induciéndoles a la avaricia, se colaron en sus casas como mayordomos y consejeros. La *Novela moral* prosigue con más acusaciones en boca de sus personajes: los conversos lograron controlar las finanzas del reino, emplearon su caudal para corromper a los jueces y llegaron hasta la corte del príncipe, revolviendo todo, al punto que hubo quien vio en ellos a los mismísimos mensajeros del Anticristo. Los lamentos terminan con un Gracián espantado al tomar conciencia de cómo "aq*ue*llos q*ue* desçiend*en* de aq*ue*l pueblo q*ue* Dios t*an*to abaxó [e]t menospr*es*çió" habían alcanzado tamaño poder sobre los cristianos. La escena se comenta por sí misma[622].

El descontento creció imparable hasta que Toledo —que fue foco místico, intelectual y palpitante corazón de la comunidad judía durante los siglos XII y XIII— estallase contra los conversos en 1449. La de Toledo es una revuelta de tipo fiscal contra los tributos impuestos por Álvaro de Luna, de cuya recaudación, como dijimos, se encarga el converso Alonso de Cota. Mal acogida la noticia, los toledanos se levantan con el respaldo del alcaide del alcázar, Pero Sarmiento; y aunque la oposición popular se manifiesta contra el condestable y sus exigencias impositivas, los judeoconversos son tomados como cabeza de turco a través de la que darle una justificación ideológica en clave religiosa a un tumulto de raíces principalmente económicas y políticas[623]. El 5 de junio de 1449 se promulga en la ciudad el primer estatuto de limpieza de sangre, quedando los conversos excluidos de todos los cargos públicos. Aunque en

[622] ANÓNIMO, *Libro de Graçián* (Continuación)…, pp. 157-160.



Figura 98: Un grupo de judíos, con la marca sobre el hombro y los ojos vendados como símbolo de su ceguera ante la Ley, toman parte en el asedio a la *Christianitas.* Detalle de la portada del *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina, Archivo de la Catedral del Burgo de Osma, C. 154 (1464)

unos meses la rebelión local quedaría controlada y el estatuto de Sarmiento sería anulado, el programa tuvo gran importancia por la osadía de su propuesta, que incluso el pontífice llegó a condenar en la bula *Humani generis inimicus*, alegando que todos los individuos que hubieran recibido el bautismo eran susceptibles de gozar de similares derechos; al fin y al cabo, el rechazo a los conversos desde un punto de vista doctrinal ponía en cuestión la eficacia y virtud del sacramento con el que las almas eran bienvenidas a la Iglesia[624]. Pues bien, este precedente toledano, que no hacía sino encauzar en términos legales el extendido desprecio hacia los conversos, sirvió para inspirar nuevas protestas durante el reinado de Enrique IV, cuando se reavivase el conflicto entre los cristianos viejos y los nuevos y estos últimos fueran objeto preferente de la demagogia e iras de los enemigos del rey, al que —como ya le sucediera a Pedro I— se acusó de favorecer a los infieles. Lo cierto es que algunos personajes relevantes que rodeaban a Enrique en su Corte eran judíos o conversos y eso sucedía en un escenario que cada vez se ponía más tenso, con los religiosos exaltados demandando una gran purificación espiritual. Alonso de Espina, un reconocido franciscano de la época que llegó a ser confesor del soberano, propuso llevar a cabo la aniquilación total del judaísmo en su *Fortalitium fidei*, apostando por dedicarle atención a la formación de los conversos veraces y perseguir sin piedad a los judaizantes. Por su parte, en el mesiánico *Libro de los grandes hechos*, Juan Unay recordaba que el Fin de los Tiempos precisaba de la previa extirpación del pueblo judío[625]. Más allá de tratados y alegatos de este tipo, sucedían episodios que no ayudaban a rebajar el nerviosismo, como el aparente asesinato ritual de un niño cristiano en Sepúlveda en 1468, que motivó la condena de un buen número de judíos de la localidad y el desvalijamiento de su aljama. Pero aunque vieron agigantada la hostilidad social,

[623] "E el capitán de los conversos era en Toledo uno que se llamaba Juan de Çibdad, que era un grand recabdador e rico e atrevido converso. (…) Este Juan de Çibdad morió mala muerte, en ruydo del vando que quiso sustentar de su judiego linage, e después de muerto fué colgado por los pies en la forca pública de la plaza de Çocodouer. E allá se vaya su mal con él, e Dios le dé mal siglo (…) Grande fué por çierto la persecución que en aquellos días fué fecha de los conversos en Toledo", ANÓNIMO, *Historia del ínclito…*, p. 244.

[624] Así lo consideraban importantes pensadores de los años centrales del siglo XV, tales como Juan de Torquemada, Fernán Díaz de Toledo, Alfonso de Cartagena o Lope de Barrientos, que consideraron una desviación cismática la discriminación a los cristianos nuevos.

[625] ALEMÁN, JUAN, *Libro de los grandes hechos…*, p. 425.

ambos colectivos consiguieron alcanzar el mandato de Isabel de Castilla sin sufrir en la etapa de 1454-1474 restricciones adicionales que merezca la pena destacar.

Subida Isabel al trono, dejará inmediatamente claro que los judíos son de su propiedad y quedan bajo su amparo, castigando con severidad cualquier ataque a la comunidad, en un proceder que se mantiene intacto hasta el momento de la expulsión; esta actitud le hizo ganarse la fama de favorecedora de los infieles, de idéntica forma a la que hemos visto para monarcas anteriores que no se mostraron especialmente belicosos hacia el judaísmo[626]. De hecho el *rab mayor* Abraham Seneor alcanzó en estos momentos una gran responsabilidad sobre las finanzas del país, aupándose como uno de los más estrechos colaboradores de Isabel; también el financiero Isaac Abravanel o el médico Lorenzo Badoz contaron con la confianza de la más católica de las reinas. En 1478 se alerta de la gran cantidad de criptojudíos que existen en Sevilla y algunas otras urbes y, como ya expusimos anteriormente, un par de años después la Inquisición comienza a operar para combatirlos de manera efectiva —y brutal— por vez primera. En 1480 las Cortes de Toledo imponen la aplicación firme del aislamiento de los distritos judíos, segregación que, pese a los problemas para su materialización concreta, se ejecuta con todas las consecuencias, al contrario que lo acontecido con las *Leyes de Ayllón* promulgadas por Catalina de Lancaster en 1412, cuyas disposiciones se implementaron de manera irregular. La discriminación comportaba hacer más atractiva la conversión de los dudosos y ocultar la fuente de tentaciones continuas para los cristianos nuevos tras los muros de la judería, que se convertían en una enorme prisión. Pero aglutinar a los hebreos en barrios cerrados también suponía dotarles de una protección más eficaz. Aunque lograron contener los desmanes, los reyes no consiguieron evitar que se propagasen los rumores y prejuicios, ni que siguiese creciendo la fobia popular contra sendos colectivos. En este contexto se encuadran los sucesos de la crucifixión —todo indica que falsa— del Niño de la Guardia, cerca de Toledo. Se acusó a un grupo de judíos y conversos de secuestrar a un muchacho y torturarlo atado a una cruz dentro de una gruta; los felones habrían extraído después el corazón para usarlo en prácticas brujeriles con las que dañar a los cristianos de la comarca[627]. Este montaje —que seguía un patrón recurrente en toda Europa, y que conocemos hoy como *libelos* o *calumnias de sangre*— supuso el espaldarazo definitivo a la opinión de que los judíos debían convertirse o abandonar el reino. Tan solo unas semanas después del auto de fe dirigido por la Inquisición contra estos supuestos infanticidas, auto que los llevó a la hoguera a finales de 1491, Torquemada elaboraba el borrador del que se servirían inmediatamente los reyes para dictar su decreto de expulsión. Se establecía en él un plazo de cuatro meses para que quienes no renegasen del judaísmo pudieran malvender sus bienes muebles y dejasen atrás los territorios de los Reyes Católicos, eso sí, sin poder llevarse consigo moneda ni metales. Seguramente se exiliaron muchos más judíos que los que habían estimado los ideólogos de la medida; el norte de África, Portugal, Navarra, Italia o las tierras otomanas fueron destino de

[626] El viajero Nicolás de Popielovo, por ejemplo, no perdió ocasión para dibujar a una Isabel guardiana de judíos y conversos, a los que había incorporado como oficiales y consejeros: POPIELOVO, NICOLÁS DE, *Relación del viaje…*, p. 298.

[627] Los detalles que envolvieron este suceso, en VIDAL DOVAL, ROSA, "Modelos de asesinato ritual: la influencia de *Fortalitium fidei* en el caso del Santo Niño de la Guardia", en José Manuel Nieto Soria y Óscar Villarroel González (coords.), *Comunicación y conflicto en la cultura política peninsular, siglos XIII al XV*, Sílex, Madrid, 2018, pp. 169-187.

decenas de miles de miembros del pueblo errante, aunque se produjeron sonadas conversiones como la de Abraham Seneor. La pareja gobernante, a la que no se puede achacar ninguna aversión personal hacia los judíos, confluía así con la posición mayoritaria entre sus vasallos, aunque el parecer de estos últimos no fuera determinante para tomar la decisión. Con total seguridad las causas principales que posibilitaron esta "solución final" fueron la presión de la Inquisición en aras de anular el factor de mayor riesgo para la rectitud espiritual de los cristianos nuevos (esto es, la mera presencia de judíos) y la necesidad de avanzar hacia la homogeneidad religiosa del Estado fuerte y moderno que estaban erigiendo los monarcas, teniendo en cuenta que la divergencia de credos era un elemento de inestabilidad y desunión que urgía neutralizar; esa sociedad a pequeña escala que constituía la red de aljamas ya no tenía cabida dentro de la nueva ordenación soñada. Con la expulsión concluían siglos de experimentos frustrados a través de los cuales los cristianos intentaron asimilar a una molesta minoría que, a pesar de todas las dificultades, resistió hasta que no le quedó más remedio que renunciar a *Sefarad*.

Concluyamos, pues, con este apartado. Los católicos manifestaron obsesivamente sus sospechas sobre las intenciones de los judíos; como hemos visto, fueron acusados de conspirar, envenenar pozos, raptar y crucificar niños, hacer enfermar con falsos medicamentos, estafar, endeudar y empobrecer a los humildes, profanar hostias y destruir iconos y reliquias, sabotear la celebración del Corpus, establecer pactos diabólicos, etc. En esta vorágine de estigmas e injurias sin fundamento incluso se llegó a asegurar que los hombres judíos menstruaban. Quien tratase con los hebreos no debía confiarse, puesto que la naturaleza del israelita era traicionera pese a que su apariencia exterior fuese sosegada y amistosa, algo que se explicaba únicamente en base a la situación coyuntural de su inferioridad numérica[628]. La propaganda antijudaica fue potente, pero a menudo la realidad se desvelaba más compleja; reparemos, por ejemplo, en cómo los enfermos pudientes siguieron siendo tratados por médicos y cirujanos judíos hasta el mismo momento de la expulsión, pese a las muchas disposiciones eclesiásticas y civiles que lo desaconsejaban, fenómeno que revela con claridad como ante la perspectiva de la muerte los creyentes que se



Figura 99: Representación del martirio del niño Simón de Trento, asesinado por los judíos, en las *Crónicas de Núremberg.* Biblioteca Estatal de Baviera, Rar. 287, fol. 255r (1493)

[628] Véanse MONSALVO ANTÓN, JOSÉ M.ª, "Mentalidad antijudía en la Castilla medieval. Cultura clerical y cultura popular en la gestación y difusión de un ideario medieval", en Carlos Barros Guimeráns (ed.), *Xudeos e conversos na historia*, La Editorial de la Historia, Santiago de Compostela, 1994 y CANTERA MONTENEGRO, ENRIQUE, "La imagen del judío como prototipo del mal en la Edad Media", en Ana Isabel Carrasco Manchado y María del Pilar Rábade Obradó (coords.), *Pecar en la Edad Media…*, pp. 297-326.

lo podían permitir no le hacían ascos al auxilio de los galenos hebreos. El verdadero miedo que suscitaban los judíos se articulaba más bien en torno a su capacidad para atraer adeptos o incitar a los conversos a *marranear*, proselitismo que preocupaba a las élites clericales más que a nadie. Alzada en chivo expiatorio predilecto, la comunidad judía como minoría estructural imbricada en la sociedad cristiana —para más señas una minoría sometida, a pesar de su influencia— tuvo muchas más razones para temer que para inducir temor. Su conservación dependía en todo de la voluntad del monarca y de la estabilidad política. Puede simplificarse la ecuación en los siguientes términos: cuando se afirma el poder regio los judíos viven más seguros, ya que su señor los vigila y protege como un valioso recurso. La autoridad del rey —también la de los principales nobles— constituye el principal cortafuegos que impide que la presión de la masa cristiana los aplaste. Pero aun en el mejor de los escenarios el judío promedio es un vasallo de segunda, por cuanto subalterno religioso. En estas circunstancias, mantenerse fiel a su ancestral observancia es profesional y económicamente costoso, legalmente vejatorio y, sobre todo, en determinados momentos, físicamente peligroso. Si la práctica totalidad de las acusaciones contra los judíos que atentan sigilosamente contra los cristianos constituyen patrañas sin fundamento, las matanzas incontroladas de judíos fueron, por el contrario, muy reales[629]. Con la memoria acumulada de las persecuciones sufridas y un horizonte inmediato que no parecía mucho más prometedor, los sefardíes vivieron acostumbrados a una latente incertidumbre que los periodos de sosiego jamás consiguieron disipar del todo. Parecidas aprensiones sufrieron los conversos, siempre puestos bajo la lupa; baste reseñar que antes de la aparición de la Inquisición ya tuvieron que sentir la amenaza de perder la custodia de sus hijos en favor de los cristianos viejos con la excusa de proporcionar a los pequeños una instrucción correcta en el credo católico[630]. En síntesis, la historia de los judíos castellanos estuvo timbrada por un cúmulo de intensas emociones, propias y ajenas al colectivo, donde la angustia, la desconfianza o el espanto sin duda alguna tuvieron un excelso protagonismo; como recogieron los cronistas de la conquista de las Islas Canarias, "en todo el mundo no hay judío que no sea en sujeción de otros y que no viva de día y de noche con miedo y con temor por su vida, y por esta razón son tan pálidos"[631].

E4. Mudéjares y moros

La tercera comunidad religiosa es la conformada por los musulmanes en territorio castellano, más modesta numéricamente que la de los judíos a lo largo de todo el periodo medieval, al menos en la mayoría de zonas del reino, pero ciertamente relevante en cuanto a su aportación

629 Atiéndase también a NIRENBERG, DAVID, *Comunidades de violencia…*

630 Fernán Pérez de Guzmán defendía tal extremo en sus *Generaciones* al realizar el retrato de Pablo de Santa María, como ya se expuso, un cristiano nuevo modélico. Era complicado que los conversos de primera generación —arrastrando sus viejas costumbres, aun de manera inconsciente— lograran transformarse en buenos cristianos, pese a que se esforzaran. Los muchachos, como es obvio, estaban inclinados a imitar a sus padres, y estos a proyectar sobre sus hijos las prácticas rituales, desde la circuncisión hasta los protocolos alimentarios. Para conseguir que la segunda o la tercera generación fuera firme, el apartar a los niños de sus progenitores no parecía una idea disparatada, pues "plantas nuevas o enxertos tiernos han menester mucha lavor e grand diligençia e guarda, fasta ser bien raigadas", PÉREZ DE GUZMÁN, FERNÁN, *Generaciones y semblanzas…*, pp. 142-147.

631 SALLE, GADIFER DE LA, *Le Canarien*, Elías Serra y Alejandro Cioranescu (eds.), *Le Canarien. Crónicas francesas de la conquista de Canarias, III*, Instituto de Estudios Canarios, La Laguna, 1965, p. 90.

económica y profesional[632]. Serán también los nuevos aires de la modernidad y su razón de Estado los que acaben con la historia de los mudéjares en nuestro país, forzando bien su conversión o bien su exilio.

Pero comencemos por el principio. Las comunidades mudéjares son rastreables al menos desde el siglo XI, cuando se producen importantes avances de la frontera en beneficio de los cristianos, con conquistas como la de Toledo y la rendición de su elevado número de pobladores. La conversión de la mezquita mayor de la ciudad en catedral supuso una flagrante ruptura de los acuerdos alcanzados entre conquistadores y vencidos[633]. Si bien es cierto que la política habitual tras la toma de las urbes principales era la de sacar a los antiguos habitantes islámicos de las mismas, a fin de que no supusieran un problema para su control efectivo por las huestes militares cristianas, se permitió que aquellos prestasen vasallaje al nuevo príncipe cristiano y se mantuvieran como súbditos en sus dominios; una vez consolidado el gobierno se consentía el retorno de los antiguos residentes a sus casas, o al menos su instalación en los arrabales. Mientras, en los núcleos más modestos se toleró una continuidad en la presencia de musulmanes siempre y cuando se hubiera producido una capitulación pacífica y se mantuviese la disposición a colaborar con el nuevo orden. Esta dinámica operará al sur del Sistema Central hasta el final de la expansión cristiana a mediados del XIII, mientras en el valle del Duero las comunidades mudéjares se van a conformar fundamentalmente en base a musulmanes de tres procedencias diferentes: un grupo sustancial lo constituyen los antiguos esclavos musulmanes que han sido manumitidos (generalmente sus dueños les concedían la libertad en su testamento); junto a ellos se encuentran los correligionarios que han emigrado o han sido desplazados por las autoridades cristianas desde la desaparecida taifa toledana y otras hacia el norte, alejándolos de la frontera ante el peligro almorávide y almohade; en tercer lugar, aunque su aportación cuantitativa se cree escasa, debieron quedar algunos grupos aislados de musulmanes que fueron rebasados por la línea fronteriza y decidieron no abandonar sus posiciones[634]. Además, acompañándolos durante todos estos siglos, se mantendrá un sustancial contingente de islamitas cautivados durante las campañas bélicas que, sin derechos

[632] En cuanto a la población hispanomusulmana, los estudios más relevantes de las últimas décadas vinieron de la mano de Juan Torres Fontes, Mikel de Epalza Ferrer, Manuel Ruzafa García, Miguel Ángel Ladero Quesada, Eduardo Manzano Moreno, Ángel Galán Sánchez, María Filomena Lopes de Barros… entre muchos otros. Para las siguientes páginas nos hemos servido sobre todo de un puñado de buenos conocedores del mudejarismo en la cuenca del Duero, tales como Olatz Villanueva, Serafín de Tapia o Ana Echevarría.

[633] Según recogieron los cronistas medievales, la intención de Alfonso VI fue siempre la de honrar el acuerdo suscrito con los habitantes de Toledo, que incluía el respeto al templo islámico. Sin embargo, Bernardo de Cluny y la reina Constanza mandaron levantar un altar en medio del lugar, transformando la mezquita en la nueva catedral de forma unilateral. Al enterarse Alfonso, airado, quiso castigar severamente a los implicados por no acatar el pacto que él había alcanzado con la comunidad musulmana. Los moros, en un alarde de prudencia, prefirieron librar al monarca de su juramento al sospechar que, en caso de que el arzobispo Bernardo y la reina fueran severamente reprendidos por esa razón, el odio vengativo de los cristianos aumentaría y ellos acabarían pagando las consecuencias. Eximido Alfonso de su compromiso, la catedral sustituyó al recinto sagrado islámico sin que el rey rompiese su palabra: JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO, *De rebus Hispaniae…*, pp. 248-250.

[634] VILLANUEVA ZUBIZARRETA, OLATZ, "Los escenarios de la sociabilidad para los mudéjares de la Cuenca del Duero: la vida en las morerías y el duelo en las maqbaras", en Juan Carlos Martín Cea (coord.), *Convivir en la Edad Media*…, pp. 347-372.

ni independencia, trabajan a destajo en las tareas más duras con la esperanza puesta en ser exonerados o rescatados por los suyos.

Como hemos señalado, esta situación se refuerza en los siglos XII y XIII extendiéndose los núcleos de mudéjares por ciudades y territorios de realengo, de señorío laico, eclesiástico e incluso en las regiones controladas por las órdenes militares. Con la incorporación de amplios territorios en Andalucía y Murcia, densamente poblados por musulmanes, la Castilla cristiana se enfrenta a un complejo problema de orden demográfico relativo a la administración de sus nuevas posesiones: se hará un enorme esfuerzo para mover vecinos católicos hacia el sur y desarticular en lo posible la cohesión musulmana cerca de la frontera nazarí mediante cartas de población y traslados forzosos. Estos importantes movimientos migratorios —que se impusieron sin respetar los pactos de permanencia que los conquistados habían rubricado con los poderes cristianos durante su capitulación— condujeron a la revuelta mudéjar entre 1264 y 1267 en Sevilla y Murcia. Los alzados contaron con el respaldo de Muhammad I, rey de Granada, que vio la posibilidad de ganar influencia sobre las áreas limítrofes recientemente incorporadas a la Corona de Castilla, habitadas mayoritariamente por sus correligionarios. Aunque los mudéjares tomaron posesión de importantes villas y castillos, el movimiento acabó siendo sofocado por Alfonso X de Castilla y Jaime I de Aragón y las duras consecuencias no se hicieron esperar: expropiaciones, expulsión de población nativa de la Baja Andalucía y sustitución por repobladores norteños, cierre o reconversión de mezquitas en templos cristianos, etc. Algunos dieron entonces el paso de abrazar el cristianismo, pero la mayoría de los mahometanos de la región se exiliaron en Granada, último reducto del islam en la Península; tras haber promovido la fracasada rebelión, el reino nazarí tuvo que incrementar el pago de parias a Alfonso X para conseguir una tregua. Desde entonces la frontera, pese a las muchas razzias, apenas se movería de forma significativa hasta la campaña de 1482.



Figura 100: Un cristiano y un musulmán disputan una partida de ajedrez en una tienda, miniatura del *Libro de los juegos* de Alfonso X, Biblioteca de El Escorial, Ms. T-I-6, f. 64r (s. XIII)

En este levantamiento no participaron los mudéjares de las dos mesetas, que habían alcanzado ya un considerable nivel de inserción —dentro de su alteridad— bajo los marcos de la sociedad

dominante[635]. Atrás quedaban los tiempos en que la población musulmana había estado relegada a las aldeas y al rural mientras los cristianos se afanaban en asegurar los núcleos principales del territorio. A finales del XIII las aljamas moras de las ciudades castellanas funcionaban a pleno rendimiento y sus miembros jugaban un destacado papel económico que no podía desdeñarse, por lo que se incrementaron los intentos de control sobre estas comunidades desde el poder regio-señorial y también desde el municipal. La lucha activa frente a la asimilación —contra la aculturación— se tradujo en el mantenimiento de sus prácticas islámicas, la pervivencia de la vestimenta, calzado, peinado, calendario y dieta propios, la conservación del derecho basado en la *sunna* y en el uso y conocimiento del árabe y del aljamiado en diferentes grados, al menos por parte de los sectores más cultos relacionados con las esferas jurídicas y religiosas. Dentro de las comunidades locales se establecieron una serie de oficios que velaban por el buen funcionamiento de este microcosmos social: el *alcadí* como juez para resolver pleitos entre mahometanos y representar políticamente a la aljama; el *muftí* para asesorar al anterior en lo relativo al derecho islámico; los veedores y mayordomos para desempeñar responsabilidades financieras y repartir la carga impositiva; los *alamines* y *muecines* para dirigir las cuestiones espirituales; los trujamanes como intérpretes en caso de necesidad… La aljama, en fin, reunía, controlaba, fiscalizaba y protegía a los musulmanes como un pequeño estado islámico dentro del cuerpo político cristiano, asumiendo las funciones combinadas de una parroquia y un concejo; a su vez, se hallaba en constante comunicación y coordinación con el resto de aljamas del país. Por su parte el derecho alfonsí, tal como señalamos para el caso de los judíos, garantizó que los musulmanes pudieran practicar su culto y mantener sus leyes a cambio del pago de rentas correspondientes siempre y cuando no perturbasen los principios religiosos oficiales del reino ni extendieran su proselitismo hacia los creyentes cristianos[636]. Molestaban especialmente las llamadas públicas a la oración, la presencia de mahometanos en las calles durante la Semana Santa y la conmemoración de algunos actos religiosos demasiado explícitos a ojos de los cristianos, por lo que las restricciones avanzaron en esa línea. Durante el reinado de Sancho IV se estableció que judíos y moros radicados en Castilla debían pagar diezmos, y allá por 1293 ya se habría intentado prohibir a las minorías religiosas poseer bienes territoriales. En los *Castigos*, la obra más significativa elaborada por el círculo de Sancho, se califica a los moros como perros, advirtiéndose de esta manera que las relaciones sexuales entre ambas comunidades se pueden equiparar al bestialismo[637]. Convenía extremar las precauciones, pues el musulmán representaba la corrupción carnal, dada su tendencia a la poligamia y su concepción erótica y hedonista del Paraíso. Salvando estas tiranteces, los islamitas castellanos se desenvuelven con relativa placidez, sin graves exabruptos.

---

635 Serafín de Tapia señala a esta minoría (en concreto a la que puebla los territorios desde el Duero al Sistema Central) como marcada por una "proverbial docilidad"; una comunidad que no constituyó en definitiva conflicto alguno para el poder en ningún momento: TAPIA SÁNCHEZ, SERAFÍN DE, "Los mudéjares de la Extremadura castellano-leonesa: notas sobre una minoría dócil (1085-1502)", *Studia Historica. Historia Medieval*, 7 (1989), pp. 95-126.

636 Las *Partidas*, que le dedican un extenso capítulo a los musulmanes en territorio cristiano, establecían con claridad este extremo: "Et como quier que los moros non tengan buena ley, pero mientra vivieren entre los cristianos en seguranza dellos, non les deben tomar nin robar lo suyo por fuerza". Por supuesto, no se permitiría ninguna falta de respeto de estos a la imaginería, simbología y fe cristianas, ALFONSO X, *Siete Partidas*, *III*…, p. 676.

637 ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV*…, p. 310.

Pues bien, si en el XIII la población mudéjar ya tenía una significativa relevancia económica, en las centurias bajomedievales esa potencialidad no hará sino reforzarse, con la consolidación institucional de la aljama y la dedicación de los musulmanes a oficios especializados: ciertos procesos textiles, calderería, alfarería, curtiduría, albañilería, yesería y carpintería, etc. quedaron en buena medida en sus manos allá donde el vecindario moro era más numeroso, como en Toledo, Ávila, Valladolid, Palencia, Murcia, Hornachos o Arévalo[638]. También se han conservado rastros de su labor como médicos, farmacéuticos, veterinarios, tenderos, mercaderes, tratantes de ganado o arriería, mientras las mujeres moras destacaron como parteras. Aunque tampoco faltaron los hortelanos, los trabajos de los mudéjares estuvieron en Castilla radicados mayoritariamente en los espacios urbanos, bajo cobertura de la aljama, al contrario que los desempeñados por sus análogos aragoneses y valencianos, más vinculados a los ámbitos rurales y a las tareas campesinas. Por último, estaban los sirvientes y esclavos musulmanes capturados, abundantemente empleados en las tareas domésticas. En esta época se consolida la figura del *alcadí mayor* —o alcalde—para coordinar la relación de todas las aljamas del reino con el monarca, además de quedar dotado con amplios poderes ejecutivos y judiciales. Si bien el *Ordenamiento de Alcalá* impuso algunas restricciones, estas no fueron efectivas al coincidir en el tiempo con una contrariedad de gran envergadura tal cual fue el episodio pandémico de la peste negra de mediados de siglo. La crisis sistémica golpeó a todos los estamentos y grupos étnico-religiosos, pero mientras los judíos se convertían en el blanco de todas las iras cristianas, los mudéjares pasaron más bien desapercibidos e incluso de alguna manera salieron reforzados de aquella enorme depresión; a esto contribuyó el hecho de que la comunidad mudéjar fuese tenida como laboriosa y humilde, ajena a los ambiciosos tejemanejes del poder. Las persecuciones de finales del siglo XIV vaciaron ciertos barrios y afectaron a la fisionomía de las ciudades, provocando que las minorías religiosas tendieran a congregarse en morerías y juderías de una



Figura 101: Un grupo de musulmanas rodea la cama en que yace un niño recién fallecido, *Cantigas de Santa María*, Biblioteca de El Escorial, Ms. T-I-1, cantiga 167b (s. XIII)

[638] Es muy complicado aventurar un número aproximado de mudéjares en el reino a lo largo de la etapa, pero gracias a la pervivencia de la relación de los repartimientos del "servicio y medio servicio" por aljama, el profesor M. Á. Ladero Quesada pudo estimar que la comunidad contaba con unos 20.000 individuos hacia 1501, sin contar los residentes en la recién conquistada Granada: LADERO QUESADA, MIGUEL ÁNGEL, "Datos demográficos sobre los musulmanes de Granada y Castilla en el siglo XV", *Anuario de Estudios Medievales*, 8 (1972-1973), pp. 481-490; "Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media", *Historia. Instituciones. Documentos*, 5 (1978), pp. 257-304. Recientemente P. Ortego Rico ha revisado a fondo la distribución de las cuantías repartidas entre las aljamas, señalando las dificultades de establecer una correlación tan ajustada entre los impuestos y la demografía, elevando el número de pobladores mudéjares: ORTEGO RICO, PABLO, "La imagen de la minoría islámica castellana a través de las fuentes fiscales a fines de la Edad Media", *Edad Media. Revista de Historia*, 17 (2016), pp. 33-66; ORTEGO RICO, PABLO; GALÁN SÁNCHEZ, ÁNGEL; ORTEGA CERA, ÁGATHA, *El precio de la diferencia: mudéjares y moriscos ante el fisco castellano*, Sílex, Madrid, 2019. En todo caso, la comunidad mudéjar fue, como dijimos, significativamente menor que la judía.

manera más cohesionada, algo que se iba a exigir desde las propias leyes a través del *Ordenamiento de Valladolid* de 1412. Al fin y al cabo, el individuo se sentiría más seguro ante posibles abusos estando agrupado junto a sus correligionarios que viviendo apartado de ellos. Así pues, el siglo XV supuso una pérdida significativa de atribuciones para los oficiales mudéjares y de autonomía para las aljamas, adquiriendo sus competencias las autoridades cristianas (por ejemplo, en lo referido a la jurisdicción de los *alcadíes*)[639]; aunque las normativas amadrinadas por Catalina de Lancaster —y urdidas por Vicente Ferrer— obligaban al encierro físico en collaciones bien delimitadas, imponían el uso de una media luna azul sobre el hombro a modo de distintivo o cortaban el acceso a ciertos oficios a los mahometanos, lo cierto es que más allá del papel las disposiciones no entrarían en auténtico vigor al menos hasta que el ambiente relajado se evaporase en las Cortes de Toledo de 1480, a punto de dar comienzo la Guerra de Granada. A pesar de todo, la decimoquinta centuria fue de una relativa tranquilidad para los mudéjares, marcada por intercambios e influencias recíprocas entre los universos musulmán y cristiano, al punto de que las propias guardias personales de Juan II y de Enrique IV estuvieron engrosadas por *elches*, conversos o moriscos procedentes de Granada, no sin provocar una fuerte crítica social por parte de la oposición política[640]. El agudo observador extranjero Gabriel Teztel apuntó en sus notas cómo la causa del alzamiento contra Enrique, destacado por sus inclinaciones moriscas, debía buscarse en el disgusto que entre la nobleza desplazada provocaba la afinidad del rey con los infieles; incluso llegó a sugerir que el frío recibimiento que este manifestó a su señor León de Rosmithal —al cual ni siquiera entregó un regalo de cortesía— pudo deberse al miedo que el monarca tenía a los mahometanos, quienes tendrían secuestrada su voluntad[641]. Nicolás de Popielovo, por su parte, llamó la atención sobre la —a su juicio— censurable coexistencia de hispanos católicos y sarracenos que se encontró a su paso por la Península en 1484. En especial se cebó con los andaluces, considerando que estos, más que ningunos otros, se embrutecían al respirar el idólatra aire moro, comerciar y relacionarse con ellos, imitar sus costumbres, etc., afirmando incluso que no era posible distinguir a los cristianos de los islamitas más que por el ostensible contraste de los ritos devocionales[642]. Por lo general a los viajeros ultrapirenaicos les extrañaron sobremanera las particularidades del hecho religioso ibérico.

---

[639] Los alcaldes cristianos precisaron de información concreta sobre la judicatura islámica con la que poder aplicar el derecho en la aljama. En este contexto se producen las traducciones de fuentes legales islámicas como el *Breviario suní* o las *Leyes de moros*.

[640] Pongamos un ejemplo proveniente de la literatura: en el ya muchas veces citado *Libro de Graçián* se hace una demoledora crítica a la cúpula política castellana, acusándola de tolerar la presencia de musulmanes y judíos en el reino, de permitir que se les envíen cargamentos de cereal o ganado y de mantener treguas con los infieles a cambio de su dinero mientras que los moros no dejaban nunca de hacer cabalgadas y capturar o degollar cristianos. En cuanto a los mudéjares, se les va a señalar como asaltantes de caminos, además de culpables de revelar a los granadinos información sensible con la que se pudiera dañar a la grey de Cristo. Y todas estas maldades ocurrían ante la pasividad absoluta del rey, distraído en "folgan*ç*as [e]t av*er* solaz co*r*poral": ANÓNIMO, *Libro de Graçián* (Continuación)…, pp. 155-156.

[641] TEZTEL, GABRIEL, *Viaje del noble bohemio León de Rosmithal de Blatna por España y Portugal. Hecho del año 1465 a 1467*, José García Mercadal (ed.), *Viajes de extranjeros por España y Portugal, I*, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Valladolid, 1999, p. 278.

[642] POPIELOVO, NICOLÁS DE, *Relación del viaje…*, pp. 300-301.

Los mudéjares y los judíos tuvieron que contribuir con unos crecientes impuestos a financiar las campañas militares contra los nazaríes; para los musulmanes se ideó una nueva carga, los "castellanos de oro". Lo cierto es que a lo largo de 250 años el sultán granadino fue visto veladamente por los mudéjares como un referente político y espiritual; este había intercedido cuando consideraba que algún rey cristiano abusaba de las comunidades islámicas bajo su potestad y, en definitiva, era el líder musulmán que se encontraba más cerca geográfica y culturalmente. Se ha venido señalando cómo los mudéjares, a través de su oración del viernes, se vincularon ideológicamente también con el rey de Tremecén, el sultán de El Cairo o el sultán otomano, solicitando salud para ellos; del mismo modo, trataron de no quedarse descolgados de la *Umma* cumpliendo con el *hajj* a la Meca o realizando viajes a los santos lugares del Magreb, así como atendiendo a la jurisprudencia elaborada en los principales núcleos teológicos musulmanes[643].



Figura 102: Aristócratas o sultanes nazaríes en la cúpula de la Sala de los Reyes, en el Palacio de los Leones de la Alhambra de Granada (ca. 1400)

Con la conquista del Reino nazarí y la desaparición de la última realidad política del islam en la península ibérica, proceso enmarcado en la edificación de un Estado unido en la fe, se hicieron más prescindibles que nunca los súbditos de otras confesiones diferentes a la católica; los moros se beneficiaron durante unos años de las condiciones de la capitulación de Granada, pero los judíos inmediatamente sufrieron en sus carnes la apisonadora política. Los musulmanes fueron al inicio objeto de la instrucción religiosa dirigida cautelosamente por fray Hernando de Talavera, con la que se pretendía conseguir la conversión voluntaria y progresiva de toda la comunidad; pero tras la aceleración del proceso mediante las conversiones masivas impuestas por un autoritario Cisneros y la respuesta islámica materializada a través de la rebelión del Albaicín y las Alpujarras en 1499-1501, sofocada por las tropas de Fernando el Católico, acabó por imponerse la vía de la pragmática, y así, en 1502 se forzó nuevamente a un grupo religioso disidente a adoptar el cristianismo o abandonar el país. La opción de la emigración era casi inviable en la práctica, debido a que para ella era exigido el desembolso de

[643] ECHEVARRÍA ARSUAGA, ANA, *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales*, Sarriá, Málaga, 2004, pp. 20-21 y 116-119.

una importante suma y se dispusieron una gran cantidad de trabas logísticas, desde los puertos de partida (solamente por Vizcaya) hasta un único destino permitido (Egipto). En esta tesitura, la elección quedaba básicamente reducida a mudar de religión o morir. El edicto afectaba no solo a los rebeldes granadinos, sino al conjunto de mudéjares que vivían en cualquier región de la Corona de Castilla, aunque nada hubieran tenido estos que ver con los acontecimientos de las Alpujarras[644]. La mayoría de los moros acabaron bautizándose contra su voluntad en ceremonias colectivas a finales de abril de 1502, pocos días antes de que expirase el plazo del chantaje. Y entre estos neocristianos se dio el mismo fenómeno que el acontecido con los judeoconversos: unos lograron asimilarse con cierto éxito —los conversos de moro—, y otros, los denominados moriscos, se mantuvieron irredentos, profesando en privado su religión sentida a pesar de la estrecha vigilancia de la Iglesia[645]. Finalmente, un puñado de familias mudéjares castellanas, parece que las más profundamente islamizadas, desoyeron las prohibiciones y consiguieron trasladarse al Magreb, uniéndoseles multitud de moros granadinos que hicieron lo propio en cuanto vieron oportunidad.

Pues bien, repasada sucintamente la presencia de esta minoría en Castilla, y en relación con las preocupaciones que tuvo el colectivo, deberíamos reseñar que los mudéjares, como grupo social dominado, encontraron cierta seguridad vital gracias a su capacidad para pasar desapercibidos y evadir los conflictos. Hubo contextos marcados por una mayor desconfianza, pues como se ha señalado, los monarcas castellanos se caracterizaron por no respetar las capitulaciones y pactos alcanzados, desplazando poblaciones enteras de mahometanos en función de las necesidades demográficas, económicas y militares del reino; precisamente estas necesidades estructurales llevaron a diversos soberanos a plantear leyes proclives a asegurar la permanencia de los mudéjares en su territorio, ofreciendo garantías. Sobrevolaba también cierta zozobra espiritual ante la posibilidad de que se endureciesen las condiciones y en un momento dado no se pudieran ejercer libremente las prácticas islámicas, sentimiento que aumentó enormemente —y no faltaban razones— al ver la suerte corrida por sus vecinos judíos en 1492. Ante las especulaciones de que ellos podrían ser las siguientes víctimas de una política intolerante, los Reyes Católicos mandaron por las ciudades a sus pregoneros para tranquilizar los ánimos[646]. A lo largo de estos siglos determinados grupos de mudéjares barajaron seriamente la posibilidad de emigrar, teniendo en cuenta una serie de fetuas elaboradas por reconocidos muftíes del Magreb, que se mostraban muy escépticos acerca de la posibilidad de seguir una vida islámica virtuosa estando bajo autoridad de los infieles, y que

[644] Las fórmulas de atracción y resistencia a este proceso de conversión forzosa fueron estudiadas en ORTEGO RICO, PABLO, "Cristianos y mudéjares ante la conversión de 1502. Mercedes a moros. Mercedes de bienes de moros", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval*, 24 (2011), pp. 279-318 y TAPIA SÁNCHEZ, SERAFÍN DE, "1502 en Castilla la Vieja, de mudéjares a moriscos", *Edad Media. Revista de Historia*, 17 (2016), pp. 133-156.

[645] Para estos fue de extrema importancia la *Fetua de Orán* de 1504, pronunciamiento que consideraba legítimo que los musulmanes aparentasen su adhesión al culto y ritual cristianos o comiesen productos derivados del cerdo con la finalidad de no arriesgar sus vidas, siempre y cuando mantuviesen la fe en los principios islámicos y cumpliesen con sus obligaciones religiosas de una forma disimulada. Con esta fetua se facilitó sobremanera el criptoislamismo en la Monarquía Hispánica durante el siglo XVI.

[646] Según recoge Serafín de Tapia, el mensaje trasladado abroncaba a los alborotadores cristianos: "que nadie ose decir que Sus Altezas habían de echar a los moros fuera destos reinos, ni se les diga tal cosa por ofenderlos, injuriarlos ni maltratarlos", TAPIA SÁNCHEZ, SERAFÍN DE, "Los mudéjares de la Extremadura…", p. 122.

invitaban a los mahometanos a desplazarse fuera de su jurisdicción. Sin embargo, como las fetuas eran pronunciadas por expertos en derecho y teología de todo el mundo islámico, sin quedar sometidas a una autoridad consensuada que las jerarquizase y las diese coherencia, abundaron declaraciones en el sentido contrario, asegurando que no había inconveniente alguno en que los musulmanes permaneciesen en el seno de sociedades cristianas siempre que estuviera avalada la tolerancia hacia su culto. Ante el recurrente incremento de la presión fiscal y de las hostilidades sociales, la mayoría de los mudéjares —que llevaban instalados en una u otra villa castellana desde hacía generaciones— antepusieron el enraizamiento familiar, patrimonial y sentimental a la idea de emigrar a un lugar musulmán, sí, pero también desconocido, extraño. Aquellos que decidieron convertirse se tuvieron que enfrentar al insulto y al desprecio de individuos cristianos, como evidenciaban las *Partidas* al censurar que se deshonrase y se calificase de *tornadizos* a los neófitos, pues tales agresiones verbales podrían provocar que se arrepintieran de su decisión[647]. La resistencia de los mudéjares fue ostensiblemente pasiva (salvo las revueltas de 1264 y 1499 protagonizadas por los moros del mediodía), canalizándose a través de quejas formales a las autoridades y poniendo la conservación de los rasgos identitarios en el centro de sus reivindicaciones.

En paralelo, no debemos descartar cierta aprensión de los cristianos hacia los mudéjares. Primeramente, la Iglesia manifestaba su recelo ante la posibilidad de que pudiese darse cualquier tipo de contaminación espiritual en perjuicio de los católicos, por lo que se fueron imponiendo las medidas de distanciamiento social que ya comentamos, extensibles también a la población judía: nada de relaciones o matrimonios mixtos, ni de convivencia compartida, ni de celebraciones conjuntas. Desde el IV Concilio de Letrán en 1215 se presionó para que se avanzase en la diferenciación de las vestimentas (imponiendo caperuzas de colores, bandas en las mangas, parches cosidos a la ropa…) y en el corte de los peinados, distinciones que permitirían identificar al *otro* con facilidad, previniendo peligros ocultos. En un plano más material, se temía especialmente que la población mudéjar pudiera servir de *quinta columna* infiltrada al servicio de cualquier poder islámico enemigo —granadino o norteafricano primero, otomano más tarde— que pretendiese actuar contra los intereses de los estados hispanos cristianos; esto incluía el apoyo logístico, militar o las labores de información para las razzias esporádicas, pero también el respaldo a una posible invasión como las que protagonizaron almorávides, almohades y



Figura 103: El dominico Riccoldo da Monte di Croce reprueba el Corán ante sabios musulmanes, xilografía con la que se acompaña un incunable de *Contra Sarracenos et Alcoranum*, BNE, Inc/1537(3) (impresa en Sevilla por Estalisnao Polono en 1500)

647 ALFONSO X, *Siete Partidas*, *III…*, p. 677.

benimerines; alejar a los moros de la costa y de los confines del reino fue la medida estrella para neutralizar ese riesgo. El siglo XVI estaría marcado por el temor al pirata berberisco, y esta causa, unida a otras de diferente naturaleza, ayuda a contextualizar la expulsión definitiva de los moriscos en 1610.

Permítasenos enlazar así con el rechazo y el desasosiego que los castellanos manifestaron hacia los musulmanes adscritos a otras entidades políticas, estos sí verdaderamente empoderados y peligrosos. Las sociedades cristianas de la península ibérica se construyeron en buena medida frente al *otro*; y el *otro* por excelencia fue el enemigo islámico que se había apoderado de Al-Ándalus, haciendo retroceder a las últimas autoridades visigodas hasta las montañas[648]. La invasión fue leída como un incontestable castigo divino ante la abundancia y persistencia de los pecados. El Altísimo expurgaba de manera contundente a su pueblo, apretando, pero sin ahogarlo. Desde entonces, cada fracaso militar acontecido durante los siglos sucesivos respondía, según la explicación teológica, a una advertencia celestial ante la incorregible falta de piedad de los cristianos: las aceifas de Almanzor o las derrotas en Uclés, Alarcos, Moclín, etc. eran, ante todo, una enseñanza a la que convenía prestar atención. Las victorias, en cambio, reforzaban la percepción de la existencia de un Plan Superior que había de conducir al éxito final sobre los enemigos de la fe. Mientras la Cristiandad se movilizaba hacia Palestina, la misión histórica de los creyentes ibéricos resultó ser la recuperación para la Iglesia del rincón sudoccidental del continente[649]. La ayuda sobrenatural se materializó con la intervención de santos en las batallas, legendarias como la de Clavijo —con presencia de Santiago en apoyo de Ramiro I— o reales como la de Simancas —con la intervención decisiva de san Millán—. Mucho después, a Alfonso VII de León, según nos indica Lucas de Tuy, se le apareció san Isidoro en sueños para esforzarle de cara a la batalla de Baeza; su nieto, el noveno rey de ese nombre, recibió en cambio la ayuda del Apóstol al frente de "muchedumbre de [caualleros] blancos" cuando combatía en Extremadura[650].

Los cantares de gesta y los poemas épicos contribuyeron sobremanera a extender la imagen de un enemigo terrorífico y poderoso. Por ejemplo, en el de Fernán González se cuenta cómo los moros practicaban el canibalismo, cocinando y asando a los prisioneros cristianos, aunque siempre dejando escapar a algún testigo para que llevase la noticia de tales prácticas hasta sus correligionarios, con la finalidad de espantarlos. La fama de las hordas de Almanzor resonó a través de los siglos, transmitiendo el pánico que el caudillo cordobés sembró poco antes del cambio de milenio entre los cristianos, de Compostela a Barcelona. El *Poema*, que enfrenta al Buen Conde con las tropas de Almanzor, describe así su llegada: "Venién y d(e) estas gentes sin cuenta e sin cuento, / non eran d(e) un logar nin d(e) un entendimiento, / más feos que Satán con todo su convento / quando sal(e) del infierno suzio e carb*o*niento"[651]. De esta manera se

[648] Sobre la imagen que ambas comunidades construyeron de la opuesta, es recomendable leer a BARKAI, RON, *Cristianos y musulmanes en la España medieval. El enemigo en el espejo*, Rialp, Madrid, 1991.
[649] En el último siglo medieval aún se empleaba este argumento del designio providencial como razón de preeminencia de Castilla sobre otros países que no peleaban en guerras santas contra los infieles: CARTAGENA, ALFONSO DE, *Discurso sobre la precedencia del rey católico sobre el de Inglaterra en el Concilio de Basilea*, D. Mario Penna (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV, I*, Atlas, Madrid, 1959, p. 221.
[650] Véase TUY, LUCAS DE, *Chronicon mundi…*, pp. 291, 394-395 y 425; JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO, *De rebus Hispaniae…*, p. 177.
[651] ANÓNIMO, *Poema de Fernán González…*, p. 274.

vio a los contingentes andalusíes y norteafricanos, como servidores o enviados del diablo. Y puesto que estos individuos estaban en comunión de principios con los habitantes del Averno, el mejor antídoto contra las preocupaciones que generaban se encontró en la fe: las plegarias de un acorralado Fernán González fueron escuchadas por el Apóstol Santiago, que apareciendo con una hueste de jinetes empíreos se lanzó contra los moros decantando el resultado de la batalla a favor de los creyentes[652].

Desde luego las razzias generaron preocupación entre las poblaciones más vulnerables a tales prácticas, sensación de alarma que cada generación bregó por alejar un poco más al sur. Los afectados podían perder el ganado, las mieses u otros bienes, resultar asesinados o caer cautivos en manos del enemigo. La última de estas posibilidades supuso una perspectiva tan aterradora que la sociedad tuvo que articular mecanismos que neutralizasen la ansiedad, empleando todos los resquicios del folclore religioso para exorcizar los miedos. Se replicaron por todas partes las noticias de cautivos liberados de los cepos y celdas andalusíes por obra milagrosa: en los siglos XII y XIII el *Liber Sancti Jacobi*, las *Cantigas de Santa María* o los *Miraculos romançados* dan buena cuenta de las intervenciones celestiales que operaban en favor de los cristianos esclavizados. El conde Armengol de Urgel fue capturado con veinte de sus caballeros y trasladado a la Zaragoza islámica, pero desde las tinieblas de la cárcel —"a manera de la perpetua oscuridad del infierno"— invocaron la ayuda del Apóstol y sus ligaduras fueron disueltas[653]. La Virgen efectúa rescates a prisioneros en posesión de los moros en las cantigas 83, 176, 227, 325 y 359, un número significativo sobre el total de composiciones; no faltan ejemplos en los que Santa María directamente impide que se produzca la captura, como en el caso del ermitaño al que unos piratas mahometanos no lograron llevarse porque el barco en el que navegaban fue prodigiosamente incapaz de despegarse de la costa portuguesa hasta que no le dejaron libre (cantiga número 95). En cuanto a los *Miraculos* compilados por Pedro Marín, la práctica totalidad de intervenciones obradas por santo Domingo de Silos acontecen en las mazmorras andaluzas, ofreciéndose una precisa visión de la dureza de estas experiencias: presiones para convertirse al islam, golpes, insultos y humillaciones, trabajo esclavo, privación del sustento, condiciones habitacionales inhumanas, hacinamiento, desesperación de las víctimas, etc.[654] De entre todas las amenazas, una fue singularmente temida entre los cautivos: la posibilidad de ser trasladados a África, lo que impedía la huida y



Figura 104: Soldados musulmanes en el monasterio de Santa María de Valbuena, Valladolid (siglo XIII)

652 *Ibidem*, pp. 328-329.

653 ANÓNIMO, *Liber Sancti Jacobi*, Abelardo Moralejo Laso, Casimiro Torres Rodríguez, Julio Feo García y Xosé Carro Otero (eds.), *Liber Sancti Jacobi "Codex Calixtinus"*, Xunta de Galicia, Pontevedra, 1992, pp. 338-339.

aumentaba la dificultad para ser rescatados. En cualquier caso, la Virgen y los santos quebraban milagrosamente los hierros, abrían las puertas y cegaban a los guardianes, permitiendo con ello que los *lazrados* prisioneros —siempre que hubiesen demostrado su fe— pudieran evadirse y acudir a entregar sus cadenas como exvotos en tal o cual templo o monasterio, contribuyendo a acrecentar el prestigio y eficacia redentora del santo al que estaban adscritos. Para las situaciones en que los musulmanes forzaban a la conversión, la ideología dominante recomendaba asumir el martirio, infinitamente más noble y galardonado que la apostasía, aunque se quiso dejar cierto margen para quienes habiendo renegado de Cristo se arrepintiesen más tarde de su traición: se les perdonaría la vida, pero quedarían infamados para siempre (lo que supone, como vimos, la incapacitación para tener oficios públicos, hacer testamento o ser llamados como testigos)[655].

Además de combatir el temor al musulmán depositando esperanza en los milagros, tampoco podemos despreciar el potencial catártico de determinados actos teatralizados. Solo un ejemplo de esto, que le resultará al lector tremendamente familiar porque enraíza con la tradición levantina de los Moros y Cristianos. En Jaén, uno de los principales enclaves militares desde los que se aseguraba la defensa de Castilla y se organizaban cabalgadas contra los nazaríes, el condestable Lucas de Iranzo celebró en 1463 unos festejos en los que una parte de la población representaba a los caballeros cristianos, mientras otros hacían acopio de barbas postizas y exóticos hábitos moriscos, fingiendo ser islamitas. Estos últimos marchaban en compañía de uno que semejaba al rey de Marruecos y otro que decía ser Mahoma. Desfilando hasta donde se encontraba el condestable, eran recibidos por Iranzo, que los conminaba a enfrentarse con los nobles castellanos en un juego de cañas. Tenía lugar entonces la práctica del torneo entre ambos equipos, en el que los sarracenos —obviamente y como exigencia del guion— debían salir derrotados. Quedando demostrado de esta forma que los perdedores estaban en posesión de un falso credo, los simulados musulmanes abjuraban de su fe, arrojando el Corán al suelo y sumergiendo al actor que interpretaba a Mahoma en una fuente, solicitando a continuación el caudillo moro y los de su pueblo el bautismo[656]. Mediante la ridiculización del enemigo común se buscaba generar adhesión a la importante encomienda política y religiosa que compartían los jienenses, robusteciendo el espíritu combativo y templando los temores ante el serio peligro de una vida de frontera como la que llevaban.

Como si de la otra cara de la moneda se tratase, debemos señalar que no toda la alteridad se movió en los parámetros de la satanización y el enfrentamiento. La figura del buen musulmán en no pocas ocasiones aparece en la literatura cristiana como una suerte de conciencia crítica que revela los fracasos y miserias de la civilización occidental. Frente a los infantes de Carrión, avaros, cobardes y traidores, el moro Abengalbón, señor de Molina, destaca como figura leal y amiga del Cid[657]. En *El conde Lucanor* los musulmanes protagonizan cuentos vehiculando

---

654 MARÍN, PEDRO, *Miraculos romançados*, Karl-Heinz Anton (ed.), *Los Miraculos romançados de Pero Marín*, Abadía de Santo Domingo de Silos, Burgos, 1988. El fenómeno del cautiverio en las últimas centurias del Medievo ha sido estudiado por RODRÍGUEZ, GERARDO FABIAN, *Frontera, cautiverio y devoción mariana (península ibérica, fines del s. XIV-principios del s. XVII)*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2012.

655 ALFONSO X, *Siete Partidas*, *III…*, p. 678.

656 ANÓNIMO, *Hechos del condestable…*, pp. 98-100.

657 ANÓNIMO, *Cantar de Mío Cid…*, p. 111.

importantes enseñanzas, y algunos de ellos son abiertamente admirados, como Saladino[658]. Parecido es el caso del *Libro* de Mandeville, en el que el sultán recrimina a los católicos su conducta impropia, que los habría llevado a perder Tierra Santa: lujuriosos, tabernarios, soberbios…, los cristianos no provocaban temor alguno entre los moros porque jamás podrían vencerlos mientras practicasen una vida tan indecorosa. A Mandeville esto le parece un gran vituperio para los suyos, pero por la certeza de las palabras del sarraceno: los infieles guardan mejor la Ley islámica que los católicos la suya, cuestión que debería avergonzar a los europeos[659]. Percepciones similares saltaron también al ámbito de la seguridad en el mundo real: Gabriel Teztel, del que ya hemos hablado, asegura que los viajeros que acompañaban a León de Rosmithal se sintieron más resguardados entre los moros castellanos que entre los cristianos…[660] En fin, estas anécdotas sirven para manifestar la existencia de una mordaz crítica hacia la disoluta espiritualidad cristiana mediante el recurso a una odiosa comparación: en ocasiones hasta los musulmanes se muestran más celosos y virtuosos que los nazarenos.

[658] Véanse los capítulos XXV y L de MANUEL, JUAN, *Libro del conde Lucanor…*, pp. 787-794 y 871-879.
[659] MANDEVILLE, JEAN, *Libro de las maravillas del mundo…*, pp. 92-93.
[660] TEZTEL, GABRIEL, *Viaje del noble bohemio…*, p. 284.

III. El excepcional allí



Santa Marta de Betania se enfrenta al dragón en una pintura mural procedente del monasterio de Santa Clara de Toro y conservada en la Iglesia de San Sebastián de los Caballeros de la misma localidad (siglo XIV)

Este tercer bloque está dedicado en líneas generales a desbrozar los temores que surgen en los momentos en los que el sujeto medieval ha de confrontar con aquello que se escapa a la cotidianeidad vital de las masas. Hemos considerado entonces los episodios producidos por caprichosas causas, por rarezas naturales, por sucesos y seres *maravillosos*: de los cometas en el cielo a los terremotos, hay todo un elenco de fenómenos para los que no existe una explicación certera y que tienden, como todo lo demás, a teñirse con un barniz místico que los convierte en señales divinas. También quisimos agrupar aquí las sensaciones —no estrictamente vinculadas al miedo— que se producen debido al contacto con el otro cuando se está lejos de las limitadas comodidades que podía ofrecer al sedentario la época histórica: con una mezcla de suspicacia y curiosidad el viajero se enfrenta a multitud de personajes, costumbres, paisajes y hechos que no le son familiares, que no pertenecen a su comunidad, que flotan dispersos y borrosos en el repositorio mental colectivo. Desplazarse fuera de los estrechos confines que cercan a la mayoría de los vecinos, anclados al terruño, entraña sus riesgos, pero permite conocerse mejor a uno mismo a través del acercamiento al otro. Para salir, para dejar atrás el espacio doméstico, hace falta que triunfe el espíritu del *homo viator*, que se imponga el coraje sobre el miedo… y eso va ocurriendo, al menos entre unos pocos. Por eso los exploradores aplicaron un grosero silencio sobre sus propios temores, siendo más bien la sorpresa lo que se deja entrever en las fuentes; al fin y al cabo, si se ha realizado el viaje y se ha vuelto para contarlo, no hay razones para que el protagonista acentúe el miedo en un contexto social y ante un público ansioso por escuchar, que tendería a confundirlo con la cobardía. Se están descubriendo nuevos elementos de la creación de Dios, redibujando los nuevos límites entre lo que Él ha colocado en la ecúmene pero aún no se conoce y lo que es puramente una construcción fantasiosa que se resiste a desaparecer. Entre esos elementos se hallan los océanos y continentes, sus accidentes geográficos y fenómenos atmosféricos, las comunidades humanas, pseudohumanas y monstruosas, la flora, la fauna y los minerales, etc., así como todas las combinaciones híbridas imaginables entre ellos; es el proceso de reconfiguración del mundo en base a la experiencia, por el que se reducen a meras plantas de algodón lo que durante cientos de años se consideraron árboles de los que nacían lanudos corderos, simplemente porque así lo habría escrito un autor antiguo de indudable prestigio... Y es que la imaginación, horripilada ante el vacío, se dedicó a inventar lo que desconocía. Salgamos ahora a contemplar el cosmos medieval, sus contornos y los seres que lo habitan.

A) La Tierra, el hogar común

El hombre bajomedieval se ha cansado de esperar. Las condiciones son propicias, su ánimo le demanda ponerse en movimiento, expandirse más allá de sus márgenes físicos y mentales. Claro que ese hombre es selecta minoría, vanguardia que no es capaz de revolucionar la calma tradicional de un periodo que se transforma con inusitada lentitud, aunque nunca se detenga. Realmente estos temores que invaden al viajero no son sino lo *événementielle* del miedo, no marcan más que a unos cuantos (des)afortunados, sin condicionar la vida de las multitudes medievales, pese a que sus relatos sirvan para alimentar el folklore compartido que consume toda la sociedad, certificando que las vetustas creencias sobre las más variopintas razas y los recónditos parajes no yerran. La *imago mundi* tardomedieval queda recogida principalmente en dos tipos de textos: unos son de carácter enciclopédico y, por ello, enumeran una serie de particularidades conocidas sobre cada territorio (*Fazienda de Ultramar*, *General Estoria*, *Semejança del mundo*, *Lucidarios*, *Libro del tesoro*, *Crónica abreviada de España*, etc.). Estos tratados se caracterizan por reiterar los datos geográficos, paisajísticos y humanos ya aportados por las autoridades del mundo clásico, apreciándose una deuda absoluta con ellos, lo que dificulta el avance del conocimiento basado en el empirismo; ¿qué son los engañosos ojos del caminante en comparación con la sabiduría de Heródoto, de Estrabón, de Lucano, de Plinio, de los Padres de la Iglesia, de Beda el Venerable o de quien fuera la joya de la corona del pensamiento hispano, Isidoro de Sevilla? Las otras fuentes a las que hacíamos referencia son eminentemente prácticas, al corresponderse con guías de viaje, relatos de peregrinaciones y desplazamientos que realmente tuvieron lugar: el itinerario incorporado en el *Liber Sancti Jacobi*, la *Gran conquista de Ultramar* o los testimonios de Ibn Yubair, Benjamín de Tudela, Marco Polo, Pero Niño, Ruy González de Clavijo, Gadifer de la Salle, Pero Tafur, Diego de Valera, Cristobal Colón, Omar Patún... describiendo todos ellos lo que ven o lo que se les cuenta durante la travesía, sin desprenderse en absoluto de los *topoi*. En una posición intermedia entre el estilo enciclopédico y el libro de viajes se encuentran los periplos que, con diferentes grados de narratividad, coleccionan ficciones y *mirabilia* por tierras lejanas, incorporando un poso tangible de verosimilitud con la intención de entretener: es el caso del *Libro del conosçimiento*, *Libro de las maravillas* de Mandeville, *Libro del infante don Pedro de Portugal*, la *Carta del Preste Juan*…; aunque en estos casos se trate de geografía de gabinete, el lector u oyente medio no tenía por qué conocer si el desplazamiento contado ciertamente se había producido, al fin y al cabo un detalle de poca relevancia, pues ni había manera de



Figura 105: Cosmos en el *Liber Divinorum Operum* de Hidelgarda de Bingen, Biblioteca Estatal de Lucca, MS 1942, fol. 38r (S. XIII)

corroborar la veracidad de lo expuesto ni tampoco existían certidumbres sobre lo que acontecía más allá del alcance de su radio de actividad cotidiana; la maravilla operaba incluso como garantía de autenticidad de un escrito y reforzaba la credibilidad de su material. La península ibérica fue a su vez un popular destino entre los afanosos viajeros europeos y norafricanos que registraron su andadura por esta periferia del mundo conocido, tales como Ibn Battuta o Nicolás de Popielovo. Castilla ofrece Compostela primero, Guadalupe después, destinos sobresalientes a nivel internacional entre una multitud de centros de peregrinación de carácter secundario y regional; brinda una cruzada quizá no tan estimulante como la de Tierra Santa, pero igual de válida para expiar pecados y más dilatada en el tiempo, que permite conocer de primera mano al *otro* musulmán, figura que no existe en las demás naciones occidentales de Europa y que se teme y admira por igual; anima al extranjero a instalarse en las plazas vacantes de sus puertos, sus ciudades, sus universidades, sus mercados; finalmente, al erigirse en potencia, Castilla atrae un copioso número de embajadas. También contamos entre las fuentes con la literatura: hagiografías, novelas de caballerías, cantares de gesta o poemas heroicos donde lo transcendental es el desarrollo del personaje, pero que, en lo fundamental, se estructuran gracias al movimiento del protagonista en escenarios cambiantes: *Vida de santa María Egipciaca*, *Libro de Alexandre*, *Libro de Apolonio*, *Cantar de Roldán*, *Poema de Fernán González*, *Cantar de Mío Cid*, *Caballero Zifar*, *Amadís de Gaula*, *Cavallero Plácidas*, *Flores y Blancaflor*, *Libro de Graçián…* Sin actividad descubridora fuera de la *zona de confort* parece no haber aventura posible, así de alargada es la sombra de la *Odisea* en la literatura universal. Dejaremos de lado por el momento otro tipo de conocimientos geográficos, aquellos que conducen a las regiones del Más Allá a través de visiones y milagros escatológicos. Frente a estas obras predominantemente textuales, un grupo más escogido de intelectuales puede comprender la misteriosa cartografía. A su vez la representación del mundo —que se sabe esférico[1]— demuestra a través de las imágenes una total simbiosis de lo geográfico con lo histórico, lo religioso y lo biológico: entre las líneas costeras, las murallas de las urbes principales, las cadenas montañosas o los cursos fluviales asoman también en los mapas los perfiles de los esciápodos, los pigmeos, los cinocéfalos, las ballenas y monstruos marinos, el Paraíso y la Jerusalén terrenal, Mahoma, el Preste Juan, Gog y Magog, los locuaces árboles del Sol y la Luna con los que platicase Alejandro Magno sobre su destino, los Reyes de Oriente siguiendo una estrella, o, en definitiva, cualquier personaje o evento que precise de una localización aproximada.

[1] Uno de los mitos más arraigados sobre la cosmología medieval era que consideraban plana la Tierra, pese a la enorme cantidad de documentos que explicitan lo contrario. Sirvan para desterrar tal idea estas muestras: "E la semejança del mundo es a manera de pella [pelota] e en semejança de hueuo", ANÓNIMO, *Semejança del mundo*, William Emerson Bull (ed.), *Semejança del mundo. A Spanish Geography Book of the Thirteenth Century* (tesis inédita), Universidad de Wisconsin, 1936, p. 1; "La pella, que es redonda, todo'l mundo figura / —¡sepas que será mío, esto es cosa segura!—", ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, p. 328; "E es [el orbe] así al mundo como el casco al huevo, que encierra lo que es dentro e, porque él es todo redondo, conviene por fuerça que la tierra e la forma del mundo sea redonda", LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 69; "Porque vos digo, por cosa cierta, que hombre podría rodear alderredor toda la tierra y redondez del mundo, así de alto como de baxo y tornarse a su tierra", MANDEVILLE, JEAN, *Libro de las maravillas del mundo…*, p. 118. Fuera del ámbito intelectual, las abundantes Vírgenes sedentes románicas y góticas con el orbe (*globus cruciger*) en su mano o en las del Niño Jesús no pudieron pasar desapercibidas en el imaginario colectivo popular, explicitando la forma esférica del mundo.

Es sumamente complicado figurarse cuál sería el grado de conocimiento que poseerían las clases populares sobre las dimensiones, las formas y las características del mundo, así como de las gentes que lo poblaban[2]. De igual manera es arriesgado sostener afirmación alguna sobre su interés concreto por estos asuntos, aunque no compartimos la gris presunción por la que prácticamente se sustrae al campesino, al trabajador urbano o a la mujer de la capacidad de sentir curiosidad por lo que sucede fuera de su entorno inmediato. Si hacemos caso a Gómez de Santisteban cuando afirma que "todos los hombres naturalmente dessean saber todas las cosas del mundo y han plazer de ver cosas nuevas, e los que no las han visto resciben grandes alegrías en las leer y oír contar"[3], cabe imaginar entonces que la demanda de información sobre estos asuntos fue generalizada; el flujo de datos también lo tuvo que ser, solo que de una manera abrumadoramente oral, dando lugar a retratos poco nítidos y susceptibles de modificarse para adecuarse a contextos de recepción iletrados. La inmensa mayoría de viajes no son propiamente de descubrimiento; algunos caminos están muy trillados, como los que conducen a los santuarios, a las ferias, a los pastos o a las cortes[4]; pese a todo, y por muy discurridos que se encuentren, lanzarse a ellos no deja de conllevar riesgos y, por tanto, inseguridades. Cuando el viandante regresa a casa, el sector de su comunidad que vive más aferrado al suelo o al oficio se muestra expectante por escuchar y añadir nuevos retazos de perspectiva a su arquitectura del mundo, para resituarse en él admirando la inconmensurable grandeza del Creador. Sin embargo, la sociedad medieval condena los excesos del ansia por saber, pues hay cuestiones que solo incumben a Dios. Si existe una figura prototipo de la insana curiosidad y de la arrogancia esa es la de Alejandro Magno, personaje de la Antigüedad que fue tan reverenciado entre los sectores caballerescos como entre el pueblo llano; el mester de clerecía que cuenta las hazañas de su vida será muy empleado en las siguientes páginas. La historia recoge que, después de haber vencido a todos sus enemigos, Alejandro concibe nuevos y ambiciosos proyectos, a pesar de que su ejército ansía retornar a casa. El conquistador quiere atravesar los mares para llegar a donde ningún otro lo hubiera hecho,

[2] Al respecto puede revisarse ORTEGA VALCÁRCEL, JOSÉ, "El «imago mundi» en la Castilla medieval", en Luis García Ballester (dir.), *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla: Edad Media*, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Salamanca, 2002, pp. 147-189; BÉGUELIN-ARGIMÓN, VICTORIA, *La geografía en los relatos de viajes castellanos del ocaso de la Edad Media. Análisis del discurso y léxico*, Libros Pórtico, Zaragoza, 2011; BIGLIERI, ANÍBAL A., *Las ideas geográficas y la imagen del mundo en la literatura española medieval*, Iberoamericana, Madrid, 2012.

[3] SANTISTEBAN, GÓMEZ DE, *Libro del infante don Pedro de Portugal*, Elena Sánchez Lasmarías (ed.), "Edición del *Libro del infante don Pedro de Portugal* de Gómez de Santisteban", *Memorabilia*, 11 (2008), p. 11. De pistas similares están llenas las obras castellanas. Fernán Pérez de Guzmán, que tenía una elevada responsabilidad y conciencia sobre su labor historiográfica, se lamentaba profundamente de que los cronistas, igual de reyes que de ciudades, tendían sin ninguna vergüenza a relatar antes "cosas estrañas e maravillosas que verdaderas e çiertas", creyendo que si no recogían en sus trabajos excentricidades no serían tenidos por notables. Su escepticismo sobre las supercherías y exageraciones alcanza a la etopeya que hace de personajes concretos, como la del autor de la *Crónica sarracina*, Pedro del Corral, o la del Adelantado Mayor Gómez Manrique, del que asegura que "por manera de alegría, o por fazer gasajado a los que con él estaban, contaba algunas vezes cosas estrañas e maravillosas que avía visto en tierra de moros, las quales eran graves e dubdosas de creer", PÉREZ DE GUZMÁN, FERNÁN, *Generaciones y semblanzas…*, pp. 59-60 y 117-118.

[4] Sobre la dimensión y necesidad de la movilidad regia, atiéndase a ARIAS GUILLÉN, FERNANDO, "El Estado sobre ruedas. El poder regio y el valor de la itinerancia en Castilla durante la Baja Edad Media", en Fernando Arias Guillén y Pascual Martínez Sopena (eds.), *Los espacios del rey. Poder y territorio en las monarquías hispánicas (siglos XII-XIV)*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2018, pp. 185-205.

conocer el lugar donde nace el Sol, desvelar cuáles son las ocultas fuentes de las que mana el Nilo[5]. Ahora que todo hombre sobre la superficie terrestre le obedece, se lanza a la conquista de los cielos y del mundo submarino: engarza una pareja de grifos a su carro y emplea un cebo para dirigir su vuelo, observando el mundo bajo sus pies; se hace sumergir dentro de un arca de vidrio para vislumbrar los reinos marinos y serán sus preocupados vasallos quienes lo hagan emerger antes del tiempo convenido[6]. El Magno se creía un Dios, capaz de unir Occidente y Oriente bajo su puño, pero el pequeño sepulcro en que su cadáver tendrá que hacer hueco para alojar tanta soberbia demuestra que no era más que otro mortal. Los bloques geográficos y culturales que trató de unificar se mantendrían independientes miles de años más.



Figura 106: Alejandro asciende a los cielos con la ayuda de varios grifos. Iluminación miniada en el *Libro de Talbot-Shrewsbury*, Biblioteca Británica, Royal 15 E VI, f. 20v (1444-1445)

En este mismo *Libro de Alexandre* nos encontramos una curiosa definición antropomórfica del mundo. En ella Asia es el torso, Europa la pierna derecha, África la izquierda. Los ríos son las venas, las montañas se corresponden con los huesos y las praderas con los cabellos. Sol y Luna, que nacen por Oriente, son los ojos. El mar que circunda la tierra-carne es la piel[7]. Esta bellísima descripción está acorde con la cartografía altomedieval más básica, que siempre aparece *orientada*, esto es, con Asia ocupando la mitad superior, mientras Europa se sitúa en el cuarto inferior izquierdo y África en el cuarto inferior derecho, con el Mediterráneo separando las tres regiones y el Mar Océano —que reúne al Atlántico y al Índico— circundando los territorios conocidos[8]. Otras aproximaciones geográficas se centran en dividir el mundo según las zonas climáticas, en las que ya se vislumbran cinco franjas: dos frías, dos templadas y una intermedia tórrida, donde imperiosamente nadie podría sobrevivir. La totalidad del mundo conocido se debe distribuir entonces por la región templada septentrional, mientras que sobre el otro lado de la inquebrantable región de calor, en el hemisferio sur, se discrepa acerca de la existencia de tierras, mares, o ambas cosas, aunque los más atrevidos apuestan por el desarrollo de la civilización antípoda, que camina bocabajo[9].

---

[5] ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, pp. 634-636.

[6] Estas pericias legendarias, recogidas por supuesto en el *Libro de Alexandre*, son perfectamente conocidas por todos, como lo fueron las vidas de los principales santos. Por ejemplo, los hechos referidos aparecen incorporados en la crónica de Pero Niño, quien gusta de ser comparado con el caudillo heleno: DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, pp. 24-26.

[7] ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, pp. 686-688.

[8] Cuando Alfonso de Cartagena trata de defender la preeminencia de Castilla sobre Inglaterra, hace una analogía entre el mundo y una ciudad. Todo lo que queda circunscrito por la redondez del Mar Océano se corresponde con lo que sería el espacio intramuros de una ciudad, mientras que las islas que se encuentran hacia el Occidente, como las británicas o las canarias, son como arrabales de la urbe, CARTAGENA, ALFONSO DE, *Discurso sobre la precedencia…*, p. 220.

[9] MANDEVILLE, JEAN, *Libro de las maravillas del mundo…*, pp. 120-121. En cambio, en otra tradición paralela los antípodas son gentes negras quemadas por el sol y sus tierras están plagadas de grifos y

A1. Las *partidas* del mundo

Europa es la casa común, no siempre bien avenida, pero a la postre el único reducto de una Cristiandad que se siente amenazada por todos sus flancos y que brega también contra sus quintacolumnistas particulares. El conocimiento de los diferentes reinos, pueblos y lenguas que la componen es amplio y goza de cierta extensión entre las clases populares. Las rutas ordinariamente están abiertas para diplomáticos, mercantes, peregrinos, mercenarios, eclesiásticos. Un poder territorial fragmentado, pero que disfruta todavía de la fama de su nombre y un indudable peso, cual es el del Sacro Imperio Germánico, sería apetecido por soberanos como Alfonso X. Su conflicto con la potencia espiritual de las Iglesias de Roma o de Aviñón, *empresa* con sucursales en cada rincón del continente, es interminable, como también lo es la lucha por la hegemonía de los territorios que encapsulan el Canal de la Mancha. La Corona de Castilla está muy interesada en estas cuitas entre franceses e ingleses, porque en definitiva es un país volcado comercialmente hacia el Atlántico y su incipiente burguesía precisa de mercados flamencos donde colocar sus productos, en especial la lana; Castilla se ve militarmente envuelta en estas beligerancias con episodios como la batalla de Winchelsea (1350), su propia Guerra Civil (1366-1369), la invasión de Juan de Gante en 1386 o los ataques de Pero Niño a los puertos ingleses en 1405. Aunque desde el s. XIII las nuevas conquistas hacen que nuestra presencia se haga más evidente en el Mediterráneo, las repúblicas italianas y la Corona de Aragón son las dueñas y señoras de estos mares. En el plano religioso, las sectas o herejías corroen la salud de Europa, logrando incluso contener la obsesión por recuperar Tierra Santa para levantar el pendón del catolicismo contra los cátaros, dulcinistas, lolardos o husitas, mientras que en los márgenes del norte y del este perviven territorios paganos o, cuanto menos, actitudes paganas no erradicadas que también requieren del impulso colectivo. Cuando la Iglesia se parta en dos durante el Cisma de Occidente el impacto será profundísimo, la Cristiandad quedará desorientada; en el siglo XI (1054) la gran familia ya se había dividido con la ruptura entre romanos y ortodoxos y, aunque siempre hubo esperanzas de reconciliarse con los hermanos bizantinos, todos los esfuerzos resultaron infructuosos. En definitiva, los castellanos están bien enterados de lo que ocurre en los otros reinos peninsulares, en cuya política interna se inmiscuyen con harta frecuencia, y más allá conocen aspectos generales del ámbito germánico, del franco, del inglés y del italiano. Los ciclos artúrico y carolingio son muy queridos, pero según pasan las centurias entre las capas más cultivadas aumenta la apetencia por el consumo de lo clásico y el Renacimiento promociona los contenidos y estilos latinos y griegos. De las grandes llanuras de la Europa Oriental, corridas y saqueadas por los nómadas túrquicos, apenas se sabe nada. La última frontera en Europa la constituye Escandinavia y Thule, lejanas patrias de hielo y fuego, penumbra sin fin y rudas sociedades que no parecen terminar de acomodarse a sus difíciles condiciones, protagonizando migraciones e invasiones.

África es para los castellanos de la Baja Edad Media, ante todo, el lugar del que se nutre militar, económica y culturalmente Al-Ándalus. Es el continente del que parten las expediciones rigoristas almorávides y almohades, el que ha dejado sin efecto práctico el

cocatrices, ANÓNIMO, *Libro del conosçimiento de todos los reynos et tierras et señoríos*, Marcos Jiménez de la Espada (ed.), *Libro del conosçimiento de todos los reynos et tierras et señoríos que son por el mundo et de las señales et armas que han cada tierra et señorío por sy et de los reyes et señores que los proveen*, El Albir, Barcelona, 1980, p. 77.

calificativo de *Mare Nostrum*, en el que se desarrolla el poder de los benimerines. El conocimiento básico sobre África se reduce al Magreb, cuyas costas son atacadas por los corsarios y las armadas aragonesa, portuguesa y castellana, como la que dirige Pero Niño, y cuyos mercados se ven concurridos en los buenos tiempos por hombres de negocios europeos. En su vertiente atlántica el archipiélago canario empieza ahora a ser rastreado y colonizado. La noción sobre el resto de regiones del continente es mucho más limitada, aunque Egipto brilla con luz propia, como demuestra el hecho de que Alejandría y Babilonia (El Cairo) sean ciudades que se reflejan de una manera familiar en las historias de cruzadas y en las novelas de caballerías. Los europeos quedan fascinados ante la inmensidad de las pirámides, a las que, siguiendo al Antiguo Testamento, toman por los Graneros de José. Conviene no olvidar que la tierra de los faraones sigue manteniéndose como foco de la comunidad copta y que Alejandría era la sede de un importante Patriarcado. El Nilo es el accidente geográfico más misterioso y admirado de esta *partida* del mundo, con permiso del desierto del Sáhara. A este último se lo conoce como el Mar Arenoso y es la frontera natural que separa a los hombres blancos de los negros[10]. Se habla igualmente de lugares de ubicación incierta, tales como Mali y Etiopía, pero que a todas luces existen, pues de allí provienen los cautivos negros, el oro, el ámbar, el marfil o las especias que fluyen hacia Europa, caravanas tunecinas mediante. El tono de las pieles se debe a la gran calentura del aire o a la cercanía del Sol[11]. Más al sur se supone que las elevadas temperaturas imposibilitan la vida humana y el tránsito marítimo[12]. Cuando Portugal se lance a inspeccionar de una forma ordenada la costa occidental africana en el siglo XV caerán muchos mitos, pero se mantendrá la imagen de una región civilizatoriamente poco desarrollada, de la que se puede obtener mucho beneficio con poco riesgo. La característica simbólica fundamental de África es que se trata del continente menos favorecido, pues la Biblia sugiere que fue poblado por los descendientes de Cam, malditos por Noé, mientras Sem y Jafet heredaron Asia y Europa respectivamente[13]. Para desdicha de los nacidos en África, esta filiación les confiere una menor gracia divina según muchos autores y, en consecuencia, eso les hace partícipes de un tipo de vida inferior[14]; su piel, tan distinta a la de los europeos y tan similar a la de los demonios imaginados, era una innegable muestra de ello y un factor que allanó moralmente su sometimiento a la esclavitud. Los magrebíes habían renegado rápido de la verdadera fe para adoptar el dogma mahometano; era una tierra de desertores. Mientras, el resto del continente



Figura 107: Las tres pirámides de Giza, identificadas como Graneros de José (horrea Joseph). Detalle en la *imago mundi* de Henry de Mainz, Corpus Christi College, MS 66 (s. XII)

[10] GOMES, DIOGO, *De prima inventione Guineae…*, pp. 6-7.
[11] ANÓNIMO, *Lucidario…*, p. 226; LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 104. En *Bías contra Fortuna* las tierras meridionales son definidas por el marqués de Santillana así: "do los inçendios solares / denegresçen / los omes é los podresçen", LÓPEZ DE MENDOZA, ÍÑIGO, *Bías contra Fortuna…*, p. 102.
[12] "(…) e desta parte de Etiopa fyerue esta mar por la gran calentura del sol, que ende faze, asi commo el caldero fyerue sobre el fuego", ANÓNIMO, *Semejança del mundo…*, p. 36.
[13] Gn, 9:20-27. El episodio refiere cómo, ante la ebriedad y desnudez de Noé tras beber vino, Cam llamó a sus hermanos para que lo vieran en ese estado, y estos —Set y Jafet— corrieron a cubrir a su padre.
[14] ZURARA, GOMES EANES DA, *Crónica de Guiné…*, p. 85.

permanecía pagano, aunque algunos escritores situaban el mítico imperio cristiano del Preste Juan en Etiopía, región que se ubicaba variablemente en Asia o en África, según el autor de turno. En el *Libro del conosçimiento* se habla de Juan como patriarca de Nubia y Etiopía, señoreando grandes tierras y ciudades de cristianos negros que recurren al bautismo por medio del fuego en vez de usar agua, pero que pese a todo son de buen entendimiento y seso[15]; Gadifer de la Salle y los enviados por Enrique el Navegante también esperan obtener noticias de este soberano en el África atlántica. Aunque el meridión "cría maravillosas especies de onbres y bestias" y "tiene muy grandes desiertos habitados de mostruosos onbres y de fieros animales, en que ay leones, tigres, dragones y muchas enpecibles y venenosas serpientes"[16], es un continente poco atractivo en comparación con Oriente; no es África, en definitiva, sobre donde se han proyectado la mayoría de los grandes sueños europeos.

Asia, por el contrario, es justo lo que precisa la desbordante imaginación medieval occidental, una inmensa incógnita difícil de despejar por su tamaño y lejanía. Para Brunetto Latini y otros intelectuales, todo lo que está al este del Nilo ya puede considerarse Asia, empezando por el Sinaí y el monasterio de Santa Catalina; eso explicaba que Etiopía, en su orilla oriental, se situase con frecuencia en Asia y se confundiera con la India. Anatolia, Siria o Palestina se conocen mejor por razones obvias; durante el siglo XII pareció que con su gesta los cruzados habían cumplido con la profecía, pero después de esa centuria todas las ilusiones se deshicieron como un azucarillo. La certeza de que sin la recuperación de Jerusalén la tarea de la Iglesia estaba inconclusa y no podría existir una redención global frustró a distintas generaciones y es un argumento que encontramos repetido a lo largo de todo el periodo. Como esta ciudad es el epicentro del mundo, más allá debe existir todo un universo por descubrir, pero inicialmente la solidez de los poderes mahometanos y el pavor a los mongoles se interponen en su comprensión. La mayoría de datos de que se dispone en los siglos centrales del Medievo proviene de la Antigüedad clásica o de la mismísima Biblia. Así que en algún lugar de aquella inmensidad de desiertos, cordilleras y selvas, el vulgo sabe que fueron encerradas las tribus de Gog y Magog tras unas montañas selladas con puertas de hierro; que viven las amazonas, un pueblo de temibles mujeres andrófobas; han escuchado hablar acerca de una provincia de tinieblas en la que nunca se diluye la oscuridad y donde las gentes viven salvajemente, sin señor[17]; del Catay, poderoso imperio de las especias, el almizcle y las sedas, o del Cipango recóndito. De Persia —o Media— se cuenta que fue el lugar donde Zoroastro practicó por vez primera las artes mágicas[18] y que en Alamut se estableció la secta de los asesinos (los nizaríes), con el Viejo de la Montaña al frente; de la Babilonia mesopotámica se dice que ahora, dado su carácter desértico, solo moran en ella "mostruosas y fieras bestias y

[15] El autor, que no viajó jamás a los lugares de los que habla, fantasea con su presencia junto a este líder abisinio, añadiendo que se quedó en su corte durante una temporada por las maravillas que allí escuchaba sobre magia, plantas, estrellas y otras muchas cosas; ANÓNIMO, *Libro del conosçimiento de todos los reynos…*, pp. 63-66.

[16] VALERA, DIEGO DE, *Crónica abreviada de España*, Cristina Moya García (ed.), *Edición y estudio de la "Valeriana"*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2009, p. 48.

[17] POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo*, Manuel Carrera Díaz (ed.), *Libro de las maravillas del mundo*, Cátedra, Madrid, 2010, pp. 343-344; IBN BATTUTA, MUHAMMAD, *Regalo de curiosos sobre peregrinas cosas de ciudades y viajes maravillosos*, Serafín Fanjul y Federico Arbós (eds.), *Ibn Battuta. A través del islam*, Editora Nacional, Madrid, 1981, pp. 429-430.

[18] MENA, JUAN DE, *Laberinto de Fortuna…*, pp. 98-99.

enpecibles y dañosas serpientes"[19]. Del Cáucaso y de las sierras armenias se recuerda que fueron el escenario en donde el Arca de Noé quedó varada al descender el nivel de las aguas del Diluvio, y que ahora es el lugar por el que manan desparramados arroyos de leche y miel[20]. Ante todo, en Asia se ubica el Jardín del Edén, lugar en que crecen todos los frutos y del que emanan los cuatro grandes ríos paradisiacos: Tigris, Éufrates, Gihón y Pisón. Con la filtración de algunos occidentales a través de la Ruta de la Seda o tras el retorno de los misioneros delegados (o solicitados[21]) como Giovanni da Pian del Carpine, Wilhelm von Rubruk u Odorico da Pordenone va llegando información precisa y se van deshaciendo las patrañas estereotipadas, pero ese proceso es extremadamente lento y multidireccional, mezclado con un ejército de voluntaristas que despistan haciendo pasar por contrastadas sus ficciones.



Figura 108: Nacimiento de los cuatro ríos paradisíacos en la fuente del Jardín del Edén. Detalle en el *Libro de las maravillas del mundo* de Juan de Mandeville, BnF, Français 2810, f. 222r (s. XV)

En el Lejano Oriente todo es más rico, más diverso, más grandilocuente, más numeroso. No importa si se habla de metales, naciones, animales, cosechas o ejércitos, Asia es el continente hiperbólico. Y si existe una región que se perfila como la mejor candidata para aspirar a recoger todo aquel obsceno enriquecimiento, esa no es otra que la India. En concreto es la región donde hay una mayor abundancia de aspectos extraordinarios, tantos que no pueden ponderarse por escrito, formando el perfecto horizonte onírico[22]. Lo más interesante de la India es, sin embargo, que se encuentra liderada por el mítico Preste Juan, título de un soberano cristiano que controla, si no en su totalidad, al menos sí lo que se conoce como la India Mayor (las otras Indias se confunden habitualmente con el reino de Nubia y Etiopía, como ya dijimos)[23]. En una de sus islas yacen las reliquias de santo Tomás, el apóstol que tuvo

[19] VALERA, DIEGO DE, *Crónica abreviada de España…*, p. 40.

[20] SANTISTEBAN, GÓMEZ DE, *Libro del infante don Pedro de Portugal…*, p. 16.

[21] Kublai Khan envía al padre y tío de Marco Polo de vuelta a Europa con un mensaje para el pontífice: demanda que le hagan llegar un centenar de sabios de la Cristiandad para convencer a los idólatras y a los gentiles de que estaban adorando al demonio, POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo…*, pp. 96-97. Se trata este simplemente de un episodio de muchos en la relación entre los mongoles y representantes de la Iglesia, aunque en aquel imperio tuvieron prevalencia las creencias nestorianas sobre las católicas.

[22] La expresión ha hecho carrera y se debe a LE GOFF, JACQUES, "L'Occident médiéval et l'océan Indien: un horizon onirique", en Manlio Cortelazzo (ed.), *Mediterraneo e Oceano Indiano*, Olschki, Florencia, 1970, pp. 243-263. Para una mirada póstuma de esta aportación concreta del historiador francés, véase TORO VIAL, JOSÉ MIGUEL DE, "*Apud Indos ver est perpetuum.* El Extremo Oriente durante la Edad Media: una revisión del horizonte onírico de Jacques Le Goff", *Revista de historia*, 23 (2016), pp. 73-99.

[23] Se ha considerado que la base histórica para esta creencia puede residir en la pervivencia tardía de comunidades cristianas nestorianas en China, Mongolia o en la costa de Malabar. En su día los de González de Clavijo se hicieron eco de que el mismísimo emperador chino había dado el paso de convertirse al cristianismo, aunque aquella información no tenía ninguna veracidad: GONZÁLEZ DE CLAVIJO, RUY, *Embajada a Tamorlán…*, p. 316. Para todo lo que rodea al mítico Preste, debe atenderse a la

en gracia evangelizar aquel rincón del mundo[24]. Está muy presente la obsesión por restablecer los lazos con estos cristianos atrapados tras el telón de acero islámico, y proliferan los catálogos de maravillas que circulan bajo la supuesta rúbrica de su dirigente: si el ejemplo más paradigmático es la propia *Carta del Preste Juan*, el contenido de la misma despierta tanta curiosidad que se incorpora con toda naturalidad y no demasiados matices en otros relatos de viajes imaginados[25]. En estas misivas el Preste se reivindica como el mayor de los señores cristianos y justifica su poderío en base al control que tiene sobre una incontable muchedumbre de gentes y reinos. Tendremos ocasión de referir más adelante la diversidad de gentes que moran en la India y en sus islas. Por lo pronto, se puede señalar que la voluntad de contactar con él es un estímulo añadido para impulsar los viajes de descubrimiento, incluso de los que parten hacia el sur[26]. En esta India mítica y cristiana que desde Europa algunos imaginan se desarrolla el *Barlaam e Josaphat*: el rey Avenir era un pagano que, ante el auge del cristianismo, se prodiga en las persecuciones contra estos, hasta que su hijo Josafat corrija con su entrega ese error[27]. La India es además una tierra de excelsa sabiduría, donde se escenifican —y tienen su origen primigenio— algunas de las obras que se traducen al castellano en el siglo XIII. En su camino hacia la popularización occidental de estos relatos Buda y el paganismo se han esfumado por completo. En el *Zifar* se considera a los indios cristianos, y se les alaba a su modo: "aunque son oscuros tienen más seso que muchos blancos"[28]. A veces concepciones más realistas de los verdaderos cultos hindúes se cuelan entre la potente entelequia del Preste Juan, pero aunque los indios coqueteen con devociones incomprendidas y eleven al sacerdocio a una casta de *brahmanes*, siempre serán admirados por su sapiencia natural, médica, astronómica; mientras, el rito del *sati* (la inmolación de las mujeres en la pila funeraria junto al esposo fallecido) se convertirá



Figura 109: Representación del Preste Juan en territorios del África oriental. *Carta* de Juan de la Cosa, Museo Naval de Madrid, 257 (1500)

investigación de CHIMENO DEL CAMPO, ANA BELÉN, *El Preste Juan en los libros de viajes de la literatura medieval española*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2011.

[24] Se cuenta que su brazo incorrupto y rígido, coincidiendo con el día de su fiesta, agarra a un hombre y no le suelta hasta que pasa un año entero, cuando lo sustituye por otro. Cuando la comitiva de González de Clavijo coincida con unos mercaderes indios, aprovecharán los castellanos para preguntar si aquello era verdad; pero estos eran musulmanes y "no lo avían visto, mas que lo avían oído dezir muchas veces", *ibidem*, p. 288. Otras tradiciones dotan a la reliquia del brazo de santo Tomás de la capacidad de elegir —señalándolo— al nuevo Preste Juan cada vez que uno fallece, e incluso de impartir justicia resolviendo pleitos.

[25] Véase por ejemplo SANTISTEBAN, GÓMEZ DE, *Libro del infante don Pedro de Portugal…*, pp. 28-29.

[26] Como ya comentamos más arriba, Zurara relata que el infante Enrique el Navegante muestra interés por obtener información sobre las Indias y el Preste Juan en su patrocinio de las navegaciones por la costa occidental africana, mientras que los hombres de Gadifer de la Salle también buscan respuestas a este misterio desde las Canarias: ZURARA, GOMES EANES DA, *Crónica de Guiné…*, p. 86; SALLE, GADIFER DE LA, *Le Canarien…*, p. 98.

[27] ANÓNIMO, *Barlaam e Josafat…*, pp. 111-113.

[28] ANÓNIMO, *Libro del caballero Zifar…*, p. 81.

desde la Antigüedad —por ejemplo en Cicerón— en un argumento recurrente para reclamar la servidumbre femenina hacia los hombres y en motivo de elogio paternalista hacia la mujer india[29]. Rustichello es consciente de que la distancia cultural y natural entre las tierras holladas por Marco Polo y Europa es tan amplia que corre el riesgo de que sus lectores le tomen por un exagerado o un farsante, mas a su vez tiene que bregar para satisfacer las expectativas de los receptores, que ansían saber acerca de los prodigios; como Polo residió durante tanto tiempo en la India, conociendo sus negocios, costumbres y gentes, el trotamundos se reivindica en mejores condiciones que nadie para relatarlas y maravillar a su público[30]. Para él, para cualquier viajero, para todo hombre de la Edad Media, la India es fascinante por cuanto distinta, no existiendo mejor motivo para registrar las semejanzas que acentuar las diferencias. En eso se basa la alteridad y la voluntad de perfilar un aquel y un allí.

Por último, se produce la incorporación del Nuevo Continente. Pierre d'Ailly ya había apostado en su obra *Imago mundi* por un mundo donde las partes no eran tres, sino cuatro, y es bien conocido que Cristóbal Colón poseía un ejemplar de este libro. Pero desde luego nadie se figuraba lo que estaba por llegar. Es cierto que el descubrimiento reventaba todos los esquemas mentales posibles; así, la profunda creencia del Almirante de la Mar Océana de hallarse en las costas asiáticas es una significativa muestra de lo poco que se conocían China o Japón. Las primeras noticias por escrito que se tienen de América y que volarán por toda Europa llevan la firma del genovés; tanto el propio diario de a bordo —que conocemos gracias a Bartolomé de las Casas— como la breve relación que envía al escribano de ración Luis de Santángel dan cuenta de unas tierras que se asemejan lo más posible a un verdadero Jardín de las Delicias. Recogemos algunos fragmentos de ambos textos que son buena muestra de lo que decimos, y que sin duda combinaban la sincera impresión ante lo recién conocido con el interés que el Almirante tenía por reivindicarse como artífice de una gesta sin igual:

> "Crean Vuestras Altezas que es esta tierra la mejor y más fértil y temperada y llana y buena que aya en el mundo"; "El cantar de los paxaritos, que pareçe qu'el hombre nunca se querría partir de aquí, y las manadas de los papagayos que ascureçen el sol; y aves y paxaritos de tantas maneras y tan diversas de las nuestras, que es maravilla. Y después ha árboles de mil maneras y todos de su manera fruto, todos güelen qu'es maravilla"; "Las sierras altíssimas, de las quales descendían muchas aguas lindíssimas; todas las sierras llenas de pinos y por todo aquello diversíssimas y hermosíssimas florestas de árboles (…) quando el que lo vee le es tan grande admiración, quánto o más será a quien lo oyere, y que nadie lo podrá creer si no lo viere"; "Que debaxo del sol no me pareçe que las puede aver [las tierras] mejores en fertilidad, en temperancia de frío y calor, en abundancia de aguas buenas y sanas (…) hasta oy toda mi gente no á avido persona que le aya mal la cabeça ni estado en cama por dolençia, salvo un viejo de dolor de piedra, de que él estava toda su vida apassionado, y luego sanó al cabo de dos días"[31]; "Y cantaba el ruiseñor y otros pajaricos de mil maneras en el mes de noviembre por alli donde yo andaba; Hay palmas de seis o de ocho maneras, que es admiracion verlas, por la diformidad fermosa dellas, mas así

[29] ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV…*, pp. 571-572.
[30] POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo…*, p. 271.
[31] COLÓN, CRISTÓBAL, *Diario*, Jesús Varela y José Manuel Fradejas (eds.), *Diario de Cristóbal Colón*, Instituto Interuniversitario de Estudios de Iberoamérica y Portugal, Valladolid, 2006, pp. 49; 51-52; 80-81 y 85.

como los otros árboles y frutos é yerbas: en ella hay pinares a maravilla, é hay campiñas grandíssimas, é hay miel, y de muchas maneras de aves y frutas muy diversas. En las tierras hay muchas minas de metales é hay gente in estimabile número. La Española es maravilla; las sierras y las montañas y las vegas y las campiñas, y las tierras tan fermosas y gruesas para plantar y sembrar, para criar ganados de todas suertes, para edificios de villas y lugares. Los puertos de la mar, aqui no hauría crehencia sin vista, y de los rios muchos y grandes y buenas aguas, los mas de los cuales traen oro" [32].

Con todas aquellas descripciones a la espalda es normal que el Almirante afirmase que "los sacros theólogos y los sabios philósophos" acertaban al decir que "el Paraíso Terrenal está en el fin de Oriente, porque, es lugar temperadíssimo"[33]. Actuaba en beneficio propio, además convencido, al ser quien colocaba a la Corona de Castilla al borde de los muros del Edén. Muy poco iban a tardar en descubrir, sin embargo, que los nativos no eran tan pacíficos como aparentaban, que no había rastro del Gran Khan o que las enfermedades y la fauna podían diezmarlos.

A2. Desiertos, bosques, ríos e islas

En este acercamiento a la configuración mental que del mundo se hicieron nuestros antepasados, nos gustaría dedicarle un pequeño espacio a un puñado de accidentes geográficos y ecosistemas que, no resultando excepcionales, aglutinaron un agregado de cargas culturales y simbólicas de suficiente atractivo para nuestra revisión de los miedos medievales. Elegimos estos cuatro —desiertos, bosques, ríos e islas—, aunque podrían haber sido más los elementos tratados (montañas, llanuras, poblamientos…), pero por una u otra razón nos parecían ahora de menor interés. En cuanto a los mares, se hablará de ellos más adelante.

Los desiertos se encuentran lejos, pertenecen a otras entidades políticas y religiosas más allá del Mediterráneo, que parte en tres el mundo conocido. El desierto significa ante todo islam, aunque también fue el escenario en que Cristo resistió las tentaciones demoniacas durante cuarenta días, donde se refugiaron Simeón el Estilita o san Antonio y donde se ha erigido Santa Catalina en el Monte Sinaí. Si los castellanos se hacen una composición de lo que un desierto es, ello se debe mayoritariamente a los episodios bíblicos y a las historias de santos ermitaños, que se representarán pictóricamente en cantidad. Es sin duda un lugar donde a uno se le pone a prueba, pues yendo a buscar a Dios se encuentra indefectiblemente al demonio, ya que es su entorno natural. Más tarde se incorporarán las impresiones de los viajeros que dificultosamente los tienen que cruzar en misiones militares, diplomáticas y comerciales. Se cuenta que la fauna no es muy abundante, aunque la que hay es mortífera: sobre todo las víboras y serpientes de mil tipos, infestando los contados pozos. Lo cierto es que a un europeo le debía causar una sensación muy intensa tener que enfrentarse a ellos con la única ayuda de la dispersa red de caravasares, por lo que no se escatimaría tinta en sus descripciones.

[32] COLÓN, CRISTÓBAL, *Carta de Colón al escribano de ración Luis de Santángel*, Carlos Sanz (ed.), *La carta de Colón anunciando el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Hauser y Menet, Madrid, 1956, p. 16.
[33] COLÓN, CRISTÓBAL, *Diario…*, p. 171.



Figura 110: Una caravana de hombres, camellos y caballos atraviesa Asia. *Atlas catalán* de Abraham Cresques (quinta parte), BnF, Esp. 30 (ca. 1375)

La presunción, por lo menos hasta el XIV, es la de que el Sáhara se extiende hacia el sur, cada vez con temperaturas más elevadas, hasta constituir una franja tórrida en la que no hay lugar para la vida: "Allende desta tierra de Etiopia son desiertos muy grandes e montannas muy fieras, e son logares a tales a do non mora ningun ome, nin sigue por dos maneras: lo vno por la calentura del sol que ay faze muy grande, e lo otro que ay muy grand muchedunbre de serpientes"[34]. Esa creencia en la *terra nullius* está muy arraigada, pues como se recuerda en los relatos del navegante portugués Diogo Gomes en el XV, la demostración de que la línea ecuatorial estaba poblada por negros en vez de hallarse deshabitada contradecía una extensa tradición geográfica basada en las erróneas hipótesis de Ptolomeo[35]. La inhabitabilidad también es una característica hacia los Polos, donde la ausencia de calor y de luz va apagando la existencia: "E cuando se él tira al contrario, baxo de la partida de mediodía, e se aluenga de nós, avemos nós grant frío e grandes noches"[36]. El desierto de Arabia se percibe como una prolongación del Sáhara al otro lado del Mar Rojo, y desgraciadamente para los musulmanes es inevitable atravesarlo cuando se acomete el prescrito *hajj*. Desde Damasco a la Meca las caravanas corren tanto peligro que, según apunta el viajero magrebí Ibn Battuta, se ha popularizado el dicho que sentencia que "quien entre en él, dése por muerto, y quien de él salga, téngase por nacido"[37]. Sin embargo, un par de siglos antes, el valenciano Ibn Ŷubayr recomendaba unirse a una de estas caravanas antes que cruzar el Mar Rojo desde la costa egipcia hasta Yeda (junto a la Meca), pues en la orilla africana sufrían el peligro de ser aniquilados por una tribu de hombres negros que controlaba los puertos de paso[38]. Uno de los principales riesgos que presenta este inhóspito desierto arábigo es la presencia del viento *simún*, temporal de polvo ardiente que puede dar al traste con toda una expedición, asfixiando a personas y animales; el fenómeno ya había sido descrito por Heródoto. Para Marco Polo los

[34] ANÓNIMO, *Semejança del mundo…*, p. 36.
[35] GOMES, DIOGO, *De prima inventione Guineae…*, pp. 11-12.
[36] LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, pp. 81-83.
[37] IBN BATTUTA, MUHAMMAD, *Regalo de curiosos…*, pp. 204-205.
[38] "Y si su ruta se prolonga por este rodeo, ello tendrá poca importancia en comparación con lo que sufriría en 'Ayḏāb y en sus cercanías", apunta ŶUBAYR, AHMAD IBN, *Riḥla*, Maíllo Salgado, Felipe (ed.), *A través del Oriente (Riḥla)*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 125.

vendavales de arena son tan abrasadores que uno no se puede proteger de ellos salvo que se sumerja en agua[39]. Estas tormentas de arena tienen la capacidad de secar y momificar los cadáveres, como advierte Battuta: "Durante los meses de junio y julio sopla en él el viento *simún*, que mata a todos los que encuentra a su paso. Me contaron que cuando este viento mata a un hombre, al ir sus compañeros a lavar el cadáver, todos sus miembros se separan del cuerpo. Este desierto está lleno de tumbas, sepultura de los que mató el simún"[40]. Dichos vientos mortíferos también se dan al otro lado del Golfo, en Persia. Los embajadores de Enrique III comparan el aire tórrido que los golpea en Soltaniyeh o en Damghan con el que podría salir del mismísimo Infierno y lo registran como la causa de que uno de los valiosos halcones gerifaltes que llevan como presente se les asfixie en el camino[41].

Una circunstancia que debía generar un auténtico terror entre los que atravesaban circunstancialmente desiertos era la perspectiva de encontrarse solo en un medio tan hostil, bien porque los demás acompañantes fallecieran o porque uno quedase rezagado del resto de la caravana. Un relato de Marco Polo al respecto sigue erizando la piel: en el desierto de Lop (en la parte más apartada del Taklamakán, en China), cuando alguien se alejaba de sus camaradas para dormir o satisfacer alguna necesidad fisiológica o de cualquier otro tipo, al querer alcanzar de nuevo al grupo escucharía voces, similares a las de sus conocidos, que le llaman por su nombre, pero procedentes de distintas direcciones. Esto le hace dirigirse confuso hacia dichos sonidos familiares, perdiéndose sin remedio y pereciendo así muchos. Sus lamentos desesperados de ultratumba se sumarán a los de estos espíritus, que resuenan día y noche, acompañados incluso por el ruido instrumental de los tambores…[42] El calor y la deshidratación extremos afectaban a las capacidades cognitivas, provocando ilusiones, espejismos, delirios. Son males que afligen también a los guías experimentados que dirigen las caravanas, como apunta Ibn Battuta para los yermos del Sahel, lugares en los que se cree que habitan genios malignos dedicados a distraer y enloquecer a los hombres que los cruzan. Evidentemente, si el caído es el orientador, toda la expedición que dirige queda sin esperanzas de sobrevivir; por eso se requiere que estos guías sean veteranos de mente despierta[43].

Por otro lado se encuentran aquellos desiertos donde las hagiografías hallan su ubicación. Por ejemplo, la *Vitae* de santa María Egipciaca se sirve de este espacio como un elemento central, que reúne todos los elementos para la penitencia, o mejor dicho, constituye la penitencia en sí mismo. La mujer hizo un proceso de arrepentimiento de sus pecados y, tras comulgar, cruzará el Jordán para vivir el resto de su vida en el desierto. Tanto anduvo allí que acabó perdiendo toda su belleza física anterior, se rompió su vestimenta, su pálida carne se ennegreció como carbón por la temperatura, sus cabellos encanecieron, su rostro se llenó de ampollas. El primer año que vivió en el desierto le fue a tentar el diablo muchas veces, haciéndole venir en mente los placeres y manjares terrenales que disfrutaba cuando era prostituta, pero el Maligno no consiguió doblegarla. Si se pudo conocer su historia, fue porque los monjes del monasterio de San Juan tenían de igual forma la costumbre de pasar la Cuaresma en el desierto, cavilando

[39] POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo…*, p. 129.
[40] IBN BATTUTA, MUHAMMAD, *Regalo de curiosos…*, p. 367.
[41] GONZÁLEZ DE CLAVIJO, RUY, *Embajada a Tamorlán…*, p. 219.
[42] POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo…*, p. 150.
[43] IBN BATTUTA, MUHAMMAD, *Regalo de curiosos…*, pp. 768-769.

sobre el terrible Juicio Final y uno de estos, Zósimo, se toparía con la santa tras muchas décadas de retiro[44]. Por su parte, en el citado *Barlaam e Josaphat* el apartamiento de este último al baldío se define como un camino lleno de trabajo y miedo, plagado de sierpes y dragones, siendo una expiación obligatoria para unirse a Dios[45].

El bosque, como se ha dicho hasta la saciedad, sustituye en el imaginario medieval occidental al desierto arenoso y tórrido al que se retiran los santurrones y anacoretas orientales. Al contrario que el yermo, la silva es un lugar de intensa actividad económica y de extracción de recursos que se pugna por dominar, por lo que en ningún caso se encuentra sin transitar: leñadores, cazadores, carboneros, apicultores, también bandidos y errantes, pueblan los bosques. Pero no deja de ser un lugar que se alza en los márgenes de la civilización, constituida por las tierras permanentemente habitadas o cultivadas. Si el bosque ya no es oficialmente un entorno sagrado, como lo era en tiempos paganos, al menos mantiene algo de aquella condición pretérita por la presencia —más en el imaginario que en la realidad— de ermitaños dendritas, aquellos que viven en las cavidades de los árboles o arropados por sus ramas, como san Antonio de Lisboa[46]. El monte y la floresta se prestan a que se proyecten peligros sobre ellos, se convierten en escenografía perfecta para las aventuras iniciáticas en las que los héroes toman consistencia, dan cobijo a duendes, hadas y hechiceros, albergan los aquelarres. Quizás no sea ese bosque con el que está familiarizado un individuo del Medievo, cercano y conocido, imprescindible para la supervivencia de la aldea, en el que (casi) nunca ocurre nada excepcional, sino *otro* bosque sin coordenadas fijas, aquel del que se habla en las fábulas, *un* bosque sin mayor concreción. Y sin embargo, en las mentalidades esa imagen ambigua infecta a todas las arboledas como lugares poco seguros, salvo que sean jardines: confronta entonces el *locus horridus* o *locus terribilis* con su contraparte, el *locus amoenus*[47].



Figura 111: Escena de la caza del oso en un bosque, capitel del claustro de Santa María la Real de Nieva, Segovia (s. XV)

Algunas obras literarias necesitan del bosque para crear toda la atmósfera necesaria, como es el caso del *Triunfo de las donas* de Juan Rodríguez del Padrón o la *Batalla campal de los perros contra los lobos*, desarrollada en una montaña andaluza "famosa por muchedumbre de árboles

[44] ANÓNIMO, *Vida de santa María Egipciaca…*, pp. 156-159.
[45] ANÓNIMO, *Barlaam e Josafat…*, p. 519.
[46] Sirva también el ejemplo de Barinto, el ermitaño que da su apoyo a Brandán para iniciar su viaje y vive en este medio natural: BENEDEIT, *El viaje de san Brandán*, Marie José Lemarchand (ed.), *El Viaje de san Brandán*, Siruela, Madrid, 1983, p. 5. Muchos siglos después, el Bosco pintará a otro san Antonio, esta vez al Abad, sentado dentro de un árbol hueco y rodeado de tentaciones.
[47] RODRÍGUEZ BOTE, M.ª TERESA, "La visión estética del paisaje en la Baja Edad Media", *Medievalismo. Revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 24 (2014), pp. 371-397.

y espantosa por espesura"[48]. Pero son muchos más los escritos que tienen por protagonistas a diferentes animales —no parece necesario recordar que el entorno está lleno de ellos, algunos realmente fieros— que aportan toda su sabiduría en tramas que se desenvuelven en este medio natural, como el *Calila e Dimna* o muchas otras colecciones de fábulas en general. En el *Amadís de Gaula* el bosque se convierte en el paisaje preferente para la confluencia de caballeros, doncellas en apuros, gigantes, encantadores, enanos… Esta elocuente escena solo puede ocurrir en uno de ellos: "Pronto vio venir, por el mismo camino que había seguido, una carreta tirada por doce palafrenes y conducida por unos enanos. Encima iban muchos caballeros atados en cadenas y sus escudos colgados de las varas. Y entre los caballeros iban doncellas y niñas que daban grandes voces. Delante de la carreta, en un caballo negro, iba un gigante descomunal, armado con unas hojas muy fuertes y un yelmo reluciente. En la mano llevaba un venablo. Detrás de la carreta iba otro gigante, aún más espantoso que el primero"[49]. Sucesos análogos pueden hallarse en el *Libro del Caballero Zifar*, pero lo cierto es que la literatura medieval castellana es parca en los elementos fantasiosos tan manidos de la *Materia bretona*. No obstante, es algo común para toda nuestra tradición europea que el bosque constituya la prueba a la que se tiene que enfrentar quien abandona la civilización, expulsado o por su propio pie, antes de poder retornar a ella un tiempo después, purificado, probado, maduro. Cuanto más denso, como es fácilmente imaginable, el bosque ofrece un mayor misterio, pero también protección. En el *Libro de Graçián*, que como ya se ha apuntado es una crítica voraz al estado de desorden en que se encuentra Castilla, el protagonista —tras echarse una siesta en un lugar plácido de la floresta— se encuentra con un anciano que se esconde en el bosque tras haber escapado de prisión: había sido encerrado allí al no poder pagar tributo a su conde, que le demandaba abusivamente una contribución en cerdos, cereal y dinero[50]. Del mismo modo que supone amparo para las víctimas de las fechorías señoriales, la espesura es garantía de impunidad para los criminales, como se aprecia en la cantiga número 96, en la que la compañía de ladrones que decapita a un caminante se refugiará en el monte[51]. En el interior de las arboledas, las cuevas son espacios revestidos de un carácter mítico. En ellas se ocultan tesoros, el héroe se transforma y los ascetas se retiran buscando reforzar su vínculo con Dios. Pero debido a su humedad, oscuridad y recogimiento son observadas también con cierta aprensión como habitáculos de fieras salvajes, seres feéricos o magos. Algunas grutas se cuelan dentro de las ciudades, como las populares y legendarias cuevas de Toledo y Salamanca, y otras son resignificadas y acaban sirviendo de criptas cristianas.

Las aguas dulces, en forma de ríos, lagos y otros accidentes hídricos merecen una pequeña consideración por nuestra parte. Más adelante le dedicaremos todo un capítulo a las cuestiones del marear, porque los documentos son muy prolijos, pero ahora centrémonos en las fuentes y las propiedades de sus cursos, sobre los que se edifican muchas leyendas. Los manantiales son lugares propicios para la aparición de lamias, anjanas o encantadas, como se conoce a estos seres fantásticos, en principio inofensivos, que moran junto a húmedas cuevas y roquedales. Aquí y allá aparecen aguas que enloquecen, que hacen olvidar, que adormecen,

[48] PALENCIA, ALFONSO DE, *Batalla campal…*, p. 100.
[49] RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI, *Amadís de Gaula…*, p. 163.
[50] ANÓNIMO, *Libro de Graçián* (Continuación)…, pp. 145-147.
[51] "E quand' est' ome viron, se leixaron / correr lóg' a el; e poi-lo fillaron / fóra do camŷ', o escabeçaron / por mandado daquel mao roubador", ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *I…*, pp. 295-297.

que mejoran el canto, que cambian el color de las ovejas, que provocan esterilidad, que matan por su olor, que transforman su tono según la estación, que dejan de correr algún día de la semana, que delatan a los ladrones y sanan a los ciegos, que modifican la naturaleza de los materiales que se arrojan a ella, que hacen que cualquier objeto que debiera flotar se hunda o que no se sumerjan los que tendrían que ir al fondo…[52] Algunas incluso tendrían la capacidad de cambiar el sexo de quien aplacase su sed en ellas, como aparece en un cuentecillo del *Sendebar*[53]*.* Las tierras del Preste Juan estaban agraciadas con la presencia de la fuente de la juventud, que devolvía a sus beneficiarios a la edad de treinta años, mientras que otras se asegura que pueden localizarse en la Península: "En Castilla en la çibdat de Segovia, a las espaldas de vn monesterio que dizen Santa Maria de los Huertos, ay vna fuente que faze del palo piedra e de los caracoles e las fojas de los árboles que alguna allega al agua, e es muy fría e pesa dos tanto que otra agua"[54]. Sobre todo se multiplican y codician las que tienen cualidades curativas, reparadoras, mágico-milagrosas. Pero en definitiva, el agua es imprescindible para la vida, y las escenas de desesperación cuando se carece del recurso líquido pueden ser muy potentes, como la descripción que se hace de una muchedumbre cruzada que se dirige por Anatolia hacia Tierra Santa: sin agua y con las elevadas temperaturas comienzan a trastornarse, pierden a sus animales, las mujeres en estado de gravidez dan a luz antes de tiempo, algunos mueren; cuando después de varios días por fin encuentran un pequeño curso de agua en un valle, se lanzan a la carrera empleando las pocas energías que les restan para saciar su sed y, debido al ansia, varios se ahogan al beber desmesuradamente una gran cantidad de agua helada[55]. Por otra parte, no es recomendable ingerir de ciertas corrientes dado que algunas aguas se echan a perder al discurrir por grutas podridas, por minas de azufre o al quedar infectas por el contacto de bestias ponzoñosas[56].

En esta época sin presas, los cauces pueden suponer un inusitado peligro si se desbordan tras una desacostumbrada cantidad de lluvias, arrastrando todo lo que encuentran a su paso (como veremos más adelante en el caso del Guadalquivir desbocado sobre Sevilla en 1435). Pero en condiciones normales los ríos no dejan de suponer un riesgo si no se toman las precauciones adecuadas para cruzarlos, navegarlos, realizar actividades productivas o extractivas aprovechando sus corrientes o simplemente para tomar un baño en ellos. Es muy conocida la historia según la cual Alejandro Magno quedó inconsciente al entrar en las frías aguas del Cidno (en la actual Turquía) y tuvo que



Figura 112: Alejandro Magno es socorrido tras desvanecerse en el río Cidno. *Libro de Alexandre*, BNE, VITR/5/10, f. 53v (s. XIV)

[52] ANÓNIMO, *Semejança del mundo…*, pp. 64-70; VALERA, DIEGO DE, *Crónica abreviada de España…*, pp. 32-33.
[53] ANÓNIMO, *Sendebar…*, pp. 100-101.
[54] ANÓNIMO, *Semejança del mundo…*, pp. 69-70.
[55] ANÓNIMO, *Gran conquista de Ultramar…*, p. 143.
[56] LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 72.

ser rescatado por sus hombres, quienes dándolo por muerto levantan grandes lamentos hasta que este vuelve en sí, sorprendiendo a todos[57]. Muchos siglos después, aunque muy cerca del Cidno, el emperador Federico Barbarroja iba a fallecer en el río Göksu, nunca sabremos si debido a una hidrocución como la de Alejandro o a que el peso de la armadura lo arrastró hacia el fondo. También Pero Tafur narra cómo mientras un grupo de peregrinos se daba un baño purificador en el río Jordán un caballero de Alemania se ahogó, sin más detalles sobre las causas[58]. Si volvemos la mirada a los ríos de nuestro entorno, los accidentes son también muy comunes. En las *Cantigas de Santa María* se encuentran un buen puñado de milagros que apuntan a desgracias en ríos: es el caso de las composiciones número 11 y 111, en las que un religioso (en la primera un monje, en la otra un sacerdote) que abandona cada noche el monasterio para reunirse con su amada va a naufragar con su pequeña barca; la 133, en la que una niña se ahoga en una acequia de Elche mientras jugaba sin demasiado cuidado; o la 171, que cuenta como a una peregrina camino de Salas se le cae del rocín su pequeño mientras cruzaba la corriente por un vado; también las cantigas 142 y 243, en las que respectivamente un cazador está a punto de morir al entrar al río Henares para recoger una garza y otro grupo de halconeros se sumergen en un río tras romperse el hielo bajo sus pies[59]. En *El Victorial* una gran maroma de pesca que está atravesada en medio del Guadalquivir pone en riesgo la embarcación de Enrique III, que habría podido volcar si no hubiera sido porque Pero Niño la corta de un espadazo, salvando al navío y al rey[60]. Más allá de todas estas anécdotas, la sociedad medieval vive volcada sobre los cursos de agua, y estos condicionan innumerables aspectos de la economía, el tránsito y la sociabilidad de la época… lo cual no significa que no se tema la fuerza de sus corrientes.

En cuanto a los lagos y pantanos, pueden ser profundamente misteriosos. Uno de Irlanda es conocido como Lago Afortunado porque en sus riberas se hicieron muchos encantamientos en su día[61], mientras que en medio de otro se ubica la isla donde se encuentra la entrada al Purgatorio de san Patricio por la que penetrará el caballero Owein. También en uno de ellos vive la Dama del Lago artúrica, tan relevante en el desarrollo de todo el ciclo. En el *Zifar* se presenta el maldito Lago Solfáreo, donde vive la Señora de la Traición, un demonio que arrastra hacia un mundo sumergido a los incautos caballeros que se acercan a la orilla, mostrándoles sensualmente sus piernas desnudas, como le ocurre al Caballero Atrevido[62]. El Mar Muerto, que no es sino un lago salado, acarrea también toda la condena veterotestamentaria y en Occidente es conocido por la destrucción de las cinco ciudades que se ubicaban junto a él —Sodoma, Gomorra, Adma, Segor y Zeboím—; los peregrinos que lo visitan reportan que su agua es hedionda y que los árboles de las inmediaciones dan frutas que al abrirse exhalan humo y polvo[63], mientras que los autores que imaginan los viajes reproducen semejantes excentricidades: “E allí fallamos las más fermosas frutas que ay en el mundo, mas tienen de dentro carvón molido y ceniza, y de que hombre toma aquellas frutas,

[57] ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, pp. 347-350.
[58] TAFUR, PERO, *Tratado de las andanças…*, p. 67.
[59] ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *I…*, pp. 85-88; *Cantigas de Santa María*, *II…*, pp. 36-38; 97-98; 118-120; 176-178; 335-336.
[60] DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, p. 106.
[61] ANÓNIMO, *Libro del conosçimiento de todos los reynos…*, p. 19.
[62] ANÓNIMO, *Libro del caballero Zifar…*, pp. 214-215.
[63] TAFUR, PERO, *Tratado de las andanças…*, p. 68.

llegándolas a la boca son más amargas que la hiel, y si hombre toma un palo o una paja lançándola en los lagos, luego se hunde, y si echa una piedra o hierro, anda sobre el agua contra natura"[64].

Se conocía la existencia de multitud de islas en el Índico, desde Socotra o Ceilán hasta las miles de ellas que notifica Marco Polo en el sudeste asiático. A falta de detalles veraces e información sobre los pueblos y geografías que las caracterizaban, los hombres medievales las convirtieron en el escenario privilegiado sobre el que dar pábulo a la existencia de todo tipo de sociedades monstruosas, razas ignotas, caníbales y un larguísimo elenco de maravillas. En el extremo oriental del famoso *Atlas* de los Cresques se han dibujado decenas de islas circulares, cada una de un color, como si se pretendiera simbolizar su diversidad, entre las cuales destacan por su tamaño Java y Taprobana. Aquí ubicaba el explorador veneciano las islas Varón y Mujer, donde la vida se llevaba por separado en función del sexo, a la manera de la leyenda de las amazonas[65]. Sus aventuras, traducidas y muy conocidas en todo el continente, se iban a convertir en la base fundamental de las nociones que se manejaban para la región.

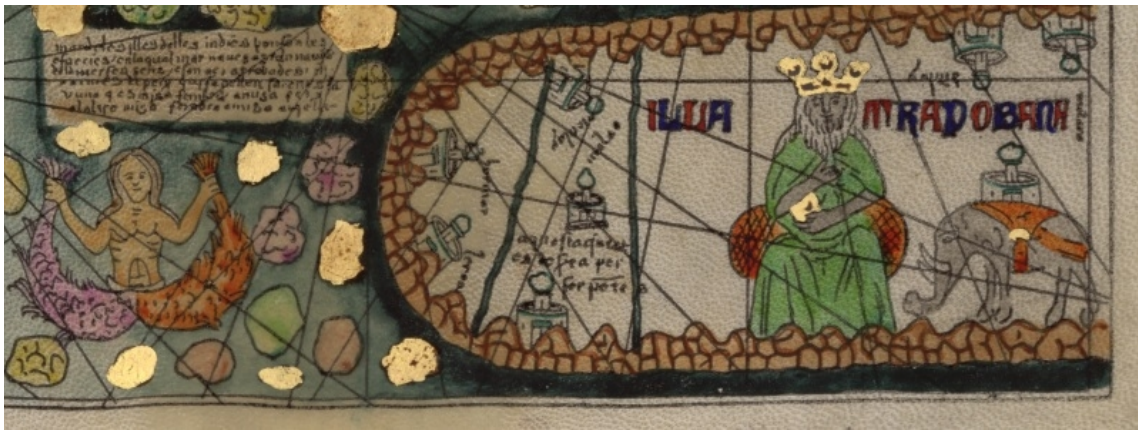


Figura 113: Representación de la isla de Trapobana y los archipiélagos del sudeste asiático en los confines del mundo en el *Atlas catalán* de Abraham Cresques (sexta parte), BnF, Esp. 30 (ca. 1375)

En el Mediterráneo las islas apenas conservan algo del pedigrí mitológico que se ganaron en la cosmovisión grecolatina. A estas alturas la mayoría de ellas están en manos de poderes cristianos y permiten un tránsito relativamente sencillo de pasajeros y mercancías hasta la orilla asiática. Las que conservan actividad sísmica y volcánica, como Sicilia, mantienen viva la curiosidad por un fenómeno poco acreditado en Iberia. La violencia de los volcanes activos en esta ínsula rica en azufre o en sus alrededores (Etna, Vulcano, Estrómboli) ha servido para convertirla en el camino al Infierno —o directamente en su boca— para el imaginario popular[66]. Escila y Caribdis, los presuntos seres que operan en el Estrecho de Mesina hundiendo embarcaciones, sobreviven a los tiempos medievales[67]. Otras islas cercanas disfrutan de un perfil más amable, caso de Cerdeña, donde se cree que "nunca se falló

[64] SANTISTEBAN, GÓMEZ DE, *Libro del infante don Pedro de Portugal…*, p. 20.
[65] POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo…*, pp. 312-313.
[66] Véase LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 100; MANDEVILLE, JEAN, *Libro de las maravillas del mundo…*, pp. 41-42; para el viajero Pero Tafur las tres bocas del Infierno son la Isla de Volcán, el Estrángulo y el Mongibel, montañas humeantes, que no dejan de tronar y expulsar escoria por su cráter, TAFUR, PERO, *Tratado de las andanças…*, pp. 249-250.
[67] VALERA, DIEGO DE, *Crónica abreviada de España…*, p. 53.

serpiente ni otra cosa venenosa" y que ha sido agraciada con aguas térmicas que sanan las enfermedades[68]. Las Baleares están plenamente integradas en la Corona de Aragón y no presentan ningún misterio, mientras las islas griegas y turcas pertenecen a un escenario disputado entre los emporios italianos y las Órdenes Militares ante el creciente empuje de los poderes islámicos. Creta goza de parecidas propiedades a las de Cerdeña, pues no hay ni rastro de "lobos ni raposos ni otro animal ponçoñoso ni dañoso, e si de fuera alguno tal es traído, luego muere (…) Ninguna cosa venenosa en ella se falla salvo arañas"[69].

En contraste, es mucho más excitante lo que se va descubriendo y proyectando en el Atlántico, incluso lo que ya está plenamente incorporado, como es el caso de Cádiz o de las islas británicas. La primera es como un portal de tránsito entre los dos espacios marítimos, marcada por el mito de las Columnas de Hércules, que se irán imaginando cada vez más lejos ante el avance de las exploraciones. Inglaterra por su parte significa *Tierra de maravillas*, según sostiene Gutierre Díaz de Games en *El Victorial*. En su libro describe unas cuantas: hombres salvajes, dragones, aves que nacen de los frutos de los árboles, la presencia en sus costas del pejerrey, un pescado que no debe matarse, pues en caso contrario no habrá en la costa más peces durante años, etc. Su nombre será reconsiderado tras la conquista de Bruto[70]. Su hermana pequeña es Hibernia (Irlanda), donde como todo el mundo sabe las serpientes fueron expulsadas por san Patricio; el ingenioso autor del *Libro del conosçimiento de todos los reynos* ha sumado a la lista de ausencias a los sapos, moscas, arañas o cualquier otro ser malsano o incordiante[71]. Pero tal vez sea la longevidad de sus gentes —hasta doscientos años viven, se rumorea— y la imposibilidad de morir por vejez en estas tierras su rasgo más llamativo, recordando así a la *Atanathos* mencionada por Solino; los ancianos deben ser trasladados a otra pequeña isla para que puedan fallecer cuando ya se encuentran decrépitos. Incluso circula la creencia de que allí los cadáveres no se descomponen[72]. Las extrañas alteraciones sobre el ciclo vital afectan a otros islotes, como Belle-Ile-en-Mer, este situado frente a la costa meridional de la Bretaña francesa; se cuenta que en ella no pueden parir mujeres, por lo que, cuando llega el momento de dar a luz, la embarazada tiene que echarse al mar en un barco o irse a otra tierra para parir[73]. Más al norte se alza la silueta de la desconocida Tierra de Tirle o Thule, donde el mar se congela y los días y las noches siguen una cadencia disparatada[74]; las descripciones no nos hablan necesariamente de una isla, y por eso Thule ha sido la denominación que indistintamente se ha empleado para referirse a Escandinavia —más en concreto a Noruega—, Islandia o Groenlandia. De aquellos confines septentrionales quienes más podían saber en la Corona de Castilla eran los balleneros vascos.

Hacia el sur, el archipiélago que despierta más interés, de hecho el único conocido hasta el siglo XV, es el canario. Aunque se había visitado mucho antes, solo a partir del trescientos se inicia un proceso de creciente colonización económica, humana y religiosa animada por su

[68] *Ibidem*, p. 54.
[69] *Ibidem*, p. 44.
[70] Obviamente, con el nombre de Bretaña; DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, pp. 349-352.
[71] ANÓNIMO, *Libro del conosçimiento de todos los reynos…*, p. 20.
[72] VALERA, DIEGO DE, *Crónica abreviada de España…*, p. 21.
[73] DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, p. 232.
[74] LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 103.

clima benigno y sus muchas posibilidades, siendo los mejores testimonios sobre esa campaña los relatos de Gadifer de la Salle y Jean de Béthencourt[75]. Entre las siete islas que forman las Afortunadas se presta especial atención a Tenerife, conocida como la Isla del Infierno, sin duda alguna por el imponente y llameante Teide, venerado y temido por los guanches. De ella se ha dicho que su silueta tiene forma del rastrillo del diablo, pero también se la ha vinculado con el mito clásico del Jardín de las Hespérides y del dragón que vivía allí custodiando las manzanas de oro[76]. No debían parecer suficientes islas, pues flotaba en el ambiente la idea de que cerca emergían otras a las que por alguna razón no se podía acceder. Madeira, pese a encontrarse más próxima a la Península y emplazarse al norte de las Canarias, había pasado desapercibida hasta el último siglo del Medievo. Se cuenta que sus bosques ardieron fuera de control durante años debido a un incendio provocado por los primeros pobladores, obligándoles el fuego a refugiarse de las voraces llamas en el mar; la columna de humo guiaría durante largo tiempo a los mareantes[77]. Que pueden ir apareciendo nuevos territorios hacia el Poniente es algo que también demuestra el (re)descubrimiento del archipiélago de las Azores, que Portugal empieza a poblar solo a partir del siglo XV. Diogo Gomes hace una magnífica descripción de la sorprendente actividad volcánica que hace bullir las aguas subterráneas en São Miguel[78]. Así que los descubrimientos con base real estimulan las navegaciones y alientan las esperanzas de que otras tierras puedan aparecer; eso convierte en perfectamente materializables lo que tan solo eran deseos. En sentido contrario, un caldo de cultivo proclive a alcanzar islas conjeturadas, que aparecen y se esfuman entre la niebla, estimula los viajes de descubrimiento llamados a ser exitosos[79].

Las islas más interesantes son por tanto las fabulosas, ubicadas por lo general hacia el oeste de tierra firme o de otras islas ya conocidas. Los clásicos consagraban su existencia, así que solo era cuestión de tiempo y arrojo encontrarlas. En *Le Canarien* Gadifer de la Salle se hace eco de un dicho marinero que situaba al sur de El Hierro la Isla de los Reyes, poblada por "gentes rojas" (en contraste con las tierras de población negra), aunque se muestra incrédulo respecto a su existencia dado que él no lo había verificado. Realmente hacia el sur de El Hierro se encuentra el archipiélago de Cabo Verde, pero a 700 kilómetros, demasiado lejos de las once leguas que se estimaban hasta aquella reservada ínsula en la que Gadifer de la Salle hacía bien en no creer[80]. Por cierto que en este archipiélago caboverdiano se imaginará ya en el s. XV una solución a la lepra, pues era abundante en tortugas cuya carne, sangre y grasa se creían capaces de curar la enfermedad en solo dos años[81]. Cristóbal Colón también reporta en su

---

[75] Una de las primeras referencias que encontramos a las Islas se encuentra sin embargo en el *Libro del conosçimiento*, de cuya lectura nos consta que se sirvieron los conquistadores franceses: ANÓNIMO, *Libro del conosçimiento de todos los reynos…*, p. 50.

[76] CARTAGENA, ALFONSO DE, *Allegationes super conquista Canariae…*, p. 95.

[77] GOMES, DIOGO, *De prima inventione Guineae…*, p. 27.

[78] *Ibidem*, p. 29: "(…) n'uma grande planicie, ha terra que parece cinza, sempre em fervura, e tudo o que se lança a esta terra se consome immediatamente".

[79] Recientemente se ha defendido una tesis doctoral sobre el reconocimiento cartográfico de los archipiélagos del Atlántico Sur: RODRÍGUEZ WITTMANN, KEVIN, *El imaginario oceánico. Las islas del Atlántico meridional en los* mappaemundi *medievales (siglos IX-XIV)*, Universidad de la Laguna, 2021.

[80] SALLE, GADIFER DE LA, *Le Canarien…*, p. 124.

[81] FOSSE, EUSTACHE DE LA, *Voyage*, Joaquim Montezuma de Carvalho y Pedro Alvim (eds.), *Crónica de uma viagem à Costa da Mina no ano de 1480*, Vega, Lisboa, 1992, pp. 68-69. Sin embargo, otro reconocido viajero barajó justamente la idea opuesta: consumir aquellas tortugas era lo que provocaba la lepra,

diario que hombres de Madeira, Azores o la Gomera aseguraban haber divisado hacia poniente *terra incognita*[82]. Otra isla fantástica es Brasil, que no cuenta con pobladores y que solo se entrevé en raras ocasiones, lo que no es óbice para que aparezca representada en los portulanos en una latitud variable entre Portugal e Inglaterra[83]. Pero la más afamada isla-fantasma de Europa probablemente fuera la de San Brandán. Una tradición centenaria sitúa al santo irlandés homónimo (también llamado Borondón) navegando entre formidables peligros para hallar, con mucho esfuerzo y fe, el premio de la isla deliciosa, en la que no falta nada de lo que los hombres codician[84]. Él había sido elegido para poblarla, aunque para el resto no dejaría de ser la isla *Pardita* (Perdida), pues "quando la buscan non la fallan, e non la pueden fallar sy non es por aventura"[85]. Esta leyenda, vinculada a los *immrama* celtas, funciona como base para otras hagiografías particularmente queridas en Galicia y Portugal, como la de san Amaro, que navegaría en busca del Paraíso terrenal, pero en este caso siempre hacia el Levante[86]. En este ambiente de confusión geográfica generalizada, avivado por patrañas, noticias de avistamientos y conocimiento progresivo de ínsulas, algunos hombres de la época parecieron trascender la recreación alegórica del ejemplo de la Atlántida, como muestra el anónimo compilador de la *Semejança del mundo*: "E segun que dize Platon, que fue muy gran filosofo, que allende destas yslas fue vna gran isla que se sumio con su pueblo, e fue gran lago; e segun dizen que esta ysla era tan grande que mayor espaço tenia que Africa e Ehuropa"[87].



Figura 114: Ínsula de San Brandán en medio del Atlántico, según el *Portulano* de Angelino Dulcert, BnF, GE B-696 RES (1339)

Si hubo una isla fantástica que hiciera carrera en Hispania esa fue la de las Siete Ciudades. Su influencia en las mentalidades medievales puede asemejarse a la que ejercen los dominios del Preste Juan en Oriente. Según recoge un viajero excepcional, Eustache de la Fosse, entre la marinería portuguesa con la que él navegó estaba muy extendida la leyenda de esta isla de las Siete Ciudades. En ella vivirían los descendientes de una comunidad cristiana visigótica que habían quedado disgregados del resto de la familia religiosa. Según el mito, el obispo de Oporto escapó de Iberia ante el empuje de los musulmanes, llevándose en navíos a todo su pueblo mar adentro hacia el oeste, estableciéndose en un archipiélago. El obispo, líder de la muchedumbre, era un gran entendido del arte de la nigromancia, por lo que encantó las islas estipulando que no se mostrasen visibles a nadie mientras el último rincón de las Españas no volviera a la fe católica. Cuando los marineros observaban algunas aves en altamar, lejos de

---

POPIELOVO, NICOLÁS DE, *Relación del viaje…*, p. 293.

[82] COLÓN, CRISTÓBAL, *Diario…*, p. 20.

[83] CARTAGENA, ALFONSO DE, *Allegationes super conquista Canariae…*, p. 141.

[84] Véase BENEDEIT, *El viaje de san Brandán…*

[85] ANÓNIMO, *Semejança del mundo…*, p. 39.

[86] ANÓNIMO, *Vida de san Amaro*, Carlos Alberto Vega (ed.), *Hagiografía y literatura. La vida de san Amaro*, El Crotalón, Madrid, 1987.

[87] ANÓNIMO, *Semejança del mundo…*, p. 39.

cualquier tierra, deducían que su procedencia estaba en aquellas islas[88]. El mismo autor profundiza en la popular creencia al explicar que los viejos lobos de mar hablaban de una embarcación que, poco antes de que se produjese la toma de Granada, fue arrastrada por una tormenta desde Madeira hasta las cercanías de otra isla, desconocida para ellos. En aquel lugar vieron a gente trabajando, pero como no tenían botes no fueron capaces de desembarcar ni lograron entablar conversación con los isleños. Su conclusión fue que aquella era una de las islas encantadas, la cual se había dejado distinguir porque el conjuro estaba llegando a su fin, dado que la conquista del postrero reducto musulmán de la Península estaba ya próximo. Aunque los marineros consiguieron contar en Madeira lo que les había sucedido, cuando se dirigieron a Portugal chocaron con un roquedo y, naufragando, todos perecerían[89]. Con este desenlace se cierran todos los flecos: los únicos testigos directos de la existencia de un lugar misterioso mueren, posiblemente víctimas de una maldición por revelar un secreto antes de tiempo —recordemos que el presunto descubrimiento ha sido accidental y Granada sigue en manos de los moros—; pero antes de ello han dejado su testimonio a terceros, que nutrirán la leyenda. Así que concluir la conquista de Andalucía suponía también romper el candado que impedía acercarse a nuevas tierras. Las noticias del descubrimiento de América, que se expanden por la Península en 1493, solo podían certificar que esos presupuestos no eran equivocados.

En el ámbito de la literatura cabría destacar el *Libro de Apolonio*, que no es sino una historia de aventuras que se desarrolla en los mares, archipiélagos y costas del Mediterráneo oriental; cada protagonista tiene una evolución particular e individualizada, provocada por la desintegración del núcleo familiar. En el ciclo artúrico tenemos Ávalon, hogar del hada Morgana, y entre nuestras novelas de caballeros, como el *Amadís*, también cobran especial importancia las islas en lo que se refiere a ubicar la acción. Es el caso de la Ínsula Firme, lugar de maravillas y cosas extrañas. En esta última isla, Apolidón había levantado con encantamientos un arco y una cámara en donde únicamente podrían introducirse los dignos y leales amadores y donde solo lograrían penetrar el varón que lo superase a él en armas y la mujer que sobrepasara en hermosura a Grimanesa, su mujer...[90] También el grueso de la historia de Trezenzonio transcurre a su vez en la paradisiaca isla de Solistición, que el protagonista descubrirá subido en lo alto de la Torre de Hércules gracias al uso de un espejo; las borrascas permanentes impedían que cualquier ojo indiscreto reparase en ella, así que su ubicación fue revelada solamente a quien Dios consideró digno[91]. Las islas permiten compartimentar los espacios de una manera evidente, cada una es un dominio



Figura 115: Torre de Hércules, detalle en el mapamundi del *Beato de Burgo de Osma*. Archivo de la Catedral de El Burgo de Osma, Cod. 1, f. 34v (1086)

[88] FOSSE, EUSTACHE DE LA, *Voyage…*, p. 70.
[89] *Ibidem*, pp. 70-71.
[90] RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI, *Amadís de Gaula…*, pp. 129-133.
[91] ANÓNIMO, *Escrito de Trezenzonio sobre la gran isla de Solistición*, Manuel C. Díaz y Díaz (ed.), *Visiones del más allá en Galicia durante la Edad Media*, Bibliófilos Gallegos, Santiago de Compostela, 1985, p. 112.

diferente, con unas reglas propias. Algunas además tienen la capacidad de trastornar las leyes de la naturaleza (incluyendo el paso del tiempo) como muestra de su esencia maravillosa. Ejemplo de ello, y para acabar con este apartado, se puede traer a colación un pequeño pasaje legendario que el viajero Václav Shaschek recogió en nuestras tierras: unos navegantes partieron con tres barcos hacia unas islas muy lejanas, pero dos de los navíos se habrían de perder entre las olas y las densas tinieblas. Solo uno de ellos iba a conseguir regresar y, aunque no habían pasado más de dos años desde su partida, nadie era capaz de reconocer a la tripulación debido que habían sido víctimas de un envejecimiento acelerado que había cambiado su aspecto físico; incluso el rey y los nobles llegaron a pensar que eran corsarios que se habían hecho con el control de la embarcación y estaban tratando de suplantar la identidad de los marineros…[92]

[92] SHASCHEK, VÁCLAV, *Viaje del noble bohemio…*, p. 261. Este fenómeno temporal aparece en multitud de leyendas, también en la que acabamos de referir sobre Trezenzonio, quien a su vuelta a la Península descubre que han pasado cientos de años desde su partida.

B) Los desastres naturales

Vistos sucintamente hasta ahora los contornos y accidentes geográficos del mundo y las imaginerías e interpretaciones que se elaboraron sobre ellos, sería interesante continuar nuestro camino con los fenómenos extraños a los que las gentes del Medievo no estaban acostumbradas, en tanto eran acontecimientos tan poco frecuentes que la mayoría de las personas no llegaban a experimentarlos nunca[93].



Figura 116: Dios dándole forma al mundo y ordenando los elementos. Miniatura en la *Biblia de Niccolò d'Este*, Biblioteca Apostólica Vaticana, Barb. Lat. 613, f. 4r (ca. 1455-1461)

La naturaleza era una gran creación, llena de simbolismo, y Dios fue el único hacedor *ex nihilo* de todo lo existente, como se reiteraba hasta la saciedad. El artificio del Demiurgo incluye el ordenamiento interno de cada uno de estos componentes, su ritmo, frecuencia, alternancia, duración, movimiento: "ordenó la natura de cada una cosa por sí e establecióles ciertos cursos e derechos, como ellos deven nacer e començar e morir, e la fuerça e la propriedat e la natura de cada una. (…) ella non á poder ninguno sinon aquel que Dios le quiso dar. (…) Él ordenó el mundo; ella sigue sus ordenamientos", se nos cuenta en el *Libro del Tesoro*[94]. Junto a su facultad organizadora, Dios se reservó el derecho de alterar a placer cualquier fenómeno. Estas transformaciones quedaban en la órbita de lo milagroso, que podían suceder para castigar, recompensar o advertir. Detallando precisamente qué significaba lo *milagroso*, Alfonso X aportó en sus *Partidas* una valiosa descripción sobre cómo se concebía la naturaleza y de lo que en su seno podría *maravillar* a los hombres:

> "Natura es fecho de Dios, et él es el señor et el facedor della: onde todo lo que puede ser fecho por natura fácelo Dios, et demas otras cosas á que non cumple el poder della. Ca natura non puede dexar nin desviarse de obrar segunt la órden cierta quel puso Dios porque obrase, asi como facer noche et dia, et frio et calentura: otrosi que los tiempos non recudan á sus sazones segun el movimiento cierto del cielo et de las estrellas, en quien puso Dios poder de ordenar la natura, nin puede fazer otrosi que lo pesado non decenda, et lo liviano non suba. (…) Dios faze todo esto, et puede facer demas contra este ordenamiento, asi como facer que el sol que nace al oriente et va á occidente, que se torne á oriente por aquella mesma carrera ante que se ponga (…) Et aun puede facer eclipse estando el sol et la luna en oposicion, asi como fue el dia de la pasion de Iesu Cristo: et puede facer del muerto vivo, et del que nunca vió que vea (…) Et este poder es

[93] Préstese atención a BENNASSAR, BARTOLOMÉ (ed.), *Les catastrophes naturelles dans l'Europe médiévale et moderne*, Presses Universitaires du Mirail, Tolouse, 1996; BERLIOZ, JACQUES, *Catastrophes naturelles et calamités au Moyen Âge*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Florencia, 1998; "Calamidades", en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Akal, Madrid, 2003, pp. 104-113.

[94] LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 19.

> apartadamiente de Dios; et quando obra por él á lo que face dícenle miraglo, porque quando acaesce es cosa maravillosa á las gentes: et esto es porque los homes caten todavia los fechos de natura. Et por ende quando alguna cosa se face contra ella maravillanse onde viene, mayormiente quando acaesce pocas veces; ca estonce han de maravillarse como de cosa nueva et extraña. Et desto fabló el Sabio con razón et dixo, miraglo es cosa que vemos, mas non sabemos onde viene: et esto se entiende quando al pueblo comunalmiente: mas los sabios et entendudos bien entienden que la cosa que non puede facer natura nin artificio de home, del poder de Dios viene solamente et non de otri"[95].

Volveremos más adelante sobre lo *maravilloso* y lo *milagroso*. Ahora lo relevante es destacar cómo, siguiendo esta misma definición, los terremotos, fenómenos celestes, eclipses, volcanes, etc. quedaban en un punto ambiguo entre lo natural pero infrecuente y lo sobrenatural. *Meteora* de Aristóteles o los *Phenomena* de Arato, obras destacadas de la paradoxografía griega, registraron los prodigios celestes y atmosféricos desde los siglos IV y III a. C. y a partir de entonces siguieron atrayendo la atención de los científicos y los filósofos. Una tormenta no revestía ningún misterio, pero una tormenta que descargase tanta agua como para arruinar masivamente las cosechas o desbordar los ríos era susceptible de interpretación, pues portaba un significado trascendente. Al fin y al cabo, si lo natural era en última instancia fruto de la creación y ordenación divinas, las fronteras con el milagro eran totalmente permeables y la relevancia que se le otorgaba dependía más de la experiencia y horizonte de recepción de los hombres y mujeres en cada contexto espacio-temporal que de las raíces "científicas" del suceso. La élite eclesiástica quedaba encargada de analizar oficialmente estos incidentes y lo aprovechaban en beneficio propio descifrando las señales como una demanda celestial de mayor exigencia devocional y colaboración con la Iglesia. Sin embargo, las clases populares, con débiles conocimientos teóricos pero con dilatada memoria y bagaje práctico, se lanzaban a descifrar por su cuenta sin pedir permiso. Al fin y al cabo, ellas configuraban los eslabones más frágiles de la sociedad ante los embates del cosmos. Una obra pesimista del XIV como es el *Libro de miseria de omne* expone de manera lóbrega las dramáticas consecuencias provocadas por la alteración de los elementos: "con los quatro helementos al omne faze de pesar, / ca, quando ellos se turban e comiençan a irar, / non ha omne en el sieglo que non lo fagan hagan temblar. / Estos son los elementos: aire, tierra, fuego, agua; / si se fazen terremotos, el omne luego se espanta; / si cae rayo del çielo e lo fiere, luego·l mata; / si lo presiese grand agua, su nadar no·l vale nada. / Estos quatro helementos aven muchas malveztades, / ca la tierra da espinas, el aire faz tempestades, / el viento turba el cielo e la tierra e los mares, / del agua biene la piedra e del fuego las secas grandes"[96]. No quedaba sino resignarse, deseando que aquellas advertencias no escalasen hacia las definitivas señales que se desplegarían antes del Juicio Final. En el prólogo de la *Celestina* se hace del mismo modo un repaso a la furia de la Creación desbocada: "Y cuánto se ha de temer manifiéstase por los grandes terremotos y torbellinos, por los naufragios y encendios, así celestiales como terrenales, por la fuerza de los aguaduchos, por aquel bramar de truenos, por aquel temeroso ímpetu de rayos, aquellos cursos y recursos de las nubes, de cuyos abiertos movimientos, para saber la secreta causa de que proceden, no es menor la disensión de los filósofos en las

[95] ALFONSO X, *Siete Partidas*, *I…*, pp. 189-190.
[96] ANÓNIMO, *Libro de miseria de omne…*, pp. 129-130.

escuelas que de las ondas en la mar"[97]. La literatura de la época gusta de exponer con todo lujo de detalles a la naturaleza retorciéndose ante la llegada al mundo de futuros héroes, avisando de los enormes baños de sangre por producirse o haciendo duelo por los caídos. Cuando Alejandro Magno nace cambia el aire, se oscurece el sol, llueven piedras, el mar se encrespa, la tierra tiembla… "¡Por poco que el mundo todo no pereció!", exclama el anónimo poeta que versifica su biografía. También el reino animal participa de la bienvenida al titán: lidiaron un día dos águilas reales; en tierra de Egipto habló un cordero; una gallina parió un culebro…[98] La gran batalla de los Campos Cataláunicos en la que participaron romanos, godos y hunos estuvo precedida igualmente por señales en tierra y cielo, anticipando las crueldades que estaban a punto de verse: seísmos, eclipses, cometas, enrojecimiento inusual del firmamento, rayos resplandecientes como lanzas y otras irregularidades angustiaron entonces a los hombres[99]. El fallecimiento en los desfiladeros pirenaicos del comandante franco Roldán será acompañado por tormentas, derrumbamiento repentino de los muros de las villas del reino y tinieblas a mediodía; aunque los franceses se preparan para el fin del mundo, tan solo es la tierra gimiendo por el deceso del insigne paladín[100]. Pero más allá de estas anécdotas de tipo genérico, sería bueno que expusiéramos algunas reflexiones más concretas al respecto.

Empecemos por los cielos. Los eclipses son un fenómeno bastante frecuente, pero no por ello dejaron de causar un gran pánico cada vez que acontecían. Figuran en todos los listados de señales divinas que vaticinan desgracias: la muerte de un rey, una época de carestías, el descalabro en una batalla, una terrible plaga…; la propia crucifixión de Jesucristo fue acompañada de una oscuridad universal al ocultarse el Sol. Incluso la Edad Media hispana se abre y cierra entre eclipses: en época de Recesvinto todo el pueblo cayó envuelto en hondo pánico cuando se produjo uno solar, con aparición de estrellas hacia el mediodía, según rememora Jiménez de Rada[101]. Nueve siglos más tarde, el observador Jerónimo Münzer expone cómo en la derrota definitiva del reino nazarí tuvo mucho que ver la ayuda de un eclipse: las tropas islámicas pretendían atacar el real del ejército católico antes del amanecer, pero la luna se ocultó y los granadinos lo tomaron por señal de mal agüero; mermado su ánimo, se rendirían con facilidad[102]. Entrambos episodios, Berceo, gran apologeta de su monasterio y del santo al que estaba advocado (san Millán), recupera la época en la que los cristianos tenían

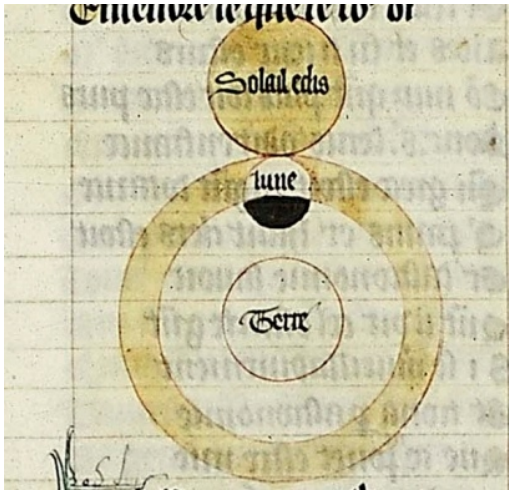


Figura 117: Eclipse solar en *L'Image du monde* de Gautier de Metz, BNE, Mss/10272, f. 83v (finales s. XIV)

[97] ROJAS, FERNANDO DE, *La Celestina…*, p. 16.
[98] ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, pp. 132-133. Acontecimientos paralelos cierran la vida de Alejandro, pues al morir se multiplican de nuevo las señales y prodigios, como por ejemplo una ralentización en el movimiento de los astros o el combate entre las estrellas; *ibidem*, p. 709.
[99] JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO, *De rebus Hispaniae…*, p. 100.
[100] ANÓNIMO, *Cantar de Roldán…*, pp. 94-95.
[101] JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO, *De rebus Hispaniae…*, p. 117.
[102] MÜNZER, JERÓNIMO, *Itinerarium sive peregrinatio…*, p. 337.

que pagar tributo a los musulmanes, que los tenían sometidos por sus graves pecados. Dios espantó al pueblo al mostrar fuertes signos de su ira ante la ignominiosa "contribución", compuesta por mujeres jóvenes. Durante el mes de julio del 939 se produjo un eclipse solar, que "plus pavoroso día nunqa amaneció". En septiembre se oscureció el sol de nuevo y la amargura se hizo aún mayor. El panorama se completa con otras señales que llevaron a pensar que se acercaba el fin del mundo, pero entonces Fernán González venció en batalla campal a los agarenos con la ayuda de Millán y Santiago[103].

Sus causas naturales son desde hace tiempo bien conocidas entre las clases cultivadas. Alfonso X le ha dado un buen impulso a la astrología, traduciendo y glosando varios títulos, preocupado como estaba por el conocimiento de las estrellas, su curso por el cielo y los *judizios* que podían extraerse para la usanza humana. El *Almagesto* de Ptolomeo y otros textos griegos, orientales y árabes que mitifican el cielo, dándole sentido a las constelaciones, se comienzan a conocer ahora en Occidente. Algunos testimonios del siglo XIII sobre el asunto no hacen más que reproducir la astrología arcaica, pues los avances en la materia son relativos, pese a ser la astronomía parte del currículo universitario. Tres obras enciclopédicas que se rehacen en castellano en el XIII —*Libro del tesoro*, *Semejança del mundo* y *Lucidario*— dan cuenta de ello, aún con fuertes reminiscencias sobrenaturales: los eclipses evidencian que la Luna es menor que la Tierra y el Sol, y que esta refleja la luz del último[104]. Nuestro satélite, tenido entonces por uno de los siete *planetas*, al acercarse a la tierra y "crecer" provoca que aumenten consigo los órganos dentro del cuerpo, el tamaño de los pescados y el nivel del mar, entre otras cuestiones[105]. En la *Semejança* se sugiere que la tonalidad o las manchas lunares reflejan cambios climatológicos: vientos, lluvias, cielos despejados[106]. Mientras, en los *Lucidarios* se apunta cómo quienes entienden de astrología rehúsan hacer actividades de importancia durante los ocho días previos y siguientes a un eclipse, puesto que el fenómeno emponzoñaba al astro y alteraba su influencia durante un lapso[107]. Algún tiempo más tarde, para don Juan Manuel el Sol y la Luna pueden equipararse metafóricamente con el papa y el emperador, dos potencias que regulan y ordenan la sociedad en perfecta armonía. Pero en ocasiones entre ellos ocurren "eclipses", luchas entre la *auctoritas* y la *potestas* en las que uno se impone a costa del otro, produciéndose "una grant mengua"; cada vez que en el corazón de la Cristiandad tienen lugar estas luchas intestinas se derivan daños, sobre todo cuando el "eclipse" es solar, esto es, cuando es el poder terrenal el que se impone sobre el espiritual del pontífice[108]. El oscurecimiento del Sol o de la Luna se percibe entonces como un desbarajuste del curso habitual de los acontecimientos, siempre llamado a corregirse. En el siglo XV para un erudito como Lope de Barrientos el eclipse ya no es ningún lance excepcional; mientras enumera las cuestiones que son conocidas por anticipado, apunta que "qualquier cosa que se ha de alcançar ante que venga se ha de saber por causas perfectas y determinadas, segunt

[103] BERCEO, GONZALO DE, *Vida de san Millán de la Cogolla*, Isabel Uría (ed.), *Gonzalo de Berceo. Obra completa*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, pp. 219-225.
[104] LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 85.
[105] *Ibidem*, p. 86.
[106] ANÓNIMO, *Semejança del mundo…*, p. 103.
[107] Son diversos los aspectos de astrología y astronomía que se tratan en ANÓNIMO, *Lucidario…*, pp. 85-100.
[108] MANUEL, JUAN, *Libro de los estados…*, pp. 522-523.

sabemos que ha de anocheçer y ha de amanesçer y que será eclipssi a tantos días del mes"[109]. Pese a su previsible regularidad, los autores renacentistas se siguen recreando literariamente en su función anunciadora de catástrofes: "¿Qué diré, si non temedes / tan grande eclipsi de Luna / qual ha fecho la fortuna / por tal que vos auisedes?", le dedica el marqués de Santillana a su enemigo Álvaro de Luna, aprovechando a su favor la homonimia entre el satélite y el apellido del condestable caído[110].

Estos episodios sirven para dar lustre intelectual a algunos héroes, que no se conforman con ser los más valientes, sino también los mejores gobernando a sus ejércitos a través de la sapiencia. Casos claros son los protagonizados por Alejandro Magno y Pero Niño. Los griegos se intimidan ante un eclipse de Luna antes de entrar en batalla, creyendo que han enfurecido a los dioses. El Magno intenta que alguien de su cohorte de sabios aporte una explicación que acalle el murmullo de sus mesnadas, sacando a todos de dudas acerca del verdadero significado de aquella señal. El vidente Aristrando de Telmeso explica entonces a la muchedumbre las razones naturales del eclipse, pero no satisfecho con los argumentos científicos, arguye de paso que su astro —el de los griegos— era el Sol, mientras que el de los bárbaros era la Luna, por lo que el oscurecimiento de la segunda debería preocupar a sus enemigos, anticipando los tonos rojizos la sangre que los asiáticos derramarían en el campo de batalla[111]. En cuanto al caso de Pero Niño, esta vez es un eclipse solar el que atemoriza a sus compañeros de fatigas, que creen ver en el fenómeno una clara señal para evitar la batalla, discutiéndose exactamente cuál era su significado: se barajan la mortandad de gentes o grandes tormentas marítimas, entre otras posibilidades. En ese momento Niño se alza con un discurso digno de su posición, del que reproducimos algunos fragmentos: comienza llamando a la calma: "Amigos, non vos espantades, non ayades temor, ca non ay de qué"; prosigue explicando empíricamente cómo cada astro anda su curso por la bóveda celeste hasta que, encontrándose, uno oculta al otro, y culmina condenando a quienes no estén firmes ni en la fe ni en la razón, dejándose llevar por "signos de las aves, e en los estornudos, e en las adevinanças e en los sueños", logrando así que se sosieguen[112]. Las



Figura 118: Alejandro Magno consulta a los astrólogos. *Les faize d'Alexandre*, Biblioteca Británica, Ms. Burney 169, f. 69r (s. XV)

[109] BARRIENTOS, FRAY LOPE DE, *Tractado de caso y fortuna…*, p. 48.
[110] LÓPEZ DE MENDOZA, ÍÑIGO, *Doctrinal de privados*, Manuel Durán (ed.), *Marqués de Santillana. Poesías completas, II. Poemas morales, políticos y religiosos. El proemio e carta*, Castalia, Madrid, 1980, pp. 165-166.
[111] ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, pp. 422-428.
[112] DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, pp. 309-311.

semejanzas y diferencias entre ambos episodios son significativas. Los caudillos hacen lo que se espera de ellos: buscan la forma de tranquilizar a la soldadesca, que se agita inquieta. El castellano, al que ya se había comparado en el prólogo de *El Victorial* con grandes héroes del mundo clásico, además de ser un dignísimo hombre de armas actúa también en el papel de intelectual que en la leyenda alejandrina corresponde a Aristrando de Telmeso. En el cuento clásico —pagano— el eclipse tiene una correlación con la batalla que se va a producir, siendo la señal favorable a los conquistadores, dado que es el Sol el que oculta a la Luna; en el eclipse del siglo XV sin embargo el capitán cristiano condena sin paliativos las creencias infundadas. Y lo más importante: por mucho que las voces autorizadas amortigüen el bullicio del vulgo, este ha colado su voz en el relato demostrando que el eclipse, sin duda alguna, es siempre un evento temible que arrastra a la oración[113]. No debe ignorarse, en cualquier caso, que las escenas de nerviosismo están convenientemente procesadas para resaltar el contraste entre la cobardía y la valentía, entre ignorancia y *gnosis*.

El cielo era pacientemente observado por los estrelleros, buscándose allí respuestas para explicar las inclinaciones del comportamiento humano. Sin apenas contaminación lumínica, la noche era más noche de lo que hoy es. En lo más alto, la octava esfera, la de las estrellas fijas, distribuye los astros a una misma y precisa distancia de la Tierra, formando caprichosas figuras que se alzan inmóviles sobre los *planetas* que surcaban sin cesar el firmamento, orbitando alrededor de la ecúmene. Las estrellas fugaces, para aquellos que mantenían una buena vista, suponían un acontecimiento común que podía divisarse tras cada puesta de sol, sobre todo coincidiendo con la noche de san Lorenzo (el 10 de agosto, cuando ocurre el fenómeno conocido como Perseidas). La explicación del porqué de los meteoros tuvo que ser muy discutida entre los círculos ilustrados, habida cuenta que no se contemplaba que la cúpula que albergaba las estrellas pudiera verse afectada por alteraciones. Una de las respuestas manejadas —de orden natural— era que los meteoros y los cometas, cuya periodicidad se ignora, no eran sino llamaradas procedentes de la capa estratigráfica del fuego que se apagaban al entrar en contacto con la capa inmediatamente inferior, compuesta por aire húmedo, la cual recubría a su vez las esferas del agua y la tierra[114]. Otros autores hablaban de vapores cálidos que subían hasta lo más alto, donde se

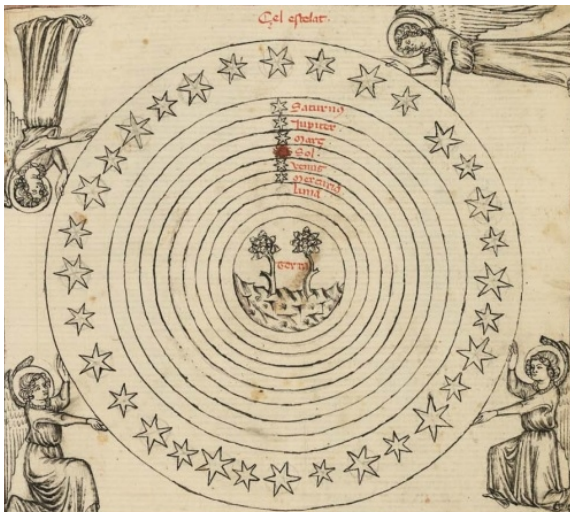


Figura 119: Esquema con la disposición de los planetas en el *Breviari d'Amor*, BNE, Res/203, f. 38r (ca. 1400)

[113] El cronista Andrés Bernáldez refiere cómo los hombres huyeron a las iglesias cuando se produjo el eclipse solar del 29 de julio de 1478, "el más espantoso que nunca los que fasta allí eran nacidos vieron"; BERNÁLDEZ, ANDRÉS, *Historia de los Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel*, Manuel Gómez-Moreno y Juan de Mata Carriazo (eds.), *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1962, p. 76.

[114] ANÓNIMO, *Semejança del mundo…*, p. 99.

incendiaban, o de la participación en el fenómeno del éter, quinto elemento que colmaba el espacio. Había una cosa que estaba clara: una de las estrellas había permitido la Epifanía ante los magos, guiando a estos sabios hasta Belén[115]. Eso significaba en el seno de la cultura cristiana que un astro que abandonaba su posición para caer o desplazarse a otro lugar del firmamento bien podía comportar algún sentido místico, sobre todo cuando estos eran cuerpos menores que caían sobre la Tierra. El episodio del meteorito de Fuenteguinaldo es quizás el más veraz y detallado que conocemos en nuestro Medievo. Aparece registrado en la crónica de Pedro Carrillo de Huete, en donde se especifica que el propio rey Juan II fue testigo del suceso un soleado día de noviembre de 1432. El monarca se hallaba en las inmediaciones del poblamiento, andando por el campo junto a Álvaro de Luna y otros caballeros cuando vieron un "color de fuego que yua corriendo por el çielo, ꝛ dende a quanto vn onbre podía andar cient pasos, dió vn tronido tan grande que sonó siete o ocho leguas dende; de lo qual todos quedaron muy espantados ꝛ maravillados"[116]. En la literatura de carácter épico, hagiográfico y ficcional aparecen sin embargo numerosos ejemplos de sucesos similares. Por ejemplo, en la ya citada *Vida de san Millán* de Gonzalo de Berceo, una de esas señales de las que hablábamos antes y que sucedió a los eclipses fue precisamente la "grant abertura" del cielo por la cual se colaban llamas, mientras las estrellas "volavan por el ayr'" como si estuvieran lidiando entre ellas. Ante esa retahíla de sucesos estrafalarios, las gentes se asustaron creyendo que estaba inminente, una vez más, el fin de los tiempos[117]. Ciertos fenómenos lumínicos provocados por el Sol estimularon el reconocimiento de mensajes en los cielos. Unos fueron manifiestamente exagerados, como cuando se aseguraba que en las nubes se podían vislumbrar dragones, cruces, lanzas de fuego, santos descendiendo o ejércitos peleando entre sí, pero aparte de esas quimeras milagrosas existían noticias fehacientes del parhelio (triple sol), las auroras boreales o las tormentas solares, entre otros fenómenos iridiscentes y fotometeóricos. El esclarecimiento del misterio se pasaba por entenderlos como la obra de seres incorpóreos, a veces ángeles y en otras ocasiones fuerzas malignas.

La explicación protocientífica de los terremotos se basaba en la hipótesis de un choque entre vapores que corrían por debajo del suelo, a través de cavernas y túneles, bregando por salir a la superficie; a veces se señaló la posición de los planetas como determinante, al considerarse el motivo de que estas exhalaciones tendieran a ascender por influencia de los astros. El quejido de la tierra se equipara con el tronar de las nubes cuando estalla la tormenta, y en muchas ocasiones ese murmullo anticipa el temblor; otros signos de que un terremoto está a punto de acontecer son el enturbiamiento de los pozos, el comportamiento extraño de las aves, el desencadenamiento de vapores pestíferos o la alteración inesperada del mar. Es en lo fundamental una lucha entre los elementos gaseosos y sólidos que se ceba con villas y castillos, abriéndose la tierra y derruyéndose todo[118]. Aunque Castilla se encuentra en una zona de baja actividad sísmica, la fama y el recuerdo de los terremotos son potentes. Una comunidad monástica protagoniza un inaudito milagro mariano cuando la abadía en que se

[115] Tertuliano o Juan Crisóstomo pronto dieron una explicación milagrosa a la Estrella de Belén, negando precisamente que esta fuera una estrella real para estipular que simplemente era un signo que había tomado tal forma, haciéndose reconocible a los humanos.
[116] ANÓNIMO, *Refundición de la Crónica del Halconero…*, p. 143.
[117] "Quant' grant fue el espanto dezir no lo podría", BERCEO, GONZALO DE, *Vida de san Millán…*, p. 223.
[118] ANÓNIMO, *Semejança del mundo…*, pp. 71-72.



Figura 120: Terremoto, una de las señales que anticiparían el fin del mundo. Xilografía en el *Libro del Judicio postrimero* de Martín Martínez de Ampiés, BNE, Inc/543, f. 82v (1497)

encuentran es engullida por la tierra. Mientras desde fuera no hay rastro del edificio, los molinos ni los campos dependientes, los hermanos siguen bajo el suelo con su vida monástica, como si para ellos nada hubiera cambiado, protegidos como estaban por la Virgen. Al cabo de un año, coincidiendo con la misa de Pascua, el monasterio retorna a la superficie, emergiendo al punto inicial[119]. No es el único milagro que incluye corrimientos de tierra, no necesariamente por seísmos: en la composición número 113 una roca está a punto de aplastar a la congregación de Montserrat —vénganos en mente su emplazamiento—; en la 131 una mina de plata se derrumba sobre el emperador Alejo de Constantinopla, que es alimentado y protegido por la Madre de Dios hasta que el patriarca y la emperatriz logran dar con él; a unos obreros les pasa algo parecido en la cantiga 252 cuando estaban extrayendo material para construir una iglesia para María en Castrojeriz. Pero más allá de estas actividades sísmicas, correspondientes a un tiempo que el milagro torna en mítico, hay terremotos bien documentados en las crónicas, como el que aconteció el 24 de agosto de 1356 con epicentro en el Cabo de San Vicente y que afectó a Portugal y Sevilla[120]. Alfonso Martínez de Toledo, el afamado arcipreste de Talavera, también empleó su pluma para enriquecer la historia. En su *Atalaya de las corónicas* (1443) registró extensamente los terremotos que él mismo vivió en Cataluña entre 1427 y 1428. Pese a su extensión merece traerse aquí todo el pasaje al completo, dada la riqueza en los detalles, la alusión a aspectos de carácter emocional y las conclusiones que baraja el autor:

> "Yo otra vez estando en Barcelona por espacio de dos años oía cada día cuando más cuando menos bramar la tierra como de yuso d'ella e començava luego pasito e después arreziava bramando por espacio de un credo e a la fin dava así aquel bramido grande que fazía tremir toda la cibdat e las torres e la tierra toda e esto duró dos años continuos, que toda la tierra tremía desde el río de la Cenia, cabo Tortosa, donde se departe Valencia a Cataluña, fasta Perpiñán toda la tierra durava. E en un lugar cabo Girona que llaman Amer se fizieron dos bocas de fuego e lançavan el fuego tan espantable que non avía onbre que lo pudiese mirar. E algunos fueron a mirarlo que de dos tiros de vallesta venían las llamas con el aire e los quemavan, donde mandaron que so pena de muerte ninguno non fuese allá. Iten derrocose toda la villa de Amer por cimientos toda del tremor de la tierra, iten salía una boca cabo las del fuego de agua negra fidionda e mesclávase a buena media legua con un río e matole todos los peces e barvos que sobre el agua andavan el vientre arriba muertos,

[119] ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *II…*, pp. 294-296.
[120] LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Crónica del rey don Pedro*, *I…*, p. 240.

iten todas las aves que bolando pasavan sobre esta agua batían las alas e caían muertas e iva la fedor de aquella agua fasta dentro en Girona que cuidaban morir de fedor, e ansí en otros lugares cercanos e avía cuatro leguas de aquel lugar do salía el agua e el fuego fasta la cibdat de Girona. E fueron en aquel tienpo caídas muchas torres e casas fuertes e iglesias en el obispado de Girona, eso mesmo en Barcelona, que ya las gentes non querían estar en las casas dentro, salvo en tendejones e tiendas por ribera de la mar e por las huertas e tan fuerte venía vezes avía el tremor de la tierra que un día cayó la rueda del lazo de la iglesia de Santa María de la Mar, que fuyendo la gente de la iglesia, al salir de la puerta que sale fazia las fuentes del Carrere de la Mar e los Argenteros, que mató veinte e cinco personas e tres mugeres preñadas, que a las dos les salían los fijos por las ijadas e cudó caer la iglesia e la torre e otras iglesias tanto que las naos que estavan ribera de la mar que nuevamente se fazían e estavan estantaladas todas, se derrocaron e cayeron por tierra e las bestias e las personas caían por tierra e daban gritos e bozes e el estruendo de las tejas era tan grande en la cibdat que parescía el día del juizio. E un esclavo que colgavan aquel día ribera de la mar porque avía en el alva robado un mantillo a una muger que iva al sermón de fray Mateo, que entonces pedricava en Barcelona, cayó la forca con el esclavo estando rezién colgado e parescía la tierra como que era un corcho que estava tenblando sobr'el agua donde ponía infinido espanto a las gentes e más cuando de noche contecía, tanto que todas las iglesias e casas fuertes se fendían e non tanto se fendían nin derrocavan las chicas casas e edeficios. E esto e infinidas cosas contecieron en aquel tiempo, que podía ser poco más o menos en el año de mill e cuatrocientos e veinte poco más tienpo o menos. E porque lo vi por mis ojos e estude en ello e pasé fartos miedos e trabajos, como otros ciento mill e más de setecientas mill personas que lo vieron e fueron en ello e todo el reino casi Cataluña, por esto lo puse agora aquí por razón del bramar de la montaña que dixe de alto e pienso yo que pudiera ser aquel caso como este, que muchas d'estas señales vienen en el mundo naturalmente segunt cuentan los astrólogos e Aristótiles en las *Metauras* e aún vernán. E demás algunas vezes vienen por promisión e mandamiento de nuestro señor por demostrar su fuerte poderío e cosas maravillosas"[121].

Tres años después de aquellos seísmos pirenaicos tan magníficamente relatados sacudió Castilla otro significativo terremoto el 24 de abril de 1431, sorprendiendo al rey Juan II en la fortaleza de Ciudad Real mientras se preparaba para intervenir contra el Reino nazarí. Las tejas y dos de las almenas de la fortificación no resistieron la embestida. El príncipe Enrique, apenas un niño, se encontraba a doscientos kilómetros de allí, en Madrid, bajo la tutela de Lope de Barrientos, quien rápidamente le sacó en brazos de la torre en la que se encontraban al notar que el edificio temblaba, poniéndolo a salvo en medio del patio del alcázar[122]. El epicentro de aquella sacudida se encontraba en las Cordilleras Béticas, y la Alhambra granadina sufrió un derrumbe parcial de sus murallas y edificaciones, sobre todo tras la réplica que se produjo

[121] MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *Atalaya de las corónicas*, Blanca Garrido Martín (ed.), *La Atalaya de las corónicas (1443) de Alfonso Martínez de Toledo: edición crítica y estudio lingüístico, II*, (tesis inédita), Universidad de Sevilla, 2016, pp. 291-292. Los sucesos sísmicos referidos son explicados en RIERA I MELIS, ANTONI, "Catástrofe y sociedad en la Catalunya medieval: los terremotos de 1427-1428", en Flocel Sabaté i Curull (ed.), *Por política, terror social…*, pp. 335-365.

[122] CARRILLO DE HUETE, PEDRO, *Crónica del Halconero de Juan II*…, p. 92 y ANÓNIMO, *Refundición de la Crónica del Halconero…*, p. 115.

unos meses más tarde. Los grandes edificios de piedra, bien fueran iglesias o castillos, eran los lugares más inseguros cuando el subsuelo se enfurecía. En el escrito de la embajada de Clavijo se hacen eco de un terremoto ocurrido en el archipiélago griego unos veinte años antes del paso de la comitiva por Mitylene, debido al cual murieron los señores de la isla de Lesbos y sus herederos, excepto el más joven, Giacomo Gattilusio, que entonces dormía en una cuna y cuya supervivencia fue tenida por "grand maravilla"[123]. En efecto, la noche del 6 de agosto de 1384 Lesbos había temblado violentamente. A las consecuencias de un maremoto había que añadir también la de los tsunamis que barrían las zonas costeras.

Por su parte, las erupciones quedaban fuera de las experiencias del grueso de la población, que nunca había visto un volcán, aunque entre las capas eruditas a nadie se le escapara el fatídico destino de Pompeya. Los castellanos solo se los encontraron en el Mar Tirreno y en las Canarias, quizá excepcionalmente en Islandia, regiones donde un buen puñado siguen activos, además del caso puntual de los Pirineos, que ya comentamos a raíz del testimonio de Alfonso Martínez de Toledo en su *Atalaya de las corónicas*. Eso no significa que fueran desconocidos, pues existía una rica tradición que los imaginaba como entradas al Averno y que sin duda tuvo raigambre social, sirviéndose del fuego, el humo y el azufre, elementos característicos también de los abismos infernales. Compilaciones del saber cómo la *Semejança del mundo* describieron en esa línea algunos de ellos, interesados por las erupciones del Etna o del Vesubio[124]. En el Códice Florentino de las *Cantigas de Santa María* tenemos una impagable representación iconográfica del Mongibello (Etna) entrando en erupción, quemando los árboles de sus laderas y lanzando por el aire fragmentos piroclásticos que caen sobre una población siciliana. Los versos especifican el pavor que generaba sobre los locales la furia de la montaña, que venía acompañada de grandes tormentas y temblores de tierra, hasta el punto que "cuidaron todos morrer a door"[125]. El volcán solo detuvo su actividad después de cuarenta días, significativo número, cuando un buen hombre entonó un cántico rogando a la Virgen que pusiera fin a aquella tragedia. Si saltamos un siglo hacia adelante nos encontramos otra sugerente descripción, esta vez construida al hilo del viaje de los embajadores de Enrique III; mientras se dirigían hacia las inmediaciones de Mesina pasaron muy cerca del archipiélago de las Eolias, donde las islas volcánicas les sorprendieron con un espectáculo: "e las dichas bocas, señaladamente la de Strangol e Volcan, con el grand viento lançavan grandes llamas de fuego e fumo con grand roído. E durando la tormenta, fezo el patrón cantar la ledanía e que todos pidiesen merçed a Dios". Dejando atrás las calderas humeantes, si avanzamos un poco en la narración, esta rememora otro prodigio ígneo que ocurrió inmediatamente después: las



Figura 121: El Etna en erupción en la isla de Sicilia. Detalle en el *Mapamundi de Hereford*, Catedral de Hereford (ca. 1300)

[123] González de Clavijo, Ruy, *Embajada a Tamorlán…*, p. 106.
[124] Anónimo, *Semejança del mundo…*, pp. 21, 44, 52, 72.
[125] Alfonso X, *Cantigas de Santa María*, *III…*, p. 111.

velas y la popa se iluminaron con una "lumbre de candela", que fue vista por todos los que estaban a bordo, permaneciendo encendida un rato antes de consumirse[126]. Estos fuegos de san Telmo, producidos por la electricidad en el marco de las tormentas, fueron vistos también por Colón en su segundo viaje a América y tenidos por señal divina favorable entre la marinería; es lógico, teniendo en cuenta que siempre aparecen cuando la tempestad está a punto de disiparse. Más dudas hay sobre si el "maravilloso ramo de huego" que cayó desde el cielo en el mar durante la primera travesía fue un gran rayo o bien la estela brillante de un meteorito, pero en cualquier caso Colón lo consideró suficientemente significativo como para registrarlo en su diario[127].

Los truenos podían asustar a los más pequeños, pero el peligro verdadero lo constituían los rayos, que con mucha más frecuencia que hoy en día podían alcanzar a personas —como en la cantiga número 311, en la que uno de ellos mata a un peregrino[128]— o desatar incendios al impactar contra edificios o campos. En 1438 el palacio de Escalona, centro del poder de Álvaro de Luna y uno de los edificios más suntuosos del reino, sufrió el impacto de un rayo y se incendió con tal virulencia que un equipo de un millar de hombres tardó tres días en sofocar las llamas[129]. Las villas, apiñadas y levantadas en base a materiales poco preparados para aguantar el fuego, se convertían en teas ardientes con suma facilidad; una vela caída, una fogata purificadora que se descontrolaba o una chispa saltada de un horno o una fragua podían causar un siniestro. Cuando era el bosque el que ardía no había forma humana de apagarlo, y aunque estos se atendían y limpiaban con frecuencia, el empuje de la actividad agropecuaria y la obtención de carbón vegetal se encontraban detrás de numerosos desastres. Provocar intencionadamente un incendio forestal (fuera de los cauces de control comunitario establecidos en la época) se pagaba con la vida según la legislación alfonsí, mientras los fueros locales nunca se olvidaban de incluir el asunto[130]. Pero aparte de prevenir y castigar con el derecho, la impotencia sentida ante la devastación provocada por las llamas se afrontaría a través de la receta habitual: el milagro. Un rayo incendia el templo del Monte Saint-Michel, pero la efigie de María prevalece intacta entre el humo; el monasterio leonés de



Figura 122: Un rayo alcanza el Monte Saint-Michel, incendiando el templo. Detalle en las *Cantigas de Santa María*, Biblioteca de El Escorial, Ms. T-I-1, cantiga 39b (s. XIII)

[126] GONZÁLEZ DE CLAVIJO, RUY, *Embajada a Tamorlán…*, pp. 91-92.
[127] COLÓN, CRISTÓBAL, *Diario…*, p. 23.
[128] ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *III…*, pp. 118-120.
[129] ANÓNIMO, *Historia del ínclito…*, p. 152; ANÓNIMO, *Refundición de la Crónica del Halconero…*, p. 221.
[130] Véase GÓMEZ ROJO, M.ª ENCARNACIÓN, **"**Historia jurídica del incendio en la Edad Antigua y en el ordenamiento medieval castellano: implicaciones urbanísticas y medioambientales", *Revista de estudios histórico-jurídicos*, 33 (2011), pp. 321-373. La sofocación del incendio recaía sobre toda la comunidad y se hallaba regulada por los concejos.

Carrizo comienza a arder por culpa de un candil, pero la propia estatua de la Virgen arroja al fuego el velo que lleva sobre la cabeza, extinguiéndolo antes de que cause ningún mal[131]. Mari Pérez, una esclava que es liberada de su cautiverio en el Jerez musulmán por intercesión de santo Domingo, se escapa hacia la Sierra, pero allí se ve sorprendida por un gran incendio que quema toda la vegetación a su alrededor; arrodillada y rogando nuevamente por su salvación, el viento cambia de trayectoria y el santo se aparece para socorrer a su admiradora[132].

Además del fuego y la tierra, también el agua y el aire pueden provocar desconcertantes maravillas y catástrofes. Ya hablaremos en su momento de las tormentas marítimas, pero estas habitualmente entran dentro de lo común. Hay sin embargo testimonios de fenómenos mucho más espectaculares, como las trombas marinas descritas por Clavijo: "dos ramos como de fumo que llegaron fasta el mar; e el agua subió por ellos tan aína e tan rizio con grand roído, que las nubes inchió de agua e escuresció e anubló el cielo"; añade que de haberse acercado la carraca demasiado a ese par de mangas de agua habrían naufragado, así que las observaron con tanto asombro como respeto[133]. Pero Niño, navegando con sus hombres frente a las costas malagueñas presencia una turbonada. Su apologeta, Gutierre Díaz de Games, expone la situación: bajo un cielo claro a mediados de mayo se va a levantar a deshora una niebla muy oscura entre la ciudad y las galeras, dificultándoles toda visión. En este caso no se describe como un fenómeno natural, sino de índole mágica, ya que se cree fruto de la acción de los hechiceros moros de Málaga, capaces de levantar un muro brumoso tratando de que los castellanos estrellasen sus embarcaciones contra las rocas. Ante lo sobrenatural mágico, el cristiano opone lo sobrenatural milagroso: tras santiguarse y orar la niebla se deshace rápidamente[134].

A veces el cielo descargaba su lluvia de tal manera que pareciera que Dios se hubiese arrepentido del pacto que hizo con la humanidad, en el que se comprometía a no volver a inundar la Tierra, dándoles el arco iris como señal de que no debían temer otro gran Diluvio[135]. No era desdeñable la opción de que la tempestad fuera desatada por un travieso nublero del folklore popular, o por un demonio, pues estos eran más poderosos en el aire que en la tierra. Las lluvias torrenciales causaban gravísimos destrozos, acabando con las cosechas, pero también inundando ciudades, arrastrando puentes,



Figura 123: Diluvio Universal según los *Castigos de Sancho IV*, BNE, Ms. 3995, f. 8v (s. XV)

131 ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *I…*, pp. 156-157; *Cantigas de Santa María*, *III…*, pp. 168-170.
132 MARÍN, PEDRO, *Miraculos romançados…*, p. 168.
133 GONZÁLEZ DE CLAVIJO, RUY, *Embajada a Tamorlán…*, p. 90.
134 DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, p. 137.
135 Gn, 9:8-17.

molinos y construcciones de todo tipo. Vivió la Europa Meridional una época de mayores temperaturas y pluviosidad desde el siglo XII hasta finales de la Edad Media, contrastando su clima suave con el de las latitudes norteñas, que transitaron hacia una fase más fría a partir del XIV. El Tajo, el Guadalquivir, el Duero y otros cauces menores de las mesetas y Andalucía se desbordaron en innumerables ocasiones durante los siglos XIII y XV, mientras que la decimocuarta centuria fue algo menos lluviosa, y por tanto, menos accidentada. En conjunto, y salvando los desastres, un periodo benigno prolongado como el que se produjo favoreció el impulso de la economía castellana, de la Mesta y de la recuperación de los bosques[136].

La *Crónica del Halconero* le dedica un largo espacio a las inclemencias meteorológicas de finales de 1434 y principios del 1435. Muchas casas, pasarelas y lienzos de muralla se hundieron debido a las riadas en todo el país, hablándonos el historiador de sus consecuencias en Valladolid, Medina del Campo, Madrid, Sevilla y Triana. La destrucción de los molinos conllevó la carencia de harina y un hambre generalizado; murieron los ganados, se perdieron muchas mercancías, la tierra y caminos quedaron enfangados y el pueblo desarrolló un auténtico pánico al cielo: "quedó la gente tan espantada e tan temerosa que nunca honbres estubieron, que en asomando vn nublado luego pensauan que abían de ser fundidos". En Sevilla, muy afectada por la crecida del Guadalquivir, refiere el cronista que la gente no dormía por las noches, a causa del miedo que tenían, imaginando que aquello era un castigo divino que acabaría por destruir toda la ciudad. Mientras repicaban las campanas y los fieles escuchaban misa, se confesaban, comulgaban y oraban sin cesar, los oficiales de la ciudad cerraron la urbe a cal y canto, recorriendo las calles para identificar qué zonas de la muralla y portones debían calafatearse en pos de evitar mayores daños, convocando al pueblo a que achicase agua con cubos y calderos por encima del muro, con poco éxito en los resultados. La mengua de pan, difícil de adquirir aunque se pagase un alto precio por él, pues apenas había madera para encender los hornos, afectó al estado de ánimo: "la gente era muy triste, e eran en mucha desesperación e mucha pasión". Lo prolongado de la situación, en la que no cesaba la lluvia ni descendía el nivel de las aguas, acercaba a los sevillanos a la locura: "no fazían al [otra cosa] syno andar como honbres fuera de seso, e así por lo semejante e mucho más las mugeres, que non fazían sino andar por los adarues alçando los ojos al señor Dios". Sin embargo funcionó el asistencialismo y en algunos puntos se organizó una eficaz distribución de alimentos, porque ante la catástrofe la comunidad era más comunidad que nunca. Cuando después de diez semanas continuadas de lluvias por fin salió el sol y el Guadalquivir retornó lentamente a su cauce, los sevillanos quedaron reconciliados con Dios, flotando sobre la ciudad una suerte de agradecimiento por haber sobrevivido y estableciéndose un examen de conciencia generalizado, dominado por el arrepentimiento de una existencia desviada[137]. Para eso precisamente estaban las señales celestiales.

No siempre las descargas fueron de agua o granizo, también se producían "lluvias de sangre", en las que la cantidad de arena proveniente de los desiertos teñía todo de un intenso color rojo. Nuevamente Carrillo de Huete, que como vemos era muy proclive a recoger episodios

[136] Pueden consultarse las grandes oleadas climatológicas y los principales desastres derivados de la lluvia, la sequía, el frío y el calor en FONT TULLOT, INOCENCIO, *Historia del clima de España. Cambios climáticos y sus causas*, Instituto Nacional de Meteorología, Madrid, 1988, pp. 59-68.
[137] CARRILLO DE HUETE, PEDRO, *Crónica del Halconero de Juan II*…, pp. 182-195.

insólitos, registró cómo sobre Maderuelo cayó una tromba de piedras en 1438, estando el cielo completamente despejado; no se trataba de granizo, sino de algo mucho más alarmante. Informado el rey Juan II, que no andaba muy lejos de allí, envió al bachiller Ruíz de Ágreda a corroborar aquellas extrañas noticias que parecían presagiar alguna desgracia, y el enviado confirmó la veracidad del hecho recopilando algunas de aquellas rocas. Tales piedras venían "tan floxas como un copo de lana", eran de un tamaño considerable, huecas y de toba, por lo que su densidad y peso debía ser muy bajo, ya que golpeando en las cabezas de la gente apenas les hacían daño[138]. Los incidentes conocidos como "lluvia de piedras" son insólitos y tan poco frecuentes que incluso aún hoy no se han podido aportar explicaciones concluyentes; la más factible pasa porque un tornado haya levantado rocas esponjosas o calcáreas del suelo y las haya transportado lejos por el aire, pero parece una teoría poco convincente. Independientemente del origen, el inesperado evento pudo tomarse como una señal de mal agüero ante los cada vez más complejos acontecimientos políticos que se vivían en el reino, aunque la crónica, por su propia esencia, no se deja arrastrar por los presagios y nada insinúa al respecto.



Figura 124: Las estrellas cayendo del cielo, xilografía en el *Libro del Judicio postrimero* de Martín Martínez de Ampiés. BNE, Inc/543, f. 87v (1497)

En fin, debe el cristiano resignarse a todas las apetencias de la naturaleza y atemperar sus miedos con la esperanza, pues los eclipses, las lluvias, los mares bravíos o los espesos nublos, todo vuelve a su estado inicial; así hablaba Chirino para establecer un bello paralelismo entre las enfermedades, desvío temporal de la normalidad, y todos estos fenómenos caprichosos que hemos ido enumerando[139]. No nos detengamos más en estas cuestiones y prosigamos nuestra marcha.

[138] *Ibidem*, 1946, pp. 250-251 y ANÓNIMO, *Refundición de la Crónica del Halconero…*, p. 220.
[139] CHIRINO, ALONSO, *Espejo de medicina…*, p. 430.

C) El viaje

Hemos explicado ya cómo se percibía, en líneas generales, la ecúmene. Lo que ahora nos interesa es dilucidar la relación existente entre el miedo y el viaje, partiendo de una concepción generosa de ambos términos[140]. El hecho de desplazarse grandes distancias, más allá de las consolidadas peregrinaciones comarcales o regionales, que eran el principal motivo entre todas las clases sociales para dejar la morada, fue durante el periodo una actividad reservada a minorías que contaban con estatus, libertad de movimiento, amplios recursos o una misión que cumplir. Con soberbia y un clasismo desvergonzado, Nicolás de Popielovo da buena fe de ello a su paso por Sevilla, cuando corrían los últimos años del siglo XV: "Al ir yo a la corte, o a la iglesia, seguíanme en masa, me apretaban y miraban como a un espectro, y me hacían preguntas tan extrañas, como puede hacerlas únicamente la gente que en toda su vida nunca hubiera viajado. (…) Si alguno de ellos estuvo una sola vez en Roma, se figura que posee la sabiduría del mundo, o que lo ha visto entero"[141].

C1. Los riesgos para el peregrino

El romero o peregrino[142] —y la peregrina, recordemos a la emperatriz Helena de Constantinopla o a Egeria[143], la viajera hispana del siglo IV que nos dejó una relación de sus

[140] Para profundizar en todo lo referente a las obras incluidas entre los discutidos géneros de la *literatura de viajes*, las *novelas de viajes* y los *relatos de viajes* deberían consultarse varios títulos y artículos: PÉREZ PRIEGO, MIGUEL ÁNGEL, "Estudio literario de los libros de viajes medievales", *Epos*, 1 (1984), pp. 217-239; RUBIO TOVAR, JOAQUÍN, *Libros españoles de viajes medievales*, Taurus, Madrid, 1986; POPEANGA CHELARU, EUGENIA, "Realidad y ficción en los libros de viajes medievales", en Juan Paredes Núñez (ed.), *Literatura y fantasía en la Edad Media*, Universidad de Granada, Granada, 1989, pp. 63-80; "Lectura e investigación de los libros de viaje medievales", *Filología Románica*, Anejo I (1991), pp. 9-26; OCHOA ANADÓN, JOSÉ ANTONIO, "El valor de los viajeros medievales como fuente histórica", *Revista de Literatura Medieval*, 2 (1990), pp. 85-102; CARRIZO RUEDA, SOFÍA, *Poética del relato de viajes*, Reichenberg, Kassel, 1997; "Analizar un relato de viajes. Una propuesta de abordaje desde las características del género y sus diferencias con *la literatura de viajes*", en Rafael Beltrán Llavador (coord.), *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Universitat de València, Valencia, 2002, pp. 343-358; LÓPEZ ESTRADA, FRANCISCO, *Libros de viajeros hispánicos medievales*, Laberinto, Madrid, 2003; RUIZ BAÑOS, SAGRARIO; MUÑOZ CARAVACA, ANTONIA M.ª, "El viaje en la literatura medieval", en José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), *Viajar en la Edad Media*. *XIX Semana de Estudios Medievales*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2009, pp. 363-380; ALBURQUERQUE GARCÍA, LUIS, "El 'relato de viajes': hitos y formas en la evolución del género", *Revista de Literatura*, 145 (2011), pp. 15-34; "Algunas cuestiones disputadas sobre el género 'relato de viajes'", *Boletín Hispánico Helvético*, 20 (2012), pp. 99-114; MARTÍNEZ GARCÍA, PEDRO, *El cara a cara con el otro: la visión de lo ajeno a fines de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna a través del viaje*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2015. La lista sería interminable si quisiéramos sumar las referencias historiográficas que se centran en el análisis y problemática de cada uno de los libros de viajes medievales. Para una aproximación concreta al tema del miedo durante la travesía: MARTÍN PRIETO, PABLO, "Las huellas del miedo en la literatura de viajes medieval…", pp. 255-284.

[141] POPIELOVO, NICOLÁS DE, *Relación del viaje…*, p. 298.

[142] Aunque técnicamente el *romero* es el que marcha a Roma a visitar los santos lugares, en las *Partidas* ya se nos advierte del uso indistinto que se hace con el término *peregrino*; véase ALFONSO X, *Siete Partidas*, *I…*, pp. 497-498. *Palmero* era llamado, por lo general, quien se dirigía a Jerusalén.

[143] Véase CID LÓPEZ, ROSA MARÍA, "Egeria, peregrina y aventurera. Relato de un viaje a Tierra Santa en el siglo IV", *Arenal*, 17-1 (2010), pp. 5-31; OTERO PEREIRA, EDUARDO, *Mujeres viajeras de la Antigüedad. Los relatos de Egeria y otras peregrinas en Tierra Santa*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2018. En la época en la que nos centramos se podría destacar a María la Balteira, trovadora gallega del siglo XIII: CORRAL DÍAZ,

desplazamientos a Tierra Santa— tiene la fortuna de acometer su viaje con el respaldo y gracia de los poderes celestiales. Su misión se diferencia de otras travesías en que esta descansa sobre cimientos espirituales. Al fin y al cabo, su desplazamiento se basa en procurar satisfacción a Dios: es una muestra de fe, el cumplimiento de un voto adquirido o una evidencia de estar consumando la penitencia impuesta. Mientras que otras religiones prescriben el peregrinaje como una obligación del creyente, en el cristianismo se trata de una operación habitualmente voluntaria en la que el fiel laico protagoniza sin mediaciones su propia experiencia religiosa. No cabe duda de que quien emprende esta clase de viajes lo hace con el convencimiento de que Dios le ayudará a culminar exitosamente la travesía, así que deposita su confianza en Él. Quizás eso le convierte en el tipo de andariego menos preocupado —que no inconsciente— por los riesgos, obnubilado con la idea de reconciliarse con el Altísimo, cobrar salud o saberse cerca de las reliquias de su santo predilecto. Pero no siempre Dios provee, por lo que será la administración terrenal la que vele porque puedan cumplir sus propósitos con seguridad, con toda una serie de disposiciones que faciliten tomar la decisión de emprender la aventura y llevarla efectivamente a cabo. El nivel de la justicia en el reino se ha medido sin cesar bajo el rasero de la protección al caminante; es por ello por lo que Jiménez de Rada elogia la correcta gestión del reino que había conseguido ciento cincuenta años antes Alfonso VI, acabando con los peligros "hasta el extremo de que cualquier persona de ambos sexos, por muy débil que fuera, podía caminar sin temor por todos los senderos de su reino"[144]. Claro que esto es pura propaganda de una idea que pesa como una losa en los siglos medios: la presunción de que cualquier tiempo pasado fue mejor.



Figura 125: Santiago peregrino portando su bordón y una concha adherida a la escarcela, Santa Marta de Tera, Zamora (s. XII)

Para llegar al sepulcro de Santiago se ha habilitado en el Camino Francés toda una red de calzadas, puentes, albergues, hospitales, postas, encomiendas y tabernas en las que no falta concurrencia, sobre todo entre la decimoprimera y la decimotercera centurias, cuando se explota con fulgor la imagen de un Almanzor reacio a dañar los restos del santo tras arrasar la ciudad en el 997[145]. La peregrinación anima la artesanía y el comercio regional; es una correa de transmisión de novedades culturales, artísticas y organizativas, así como de información de los hechos ultrapirenaicos. Por motivos espirituales y materiales conviene

ESTHER, "Maria Balteira e a peregrinación a Terra Santa", en Carlos Andrés González Paz (ed.), *Mujeres y peregrinación en la Galicia medieval*, CSIC, Santiago de Compostela, 2010, pp. 79-97.

144 JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO, *De rebus Hispaniae…*, pp. 262-263.

145 Para saber más sobre el movimiento de masas que se dirigió a Compostela, véanse GARCÍA TURZA, FRANCISCO JAVIER (coord.), *El Camino de Santiago y la sociedad medieval*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1999; GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, ALEJANDRO, "La protección jurídico-canónica y secular de los peregrinos en la Edad Media: orígenes y motivos", *Anuario de historia del derecho español*, 72 (2002), pp. 503-542; MARTÍN CEA, JUAN CARLOS, "El factor humano en el Camino de Santiago. Los peregrinos medievales", en Luis Martínez García (coord.), *El Camino de Santiago: Historia y patrimonio*, Universidad de Burgos, Burgos, 2011, pp. 123-138.

sostenerla al precio que sea, y ese esfuerzo debe ser compartido entre las instituciones laicas y eclesiásticas, con la especial dedicación de diferentes órdenes religiosas, además de por los propios vecinos[146]. En el círculo ilustrado de Alfonso X, con una visión global sobre el asunto, lo tenían claro cuando recogen específicamente en las *Partidas* que los habitantes asentados a lo largo del Camino deben honrar y proteger a los romeros que vean pasar junto a sus tierras, guardándose de "les facer tuerto nin fuerza, nin daño ó engaño ó deshonra"[147]; pero antes que el Sabio, muchos otros monarcas asturianos, leoneses, navarros y castellanos habían echado los restos para consolidar el culto a nivel internacional. Se castigaría más severamente a quien estafase cambiando las medidas, los pesos o los precios a los devotos foráneos, dado que no conocían los usos y costumbres del reino, estando más desprotegidos ante el timo. Los peregrinos contaban con exenciones fiscales (como el portazgo) a su paso por las tierras, aunque llevasen cabalgaduras; ya bastante sacrificio económico suponía sostener un viaje que podía durar varios meses. Los oficiales tenían instrucciones de defenderlos ante cualquier imprevisto. Sus bienes deben respetarse, pues la montura, el bordón, la esclavina, el zurrón, el contenido de las alforjas son ahora su hogar; de la misma manera, todas las propiedades que han dejado atrás deben permanecer convenientemente guardadas durante su ausencia, sin que nadie ose enajenarlas. Es más que conveniente que haya dejado preparado su testamento, solo por si acaso. En su afán de establecer las máximas garantías para el peregrino se han imaginado todas las situaciones posibles y los juristas cierran los vacíos legales a favor del creyente: no queda excomulgado aquel que siendo romero, palmero o peregrino "viniese a tierra de algunos descomulgados do non pudiese comprar de comer nin fallar albergue si lo non pidiere o lo non comprare de los descomulgados". También cuando se discuta sobre la excomunión de los clérigos que porten espadas, se alzarán voces reivindicando que "por lugar temeroso, asi commo por camino yermo do puedan aver miedo de los ladrones, pueden los clerigos traer armas, non para ferir, mas para espantar"[148]. El título XXIII del *Fuero Real*, dedicado a los peregrinos, es, en definitiva, suficientemente elocuente cuando subraya que "por ningun miedo que ayan de recebir tuerto, non dexen de venir, nin de complir su romería"[149]. Similares disposiciones se extienden durante todo el periodo, evidenciando un alto nivel de atención por parte de las autoridades: "Los Caminos cabdales el vno que và à Santiago, è los otros que van de vna Cibdad à otra, è de vna Villa à otra, è à los mercados, è à las ferias, sean guardados, è sean amparados que ninguno non faga en ellos fuerça, nin tuerto, nin robo"[150]. En los últimos tiempos de la Edad Media se verá el nacimiento de las Hermandades, que como expusimos tienen entre sus funciones principales vigilar las carreteras y senderos con cuadrillas de jóvenes que puedan hacerle frente al bandolerismo, pero la responsabilidad final de la seguridad en el reino sigue recayendo sobre el soberano[151].

---

[146] Una anécdota curiosa la constituye la indignación de dos caballeros catalanes que parten de su tierra hacia León para cruzar lanzas con Suero de Quiñones, sirviéndose de la excusa de librar a los peregrinos a Santiago del embargo que les suponía atravesar el puente sobre el Órbigo durante el torneo desplegado por el noble enamorado: RODRÍGUEZ DE LENA, PERO, *Libro del Passo Honroso…*, p. 245.

[147] ALFONSO X, *Siete Partidas*, *I…*, pp. 498-499.

[148] PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones…*, pp. 37 y 332.

[149] ALFONSO X, *Fuero Real…*, pp. 159-160.

[150] ALFONSO XI, *Ordenamiento de Alcalá…*, p. 135.

[151] "Cuando voy por un monte espeso e no hallo en el camino quién me haga mal, ¿quién lo haze esto? El rey. E por eso, quando paso por tales pasos, que he pasado hartos de ellos en este mundo, e veo que voy seguro, luego hago oración a Dios por el rey o por el príncipe o señor de la tierra; por quánto por su

A cambio de todas estas protecciones y soporte, se exige al extranjero mansedumbre y un comportamiento ejemplar. Se recomienda que haga paradas en todos los santuarios que pueda, se recoja pronto en los albergues, no aproveche el desplazamiento para hacer negocios, vendiendo sus mercancías y, en definitiva, que no olvide el elevado motivo de su viaje; de lo contrario no sería más que un vagabundo o un aprovechado. Pero en cuanto a la seguridad, la observación de mayor utilidad es aquella que invita a buscar compañía para hacer el camino, minimizando así los posibles riesgos[152]. Los grupos amplios son menos susceptibles de la voraz rapiña de los salteadores; piénsese por ejemplo en el numeroso y variopinto grupo de peregrinos que reúne Chaucer camino de Canterbury[153]. Pero ni siquiera una tropa poderosa proporciona una seguridad absoluta cuando se está lejos de casa: a su paso por Olmedo, villa particularmente odiosa para el caballero Václav Shaschek, la amplia comitiva de su señor León de Rosmithal es atacada por asaltantes hasta en tres ocasiones, los cuales buscaban generar una excusa para matarlos y robar todo lo que acarreaban[154]. No mucho más tarde podemos observar cómo el obispo Mártir, que a finales del XV ha recorrido el continente hasta llegar al noroeste de la Península, narra a escasas jornadas de alcanzar Compostela su encuentro con el *vakner*, "animal salvaje, grande y muy dañino", que con toda seguridad debe hacer referencia al lobo, el animal más temido por nuestros ancestros: "¿Cómo habéis podido salvaros cuando compañías de veinte personas no pueden pasar?", le preguntaban al parecer los naturales de la zona[155]. Tendremos ocasión de hablar largamente de la desconfianza que provocaban ciertos animales entre la comunidad medieval, baste ahora señalar que, aunque los lobos supusieran un problema menor para los peregrinos, su contorno siguió acechando en los márgenes de las veredas. Por otra parte, la existencia de una amplia comunidad franca asentada a lo largo de las rutas principales tuvo que suponer una inestimable ayuda para los visitantes europeos a la hora de bregar con las diferencias culturales y lingüísticas. Dado el volumen de visitantes, no debería ser muy complicado encontrar en cualquier lugar de la Europa Occidental —mucho menos aún en la



Figura 126: Un grupo de peregrinos se extravían en el bosque. *Cantigas de Santa María*, Biblioteca de El Escorial, Ms. T-I-1, cantiga 49b (s. XIII)

diligencia tuvo seguro aquel paso que no me matasen, e así le devo la vida", ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Jardín de nobles doncellas…*, p. 88.

[152] ALFONSO X, *Siete Partidas*, *I…*, pp. 498-499.

[153] Desfilan por las páginas de los *Cuentos de Canterbury* numerosos camineros, de ambos sexos y en representación de los diversos estados y profesiones laicas y eclesiásticas: caballero, monja, marinero, molinero, clérigo, alguacil…

[154] Llegará a decir de los de aquella población que eran peores que los sarracenos, de los cuales había muchos en la zona, SHASCHEK, VÁCLAV, *Viaje del noble bohemio…*, p. 251.

[155] MÁRTIR, *Viaje del armenio Mártir, obispo de Arzerdján*, José García Mercadal (ed.), *Viajes de extranjeros por España y Portugal, I*, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Valladolid, 1999, p. 396.

Península— a vecinos que hubieran completado recientemente la travesía, y sus consejos son la manera más eficaz de disipar el miedo. Los itinerarios que dan cuenta pormenorizada de las etapas y las distancias, del estilo de la guía que se incorporó en el *Códice Calixtino*, estaban al alcance de pocas manos. Tanto las facilidades como los temores para viajar deben leerse bajo el sesgo de la división de las clases sociales: la libertad de movimiento, la compañía, la información, el aprovisionamiento, la adecuación del equipaje, la calidad y tranquilidad del alojamiento... son todos ellos factores que dependen del estatus y del peso del monedero. Las numerosas mujeres que emprendían peregrinaciones, por su parte, tenían que haberse sobrepuesto antes a los miedos inherentes a una violencia sexual que se acentuaba fuera de los lazos comunitarios, aunque lanzarse al camino en compañía del marido podía antojarse paradójicamente la mejor manera de evitarla[156].

Una de las formas más directas para conocer qué es lo que quitaba el sueño a los fatigados peregrinos pasa por analizar los remedios que la Virgen o el propio Santiago obran sobre ellos en las circunstancias más difíciles; detrás de cada milagro hay un temeroso que los solicita. El fiel cuenta con su fe como escudo para que la peregrinación se efectúe sin sobresaltos, pero, si las cosas se tuercen, el cristianismo ofrece una última baza a través de los prodigios, reparando con ellos cualquier situación injusta para los amigos de Dios. Estas historias antiguas, con las que todo el cuerpo social medieval se ha educado, operan como el tranquilizante definitivo que invita a no demorarse en la marcha. Por desgracia para el cristiano en apuros, si el milagro no se obra en caso de extrema necesidad, cualquiera podría deducir que el afectado no era lo suficientemente merecedor para beneficiarse de uno. Y en sentido contrario, si surgen contratiempos, siempre pueden explicarse como parte de las ignotas tribulaciones con las que Dios impone a cada cual su particular *Vía Dolorosa*, pruebas que deben abrazarse con fe y humilde resignación cristiana. Dos motivos para la intervención milagrosa se repiten con demasiada frecuencia como para ser casualidad. Uno es el que confronta con los robadores de caminos; el otro el que pone en su sitio a los hospederos codiciosos que engañan a sus huéspedes conduciéndolos a la pérdida de sus bienes o de su vida. Veamos algunos hechos relatados al respecto. Si hacemos un repaso a las *Cantigas* de Alfonso X nos percataremos de que multitud de composiciones están dedicadas precisamente a corregir las injusticias que los desalmados *golfiños* cometen contra los peregrinos que se dirigen a tal o cual plaza. Así, en la cantiga 49 un grupo de romeros se pierde durante la noche



Figura 127: Grupo de peregrinos representado en los frescos de la Capilla de los Españoles en Santa Maria Novella de Florencia, realizados por Andrea de Bonaiuto (ca. 1365)

[156] Algunas mujeres prefirieron viajar por su cuenta, sin tutela del varón, aprovechando el viaje como un paréntesis de libertad personal; véase SEGURA GRAÍÑO, CRISTINA, "En la Edad Media las mujeres también hicieron el Camino de Santiago", *Arenal*, 17-1 (2010), pp. 33-53.

y quedan aterrorizados ante la perspectiva de hallarse a merced de los ladrones, hasta que la Virgen se les aparece y los guía con su luz[157]; en la 57 un grupo de malhechores roba a unos devotos camino a Montserrat, pero la venganza de Santa María se cebará con ellos[158]; en la número 102 es un clérigo el que será asaltado, desnudado y lanzado a un pozo tras ser conducido hacia una trampa por un niño al que precisamente había pagado algunas monedas para que lo guiase a salvo[159]. La lista podría estirarse, pero nos parece innecesario. Baste recordar que los padres de Dimas y Gestas, los dos ladrones crucificados flanqueando a Cristo, no eran sino robadores de caminos que disfrutaban degollando a los peregrinos, y que enseñaron las artes del "oficio" a sus descendientes[160]. Además de sortear los riesgos que podían surgir entre etapa y etapa, buscar reposo en el lugar adecuado y no bajar la guardia en las poblaciones eran otros requerimientos; desplumar al foráneo debía ser una actividad predilecta entre el lumpen bajomedieval. Los milagros muestran igualmente a taberneros y hospederos que se aprovechan de sus clientes: en la cantiga 157 la casera roba a unos romeros algo de harina para hacerse unos buñuelos, mientras en la 159 a otro grupo le birlan un trozo de carne de la olla de la posada mientras están rezando[161]. Pequeños y comunes hurtos que nada tienen que ver con la gravedad de lo que se narra en uno de los milagros de Santiago más conocidos, ya recogido en el *Códice Calixtino*: se cuenta que hacia el año 1090 unos alemanes que peregrinan a Santiago llegaron a la ciudad de Tolosa, hospedándose en la casa de un rico, que les acogió y les animó a embriagarse con sus vinos. Una vez los peregrinos quedan dominados por el alcohol, el malvado huésped coloca sigilosamente una copa de plata en el zurrón de uno de los durmientes. A la mañana siguiente, cuando los peregrinos se disponen a salir de la ciudad, se topan con el casero acompañado de gente armada. Este les acusa de haber sustraído uno de sus vasos, acusación que los devotos niegan. Al ser registrados la copa aparece en una de las bolsas, correspondiente a dos varones, un padre y su hijo, que pierden todos sus bienes en favor del vil anfitrión. El juez decide condenar a muerte a uno de los implicados y perdonar al otro; finalmente se ahorca al joven. El padre, afligido, culminará su trayecto hasta Santiago rogando por el alma de su primogénito, para detenerse en el viaje de vuelta ante el cuerpo de su hijo, que permanecía aún colgado a la intemperie. Ante los llantos desconsolados del padre, el muchacho recobra la vitalidad para transmitir que Santiago lo ha sostenido con sus manos durante todo aquel tiempo, evitando así la asfixia. El padre, sorprendido, avisa a todo el pueblo para que atestigüe el milagro, y entonces la confusa muchedumbre comprende que el joven ha sido víctima de la avaricia del huésped y que se había ejecutado una condena injusta. Descuelgan al joven e inmediatamente el farsante ocupa

[157] "(…) hũa mui gran conpanna / de romeus ar foi guarecer / en hũa gran montanna, / en que ss' ouveran de perder / con coita estranna, / porque lles foi escurecer / e perderon via. / E sen aquest' un med' atal / enos seus corações / avian mui fero mortal, / ca andavan ladrões / per y fazendo muito mal…", ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *I…*, pp. 177-179.

[158] *Ibidem*, pp. 195-198.

[159] "Muy mellor / Vos guiarei, se quiserdes / ir migo e mi algo derdes; / e se vos esto fezerdes, / sol non ajades pavor / Que vos mal façan ladrões / nen outros maos peões." / E el fillou pepiões / e deu-ll' end' a seu sabor. / E pois que llos ouve dados, / levó-o per seus pecados / u estavan ajuntados / ladrões, o traedor, / Que o logo mal chagaron / e todo o debullaron / e en un algar deitaron / que non avía peor…", ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *II…*, pp. 13-15.

[160] Como señalamos con anterioridad, la historia de los progenitores del buen y el mal ladrón se cuela en nuestra poesía gracias a ANÓNIMO, *Libre dels tres reys d'Orient…*, pp. 39-43.

[161] ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *II…*, pp. 151-152 y 154-155.

su lugar[162]. Una enseñanza semejante contiene cierto capítulo del *Liber Sancti Jacobi*, según el cual una mujer fallece en Pamplona cuando marchaba con su familia hacia Santiago, y el hospedero se queda ilícitamente con sus bienes, entre los cuales estaba una yegua. Cuando su marido e hijos pasan por allí de vuelta a su hogar corroboran que el posadero se partió el cuello al caerse de una silla, tal como les había adelantado una aparición del mismísimo Apóstol[163].

En definitiva, parece claro que uno de los principales recelos que tenía el penitente o el que barajaba emprender la romería pero no terminaba de decidirse, era el de ser asaltado o engañado y perderlo todo. Durante varios siglos las generaciones de hombres y mujeres aprenderán a través de estos populares cuentos milagrosos que las faltas de respeto a otros fieles, especialmente a los que se encuentran en una situación de vulnerabilidad, no son lícitas; las justicias laica, eclesiástica y divina están vigilantes. Sin embargo, además de estos posibles contratiempos pueden surgir otros: que sobrevenga una enfermedad lejos de casa; el ataque de alimañas —recordemos aquellos *vaknar*—, sobre todo cuando cae la noche; el naufragio de la embarcación en la que se hace parte del recorrido; o directamente el engaño del diablo para frustrar que se culmine el propósito. En el peor de los casos, como decíamos hace un instante, puede ocurrir que la muerte dé alcance al caminero. Y sobre ello abundan nuevamente los milagros reparadores.

Una treintena de caballeros loreneses deciden visitar el sepulcro de Santiago en el año 1080, pero entre ellos hay uno que no quiso guardar el pacto común de fidelidad ni el juramento, alianzas de socorro mutuo que debieron ser bastante comunes. Habiendo emprendido el viaje, uno de los miembros de la comitiva cae enfermo en Gascuña, teniendo los demás que llevarle con sus caballos o en andas. Cansados de cargar con el enfermo, rompiendo su compromiso, lo abandonan... todos excepto aquel que no había hecho votos, quien se quedará con el moribundo, velándole hasta que fallezca en lo alto de un puerto de montaña; estando el superviviente solo en la oscuridad, en presencia del cadáver y en



Figura 128: Un peregrino es alcanzado por un rayo en una miniatura inacabada en las *Cantigas de Santa María*, Biblioteca Nacional Central de Florencia, Ms. B. R. 20, 311b (s. XIII)

[162] Con ligeras pero importantes variaciones, como por ejemplo la atribución del milagro o el método empleado en la ejecución del posadero, el suceso es recogido en muchas compilaciones diferentes. Puede encontrarse en ANÓNIMO, *Liber Sancti Jacobi…*, pp. 347-348; ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *II…*, pp. 183-186; ANÓNIMO, *Miraglos de Santiago*, Jane E. Connolly (ed.), *Los Miraglos de Santiago (Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 10252)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991, pp. 56-61; SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (1ª parte)…, p. 52. Esta historia también se asocia con santo Domingo de la Calzada y el conocidísimo milagro del gallo y la gallina; en esta versión quien mete una valiosa copa en el zurrón de un muchacho es una joven vengativa que no se ve correspondida en sus impulsos sexuales.

[163] ANÓNIMO, *Liber Sancti Jacobi…*, pp. 349-350.

tierras de los impíos vascos, se sintió aterrorizado. Como no contaba con encontrar quien lo auxiliara, su reacción más lógica fue la de rezar a Santiago. Entonces el Apóstol acude a socorrerlo figurando ser un soldado a caballo, cuya identidad real es desconocida por el peregrino; monta a ambos en su corcel y antes de que salga el sol recorre la distancia que media desde aquel monte hasta los alrededores de Compostela, donde hay una basílica en la que conmina al buen peregrino a que arregle una sepultura para el difunto. El misterioso auxiliador le dice también que al emprender la vuelta se encontraría a sus compañeros a la altura de la ciudad de León, y debería hacerles saber de su parte que, por haber incumplido su palabra abandonando al enfermo, toda la peregrinación carecerá de cualquier efecto, al haberle desagradado al santo su inmisericorde actitud. Santiago desaparece en el mismo instante en que el hombre entiende que su misterioso salvador era el Apóstol. El compilador del *Liber Sancti Jacobi* concluye que es mejor no hacer votos que hacerlos y no respetarlos, siendo evidente otro mensaje: no se abandona a los enfermos a su suerte[164]. Seguramente el difunto caballero lorenés, agraciado con una digna sepultura, no tuvo problemas para alcanzar el Paraíso, pero no volvió a la vida terrenal como sucede con muchos otros camineros que en el transcurso de la peregrinación expiran y son resucitados en un episodio sobrenatural y aleccionador[165]. La ruptura de votos es precisamente la causa del fallecimiento de algunos incumplidores o de sus familiares, como los padres que pierden a su hijo por no haber brindado el tributo prometido en Santa María de Salas, y que solo recobrarán a su pequeñuelo seis días después, cuando satisfagan la ofrenda y la madre emplee toda la noche "ant' o altar en gẽollos, Santa María chamando / que ss' amercẽasse dela"[166]. En el 1108 una pareja francesa matrimonia deseando tener descendencia, pero después de muchos años intentándolo se saben incapaces de procrear. El hombre determina como último recurso acudir a Compostela para pedirle un hijo. Llegado al sepulcro el hombre le hace el ruego al Apóstol, y al volver a Francia su mujer queda embarazada, dando posteriormente a luz a un hijo al que bautizarán con el nombre del santo. Cuando el joven alcanza los quince años emprende con su familia el Camino de Santiago, pero muere en los montes de Oca afectado por alguna enfermedad. Sus padres, enloquecidos, piden al Apóstol que resucite a su hijo; mientras están haciendo las exequias el muchacho se levantará como si despertase de un sueño pesado, relatando a los presentes, maravillados, lo grata que es la vida celestial en comparación con las miserias terrenales[167]. Aquí la razón que justificaba la muerte no era sino demostrar que los santos cristianos tienen la capacidad de resucitar mediante un poder conferido por Dios.

Para estimular en el continente el tránsito hacia Roma, Bonifacio VIII decreta el primer año jubileo en 1300, concediendo plenas indulgencias a todos los caminantes que llegasen hasta la ciudad y visitasen los santos lugares asociados a Pedro y Pablo. En los tiempos venideros el Año Santo se convertirá en una convocatoria periódica y cada vez más frecuente, que pretende restaurar el vigor del tráfico devocional que se había perdido debido a la

[164] ANÓNIMO, *Liber Sancti Jacobi…*, pp. 344-346; ANÓNIMO, *Miraglos de Santiago…*, p. 54.
[165] Quizá el caso más divulgado sea el de Giraldo, al que un demonio con la apariencia de Santiago condujo a cometer suicidio. Nos interesa tratar este asunto más adelante, por lo que lo dejaremos ahora de lado.
[166] ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *I…*, pp. 163-166.
[167] ANÓNIMO, *Liber Sancti Jacobi…*, pp. 342-343.

inestabilidad de la Ciudad Eterna. El impulso romano contribuye a menguar el protagonismo adquirido por el culto jacobeo, que se resiente notablemente desde el siglo XIV. Los peregrinos que encienden su espíritu marchando hacia Palestina, excepto en un pequeño paréntesis coincidente con el Reino Latino de Jerusalén, son plenamente conscientes del apuro que supone entrar en territorio del islam, siendo este el viaje de fe más peligroso de entre los que un cristiano podía emprender. El Sepulcro había sido devastado a principios del siglo XI por orden del califa egipcio al-Hakim, aunque se pudo reconstruir unos años más tarde. La comunidad cristiana que permanecía en la ciudad se encargaba del cuidado de enfermos y del entierro de los fieles, suponiendo un pequeño alivio para quienes solo iban de paso; con el tiempo, la prestación de dicho servicio se iba a profesionalizar y a finales de la Edad Media dos cónsules italianos representaban de manera permanente los intereses de los palmeros. Visitar los santos lugares estuvo oficialmente permitido por los poderes locales ya que suponía el flujo de un importante caudal económico en forma de peajes y tasas, pero el tamaño de la bolsa no salvaba de sufrir ciertas afrentas a quienes se atrevían con la experiencia. Los textos se recrean en el maltrato hacia los cristianos en una clara justificación del ímpetu cruzado. Así, en la *Gran conquista de Ultramar* se enumeran estas molestias previas al llamamiento de Urbano II: muchos eran hostigados, robados o asesinados en el camino; al alcanzar la ciudad tenían que pagar a los moros para entrar al Sepulcro, y como muchos llegaban sin dinero al final del camino se veían obligados a mendigar esperando que la compasión de otros viajeros les permitiese reunir la suma necesaria para poder completar la romería y emprender el camino de vuelta. Los moros, por hacerles escarnio, les escupían, les lanzaban barro, les arrancaban las barbas… finalmente, pudieron entrar al Sepulcro los que no tenían con qué pagar, eso sí, tras recibir una pescozada, manera que tenían los islamitas de humillar a los cristianos. Por si eso fuera poco, entraban los mahometanos en los templos a la hora de la misa con intención de impedirla, ensuciaban los altares, destruían los bienes de la Iglesia y golpeaban a sus altos representantes o se llevaban los cálices[168]. Ante tantos escarnios aumentaba el sentimiento de urgencia por retomar el control de Jerusalén. Las miniaturas con que se ha ilustrado la novena de las *Cantigas de Santa María* son muy elocuentes al situar a un personaje con rasgos africanos y cara de pocos amigos junto al pórtico de entrada del Santo Sepulcro, vigilando a un grupo de católicos que oran arrodillados ante la tumba. Esta composición es además interesante porque relata la peregrinación de un monje que se ha comprometido a comprar en Jerusalén una imagen de santa María para una mujer que le había hospedado en Cerdeña y que debe entregarle a la vuelta en señal de agradecimiento. Habiendo completado su romería, el religioso emprende el camino llevando consigo la pintura, que pronto se revelará como un eficaz talismán contra todos los inconvenientes del camino: se librará gracias a ella del ataque de un león, de unos salteadores y de una tormenta marina[169].

[168] ANÓNIMO, *Gran conquista de Ultramar…*, pp. 10-11. El viajero Ibn Battuta confirma estas humillaciones desde la *otredad* cuando explica que para entrar en el Santo Sepulcro "todo peregrino debe pechar con un tributo para los musulmanes, así como sufrir ciertas molestias que aguantan, aunque con rabia", IBN BATTUTA, MUHAMMAD, *Regalo de curiosos…*, p. 154. En el ficticio viaje de Pedro de Portugal también se registra el vilipendio sufrido a las puertas del Sepulcro, SANTISTEBAN, GÓMEZ DE, *Libro del infante don Pedro de Portugal…*, p. 15.

[169] ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *I…*, pp. 79-84.



Figura 129: Cristianos pagando tributo para acceder al Santo Sepulcro. *Liber peregrinationis* de Riccoldo da Monte di Croce, BnF, François 2810, f. 274r (s. XV)

Pero volviendo a la complicada relación que se establecía en el contexto del peregrinaje entre miembros de ambas creencias, esta permitía diferentes tonalidades de grises. Los barcos transportan indistintamente cristianos y musulmanes por el Mediterráneo, las ciudades de Tierra Santa bullen marcadas por la coexistencia interreligiosa y viajeros como Ibn Ŷubayr afirman haber sido mejor tratados en las aduanas controladas por los infieles que en las islámicas[170]. Pero Tafur visita los lugares sagrados de la mano de un cicerone moro e incluso este contiende en su defensa cuando otros musulmanes exigen que el andaluz pague un impuesto no acostumbrado para acceder a una de las iglesias, abuso al que el guía islámico se opone[171]. En el plano de la invención, durante el desplazamiento del infante Pedro de Portugal el autor de su fantástico viaje a Oriente se ha hecho eco de un legendario sultán de Egipto de origen hispano, capturado y convertido al islam mucho tiempo atrás: Gómez de Santisteban dibuja a este príncipe justiciero castigando a un moro, al que tapia hasta las axilas por haber abofeteado sin motivo a un romero cristiano que se dirigía a Jerusalén[172]. En fin, los oriundos de la península ibérica conocían en sus propias carnes lo factible del entendimiento con el otro y lo volátiles que se podían volver las fronteras identitarias en determinados ambientes.

[170] A pesar de que Ŷubayr elogia largamente a Saladino, máximo responsable de los territorios del Oriente Próximo, se siguen produciendo a sus espaldas algunos desmanes contra los peregrinos. En cambio, el trato y las cargas impositivas hacia los musulmanes le parecen tan justos en los dominios de los *francos* que Ŷubayr advierte una y otra vez contra la seducción ejercida, temiendo la conversión de sus hermanos de fe en la búsqueda de mayores ventajas económicas: ŶUBAYR, AHMAD IBN, *Riḥla…*, pp. 461-463 y 469.

[171] TAFUR, PERO, *Tratado de las andanças…*, pp. 68-69.

[172] Se trataba del hijo de Martín Yáñez de Barbudo, maestre de la orden de Alcántara, quien fuera derrotado en la batalla de Puerto Lope en 1394 por los granadinos; según la leyenda, el descendiente del noble fue capturado y enviado a África, desde donde progresó hasta hacerse con el sultanato. SANTISTEBAN, GÓMEZ DE, *Libro del infante don Pedro de Portugal…*, pp. 17-18.

No todos los peregrinos son cristianos, ya que este fenómeno religioso es prácticamente universal. Se han podido rescatar algunos textos de mudéjares castellanos y aragoneses que cumplen el precepto islámico de visitar los santos lugares de la Meca, por supuesto también de andalusíes. El anónimo escritor de una de estas *riḥla*, al que conocemos como el "viajero tortosino", explicita que el propósito de su relato de finales del XIV era estimular a otros miembros de su comunidad a que emprendiesen el *hajj*: "asientar lo que he visto ocularmente (…) para que sierva lo dicho por ayuda y memorial a la persona que deseare haçer lo mesmo". Aunque el grueso de los problemas con los que se podía encontrar un peregrino musulmán son similares a los que enfrenta el romero cristiano, existen algunas particularidades impuestas por el medio natural y político en el que se desenvuelve el mundo islámico. Lo primero es que un musulmán hispano que quiera llegar hasta la *Kaaba*, igual que ocurre con los expedicionarios a Tierra Santa, tiene que embarcarse para cruzar el Mediterráneo; los riesgos y temores propios de la navegación han quedado tan profusamente incorporados en los relatos medievales que serán considerados en un capítulo aparte. Una vez en Anatolia, Siria, Palestina o Egipto, el peregrino debe unirse a una gran caravana si quiere tener alguna posibilidad de alcanzar la Meca. Estamos hablando de grupos muy numerosos, con cientos de personas y camellos, que parten de las principales ciudades de la región en fechas determinadas. Los principales contratiempos son ahora climáticos y militares. Por una parte, se trata de una zona extremadamente árida, desértica, con dunas cambiantes y tormentas de arena que desorientan a los inexpertos y diluyen las rutas. Los pozos potables están marcados y son bien conocidos por los guías, pero no siempre albergan agua o, cuando la contienen, esta puede hallarse corrompida. El "tortosino" cuenta que para la caravana entre el Cairo y la Meca la ausencia de agua "fue causa que muriessen de sed al pie de mil treçientas personas. No falta quien diga que llegó el número de los muertos a dos mil". Son los beduinos o alárabes los que controlan amplias zonas e importantes bebederos. Estos no siempre deciden comerciar con los peregrinos, pues la opción del saqueo comporta un margen de beneficio total; no tienen preocupación en mantenerse "con la rapiña, quitándoles el bastimento y los bestidos, dejándolos disnudos, lo qual suele suçeder a los que quedan atrasados, por poco que sea, de la cavalgada"[173]. Una vez se encaran los santos lugares, los riesgos casi se olvidan ante el éxtasis del momento, aunque aún el escritor nos advierte de los "espantables aprietos y escándalo" que se producen a la entrada de la Meca, los cuales podrían provocar que se pierda con facilidad al compañero entre la muchedumbre de fieles[174]. En todo caso, el autor se prodigará a partir de ese momento en explicar los ritos e itinerarios de la visitación a los diferentes lugares sagrados.

[173] ANÓNIMO, *De la descripción del modo de visitar el templo de Meca*, Mikel de Epalza Ferrer (ed.), "Dos textos moriscos bilingües (árabe y castellano) de viajes a Oriente (1395 y 1407-1412)", *Hespéris Tamuda*, 20-21 (1982-1983), pp. 66; 73 y 74.

[174] *Ibidem*, p. 76. Todavía hoy las estampidas y hacinamientos se cobran numerosas vidas en Mina y en la Meca; solo en 2015 se reportaron por esta causa más de 2.000 muertos.

El *hajj* no siempre se puede completar, tantas son las dificultades. La correlación de fuerzas en el Mediterráneo es variable, los cambios de régimen y de alianzas, las treguas y las paces, las agresiones y la presión al comercio están cambiando constantemente el paisaje de las rutas y puertos abiertos, de la piratería y del tráfico de esclavos. Repasemos un instante la experiencia de Áhmad Ibn-Fath Ibn-Abi-r-Rabía, un alfaquí de Fez que acabará ejerciendo en Aragón tras una peregrinación fallida iniciada en 1407. Embarcado en Túnez en un navío cristiano —tales situaciones eran absolutamente normales, dejándose un rehén en compromiso— no llegará a destino, al ser capturado junto a otros sesenta mahometanos por corsarios genoveses[175], encarcelado en Lesbos, vendido posteriormente a un esclavista mallorquín y sacado de cautiverio tras el desembolso de una importante suma de escudos de oro por parte de la comunidad islámica aragonesa. Durante los años en que estuvo preso fue obligado a realizar trabajos forzados, sufrió torturas e intentó fugarse sin éxito[176]. La *Umma*, pagadora de su libertad, fue su "milagro" particular, compensando su falta de *baraka*. Así pues, la posibilidad de morir o caer en manos del enemigo durante el *hajj* era real y debía estar muy presente entre los mahometanos castellanos que cavilaban sobre cuándo y cómo cumplir el quinto de los preceptos del islam, que no lo olvidemos, tenía y mantiene un carácter obligatorio para sus seguidores.



Figura 130: Musulmanes rezando junto al lugar santo de la Kaaba. Detalle en la *Khamsah* de Niẓāmī Ganjavī, Biblioteca Británica, Add. Ms. 25900, f. 114v (ca. 1500)

Los robos a los viajeros no siempre son asaltos a mano armada o hurtos. También ocurren flagrantes estafas, como la que se ha incorporado en la suma de apólogos de Pedro Alfonso y que resiste tan bien el tiempo que en el siglo XV Clemente Sánchez de Vercial la sigue recogiendo para su colección de *exempla*. Un peregrino hispanomusulmán hace una parada en

[175] La impresión de este peregrino es que todo estaba previamente amañado entre los cristianos que les transportaban y los que les asaltaron, dada la poca resistencia de los primeros y el pacto al que llegaron para entregarles a los pasajeros, IBN-FATH IBN-ABI-R-RABÍA, ÁHMAD, *Carta escrita en verso suelto por un alfaquí natural de la ciudad de Fez*, Mikel de Epalza Ferrer (ed.), "Dos textos moriscos bilingües (árabe y castellano) de viajes a Oriente (1395 y 1407-1412)", *Hespéris Tamuda*, 20-21 (1982-1983), pp. 92-93. Lo cierto es que los genoveses dominaron el transporte por el Mediterráneo y los musulmanes dependieron muy pronto de ellos para realizar su *hajj*; por poner un ejemplo, Ibn Ŷubayr se embarcó tanto a la ida como a la vuelta en navíos botados por esta República: ŶUBAYR, AHMAD IBN, *Riḥla…*

[176] La frustración de su plan de escape conllevará el castigo con encadenamiento, azotes y amenazas de torturar también a sus cómplices, a los que el alfaquí trata de proteger eximiendo de toda responsabilidad, IBN-FATH IBN-ABI-R-RABÍA, ÁHMAD, *Carta escrita en verso suelto…*, pp. 95-99.

Egipto de camino a la Meca; teme llevar consigo demasiada moneda y perderla al atravesar el desierto, así que le deja mil talentos en guarda a un anciano de comprobada fama. Tras volver de Arabia el hombre acude a recobrar su dinero, pero el viejo niega que le adeude capital alguno, apoyándose en testigos falsos que afirman que no le dejó ningún caudal en depósito. Solo gracias al agudo consejo de una ermitaña que se apiada de él por su condición de extranjero podrá recuperarlo: para ello comprará cofres y los llenará de piedras, pidiendo a diez hombres que los lleven ante el avaro, con la intención de que se los almacene; cuando estén en plena operación, aparecerá el estafado a reclamar su bolsa, de tal forma que el anciano, alarmado ante la posibilidad de que se le torciese tan suculento negocio, ahora sí, devolverá todo su dinero al andalusí sin arriesgarse a que su honor pueda verse cuestionado delante de aquellos potenciales clientes[177]. No importa demasiado que en estas colecciones de cuentos, útiles para la predicación clerical cristiana, el protagonista sea un musulmán cumpliendo el *hajj*; lo relevante es establecer una moraleja sobre la confianza y, ¿por qué no? sobre la ambigua astucia femenina. La reparación de esta injusticia comparte semejanzas con la maniobra que se narra en el *Cantar de Mío Cid*, en la que se engaña a Raquel y Vidas, prestamistas judíos de Burgos, otorgándoles cofres llenos de arena a cambio de dinero líquido[178]. Cuando Pedro Alfonso se hace eco de esta historia no existe otra manera de trasladar el peculio que al contado, pero en los trescientos años que median hasta Sánchez de Vercial se han empezado a desarrollar la banca, los pagarés, las letras de cambio, etc. Sin embargo son novedades que, por lo pronto, están reservadas a minorías mercantiles, así que el perfil de viajeros que transportan grandes sumas en metálico sigue conectando igual de bien con el imaginario popular.

La última historia de peregrinación a la Meca que queremos traer a colación nos la brinda el abulense Omar Patún, quien en compañía de Muhammad del Corral a finales del XV completa, esta vez sí, el *hajj*. Mientras estos peregrinos se encontraban a bordo del navío que los conduce a Asia estalló una epidemia que se llevó por delante a tres o cuatro pasajeros cada día, a los que fueron lanzando por la borda en un intento de detener el contagio. Cuando episodios así ocurren, los puertos en los que se conoce anticipadamente la noticia —porque otra embarcación haya dado aviso de ello— cierran sus muelles a los barcos afectados o ponen en cuarentena a sus pasajeros. Finalmente el patrón toca tierra en el pequeño poblado de Çeşme, en la costa turca, en donde todos los habitantes les rehúyen. Muhammad del Corral ha sido víctima de la pestilencia y queda al filo de la muerte, sin poder moverse ni hablar, aunque finalmente conseguirá reponerse. Otros cincuenta viajeros infectados que han conseguido desembarcar no tienen tanta suerte y fenecen en los días siguientes. Omar y Muhammad se encuentran muy lejos de su destino. Tienen que vender todo lo que llevan para hacerse con las viandas y caballos necesarios antes de retomar el camino, esta vez por tierra firme, aunque temerosos por cruzar los dominios del Gran Tártaro, plagados de salteadores. Los mudéjares son un colectivo parcialmente descolgado de la gran comunidad musulmana, que no encaja en su patria por motivos devocionales pero tampoco es siempre bien acogido entre sus correligionarios debido a sus orígenes y lengua romance. Patún y del Corral van a ser

[177] ALFONSO, PEDRO, *Disciplina clericalis…*, pp. 67-69; SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (2ª parte)…, pp. 20-21.
[178] ANÓNIMO, *Cantar de Mío Cid…*, pp. 10-14.

arrestados en Jerusalén, acusados de ser cristianos por no saber árabe; tal vez tuvo algo que ver en ello que allí hicieran migas con el fraile arevalense Agustín de San Francisco, de la familia García de la Cárcel, que les había mostrado algunos santos lugares cristianos de la ciudad. Solo serán liberados cuando logren pasar a disposición judicial y explicar, con la ayuda de un intérprete, sus raíces castellanas y las razones para desconocer el idioma patrimonial de los seguidores de Mahoma. Perder el equipaje y el dinero suponía un revés que convertía al peregrino en un indigente en tierra ajena, necesitado de la caridad de los locales o de otros viajeros, y a estos dos mudéjares les robaron hasta los ropajes, dejándoles solo unas camisas. Para llegar hasta la Meca tomaron la decisión de atravesar el Mar Rojo desde Egipto, pues presenciaron el regreso de una de las caravanas terrestres, que había sido diezmada. A la hora de retornar encuentran más seguro cruzar de nuevo el Mediterráneo en barco que seguir la vía terrestre norteafricana, incluso siendo musulmanes; habrían leído alguna referencia del famoso alfaquí de Segovia, Içа de Gebir, quien debió de morir cerca de Túnez cuando regresaba de su *hajj*; de las tragedias de unos peregrinos aprendían las siguientes generaciones de camineros. Para rematar sus desdichas, los venecianos que los debían transportar a Europa desde Egipto —a donde acudían para conseguir especias— tuvieron algún conflicto de última hora con la aduana de Alejandría y rehusaron llevar a ningún moro en sus galeras, dejándolos en tierra[179]. Cuatro años tardarán en completar el trayecto de ida y vuelta, un tiempo muy superior al que se podría considerar normal y que habla por sí mismo de lo accidentado que podía tornarse el viaje. En su ausencia el Reino nazarí de Granada ha dejado de existir, pero Patún y del Corral pueden considerarse afortunados; al fin y al cabo no todos logran regresar.



Figura 131: Un musulmán se postra ante la Meca en el *Atlas catalán* de Abraham Cresques (quinta parte), BnF, Esp. 30 (ca. 1375)

C2. Otros viajeros

Todos estos contratiempos que se han ido refiriendo corresponden a viajes realizados por motivaciones eminentemente religiosas, los más numerosos, pero hay que echar un vistazo adicional a quienes se desplazaban con intenciones prosaicas[180]. Los infortunios a los que

[179] Estos hechos pueden consultarse en las páginas indicadas: PATÚN, OMAR, *Riḥla*, Xavier Casassas Canals, Olatz Villanueva Zubizarreta, Serafín de Tapia Sánchez, Javier Jiménez Gadea y Ana Echevarría Arsuaga (eds.), *De Ávila a la Meca. El relato del viaje de Omar Patún (1491-1495)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2017, pp. 75-77; 79; 88; 92-94; 116 y 119.

[180] AZNAR VALLEJO, EDUARDO, *Viajes y descubrimientos en la Edad Media*, Síntesis, Madrid, 1994; MONFERRER SALA, JUAN PEDRO; RODRÍGUEZ, M.ª DOLORES (eds.), *Entre Oriente y Occidente. Ciudades y viajeros en la Edad Media*, Universidad de Granada, Granada, 2005; NOVOA PORTELA, FELICIANO; VILLALBA RUIZ DE TOLEDO, F. JAVIER (coords.), *Viajes y viajeros en la Europa medieval*, CSIC, Barcelona, 2007; IGLESIA DUARTE, JOSÉ IGNACIO DE LA (coord.), *Viajar en la Edad Media…*; MAZZI, MARIA SERENA, *Los viajeros medievales*, A. Machado Libros, Madrid, 2018.

debían enfrentarse eran semejantes, solo que estas marchas ya no estaban imbuidas de una mística devocional. Un testimonio excepcional, que se sirve del relato en primera persona, lo aporta el libro de Ruy González de Clavijo, personaje al frente de la comitiva enviada por Enrique III a Tamorlán (o Timur)[181]. Después de varios miles de kilómetros recorridos en dirección a Samarcanda, los embajadores del Rey Doliente van a enfermar gravemente a la altura de Bastam, al norte del actual Irán. Aunque los castellanos solicitan descansar, sin apenas fuerzas para seguir, el enviado de Tamorlán les apremia a continuar, pues teme la ira de su señor si se retrasan. Unos días más tarde y a solo 300 kilómetros de allí, en Nishapur, uno de los miembros de la comitiva, Gómez de Salazar, no resiste más el ritmo de la marcha y fallece sin que los médicos puedan ayudarle. Desde luego el grupo debió sentirse afectado, pero el revés no podía interrumpir la misión, por lo que los diplomáticos siguen adelante. En un momento dado, mientras están cruzando el desierto de Karakum, se levanta un gran viento —"tan caliente que parecía fuego"— que casi los hace caer de las cabalgaduras; la vía, que discurría entre dunas, quedó cegada por la arena levantada, por lo que los hombres quedaron perdidos. No sin esfuerzo lograron encontrar la forma de llegar a una aldea gracias a las indicaciones de los acompañantes locales[182]. La misma agobiante escena se repite a la vuelta, cuando los arenales de nuevo les juegan una mala pasada al cambiar de manera repentina el paisaje y despistar a los guías, que al desorientarse pierden también la ubicación de los imprescindibles pozos, construidos con ladrillos en la arena[183]. Durante su estancia en la Corte del emperador, González de Clavijo protagoniza uno de los momentos más tensos de la embajada cuando, como abstemio convencido, rehúsa beber el vino que le ofrece Cano, una de las mujeres de Tamorlán. Aquel acto estaba ritualizado en la cultura mongola, y se consideraba una ofensa declinar una dádiva proveniente de tan alta alcurnia. El diplomático se saldría con la suya, aunque estuvo discutiendo "grand pieça" sobre los motivos por los que no quería embriagarse[184]. Las comitivas de índole política como la que encabezaba Clavijo contaban con todas las facilidades y garantías que la época permitían: alojamiento y avituallamiento, transporte por mar y tierra, asistentes que conocían las rutas y el idioma, una pequeña



Figura 132: Timur, entretenido en su corte. Miniatura persa del *Ẓafarnāmah* de Sharaf al-Dīn Yazdī, Biblioteca Británica, IO Islamic 137, f. 254v (1533)

[181] La expedición enviada generó tanto impacto en las décadas siguientes que los cronistas recogen mucho después las iniciativas diplomáticas enriqueñas como uno de sus principales hitos: "Sienpre traya sus mensajeros por todos los Reyes christianos e moros, e donde avía memoria dellos fasta en las Yndias enbiándoles sus presentes por fazer memoria de sí", GARCÍA DE SALAZAR, LOPE, *Libro de las bienandanças…*, p. 323.

[182] GONZÁLEZ DE CLAVIJO, RUY, *Embajada a Tamorlán…*, pp. 220-221; 227 y 238-239.

[183] *Ibidem*, pp. 326-327. Igual que las arenas, también una gran nevada hace que las vías y sus referencias queden ocultas y los viajeros se extravíen, como le ocurre a Ibn Battuta y a sus compañeros, que serán rescatados por los locales: IBN BATTUTA, MUHAMMAD, *Regalo de curiosos…*, pp. 402-403.

[184] GONZÁLEZ DE CLAVIJO, RUY, *Embajada a Tamorlán…*, p. 281.

compañía armada para repeler a posibles salteadores y, antes que nada, la influencia de la potestad de Timur, famoso por castigar con mano de hierro cualquier afrenta a sus invitados. Un siglo antes Marco Polo relataba cómo en Persia abundaban los criminales y homicidas, que matarían a todos los viajeros si no fuera por el miedo que tenían a la Señoría de los tártaros de Levante, que no era ni más ni menos que la autoridad de los pueblos túrquicos descendientes del gran Gengis Khan y predecesora del propio Tamorlán; a pesar de ello, el veneciano insiste en que la dominación de los tártaros no siempre era suficiente para evitar las fechorías de los delincuentes y por ello tenían que viajar armados[185]. Un poder regional fuerte es lo que abre los derroteros (diplomáticos o económicos), pero estos colapsan tan rápido como se entierra al caudillo e implosiona su imperio entre banderías. Las relaciones entre la Europa cristiana y Timur se posibilitan desde el momento en que el mongol derrota al flamante emperador otomano Bayaceto en la batalla de Ankara, en 1402, y Turquía se desangra enfrascada en una guerra civil por la sucesión. Ocurre que estando los embajadores en Tabriz, ya en dirección hacia Castilla y sin haber conseguido una respuesta concisa para Enrique III, reciben la noticia de que Tamorlán ha fallecido. Los rumores son contradictorios, pues otros afirman que está vivo y moviéndose con su ejército contra el sultán de Egipto[186]. En cualquier caso, el ambiente se enrarece de golpe para los emisarios. Su visado diplomático ha expirado abruptamente con la noticia y se encuentran en el lugar y momento equivocados, por lo que aceleran el paso para ponerse a salvo.



Figura 133: Viajeros musulmanes a bordo de un navío. *Maqamat* de al-Hariri, BnF, Arabe 6094, f. 68r (1222)

No todo era peor hace 700 años para el viajero, por lo menos dependiendo de para cuál. Si a día de hoy quisiéramos recorrer íntegro el trayecto seguido por Ibn Battuta, pronto nos daríamos cuenta de que es prácticamente imposible por razones geopolíticas —bélicas y diplomáticas—. Y sin embargo en el siglo XIV una extensa comunidad musulmana, la *Umma*, que teñía con su verde islámico buena parte de los tres continentes conocidos, era la mejor garantía para emprender un viaje… siempre y cuando se fuera correligionario. Ibn Battuta fue el mayor viajero de los siglos medios del que tengamos constancia, lo que solo fue posible gracias a las muchas facilidades y beneficios que recibió en virtud de la hermandad en la fe. Battuta cuenta que China es el país más seguro y propicio para el trotamundos. Cualquiera puede viajar en solitario por espacio de nueve meses de marcha, aun llevando muchas riquezas, sin temer

[185] POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo…*, p. 123. Otros pueblos reciben idéntica condena, por ejemplo los kurdos, a los que se considera mala gente, además de irrespetuosos con los mercaderes foráneos, *ibidem*, p. 114.

[186] GONZÁLEZ DE CLAVIJO, RUY, *Embajada a Tamorlán…*, p. 339. Timur fallece a principios de 1405, en plenos preparativos para la conquista de China. Por lo visto había fingido anteriormente su muerte en dos ocasiones, como treta para ver quién de entre sus vasallos se rebelaba.

nada[187]. En el otro extremo del mundo conocido, Mali recibe asimismo sus elogios debido a que percibe una total calma en sus dominios, de manera que ni viajeros ni lugareños recelan de los ladrones[188]. En paralelo a las fraternidades religiosas funcionaban las comunidades idiomáticas. El castigo a los altaneros constructores de la Torre de Babel había supuesto que la gente se dispersase, practicando hasta 62 lenguajes distintos, según se decía. Esto hizo Dios con su ilimitada sabiduría para que se poblase el mundo entero, ya que los que compartían una misma lengua se agrupaban, amándose más entre sí que a los que hablan jergas desconocidas[189]. La preciosa diversidad lingüística era para el caminante medieval poco más que un engorro, un coste extra y una fuente de equívocos. Por fortuna existía un puñado de idiomas vehiculares que facilitaban la travesía por la mayoría de rincones transitables.

A veces salvar la vida cuando se está lejos del hogar depende de la discreción o del desparpajo. Los embajadores de Enrique III van escoltados por el emisario de Tamorlán, Mahomad Alcaxi, que hace su viaje de vuelta a Samarcanda en compañía de nuestra comitiva, después de haber traído sus cartas y presentes hasta la corte del rey castellano. Con mala suerte naufragan frente a tierras otomanas y tienen que vestirlo como cristiano, haciéndolo pasar por un miembro más de la embajada: "E si los turcos lo conoscieran, matáranlo e viéranse en peligro por ello"[190]. Tafur, uno de nuestros más ilustres andariegos, es a su vez un personaje que puede calificarse de camaleónico. En su *Tratado de las andanças e viajes* reconoce mentir sobre su identidad en varias ocasiones durante la aventura, algunas veces para obtener beneficio inmediato de esa situación, como cuando inicialmente finge ser un pobre peregrino ante el conde de Urbino, o en el momento en que trata de engañar a Niccolò dei Conti haciéndose pasar por italiano[191]. También considera oportuno cubrirse con unos ropajes moros facilitados por un renegado portugués para entrar durante la noche al Templo de Salomón (la mezquita de Al-Aqsa) en Jerusalén, satisfaciendo así su curiosidad pero igualmente jugándose la vida en caso de ser descubierto[192]. El mencionado Niccolò dei Conti es un viajero de origen veneciano que durante un cuarto de siglo recorre Siria, Persia, India y todo el sudeste asiático, incluyendo tierras indonesias. En ese lapso ha tenido que convertirse al islam para salvar su vida, por lo que cuando finalmente retorne a Italia pedirá audiencia con el papa Eugenio IV para demandar que se le perdone por haber cometido apostasía. Su penitencia consistirá en dictar pormenorizadamente la experiencia a uno de los secretarios del pontífice, el humanista Poggio Bracciolini. Pero nos interesa más su encuentro con Pero Tafur en el Sinaí que el relato que le hace a Bracciolini, porque Tafur se desvive preguntándole cosas sobre Asia e incorpora las respuestas del italiano en sus *Andanças e viajes*. El andaluz hace responsable a Niccolò de su resolución de no haber seguido adelante, pues este se lo desaconsejó considerándolo una "gran locura" debido a los innumerables riesgos del camino, poblado por "generaciones estrañas sin rey e sin ley e sin señor". Le dijo que no podría llegar allí a no ser que fuese volando, ya que situación política en los territorios intermedios se había tornado demasiado inestable, así que Tafur mudó su propósito inicial. Si esta conversación se produjo en términos

187 IBN BATTUTA, MUHAMMAD, *Regalo de curiosos…*, p. 725.
188 *Ibidem*, p. 783.
189 DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, pp. 6-7.
190 GONZÁLEZ DE CLAVIJO, RUY, *Embajada a Tamorlán…*, p. 155.
191 TAFUR, PERO, *Tratado de las andanças…*, p. 95.
192 *Ibidem*, pp. 69-70.

parecidos, el viajero hispano tuvo que tomar una decisión importante colocando en un lado de la balanza el riesgo —teniendo en cuenta que Conti incluso había tenido que renunciar a la fe para no morir, como dijimos— y en el otro la enorme curiosidad que sintió ante las asombrosas cosas que le narró sobre las Indias; a la postre pesaron más sus inseguridades[193]. Finalmente, en el *Libro del infante don Pedro de Portugal*, la identidad real de los viajeros (teniendo en cuenta que nos encontramos en una ficción, claro) se oculta ante los representantes de los diversos poderes musulmanes, buscando con ello evitarse el pago de mayores tributos o caer cautivos, como les ocurre en una tal ciudad de Perona; en ese sentido no dudan en presentarse como pobres vasallos de Juan II de Castilla o cualquier otra cosa que se tercie, ya que no hay reproche alguno en mentir al infiel[194].



Figura 134: Uno de los protagonistas de los *Cuentos de Canterbury* —el molinero— toma parte en la peregrinación. Biblioteca de Huntington, EL 26 C 9, f. 34v (ca. 1410-1412)

Si nos ceñimos a lo relacionado a las costas del África Occidental, el comienzo de la región tórrida se situaba en el Cabo Bojador, donde coincidían las dificultades para superar las corrientes marinas con el temor a no encontrar bases de apoyo en el desierto, pues de la zona no se conocía nada de palabra ni tampoco por escrito. En la *Crónica de Guiné* se contemplan las argumentaciones miedosas de los marineros, recogidas por Zurara. Algunos aseguraban que por allí había estado san Brandán, otros que en esa dirección partieron galeras que nunca volvieron. El infante Enrique de Portugal quiso conocer la verdad, entendiendo que el impulso de tales expediciones le correspondía a un personaje de su talla, habida cuenta que los marinos y mercaderes solo se molestaban en navegar hacia donde tuviesen garantizado el provecho[195]. Enrique, desde su base en Sagres, amonestaba a sus vasallos por lo que consideraba vanos temores basados en la imaginación de cosas desconocidas y creencias divulgadas por hombres que no conocían de manera profesional las artes de la marinería. En síntesis, estaba entre las generaciones bajomedievales muy extendida la opinión de que traspasar ese punto suponía un riesgo mortal y por eso nadie se atrevía a exponer su vida en semejante locura. "¿Cómo traspasaremos los límites que pusieron nuestros padres?", tal era la pregunta que se hacían. Los marinos creían que más allá, en la *zona perusta*, no había gente ni poblado alguno; la tierra era arenosa, no había agua, ni árboles, ni hierba… el mar era bajo y las corrientes tan fuertes que quien se alejase por allí no podría regresar jamás. Durante 12 años el infante no consiguió que ninguno de sus tripulantes traspasase aquel cabo, además de por las dificultades psicológicas mencionadas, porque tampoco había necesidad de llegar a puntos tan remotos para retornar a Portugal con las

193 *Ibidem*, pp. 94-105.
194 SANTISTEBAN, GÓMEZ DE, *Libro del infante don Pedro de Portugal…*
195 ZURARA, GOMES EANES DA, *Crónica de Guiné…*, pp. 43-44.

embarcaciones repletas de pesca, lobos marinos o esclavos. Por fin Gil Eanes lo lograría en 1434, y entonces no habrá freno en la carrera hacia el sur. Dado el gran temor que había sobre aquel cabo, la recompensa y el honor fueron significativos, pese a que material y objetivamente la hazaña no era demasiado grande[196]. Confluyeron una serie de condiciones, tales como la conquista de Ceuta impulsada por la burguesía portuguesa en 1415; los avances técnicos en las embarcaciones, consolidando la carabela como navío listo para la navegación en altura y, por tanto, preparada para singladuras más duraderas; una mayor precisión en los instrumentos de medición y en la representación cartográfica; así como un reconocimiento progresivo de los vientos y las corrientes según se navegaba más hacia el sur, que dio lugar a que se descubriese la *volta*, una maniobra que permitía regresar a Europa mediante el trazado de un amplio círculo en la singladura aprovechando los vientos alisios. Sin embargo, la mayor frontera había resultado ser la mental, azuzada por la pesada losa de los presupuestos erróneos que las autoridades clásicas impusieron sobre el océano…

[196] *Ibidem*, pp. 49-55 y 321-322.

D) El mar

"Si queréis aprender a orar, entrad en la mar"[197].

Hasta ahora habíamos resistido la tentación de dedicarnos a desgranar los peligros que entraña el mar, así como los temores, totalmente cristalinos, que muchos navegantes y pasajeros manifestaron padecer cuando se adentraron en él[198]. El refrán que abre esta sección es muy clarificador al respecto: no hay nada que agudice más el fervor religioso y la voluntad de aferrarse a la vida que una tormenta a bordo de una cáscara de nuez en medio de ninguna parte. Pero además de ser un accidente hidrográfico al que hay que enfrentarse si quiere llegarse a ciertos lugares, el mar supone una entidad con una gran carga alegórica. Dolores Corbella, en su edición del *Libro de Apolonio*, plantea lo siguiente: "El «mar» puede ser arquetipo de la dinámica de la vida, del exilio voluntario, pero también de la vida entendida como trayecto hacia un más allá (…) El «mar» es lugar privilegiado de la muerte, pero también del renacimiento, lo que hace de él un símbolo aparentemente ambivalente"[199]. La Castilla que hoy identificamos tópicamente con la conjunción de dos extensas mesetas no tenía nada que ver con la realidad geopolítica de la Corona de Castilla, con puertos y salidas hacia el Atlántico y el Mediterráneo; o, dicho de otra manera, aunque el centro de poder del país se mantendrá durante los siglos XIII al XV en el eje Burgos-Valladolid-Segovia-Toledo-Sevilla, núcleos urbanos todos de interior, un importante número de súbditos vivían mirando al mar, sirviéndose de él para garantizar la manutención de las poblaciones costeras. Su actividad comercial era además esencial para la economía tierra adentro. Estos lugares vivían bajo una tensión constante ante cada nueva campaña de pesca; los marineros dedicados a tal actividad podían tardar meses e incluso años en regresar a casa, si es que retornaban, quedando las mujeres y menores en una situación de desamparo, pobreza y exposición a la violencia[200]. Para reducir el impacto de estas

[197] LÓPEZ DE MENDOZA, ÍÑIGO, *Refranes…*, p. 173. El refrán habla por sí mismo. Otra muestra de que el dicho funcionó bien lo podemos encontrar en FERNÁNDEZ DE MINAYA, FRAY LOPE, *Libro de las tribulaciones*, Fernando Rubio (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV, II*, Atlas, Madrid, 1964, p. 300: "El que no sabe al Señor Dios rogar métase en la mar, que quiere decir, que la cuita y la tribulación enseñan al hombre a orar con devoción".

[198] Un clásico inventario sobre el tratamiento de los mares en nuestras letras puede encontrarse en NAVARRO GONZÁLEZ, ALBERTO, *El mar en la literatura medieval castellana*, Universidad de la Laguna, San Cristóbal de la Laguna, 1962. María Teresa Ferrer i Mallol, Elisa María Ferreira Priegue, Eduardo Aznar Vallejo, Beatriz Arízaga Bolumburu o Jesús Ángel Solórzano Telechea son algunos de los expertos que en las últimas décadas le han prestado atención a las actividades económicas y militares en los océanos y mares. Un par de recientes títulos de interés son por un lado el que reúne las actas del aclamado encuentro medievalista en Nájera: SOLÓRZANO TELECHEA, JESÚS ÁNGEL; BOCHACA, MICHEL; AGUIAR ANDRADE, AMÉLIA (coords.), *Gentes de mar en la ciudad atlántica medieval*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2012; y por otro, para cuestiones de índole militar, GARCÍA DE CASTRO, FRANCISCO JAVIER, *La marina de guerra de Castilla en la Edad Media (1248-1474)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2014. En cuanto al temor al mar, tuve ocasión de abordar el asunto brevemente en "Hidrofobia medieval: miedos y peligros vinculados al agua en la literatura castellana del XV", *Medievalismo*, 25 (2015), pp. 261-284.

[199] CORBELLA, DOLORES (ed.), *Libro de Apolonio*, Cátedra, Madrid, 1992, p. 34. Quizás sea una buena excusa para recordar los afamadísimos versos de Jorge Manrique: "Nuestras vidas son los ríos / que van a dar en el mar / que es el morir: / allí van los señoríos / derecho a se acabar / y consumir; / allí, los ríos caudales, / allí, los otros, medianos, / y más chicos; / allegados, son iguales, / los que biven por sus manos / y los ricos", MANRIQUE, JORGE, *Coplas…*, p. 150.

[200] Véase AÑÍBARRO RODRÍGUEZ, JAVIER, "Peligros marítimos de marineros del norte de la Corona de Castilla a finales de la Edad Media", *Edad Media*, 17 (2016), pp. 173-195. El investigador recuerda que en los

situaciones y con unos objetivos asistencialistas, se erigieron las cofradías de mareantes. No obstante, la mayoría de individuos de las clases populares nunca habrían visto el piélago y es difícil calibrar cómo estas generaciones se podrían imaginar el tamaño, el color, el olor, el movimiento y la fuerza del mar tan solo con la ayuda de las descripciones, la iconografía o la deficiente comparación con los ríos y lagunas a los que estaban tan acostumbrados.

Los autores medievales son, sin embargo, personajes extraídos de clases sociales privilegiadas y desde luego conocían suficientemente el mar del que hablaban, aunque no todos se hubieran embarcado. Estos hicieron todo lo posible para que mediante las metáforas y otros recursos literarios el conjunto de la sociedad entendiera que había pocos entes más dignos de su respeto y admiración que el océano. Quizá nadie lo expresó de una manera tan clara como don Juan Manuel, con un paralelismo que hasta los siervos más ligados al campo hubieran podido entender, aunque estos no fueran los destinatarios, ni mucho menos, de su obra:

> "Así como la mar es grande et caben en ella muchos nabíos et muchas cosas de que los omnes se pueden aprovechar, et ella de su naturaleza, si el viento non la muebe, siempre está queda et mansa, como dando a entender quel plaze que las gentes anden por ella et se aprovechen et se mantengan con las cosas aprovechosas que en ella son; mas cuando el viento fiere en ella, fázela ensañar, et muchas vezes tan grande es la fortuna de la su saña, que faze perder cualesquier nabíos que en ella sean. Fijo, bien así es et deven ser los grandes señores, ca ellos de su naturaleza siempre deven ser mansos et de buen talante (…) Mas cuando les fazen cosas desaguisadas, por fuerça se an de ensañar et de embravecer; et segunt las cosas desaguisadas que les fazen, así crece la saña et la braveza. Et tantas pueden ser las cosas desaguisadas que contra ellos sean fechas, que en tal guisa será toda la saña et la braveza, que muchas de veces reciben ende daño los culpados et los que son sin culpa"[201].

Tal vez no todos los castellanos estuvieran familiarizados con las dinámicas marinas, pero cualquiera sabía los riesgos de cruzarse con un señor ensoberbecido. Lo cierto es que una buena cantidad de dichos populares y sentencias sapienciales se sirven de las naves alegóricas y del caprichoso estado del mar para fijar enseñanzas de lo más variopinto: "Tres cosas son que non puede fazer ninguno sinon con ayuda de noble coraçón et a grant peligro: la una es ofiçio del rey; la otra mercaduría sobre mar, et la otra lidiar con enemigo"; "El yerro del sabio es como quebrantamiento de la nave: sume-se ella, e faze somir mucha gente consigo"; "Non puede omre tomar / en la cobdiçia tyento: / es porfundada mar, / syn orilla nin puerto" [202]. El mar es misterio, es sacro e infernal, es en sí mismo una maravilla. Con tales certezas, Gutierre Díaz de Games expone sus reflexiones conducentes a defender que, si hay una pretensión humana que es auténticamente contraria a la naturaleza, es la de que el hombre ande sobre el mar[203]. La única manera de soportarlo cuando se complican las condiciones meteorológicas o surgen otros problemas es mediante la rutina, como fray Martín Alonso de Córdoba evidencia

---

años 1515-1516 murieron hasta un centenar de vecinos de San Vicente de la Barquera dedicados a la pesca, un impacto demográfico catastrófico para villas de un tamaño modesto.

[201] MANUEL, JUAN, *Libro del cavallero et del escudero…*, p. 435.

[202] Estas citas corresponden respectivamente a ANÓNIMO, *Calila e Dimna…*, p. 130; ANÓNIMO, *Bocados de oro…*, p. 17; TOB DE CARRIÓN, SEM, *Proverbios morales…*, p. 120.



Figura 135: Alejandro Magno explora el fondo marino. Miniatura en el *Talbot-Shrewsbury*, Biblioteca Británica, Royal 15 E VI, f. 20v (1444-1445)

al elegir el ejemplo de los osados marineros cuando quiere ilustrar que existen hombres que menosprecian el peligro y aceptan con nervios de acero los designios de la fortuna[204]. Desde luego los tripulantes, los que se dedican a esto de manera profesional, se encuentran anímicamente muy lejos de los pasajeros que se sirven de manera ocasional de las habilidades de los primeros. Su fama es la de tipos rudos, pendencieros y poco religiosos, aunque tienen sus devociones particulares y cuando las cosas se ponen feas no tardan en hacer votos[205]. En la literatura medieval europea son causantes de múltiples secuestros de mujeres, aportando el imprescindible giro a la trama que provoca la disolución de las familias y, por lo general, la razón para que el héroe tenga que partir en su búsqueda[206]. Uno de los principales riesgos de embarcarse será siempre —independientemente de si se hace por el Atlántico o el Mediterráneo— el de ser asaltado, capturado o asesinado por los enemigos políticos o religiosos, pero no eran pocas las ocasiones en las que se sufrían agresiones provocadas por piratas naturales del mismo reino[207]. Esos peligros eran compartidos también en tierra firme, pues las operaciones anfibias de saqueo solían cebarse con las localidades costeras.

---

[203] Lo hace en el seno del diálogo alegórico entre el Viento y la Razón en DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, pp. 325-326.

[204] ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Compendio de la fortuna…*, p. 55.

[205] Particularmente duro se muestra Sánchez de Arévalo en la descripción que hace de ellos: "Entre los marineros no hallarás fe alguna, verdad alguna ni temor alguno de Dios, ni tampoco amor al prójimo, sino que el más poderoso aborda los esquifes más pequeños. (…) Indudablemente son un tipo miserable de hombres en el que no se encuentra ningún vestigio de humanidad. Cuando tienen que echar una mano a los náufragos, por imperativo de la naturaleza, se dedican, sin embargo, a robarles sus naves, que están en peligro y que debían proteger, provocando con ello más sufrimiento a los que sufren", SÁNCHEZ DE ARÉVALO, RODRIGO, *Speculum humanae vitae…*, pp. 363-365. En algunas sociedades el perfil de los marinos es tan negativo que ni siquiera les consideran aptos para testificar en un juicio, pues consideran que su trabajo es una demostración indudable de que son gente desesperada, como en las costas de Coromandel (sudeste de la India): POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo…*, p. 294.

[206] Un puñado de casos entre muchos posibles son el de Tarsiana, hija de Apolonio; Graciana, mujer del rey Guillelme; Teóspita, esposa de Plácidas; o el de Grima, cónyuge de Zifar, secuestradas en estas circunstancias. Véase ANÓNIMO, *Libro de Apolonio…*, pp. 206-209; ANÓNIMO, *Estoria del rey Guillelme…*, p. 188; ANÓNIMO, *Cavallero Plácidas…*, p. 140; ANÓNIMO, *Libro del caballero Zifar…*, pp. 120-121. Habitualmente estas mujeres raptadas luchan por su castidad, pues los mercenarios las capturan con fines abiertamente sexuales. En contraposición con estas ejemplares figuras femeninas se perfila la de María Egipciaca cuando aún es una joven entregada a la prostitución; pagó su pasaje hasta Jerusalén acostándose sin reparos con todos los hombres a bordo del navío, satisfaciendo así de paso su propia lujuria: ANÓNIMO, *Vida de santa María Egipciaca…*, p. 153.

[207] FERRER I MALLOL, M.ª TERESA, *Corsarios castellanos y vascos en el mediterráneo medieval*, CSIC, Institución Milá y Fontanals, Barcelona, 2000.

Aunque los marineros hayan aparecido en muchas de nuestras obras, suelen figurar como una masa amorfa, carente de identidad particular frente a la figura del héroe, que se alza sobre ellos, y no pocas veces precisamente gracias a ellos, a sus actitudes reprochables y a su confrontación equivocada con la voluntad del campeón. Cuando los bregados acompañantes de Pero Niño no quieren partir ante la evidencia de que el tiempo no les acompañará, el ídolo que Díaz de Games construye en *El Victorial* les replica jocosamente que aquellas olas eran menores que las que provocaba el viento sobre un río[208]. ¿Puso en riesgo la vida de sus hombres? Sí, pero en el discurso eso carece de importancia porque el resultado fue óptimo y el panegírico se ha escrito a toro pasado; uno queda como un valiente, los otros como unos asustadizos que pretendían retrasar la marcha sin razones de peso, aunque al final se plieguen a la autoridad de Niño. Sin embargo, no siempre se impone la voluntad de los capitanes ni se respeta la cadena de mando, como evidencia Alvise Cadamosto en sus escritos: navegando por la costa africana occidental, pese a que los oficiales apuestan por remontar el Río Casamanza (Senegal), será la tripulación quien lo impida: "nuestros marineros, que estaban deseosos de regresar a sus casas y no querían volver a enfrentarse a más peligros, todos al unísono empezaron a gritar diciendo que no lo consentirían y que bastaba con lo logrado durante aquel viaje. Al comprobar que el acuerdo era unánime, asentimos para evitar el motín, pues son hombres tercos y obstinados"[209]. Evitar una rebelión a bordo era absolutamente prioritario y fue lo que condujo a Cristóbal Colón —según sus propios argumentos, aunque es discutible que tal cosa pudiera haber tenido éxito— a contar menos leguas de las que realmente recorrían, todo con la finalidad de evitar que se "espantase y desmayase la gente" si resultase, como de hecho así fue, que los cálculos iniciales y prometidos distaban mucho de la realidad. El ambiente debió de caldearse hasta niveles difícilmente manejables cuando los marineros perdieron toda esperanza de que el Mar de los Sargazos que cruzaban, repleto de bosques de algas, supusiera un indicio de la cercanía de tierra, o al comprobar que las brisas no ventaban hacia oriente, haciendo imposible el regreso. Según el propio *Diario* de Colón extractado por Bartolomé de las Casas, la situación llegó al límite el 10 de octubre, momento en que los hombres al unísono demandaron volver por donde habían venido y se situaron al borde de la insurrección: "Aquí la gente ya no lo podía sufrir; quexávanse del largo viaje. Pero el Almirante los esforçó lo mejor que pudo, dándoles buena esperança de los provechos que podrían aver"[210]. Dos días más tarde ponían sus pies en América.

D1. Un universo rebosante de vida

Cuando el humano se encuentra a cientos de kilómetros de la costa no está solo. Además de los compañeros, con los que hace bien en guardar la mejor relación de camaradería posible, y de Dios, que siempre está avizor, el mar está repleto de criaturas. Si durante la Edad Media no es posible distinguir cuáles de entre los seres que habitan la tierra son fabulosos, es totalmente inútil pretender hacerlo con los que pueblan el fondo del océano, del que se ignora casi todo. Salvo que uno sea Alejandro Magno y esté dispuesto a sumergirse para escudriñar

[208] DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, pp. 146-148.
[209] CADAMOSTO, ALVISE, *Navigazioni*, Eduardo Aznar Vallejo, Dolores Corbella Díaz y Antonio Tejera Gaspar (eds.), *Los viajes africanos de Alvise Cadamosto (1455-1456)*, Instituto de Estudios Canarios, San Cristóbal de la Laguna, 2017, p. 143.
[210] COLÓN, CRISTÓBAL, *Diario…*, pp. 21-22; 24-25; 27; 34 y 164.

los reinos submarinos[211], el conocimiento empírico sobre los animales acuáticos proviene de las redes de pesca y de lo que puede adivinarse desde la cubierta de un navío; los vacíos se llenan en base a rumores de cantina o con la más prestigiosa tradición. El asunto es que algunos de estos seres eran un obstáculo añadido para embarcarse alegremente y no cabe duda de que su fama sería empleada para asustar a los navegantes ocasionales.



Figura 136: Una tripulación atraca su navío sobre una ballena, considerando que es una isla. *Bestiario*, British Library, Harley MS 4751, f. 69r (s. XIII)

El más impresionante de todos los seres, por una mera cuestión de tamaño, es la ballena[212], cuya existencia es bien conocida por todo el mundo, consagrada como estaba por la historia de Jonás, el profeta que fue devorado por una de ellas y escupido a la costa tras pasar tres días en sus entrañas. Si hay una leyenda sobre las ballenas que tenga amplio recorrido en la Edad Media es la que las convierte temporalmente en un islote; con más o menos detalles, multitud de fuentes recogen cómo estas se quedan inmóviles en la superficie del mar, sobresaliendo su lomo, que se hace visible como un otero, a veces con vegetación, y que provoca que los marineros amarren en ella creyéndola tierra firme. Cuando los aventureros hacen fuego en su espinazo para cocinar o entrar en calor, el cachalote se sumerge para evitar quemarse, arrastrando consigo a los barcos y a sus tripulantes a las profundidades[213]. En el *Fisiólogo* los juicios religiosos que se elaboran sobre cada animal supondrán que a la ballena se la compare con el mismísimo demonio, pues engañando a los hombres es capaz de llevarlos consigo hasta lo más hondo del abismo[214]. Vemos que sus dimensiones se magnifican hasta lo absurdo, como ocurre también en el relato de Ibn Battuta, que declara que en Ormuz fue testigo de algo maravilloso: a la puerta de la aljama se había colocado "una cabeza de pescado que era como una colina, con ojos como puertas; se veía a la gente entrar por uno de

[211] Ya habíamos hecho una referencia genérica a esta leyenda alejandrina. Según la misma, el conquistador quería saber cómo vivían los peces, así que hizo construir un arca de vidrio y se metió dentro de ella junto a dos criados, haciendo que sus hombres les sumergiesen desde un barco empleando unas cadenas. Su intención era permanecer allí durante quince días, dice el poema que para poner después por escrito los secretos del mar. Alejandro queda maravillado por el mundo submarino, donde descubre que también los peces están organizados jerárquicamente en base a un sistema de señoríos y vasallajes: "Diz'el rëy: "¡Sobervia es en todos lugares!: / es fuerça en la tierra e dentro en los mares". Véase ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, pp. 642-646. El cuento se recoge en otros textos medievales, como en ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV…*, p. 371.

[212] "El mayor de los cuales [pescados] es manifiesto ser la vallena", VILLENA, ENRIQUE DE, *Arte cisoria…*, p. 186.

[213] FOURNIVAL, RICHARD DE, *Bestiario de amor…*, p. 87; LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 113. En la historia de san Brandán el cetáceo cuenta incluso con nombre propio —Gasconia— y los acompañantes del santo celebran dos veces la Pascua en su lomo: BENEDEIT, *El viaje de san Brandán…*, pp. 17-18 y 32-33.

[214] ANÓNIMO, *Fisiólogo*, Nilda Guglielmi (ed.), *El Fisiólogo. Bestiario Medieval*, Eneida, Madrid, 2002, p. 101.

ellos y salir por el otro"[215]. De entre las letras de la época solo en el *Lucidario* encontramos un intento de ponerle coto a su inconmensurable tamaño: el discípulo cuestiona al maestro sobre la veracidad de la profecía de Jonás, pues según su experiencia declaraba haber visto despedazar ballenas y creía que su estómago no era lo suficientemente grande como para albergar a una persona. El maestro responde de forma muy hábil que ello se debe a que todas las bestias marinas reciben comúnmente el nombre de *ballena* en lengua vulgar, pero las que devoran hombres son los *cetáceos*, animales diferentes a los que habría visto el discípulo[216]. En sus *Navigazioni* Alvise Cadamosto recogió también las experiencias de otro marinero, Pedro de Sintra, que le contó las cosas vividas durante su singladura. Uno de los manuscritos de este texto contiene un suceso de mucho interés, por cuanto Pedro de Sintra parece describirle el encuentro con el Leviatán bíblico:

> "Por la parte de proa apareció en el mar un pez enorme que se aproximaba en nuestra misma dirección, provocando gran ruido y alboroto en el mar. Observamos su longitud, pues saltaba fuera del agua empujándose con su cabeza y, al comprobar el terrible ímpetu con el que se acercaba, largamos nuestras velas cuanto pudimos, intentando alejarnos y huir de aquello, con la ayuda de Dios. Aquel pez pasó cerca de una milla de nosotros y por ello pudimos ver que, cuando saltaba sobre el agua, por debajo de la cabeza tenía una especie de alas que debían de ser de espinas, que se doblaban una bajo la otra, de tal modo que semejaban las aspas de un molino de viento. Su longitud no me parecía menor que la de una de nuestras galeras grandes. Los españoles, acostumbrados a observar muchas ballenas que son los peces más grandes de los que tenemos conocimiento, dicen que no han visto nunca un pez tan grande ni tan terrible, ni que les hubiera producido tanto pavor como este"[217].

La obsesión por el tamaño como evidencia de ferocidad y peligrosidad exagera los rasgos de otros animales con los que se quiere sorprender; baste apuntar que en la *Semejança del mundo* se aduce la presencia en la India de unos cangrejos que poseen unas pinzas de hasta seis brazas de longitud[218]. Si se había contrastado la existencia de algo tan majestuoso como el cachalote o la ballena azul, ¿acaso había algo imposible al Creador?



Figura 137: Hombre pescando, *Breviario romano para uso franciscano*, BNE, VITR/21/6, f. 1v (s. XV)

Los buques pueden ser vencidos también por la acción de un curioso ser, el pez-sierra, que agujerea los cascos faenando debajo de ellos con su "instrumento", el cual nace de su rostro. Del peligro de los peces-espada y de los árticos narvales se dirá algo similar[219]. Sobre los delfines por el contrario se tiene una elevada

[215] IBN BATTUTA, MUHAMMAD, *Regalo de curiosos…*, p. 364.
[216] Incluso se recreará explicando cómo se cazan las ballenas. ANÓNIMO, *Lucidario…*, pp. 289-291.
[217] CADAMOSTO, ALVISE, *Navigazioni…*, p. 171 (N. del A.). Por la descripción bien podría tratarse de una ballena jorobada.
[218] ANÓNIMO, *Semejança del mundo…*, pp. 10-11.

consideración, pues se especula que pueden domarse, incluso cabalgarse; más aún, que profesan cierta simpatía por la compañía humana. Además estos mamíferos fueron agraciados por Dios para, con su permiso, mostrar a los hombres cuándo había de estallar una tempestad[220]. En el extremo contrario, hay pequeños peces que disfrutan de descomunales poderes. Uno es el pejerrey, al que ya mencionamos previamente a cuenta de las maravillas de Inglaterra; otro que se recoge en nuestra literatura —en concreto aparece mencionado en *La Celestina*— es el llamado *echeneis* o rémora, descrito por Aristóteles y Plinio como un modesto pescado capaz de detener una embarcación en movimiento con solo asirse a su casco, por recio que fuera el navío y fuertes los vientos que lo empujasen[221].

En un plano legendario, las aventuras náuticas de san Brandán y san Amaro son las que presentan los episodios más elaborados, aterradores y maravillosos del desafío de los monstruos marinos. A Brandán y a sus compañeros se les acerca en un momento de la travesía y a toda velocidad una gigantesca serpiente de mar, persiguiendo al barco en que navegan. Despide un fuego abrasador, bramando cual manada de toros. El mar se levanta a su paso, tempestuoso. Sus colmillos les acongojan, y ante su mera presencia todo un ejército hubiera huido, pero el santo tranquiliza a los suyos: "Sólo por un loco temor, no vayáis a perder la confianza divina y vuestro feliz destino, pues quien toma a Dios por guía no debe asustarse por el mugido de una bestia", les dice, conminándoles a rezar. Solicitada la ayuda divina, otra enorme bestia hace aparición y pelea con la perversa serpiente, golpeándose con las patas y aletas, ensangrentando las olas. La segunda, venida en auxilio de los marineros, vence a la amenaza y se retira. La calma vuelve, la fe se refuerza. En otro instante del relato, cuando Brandán cante misa a viva voz en el barco, los peces y monstruos marinos se arremolinan alrededor del navío como si guardasen aquella fiesta con respeto. Serán bestias sin entendimiento, pero no por ello dejan de honrar al Creador[222]. Aún más tensión literaria ha obtenido el autor de la *Vida de san Amaro* con un pavoroso suceso, que bien podría haber inspirado a Lovecraft: tras una temporada a la deriva, un amanecer la tripulación se despierta en las inmediaciones de siete naves, sin velas, que se mantienen inmóviles; ellos también lo



Figura 138: El barco de Brandán reposa sobre una bestia marina, *Viaje de San Brandán*, Universidad de Augsburgo, Cod. Pal. Germ. 60, f. 179v (ca. 1460)

[219] Dos referencias muy diferentes en origen, tiempo y forma revelan lo sólido de esta creencia. Véase LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 111; MÜNZER, JERÓNIMO, *Itinerarium sive peregrinatio…*, p. 351.
[220] LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 114; DÍAZ DE TOLEDO, PERO, *Diálogo y razonamiento en la muerte del marqués de Santillana*, Antonio Paz y Meliá (ed.), *Opúsculos literarios de los siglos XIV al XVI*, Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1892, p. 269.
[221] ROJAS, FERNANDO DE, *La Celestina…*, p. 18.
[222] BENEDEIT, *El viaje de san Brandán…*, pp. 34-36 y 38-39.

están, pues se hallan paralizados en medio del Mar Cuajado, donde el aire no sopla y el agua descansa como en un apacible y siniestro lago. Entonces reparan en la presencia de fuertes bestias marinas, del tamaño de caballos o incluso mayores, que pugnan entre sí por la carroña de los cadáveres de los marinos de aquellas embarcaciones fantasmagóricas, que habrían fallecido de hambre, estancados como quedaron en aquellas "tranquilas" aguas. Amaro y sus acompañantes atraviesan unos momentos de gran miedo, que requieren de la mejor arma con que se cuenta en la época: los lamentos y llamadas a Dios para que los librase de aquel peligro, como así ocurre[223].

D2. El océano tormentoso

Algunas regiones marítimas son, por sus circunstancias, zonas de especial dificultad para la navegación, como las que padecen tormentas, nieblas, corrientes y remolinos periódicos o aquellas que se ven especialmente afectadas por los flujos y reflujos de la marea. En el Mediterráneo, el punto más temible para los *naucheres* (pilotos) es el Estrecho de Mesina. Allí se ubicarán Escila y Caribdis, que aunque en la Antigüedad fueron identificados con dos monstruos que pusieron en riesgo a Jasón y sus argonautas, han adquirido con el paso del tiempo una entidad más realista: no son sino peligrosos acantilados y remolinos de agua entre Sicilia y Calabria, como ya se recoge en la *Semejança del mundo*: "Scilla llaman los sabidores a vna penna que ha en la mar (…) e dizen que es en forma de mujer (…) quando se ayuntan alli las ondas a aquel lugar quebrantanse, e del quebrantar que se quebrantan [sic] fazen muy grandes rruydos e asy semejan perros que ladran. (…) Caribdis (…) es en la mar asy commo pielago ascondido, e es lugar a tal do anda el agua enderredor"[224]. La otra zona que conviene evitarse es la del golfo de Sirte, que perfila las costas libias, colándose su fama en nuestra literatura renacentista: "(…) ovo pasar folçado los pavorosos golfos de Sierta e Carida, do pereçieron las naves de Ulixes, veniendo muchas vegadas çercado de las terribles hondas, e la pequeña fusta, en el mar engolfada y sometida a la grand fortuna hasta ser con el dios de los vientos e Neptuno, dios de las aguas"[225]. La región presentaba bajíos peligrosos, ya que la arena arrastrada por el viento pujaba por conquistar espacio al mar, multiplicándose junto a su costa los lagos salados infestados de víboras.



Figura 139: Columnas de Hércules, separando Europa de África. Detalle del *Mapamundi de Hereford*, Catedral de Hereford (ca. 1300)

Encarando el Atlántico, las Columnas de Hércules a ambos lados del Estrecho de Gibraltar marcaban los límites del mundo navegable para los ancestros y, aunque resuenan sus ecos míticos, dos milenios antes de la Baja Edad Media los griegos ya cruzaron con sus embarcaciones ese umbral y lograron regresar con éxito[226]. La advertencia acerca del

[223] ANÓNIMO, *Vida de san Amaro…*, pp. 98-99.
[224] ANÓNIMO, *Semejança del mundo…*, p. 78.
[225] RODRÍGUEZ DEL PADRÓN, JUAN, *Siervo libre de amor*, César Hernández Alonso (ed.), *Juan Rodríguez del Padrón. Obras completas*, Editora Nacional, Madrid, 1982, p. 195.
[226] GOMES, DIOGO, *De prima inventione Guineae…*, p. 6.

riesgo de sobrepasar demarcaciones concretas se renovará una y otra vez ante cada reto náutico: hacia meridión, además de asegurarse que el agua hierve a ciertas latitudes, o incluso que existen sumideros y abismos, se concibe que traspasado un determinado punto las corrientes y los vientos no permiten recorrer la travesía de vuelta al norte. Eso es lo que le cuentan a Marco Polo, siendo la isla de Zanzíbar el último rincón al que se puede acceder por el Índico[227]; lo mismo han considerado generaciones de marineros portugueses, que han bautizado como Cabo do Não (Cabo del No) al paraje marroquí que consideraban como de no-retorno, hasta que Enrique el Navegante, deseoso de saber, ordena doblarlo[228]; e incluso cuando la amenaza ha demostrado ser ilusoria, en cada nueva expedición surgen los titubeos debido a lo revuelto de los mares indocumentados, como le ocurre a Diogo Gomes con sus hombres, a quienes tiene que convencer para seguir deslizándose por la costa africana un poco más al sur[229]. Quienes se dirigen hacia mares septentrionales también confrontan severas dificultades, agravadas por el fin del óptimo climático medieval y la llegada de la Pequeña Edad de Hielo: en la punta de San Mateo, en la Bretaña continental, el agua parece bullir, pero en este caso se debe a los remolinos de las aguas bravas y no a las elevadas temperaturas. Algo más lejos, las bien conocidas costas flamencas presentan cambiantes bancos de arena que pueden provocar el encallamiento de las embarcaciones si no se procede con exquisita precaución[230]. Si seguimos hacia el norte, en las latitudes árticas las embarcaciones corren el riesgo de quedar atrapadas allí donde el frío intenso provoca que el mar se "cuaje" en bloques de hielo, aunque Colón niega que esto se produzca alrededor de Islandia, a donde navegó en 1477[231]. Por último, en lo relativo a nuestras costas, el alemán Gabriel Teztel escribe que frente a Finisterre la mar es tan borrascosa que quienes navegan por allí no vuelven nunca[232].

Los grandes libros de expedicionarios castellanos del siglo XV (los relatos sobre Clavijo, Niño, Tafur y Colón) tienen en común recoger episodios muy bien documentados de algunas fortunas —como se denomina comúnmente en el periodo a las tormentas[233]—, incluyendo las emociones que sintieron los protagonistas y quienes les acompañaban en sus singladuras. Nos gustaría hacer un repaso por estas experiencias, muy ricas en detalles y de gran valor para comprender la aprensión a navegar hacia finales del Medievo.

Empecemos por Clavijo y sus compañeros. En 1403 los embajadores se encuentran haciendo cabotaje en el Mar Mayor (Mar Negro), siguiendo la costa de Anatolia a bordo de una carraca y de una galeota. Una noche se levantan un gran viento y tormenta y, aunque la iniciativa de los marineros es echar anclas para impedir ser arrastrados contra las rocas, que no distinguen por la oscuridad, la tempestad crece; "todos se encomendavan a Dios, ca pensavan que nunca avían de escapar. E las vagas de la mar fazían tan altas, que quebravan e entravan por el un borne e salían por el otro. E la galeota trabajava mucho e fazía mucha agua. E en poca de hora tal tornó la gente, de que los más d'ellos no fazían de sí cuenta, salvo esperar la merced de

[227] POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo…*, p. 316.
[228] CADAMOSTO, ALVISE, *Navigazioni…*, p. 72.
[229] GOMES, DIOGO, *De prima inventione Guineae…*, p. 14.
[230] DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, pp. 232-233 y 314.
[231] ANÓNIMO, *Semejança del mundo…*, p. 73.
[232] TEZTEL, GABRIEL, *Viaje del noble bohemio…*, p. 280.
[233] Así, por ejemplo, en *El Victorial* se inserta una extensa e interesante reflexión sobre la fortuna en su doble acepción de tormenta y suerte, DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, pp. 321-324.

Dios". Finalmente la carraca vapuleada por el oleaje choca contra las rocas de una cercana isla (probablemente la minúscula Kefken Adasi) deshaciéndose en pedazos. Los de la carraca logran ponerse a salvo en una barca, pero pierden todo el equipaje. Mientras, la galeota hacía aguas, aunque consiguieron mantenerla a flote lo suficiente hasta que mejoró el tiempo al alba y, pese a que la mayoría de los marineros estaban exhaustos ("que si la muerte veniera, que la sentieran muy poco"), consiguieron alcanzar tierra firme. Los que se habían salvado en el bote rezaban por los otros y les pareció una "gran maravilla" que también se librasen de la muerte. Pese a que los hombres consiguieron bajar a la playa todos los bienes y presentes que los embajadores llevaban para Tamorlán, finalmente la galeota se hundió. Decían los marineros que en doce años nunca habían visto una tormenta como aquella, por lo que consideraban que haber salido indemnes era todo un milagro. Tuvieron que recurrir entonces a la carraca que puso a su disposición un genovés para deshacer parte de la ruta y solicitar una nueva embarcación en Constantinopla. Aunque los diplomáticos iban a contrarreloj, como entraba el periodo invernal nadie se atrevía a navegar hasta marzo, debido a los muchos peligros que entrañaba el Mar Negro. Mucho más escueto es el relato de la tormenta que padecen al poco de salir de Génova cuando están realizando el viaje de vuelta a casa, apuntando simplemente que aquella fue "peor que lo nunca en este viaje tuvieron"[234].



Figura 140: Embarcación y tripulantes. *Historia civitatis Troiane*, BNE, MSS 7805, f. 23v (s. XIV)

Buena parte del contenido de *El Victorial*, centrado en la vida de Pero Niño, se dedica a sus periplos por el Mediterráneo y el Atlántico como comandante de varias naves al servicio de la Corona de Castilla en tiempos de Enrique III. Su biógrafo Díaz de Games ha recopilado con cierto grado de detalle cómo era la relación entre el beneficiario de la crónica y el resto de los marineros que, al contrario que él, contaban con una incuestionable experiencia; ahora bien, como ya hemos comentado previamente, las exigencias de la obra tienden a situar en un puesto de firmeza y valentía al joven Niño y ello requiere como contraparte que los demás ocupen un papel secundario, dubitativo, miedoso, necesitado de liderazgo. Hay que leer con una postura muy crítica todo lo que se dice sobre los sentimientos y ánimos de uno y otros. Durante la campaña de acoso a los poderes islámicos del Magreb en 1404, un día se levantó junto a Almería un viento muy fuerte que "bien se mostró la mar a los marineros nuevos quién era". Un año después, cuando se dirigen a castigar a los puertos ingleses, una impresionante tormenta marítima les coge de lleno junto a Cornualles, deshaciendo la comitiva, aunque por suerte ninguno de los cinco barcos se hunde. Cuando consiguen reunir la flotilla, los soldados gustarán de contar al calor de las fogatas cómo se vivió la tormenta en cada uno de los buques y la manera en que lograron salir ilesos. No le cabe duda a Games que aquel contratiempo fue un toque de

[234] González de Clavijo, Ruy, *Embajada a Tamorlán…*, pp. 152-155 y 357.

atención de Dios por sus muchos pecados. Sin embargo, quizás el clímax de los terrores náuticos se alcance durante otra tormenta, esta vez muy cerca del Cabo de San Mateo: los marineros se esconderán en la bodega de la nave, cerrando escotillas y rezando desesperadamente, haciendo "con el miedo de la muerte, botos y prometimientos, unos a Santa María de Guadalupe, otros a Santiago de Galizia, otros a Santa María de Finisterra, otros a Fray Pero Gonçález de Tuy, e otros a Sant Vicente del Cabo"[235].

Si la historia de Niño está claramente distorsionada en su favor para satisfacer los cánones de valentía obligatorios en un noble de su posición, en el caso de Tafur lo que más sorprende es la sinceridad personal y el punto de humor característico de su protagonista y autor, que por cierto, también formaba parte de la nobleza. De todos los viajeros medievales, Pero Tafur es el que más desasosiego manifiesta hacia el mar, dadas las nefastas vivencias que tuvo cada vez que intentó atravesar el Mediterráneo. Muchos años después de finalizada la aventura, desde la tranquilidad de su escritorio, el andaluz puede meditar sobre aquellos momentos y, rememorando la gran cantidad de veces que se vio en peligro de muerte, hacer balance en su obra *Andanças e viajes*. Según cuenta, al poco de iniciar la travesía una tormenta los alcanzó en ruta hacia Génova, separando a los barcos. El caballero queda profundamente afectado por el temporal; lo primero que hicieron sus compañeros al tocar tierra fue cumplir con los votos prometidos durante la tormenta en Nuestra Dona que Corona. Tafur se fue enseguida a reposar, "bien cansado, enojado, mareado y quito de toda ufanía"[236]. Para redondear la situación, y no sin cierta sorna, el hidalgo expresa que fue justo entonces cuando empezó a conocer a Dios, si bien esto era solo el principio de sus desdichas. La relación de Tafur con el mar es como un auténtico *vía crucis*: una galera de turcos está a punto de capturarlos, pero se sirven de la noche, los remos y el silencio para escabullirse; y sin embargo, nada más escapar de los otomanos son de nuevo golpeados por una gran tormenta cuya peligrosidad Tafur sintetiza con esta frase: "¡cuánto yo más quisiera aver caído en poder de los turcos que no ser anegado en tal lugar!". De su paso por las cercanías de Rodas la experiencia será tan nefasta que nuestro hidalgo aseguraría que "pensaba morir según el trabajo que había pasado"; por si fuera poco, en Quíos su carraca se va a hundir al chocar con un pecio, teniendo que ser rescatado por unos marineros vizcaínos. Aunque todas estas afirmaciones son una excelente muestra de lo que pensaba Tafur sobre la actividad náutica, la más significativa de todas se formula en el contexto de la enésima borrasca, la cual los empuja contra las costas de Creta y daña enormemente el navío. Tafur apuntará lo siguiente: "E si yo en tierra firme estuviera, según el miedo que avía pasado, para siempre nunca tornara a la mar"[237]. Desgraciadamente se hallaba en una isla y para salir de ella tendría nuevamente que embarcarse, muy a su pesar, harto de tantos infortunios. A Pero Tafur le interesa reivindicarse, aunque lo hace de una forma muy distinta a la empleada por Pero Niño (quien fuera colocado al frente de un pequeño contingente militar para ejercer de policía naval): Tafur trata de mostrarse como alguien que arriesgó su vida por conocer las diferentes partidas del mundo y poner los conocimientos adquiridos a disposición del buen gobierno de su comunidad cordobesa. Será

[235] DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, pp. 138; 235-238 y 348-349.
[236] TAFUR, PERO, *Tratado de las andanças…*, pp. 17-19.
[237] *Ibidem*, pp. 115-116; 120-121 y 163.

por ello que ensalzarse frente al vigoroso mar no le reportaba ningún beneficio, mientras que redundar en los sacrificios conectaba mejor con su público e intereses.

Por último, hay que volver a reparar en Colón. Su iniciativa ha sido exitosa, se ha topado con paradisiacas tierras, ha obtenido información y algunos valiosos objetos, ha cargado en sus barcos a un puñado de indios como muestra de su triunfo y ahora toca poner rumbo a Castilla. Si el viaje de ida estuvo marcado por una mezcla de esperanza y de temor ante las arriesgadas tesis del Almirante, durante la vuelta debía primar el ansia por llegar al reino y regodearse socialmente de la gesta. Y, sin embargo, coincidiendo con este clima de expectación e impaciencia, fue cuando la empresa estuvo a punto de fracasar. A partir del 12 de febrero de 1493 se verán sorprendidos por grandes tormentas en el mar. El espantable oleaje barría la cubierta de las dos carabelas que retornaban —la Santa María había encallado en La Española y sus restos se emplearon para construir el Fuerte de Navidad—, provocando que se separasen, perdiéndose finalmente de vista la una a la otra pese a utilizar señales luminosas para marcar su posición. Lastraron los barcos llenando varias pipas con el agua del mar para lograr cierta firmeza ante los embates de las olas, pero el protagonismo en estas situaciones no se lo llevaban por lo general las soluciones técnicas, sino las religiosas. Los marineros de la Niña comienzan a "echar romeros" a Guadalupe, a Santa María de Loreto y a Santa Clara de Moguer al considerar que tienen pocas posibilidades de sobrevivir. Curiosamente el azar querrá que el encargado de cumplir la mayoría de los votos sea el propio Colón, al tocarle en suerte. Todos se comprometen a ir en procesión a la primera iglesia con la que topasen, siempre que estuviera puesta bajo advocación de Nuestra Señora. Además de estos votos colectivos, cada uno hacía su voto particular "porque ninguno pensaba escapar, teniéndose por perdidos". El Almirante, que confiesa su nerviosismo y sus temores, tuvo una idea desesperada, seguramente inducida por su orgullo y la conciencia de la importante proeza que había logrado: tomando un pergamino escribió en él todo lo que había descubierto, rogando a quien lo hallase que lo llevara ante los reyes y, envolviéndolo con un paño, lo colocó dentro de un barril de madera y lo hizo lanzar por la borda. Para no agravar la angustia de sus subalternos en tan delicado momento, no les dijo de qué se trataba, aunque algunos creyeron que era alguna devoción adicional a las que ya habían realizado grupalmente. Al día siguiente vislumbrarán las Azores y el peligro de anegamiento quedará atrás[238]. La monumental descripción de lo que supuso aquella tempestad tiene una réplica unos días más tarde, cuando llegando a la Península, en las cercanías de la desembocadura del Tajo, todas las velas de la Niña se parten en medio de otro temporal; si la vez anterior tuvieron éxito con la fórmula de los rezos y las promesas, consideraron oportuno repetirla: ahora las suertes son para enviar un peregrino a Santa María de la Cinta en Huelva, así como hacer ayunos. Desde las playas de Cascaes los portugueses ven acercarse a la destartalada carabela, vapuleada por el viento y oleaje, levantando plegarias para que no naufrague, siendo tal ayuda la única que pueden prestar. Cuando consiguen hacer tierra, los lusos les hacen ver que han tenido *mucha estrella*, haciéndoles saber que hasta veinticinco naos se habían perdido en Flandes durante aquel invierno por la gran cantidad de borrascas[239]. La Pinta de Martín Alonso Pinzón había llegado a Bayona, en Galicia, algunos días antes.

[238] COLÓN, CRISTÓBAL, *Diario…*, pp. 161-165.
[239] *Ibidem*, pp. 174-175.

Estas historias no son anécdotas excepcionales. En los relatos de cualquiera de los marineros o pasajeros medievales las tormentas marítimas ocupan un lugar predilecto y, en algunas ocasiones, como hemos visto, junto a las descripciones de las mismas se filtran consideraciones de carácter netamente emocional. El navío en el que retorna a Al-Andalus Ibn Ŷubayr sufre un gran retraso por los vientos contrarios, por la calma chicha y por las repetidas tormentas, para finalmente hundirse junto a Mesina; afortunadamente todos son evacuados en botes hasta la ciudad por orden de Guillermo II de Sicilia[240]. Ibn Battuta se niega a embarcar en un navío en Yeda porque considera que el peso de los camellos que transporta lo torna inseguro, aunque finalmente lo hace y cuando una borrasca alcance su bajel todos se sentirán "mareados y aterrados", reparándose la sensación solo cuando hagan puerto[241]; un tiempo después al mismo viajero islamita y a sus acompañantes les sorprende una tormenta "como no se ha conocido otra" en el Mar Negro[242]; al buque en el que navegaba Eustache de la Fosse le tocó volver a Cádiz al poco de salir porque una tempestad les impedía avanzar hacia el sur y se les había abierto un agujero en cubierta[243]; Nicolás de Popielovo cuenta cómo, sorprendidos junto a Lisboa por una impresionante galerna, los marineros procedieron a desnudarse para saltar al mar, aunque en el último momento el viento cesó y las aguas se calmaron[244]; similar fenómeno atmosférico hace que la carraca donde singlan Omar Patún y Mohammad del Corral esté a punto de naufragar en el Jónico; algo después serán testigos del hundimiento de una nave yemení en el peliagudo Mar Rojo[245].



Figura 141: Una embarcación, golpeada por la tormenta, pierde el mástil. *Cantigas de Santa María*, Biblioteca de El Escorial, Ms. T-I-1, cantiga 172a (s. XIII)

Una reflexión genérica sobre todos estos textos y otros tiene que conducirnos a señalar que sobrevivir a una tormenta marítima es un episodio vital que siempre merece ser contado. Ocurre, claro, que el fenómeno tiene un reflejo amplísimo en la creación literaria ficcional

[240] "Las masas de agua de las olas renovaban sus topetazos y sus sacudidas sobresaltaban los corazones. Nuestras almas renunciaban a todas sus esperanzas y se preparaban para el encuentro con la muerte. Pasamos esa oscura noche en medio de choques de terror, sufriendo temores y soportando las circunstancias, ¡y qué circunstancias! Después nos amaneció el día del sábado, un día crítico que había recibido gran parte de los horrores de la precedente noche. Las olas y los vientos nos lanzaban a donde querían. Nos habíamos sometido al destino asiéndonos de la cuerda de la esperanza. Por fin la intervención de Dios Altísimo nos remedió por la tarde…", ŶUBAYR, AHMAD IBN, *Riḥla…*, p. 486.

[241] IBN BATTUTA, MUHAMMAD, *Regalo de curiosos…*, pp. 335-336. Cuando uno va adquiriendo experiencia se puede animar a rechazar el embarque en ciertos navíos, como le ocurre a este mismo viajero cuando sube a un buque para comprobar su estado y, al no satisfacerle, decide esperar a otro… y hace bien, porque una vez en altamar ese barco se hunde y perecen muchos de sus ocupantes: *ibidem*, p. 373.

[242] *Ibidem*, p. 412.

[243] FOSSE, EUSTACHE DE LA, *Voyage…*, p. 58.

[244] POPIELOVO, NICOLÁS DE, *Relación del viaje…*, p. 289.

[245] PATÚN, OMAR, *Riḥla…*, pp. 75 y 100.

desde la Antigüedad y el éxito del motivo es indicador del gusto de la época. En la primera mitad del XIII podemos encontrarlo en obras del mester de clerecía, como el *Libro de Apolonio* o el de *Alexandre*: mientras que todos los hombres de Apolonio mueren debido a un naufragio en medio de una tormenta y él logra aferrarse a un madero que lo arrastra hacia las playas de Pentapolín, Alejandro Magno se muestra particularmente impávido, sin que las olas lo hagan desesperar, pese a vivir situaciones que revestían más peligro que las que enfrentó Ulises[246]. También los enamorados Flores y Blancaflor padecen lo suyo: están volviendo a la Península en un navío, desde Egipto, cuando la nave comienza a peligrar debido a una gran fortuna. Para escapar descargaron la nao y cortaron el árbol (mástil) por sugerencia de los marineros, alcanzando "más muertos que vivos" una isla despoblada[247]. En el *Amadís de Gaula* se alude a la pericia de los marineros como única razón para no irse a pique durante el caos en altamar. Entre lluvias densas, vientos impetuosos y un cielo oscuro, los afectados desesperan, sin ser capaces de descansar, comer o dormir. Se suceden ocho días durante los que el barco es prácticamente ingobernable, que llegarán a su fin con el encallamiento en un lugar seco. Entonces "todos se sintieron transportados de la muerte a la vida"[248]. El rey Guillelme se había separado de todos sus bienes y poderes en su particular viaje iniciático y se había convertido en el humilde ayudante de un mercader, que lo envía a las ferias de Inglaterra, su tierra. Tras pasar por allí y ser reconocido por algunos de sus viejos súbditos, se escabulle del lugar con prisa, para no ser descubierto; al poco de meterse en el océano estalla la tempestad. La descripción es tan interesante que incluimos el fragmento prácticamente íntegro:

> "E el viento se començó á esforçar, e toruóse la mar, e erguyéronse las ondas e ferieron en la naue quel' aballaron anbas las cuestas, e que las plegaduras todas fueron floxas. E la mar que primero era ygual fué llena de montes e de valles, e las ondas engrosaron e fesieron cuestas e valles. E todos dieron boses, ayos, ayos. El dia començó á escurecer e toruarse, e el ayre á espesar. Ora semejaua que menguaua. E el maestre fue muy espantado quando vió todos los quatro vientos conbatirse en el ayre e en la mar, e vió truenos e turvones faser. Entonce desanparó la naue de llano e dexóla yr á la ventura, e la naue andó en (balance) por las ondas, e las ondas la trayan commo pelota, vna ora la ponian en las nuues, otra en los auismos (…) e los de la naue fueron en grant coyta e llamaron Dios e Santa María, e rrogaron á Sant Nicolas que rrogase a Dios que les amansase aquellos brauos vientos (…) Asy llamauan Dios e los santos, mas con todo esto duróles la tormenta tres dias tan grande e tan desmesurada que non sabian do eran, nin comieron nin beuieron"[249].

Los maestres sabían que cuando se preveía una tormenta lo cabal era tratar de alcanzar un puerto, pero si esta era demasiado repentina o no se había detectado a tiempo, más valía alejarse de la costa, pues el navío podía acabar estrellándose contra los bajíos o los acantilados[250]. Los hombres tenían que ir bien sujetos para no salir despedidos, pero también

---

[246] ANÓNIMO, *Libro de Apolonio…*, pp. 107-111; ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, pp. 640-642.
[247] ANÓNIMO, *Historia de los dos enamorados…* p. 123.
[248] RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI, *Amadís de Gaula…*, pp. 242-243.
[249] Al cuarto día la tempestad amainó y alcanzaron unas tierras en las que gobernaba casualmente Graciana, propiciándose así la anagnórisis: ANÓNIMO, *Estoria del rey Guillelme…*, pp. 223-225.
[250] "Para quien teme la furia del mar / e las tempestades reçela de aquélla, / el mejor reparo es no entrar en ella, / perder la cubdiçia del buen navegar; / mas el que de dentro presume de andar / sin que padesca miseria ninguna, / a la primera señal de fortuna / deve los puertos seguros tomar", MENA, JUAN

era fundamental que la embarcación no les arrastrase si a la postre se acababa hundiendo; las velas debían estar recogidas y la carga bien sujeta para no dañar a la tripulación o al casco. Precisamente para salvar la vida no son pocas las ocasiones en las que una tempestad obliga a deshacerse de parte de la mercancía, si lo que conviene es aligerar el casco para ganar en maniobrabilidad a costa de cierta estabilidad. Esto supone la ruina de los comerciantes y la quiebra de las pequeñas compañías, por lo que se suele requerir la existencia de un acuerdo entre el mercader y el patrón antes de arrojar el género. El derecho ha tenido en cuenta estos contratiempos para minimizar las posibles consecuencias y, al fin y al cabo, uno siempre podía consolarse pensando que era mejor perder la carga que la vida[251]. Nos remitiremos a la legislación alfonsí como una muestra paradigmática de hasta donde se ha profundizado en el tema, aunque desde un siglo antes en el derecho marítimo ya se venían aplicando las *Leyes de Olerón* francas y en el Mediterráneo regiría en las últimas centurias de la Edad Media el *Libro del Consulado del Mar*. Se explica en las *Partidas* que "miedo de muerte mueve á los mercadores et á los otros homes á echar sus mercadorias en la mar quando han tormento con entencion de aliviar las naves por que puedan estorcer de peligro, por ende tenemos por bien et mandamos que todas las cosas que asi fuesen echadas, que quien quier que las falle que sea tenudo de las dar a áquel cuyas fueren ó á sus herederos"[252]. Mientras, los comerciantes que aguardan en las ciudades se muestran intranquilos, sin poder dormir, holgar o alimentarse en paz hasta que se produce la llegada sin contratiempos del navío cargado con los productos en los que han invertido sus ahorros[253]. La responsabilidad de exponer a los marineros y a los bienes a situaciones de riesgo puede recaer directamente en los maestros y gobernadores en caso de navegar durante el invierno, época vedada para esta actividad debido a la inclemencia de los elementos y las largas noches[254]. En el Título XXIV del *Fuero Real* ya se había establecido un protocolo para los casos en los que las mercancías quedaban esparcidas frente a las playas debido al naufragio o al alivio de una embarcación. Los hombres debían recogerlas, pero únicamente con la intención de ponerlas a disposición de los alcaldes y buenos hombres para que las registrasen por escrito y hallasen después, si es que habían sobrevivido, a los legítimos propietarios de las mismas o a sus herederos[255]. Obrar de manera diferente podía conllevar un delito de hurto, pero algunos malvados habían desarrollado terribles crímenes mucho más allá de beneficiarse de la desgracia ajena: se alerta que pescadores y otros individuos costeros se habrían dedicado a encender fuegos durante la noche en lugares peligrosos para que las tripulaciones de los navíos pensaran que aquellas luces eran señales de un puerto seguro; la intención era engañarlos y atraer a los buques contra las peñas para que se estrellasen y ellos pudieran robar las cargas[256]. Lo cierto es que una perversión así era poco imaginable en la

DE, *Laberinto de Fortuna…*, p. 171.

251 "Aquí dezía Job cosa muy señalada: / «Yo sienpre temía a Dios como a onda dudada, / e non pude sofrir su carga tan pesada», / e deve ser tal palabra aquí mucho notada. / Cuando las olas son medrosas en la mar, / allí los mareantes non curan desear / los bienes tenporales e dexan olvidar, / e tan sola mente piensan si pueden escapar", LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Rimado de palacio…*, p. 206.

252 ALFONSO X, *Siete Partidas*, *III…*, p. 240.

253 ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV…*, p. 174.

254 El periodo en el que no se debe navegar es el comprendido entre el 11 de noviembre y el 10 de marzo, según ALFONSO X, *Siete Partidas*, *III…*, pp. 241-242.

255 ALFONSO X, *Fuero Real…*, p. 161. También se trata de este asunto en el *Libro de las confesiones*, donde se sugiere que, en caso de no encontrarse al dueño, los bienes extraviados sean donados a los pobres, PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones…*, pp. 58-59.

256 ALFONSO X, *Siete Partidas*, *III…*, pp. 242-243.

mayoría de contextos, pero cualquier prevención era poca para practicar con las mejores garantías la singladura.

D3. Mar, muerte y milagro

Ya hemos visto la voracidad de las enfermedades y las dificultades para escapar de ellas en tierra firme; imaginemos por un instante las tasas de morbilidad a las que se someten los tripulantes y pasajeros de una embarcación cuando se desata una epidemia en altamar. Las enfermedades viajan sobre todo siguiendo las rutas comerciales marítimas, como es bien conocido en el caso de la peste negra a mediados del XIV. Lo mejor para los navegantes sería tomar tierra lo antes posible, pero los puertos también se protegen cerrando sus accesos a los navíos si descubren que están infectados. Tuvimos ya ocasión de comentar la pestilencia desatada en la carraca en la que se movían Omar Patún y Mohammad del Corral, pero son diversos los relatos de viajes que documentan experiencias parecidas[257]. Dejando de lado las epidemias contagiosas, existen dolencias que son específicas para los lobos de mar, como el archiconocido escorbuto provocado por la falta de vitamina C. La *Crónica* de Alfonso Onceno reserva unas líneas para los aquejados hombres del Almirante Mayor Alonso Jofre Tenorio, máxima autoridad de la flota castellana y terror de los benimerines en la primera mitad del XIV: "las conpañas de la flota estauan las mas flacas y dellas dolientes de los tienpos fuertes que auian passado, e avn tales ay auia que se les cayan los dientes con los frios e las grandes enfermedades que auian, como omes que atan grande tienpo auie que andauan sobre la mar e no auien salido a tierra para tomar refrescamiento"[258]. Una nutrición precaria, sumada a la falta de higiene, a la humedad y al estado de conservación deficiente de las viandas suponía una bomba de relojería para la salud. Quedaba bien regulado el sustento que debía otorgarse a los marineros, incluyendo pan, bizcocho, queso, cebollas, carnes y pescados, etc. El agua dulce era vital entre la carga que debía tener el barco, pasando factura su escasez a la pequeña flota de Pero Niño, que raciona de manera estricta hasta la última gota mientras contienden en las costas argelinas y se arriesgan para aprovisionarse en las aguadas[259]. Por el contrario, era poco recomendable que se sustituyese el agua y el vinagre por vino o sidra, muy en especial cuando se estaba participando en una campaña militar, por obvias razones[260]. Los peregrinos que iban o volvían de Tierra Santa se pertrechaban con sus propios suministros, y en el barco podían comprar más, pero si por un casual —como le ocurre a Ibn Ŷubayr— los vientos o las tormentas les retrasaran más de lo frecuente quedarían en un gran apuro; el viaje desde Acre hasta Sicilia que debían haber cubierto en un par de semanas se alargó hasta los dos meses, poniendo en aprietos hasta a los pasajeros más previsores[261].

[257] Por ejemplo, Polo nos habla de un viaje marítimo por el Índico en el que solo se salvan 18 de las 600 personas embarcadas, probablemente asediadas por la enfermedad, POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo…*, pp. 106-107.
[258] ANÓNIMO, *Gran Crónica de Alfonso XI, II…*, p. 315.
[259] DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, p. 173.
[260] En las *Partidas* se establecen cuáles son los objetos, alimentos y armamento que no debe faltar en ningún bajel: ALFONSO X, *Siete Partidas*, *II…*, pp. 265-266.
[261] ŶUBAYR, AHMAD IBN, *Riḥla…*, p. 487.



Figura 142: Grima se deshace de un cadáver echándolo por la borda. *Libro del caballero Zifar*, BnF, Ms. Espagnol 36, f. 37r (s. XIV)

Cuando alguien fallece a bordo no hay muchos miramientos en arrojarlo al mar. De hecho podría considerarse que, desde lo más remoto de la historia de la navegación, el acto constituye una suerte de ofrenda para calmar las aguas; así sucede con la tradición bíblica de Jonás, que es encontrado culpable de que una tormenta no amaine y expulsado del navío para aplacarla; aunque este caso es un tanto particular, porque como sabemos, Jonás está vivo[262]. Pero abundan en las letras castellanas estas muestras del temor desarrollado a que un cadáver en el navío pudiera atraer la mala fortuna, en su doble acepción de suerte y tempestad. En el citado *Libro de Apolonio*, la esposa de este, Luciana, embarca en un avanzado estado de gestación. La mujer dará a luz durante el trayecto y fruto del parto padecerá una infección que la llevará a un estado crítico, hasta el punto que todos los que iban con ella se convencen de que ha muerto. El capitán comenzará a presionar para arrojar por la borda el presunto cadáver y, finalmente, Apolonio no puede resistirse a tal extremo tras perder la esperanza de que su mujer siga con vida. Tras los preceptivos lamentos, depositan su cuerpo en el interior de un ataúd bien sellado y lo dejan caer sobre las olas. La caja flotará hasta Éfeso, en donde será hallada por un médico y sus discípulos, quienes repararán en que Luciana está grave, pero aún respira[263]. Claro que todo se corresponde con las piezas de una trama literaria, pero el hecho de que funcione en un contexto de recepción medieval ya es suficiente indicio de que esto solo podía verse con normalidad y no como una práctica cruel. El condestable Álvaro de Luna en su colección de biografías de mujeres ejemplares, al hilo de María Magdalena, cuenta una leyenda parecida: la Magdalena había convencido a una pareja de nobles paganos (al "Príncipe" de la región marsellesa y a su esposa) para que fuesen a Roma a entrevistarse con san Pedro sobre la nueva religión que predicaban; estos habían aceptado porque la mujer se había quedado embarazada, tras muchos intentos, gracias a lo que consideraron intermediación de María Magdalena. Así que, de camino a Roma, en el transcurso de un ciclón, la mujer da a luz antes de tiempo y perece. Mientras el recién nacido buscaba hambriento el pecho de su madre, los marineros "daban voces que fuesse echado aquel cuerpo á la mar antes que todos pereciessen, diciendo: En quanto tobiéremos con nosotros este cuerpo muerto, non cesará esta tempestad"; no se la llegaría a lanzar al mar porque justo a tiempo divisaron un islote y entendieron que "era mejor lleuar allá el cuerpo de la criatura, que non echarlo en la mar". Depositando allí el cadáver, y dejando al niño mamando del pecho de su madre, el viudo desesperanzado sigue su camino; cuando retorne a casa después de conocer los fundamentos del cristianismo en Roma hará escala en aquel

[262] FERNÁNDEZ DE MINAYA, FRAY LOPE, *Libro de las tribulaciones…*, p. 300. Un ritual más civilizado es el que se establece en Venecia, donde se celebra anualmente la fiesta de la *Sensa*: se representaba un acto de matrimonio con el mar, en el que el dux arroja un anillo a las aguas, renovando su provechosa alianza.
[263] ANÓNIMO, *Libro de Apolonio…*, pp. 164-176.

pequeño otero, encontrando a su hijo y a su esposa en un perfecto estado de salud…[264] Si se quieren episodios verídicos que certifiquen esta práctica, correspondientes con sucesos reales y no con las veleidades hagiográficas de turno, encontrarlos tampoco reviste mucha dificultad: Ŷubayr cuenta cómo los peregrinos que iban falleciendo debido a lo accidentado del viaje eran lanzados por la borda del barco genovés, sin importar si eran musulmanes o cristianos.[265] Mucho después, un puñado de jóvenes portugueses regresan a casa después de que la expedición de Nuno Tristão haya sido diezmada en África al ser sorprendida por una emboscada de los guineos, teniendo grandes dificultades para gobernar la embarcación dado el escaso número de participantes; han tenido que deshacerse de los cuerpos de sus compañeros, que iban muriendo infectados presa del veneno de las flechas con las que les habían herido[266]. Y es que deshacerse de los cuerpos no solo formaba parte de una arraigada superstición para evitar mayores complicaciones, sino una solución que liberaba espacio en los navíos y minimizaba empíricamente el riesgo de que los supervivientes sufriesen enfermedades al evitar la coexistencia con los cadáveres en el momento en que estos empezaran a corromperse por efecto del calor y la humedad, permitiéndoles librarse de esa espantosa visión. No insistiremos más en el asunto.

La conexión con Dios se intensifica cuando el marinero está en problemas, pues no existe contexto alguno en que el humano se encuentre más expuesto que estando abordo. Es normal que aparezcan mediaciones celestiales a favor de los soberanos apurados: la gracia quiso ayudar al rey Pedro I cuando navegaba frente a Cullera a bordo de su galera real en el contexto de la guerra contra Pedro IV de Aragón. Según la *Crónica* de Ayala, los vientos habían afectado a los cables, las anclas y a la flotabilidad de la embarcación, pero en el momento crítico mejoró de forma sustancial la meteorología. El monarca castellano había hecho votos de romería y de poner en libertad a presos y, al parecer, sus súplicas fueron atendidas en las alturas[267]. Los milagros vuelven a constituirse entonces como una fuente interesante para conocer las preocupaciones, en este caso las "acuáticas". No hay más que irse al Nuevo Testamento para



Figura 143: Segundo milagro de la pesca: Cristo resucitado se aparece a sus discípulos en el Tiberiades. Panel del Retablo de Maesta, pintado por Duccio di Buoninsegna. Catedral de Siena (1311)

[264] LUNA, ÁLVARO DE, *Claras y virtuosas mujeres…*, pp. 327-334.
[265] ŶUBAYR, AHMAD IBN, *Riḥla…*, p. 479.
[266] ZURARA, GOMES EANES DA, *Crónica de Guiné…*, pp. 359-364. El cronista justifica la acción señalando la nula importancia que tiene que el cuerpo yazca en el mar y termine siendo devorado por los peces en vez de por los gusanos; al fin y al cabo, lo relevante eran las acciones con las que uno se había merecido su ubicación en la geografía escatológica. El episodio también fue recogido, con algunas alteraciones, por GOMES, DIOGO, *De prima inventione Guineae…*, pp. 13-14.
[267] LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Crónica del rey don Pedro, II…*, p. 102.

encontrarse a Jesús calmando la tormenta que azota la barca de sus discípulos en el Mar de Galilea y, desde entonces, estas actuaciones se multiplican hasta lo bizarro. Es cierto que nadie podría desvincular el favor divino con el hecho de escapar favorablemente de un desastre en el mar; no obstante, para que un milagro apareciese recogido en las grandes colecciones de prodigios hacía falta algún elemento adicional, algo más explícito.

Los peregrinos que buscaban alcanzar el santuario jacobeo atravesando el mar contaban también con las intervenciones de Santiago en caso de que ocurriese algún revés. Ya en el *Liber Sancti Jacobi* se nos deleita con un par de milagros relativos a devotos que, regresando del Jerusalén recién conquistado, caen al agua, y que parecen conformar un bello dúo entre lo culto y lo vulgar: en el primero es un prelado quien se ve sorprendido por el oleaje mientras lee el salterio; en el otro, quien se resbala es un hombre que estaba sentado sobre la borda con intención de defecar. Ambos fieles invocan al santo demandando su ayuda y ambos la obtienen: el religioso incluso consigue no mojarse y alcanza el barco andando sobre el mar, que prodigiosamente se había detenido; por su parte, el piadoso marinero que satisfacía sus necesidades fisiológicas se sujetará a un escudo que le lanzan desde el barco y sobre este será conducido tras el rastro del barco durante varios días por una fuerza superior —la de Santiago— hasta llegar a buen puerto[268].

De los famosos *Milagros* marianos recapitulados por Berceo también se pueden extraer apreciaciones útiles. Uno de ellos ocurre durante una peregrinación a Tierra Santa, cuando solo un obispo y algunos de los marineros logran escapar a la muerte tras el siniestro de su buque. Desde la orilla, los que han salvado sus vidas ven salir de entre las olas tantas palomas blancas como fieles se habían ahogado, entendiendo que se trataba de sus almas. Uno de los peregrinos logra escapar a nado, relatando cómo cuando estuvo desesperado llamó a la Virgen solicitando auxilio y esta lo socorrió con su manto[269]. Siguiendo con las intervenciones de la Madre de Dios, las *Cantigas* también nos proporcionan numerosísimos ejemplos. La Virgen interviene paralizando tormentas que amenazan a embarcaciones en la número 36 (solo consiguen aplacar el vendaval cuando rezan a Santa María, que se aparece en lo alto del mástil), 172 (un mercader ofrece a Santa María de Salas una ofrenda si llega a Acre sano y salvo, para lo cual debe cesar la tempestad, como así ocurrirá), 313 (la tormenta que golpea el barco se calma cuando un sacerdote propone rogar auxilio a María, apareciéndose entonces como una paloma), 339 (la Virgen impide un naufragio sellando el agujero por el que se estaba filtrando agua en la embarcación); si el devoto se ve en el mar, aún puede esperar auxilio de la Gloriosa, pues esta salva náufragos en la cantiga 33 (uno de ellos no ha alcanzado el batel de emergencia y se ha sumergido entre las olas, mas la Virgen acorre al romero permitiendo que camine bajo el mar hasta tierra); 193 (un comerciante es arrojado al mar con una piedra atada al cuello por unos malhechores que se dirigen a la Cruzada y pretenden quedarse con sus mercancías, pero es mantenido a salvo por el manto de Santa María hasta que llega otro barco y lo rescatan); 236 (una mujer y su pequeñuelo son los únicos supervivientes de un hundimiento, pudiendo caminar sobre las aguas hasta el puerto de Marsella ayudados por la Virgen); 267 (un mercader cae del barco en medio de la galerna, no obstante María lo conduce

[268] ANÓNIMO, *Liber Sancti Jacobi…*, pp. 353-354 y 357.
[269] BERCEO, GONZALO DE, *Milagros de Nuestra Señora…*, pp. 713-723.

hasta una playa); 371 (frente a Sanlúcar de Barrameda salva a una devota del desastre en el que perecen todos los demás, permitiendo que se aferre a un pesado fardo de harina que milagrosamente no se hunde); 383 (rescata a la peregrina que había tropezado al subir al barco para regresar desde Tierra Santa). Incluso la Virgen puede actuar permitiendo que una mujer dé a luz bajo el agua (86) o que otra no sea asesinada por su marido, que la tira al mar hasta en dos ocasiones, la segunda de ellas atada dentro de un saco para garantizarse el éxito de la acción criminal (287). Estas pinceladas deberían ser más que suficientes para evidenciar la consideración que se le otorgaba al asunto.

La tormenta puede constituir el milagro en sí mismo, como forma de castigo si se insulta a la divinidad o se desprecia a los amigos de Dios. Siguiendo con las *Cantigas*, la composición 379 da cuenta de cómo los piratas catalanes que habían atacado a unos moros sin la debida reverencia a la Virgen se las tuvieron que ver con una tempestad, extendiendo así la Gloriosa su merced también a favor de estos infieles. En el *Espéculo de los legos* un aldeano bretón, que navega con una vaca y un becerro, promete ante el peligro entregar uno de sus animales a san Miguel si este le libra de la muerte; cuando el viento y el miedo se disipan, el rústico se desdice. El ciclón se levanta de nuevo y el campesino vuelve a solicitar merced al santo, haciendo voto ahora de desprenderse de ambos animales, pero como había ocurrido la primera vez, con el amaine del temporal olvida su palabra. La tercera vez la tormenta es implacable y ahoga al labriego con sus dos bestias[270]. Habíamos citado el rapto de Grima, esposa del caballero Zifar, por parte de unos marineros que la codician. Rezando esta en la bodega, pidiendo a la Virgen María ser socorrida, sucede que los impíos tripulantes comienzan una discusión para ver quién de entre ellos tiene más derecho a yacer con la cautiva; sube la pelea tanto de tono que acaban matándose los unos a los otros. Lógicamente esto ha sido un suceso milagroso, como certifica el hecho de que inmediatamente después Grima escuche una voz que le invita a salir de la bodega del barco y lanzar al mar los cadáveres de sus captores por la borda —nuevo ejemplo del fenómeno que ya explicamos un poco más atrás—, siendo capaz de hacerlo sola dado que los cuerpos pesaban tan poco que pareciera que fueran de paja. Durante dos meses Grima viajará acompañada únicamente por la presencia del niño Jesús marcando el rumbo sobre el palo mayor del navío[271].



Figura 144: Galeras y nave de alta borda en una viga procedente del santuario de Nuestra Señora de la Fuente de Peñarroya de Tastavins (Teruel). MNAC, 015839-000 (s. XIV)

[270] ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, p. 444.
[271] ANÓNIMO, *Libro del caballero Zifar…*, pp. 120-123.

E) El reino animal

La sociedad medieval es dependiente del mundo animal, vive mezclada con él, cree conocerlo en profundidad y ha construido un complejo edificio de simbolismos religiosos, cuentos morales, sermones y enseñanzas prácticas que se sirven de los comportamientos vistos o conjeturados en la fauna[272]. El fuerte vínculo existente queda evidenciado en la formidable cantidad de animales que se esculpen en los templos o que ilustran y adornan los márgenes y las letras mayúsculas de los manuscritos medievales —aunque los hispanos son bastante parcos al respecto, por cierto[273]—. La divulgación de títulos que los tienen por protagonistas, bien como sujetos en las fábulas o como objeto de estudio en las enciclopedias zoológicas y bestiarios, es más que considerable[274]. Y es que las gentes de la época viven rodeadas en el campo, el hogar o el redil de sus cerdos, vacas, bueyes, gallinas, perros, caballos, ovejas, palomas, asnos, cabras, conejos, gansos, abejas. Poseerlos significaba manejar riqueza, así que la principal preocupación relacionada con los animales domésticos que formaban parte del patrimonio familiar era que enfermasen, que se extraviasen o que fueran sustraídos. Procuraban su bienestar, no por una especial sensibilidad hacia su sufrimiento, sino porque de su salud, descanso y adiestramiento dependía también el bienestar de las mujeres y hombres. Pensemos un instante en todos los aspectos que dependían de los animales: la dieta, la vestimenta, el calzado, la ornamentación, el transporte, el trabajo agrícola y el abono, los espectáculos, la iluminación, el calor, las medicinas e incluso la obtención de substancias o elementos necesarios para la magia y la adivinación. Además no eran pocos los que se encariñaban con aves, canes y hasta gatos, estableciendo con ellos unas relaciones que no se

[272] Sobre el simbolismo de los animales y las criaturas mitológicas en el Medievo, véase: MALAXECHEVERRÍA, IGNACIO, *Bestiario medieval*, Siruela, Madrid, 2000; RESL, BRIGITTE, *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*, Berg, Oxford, 2007; HERRERO MARCOS, JESÚS, *Bestiario románico en España*, Cálamo, Palencia, 2010.

[273] Es bien conocido cómo Bernardo de Claraval se opuso en el marco del movimiento reformista monástico a las "vanidades" con las que se adornaban los claustros cluniacenses. En su *Apología a Guillermo* carga directamente contra las esculturas fantasiosas, no tanto por lo que representaban como por sus consecuencias, pues distraían de las oraciones a los regulares. Claraval fijará una nueva estética para el Císter, aunque la tendencia general impondría su esplendoroso catálogo de figuras por las paredes de los templos cristianos durante las siguientes centurias.

[274] Además del influyente *Fisiólogo* se suelen distinguir dos hornadas de bestiarios, una compuesta por títulos de cronología más temprana y de abundante contenido simbólico y religioso, y otra más moderna que incluye nuevos argumentos de tipo natural. Haciendo un repaso rápido a los autores más destacados en el pensamiento sobre los animales habría que mencionar en primer lugar a Esopo, autor de las populares fábulas en el siglo VI a. C.; ya en una línea más teórica, Aristóteles, cuyo corpus zoológico *De animalibus* se va a divulgar enormemente a partir del siglo XIII, cuando fue traducido al latín (hasta entonces solo se conocían sus trabajos sobre lógica); entre los romanos y altomedievales se conocían las obras enciclopédicas de Plinio el Viejo (*Naturalis historia*), Cayo Julio Solino (*Collectanea rerum memorabilium*), Ambrosio de Milán (*Hexameron*) e Isidoro de Sevilla (*Etimologías*, tratando este tema concreto el libro XII). En las centurias bajomedievales trabajaron sobre estos asuntos, aportando nueva información o glosando y comentando los textos clásicos, Alberto Magno (*De animalibus*); Bartolomé de Inglaterra (*De proprietatibus rerum*); Vicente de Beauvais (*Speculum Naturale*); o Tomás de Cantimpré (*De Natura rerum*), entre otros. Como señala P. Beullens, todos estos intelectuales que trataron cuestiones de índole zoológica lo hicieron dentro del marco de proyectos más amplios, de carácter filosófico, teológico o médico; BEULLENS, PIETER, "Like a Book Written by God's Finger. Animals Showing the Path toward God", en Brigitte Resl (ed.), *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*, Berg, Oxford, 2007, p. 128.

basaban en la productividad y obtención de beneficios materiales sino en el más puro afecto. Ante los animales que no pueden domesticarse en el corral o que trascienden el estado semisalvaje en que crecen algunas especies, la caza se erige como el puente de unión entre ambas esferas de la creación. Se trata de una actividad provechosa en varias dimensiones: abastecimiento de carne y otros productos derivados, protección del ganado y la cosecha, entretenimiento para todas las clases sociales y entrenamiento para los *bellatores* en tiempos de paz. El trampeo para hacerse con pequeños cuadrúpedos y aves era cosa de aldeanos, que lograban así complementar su dieta, mientras que las batidas y la cetrería eran practicadas por los señores y dejaron una huella histórica mucho mayor: de sus detalles nos instruyen numerosos tratados de caza que se elaboran en estos tiempos, como el *Libro de la montería* de Alfonso XI o los trabajos de Juan Manuel y López de Ayala[275]. Además, de los episodios de caza de *vestiglos* —como se conoce a los animales salvajes— se iban a derivar importantes consecuencias devocionales, como la conversión del pagano romano Plácido en san Eustaquio mientras trataba de capturar un ciervo, que finalmente se le manifestó como Dios, u otras leyendas de raigambre nacional, tales como el descubrimiento de los restos de san Antolín por parte del rey de Pamplona Sancho III el Mayor cuando iba a cazar un peligroso jabalí, o el mito fundacional del monasterio de San Pedro de Arlanza por Fernán González en circunstancias parejas. La actividad cinegética se convierte en una buena excusa para introducir giros en las tramas literarias europeas, desde Tristán hasta el Quijote, o incluso para escenificar una de las más aclamadas producciones del *memento mori*, tal cual es el encuentro entre los tres vivos y los tres muertos, del que hablaremos más tarde.

Pero volvamos atrás un momento. Por *animales* se comprendía en la época a todos aquellos seres vivos que estaban dotados de *ánima*, como bien nos recuerda san Isidoro en las *Etimologías*, por lo que para referirse a los no-humanos el término preferido era el de *bestias*, sobre todo si se remitía a "las que muestran su crueldad con la boca o con las uñas"[276]. El alma de los animales no tiene sin embargo la capacidad de durar más de lo que lo hace su vida terrenal, diluyéndose en el aire con su muerte, según apuntan los filósofos y teólogos[277]. Por el contrario, además de un alma eterna, el hombre posee habla,



Figura 145: Pastores con su ganado, *Libro de Horas de Alonso Fernández de Córdoba*, BNE, VITR/25/3, f. 44r (ca. 1465)

[275] Artífices respectivamente del *Libro de la caça* y el *Libro de la caza de las aves*. Sánchez de Arévalo por su parte recomendaba practicar esta actividad a los reyes y grandes del reino, pues era una de las distracciones, junto a la música, que resultaba adecuada para los grandes del reino, aun siendo un esparcimiento no exento de riesgos, SÁNCHEZ DE ARÉVALO, RODRIGO, *Vergel de los príncipes…*, pp. 326-327.

[276] SEVILLA, SAN ISIDORO DE, *Etimologías, II*…, p. 69.

[277] Por ejemplo, en ANÓNIMO, *Lucidario…*, p. 146. En la discusión entre el espíritu y el cuerpo que sustancia la *Visión de Filiberto*, el alma condenada se lamenta por no haber pertenecido a un animal, pues así se libraría de las eternas condenas infernales, ANÓNIMO, *Visión de Filiberto…*, p. 56. Solo los herejes cátaros, retomando algunas creencias paganas, apostaban por un modelo de reencarnaciones

entendimiento, moral y razón, cualidades de las que carecen los demás seres, por lo que parece incuestionable la superioridad sobre ellos[278]. En el plano devocional, el cristianismo le había recortado a los animales cierto protagonismo, destronándolos de la posición privilegiada de la que disfrutaban en las religiones paganas como seres a los que había que ofrendar culto; los famosos ídolos de las observancias politeístas eran en no pocas ocasiones figuras zoomorfas y, no pudiendo librarse de toda esta herencia, los animales prevalecieron con una función simbólica en el seno del catolicismo: pensemos en el éxito del pez o del cordero. Lo que se consideraba incuestionable era que las bestias fueron puestas sobre la tierra como regalo de Dios para servir a los humanos y muestra de ello era que se le había conferido a Adán la responsabilidad de otorgarles un nombre a su gusto[279]. Como paradigma de aquella simbiosis perfecta bajo la que se regía el Paraíso, se imaginará que Adán y Eva siguieron una alimentación estrictamente vegetal antes de la Caída. Por desgracia, fruto del engaño perdieron el temor de Dios y en consecuencia las bestias les retiraron su respeto y amistad, empezando a huir, incordiar o atacar a los humanos, quienes a su vez pasaron a recelar de los animales[280]. Así que tenemos una relación de mutua desconfianza entre ambos mundos, que a lo largo de la historia solo Noé en cumplimiento de su celestial misión es capaz de diluir[281]. Algunos animales son especialmente miedosos —porque son sujetos con *pasiones* y un inherente deseo de existir, puesto que comparten alma sensitiva con los humanos—, como ocurre en el caso de la liebre, diseñada por Dios para escapar, o al menos eso parece demostrar la disposición de sus miembros y el hecho de que duerma siempre con los ojos abiertos. Los sapos o los zorros también están muy prestos a escapar de la mano del hombre, así como todos los seres nocturnos que tratan de evitar exponerse durante los horarios de actividad de los hijos de Dios[282]. Claro que los animales también temen a otras bestias, no solo al hombre: el águila es el dueño de los cielos y el león de la superficie, por lo que ningún otro ser osa molestarlos; entre las fieras se trazan alianzas y enemistades que pueden leerse simbólicamente bajo unas lentes cristianas. Pero nuestra intención no es evaluar las relaciones simbióticas ni la cadena trófica, sino explorar una de nuestras más intensas emociones hacia los animales en el periodo. Aunque existen algunos animales domésticos que pueden generar problemas concretos por su corpulencia, voracidad o naturaleza inquieta (pensemos en el contagio de la rabia por la mordedura de un perro infectado, el atropello de una carreta tirada

---

que incluía a las bestias (metempsicosis), razón por la que evitaban ocasionarles cualquier daño.

[278] Se sigue la visión aristotélica según la cual el alma está dividida en tres categorías: vegetativa (compartida por plantas, bestias y personas), sensitiva (animales y personas) y racional (solo propia de los humanos). ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Jardín de nobles doncellas…*, p. 68. Esta tesis, que coloca a los animales en una situación de inferioridad en base a su irracionalidad no impedirá que tengan lugar juicios penales contra ellos, conociéndose por ejemplo casos de cerdos que fueron ahorcados por haber incurrido en el delito de infanticidio.

[279] Gn, 2:19-20.

[280] La serpiente, el león y las demás fieras son hostiles al humano por la desobediencia del primer padre, VALERA, DIEGO DE, *Tratado en defenssa de virtuossas mugeres…*, p. 60. Martín Alonso de Córdoba juega con un símil: igual que Adán descuidó su obediencia a Dios y resultó castigado mediante la sublevación del reino animal, los grandes del reino que no se muestran temerosos de Dios han de vivir preocupados por las acciones de sus más viles súbditos, ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Jardín de nobles doncellas…*, p. 94.

[281] Aprovechamos esta mención a Noé para advertir que, a falta de bestiarios ilustrados en Castilla, fue excelsa la representación en los *Beatos* del pasaje bíblico del Arca llenándose de animales.

[282] ANÓNIMO, *Lucidario…*, pp. 257 y 286-288.

por un caballo o la creciente sospecha al gato —negro— por su identificación con las fuerzas malignas y por ser la opción preferida del demonio para encarnarse), lo cierto es que solo un puñado de bestias, de hábitat salvaje, se ha ganado a la fuerza aparecer en la lista de seres temibles debido al riesgo potencial que suponen.

E1. La fauna real

En primer lugar, las criaturas más pequeñas son objeto de un asco y temor que nos son familiares, por cuanto parece algo propio del inconsciente colectivo. La araña es la reina entre los bichos que generaban fobia, como ocurre hoy. Su naturaleza es melancólica y fría, cualidades que favorecen el desarrollo de veneno, del que también se sirven para generar sus telarañas[283]. Ya vimos que estas redes fueron comparadas alegóricamente con la injusticia, pues atrapaban a los débiles pero no servían para detener a los grandes y poderosos. Las telarañas también son equiparadas con los lazos que el diablo utiliza para trastocar las voluntades de los creyentes e inducirles al pecado. Un conocido milagro mariano elige a la araña como coprotagonista. Según el mismo, hubo una vez una mujer que había prometido guardar castidad, pero incitada por los engaños del demonio acabó acostándose con su cuñado y teniendo tres hijos con él. Para ocultar el horrendo desliz, la mujer incurrió en un pecado mucho mayor, asesinando a las criaturas; después, desesperada y empujada por el satisfecho Maligno, decidió quitarse la vida. El método que encontró más factible para ello no fue otro que tragarse una araña venenosa. Inmediatamente se hinchó y su salud empeoró, pero arrepintiéndose de lo que estaba haciendo rogó el perdón a la Virgen *in extremis*; esta haría acto de presencia y, pasando su mano por el cuerpo de la doncella, la sanaría[284]. El milagro revela la extendida creencia de que no solo la picadura de un arácnido podía acabar con una vida, sino también engullirla, de manera voluntaria o inconsciente. Hay un par de relatos muy parecidos en los cuales a sendos sacerdotes les sucede que, habiendo ya consagrado el cáliz durante la misa, descubren que una araña ha caído en la copa. Confiando en Dios se las tragan: al primero le harán una sangría para sacársela por el brazo, mientras que al segundo religioso el indeseable animal le saldrá por una uña[285]; como puede apreciarse, la araña no pasaba al sistema digestivo, sino que se movía libremente por el cuerpo bajo la piel. Este asunto de las arañas sumergidas en el cáliz es una preocupación a la que se enfrentan los canonistas eclesiásticos, que resuelven el asunto especificando que debe quemarse el contenido del mismo, por un lado el líquido y por otro el animal… siempre y cuando el vino siga siendo vino y no se haya completado la transubstanciación, en cuyo caso más vale beber y confiar en Dios[286]. En un capítulo del *Espéculo de los legos* se recoge una lección sobre lo fútil de las vanidades: una mujer tardaba tanto en arreglarse el peinado que apenas podía llegar a tiempo para asistir a la parte final de la misa. Un día, mientras se ocupaba en tales engreimientos, vino el diablo en forma de araña y se le adhirió al cuerpo de tal manera que la muchacha cayó amortecida en

[283] ANÓNIMO, *Lucidario…*, pp. 154-155.
[284] ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *II…*, pp. 244-246; ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, p. 266; ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV…*, p. 590.
[285] ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *II…*, pp. 286-288 y 292-294.
[286] CUÉLLAR, PEDRO DE, *Catecismo…*, p. 208.

tierra. Sus conocidos solamente conseguirían que la araña se soltase de su piel cuando apareció el abad del lugar con el Santo Sacramento en sus manos…[287]



Figura 146: Plaga de piojos según una representación en la *Hagadá Dorada*, Biblioteca Británica, Add. MS. 27210, f. 12v (ca. 1320)

Aparte de los arácnidos, los insectos que se ceban con los hombres provocándoles molestias y enfermedades son las liendres, pulgas, piojos, ladillas, garrapatas, tábanos, avispas, mosquitos y moscas… cosas todas "al omne muchas vezes enojosas", según se postula en el taciturno *Libro de miseria de omne*[288]. Las termitas devoran las tallas sacras, la polilla se come los tejidos, la tenia crece en los intestinos y la langosta, si se torna en plaga, puede conducir a la ruina total acabando con la cosecha. Enemigos minúsculos, sí, pero poderosos y dignos de ser tenidos en cuenta. En la Edad Media se considera que estos pequeños invertebrados nacen espontáneamente a partir del polvo, el estiércol o la sequedad de la tierra, sin necesidad de procrear, como también les ocurre a los anfibios y las serpientes, seres que emergen debido al "mal corronpimiento" del suelo[289]; eso explicaría de manera natural porqué hay tierras que se han librado de soportar la presencia de ciertas sabandijas. Los batracios, vicioso símbolo de la lujuria, generan asimismo un intenso rechazo en la sociedad medieval; los sapos no faltan a la hora de cubrir —o, mejor dicho, devorar— el pubis de las depravadas mujeres en el Infierno. Otro de los grandes adversarios de la comunidad medieval, el roedor, estaba detrás del descenso de la productividad y entorpecía la conservación de las mieses.

No cabe duda de que para las sociedades culturalmente dependientes de las religiones del Libro, la sierpe es primero y antes que nada un animal engañoso, el ser que escogió el diablo para tentar a los primigenios padres en el Edén, la propia encarnación del Mal[290]. Los pintores no han eludido ponerle cabeza de mujer a la serpiente que, enroscada al árbol, ofrece la manzana prohibida. Una vez expulsados del Paraíso, ya lo dijimos, las bestias se volvieron rebeldes a Eva y Adán, y el reptil, responsable de la caída en desgracia de la humanidad, fue condenado a arrastrar para siempre su vientre por la áspera superficie[291]. Una de sus

[287] ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, pp. 325-326.
[288] ANÓNIMO, *Libro de miseria de omne…*, pp. 131-132.
[289] ANÓNIMO, *Lucidario…*, pp. 230-233.
[290] GONZÁLEZ ZYMLA, HERBERT, "La simbología de la serpiente en las religiones antiguas: en torno a las posibles causas biológicas que explican su sacralidad e importancia", *Akros. Revista de Patrimonio*, 3 (2004), pp. 67-82.
[291] "Maguer que la serpiente non fuera perdonada, / enpero allí de Dios asaz fuera acusada, /diziéndole: «Maldicha serás tú engendrada / entre todas las bestias de la tierra lazrada. / E sobre los tus pechos rastrando andarás, / e por mantenimiento la tierra comerás, / entre ti e el omne enemistad avrás / atal

propiedades, la de cambiar de piel, facilitó su asimilación con los fariseos que se rasgaban las vestiduras ante el Salvador. De aquel proceso biológico de las serpientes solo hay un paso hasta convertirlas en el paradigma de la traición, dada su disposición a mudar de propósito; un ejemplo muy reiterado en las colecciones medievales es la del hombre que ayuda a una serpiente en apuros y la cuida en su casa hasta que recupera la salud. Cuando el animal está recompuesto, emponzoña la vivienda y se enrolla alrededor del cuello del hombre, asfixiándolo. Ante la sorpresa del campesino, que no concibe tal ingratitud, la serpiente se defiende alegando que ella solo sigue los dictados de su propia naturaleza[292]. Así que a cada animal le corresponde una relación primaria hacia el humano y hacia el resto de los seres vivos y, de manera parecida a como ocurre con los hombres, es inútil pretender desviarse de los estándares que condicionan la existencia. El uso de la analogía entre la sierpe y un adversario al que se desea tratar de malévolo es recurrente, como sucede en la *Crónica de Sahagún*, en la que los burgueses que se revuelven contra el control eclesiástico de la villa a la muerte del rey Alfonso VI se convierten metafóricamente en víboras llenas de veneno que han esperado agazapadas para salir de sus escondrijos al final del invierno[293].

Existe pues, en los siglos medios, una auténtica obsesión con las serpientes, con su mordedura y sobre todo con su mortífera y fría ponzoña[294]. Obras como la *Historia Natural* de Plinio les habían dedicado un papel destacado. Su protagonismo en fábulas, *exempla* y cuentos de todo tipo desde la Antigüedad es muestra suficiente para que se considere como el animal más detestado y temido durante el periodo. La concepción negativa de la serpiente descansa sobre una realidad material más allá de lo místico: el peligro real —aunque remoto— que suponía para los aldeanos, para el ganado, para los más pequeños; inquietaba que entrara sigilosamente en los hogares y matase a los niños en la cuna[295]. En las descripciones de regiones



Figura 147: El fiel perro protege al bebé del ataque de la serpiente. *Calila e Dimna*, BNE, Inc/1994, f. 68r (impreso en Zaragoza por Pablo Hurus, 1493)

que para sienpre nunca feneçerás»", LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Rimado de palacio…*, p. 238.

[292] ALFONSO, PEDRO, *Disciplina clericalis…*, p. 56; RUIZ, JUAN, *Libro de Buen Amor…*, p. 231.

[293] ANÓNIMO, *Crónica anónima de Sahagún…*, p. 24.

[294] El hombre es de naturaleza de fuego y huye del veneno, que es frío. Cuando el tóxico entra en las venas, este se calienta y arde dentro, matando al hombre: LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 115. Gadifer de la Salle hace un alegato a favor de la conquista de las Canarias, aduciendo la facilidad para tomarlas debido a la total ausencia de animales venenosos, a tal punto llegaba la preocupación por el asunto: SALLE, GADIFER DE LA, *Le Canarien…*, p. 96.

[295] ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV…*, p. 120. No todos los recién nacidos estaban tan preparados para enfrentarse a los reptiles como Hércules, quien a los pocos días de vida acabaría con sus manos con dos serpientes. Una pareja tenía un buen perro de caza; un día se tuvo que marchar la mujer a ver a sus parientes y, al poco rato, el hombre fue solicitado de urgencia por el rey. El hombre dejó al bebé con el perro en la casa, pensando que lo cuidaría. Estando allí el perro con el niño, el animal vio una culebra que se acercaba por el olor a leche materna, no permitiendo que la serpiente hiciera daño al bebé,

del mundo es habitual que se haga mención a la presencia —o ausencia— de los reptiles; algunas veces las descripciones de ciertos territorios desconocidos simplemente incluyen un puñado de frases, entre las cuales es llamativamente inexcusable que se haga referencia a la cantidad y tipología de las serpientes de la zona. Irlanda, ya lo hemos comentado, fue librada de ellas por obra de san Patricio; además, el puñado de tierra de Hibernia que cualquiera recoja y se lleve consigo impedirá que estos animales merodeen allá donde sea esparcida[296]. Otras islas comparten su suerte, como la mítica Atanathos, donde "ay tal virtud que non ay serpiente ninguna, e la tierra desta isla ha tal virtud que do quier que la lyeuen mueren las serpientes todas, que non pueden ay turar"[297]. Pero, por lo general, las descripciones suelen constatar su nociva existencia, especialmente en las regiones áridas y en los yermos, por supuesto también en la India. En el Extremo Oriente el ejército de Alejandro tuvo que hacer frente a sierpes de toda condición, que tenían aguijones o dientes, que volaban o que se arrastraban, pero que en cualquier caso no daban tregua a los soldados[298]. Marco Polo nos da cuenta de la enorme cantidad de serpientes, grandes y ponzoñosas, que habitan en las montañas y cavernas donde los hombres, que no pueden confiarse ni un momento, buscan preciados diamantes[299]. Es importante que el agua dulce que se emplea para las labores domésticas y la hidratación se mantenga libre de su influencia, pues las culebras contaminan ríos y acuíferos: "dentro de la tierra ay otros lugares que son llenos de muchas serpientes, e (de) estas serpientes enconan con su venino todas las aguas que corren çerca de los lugares a do ellas son, e donde asy conteçe que todos aquellos que beuen de tales aguas mueren con ellas"[300]. Brunetto Latini va a aconsejar en su enciclopédica obra no construir hogares en las cercanías de lagunas que se sequen durante los meses estivales, puesto que de estos lodos nacen malas serpientes[301]. Sin embargo, una apreciada ciudad como Constantinopla se cree fundada precisamente sobre un nido de sierpes. Solo la acción decidida de un emperador, que las hizo encantar, evitó que siguieran causando daño a los pobladores. En recuerdo de aquella leyenda se había erigido en un lugar privilegiado de la urbe una columna con tres serpientes de bronce entrelazadas, que Clavijo considera hecha por un encantamiento[302]; también Tafur fue testigo de aquella escultura, a la que por entonces solo debían quedar dos de sus tres cabezas, las cuales expulsaban por sus bocas vino y leche. La realidad sobre la Columna Serpentina, que hoy sigue en pie, distaba bastante de la interpretación que estos viajeros castellanos transmitieron en sus escritos, pues realmente Constantino el Grande la había movido hasta allí procedente del paraje griego sagrado de Delfos.

---

despedazándola. Cuando el hombre volvió a la casa, el perro salió a recibirle embadurnado de sangre. El sujeto, creyendo que el perro había matado a su pequeño, propinó airado un espadazo al can. Al entrar en la casa vio que el bebé estaba a salvo y a sus pies tenía la culebra deshecha. Entonces el hombre se rasgó la cara y se arrepintió mucho de haber obrado precipitadamente contra el fiel guardián; ANÓNIMO, *Sendebar…*, pp. 108-109.

296 LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 103.

297 ANÓNIMO, *Semejança del mundo…*, p. 38.

298 ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, p. 616.

299 POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo…*, pp. 296-297.

300 ANÓNIMO, *Semejança del mundo…*, p. 76.

301 LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 107.

302 Se trata de la *Yilanli Sütun*, que aún puede observarse en Estambul. GONZÁLEZ DE CLAVIJO, RUY, *Embajada a Tamorlán…*, p. 127; TAFUR, PERO, *Tratado de las andanças…*, p. 155. El tema de la serpiente de bronce puede ser rastreado en un pasaje de la Biblia; véase Nm, 21:4-9.

En cuanto a la tipología de las sierpes, esta se sabe muy extensa. Las culebras autóctonas no son particularmente peligrosas, pero también pululan por Iberia las víboras áspides, venenosas y mortíferas. Hay una remota posibilidad de que la serpiente crezca dentro del cuerpo humano, como le sucede a la devota mujer que la porta en su vientre, según una cantiga, y que acabará vomitándola gracias a la intermediación milagrosa de la Virgen[303]. Conforme se exploran lugares selváticos se va conociendo con más precisión hasta qué punto los prodigiosos atributos asociados a las "mil guisas" de serpientes no se quedaban cortos. Alvise Cadamosto durante su navegación por el Atlántico africano toma apuntes sobre ellas: es el animal más abundante, también en número de especies, aunque descarta que tengan alas o patas, como sostenían quienes confundían a las serpientes con sus primos, los lagartos y los dragones. Sin embargo, su sorprendente grosor les permitía engullir una cabra sin necesidad de despedazarla[304]. Jerónimo Münzer quedará sorprendido al visitar la iglesia de San Blas en Évora, sobre cuyo pórtico habían colocado la piel de una serpiente traída del continente negro: treinta palmos de largo y el grueso del torso de un hombre adulto eran unas medidas considerables, impensables en nuestro continente. El alemán se prodiga en su descripción: la membrana que la gente admiraba sin descanso mostraba varios colores vivos y manchas doradas que recordaban a un firmamento lleno de estrellas. El impresionante animal al cual perteneció aquel "ropaje" debía ser capaz incluso de combatir con elefantes, asfixiando a sus presas[305]. Diego de Valera le dedica todo un capítulo de su *Crónica* a la diversidad de las serpientes, en este caso a las de la India. Entre ellas hay unas que tienen cuernos, empleados por los físicos como antídoto frente a cualquier veneno; por eso se utilizan también para hacer los mangos de los cuchillos que usan los grandes señores en sus banquetes. Entre las muchas fantasías desatinadas que maneja, todas procedentes de autores clásicos, el único dato que resiste una confrontación con la realidad es el de la existencia de serpientes capaces de tragarse "un ciervo o un cabrón montés entero"[306].



Figura 148: Serpientes entrelazadas en la iglesia de San Lorenzo de Vallejo de Mena, Burgos (s. XIII)

Ciertos hombres han estudiado cómo encantar a las serpientes tañendo instrumentos, bien por entretenimiento, por probar sus habilidades o para quitarles el valioso carbúnculo que algunas atesoran en sus cráneos. Y las serpientes, así dicen los bestiarios, han aprendido por su parte a evitarlo tapándose los oídos con barro o con su propia cola[307]. Una figura incisiva como

[303] ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *III…*, pp. 246-248.
[304] CADAMOSTO, ALVISE, *Navigazioni…*, p. 124.
[305] MÜNZER, JERÓNIMO, *Itinerarium sive peregrinatio…*, p. 351.
[306] VALERA, DIEGO DE, *Crónica abreviada de España…*, pp. 28-29.
[307] FOURNIVAL, RICHARD DE, *Bestiario de amor…*, p. 38.

la de Lope de Barrientos llegará a preguntarse si es lícito (cristiano) actuar así con estos animales, privándoles de su antojo; el obispo conquense concluye que siempre que para poner en marcha estas prácticas se hayan usado palabras sacras y no métodos de dudosa naturaleza y procedencia, no hay pecado en controlar sus movimientos[308]. De tales artes en Europa dará buena fe el marino Cadamosto cuando compare a los hipnotizadores de los estados cristianos, de los que ha escuchado hablar, con los pobladores del África subsahariana, a los que presenta como grandísimos encantadores de serpientes[309]. Igualmente, como ocurre con casi todo en la Edad Media, las sierpes también son susceptibles de beneficiarse de un sentido simbólico alternativo: Hernando de Talavera a finales del siglo XV recomienda a las monjas cistercienses proceder exactamente como ellas, cerrando sus orejas a las dulces palabras de los embaucadores. Incluso expondrá entre sus argumentos cómo las serpientes reptan por estrechos agujeros para despojarse de sus cueros viejos, todo ello con la intención de ejemplificar cómo los fieles deberían transitar por el estrecho y áspero camino de la penitencia a fin de enmendar las decepciones causadas a Dios[310].

Como muchos otros animales, el lobo tiene un pasado de interacción legendaria en las grandes culturas clásicas; recordemos que Rómulo y Remo, padres originarios del que estaba llamado a ser un gran Imperio, fueron cuidados por la loba Luperca tras ser abandonados en el Tíber[311]. En el cristianismo la identificación de Jesús con el cordero es absoluta y los pasajes bíblicos que se sirven de la oveja, abundantes. Está despejado qué papel le tocaba jugar al lobo en este mundo alegórico: el paralelismo entre la Iglesia, el Mal y la comunidad de cristianos con el pastor, el lobo y el rebaño es obvio. El lobo acecha a las ovejas como el demonio lo hace con las almas, siempre preparado para aprovechar la menor distracción. Sin embargo, el conocimiento que se tiene de este mamífero es fundamentalmente empírico, pues se trata de un animal con el que se cohabita, aunque las repoblaciones, deforestaciones y roturaciones de tierras lo expulsen hacia los márgenes civilizatorios. El lobo era el gran enemigo de los europeos y su peligrosidad es fácilmente rastreable en multitud de fuentes, perviviendo en todo nuestro folclore popular[312].



Figura 149: Lobos atacando a una pareja, detalle de la tabla derecha del *Tríptico de La Adoración de los Magos* de El Bosco, Museo del Prado, P002048 (1494)

[308] BARRIENTOS, FRAY LOPE DE, *Tractado de la divinança e sus especies…*, pp. 170-171.
[309] CADAMOSTO, ALVISE, *Navigazioni…*, pp. 125-126.
[310] TALAVERA, HERNANDO DE, *Tratado sobre el vestir…*, p. 25.
[311] Brunetto Latini rebaja las elevadas expectativas, advirtiendo que Rómulo y Remo no fueron realmente criados por esta fiera. Después de ser echados al río Tíber habrían sido rescatados por una mujer seglar que vivía cerca de aquella ribera, "e tales mugeres son llamadas en latín lobas, e aquella muger tomó aquellos dos infantes e criólos muy bien. E por esso fue dicho que fueran fijos de una loba", LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 39.

La silueta del lobo se recorta en lontananza, calculando las posibilidades en un silencio que solo se ve quebrado por su espantable aullido. En Castilla, país caracterizado por una creciente cabaña ovina y una economía cada vez más volcada hacia la exportación de lana, los ataques de los lobos se tomaban particularmente en serio. En este contexto se hace posible una obra como la *Batalla campal de los perros contra los lobos*, historia que versa sobre la enemistad entre ambas familias de cánidos a cuenta de su relación disímil para con el ganado y el humano. En el texto, el viejo lobo Gravaparón expone en un parlamento a los suyos la injusticia soportada: ellos tienen que procurarse el sustento por sí mismos, siendo los más fuertes y generosos canes, morando en las montañas y bosques; cuando los lobos obtienen vianda son juzgados como ladrones y robadores, también si las presas son otros pequeños mamíferos que los hombres pretenden para sí. Mientras, el linaje de los perros vive alrededor de las ollas y es alimentado por los pastores y cazadores. Es más, aunque los perros anden perezosos por la casa o vayan obrando dañosamente, rompiendo los bienes, mordiendo a los niños, molestando a los caminantes o degollando no pocas veces a las ovejas, son siempre bien considerados, incluso por individuos pobres que comparten amistosamente su pitanza con ellos[313]. En su libro, Alfonso de Palencia, aunque pretende elevar otras enseñanzas sobre la guerra, ha configurado todo un ejercicio de empatía hacia un mamífero que en general no recibe ningún reconocimiento frente a sus primos, los mastines o los sabuesos, útiles y serviciales en las labores humanas. El hombre no permanece pasivo, viendo como su sustento es mermado por las alimañas. Entusiasta, parte al bosque para la prevención o la venganza. Las cacerías de lobos son comunes, especialmente cuando la loba está en época de parir una nueva camada[314]. Poco tiene que ver esta actividad con la caza mayor de cérvidos y jabalíes en la que se desfogan y divierten las clases nobiliarias; la aniquilación del lobo es una imperiosa necesidad para que las comunidades medievales garanticen la reproducción de su economía. Su pellejo se convierte en codiciado trofeo, símbolo del triunfo sobre el Mal. El desasosiego con el que se vive la pérdida del ganado queda negro sobre blanco en las *Cantigas*, en donde se relata cómo los corderos de un pastor han desaparecido en el monte, habiendo sido custodiados milagrosamente por una manada de lobos que los ha respetado y protegido[315]. Se trata de una anécdota que solo puede operar en el campo del deseo, jamás en las circunstancias reales en las que los ovejeros desarrollan su duro trabajo, y por eso encaja tan bien en el marco del milagro.

Los lobos no solo son un riesgo para el ganado, sobre todo cuando la labor cinegética de los hombres ha mermado el número de sus potenciales presas en el monte, sino que hambrientos y en superioridad pueden atacar a los hombres, aunque estas situaciones probablemente se vieran magnificadas en número y gravedad. Cuando los celosos hermanos de Yusuf planean deshacerse del joven lo lanzarán a un pozo, pero a Jacob, su padre, le engañarán contándole algo que debía parecer suficientemente verosímil: “que vino a ovelhas un lobo airado, /

---

[312] LÓPEZ-RÍOS MORENO, SANTIAGO, “Sobre el bosque y el lobo en la literatura castellana del siglo XV”, en Dominique de Courcelles (coord.), *Nature et Paysages. L'emergence d'une nouvelle subjectivité à la Renaissance*, École Nationale des Chartes, París, 2006, pp. 11-28.

[313] PALENCIA, ALFONSO DE, *Batalla campal…*, pp. 116-117.

[314] ANÓNIMO, *Lucidario…*, pp. 303-304.

[315] ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *III…*, pp. 297-299.

estando durmiendo Yusuf a su costado, / vino el lobo maldito, a Yusuf hubo matado"[316]. Uno de los hijos del rey Guillelme es raptado por un lobo, aunque como ocurre siempre en este tipo de episodios, el infante será rescatado por unos mercaderes. Guillelme maldice a la fiera que le ha privado en un despiste de su descendiente: "¡Ay, lobo, bestia mala, desamada bestia!"[317].



Figura 150: Una manada de lobos ataca a Zifar y al ribaldo. *Libro del caballero Zifar*, BnF, Ms. Espagnol 36, f. 50v (s. XIV)

En el *Caballero Zifar* se desprende un capítulo que sitúa al héroe y a su ribaldo descansando en una ruinosa torre en medio del campo; con nocturnidad y atraídos por el olor del venado que los humanos habían cocinado, una manada hambrienta se aproxima sigilosamente y ataca a la pareja. Solo gracias a la habilidad del paje, que emplea las brasas del fuego, conseguirán que los agresivos lobos se retiren[318]. Valgan este puñado de ejemplos para mantener sobre aviso a los despistados, si es que puede haber alguno que no desconfíe del lobo. Todavía queda tinta para adjudicarle algunos atributos fantásticos, que lo hacen si cabe más temible: entre los ganaderos se llegará a decir que los penetrantes ojos del lobo le permiten ver a través de las paredes o de los montes, así de aguda es su visión; en los bestiarios se afirma que de ser sorprendidos por el humano pierden su fuerza y audacia, mientras que si ocurre a la inversa es el hombre quien pierde el habla, posiblemente debido al susto[319].

Aunque el lobo sea astuto, una de sus parientas le supera con creces: la raposa o vulpeja, como se denomina a la zorra. Conocida por su inteligencia, no es un animal que provoque precisamente temor en las sociedades medievales, sino una indisimulada admiración que se ha forjado gracias a su protagonismo en la cuentística, aunque la raposa también puede ser sustituida, según la fauna de cada lugar, por el lince, el chacal, el lobo cerval, etc. En las fábulas, la zorra es capaz de convencer al lobo de que el reflejo de la luna en el agua de un pozo es un gran queso —para hacerlo bajar y dejarlo encerrado allí—; enfriar las amistades entre el león y el buey, como acontece en *Calila e Dimna*; o terciar como mensajera entre los lobos y los mastines, tal como le toca hacer a Calidina en la recientemente mencionada *Batalla campal*[320]. Como animal que no actúa en manada, representa el individualismo y el interés particular; por eso los *exempla* hacen de la raposa una abogada predilecta cuando surgen conflictos entre animales, en los que a menudo trabaja solo en función de su beneficio propio, a costa de la desgracia de las demás partes[321]. Una percepción mucho más negativa se

316 ANÓNIMO, *Poema de Yusuf…*, p. 414.
317 ANÓNIMO, *Estoria del rey Guillelme…*, pp. 190-192.
318 ANÓNIMO, *Libro del caballero Zifar…*, pp. 147-148.
319 LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, pp. 145-146; FOURNIVAL, RICHARD DE, *Bestiario de amor…*, pp. 23-24.
320 ALFONSO, PEDRO, *Disciplina clericalis…*, pp. 81-82; ANÓNIMO, *Calila e Dimna…*, pp. 122-178; PALENCIA, ALFONSO DE, *Batalla campal…*, p. 129.
321 En el *Llibre de les bèsties*, séptima de las diez partes en las que se compone el *Llibre de Meravelles* de Ramón Llull, la zorra (Na Renard) es asimismo la protagonista indiscutible de una fábula sobre la

construye alrededor de la hiena, un animal afroasiático cuya constancia en nuestras latitudes proviene del origen oriental del *Fisiólogo* y de los bestiarios que lo replicaron. Solo los judíos eran tan odiados por la *Christianitas* como para ser equiparados a las hienas. Varias características hacen de ella un ser particularmente siniestro y repulsivo: por un lado su condición de animal carroñero, habitante de cementerios y devorador de cadáveres humanos; además es capaz de imitar la voz de los hombres, engañándolos a ellos y a los perros. Por lo visto también se le hacía portadora de una piedra —dentro de sus ojos— capaz de adivinar el porvenir, muy codiciada para usos mágicos[322]. Y por si todo aquello no fuera suficientemente fantástico, era de tal natura que podía pasar de macho a hembra y viceversa, "traicionando" su sexo[323]. Su ausencia en Hispania significaba que solo los viajeros tenían que enfrentarse puntualmente con estos animales, como le ocurre a Ibn Battuta, al que incluso destrozarían el equipaje[324].

Los osos, por su parte, constituyen un enemigo temible, aunque su distribución en la Península queda limitada a las áreas montañosas. Junto a la del jabalí, su captura era la más codiciada y peligrosa de todas[325]. Flota en el ambiente medieval el recuerdo del imprudente rey Fávila, sucesor de don Pelayo, que murió en una cacería desgarrado por los zarpazos de un oso pardo, con el que, según cuenta la leyenda, pretendía enfrentarse desarmado[326]. Si su eco se estaba disipando con el paso del tiempo, la noticia de que Godofredo de Bouillón estuvo a punto de fallecer por el mordisco de un oso, al que por cierto venció, recordó la prudencia debida hacia estos imponentes mamíferos[327]. Pero entre los animales peligrosos, el oso se irá viendo reemplazado progresivamente por el león en el imaginario popular durante los últimos siglos del Medievo, e incluso será objeto de ridiculización, al ser una de las fieras preferidas por los domadores y el público en su exhibición por villas y aldeas. También los grandes del reino gustan de traficar con tales criaturas, como puede deducirse de la biografía del condestable Lucas de Iranzo, donde se explicita que se corrían por el monte osos —previamente



Figura 151: Fávila es atacado por un oso, *Liber genealogiae regum Hispanie* de Alonso de Cartagena, BNE, Vitr. 19/2, f. 20r (s. XVI)

ambición y el poder.

322 LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 145.

323 ANÓNIMO, *Fisiólogo…*, p. 109.

324 IBN BATTUTA, MUHAMMAD, *Regalo de curiosos…*, p. 148.

325 Una revisión completa a su significado histórico ha sido recogida en la monografía de PASTOREAU, MICHEL, *El oso. Historia de un rey destronado*, Paidós Ibérica, Madrid 2008.

326 JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO, *De rebus Hispaniae…*, p. 165; TUY, LUCAS DE, *Chronicon mundi…*, p. 279; "Este don Pelayo después que murió, / quedó luego Favila por heredero, / el qual fue de coraçón tanto montero / que corriendo monte un oso le mató": SANTA MARÍA, PABLO DE, *Las siete edades…*, p. 335.

327 ANÓNIMO, *Gran conquista de Ultramar…*, p. 144.

capturados— con la ayuda de perros y que incluso estos acababan metiéndose en la ciudad como parte de los festejos[328].

El toro es Lucas, el signo del evangelista, pero eso no lo apacigua un ápice cuando se trata de embestir a quienes los pretenden burlar; entonces el toro es más bien un enfurecido Minos, poco parecido a su primo, el obstinado buey. El enfrentamiento con el astado podía practicarse a caballo o a pie; vencerlo se consideraba motivo de honra. Alfonso X consideró que los "matatoros" que se enfrentasen por dinero con este u otros fieros animales eran infames, pues la lidia debía ser únicamente para demostrar su fuerza y valentía[329]. La cantiga número 144 desarrolla la historia de un caballero de Plasencia que ha hecho llevar a la localidad un puñado de toros para celebrar su matrimonio. Uno de los vecinos, ajeno al espectáculo, se dirige a la casa de un amigo sin percatarse de que el bóvido corre hacia él con la intención de cornearle. Por fortuna su conocido, al ver desde la ventana de su morada lo que estaba a punto de ocurrir, llama a Nuestra Señora para que evite la tragedia; entonces el toro se detiene a poca distancia, se tumba y amansa, de manera que todos pueden acariciarlo como si fuera un cabestro[330]. Las crónicas castellanas están repletas de corridas de toros, celebradas como parte de los festejos organizados por nobles, reyes y concejos con motivo de aniversarios, casamientos o coronaciones, como una metáfora perfecta de la masculinidad y de la fecundidad. Las corridas se normalizaron y extendieron tanto que los personajes pudientes no escatimaron en aportar novedades que convirtiesen las experiencias que patrocinaban en algo único, como puede verse en los *Hechos del condestable*, donde se nos detalla cómo se soltaron en Bailén simultáneamente toros y una leona, espantando a toda la gente que participa del evento[331]. Poco más tarde, el extranjero Václav Shaschek quedaría sorprendido al presenciar cómo un toro en Salamanca protagonizó múltiples cogidas, matando a dos hombres e hiriendo a ocho más, así como a un caballo[332]. Sin duda alguna las corridas, por peligrosas que resultasen, satisfacían las necesidades de diversión del común[333].



Figura 152: Hombre se enfrenta a toro en una misericordia de la sillería del coro de la Catedral de Plasencia, realizada por Rodrigo Alemán (1505)

Igual que el toro y el águila, el león forma parte del tetramorfos evangélico, fusionándose su figura con san Marcos. Si los griegos gozaron de Hércules venciendo a las serpientes, los hebreos tenían al juez Sansón despedazando con sus propias manos a un león. El animal se eleva indiscutible entre la iconografía de uno de los más importantes santos de la Cristiandad,

328 ANÓNIMO, *Hechos del condestable…*, p. 169.
329 ALFONSO X, *Siete Partidas*, *III…*, p. 557.
330 ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *II…*, pp. 122-124.
331 ANÓNIMO, *Hechos del condestable…*, p. 35.
332 SHASCHEK, VÁCLAV, *Viaje del noble bohemio…*, p. 254.
333 Un completo repaso a los festejos taurinos en BADORREY MARTÍN, BEATRIZ, *Otra historia de la tauromaquia: toros, derecho y sociedad (1235-1854)*, Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2017.

san Jerónimo, aunque ello se debe a una confusión con san Gerásimo, el eremita que curó la pata de un león extrayéndole una espina clavada. Con su figura se ha querido dignificar en la heráldica a uno de los primeros reinos de la Península, heredero simbólico de la *Legio VII*, haciendo protagonista al león en los estandartes, sellos y monedas del reino al menos desde la época de Alfonso el Emperador[334]. Con el paso del tiempo su presencia iconográfica con funciones apotropaicas no hará más que aumentar, sujetando escudos, elevando sepulcros, acompañando a santos. Según el *Fisiólogo* y las colecciones posteriores, el león es el soberano del mundo animal, espantable al resto de bestias, que le guardan enorme respeto y no osan adentrarse en su territorio sin permiso. Con una naturaleza ambigua que oscila entre lo cruel y lo noble, entre lo bravo y lo sacro, los escritores señalan que los félidos tienen miedo al rostro del hombre, dado que las faces humanas están hechas a semejanza de la de Dios; esto no impide que a veces por su fiereza los ataquen, sobre todo si son molestados previamente[335].



Figura 153: León en una pintura mural de San Pedro de Arlanza, Burgos, conservado en el Museo Metropolitano de Arte de Nueva York, 31.38.1a, b (s. XIII)

Aunque el león europeo se extinguió miles de años atrás, los gustos circenses de los romanos hicieron fluir una considerable cantidad de leones africanos a todos los rincones del Imperio y, desde entonces, nunca faltaron en cautividad en las *ménageries* de poderosos que gustaban de coleccionar excentricidades. De las puertas de la casa de Álvaro de Luna en Escalona colgaban las cabezas de osos y puercos, así como la piel de un león con sus uñas y blancos dientes. Dice su apología que este pellejo se lo había enviado al maestre un rey moro de allende el mar, haciéndole saber por sus mensajeros que aquel animal había causado grande daño y que era el mayor que nunca entre ellos fuera visto. Álvaro de Luna agradeció el gesto del príncipe musulmán colocando el regalo en un lugar privilegiado de su palacio[336]. También por aquellas fechas cuenta Zurara que le fue entregado un león al infante Enrique de Portugal, en este caso vivo, que él enviaría a Galway más tarde como obsequio a un servidor suyo, conocedor como era de que "nunca semelhante [bestia] em aquela parte fora visto"[337]. De entre todos los mamíferos exóticos, los leones fueron los más traficados; a ello ayudó su función simbólica como representación de los principios elementales del poder.

[334] De los años de Alfonso VII precisamente se conserva la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, cuyo poema de cierre refiere que: "Como el león supera a los demás animales en fuerza y belleza, así esta ciudad [de León] aventaja a las demás en honor", ANÓNIMO, *Poema de Almería*, H. Salvador Martínez (ed.), *El "Poema de Almería" y la épica románica*, Gredos, Madrid, 1975, p. 29.
[335] FOURNIVAL, RICHARD DE, *Bestiario de amor…*, pp. 31-32.
[336] ANÓNIMO, *Historia del ínclito…*, p. 219.
[337] ZURARA, GOMES EANES DA, *Crónica de Guiné…*, p. 393.



Figura 154: Una leona se lleva entre sus fauces a Garfín, miniatura en el *Libro del caballero Zifar*, BnF, Ms. Espagnol 36, f. 32v (s. XIV)

En los dos libros de caballerías más afamados de nuestro Medievo, el *Zifar* y el *Amadís*, el león juega exactamente el mismo papel: el secuestro de los jovencísimos primogénitos del héroe, en un caso Garfín y en otro Esplandián. Las fieras no hacen ningún daño a los niños, lo cual tiene un lógico componente milagroso, y su función en la trama es conducir a un escenario en el que se habilita la autonomía evolutiva de cada miembro de la familia, cumpliendo cada cual su propio viaje iniciático[338]. Ya hemos visto que en otras ocasiones la función de disgregar a los protagonistas de una historia le correspondía al lobo; una separación familiar voluntaria hubiera sido condenable. Los animales salvajes también pueden ser utilizados por la deidad a manera de comisionados, señalando emplazamientos, transmitiendo mensajes, cuidando de personajes que aspiran a la santidad, etc. Los leones han sido escogidos por su fuerza y poderío como la fiera preferida para humillarse ante los tocados por el Altísimo[339]. Es el caso de Plácidas y su familia cuando son arrojados por el emperador Adriano a la arena del circo para ser devorados por ellos, como se había hecho con tantos mártires de las primeras generaciones cristianas[340]. En la hagiografía de Amaro, el santo se encuentra bajo un árbol cuando aparecen cinco grandes leones; espantado, su compañero Leonatis (ojo al nombre) le reconforta: "amigo, no temas, que no te harán daño ni enojo". Amaro pierde el miedo cuando los leones lamen sus manos y pies para después echarse en tierra hasta que el santo les dé su bendición[341]. Mientras Zósimas intenta sin éxito cavar una tumba para enterrar el cuerpo de santa María Egipciaca, es sorprendido por la presencia de un león, ante el que tiembla de pavor; cuando la fiera se humilla ante el monje y el cuerpo de la santa, Zósimas se recompone y le solicita ayuda para excavar la fosa[342]. De todo esto puede deducirse que los leones respetan la autoridad y pureza de los santos hombres por voluntad divina, abandonando de manera temporal su esencia bestial para ejercer como instrumentos de Dios.

Además de adornar con su presencia la cuentística, las vidas de santos y las novelas de caballerías, el león también se ha colado dentro del más reconocido cantar de gesta castellano,

338 ANÓNIMO, *Libro del caballero Zifar…*, pp. 114-115; RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI, *Amadís de Gaula…*, p. 213.

339 DEYERMOND, ALAN, "Leones y tigres en la literatura medieval castellana", en Armando López Castro y María Luzdivina Cuesta Torre (eds.), *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Universidad de León, León, 2007, pp. 41-63; GARCÍA GARCÍA, FRANCISCO DE ASÍS, "El león", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 2 (2009), pp. 33-46.

340 ANÓNIMO, *Cavallero Plácidas…*, p. 154.

341 ANÓNIMO, *Vida de san Amaro…*, p. 104.

342 ANÓNIMO, *Vida de santa María Egipciaca…*, pp. 166-167. El león como ayudante sepulturero era un motivo que ya se había desarrollado en la hagiografía de san Antonio abad en el momento en que este tuvo que enterrar a su amigo y compañero Pablo de Tebas, el primer eremita.

el de *Mío Cid*. En esta ocasión una de las fieras enjauladas se suelta y recorre libremente la corte de Rodrigo Díaz de Vivar en Valencia, generando un gran espanto entre los presentes, pero sobre todo en los infantes de Carrión. Uno de ellos se esconde bajo un escaño, el otro tras la viga de un lagar; son los únicos, porque aunque el resto de hombres del Cid están asustados, protegen y avisan a su señor, que se encontraba durmiendo. Avivado el caudillo, agarra y somete al león con mucha facilidad, confinándolo de nuevo. Los condes de Carrión han demostrado una vergonzosa cobardía, por lo cual son objeto de escarnio y burla entre los cortesanos[343]. Mancillados en su honra, los hermanos empiezan a rumiar su venganza, que se materializará en la Afrenta de Corpes. Como es habitual, se reproduce el esquema de la muchedumbre asustadiza en contraste con el héroe esforzado. Por ese valor persistente en las circunstancias complejas fue el Cid tan admirado.



Figura 155: Episodio de la suelta del león en la *Crónica del muy esforçado cauallero el Cid Ruy Díaz Campeador*, BNE, R/26575, p. 67 (impresa en Sevilla por Jacobo Cromberger en 1525)

Para los europeos, las otras partes del mundo constituían el hogar de fieras y animales que no dejaron de parecer increíbles, fantaseándose con sus atributos y habilidades. Muchos de ellos únicamente serían conocidos por los viajeros, y solo de manera muy excepcional pudieron llegar a la Península vivos, disecados o incluso troceados como regalos para monarcas o productos de lujo. Los bestiarios sí que habían dado cuenta de varios de ellos: por ejemplo, de los tigres se ha destacado su rapidez y fiereza, además de cómo librarse de ellos lanzándoles espejos, que los distraen durante un tiempo[344]. Leopardos o panteras habían sido asimismo contemplados en los libros y en carne y hueso muy de vez en cuando por algunos afortunados en las selectas casas de fieras; los primeros fueron incorporados como emblema de los Plantagenet y la dinastía inglesa. Al parecer un sultán egipcio le regaló a Alfonso X una jirafa y, a juzgar por el nivel de detalle, el miniaturista de las *Cantigas* la llegó a contemplar con sus propios ojos o se sirvió de un boceto muy preciso para pintarla en la composición 29e. Mucho después Clavijo —o quien quiera que escribiese la *Embajada a Tamorlán*— exclamaba sobre ella tras aportar una larga descripción que "omne que nunca la oviese visto, le parescía cosa maravillosa de ver"; tampoco Tafur se iba a permitir pasar por alto el dedicarle unas líneas a la *jornusa*/*xarafia*[345]. Al veneciano Alvise Cadamosto le corresponde por su parte dar una precisa explicación de los hipopótamos que ha divisado en Gambia: "Este animal es casi de la misma

[343] ANÓNIMO, *Cantar de Mío Cid…*, pp. 95-96.

[344] FOURNIVAL, RICHARD DE, *Bestiario de amor…*, p. 48. De los tigres también hablaron Marco Polo o Ibn Battuta: "Allí [en Jiangsu] hay tantos leones [tigres] que si una persona se quedara por la noche durmiendo al aire libre sería devorada inmediatamente", POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo…*, p. 243. Ibn Battuta señala su abundancia en la India y cómo atacaban a niños y adultos, aunque también se hace eco de la posibilidad de domarlos, IBN BATTUTA, MUHAMMAD, *Regalo de curiosos…*, pp. 633 y 697.

[345] GONZÁLEZ DE CLAVIJO, RUY, *Embajada a Tamorlán…*, pp. 197-198; TAFUR, PERO, *Tratado de las andanças…*, p. 88.

naturaleza que el lobo marino, que unas veces permanece en el agua y otras en tierra, y de estos dos elementos se sirve. Su aspecto es el siguiente: el cuerpo grande como una vaca, corto de patas; las patas y la cabeza tienen la misma forma que la del caballo, con dos dientes grandes, uno por cada lado, como el cerdo salvaje, pero de gran tamaño puesto que los he visto de dos palmos y más de largo. Cuando sale del agua, camina por la ribera como un cuadrúpedo. Según he podido saber, no se encuentra este tipo de animal en ninguna otra parte por donde navegan los cristianos, excepto quizás el Nilo"[346]. Los simios, con gran divergencia de rasgos y habilidades entre especies, despiertan curiosidad por su capacidad para simular comportamientos humanos, pero no dejan de ser animales exóticos para cortes y espectáculos juglarescos, a los que las mujeres y hombres del Medievo occidental se acercan puntualmente con más asombro que temor. Su lectura simbólica fue variable a lo largo del tiempo, aunque por lo general se le asoció con el vicio, la mentira y la traición. Desde un punto de vista teológico su filiación fue diabólica; a ello pudo contribuir precisamente ese afán por emular a los hombres, como si fueran humanos en un estado de degeneración, lo que permitía compararlos con los demonios tratando de aparentar ser ángeles o al diablo jugando a ser Dios. De hecho, que se les tome por animales "feos" es una evidencia de que los cánones de belleza con que se les juzgaba eran los mismos que a los humanos. La especie más conocida fue el macaco de Berbería, aunque también llegaron ejemplares de otros tipos[347].



Figura 156: Un grupo de aves y mamíferos se postran ante la Virgen, *Cantigas de Santa María*, Biblioteca de El Escorial, Ms. T-I-1, cantiga 29e (s. XIII)

Cocatriz es el nombre común con el que se denomina al cocodrilo, acreditado por su hábitat permanente en el Nilo[348]. Sus ojos, su dentadura, sus garras, su piel… todo su aspecto en general era extravagante y asustaba a los occidentales que los pudieron contemplar. Su apariencia está acorde con el riesgo real que suponen: son peligrosos para los hombres, pues como se advierte ya en bestiarios y colecciones enciclopédicas, gustan de la carne humana[349]; en Egipto, donde la mayoría de los viajeros puede distinguirlos en las inmediaciones del Nilo, las falucas se desplazan por el agua entre el ruido de atabales con el fin de ahuyentarlos. Como si de una asombrosa maravilla se tratase, cuando devoran a un hombre lloran por él, lo que se interpreta como una muestra de arrepentimiento ante la propia malicia incapaz de domeñar.

[346] CADAMOSTO, ALVISE, *Navigazioni…*, pp. 159-160. Una notable descripción de los hipopótamos o "caballos de mar" del Níger puede hallarse en IBN BATTUTA, MUHAMMAD, *Regalo de curiosos…*, p. 785.

[347] WALKER VADILLO, MÓNICA ANN, "Los simios", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 9 (2013), pp. 63-77.

[348] Véase ARES ARES, ALIDA, "Sobre el término medieval *cocatriz*, variantes y acepciones", *Revista de Lexicografía*, 3 (1996-1997), pp. 7-30.

[349] FOURNIVAL, RICHARD DE, *Bestiario de amor…*, p. 78; ANÓNIMO, *Semejança del mundo…*, p. 77; LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, pp. 111-112.

De la compleja catalogación de estos seres dan cuenta los expedicionarios, que tratan de exponer sus formas mediante el recurso de aproximación a lo conocido. Para algunos son más bien un tipo de sierpes, como es el caso de Mandeville o Marco Polo, aunque es discutible que el ser descrito por este último sea realmente un cocodrilo, tanto por la ubicación como por los rasgos referidos: "En esta provincia [Yunnan] nacen unas grandes culebras o serpientes, de tamaño tan desmesurado que causan asombro y miedo al verlas. Las más grandes llegan a medir diez pasos de largas y diez palmos de gruesas. Tienen dos patas delante, cerca de la cabeza; en lugar de pie tienen una uña como la de un león. La cabeza es gigantesca, con los ojos más grandes que panes, una boca tan descomunal que podría tragar a un hombre de un bocado, y unos dientes enormes. Es tan grande y fiera que sólo verla causa temor y espanto"[350]. Otros prefieren el símil del dragón, pues entre su repositorio de imágenes no se les ocurre una mejor bestia con la que establecer comparaciones y ya se sabe que recurrir a lo familiar es lo más útil a la hora de definir lo desconocido: "También havemos visto en el Nilo el crocodillo, que es un dragón grandíssimo; tien dos braços y dos ojos semejantes a los del hombre; en espinaço se puede comparar con el de la tortuga. Nos certificó uno de los navegantes que este animal puede rapir con sus braços con mucha veloçidad a un hombre y lo mete dentro el agua. Después lo saca y come"[351]. Para el que no ha visto, referencias como estas, que serían contadas por comerciantes y peregrinos, habían de ser suficientes para sopesar aproximadamente el aspecto de un animal, que a todas luces parecía terrorífico. Pero a veces la pura imaginación podía satisfacerse con un conocimiento más preciso que el de las descripciones, dado que los cocodrilos fueron un magnífico regalo con el que los gobernantes egipcios parecían dispuestos a obsequiar a ciertos líderes europeos. En un buen puñado de templos castellanos se conservan las pieles de los cocodrilos, así como caimanes traídos de América durante los siglos siguientes, ofrendados por vecinos devotos que querían sorprender a sus comunidades y ganar reconocimiento como donantes de rarezas adquiridas en lejanas naciones[352]. Sin duda alguna el caso del "lagarto de Sevilla" es el más afamado, remontándose su colocación en la catedral hispalense a los tiempos de Alfonso X, quien según las leyendas lo habría recibido como presente del monarca de Egipto; el cocodrilo que cuelga de las vigas del Patio de los Naranjos hoy en día es una réplica en madera. Muchas décadas más tarde, Pero Tafur demandará al Adelantado de Damieta un cuero de cocatriz para el rey de Chipre a solicitud del sultán egipcio, aunque él hubiera preferido no cargar con semejante regalo dado su apestoso hedor[353].

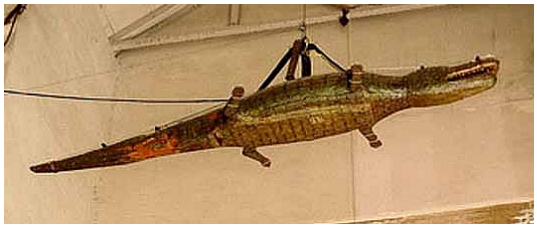


Figura 157: Cocodrilo de la Catedral de Sevilla, tallado en madera, en reemplazo del cocodrilo original disecado en el s. XIII (s. XVI)

[350] POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo…*, p. 230.
[351] ANÓNIMO, *De la descripción del modo de visitar el templo de Meca…*, p. 69.
[352] Encontramos lagartos disecados en la colegiata de Berlanga de Duero, en la iglesia de Santa María de Medina de Rioseco, en la ermita de Sonsoles en Ávila, en San Ginés de Madrid, Santiago de la Puebla en Salamanca, en la iglesia de la Asunción en Viso del Marqués, etc.
[353] TAFUR, PERO, *Tratado de las andanças…*, p. 112.

Los elefantes son la mejor muestra de que cualquier cosa en el reino animal es factible: una inmensa mole, con largos colmillos, unas orejas gigantes, con una "nariz" que es como una serpiente larga y gruesa, capaz de transportar todo un castillo y decenas de soldados sobre las espaldas. Es un ser pasmoso, pero nadie duda de su existencia porque forma parte del pasado común del mundo clásico y altomedieval: Alejandro los confrontó en Persia, luchando contra Darío III, y unos años después en la India, contra Poros; Aníbal los utilizó para cruzar los Alpes; César los combatió en la batalla de Tapso; a Carlomagno le regalaron uno de nombre Abul-Abbas que paseó por Europa; y Federico II también se trajo consigo uno a la vuelta de las cruzadas[354]. Los historiadores antiguos ya señalaron cómo el macedonio pudo vencerlos utilizando el fuego, al que los *marfiles* temían sobremanera, y aquella gesta fue replicada en crónicas y poemas[355]. Su principal rival era el dragón, de naturaleza ardiente, y dicha enemistad era la causa de que diesen a luz dentro de los ríos, evitando así que su mítico adversario los atacase en un momento tan inoportuno[356]. Dotados de un entendimiento cercano al de los humanos, para capturarlos se establecen dos posibilidades, muy poco convincentes: una pasa por engañarlos con mozas vírgenes y desnudas, que los atraen cantando; los elefantes, deleitados, les lamen el cuerpo y quedan plácidamente dormidos, momento en que se les puede rajar el vientre, donde su cuero es menos grueso. La otra vía pasa por serrar los árboles para que al apoyarse a reposar en ellos se caigan y no puedan reincorporarse sin la ayuda de los hombres[357]. Transportar elefantes vivos en un barco es toda una proeza técnica, pero el continente es poroso a los colmillos, desatando las imaginerías sobre el verdadero tamaño de las bestias; Mateo de París, que vio personalmente al elefante custodiado en la torre de Londres por los oficiales de Enrique III de Inglaterra, lo retrató a escala en un manuscrito posando junto a un domador, para que los usuarios del documento pudieran apreciar mejor el volumen y altura del animal. Con los aventureros comienzan a llegar noticias más concisas sobre sus características, como las que transmite Clavijo, describiendo tanto sus habilidades para entretener a la concurrencia



Figura 158: Elefante y su cuidador, en el *Chronica Majora* de Mateo de París, Corpus Christi College, MS 16, f. 4r (s. XIII)

354 "E dizen los de Carmona [Cremona] que el emperador Fedrique ovo uno que·l envió el preste Juan de India e que·l vieron ferir un asno cargado, tan grant golpe que le echó sobre una casa", LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 143.

355 "Los pueblos con el miedo fueron luego plegados; / temiendo lo que vino, fueron todos armados: / trayén los elefantes de castiellos cargados, / que son bestias valientes e muy apoderados. / El elefant'es bestia de muy grant valentía; / sobr'él arman engeños de muy grant carpentería, / castiellos en que puede ir grant cavallería, / al menos treinta omnes o demás, —¡non mintría!—.", ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, pp. 582-583.

356 FOURNIVAL, RICHARD DE, *Bestiario de amor…*, p. 85.

357 VALERA, DIEGO DE, *Crónica abreviada de España…*, pp. 34-35.

como su cualificación para la guerra; este narra cómo Timur venció a un ejército indio que disponía de un buen número de paquidermos al emplear camellos que porteaban paja en llamas y que fueron lanzados contra los *marfiles*, provocando una estampida[358]. Alvise Cadamosto destruye la presunción de que sus extremidades no están articuladas: "Hay que indicar que estos elefantes tienen rodillas y las doblan cuando caminan, como otros animales. Señalo esto porque había oído decir, antes de venir a esta región, que los elefantes no podían hincarse y que dormían de pie, lo que es pura invención, puesto que se echan en tierra y se levantan como cualquier otro animal"[359]. Algunos tienen suerte y pueden ver tal prodigio con sus propios ojos, sin salir de su Castilla natal: en 1480, con motivo de la convocatoria de Cortes, los Reyes Católicos desfilaron por Toledo con un séquito que contaba con la notable presencia de un elefante traído desde Chipre, con el que la propaganda política condensaba la grandeza de su poder[360]; unas décadas más tarde Manuel I de Portugal, reconocido coleccionista, regalaría otro ejemplar al papa Pío X.

E2. El bestiario mitológico

La línea que separa a los animales reales de los fantásticos no existe más que en nuestras categorías clasificatorias contemporáneas, pero apenas en el utillaje mental del Medievo; pensemos en que, como acabamos de ver, a muchos seres verídicos se les asignaron capacidades increíbles, mientras que las criaturas ficticias a menudo se "construyeron" con retales de animales conocidos, que se fusionaban entre sí de manera aparentemente arbitraria, pero que guardaban algunas reglas, como la de la simetría. Las bestias más soñadas provienen de lo oscuro de los tiempos legendarios, siendo su origen imposible de rastrear para los hombres de la época. Las antiguas civilizaciones orientales que se desarrollaron en China, India, Mesopotamia, Persia, Siria o Egipto fueron particularmente boyantes en lo referente a ingeniar criaturas híbridas. Esta pasión se contagió a los pueblos fenicios, griegos y latinos, y de ahí tuvo un trasvase natural a las comunidades cristiana e islámica; por supuesto, los judíos ya llevaban incorporando estas creencias a su acervo desde mucho antes. De la fachada atlántica llegaron otras novedades de raíz germánica, escandinava o celta. La Edad Media es la depositaria necesaria de este legado de representaciones, imágenes y símbolos que atraviesa las eras y cruza el espacio, pero no se conforma con heredar pasivamente, sino que moldea, desecha y sincretiza lo recibido bajo la vigilancia de la Iglesia[361]. Ménsulas, canecillos, dovelas, capiteles, misericordias de sillerías de coro, frescos, xilografías y miniaturas, tejidos y vidrieras, blasones, piezas de hueso, marfil y toda índole de objetos suntuarios en cualquiera de los soportes imaginables sirvieron para vehicular el irresistible impulso de desplegar una fauna alternativa, fijando así una representación duradera y compartida para esta[362].

---

[358] GONZÁLEZ DE CLAVIJO, RUY, *Embajada a Tamorlán…*, pp. 258, 287-289 y 293-296.

[359] CADAMOSTO, ALVISE, *Navigazioni…*, p. 127.

[360] Véase CARRASCO MANCHADO, ANA ISABEL, "Discurso político y propaganda en la corte de los Reyes Católicos: resultados de una primera investigación (1474-1482)", *En la España Medieval*, 25 (2002), p. 324.

[361] Pueden visitarse los capítulos dedicados a la interpretación simbólica de los animales y los monstruos en Oriente y Occidente en el ensayo del historiador del arte WITTKOWER, RUDOLF, *La alegoría y la migración de los símbolos*, Siruela, Madrid, 2006.

[362] Muy recomendable para este asunto son los clásicos de BALTRUŠAITIS, JURGIS, *La Edad Media fantástica...* y YARZA LUACES, JOAQUÍN, *Formas artísticas de lo imaginario…*



Figura 159: Árboles de los que nacen corderos y plantas de las que brotan aves. *Libro de las maravillas del mundo* de Juan de Mandeville, BnF, Français 2810, f. 210v (s. XV)

Las bestias mitológicas serán muy difíciles de desterrar de la conciencia colectiva. Aunque por Europa ya no se dejen ver animales que no sean familiares, salvo las excepciones de unos pocos ejemplares que llegan como importaciones o regalos, los autores clásicos habían consagrado una atmósfera con un variado elenco de criaturas. Cualquier intelectual del periodo se consideraba en primer lugar un aprendiz y divulgador de aquellos maestros que se esforzaron en desentrañar la *historia natural*, mientras solo unos pocos eruditos de la talla de Alberto Magno o Roger Bacon se atrevieron a cuestionar y experimentar. Cuando algunos escépticos quieren comprobar la veracidad de ciertas informaciones, aceptan confusos chismes por respuesta; por ejemplo, Diego de Valera duda de la existencia en las islas británicas de un árbol de cuya hoja, al desprenderse, nacerían aves si cayesen en tierra o pescados si lo hiciesen sobre el mar, y acude a preguntarle sobre la veracidad de tal cuestión a un personaje tan poco sospechoso de bromear como el cardenal inglés Enrique de Beaufort; este se lo certifica[363]. Solo el reconocimiento empírico de un animal lo aleja de los mundos de la fantasía, por lo que, siendo una incógnita lo que existe más allá de los estrechos márgenes propios, nadie está en condiciones de abrazar el negacionismo. Así que por un lado estaba la manifiesta incapacidad de desterrar a los seres míticos del repertorio de animales y por otro la reavivación de las incertidumbres ante la llegada de un flujo creciente de reseñas de camineros que iban desbrozando la selva de la ignorancia y la aparición de un puñado de bestias novedosas que se transportaron a Occidente. Quizá a este respecto sea bueno recordar que bien avanzado el siglo XXI seguimos descubriendo cada año cientos de nuevas especies animales y vegetales de las que no teníamos constancia.

Si hay un animal bisagra que permite transitar entre lo real y lo imaginario en la Edad Media, ese es el rinoceronte-unicornio. Durante centurias nadie pone en duda que existe un animal, bravo, cruel, del tamaño y morfología de un caballo, con un rugido espantoso y poseedor de un único y largo cuerno que le crece en la frente, al cual se atribuyen propiedades mágicas o curativas, así como la capacidad de anular la ponzoña de las aguas en las que se remoje[364]; con probabilidad el tráfico del colmillo del narval ártico pudo estimular tal creencia, al confundirse

[363] VALERA, DIEGO DE, *Crónica abreviada de España…*, p. 63. Se trata ni más ni menos que de la continuación natural del mítico árbol de los gansos o *barnacla*, que también Mandeville escrutaba.

[364] "E todas las bestias bravas de los campos y del desierto no beven sino aguas embalsadas de cisternas, y porque están todas las aguas llenas de postemación de los ponçoñosos animales (…) llegándose al derredor del agua no osan bever della fasta que viene el unicornio y desque lo veen venir las animalias desvíanse del agua y lánçase el unicornio por la cisterna y passa el agua una vez, y el unicornio tiene un cuerno en medio de la frente, y desde el casco de la cabeça fasta la meitad es cubierto y hasta donde allega el huesso todo es hueco y lo otro es maciço", SANTISTEBAN, GÓMEZ DE, *Libro del infante don Pedro de Portugal…*, pp. 16-17.

con la cornamenta de los monoceros, como también se denominaba a los unicornios[365]. Las abundantes referencias sobre el mismo hacen hincapié en la manera de capturarlos con una doncella virgen, a cuyo regazo se acercan para quedarse dormidos, como también vimos que se decía del elefante. Solo entonces los cazadores pueden dar cuenta de esta feroz bestia, que cornearía o destriparía a cualquier enemigo sin piedad[366]. Pero en un momento dado los viajeros occidentales empiezan a describir al rinoceronte, y surgen dudas sobre su identidad y filiación con respecto al unicornio. Desde luego Marco Polo se percata en Borneo de que se trata de una enorme confusión cuando apunta que el unicornio en realidad es un feo animal, pesado, temible, y que de ninguna manera se dejaría engañar por una doncella[367]. Más específico aún en su retrato será el viajero musulmán Ibn Battuta, quien se topó con ellos hasta en tres ocasiones distintas[368]. Para exponer estas consideraciones, los viajeros primero tuvieron que lidiar con sus ideas preconcebidas, y una vez resuelto el conflicto consigo mismos, confrontar con los prejuicios comunes compartidos en el seno de las sociedades que se los habían inoculado. Por fin un rinoceronte fue visto en Europa cuando se mandó un ejemplar a la corte de Manuel I de Portugal en 1515, que sería célebremente retratado por Alberto Durero. En cualquier caso y a falta de certezas que lo descartasen, el unicornio seguirá considerándose real hasta bien entrada la Edad Moderna.



Figura 160: Unicornio en la sillería del coro del Monasterio de Santo Tomás de Ávila, realizado por Martín Sánchez de Valladolid (ca. 1489)

La incuestionable existencia de serpientes gigantes y cocodrilos favorece la creencia en otros seres de carácter mitológico entre todas las capas de la sociedad; de hecho basiliscos y dragones pueden entenderse perfectamente como la lógica evolución de los primeros,

---

[365] El monoceros, sin embargo, suponía un paso más hacia la fusión entre el imaginario unicornio y el rinoceronte, pues algunas radiografías provenientes de los bestiarios destacaban que sus patas eran similares a las del elefante y que poseía un enorme cuerno negro.

[366] Estas descripciones son comunes en los bestiarios, como puede comprobarse en: ANÓNIMO, *Fisiólogo…*, p. 107; FOURNIVAL, RICHARD DE, *Bestiario de amor…*, pp. 49-50; LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 148; VALERA, DIEGO DE, *Crónica abreviada de España…*, p. 35. Además de ello, pueden encontrarse referencias similares en las obras de carácter "feminista" que persiguen ensalzar la virginidad y la castidad de las mujeres, virtudes que incluso bestias tan terroríficas como los unicornios respetarían: RODRÍGUEZ DEL PADRÓN, JUAN, *Triunfo de las donas…*, pp. 243-244; ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Jardín de nobles doncellas…*, p. 111.

[367] POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo…*, p. 282. Tiempo antes, en el *Libro de Alexandre* se había descrito una bestia que bien podría corresponderse con el rinoceronte: "Pero de una bestia vos quiero fer emiente, / mayor que elefant' e müy más valiente. / Era de raíz mala e de mala simiente; / venié bever al río, quand'el día caliente. / Semejava cavallo en toda su fechura; / avié la tiesta negra como mora madura; / en medio de la fruent', en la encrespadura, / tenié tales tres cuernos que era grant pavura. / Los griegos de la bestia ovieron grant pavor, / mas dioles grant enfuerço el buen emperador: / "¡Esforçadvos, amigos!: ¡avedes buen señor! / ¡Esta mala fantasma non avrá nul valor!", ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, pp. 620-621.

[368] IBN BATTUTA, MUHAMMAD, *Regalo de curiosos…*, pp. 489-490.

consolidándose sus atributos gracias al esfuerzo de autores como Isidoro de Sevilla. El basilisco es considerado como el rey de las serpientes y goza de una morfología un tanto variable, propia al fin y al cabo de los seres irreales, pero mantiene a lo largo de los siglos unas características inmutables, siendo la habilidad más destacable la de matar a los humanos con su sola mirada[369]. Respecto a su físico, es común que se describa como una hibridación entre una serpiente y un gallo —de hecho nace de un huevo empollado por el segundo—, provisto de una orgullosa cresta, fuertes garras y alas. El veneno que fluye en su interior le hace infeccionar el aire y el agua a su paso, ahuyentando a los demás animales[370]. Alejandro Magno —¿quién sino?— confrontó y venció en sus conquistas orientales a un basilisco, aunque las leyendas difieren en el cómo. Y es que esta fiera puede matarse a sí misma cuando su mirada rebota en algún objeto, especialmente en los espejos, aunque en otras fuentes también se documenta que fallecerá el animal si es el hombre quien observa al basilisco antes que a la inversa[371]. Juan Rodríguez del Padrón, en su *Triunfo de las donas*, apunta que su naturaleza es siempre masculina y coloca al basilisco como "la bestia más enemiga de la salud humana, e peor de todas"[372]. Hubo autores que se mostraron más cautos, como Juan Manuel, que al enumerar los seres ponzoñosos hace referencia a los basiliscos, aunque afirmando no haber visto nunca uno, ni conocer a hombre que hubiera constatado su existencia[373]. Claro que aunque los bestiarios, las arquivoltas románicas y la superchería popular mantuviesen vivo al basilisco, ninguno de los viajeros puede dar constancia de haberse cruzado con estos... y solo "exploradores" como Mandeville, que "recorren" el mundo a través de otros textos y no con sus pies, darán cuenta de ellos; suficiente si recordamos que su libro resultó ser un *best-seller*, más distribuido si cabe que los viajes de Marco Polo[374].



Figura 161: Basilisco en la fachada de Santa María la Real de Sangüesa, Navarra (s. XIII)

Dando un salto cualitativo sobre las otras sierpes —la mayor de las serpientes, dicen las *Etimologías* isidorianas—, encontramos al dragón[375]. El *draco* adquiere en el seno del cristianismo un perfil definitivamente negativo, aunque no siempre fue así; en las leyendas del mundo clásico eran seres de los que se destacaba sobre todo su fiereza y lealtad a una misión, que habitualmente era la de custodiar tesoros, bien materiales o bien sapienciales. Es el caso de Ladón, el dragón que moraba en las Hespérides, aquellas islas del Atlántico que ya

369 ANÓNIMO, *Lucidario…*, p. 151; ANÓNIMO, *Poridat de las poridades…*, pp. 130-131.

370 Varias de sus características aparecen recogidas en dos obras muy distintas, de principio y final del periodo estudiado: LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, pp. 116-117; ROJAS, FERNANDO DE, *La Celestina…*, p. 17.

371 VALERA, DIEGO DE, *Crónica abreviada de España…*, p. 28.

372 RODRÍGUEZ DEL PADRÓN, JUAN, *Triunfo de las donas…*, p. 243.

373 MANUEL, JUAN, *Libro del cavallero et del escudero…*, p. 417.

374 MANDEVILLE, JEAN, *Libro de las maravillas del mundo…*, p. 172.

375 SEVILLA, SAN ISIDORO DE, *Etimologías, II…*, p. 81. Sobre el recorrido histórico y el papel simbólico de estas criaturas, léase a ESLAVA GALÁN, JUAN, "Los mitos del dragón", en Juan Paredes Núñez (ed.), *Literatura y fantasía en la Edad Media…*, pp. 217-227.

mencionáramos: "aquy son los huertos do son los arboles que lieuan las maçanas de oro, e es ay vn dragon muy grande syn mesura e muy espantable e es tal que nunca duerme, e este dragon guarda estas maçanas que non llegue ay ningún ome"[376]. La Biblia lo sacaría de la cómoda neutralidad llevándolo a una posición menos propicia, por lo que acabaría viéndose simbólicamente asociado al diablo o incluso a la boca del Infierno. Las compilaciones que se siguen haciendo en la Baja Edad Media mantienen al dragón como la mayor de las bestias, solo comparable con el elefante, animal con el que se encuentra enemistado. Sus alas, parecidas a las del murciélago, les permiten surcar el cielo tanto como hollar la tierra. A pesar de sus garras, su aliento llameante y su volumen, cuentan con la cola como arma principal. Pero los dragones también han sido caracterizados por su venenosa naturaleza, como aquel que aparece en las *Cantigas* de Alfonso X, capaz de contagiar la lepra al romero que se enfrenta con él[377].

Pronto los primeros santos se empiezan a enfrentar a los viles dragones, lo que hace de su presencia en el mundo animal una verdad incontestable. San Jorge fue un personaje que contó con una gran popularidad en el santoral medieval, como demuestran la infinidad de obras artísticas y de templos que se le dedican, así como patronazgos que acumula. El hecho más conocido de su vida —y, por tanto, representado— es precisamente el que le enfrenta a lomos de su corcel con un dragón que aterrorizaba a una comunidad, exigiendo como tributo alimento consistente en jóvenes muchachas; el santo sale victorioso[378]. Dónde ocurrió aquel suceso es algo que varía según la tradición, desde Libia hasta Capadocia, pasando por Beirut, que es la opción que respalda Pero Tafur en su libro; se atreve incluso a asegurar que gracias a la victoria del santo los dragones pasaron a convertirse en alacranes y otros pequeños seres que viven bajo las piedras y ya no son venenosos[379]. Santa Margarita de Antioquía y santa Marta de Betania también vencen al dragón en unas historias paralelas. Álvaro de Luna les dedica sendos capítulos entre sus *Claras y virtuosas mujeres*, en los cuales se explica cómo estas utilizaron la señal de la cruz para



Figura 162: Santa Margarita emerge a través del lomo del dragón-demonio. *Horas de Leonor de la Vega*, BNE, Vitr/24/2, f. 201r (s. XV)

[376] ANÓNIMO, *Semejança del mundo…*, p. 39.

[377] "A si vĩir hũa bescha come dragon toda feita, de que foi muit' espantado / pero non fugiu ant' ela, ca med' ouve se fogisse que seria acalçado; / e aa Virgen bẽeita fez logo ssa oraçon / que o guardasse de morte e de dan' e d' ocajon. / A oraçon acabada, colleu en ssi grand' esforço e foi aa bescha logo / e deu-ll' hũa espadada con seu espadarron vello, que a tallou per meogo, / assi que en duas partes lle fendeu o coraçon; / mas ficou empoçõado dela des essa sazon"; ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *II…*, pp. 214-215.

[378] Su vínculo con la fuerza y su valentía para la batalla le convertirán en el santo patrón de los militares, especialmente en el periodo cruzado.

[379] TAFUR, PERO, *Tratado de las andanças…*, pp. 71-72.

resultar triunfantes. Mientras Margarita consiguió que la bestia quedase partida por la mitad cuando esta trataba de devorarla, ilustrando toda la iconografía el momento en que asoma de la espalda quebrada del dragón, Marta amansó a una aterradora tarasca que devoraba hombres en el monte, consiguiendo llevársela atada hasta el pueblo, cadena al cuello, donde serían los vecinos quienes acabarían con ella[380]. Además se cuenta que san Isidoro de Sevilla consiguió ahuyentar a un dragón que Mahoma había soltado por Hispania para destruir las aldeas que no se sometían a su ley, pero que terminó inclinándose sumiso ante la presencia del erudito cristiano[381]. Los hechiceros musulmanes también fueron capaces de lanzar contra las huestes cristianas de Fernán González un terrorífico dragón que atravesó los cielos: "Vieron aquella noche una muy fiera cosa: / veníe por el aire una sierpe raviosa, / dando muy fuertes gritos la fantasma astrosa, / toda venié sangrienta, *b*ermeja commo rosa. / Fazía ella senblante que ferida venía, / semejava en los gritos que el çielo partía, / alunbrava las uestes el fuego que vertía, / todos ovieron miedo, que quemarlos *quer*ía. / Non ovo end(e) ninguno que fuess(e) tan esforçado / que gran*d* miedo non ovo e fuesse espantado; / cayó y mucho omne en tierra *desarr*ado; / ovieron muy gran*d* miedo todo el pueblo cruzado". El caudillo castellano ha de tranquilizar a los suyos aclarándoles que aquella bestia no era más que un diablo conjurado por los moros para desconcertarles, pero que Jesús les protegería frente a tales encantamientos[382]. Incluso las reliquias de un santo pueden destruir a un monstruoso lagarto: los monjes de Constantinopla explicaban la ausencia del pulgar de la mano de san Juan Bautista mediante una leyenda según la cuál un padre, intentado evitar que su hija fuera devorada por un dragón, lanzó a la boca del mismo el dedo del santo, que previamente había arrancado, consiguiendo que la alimaña reventase[383]. Santos y dragones era decir lo mismo que Dios y diablo, por ello es que se pueden contabilizar una treintena larga de honorables cristianos que los subyugan. Y por eso también la Virgen y san Miguel Arcángel han sido abundantemente representados con una serpiente o bestia draconiana a sus pies, símbolo inequívoco de su poder para aplastar a las fuerzas luciferinas.

Su hábitat imaginado es, como ocurre con tantos otros seres y maravillas, preferentemente la India o Etiopía, que viene a designar al mismo lugar. Prefieren los desiertos y, en general, las latitudes más cálidas, pues son de naturaleza de fuego, pero no tienen mayor inconveniente en poblar cavernas, bosques o en general cualquier espacio que no esté colonizado por el humano. Allá en el Oriente mítico se les ha pensado como guardianes de las inenarrables montañas de oro: "que non puede ay ningún ome entrar nin acostarse por que ay vna gran feresa de dragones e de grifos muy grandes"[384]. Ya hicimos un pequeño comentario sobre lo

[380] LUNA, ÁLVARO DE, *Claras y virtuosas mujeres…*, pp. 507 y 518-519.

[381] "(…) apparesçióle una espantable serpiente muy fea, que lançaba por su boca tan grand llama e tan arrebatada que façía tan gran roydo como sy fuera arroyo que desçendía por algunos montes con grand sonido. E él, veyéndola, dixo a los que yvan con él que non oviesen temor e se armasen de la señal de la cruz del Redemtor e allegóse a ella, e ella abaxó la cabeça asy como sy estuviera presta para poner en obra qualquier obediençia. E veyendo aquesto el sancto varón, díxole: «Yo te mando en el nombre del Señor Jesu Christo, fijo de Dios, que te vayas a tal lugar a do non puedas fazer a alguno mal». E oyendo aquesto la serpiente fuese luego dando muy grandes silvos e façiendo muy grand roydo, e nunca paresçió más", MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *Vida de san Isidoro…*, pp. 99-103.

[382] ANÓNIMO, *Poema de Fernán González…*, pp. 296-300.

[383] GONZÁLEZ DE CLAVIJO, RUY, *Embajada a Tamorlán…*, pp. 122-123.

[384] ANÓNIMO, *Semejança del mundo…*, p. 6.

superlativo que es todo —tesoros, ciudades, cosechas, naciones, bestias…— en la India, y autores como Diego de Valera cierran la etapa medieval certificándolo: "Son en las Indias los animales, de qualquier natura que sean, sin ninguna conparación mayores que en ninguna otra parte del mundo"[385]; esto incluye, como es obvio, a los dragones. Jean de Mandeville los ubicaba en los yermos cercanos a los árboles del Sol y la Luna (que predijeron la muerte de Alejandro), pero dada su agresividad son lugares por los que descartó "transitar"[386]. El *summum* de la fantasía llega con la descripción que de ellos se levanta en la *Carta del Preste Juan*, según la cual los dragones se han convertido por medio de encantamientos y hechizos indios en dóciles mascotas que "juegan con ellos de un modo admirable, moviendo cabeza y cola como lo hacen los canes" o, mejor aún, en cabalgaduras de los nobles; también se pueden domar para darle empaque estético a los banquetes de las clases dirigentes e incluso para intercambiar correos, cual palomas mensajeras[387]. La polivalencia interpretativa medieval, tantas veces aludida, hace que también puedan rastrearse documentos que colocan a los dragones al nivel de animales domésticos de santos y ascetas, como es el caso del eremita que cada vez que salía de su celda era víctima de unos ansiosos ladrones que entraban al cuarto para robarle el pan; entonces emplazaría como custodios de su cámara a "dos dragones terribles y espantosos" con los que dar una lección a los robadores. Cuando estos fueron a hurtar y se toparon con las bestias, cayeron al suelo desmayados por el susto. El santurrón los acogerá y cuidará después, consiguiendo su contrición y una enmienda de su mala vida[388].



Figura 163: Dragones como cenefa en uno de los arcos del pórtico de la Catedral de Oviedo (s. XVI)

Los dragones se pintan en los nervios de las iglesias, se retuercen en las letras iniciales de los manuscritos iluminados, adornan los muros de la sala capitular de san Pedro de Arlanza, engolan la cinta en la divisa de la Orden de la Banda Real de Castilla instituida por Alfonso XI. Del gusto por incorporar al reino animal del Medievo a los dragones da buena cuenta la proliferación de núcleos que celebran sus fiestas del Corpus procesionando con tarascas construidas con telas, maderas, huesos y todo tipo de adornos[389]. Quizá la mejor muestra en

385 VALERA, DIEGO DE, *Crónica abreviada de España…*, p. 25.

386 MANDEVILLE, JEAN, *Libro de las maravillas del mundo…*, p. 174.

387 ANÓNIMO, *Carta del Preste Juan*, Javier Martín Lalanda (ed.), *La Carta del Preste Juan*, Siruela, Madrid, 2004, pp. 94-95.

388 SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (1ª parte)…, p. 5; SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (3ª parte)…, p. 178. Simbólicamente estos episodios representaban el dominio sobre lo salvaje por parte de los hombres santos.

389 A cuenta de los bostezos fray Lope de Barrientos trae a colación en su *Tractado del dormir* a las gomias, monstruos similares a las tarascas que se construían para la festividad del Corpus Christi y que se articulaban mediante cuerdas para controlar la apertura y cierre de las mandíbulas, aumentando su realismo y agencialidad para asustar: BARRIENTOS, FRAY LOPE DE, *Tractado del dormir…*, p. 9.

los escritos de la querencia por animar los espectáculos empleando dragones se encuentra en la biografía de Lucas de Iranzo, quien gustaba de sorprender a sus invitados con representaciones teatrales. En una de estas funciones dramáticas mantenidas en su palacio jienense, en el contexto de los festejos por el matrimonio del condestable con Teresa de Torres, un grupo de actores simula ser parte de la infantería de un pueblo lejano, que han tenido que emigrar de sus tierras al ser vencidos por el enemigo. Según la ficción construida, mientras este ejército desbaratado cruza un bosque se topa con "vna muy fiera y fea serpienta" que gustaba de la carne humana. En ese momento entraría en escena un gran dragón a través de una puerta, construido con madera policromada, de un tamaño tal que permitía que por su boca fueran saliendo los niños que habría devorado, escupiendo también fuego. Entre los "efectos especiales", los pajes que visten "faldas ȝ mangas ȝ capirotes llenas de agua ardiente, salieron ardiendo, que pareçía que verdaderamente se quemauan en llamas"[390]. El público debía quedar extasiado ante una función tan sobrecogedora como aquella, que jugaba con sus temores. Un episodio de novela de caballerías, netamente ficcional, nos recuerda a la mencionada función teatral con la que se agasaja a los comensales de Iranzo: en el *Amadís*, la fantasiosa Ínsula Firme se concebía dotada de toda suerte de maravillas en virtud del encantamiento que hiciera su antiguo señor Apolidón; uno de ellos involucraba a un espectral dragón, que aparecía entre humo y silbidos, generando pavor a los neófitos y risas entre los locales conocedores de aquel hechizo[391].

Como habíamos apuntado, fue común que la entrada al Infierno se mimetizara con las fauces draconianas. El fuego, como elemento compartido entre los dragones y el Averno, sin duda ayudaba a sostener tal analogía. Existe todo un tópico medieval que se sirve de esta imagen. Un hombre se ve perseguido por un amenazador unicornio, y huyendo de él para no ser alcanzado se abalanza sobre un pozo donde mora un dragón. Sin embargo, el hombre evita precipitarse hasta el fondo al agarrarse a las ramas de un árbol. Dos ratones —o dos gusanos, según otra versión—, uno negro y otro blanco, se dedican a roer las raíces mientras el hombre olvida su situación precaria y comienza a distraerse con la miel de una colmena o con las frutas sabrosas que cuelgan de las ramas. Al cabo de un tiempo los roedores acaban su labor y, cediendo la planta, el hombre cae hasta el fondo, donde le aguarda la voraz criatura draconiana para engullirlo. En este cuento moral el unicornio es la muerte, los ratones son la noche y el día, la colmena o las frutas representan las dulces cosas del mundo terrenal, y el agujero el Infierno. La enseñanza,



Figura 164: Un hombre se sujeta a las raíces de un árbol para escapar del pozo infernal bajo sus pies. Manuscrito italiano del *Barlaam et Josafat*, BNE, Res/239, f. 20r (s. XV)

[390] ANÓNIMO, *Hechos del condestable…*, pp. 50-51.
[391] RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI, *Amadís de Gaula…*, pp. 209-210.

repetida hasta la saciedad en los sermones y prédicas, es nítida: algunos descreídos tienden a olvidar la permanente asechanza de la muerte, dándose a todos los vicios en vez de enmendarse. Sepan pues que la condenación es su único destino[392].



Figura 165: Hidra de siete cabezas en un capitel de Nuestra Señora de la Antigua de Butrera, Burgos (ca. 1200)

Con un panorama como el descrito, la hidra prácticamente podría pasar desapercibida como una inusual criatura de las muchas que poblaban la ecúmene: se trataba de un dragón de varias cabezas que, en caso de perderlas, las veía reaparecer por triplicado[393]. Se había enfrentado a Hércules, quien la tuvo que dar muerte en uno de sus doce trabajos y con ello se elevó a los altares de la fama. Para el discutido autor de la crónica de Álvaro de Luna, la hidra se convierte en una excelente metáfora de la situación de Castilla: del mismo modo que Hércules cortaba una de las cabezas del monstruo y del tajo brotaban nuevas, así ocurría en el reino, donde la pacificación de cada conflicto suponía el nacimiento de otros en gran muchedumbre[394]. Encontramos tradiciones que reducen drásticamente el tamaño que se le presupone a la hidra, hasta convertirla prácticamente en una serpiente: en el *Bestiario de Amor* la hidra se dejaba devorar por el cocodrilo, animal al que detesta, para así desgarrarle desde las entrañas[395]. En otras fuentes nos consta que la hidra y el cocodrilo, definidos como serpientes de agua y poseedores de patas y garras, se acaban fundiendo en un mismo ser.

No solo las serpientes, también los lagartos fabulosos habían contribuido a la normalización de basiliscos y dragones. La salamandra es el más afamado de entre ellos, con una indudable naturaleza paralela a la del dragón, como demuestra su afición al fuego. El *Fisiólogo* la equipara con los mártires cristianos, capaces de salir incólumes de entre las llamas, así que según el tamiz de la simbología religiosa constituirán un animal privilegiado[396]. En su apetencia por morar junto al ígneo elemento se nos muestra a la salamandra entre la colección de maravillas que el Preste Juan desgrana en su misiva, donde se la califica de "gusano", y se asegura que con su cuero pueden elaborarse prendas que, en caso de mancharse, precisa de las llamas para quedar limpias y relucientes[397]. Otra de las propiedades de esta pequeña bestia que no debía perderse de vista era su capacidad para emponzoñar los pozos si caía en su agua,

[392] Con variaciones notables puede encontrarse esta historia en ANÓNIMO, *Lucidario…*, pp. 133-134; ANÓNIMO, *Barlaam e Josafat…*, pp. 247-249; ANÓNIMO, *Calila e Dimna…*, pp. 120-121; ANÓNIMO, *Libro de los gatos…*, p. 130; ANÓNIMO, *Exemplos muy notables…*, pp. 207-208; ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, pp. 280-281.
[393] FOURNIVAL, RICHARD DE, *Bestiario de amor…*, pp. 72-73.
[394] ANÓNIMO, *Historia del ínclito…*, p. 268.
[395] FOURNIVAL, RICHARD DE, *Bestiario de amor…*, pp. 72-73.
[396] ANÓNIMO, *Fisiólogo…*, p. 117.
[397] ANÓNIMO, *Carta del Preste Juan…*, p. 96.

o todos los frutos del árbol que tocase; así de venenosa era[398]. Como ocurría con el caso de los unicornios, Marco Polo va a tratar de desterrar un mito largamente arraigado, rechazando que la salamandra habite en el fuego, ya que no se trata siquiera de un ser vivo: "La salamandra no es, como se dice, un animal que vive en el fuego, porque en el fuego no puede vivir ningún animal. Yo os diré cómo se hace la salamandra (…) La salamandra se extrae de la mina, se prensa y se obtienen unos hilos como de lana; luego se deja secar en unos grandes morteros de cobre; después se lava para que se desprenda la tierra que lleva pegada, y quedan unos filamentos como si fueran de lana (…) Estas son las salamandras, y el resto son fábulas"[399]. Así que Polo aseguraba que lo que se había tenido como una bestia no era más que un mineral… pero durante mucho tiempo se seguirán introduciendo lagartos en el fuego, esperando ver un portento que no se producía nunca.



Figura 166: Cuatro salamandras se entrecruzan en un capitel de la Iglesia de Santa María de Wamba, Valladolid (s. XII)

Si entonces ya se tenía constancia de la existencia de un ser tan peculiar como el camaleón, apenas quedaban argumentos para descartar otras propuestas prodigiosas que iban llegando. Cuando el viajero Shashek viaja por la Península le van a informar los portugueses de la presencia de un gran número de lagartos, serpientes y alacranes. Todo ello se corresponde con la realidad, pero son las propiedades sobredimensionadas que se le otorgan a estas alimañas lo más significativo del pasaje: las serpientes, aunque pequeñas en tamaño, tienen alas y un cuerno en la cabeza con el que hieren a las personas y al ganado; los escorpiones semejan en tamaño a los perros de caza, con sus lomos tintados de colores; por su parte, los lagartos alcanzan el volumen y la morfología de un gato, solo que su piel es verdosa. Como estas fieras eran muy venenosas, había que ser cauto para evitar su picadura, caminando en las horas de mayor temperatura, durante las cuáles los animales holgaban en sus guaridas[400]. Es difícil saber hasta qué punto se estaban riendo a costa del viajero, qué parte de lo expuesto tomaban por verídico y cuánta información se perdió, se distorsionó o se adicionó como resultado de malentendidos lingüísticos. Alterar el tamaño de los animales conocidos no era ninguna novedad; de hecho, constituía la manera más sencilla con la que asombrar a los crédulos hombres del Medievo: desde las gigantes langostas del Apocalipsis de san Juan, que emergen al son de la quinta trompeta, hasta las presuntas hormigas de una isla cercana a Etiopía de las que se asegura que son "tan grandes como canes"[401].

[398] LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 118; VALERA, DIEGO DE, *Crónica abreviada de España…*, pp. 28-29.
[399] El viajero estaba realmente describiendo el amianto, mineral fibroso del que se podían obtener tejidos que se limpiaban con fuego; POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo…*, pp. 154-155.
[400] SHASCHEK, VÁCLAV, *Viaje del noble bohemio…*, p. 255.
[401] Respectivamente en Ap, 9:1-12; LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 145.

Los reyes fabulosos de los cielos son el Fénix, el pájaro Roc y los grifos. El primero es un ave cuya especie pervive gracias a un único ejemplar. Algunos autores lo sitúan en Arabia, otros en las tierras del Nilo, siempre en terrenos desérticos de Oriente. Su tamaño no excede el de un águila, pero los colores de su plumaje son más llamativos y su esperanza de vida, hasta que decide inmolarse por el peso de la vejez, se encuentra en torno al medio milenio. Cansado por el discurrir de los siglos, el Fénix se quema a sí mismo en un árbol y de las cenizas de su cuerpo calcinado aflora un pequeño gusano que en tan solo tres días se convertirá en un adulto, encargado de darle continuidad a su solitario linaje durante los siguientes quinientos o seiscientos años. Metafóricamente no puede haber mejor suceso para representar la resurrección de Cristo, cuestión a la que también ayuda su unicidad[402]. Otros escritores han optado por una alegoría más terrenal, y han tenido el dudoso gusto de comparar la dificultad de descubrir al Ave Fénix con la de encontrar a una mujer que sea casta, virtud extremadamente apreciada por su rareza[403].



Figura 167: Ave Fénix sobre la leyenda "Una sin par", en el alfeizar de la ventana del Salón de Embajadores del Castillo de Belmonte, Cuenca (s. XV)

Más allá de Egipto y Arabia, en algún lugar del Océano Índico, los cielos son surcados por el *Ruc*, un ave bien conocida entre los persas e indios. Este ser tiene el privilegio de aparecer mencionado en la *Celestina*, donde se le denomina como *rocho*[404]. Su similitud con el águila también se va a recalcar, solo que esta vez su tamaño y fuerza son descomunales, pues es capaz de usar sus garras para asir embarcaciones o elefantes y, levantándolos por los aires, dejarlos caer desde una gran altura para después comerse los restos esparcidos por la superficie. Quienes fuesen los más experimentados viajeros de los siglos XIII y XIV nos dejaron constancia de sus fabulosos atributos: Ibn Battuta había estado 43 días perdido en el Índico a bordo de un barco cuando junto al resto del pasaje y la tripulación creen divisar un cerro en el

[402] Podemos rastrearlo en las habituales fuentes para este tipo de conocimientos: LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 129; VALERA, DIEGO DE, *Crónica abreviada de España…*, pp. 36-37; también es mencionado en el poema sobre la vida y heroicidades de Alejandro o en la suerte de *imago mundi* que ha preparado Mandeville: ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, p. 679; MANDEVILLE, JEAN, *Libro de las maravillas del mundo…*, pp. 36-37. Pablo de Santamaría lo define largamente en versos: "En tiempo de aqueste en Egipto se vio / un ave fermosa de colores mista / la qual seisçientos años antes fue vista / en tierra de Arabia, do se demostró; / e nunca después nin antes se falló / que oviese entre todas las aves ninguna / sinon esta que dizen ser sola una / de todas quantas Nuestro señor crió / Aquellos que ovieron desta ave fablado / escriven al águila ser semejante / en sus façiones, salvo por delante / los pechos e el cuello que tiene dorado, / e la cabeça de cabello encrespado / con toda la otra parte argentada, / sinon la cola que tiene colorada, / el nombre de la qual es Fénix llamado", SANTA MARÍA, PABLO DE, *Las siete edades…*, pp. 312-313.

[403] ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Jardín de nobles doncellas…*, p. 116.

[404] ROJAS, FERNANDO DE, *La Celestina…*, pp. 18-19.

horizonte; dirigiéndose hacia allí, el presunto montículo se eleva en el aire y los marineros, maravillados, comienzan a "despedirse del mundo", al comprender que se trata del roc y que de ser descubiertos no tendrán ninguna posibilidad de sobrevivir, aunque finalmente el viento cambia de dirección y los aleja de aquel terrorífico monstruo[405]. En cambio, para Marco Polo es preciso hacer una disquisición que unifique los criterios entre el roc oriental y los grifos conocidos en Europa, pues se tratarían de un mismo animal, solo que en Poniente se había especulado erróneamente sobre sus características híbridas: "su forma no es como la imaginamos nosotros, es decir, medio pájaro y medio león, sino como la de un águila de gran tamaño. Capturan un elefante, lo elevan en el aire, lo dejan caer y el animal queda completamente destrozado, y a continuación se alimentan de él. Los que lo han visto dicen que sus alas tienen una envergadura de veinte pasos, y sus plumas una longitud de doce, con un grosor adecuado a su longitud (…) Los isleños llaman a ese pájaro *roc*, pero por su gran tamaño nosotros suponemos que es un grifo"[406].



Figura 168: Grifos enfrentados. Capitel de San Claudio de Olivares, Zamora (s. XII)

El enunciado anterior —"su forma no es como la imaginamos nosotros"— evidencia el alcance de la silueta del grifo en el acervo popular italiano, occidental. Era un extraordinario ser que combinaba los rasgos del águila y el león, las especies más nobles entre los animales, y que no faltaba en las largas listas de fieras que poblaban lugares recónditos[407]. Ya comentamos en su momento cómo mediante el mecanismo del palo y la zanahoria Alejandro Magno se elevó por las nubes gracias a unos hambrientos grifos que pretendían alcanzar un trozo de carne clavado de la punta de una pértiga[408]. Pero por lo general tales bestias no están por la labor de satisfacer las ansias de conocimiento, sino que se presentan en la tradición grecolatina como centinelas que custodian tesoros e impiden que los codiciosos humanos se alcen con fortunas que no les corresponden. En la *Vulgata* se consagra su existencia cuando aparece mencionado entre las bestias impuras que no deben consumirse, según indica Moisés[409], y en la época de los Padres de la Iglesia su asimilación con lo maligno ya es indiscutible. Para el grueso de la sociedad medieval el grifo será conocido sobre todo por sus reiterados ataques a los humanos o al ganado, eso sí, siempre en territorios y mares ignotos. Mientras navegan, un grifo que baja llameante del cielo ataca a san Brandán y sus compañeros, pero como son fieles devotos su

[405] IBN BATTUTA, MUHAMMAD, *Regalo de curiosos…*, p. 739.
[406] POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo…*, pp. 316-317.
[407] SILVA SANTA-CRUZ, NOELIA, "El grifo", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 8 (2012), pp. 45-65. Para conocer los orígenes del grifo hay que viajar a la región mesopotámica al menos cuatro milenios atrás.
[408] ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, pp. 684-686. Esta leyenda sin duda hundía sus raíces en el recuerdo de Apolo, el dios griego del Sol que precisamente cabalgaba sobre grifos.
[409] Lv, 11:13.

solicitud de ayuda divina es respondida, curiosamente mediante un dragón protector que vence a la amenazante bestia[410]. El viajero judeo-navarro Benjamín de Tudela se quedó muy lejos de visitar China, pero quiso incluir en su relato sobre las comunidades hebreas algunas noticias de aquella región: por lo visto escuchó que más allá del extremo oriental de Asia existía un Mar Glacial, en el cual recalaban ocasionalmente los navíos extraviados. Como muchas tripulaciones se habían perdido ya en aquel océano inmóvil, los marineros habían desarrollado una ingeniosa técnica para ser rescatados y llevados a la costa: debían introducirse dentro de una piel de buey y lanzarse al mar dentro de ella, esperando que algún grifo recogiese el bulto al pensar que era una presa a la deriva y lo depositara en tierra firme. Concluye un confiado Benjamín de Tudela aseverando que "muchos son los hombres que se han salvado de esta manera"[411]. Como muestra de la complejidad del pensamiento de la época, su simbolismo moral y político también va a fluctuar hasta el punto de asociarse el grifo al poder regio o al mismísimo Cristo, además de convertirse en el emblema de familias y ciudades, ya que tomaba prestados los rasgos de aquellos dos animales tan elevados (león y águila).



Figura 169: Alejandro Magno se enfrenta a una bestia a lomos de Bucéfalo. *Historia de Alejandro Magno*, Biblioteca Real de Bélgica, Ms. 11.040, f. 50v (s. XIII)

Como el grifo, toda una pléyade de fieras híbridas hace apariciones más puntuales en la literatura, con escasas reglas que arbitren su conformación más allá de lo que la mente humana pueda imaginar. Algunas están a disposición de los héroes, como ocurría con Bucéfalo, la montura de Alejandro Magno, que había sido engendrada a partir de un elefante y una dromedaria, y que era causante de un gran pavor entre los hombres: cuando el conquistador quería castigar a los ladrones, en vez de procurarles presidio, se los echaba a la bestia como almuerzo[412]. Otras en cambio se enfrentan a los protagonistas, como es el Endriago, quizá la bestia más carismática de nuestras letras: aparece en el *Amadís*, siendo el fatídico resultado del incesto que un gigante había mantenido con su propia hija. El Endriago habita la Isla del Diablo con un aspecto verdaderamente espeluznante: cuerpo y rostro cubierto de pelo, sobre los cuales reposa una armadura natural de conchas; alas sobre los hombros, de cuero negro como la pez, relucientes y vellosas, capaces de aguantar como un escudo los golpes de cualquier arma; brazos como de león y garras similares a las del águila; cuatro colmillos sobresalen de su boca el largo de un codo; sus ojos son enormes, rojos como brasas, brillantes en la oscuridad y sembradores de pánico. El Endriago era ligero en sus movimientos, capaz de cazar grandes venados, leones, osos y hombres con los que

[410] BENEDEIT, *El viaje de san Brandán…*, pp. 37-38.
[411] TUDELA, BENJAMÍN DE, *Libro de viajes*, Ignacio González Llubera (ed.), *Viajes de Benjamín de Tudela (1160-1173)*, V. H. Sanz Calleja, Madrid, 1918, p. 108
[412] ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, pp. 164-166.

sustentarse. De las fauces le nacía un rugido espantoso, mientras de sus narices emanaba humo producto de las llamas que crepitan dentro de su cuerpo. Su olor era fétido, emponzoñando el ambiente, de manera que todos los seres vivos se apartaban de él como de la misma Muerte. Pero la mayor desdicha de esta bestia es que estaba animada por el demonio, que habitaba en él. Amadís de Gaula conseguirá darle muerte, y en su último suspiro exhalará con un gran tronido al diablo[413]. Semejantes monstruosidades se vieron alguna vez por territorios europeos: Gutierre Díaz de Games en *El Victorial* relata que en Bretaña, en un tiempo mítico, existió un temible ser al que denomina "belva marina": había salido de los mares y su figura se componía de un cuerpo acuático, un pico de águila, patas y garras de león y, por fin, las obligadas alas. Vivía en una cueva en la costa, desplazándose sobre o bajo el agua y atacando mortalmente a los aldeanos y a sus ganados. El rey Millor Perio junta a una docena de valientes caballeros (como si de los apóstoles se tratara) y se dirigen a la caverna en busca de la bestia, conminándoles el monarca a no tener temor: "el que miedo avía, non debiera aquí venir", les dice. En la épica lucha caen heridos de muerte tanto la fiera como el valiente caudillo, que redime así a su pueblo en un acto que supone, figuradamente, la bendición[414]. La quimera, por su parte, procede de la mitología griega y suma las condiciones del dragón, del león y de la cabra, reuniendo tres cabezas, una por cada animal que le da forma; sin embargo, la quimera es también el ejemplo escogido por el obispo Lope de Barrientos cuando pretende devolver al conjunto de los animales mitológicos al cajón de los excesos oníricos: "E ansi como si soñamos que vemos *quimeras*, esto es, algun animal corporal compuesto de muchos animales, como que tuviesen cabeza de hombre, e el medio cuerpo de león, e el otro medio de caballo; el cual animal puesto que nunca fué en el mundo, empero por haber visto sus partes en otros animales, de aquellas partes la fantasía face muchas veces las tales composiciones e divisiones falsas; por cuanto las otras potencias están adormidas e atadas, e la fantasía entonce ha lugar de fantasiar semejantes cosas"[415]. Por último, la mantícora está sin duda entre las más espectaculares criaturas, con una constitución física que reúne algunos de los atributos más temibles, tales como un cuerpo de león, cola de escorpión y rostro humano, solo que con una dentadura que cobija tres líneas de agudos dientes. Sus ojos, verdes o amarillos, proyectan una mirada inyectada en sangre, su voz es como la de la serpiente y su dieta se compone de carne humana. Por fortuna para los occidentales, la mantícora es una bestia que hace de las suyas —como es costumbre— en la India[416].



Figura 170: Quimera en un capitel de la Puerta del Perdón o entrada a la "Cripta" de la Catedral de Santander (s. XIII)

413 RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI, *Amadís de Gaula…*, pp. 244-248.
414 DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, pp. 352-354.
415 BARRIENTOS, FRAY LOPE DE, *Tractado del dormir…*, p. 40.
416 ANÓNIMO, *Semejança del mundo…*, p. 10; LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 146.

F) El monstruo



Figura 171: Las blemias se encuentran entre las razas plinianas. Esta procede del *Mapamundi de Hereford*, Catedral de Hereford (ca. 1300)

Con el dentudo rostro humano de la mantícora, el lector tal vez haya reparado en que se ha traspasado casi sin sobresaltos una frontera, saliendo del mundo de los animales —reales o ficticios— para introducirnos en el de los monstruos. La disposición con la que hemos decidido estructurar estas páginas es una opción muy personal, que tampoco se corresponde con las categorías que los medievales se figuraron. Hasta aquí habíamos considerado a las criaturas fantásticas —que no incluían elementos humanos— como una prolongación del mundo animal. Sin embargo, por la ecúmene pululan otros seres que guardan cierta semejanza con los hombres, sin llegar a serlo del todo; es a estos a los que consideramos como monstruos. Y en ese marco queremos diferenciar tres tipos de ellos: en primer lugar, sobresalen los que tienen una naturaleza híbrida entre el humano y algún animal, como el fauno o la sirena, por lo general acarreando consigo una fuerte carga sexual; por otro lado, los que presentan una morfología casi humana con multiplicidad, ausencia o variación en la disposición de los miembros, con diferentes tamaños o colores, etc., y que se han venido denominando comúnmente como razas monstruosas o *plinianas* (en reconocimiento a Plinio el Viejo); entre ellos contamos, injustamente, a aquellos individuos que nacieron con enfermedades graves que los separaban de lo normal y que en consecuencia fueron denominados como monstruos; al fin, en una tercera categoría se mueven aquellos humanos que devienen en monstruos no por su físico —dentro de los cánones de lo normal— sino por su comportamiento obsceno y bestial, que queda excluido de la civilización al quebrantar todos los tabúes: es el caso de los caníbales, de los salvajes, de las amazonas[417].

Para conocer los tipos de monstruos más populares basta con dirigirse de nuevo a los mismos autores grecolatinos y Padres de la Iglesia que ya hicieron un repaso sobre el mundo animal en sus obras magnas, pues no hay trabajo que se precie que no le dedique unas páginas al asunto: Ctesias de Cnido, Aristóteles, Plinio el Viejo, Solino, pero también Agustín de Hipona en la *Ciudad de Dios*, Isidoro en el libro XI de sus *Etimologías* o Beda el Venerable en *De natura rerum*… Algunas muestras importantes son anónimas, como el *Liber monstrorum de diversis generibus*, hacia el año 700, donde se recopilaron un buen número de animales, bestias y monstruos. Alrededor del 1100 se encuadra el *Liber floridus* de Lamberto de Saint Omer y el *Elucidarium* de Honorio de Autun. Desde el siglo XIII, una centuria muy proclive al enciclopedismo, puede acudirse al *De naturis rerum* de Tomás de Cantimpré para estudiar sus 42 especies monstruosas, al trabajo de Gervasio de Tillbury (en concreto su tercera sección del

[417] Puede verse una completa clasificación en la ya clásica obra de KAPPLER, CLAUDE, *Monstruos, demonios y maravillas*, Akal, Madrid, 1986, pp. 131-210.

Otia Imperalia, dedicada a este tema), al *Speculum Naturale* de Vicente de Beauvais o al numerosas veces citado *Libro del Tesoro* de Brunetto Latini. El asunto sigue causando tanta expectación a lo largo de los tiempos siguientes que en 1573 Ambroise Paré compone *Des monstres et prodiges*, todo un clásico de la teratología. Para demostrar que los monstruos existen, los autores que se atrevan a abordar tangencialmente el tema buscarán y encontrarán apoyo en el principio de autoridad, como le ocurre a Mandeville[418]. Se dice en su *Libro de las maravillas* que "especialmente en las Indias hay muchas admirables cosas y cuasi imposibles de creer, parecióme a mí, empremiendo la presente obra que, entre las otras cosas que en el presente libro hay de maravillar, es haber hombres de tal manera producidos. Quise saber y ver por muchos libros si era verdad que tales hombres hobiese por el mundo, y hallélo escrito por diversos dotores dinos de fe y de creer"[419].

La presencia de rasgos, formas o habilidades netamente humanas en estos seres que se diferencian de las simples bestias supone que emerjan preguntas filosóficas y teológicas sobre su composición, capacidades y destino: ¿Prevalece su parte humana o la bestial? ¿Tienen alma, virtudes o raciocinio? ¿Resucitarán el día del Juicio? ¿De dónde surgen? ¿Provienen en última instancia de Adán y Eva? ¿Cuál es su simbolismo, qué mensaje transmiten al pueblo de Dios? "En realidad, [los monstruos] no acontecen contra la naturaleza, puesto que suceden por voluntad divina, y voluntad del Creador es la naturaleza de todo lo creado (…) En consecuencia, el portento no se realiza en contra de la naturaleza, sino en contra de la naturaleza conocida. Y se conocen con el nombre de portentos, ostentos, monstruos y prodigios, porque anuncian, manifiestan, muestran y predicen algo futuro", dice san Isidoro[420]. En el cosmos erigido por un Ser Supremo no cabe error alguno, todo sirve a un propósito, aunque el hombre no sea capaz de desvelarlo. Esta es también la posición de san Agustín y de muchos pensadores durante algún tiempo, que consideran que toda criatura guarda belleza, proporción y orden, además de ser una herramienta para la instrucción mística si se desentraña el enigma moral que cada una encierra. Lentamente va abriéndose, sin embargo, una brecha que acusa al monstruo de ser una irracional manifestación de desorden, y por tanto, una expresión horrorosa de lo maligno; los comentaristas de manera habitual interpretan la deformidad física como un signo de corrupción moral, pero, a pesar de todo, Dios los sigue tolerando, por lo que su existencia debe responder a algún plan divino, tal vez a una muestra práctica y evidente de su poderío creador. La ignorancia sigue siendo madre de la admiración. Su escasez o la dificultad para hallarlos es lo que los convierte en una *maravilla*, que no es otra cosa que algo —un fenómeno, un suceso, un ser…— extraordinario por lo infrecuente, por lo anómalo, que genera sorpresa o asombro a quien se tope con ella, pero que permanece dentro de los confines del orden natural[421]. De esta manera los monstruos se encuadran de forma general en el ámbito

[418] CASTRO HERNÁNDEZ, PABLO, "La imagen del monstruo en algunas representaciones xilográficas del *Libro de las Maravillas del Mundo* de John Mandeville: aproximaciones metodológicas e historiográficas", *Revista Sans Soleil – Estudios de la imagen*, 7 (2015), pp. 14-24.

[419] MANDEVILLE, JEAN, *Libro de las maravillas del mundo…*, p. 110.

[420] SEVILLA, SAN ISIDORO DE, *Etimologías, II*…, p. 47.

[421] Un ejemplo suficientemente elocuente sobre la condición de resultar extraordinario que tenía que cumplir un fenómeno para ser considerado como *maravilloso* nos lo ofrece el *Libro de Alexandre*, hablando del origen del vidrio: "La virtut del cristal todos nós la sabemos; / cuémo salle d'él fuego cutiano lo vemos, / mas nós por maravilla esto non lo tenemos, / por quanto cada día en uso lo avemos", ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, pp. 484-485. Por acabar de afirmar el concepto, apuntamos

de lo maravilloso natural, pivotando entre lo mágico (satánico, maléfico, hechiceril) y lo milagroso (lo sobrenatural cristiano), ámbitos que Jacques Le Goff contribuyó definitivamente a diferenciar[422].

Otra cuestión es qué papel jugaban los monstruos en la sociedad y cultura medievales para que el imaginario popular los mantuviera operativos durante tanto tiempo sin muestras empíricas de su existencia. Se han establecido numerosas hipótesis al respecto. La más sencilla mantiene que la Iglesia se aprovechó de ciertas fealdades para coaccionar al rebaño, no solo de palabra, sino también de obra, fomentando la representación de seres inusuales con una función comunicativa basada principalmente en el terror; su relevancia iría descendiendo a medida que la silueta del diablo se fuera haciendo más frecuente en las pesadillas tardomedievales, hasta el punto de coparlo todo a su alrededor. A niveles populares, más prosaicos, debemos plantearnos si es que acaso no existía además un formidable gusto y disfrute en explotar lúdica y controladamente el miedo humano frente a tantos temores impuestos e ineludibles y si aquellas sociedades no estarían proyectando y fabricando sus propios objetos de aprensión como gesto de supervivencia, como murallas de contención del inconsciente ante un mundo en ruinas; esta objetivación colocaría lo maravilloso casi como un factor de resistencia cultural a la



Figura 172: Ménsula con un ser monstruoso, emplazada en el Santuario de Nuestra Señora de Estíbaliz, Álava (s. XII)

también una aclaración bastante posterior, de la segunda mitad del XV: "¿Quién bastará á dar razon á cosa tan maravillosa [el diamante]? E por la ver de cada día, cesa la cabsa de maravilla (…) E puesto que non sepamos dar dellas razon natural, por eso no dexamos de conoscer que es ansy naturalmente como lo veemos", DÍAZ DE TOLEDO, PERO, *Diálogo y razonamiento…*, pp. 349-350. La mejor manera de descubrir lo natural desconocido era mediante el viaje, por lo que este se convierte en el contexto predilecto de lo maravilloso.

[422] Véase LE GOFF, JACQUES, "Lo maravilloso", en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval…*, pp. 468-479; *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, 2008. El notable historiador francés diferenció además tres etapas de lo maravilloso: mientras en la Alta Edad Media hubo una represión desde los poderes cristianos, a partir del siglo XII se entra en una fase de menor beligerancia, en la que irrumpen las maravillas. Los dos siglos finales del periodo están marcados por una "estetización" de lo maravilloso. Sin embargo, conviene no olvidar que esta distribución y cronología se basa en las fuentes y realidades francesas y no puede extrapolarse de manera acrítica a la experiencia castellana, como recuerda MÉRIDA JIMÉNEZ, RAFAEL M., "La *fantasía* imposible: apuntes metodológicos para el medioevo castellano", en Jaume Pont (ed.), *Brujas, demonios y fantasmas en la literatura fantástica hispánica*, Universitat de Lleida, Lérida, 1999, pp. 43-53; "Magias y brujerías literarias en la Castilla medieval", *Clío & Crimen*, 8 (2011), pp. 143-164. Aquí desde tiempos de Menéndez Pidal el debate ha girado en torno a los motivos que explican la escasez de elementos fantásticos en las obras hispánicas, sobre todo si se compara con la exuberancia de que hacen gala las composiciones francas englobadas en la Materia de Bretaña. Véase: SORIA, ANDRÉS, "Sobre la fantasía ibérica medieval y sus posibles rasgos autóctonos", en Juan Paredes Núñez (ed.), *Literatura y fantasía en la Edad Media*, pp. 81-97.

oficialidad cristiana, como proponía Le Goff. Quizás su papel principal fuera el ornamental, el de demostrar la exuberancia de una naturaleza capaz de hacer brotar de la fértil tierra, merced a Dios, razas y criaturas diversas, cada cual con sus elementos simbólicos propios que permitían extraer enseñanzas morales; en paralelo se ha señalado que el afán por saber más sobre ellas, como si fueran un problema por solventar, constituyó un estímulo de la actividad descubridora. Puede ser que escudriñando los contornos de la alteridad uno perciba más claramente su propia identidad, tal como apunta P. Zumthor cuando dice que "toda sociedad experimenta la necesidad vital de oponerse a algún «otro» para perseverar en su ser", y sea el monstruo quien satisfaga ese anhelo a toda la humanidad por igual[423]. Acaso lo fabuloso, también lo mostrenco, sea un lenguaje que opta por invertir lo cotidiano, por señalar caminos de evasión a los estándares de vida opresivos mediante la desproporción, el desorden, lo irracional, lo perverso. De los grutescos, *drôleries* o *babewyn*, monstruos híbridos que disipan los límites de las taxonomías cerradas y adornan cómicamente toda clase de textos, incluyendo los salterios y los libros de horas, se ha sugerido que pueden actuar como una ridiculización de las pasiones corporales, pero también que eran un mero entretenimiento o una manera de captar la atención del lector[424]. Kappler sostiene que, fuera como fuese, el monstruo desempeñó en la psique humana una función elemental que queda puesta de manifiesto al ver los mismos arquetipos repitiéndose en todo tipo de civilizaciones y épocas[425]. Tal vez entonces haya que preguntarse en primer lugar porqué los seres fabulosos, hoy descartados del plano de la realidad, siguen llenando nuestra imaginación e industria del entretenimiento en general.

F1. Seres híbridos y razas plinianas

Empecemos por los seres que reúnen características antropomorfas en conjunción con rasgos animales. La hibridación entre la mujer y la serpiente se consuma con la Tragantía cazorleña o con la Melusina novelada por el poeta francés Jean d'Arras a finales del siglo XIV, pero mucho antes de aquello las tres górgonas de la mitología griega tuvieron su cuota de protagonismo: "por pecado que fezieron estas mugeres contra Dios los cabellos que avian muy fermosos e muy rrubios mudaronse en culebras e todos sus cuerpos fueron adesora cobiertos de culebras"[426]. Estas górgonas, de la cual la más célebre es Medusa, constituyen un sustancial precedente vinculando la naturaleza de las serpientes con la esfera femenina. Y aún antes que ellas, en los primeros instantes de la Creación, el Mal se encarnó en una serpiente que, como dijimos, se imaginó compulsivamente con rostro de mujer. Encontrar puntos de conexión entre estas experiencias y la reina que trata de asesinar a Alejandro empleando para ello a una tóxica sirvienta no se precisa de una imaginación privilegiada[427].

---

[423] ZUMTHOR, PAUL, *La medida del mundo*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 249.

[424] BOVEY, ALIXE, *Monstruos y grutescos en los manuscritos medievales*, AyN Ediciones, Madrid, 2006; PERTÍÑEZ LÓPEZ, JESÚS, "Los orígenes medievales del monstruo en el arte", *Revista Sans Soleil – Estudios de la imagen*, 7 (2015), pp. 7-13.

[425] KAPPLER, CLAUDE, *Monstruos, demonios y maravillas…*, p. 328.

[426] ANÓNIMO, *Semejança del mundo…*, p. 38.

[427] Aristóteles advertía a su discípulo para que no se fiase de las mujeres, recordando el episodio en que la reina india le había enviado una hermosa doncella que fue criada con veneno serpentino, siendo así tornada su naturaleza en la del reptil; su misión era acabar con Alejandro, pero el filósofo se percató de la crueldad y espantosidad de la muchacha, suponiendo que con su mordedura sería capaz de matar a

Pero igual que las sospechosas mujeres se unen a los seres telúricos, también se fusionan con los dueños del cielo y del mar. Las arpías y las sirenas-pájaro acabarán fundiéndose en un mismo ser antes de acabar desapareciendo de nuestro paisaje natural. En el mundo clásico las arpías se habían definido como unos seres despiadados, conformados por un cuerpo de ave, una cola de serpiente o de escorpión y una cabeza femenina. Durante los siglos románicos adornaron los capiteles de las fachadas y claustros, pero en el gótico bajomedieval ya han cedido su lugar ante el empuje protagónico de otras criaturas. Desde Homero en la *Odisea* hasta finales del siglo XV con Diego de Valera haciéndose eco de todas las definiciones arcaicas, el sentido de su existencia ha variado poco: se las sitúa en el mar Jónico, donde lloran lastimosas durante el clima tranquilo y alegres entonan canciones cuando se desata la tempestad; hambrientas, usan sus garras rapaces para despedazar a las víctimas, que preferiblemente deben ser humanas. Chorreantes de sangre, al acudir a beber o limpiarse en el agua cristalina ven su rostro femenino en el reflejo y sienten un gran pesar por haber devorado a un semejante. La bulliciosa fantasía las considera con suficiente ingenio como para aprender idiomas mientras son criadas en algunos hogares[428]. La principal diferencia fisionómica entre la arpía y la sirena-pájaro era la recalcada fealdad de la arpía y su cola de serpiente, de la que la segunda carecía[429].



Figura 173: Arpía y demonio, capitel en la Basílica de San Isidoro de León (s. XII)

La figura de la sirena aviforme que en la *Odisea* trata de embelesar a los marineros de Ulises desde una pradera fue sustituida durante las centurias que nos incumben por el ser pisciforme, que también hundía las raíces de su existencia en la mitología y literatura helénicas[430]. Las sirenas han visto desplazado su hábitat a ambientes líquidos, porque la lujuria está vinculada con la humedad; sus acciones se desarrollan sobre el mar, afectando ahora solo a los navegantes. Ya se sabe que cantan con dulce voz y tocan instrumentos con tanta destreza que la melodía atrapa a los hombres; cuando estos duermen o bajan la guardia, las sirenas aprovechan para desollarlos. Iconográficamente, en sus manos aparecen los obligados espejos

cualquiera. Experimentaron llevándole a un condenado a muerte, que después de ser mordido falleció, demostrándose así que Aristóteles estaba en lo cierto; ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV…*, p. 505.

[428] VALERA, DIEGO DE, *Crónica abreviada de España…*, p. 27.

[429] LECLERQ-MARX, JACQUELINE, "Sirenas-pájaro, sirenas-pez. El tema del beneficio ilícito en la escultura románica entre realidades socio-económicas, contactos culturales y redes metafóricas", *Románico*, 12 (2011), pp. 26-33. Sobre el aspecto físico y atributos en las representaciones de arpías y sirenas, véase: RODRÍGUEZ PEINADO, LAURA, "Las sirenas", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 1 (2009), pp. 51-63; OLIVARES MARTÍNEZ, DIANA, "Las arpías", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 11 (2014), pp. 1-12.

[430] La aparición de las sirenas-pájaro tiene lugar por vez primera en el Canto XII de la *Odisea* de Homero. Algunas evidencias sobre la transición hacia las sirenas-pez son rastreables en ANÓNIMO, *Fisiólogo…*, p. 69; FOURNIVAL, RICHARD DE, *Bestiario de amor…*, pp. 36-37; LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 115. Recordemos la existencia de otros seres bastante afines a las sirenas, tal cual son las nereidas.

o peines, símbolos de una sensualidad orgullosa, así como un pez o instrumentos musicales —viola, chirimía y arpa, ya que solían ser representadas como un trío—. Su cola fue durante el románico bífida, aunque con el tiempo se quedó en una sola, mientras que su torso humano fue la excusa perfecta para pintar, esculpir y labrar el cuerpo femenino desnudo. Los conquistadores de las Canarias registraron su particular teoría sobre las sirenas: se trata de extraños pescados del tamaño de una lanza que se yerguen derechos cuando se percatan de que se acerca un navío, dando aviso de la cercanía de una tempestad[431]. Hacia ahí deriva la sirena, convirtiéndose en un ser-presagio. En la misma línea el andaluz Pero Tafur las ha romantizado todo lo que permite el siglo XV: la sirena es para él una pregonera de la muerte, pues solo se aparecen ante los marineros para entonar sus cantos melancólicos cuando la tormenta que se avecina es tan peligrosa que los receptores de sus trovas solo con mucha suerte podrían escapar[432]. Tafur había fracasado en su intención de obtener conocimientos de primera mano sobre los territorios indios, aunque había satisfecho en parte su curiosidad en aquella conversación que mantuvo con Niccolò dei Conti y que ya relatáramos. Pese a ello había podido registrar la existencia de un monstruo, elemento imprescindible para que un relato de viajes medieval no resultase decepcionante, hasta tal punto estaban normalizados: en el Espalato (Split, Croacia) a veces desaparecían mujeres mientras trabajaban junto al mar, sin que se pudiera saber qué había sucedido con ellas. Un día, mientras las mujeres se ocupaban de sus labores habituales, un monstruo que combinaba una morfología de pescado con la humana, además de alas de murciélago, arremetió contra una mujer y la arrastró hacia el agua. Por fortuna se encontraban presentes muchas personas que acudieron a socorrerla y consiguieron capturar al monstruo con vida, aunque falleció a las pocas horas. Maravillados todos ante aquel ser, a las autoridades no se les ocurrió un mejor destino para el "tritón" que enviárselo momificado al papa Eugenio, previo paso por la Señoría de Venecia. Tafur no pudo ver aquella escamosa fiera, pero le aseguraron que los hechos habían acontecido muy recientemente; en la dinámica de los libros de viajes más valía un testimonio ajeno que nada y, aunque hoy nos parezca una dinámica incongruente, la presencia del monstruo opera entonces como una garantía de que el viaje se ha hecho: quien no los había visto era porque no se había desplazado lo suficientemente lejos[433]. Pese a que la existencia de seres similares siguió aceptándose a nivel popular largo tiempo, los intelectuales del siglo XV comenzaron a apartarse de tales creencias con una significación cada vez más evidente. Alonso Fernández de



Figura 174: Sirenas tañendo sus instrumentos ante un hombre vencido, *Bestiario de Amor* de Richard de Fournival, BnF, Français 15213, f. 70r (s. XIV)

[431] SALLE, GADIFER DE LA, *Le Canarien…*, p. 124.
[432] TAFUR, PERO, *Tratado de las andanças…*, p. 248.
[433] *Ibidem*, p. 165.

Madrigal, conocido como el Tostado, es el autor del comentario más extenso sobre las sirenas, a las que dedica casi una veintena de capítulos de su *Comentario a Eusebio*; su conclusión era que no había bases naturales que las sustentasen y que estas fábulas eran en realidad el revestimiento moral y literario con el que se trataba de prevenir a los comerciantes de los mares para no ser estafados por prostitutas[434]. También Hernando de Talavera está enteramente convencido de que no existen seres que combinen una parte humana con otra animal, ni en tierra ni en mar, y se apoya en Isidoro de Sevilla para explicar cómo fueron inventadas tales patrañas por poetas clásicos en un intento de simbolizar el amor, que vuela cual arpía o fluye cual sirena[435]. Igual que el Tostado o Talavera, el Almirante Colón destruye los sueños medievales con otra bofetada de realidad: en el Caribe se ha encontrado tres "sirenas" al lado de su embarcación, como ya las viera alguna vez en las costas africanas y, sinceramente, aquellos manatíes que emergían a la superficie no tenían caras humanas, ni mucho menos tocaban instrumentos o entonaban dulces canciones[436].

El reverso masculino de la sirena es el sátiro griego o el fauno latino, un ser que goza de alto simbolismo sexual y que se sirve de los atributos del macho cabrío. Su trasvase a la cultura cristiana se debe al encontronazo protagonizado con san Antonio abad, narrado en la *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae* por san Jerónimo: Antonio se había retirado al desierto y pensaba que era el único cristiano que practicaba tan austera devoción, pero una noche le fue revelado en sueños que existía otro venerable más anciano y obstinado que él viviendo por aquellos páramos, y que debía buscarlo. Se puso entonces en camino Antonio en su afán por encontrarse con san Pablo de Tebas, el primero de los eremitas, pero no sabía en qué dirección podría hallarlo. Mientras vagaba por el yermo, salió a su encuentro primeramente un hipocentauro, con el que no consiguió entablar conversación, y más tarde entre unos roquedos divisó a un fauno, al que interrogó sin éxito acerca de la ubicación de Pablo. Este segundo monstruo, pequeño y cornudo, le trasladó un mensaje: su estirpe, que moraba por

[434] Esa misma tesis ya se encontraba desarrollada casi un milenio antes por el propio Isidoro: "lo cierto es que fueron unas meretrices que llevaban a la ruina a quienes pasaban, y éstos se veían después en la necesidad de simular que habían naufragado", SEVILLA, SAN ISIDORO DE, *Etimologías, II*…, p. 53.

[435] TALAVERA, HERNANDO DE, *Tratado sobre el vestir…*, p. 66.

[436] COLÓN, CRISTÓBAL, *Diario…*, p. 142. Aún mucho tiempo después, Juan de Luna recrea en la segunda parte del *Lazarillo de Tormes* a una plebe que sigue excitándose al contemplar crédula a Lázaro, exhibido cual *Peje Nicolao* en el reino por unos pescadores que lo habían sacado del mar, y que vieron en esta maniobra pícara una forma de amasar donativos: LUNA, JUAN DE, *Segunda parte de la vida de Lazarillo de Tormes. Sacada de las Corónicas antiguas de Toledo*, Rosa Navarro Durán (ed.), *Novela Picaresca, V*, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2010, pp. 100-102. El Pez Nicolás fue una suerte de sireno del folclore popular en Italia y España durante los siglos XVI y XVII; tiene su origen en la maldición lanzada contra un niño que gustaba de jugar en el mar y que se metamorfoseará en tal portento; véase D'AGOSTINO, MARIA, "Una versión española de la leyenda del pez Nicolás", en Pedro M. Cátedra (ed.), *La Literatura popular impresa en España y en la América colonial. Formas & Temas, Géneros, Funciones, Difusión, Historia y Teoría*, SEMYR, Salamanca, 2006, pp. 281-288. Otro ser que guarda cierto parecido y que aparece durante los siglos modernos es el famoso hombre-pez de Liérganes. En cuanto a la falsificación de "peces", en las *Historias prodigiosas* se advierte sobre los embaucadores que adulteran especies de pescados para convertirlos "en dragones, serpientes y otras cosas semejantes" con los que engañar a los incautos: BOAISTUAU, PIERRE; TESSERANT, CLAUDE; BELLEFOREST, FRANÇOIS DE, *Historias prodigiosas y maravillosas de diversos sucesos acaescidos en el mundo*, Enrique Suárez Figaredo (ed.), "*Historias prodigiosas y maravillosas de diversos sucesos acaescidos en el mundo*", *Lemir*, 17 (2013), p. 173.



Figura 175: Antonio Abad con el fauno, *Libro de las maravillas del mundo* de Juan de Mandeville, BnF, Français 2810, f. 151r (s. XV)

aquellos parajes, había sido adorada por los paganos, pero ellos eran simples mortales que se humillaban ante Dios y le solicitaban que rogase por su salvación. Finalmente una loba le conduciría hasta la cueva de Pablo, pero lo que nos interesa ahora es el pasaje del centauro y del fauno. Ante los escépticos a su relato, y oponiéndose a que se pudieran entender aquellas líneas como una mera alegoría, san Jerónimo insiste en que debe creerse tal cuál se expone, pues en tiempos de Constantino uno de estos sátiros fue capturado en Alejandría y, después de muerto, embalsamado y enviado al propio emperador. Añade también que no está en condiciones de asegurar si el hipocentauro, incapaz de articular palabra, fue un engaño del diablo o una de las bestias que el desierto era tan dado a engendrar[437]. Sin embargo, no le cabe duda de que el fauno era un cristiano con pies y cuernos de chivo que emocionó y fortaleció en la fe a Antonio[438]. En la práctica tal existencia, consagrada sin titubeos por san Jerónimo, uno de los cuatro Padres de la Iglesia, hacía particularmente complicado desterrar la existencia del fauno. Su inclusión en el catálogo de maravillas se aferrará a estos orígenes, como se puede ver en el libro de Mandeville, donde se insiste en su naturaleza mortal y piadosa, además de recordarse el episodio del encontronazo con el santo ermitaño[439]. Tortuoso camino hubo de recorrer el fauno hasta convertirse en el disfraz del demonio en la Edad Moderna.

Con la llegada de los aires renacentistas y los nuevos gustos, quienes alguna vez fueron considerados seres terroríficos comenzaron a desarrollar otras funciones. Valga simplemente un ejemplo de ello: centauros, arpías y esfinges se encuentran entre las fieras y brutos animales que cabizbajos presentan sus respetos al cadáver del fallecido Enrique de Villena, según el sueño que el marqués de Santillana adorna como planto para su amigo fallecido[440]. Los nuevos intelectuales se muestran descreídos: los monstruos guardan una indómita belleza, pero la larga convivencia con ellos los está amansando.

[437] Una suerte de centauro, con sus rasgos particulares, ha pasado a la tradición islámica: se trata de Alborak (o Buraq), un ser híbrido que conjuga rasgos equinos y una faz humana. Este ser opera como una criatura psicopompa, conduciendo a Mahoma por los escenarios escatológicos, ANÓNIMO, *Escala de Mahoma*, M.ª Jesús Viguera Molins y José Luis Oliver Domingo (eds.), *Libro de la Escala de Mahoma*, Siruela, Madrid, 1996, p. 30.

[438] Se da cuenta de ello en VALERA, DIEGO DE, *Crónica abreviada de España…*, p. 23.

[439] MANDEVILLE, JEAN, *Libro de las maravillas del mundo…*, pp. 36 y 166.

[440] LÓPEZ DE MENDOZA, ÍÑIGO, *Defunssion de don Enrique de Villena*, Manuel Durán (ed.), *Marqués de Santillana. Poesías completas, I. Serranillas, cantares y decires. Sonetos fechos al itálico modo*, Castalia, Madrid, 1980, pp. 230-231.

La curiosidad por lo diferente ha tenido episodios oscuros, pero no hace falta remontarse ni mucho menos a la Edad Media para señalar algunos verdaderamente espeluznantes. Los países anglosajones se especializaron en los *freak shows* durante la época victoriana, donde se asistía al circo para observar —si es que el espectador se atrevía— a personas que padecían las más variadas enfermedades congénitas y malformaciones mientras realizaban actividades cotidianas. Los zoológicos humanos existieron en Europa y Estados Unidos hasta el siglo XX; en 1877 Madrid acogió una "exhibición" de individuos de comunidades indígenas de África, Asia y América en el Parque del Retiro; en Bruselas, en una fecha tan reciente como 1958, tuvo lugar una humillante Exposición General en la que la contemplación de familias africanas enjauladas, procedentes de las colonias belgas, fue una de las atracciones fundamentales. El racismo y las cosificaciones del diferente han existido siempre, justificadas como una forma de aprehender la alteridad. El imaginario viaje que hace el infante Pedro de Portugal a la India concluía con una pretendida carta rubricada por el mismísimo Preste Juan y dirigida a los poderes occidentales. En esta se daba buena cuenta del catálogo de maravillosos seres que pululaban en aquella fracción del mundo. Lo verdaderamente sugestivo es que el Preste se reivindica como coleccionista de animales e individuos monstruosos, tales como centauros y gigantes, a los cuales mantenía cautivos en su *ménagerie* con la intención de que "los vean las gentes estrañas" que visitaban su corte[441]. Los grandes señores tenían que garantizar portentosas distracciones para sus invitados; si habían adquirido especímenes humanos o animales infrecuentes debían mostrarlos, reforzando así su autoridad y favoreciendo que los súbditos calmasen sus ansias. Era lo esperable, el *monstruo* estaba para ser *mostrado*, y así sería en adelante sin que jamás faltasen espectadores curiosos[442].



Figura 176: Raza de seis brazos y seis manos. *Libro de las maravillas del mundo* de Juan de Mandeville, BNE, R-13148, f. 45r (1524)

Tres obras muy citadas en estas páginas, como son la *Semejança del mundo*, el *Libro del tesoro* o la *Valeriana*, recogen para la India la existencia de toda una amalgama de seres semihumanos o razas plinianas que tantas veces se han enumerado en mil partes y de las que está casi todo dicho: individuos que gozan de una larguísima longevidad sin dolor alguno; gigantes y enanos; razas de hombres que nacen canos y cuyo pelo ennegrece con el paso del tiempo; pueblos cuyos miembros viven no más de 8 años; quienes tienen manos al revés y pies de ocho dedos; gentes con un agujero por boca, que se alimentan a través de un estrecho caño; cíclopes o "manoculi" de un solo ojo; panotios de inmensas orejas; esciápodos y blemias; pueblos que se alimentan del olor de las flores y las manzanas, capaces de morirse si sienten malos aromas; hombres con seis brazos y mujeres que paren una única vez, o que tienen hijos de cinco en cinco; estirpes que no sienten dolor ni

441 SANTISTEBAN, GÓMEZ DE, *Libro del infante don Pedro de Portugal…*, pp. 28-29.

442 La percepción y exhibición de los seres monstruosos se articuló en torno a tres emociones que con frecuencia se mezclaban entre sí: el placer, el horror y la repugnancia, según FLORES DE LA FLOR, M.ª ALEJANDRA, "La exhibición de seres deformes (monstruos) en España durante la Edad Moderna", *Revista Sans Soleil – Estudios de la imagen*, 7 (2015), p. 27.

padecen enfermedad alguna hasta la muerte… Quizá lo más interesante para nosotros es que "espantable" es el adjetivo reiterado para referirse a estas razas antropomorfas, patrimonio común de toda la civilización cristiana, seguido por los atributos de la fiereza y la crueldad[443]. *Espanto* es, sin embargo, un término que define en primer lugar lo sorprendente. Nos inclinamos a pensar que tales comunidades fascinaban más que atemorizaban, porque los miedos se desenvolvían sobre elementos o bien más mundanos o bien más escatológicos. En todo caso, toparse con ellos solo era una preocupación real para los viajeros que accedían a las postrimerías del orbe.

Los cinocéfalos —o rusticanes, como los denomina Gómez de Santisteban[444]— tenían apariencia humana en todo el cuerpo, excepto por su cabeza canina, su dentadura perruna y su lenguaje a base de ladridos. Entre sus costumbres había algunas poco delicadas, como la de comerse a "todos los hombres que consiguen capturar, excepto a los nativos del lugar"[445]. Estaban entre los monstruos más mencionados y su popularidad en este caso parecía estar respaldada por la propia Iglesia ortodoxa, según la cual san Cristóbal habría sido uno de ellos —un *cananeo*—, hasta que fue convertido al cristianismo y recompensado por ello con una forma plenamente humana[446]. A la tradición religiosa hay que sumar cimientos más recientes y de carácter empírico: Marco Polo los sitúa al este, el navegante portugués Diogo Gomes al sur, cerca de Tombuctú, y Cristóbal Colón los sugiere para las tierras recién alcanzadas hacia el poniente[447]. Es fácil imaginar que las noticias difusas de simios en las selvas de estos tres continentes hubieran podido contribuir a fijar tales aseveraciones, teniendo en cuenta que los mismos autores se hacían eco igualmente de la presencia de hombres con cola[448]. Pero tampoco se puede ignorar que las creencias acerca de estos cánidos eran iguales en las sociedades orientales que en las europeas y magrebíes[449]; una fábula compartida en ambos extremos de la Ruta de la Seda solo podía contribuir a reforzar la



Figura 177: Cinocéfalos en el *Itinerarium de mirabilibus orientalium Tartarorum* de Odorico de Pordenone, BnF, Français 2810, f. 106r (s. XV)

[443] ANÓNIMO, *Semejança del mundo…*, pp. 8-9; LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, pp. 95-98; VALERA, DIEGO DE, *Crónica abreviada de España…*, pp. 24-25.
[444] SANTISTEBAN, GÓMEZ DE, *Libro del infante don Pedro de Portugal…*, p. 21.
[445] POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo…*, p. 288.
[446] Para más información sobre los cinocéfalos, recomendamos la consulta de VIGNOLO, PAOLO, "Una nación de monstruos. Occidente, los cinocéfalos y las paradojas del lenguaje", *Revista de Estudios Sociales*, 27 (2007), pp. 140-149.
[447] Véase POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo…*, p. 288; GOMES, DIOGO, *De prima inventione Guineae…*, p. 9; COLÓN, CRISTÓBAL, *Diario…*, p. 64.
[448] POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo…*, p. 286; GOMES, DIOGO, *De prima inventione Guineae…*, p. 9; COLÓN, CRISTÓBAL, *Carta…*, p. 19.
[449] Para Ibn Battuta los indígenas andamaneses masculinos tienen "jetas perrunas", mientras que por el contrario las mujeres destacan por su inusitada belleza: IBN BATTUTA, MUHAMMAD, *Regalo de curiosos…*, p. 708.

certeza en cada una de las partes. Al margen de ello, no podían faltar tampoco entre las cohortes de los ejércitos de Darío vencidas por Alejandro: "Demás, vienen ý de gentes que han fiera grandes; / caras han como canes, negros como la pez, / que con la valentía, que con la ligerez', / espantarán a muchos: ¡esto será rafez!"[450].

Los acéfalos son conocidos en los textos como blemias, y aparecen en muchas obras del periodo. Por lo general se ubican en Libia o en las tierras orientales, como indican respectivamente san Isidoro o el *Libro de Alexandre*[451], pero el anónimo compositor del *Libro del conosçimiento* los ha emplazado en la Europa nórdica: Noruega y Gotia albergan estas gentes con las cabezas —barbas incluidas— en el pecho, sin cuello y con las orejas en los hombros[452]. También pululan por Oriente o Etiopía, tanto da, los esciápodos, raza monstruosa que solo cuenta con una pierna y un pie de grandes dimensiones, el cual, cuando hace excesivo calor, utilizan para darse sombra tumbados de espaldas en el suelo, como confirma Mandeville; el *Beato* del Burgo de Osma dibuja a uno sentado en medio de un cuarto continente que se mantiene como *terra incognita*. Gómez de Santisteban los ha imaginado como unos fervientes católicos y los rebautiza con el nombre de ponces, aunque para él sus pies son como pezuñas[453]. Gozaba de predicamento la teoría del *Alter Orbis*, según la cual el hemisferio sur debía ser un reflejo de lo que ocurría en el norte, con unos habitantes denominados antípodas de los que nada se sabe, pero a los que se puede presuponer suficientemente monstruosos, dado el hecho de que caminan con los pies en el suelo, pero igualmente, desde un punto de vista eurocéntrico, bocabajo. No se puede llegar allí ya que el clima se torna insoportable y cambian las estrellas, así que probablemente estos seres ni siquiera se encontrarían entre los descendientes de Eva ni de Noé. Pero nada de eso podía detener a Alejandro Magno: "Con todos vós a una queriéndome seguir, / buscaré los antípodes: quiérolos conquerir. / Éstos son so la tierra, como oyemos dezir, / mas yo non lo afirmo, ca cuido de mentir"[454].



Figura 178: Esciápodo dándose sombra con su gran pie. Jamba de la Iglesia de Santa María la Real de Olite, Navarra (s. XIII)

Hemos mencionado en varias ocasiones la ruptura con la normalidad que suponía la aparición de un ser conocido en forma, pero de tamaño diferente al acostumbrado. Pues bien, esta circunstancia también ocurre con los propios humanos, que se imaginan y se conciben en

[450] ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, p. 448.
[451] SEVILLA, SAN ISIDORO DE, *Etimologías, II…*, p. 51. "Teniendo su carrera que avién empeçada, / fallaron los açéfalos, la gent' descabeçada: / traen ante los pechos la cara enformada; podrién a sobrevienta dar mala espantada", ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, p. 683.
[452] ANÓNIMO, *Libro del conosçimiento de todos los reynos…*, pp. 16-17 y 115.
[453] MANDEVILLE, JEAN, *Libro de las maravillas del mundo…*, p. 103; SANTISTEBAN, GÓMEZ DE, *Libro del infante don Pedro de Portugal…*, p. 26.
[454] ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, p. 640. Pocas estrofas más adelante, el poema vuelve a referirse a los antípodas, prácticamente como habitantes de un subsuelo próximo al Infierno: *Ibidem*, p. 672.



Figura 179: Pigmeos defendiéndose del ataque de las grullas en el *Atlas catalán* de Abraham Cresques (sexta parte), BnF, Esp. 30 (ca. 1375)

alturas y pesos imposibles. Por una parte están los pigmeos, tan menguados —se estiman entre uno y dos codos— que viven en una encarnizada y permanente lucha con las grullas, su depredador natural; esta sociedad en miniatura inspira asombro, pero no temor. Nuevamente, solo quien confíe más en la palabra de Marco Polo —uno de los viajeros menos proclives a fantasear— que en la de las autoridades clásicas puede dudar de ellos, puesto que el mercader identifica a los pigmeos con simios a los que se ha afeitado, dejándoles la barba y el pubis sin recortar; en la India, asevera, nunca se ha visto un hombre de este tamaño tan inverosímil[455]. Otra cosa son los gigantes. Antes del Diluvio existía una raza de hombres con un tamaño descomunal, pero fueron barridos del mapa entre las aguas[456]. Y sin embargo, de alguna manera el linaje de los gigantes tuvo que recomponerse, porque en Oriente han vuelto a aparecer hombres enormes, como los que conformaban el ejército de Poros y asustaron a las tropas griegas[457]. Corrió el rumor de que estos eran hijos de mujeres que habían yacido con ángeles, pero tales supercherías fueron condenadas por los teólogos. Cristóbal de Licia, el mismo santo auxiliador que en la Iglesia Ortodoxa se creyó con naturaleza de perro, es para los católicos un gigante cuyo oficio es ayudar a los viajeros a cruzar un peligroso torrente fluvial. Gómez de Santisteban, en su fantasioso relato, los hace oriundos de la ciudad de Luca, colindante al Imperio del Preste Juan; su altura es de nueve codos, semejantes a lanzas[458]. A veces parece que Levante insiste en irrumpir en Europa, como cuando Diego de Valera, exponiendo las maravillas de la India, menciona cómo en las costas occidentales fue hallada "una moça la qual las ondas de la parte océana traxeron, no se sabe de dónde, muerta y ferida en la cabeça de altura de diez cobdos y anchura de tres en los pechos, vestida de una ropa de púrpura"[459]. Los tenemos asimismo en nuestra literatura caballeresca: en el *Amadís* los oyentes se ven sorprendidos por Gandalac, un "gigante que causa espanto, por ser descomunal y monstruoso", aunque en este caso se trata de un ser sensible que entrega al joven Galaor —a quien se llevó consigo— a un ermitaño para que este se encargue de su crianza[460]. Tirant lo Blanch, el otro gran héroe peninsular de los siglos XV y XVI, se bate con su particular Goliat, el formidable Quirieleysón de Montalván[461]. Los gigantes

[455] POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo…*, p. 283. ¿Qué decir del duende —habitante travieso o malvado de la casa— extendido por todo el folclore europeo?
[456] MARÍN, PEDRO, *Sermones…*, p. 90.
[457] "Poro era grant omne, avié grant coraçón; / trayé un elefant' mayor que un durmón; / de los fieros Gigantes trayé generación: / era, sól' de veerlo, una fuerte visión. / Cuemo trayé consigo muchos fieros gigantes, / pavor avién los griegos, estavan discordantes: / teniense por errados, que se no fueran antes; / todos avíen miedo de seer malandantes.", ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, pp. 590-591.
[458] SANTISTEBAN, GÓMEZ DE, *Libro del infante don Pedro de Portugal…*, p. 25.
[459] VALERA, DIEGO DE, *Crónica abreviada de España…*, p. 25.
[460] RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI, *Amadís de Gaula…*, pp. 23-24.
[461] RIQUER, MARTÍN DE, *Tirant lo Blanch: novela de historia y de ficción*, Sirmio, Barcelona, 1992.

ficticios se confunden en los planos retóricos con hombres de carne y hueso que llamaban la atención en sus comunidades por las dimensiones fuera de lo común que gastaban. Solo con Gargantúa y Pantagruel los gigantes superarán la subalternidad, convirtiéndose en los verdaderos protagonistas de sus historias[462].

F2. Anomalías físicas y morales

Dejando atrás las razas plinianas, cada cierto tiempo todo tipo de individuos llegaban al mundo con malformaciones y trastornos genéticos muy poco frecuentes, sirviendo como combustible de la locomotora fantástica de una mentalidad preilustrada. Pensemos en el desafío intelectual que supusieron las personas con anomalías tales como la intersexualidad, polidactilia, elefantiasis, enanismo, ictiosis, progeria, albinismo, hidrocefalia, sirenomelia, hirsutismo, gastrosquisis, diprosopia, los síndromes de Treacher Collins, Proteus o Marfan, o los nacimientos de siameses, gemelos parasitarios, seres bicípetes o bicorpóreos, así como niños con ausencia de extremidades. El alumbramiento de un individuo (incluyendo a los animales) con alguna mutación o malformación —sobre cuyas causas hoy la ciencia nos arroja su luz— era considerado de manera inmediata como prodigio y señal, por lo general de alguna calamidad, que podía producirse *in situ* o a cientos de kilómetros del lugar en que había ocurrido el nacimiento; esa creencia todavía se reforzó a partir del siglo XVI, en el marco de las Guerras de religión que asolaron el continente. Si el individuo sobrevivía a los primeros días después del parto, bien por la escasa esperanza de vida o bien porque en no pocas ocasiones los progenitores los dejaban morir (en tiempos de Roma los mataban públicamente arrojándoles al Tíber o a cualquier otro río), los familiares no dudaban en rentabilizar los trastornos, elaborando un espectáculo itinerante, capaz de atraer la piedad y las limosnas[463]. A Felipe el Hermoso, mientras estaba en ruta por la Península, le fue mostrada una niña de ocho o nueve años que había nacido sin extremidades; a su cronista particular, Antonio de Lalaing, le pareció "cosa extraña de ver", dado que la joven era capaz de hablar y hacer sus oraciones con toda normalidad, "como los que poseen todos sus miembros"[464]. Unos pocos años más tarde nacía en Rávena, en 1512, un muchacho monstruoso que alcanzaría gran fama: con cuerno en la frente, con alas de murciélago en vez de brazos, hermafrodita, con unas marcas

[462] Véase RABELAIS, FRANÇOIS, *Gargantúa y Pantagruel*, Alfredo Darnell (ed.), *Gargantúa y Pantagruel, I*, Salvat, Estella, 1971. La presencia de gigantes fue también muy popular en los desfiles y festejos carnavalescos antes de la comedia de Rabelais, popularidad que alcanza nuestros días junto a la exhibición de cabezudos.

[463] Una excepcional muestra de esto nos la encontramos en *Historias prodigiosas y maravillosas de diversos sucesos*. El traductor al castellano, Andrea Pescioni, ha querido incluir al impresionante catálogo de maravillas algún ejemplo de su cosecha, y entre ellas da cuenta de una mujer de Medina del Campo que en 1554 dio a luz a unos niños siameses, ya muertos. Aun así, los cónyuges medinenses, muy pobres, vieron en tal desgracia una oportunidad para salir de la miseria, pues muchos de los que fueron a ver el prodigio acompañaron su visita con un donativo. En la jornada siguiente el cadáver de los siameses les fue sustraído durante la noche, posiblemente por un pícaro que reparó en el negocio de la exhibición del cadáver. Trágica suerte fue también la de una mujer —o dos, dado que tenía dos cabezas brotando de un solo cuerpo— que fue desterrada de Baviera en 1541, ya que se le consideraba culpable de que algunas muchachas hubiesen abortado por el terror que les produjo su contemplación mientras esta andaba mendigando limosnas por la calle, BOAISTUAU, PIERRE; TESSERANT, CLAUDE; BELLEFOREST, FRANÇOIS DE, *Historias prodigiosas…*, pp. 220 y 426-427.

[464] LALAING, ANTONIO DE, *Primer viaje…*, p. 513.

de letras en el pecho y una única y escamada pierna, terminada en garra, su venida al mundo corrió como la pólvora entre la Cristiandad. La mezcla de ingenio y perversidad más pura, en conjunto con la necesidad material y la expectación suscitada por las anomalías corporales, condujo a que algunos arteros de baja condición "produjesen" sus propios ostentos: "toman las criaturas cuando son pequeñas y están tiernas como masa, y las desfiguran cortándoles y torciéndoles los rostros y miembros e hinchándoselos de suerte que parescen mostruos, con los cuales después ganan dineros enseñándolos como cosa maravillosa"[465]. Si acaso su rareza era excepcional y del gusto de cierto mecenas, el individuo portentoso podía acabar sus días deambulando de corte en corte, satisfaciendo el morbo de las élites y animando la conversación de doctores y teólogos.



Figura 180: Monstruo de Rávena. *Histoires prodigieuses* de Pierre de Boaistuau, BnF, RES-Y2-963, f. 172r (1560)

La incipiente teratología trató de dar una explicación plausible al origen de estos "renglones torcidos" de Dios. Aparte de poder responder al envío de una señal divina[466], se buscaban razones más mundanas: la calidad o cantidad del semen o la carencia de alguno de los cuatro humores en este; el tamaño estrecho del útero, la postura corporal durante el coito y la posición de los astros en el momento de la cópula; la concepción durante la menstruación; las enfermedades, golpes, antojos alimenticios o incluso los pensamientos obsesivos de la madre durante la gestación, etc.[467] Los niños nacidos con características o atributos que recordaban o que se suponían bestiales —preferentemente de cánidos— estimulaban las acusaciones de zoofilia, aunque entre los miembros más cultos de la sociedad se consideraba que no era factible que pudiera gestarse ni sobrevivir un monstruo producto del "ayuntamiento bestial" entre persona y animal. No faltaban tampoco las respuestas basadas en escalofriantes poderes demoniacos, tales como los maleficios sobre las embarazadas o la inseminación provocada por íncubos: estos malignos espíritus tendrían antes que haber robado a los varones el semen procedente de las poluciones nocturnas o directamente haber tenido relaciones sexuales con ellos en forma de súcubos, dado que los demonios no podían engendrar por sí mismos al carecer de simiente; el más famoso de quienes se especulaba nacidos por este método era Merlín.

---

[465] BOAISTUAU, PIERRE; TESSERANT, CLAUDE; BELLEFOREST, FRANÇOIS DE, *Historias prodigiosas…*, p. 144.

[466] "Las más de las veces es su causa el juicio, justicia, y castigo de Dios, que se sirve de que semejantes abominaciones nazcan en horror de los pecados de sus progenitores, que como animales brutos indiferentemente se arrojan tras sus apetites sin tener respecto ni consideración de edad, lugar, tiempo, ni otras leyes estatuidas por naturaleza", *ibidem*, p. 142.

[467] KAPPLER, CLAUDE, *Monstruos, demonios y maravillas…*, pp. 256-265. Cuando François de Belleforest en calidad de médico acudió a ver al portento nacido en Beaumont-de-Lomagne en 1571, un varón que portaba en su vientre y pecho a un gemelo parásito, anotó una serie de datos que podían ayudar a identificar las causas que dieron origen a tal curioso alumbramiento: edad de los padres, categoría socioeconómica de los mismos, complexión humoral, orientación geográfica de su casa, fecha y hora de nacimiento, signo y ascendente astrológico…: BOAISTUAU, PIERRE; TESSERANT, CLAUDE; BELLEFOREST, FRANÇOIS DE, *Historias prodigiosas…*, p. 354.

Otros excéntricos pobladores del Medievo fueron los hombres-salvajes. La hipertricosis, enfermedad por la cual el vello crece de forma desmedida sobre toda la superficie del cuerpo, es el argumento científico más directo que nos sirve para explicar su proliferación[468]. Se trata de una enfermedad muy rara, pero que siempre nos ha acompañado; tenemos el testimonio excepcional del canario Petrus Gonsalvus y sus descendientes, que desarrollaron esta alteración, siendo una familia muy querida y retratada en la corte francesa durante los siglos XVI y XVII. La misma afección podría ayudar a explicar, junto al miedo por los lobos, las creencias licantrópicas, que están presentes al menos desde Plinio y que gozan de buena salud durante los siglos medios y modernos. Por otra parte, no son pocas las ocasiones en que se percibe una confusión entre los grandes simios y los humanos, provocada por los relatos de los viajeros y las distorsiones que estos sufren al verse inmersos en un mundo lingüístico desconocido; recordemos el ya señalado caso de Polo desmitificando a los pigmeos como primates afeitados a conveniencia. De vez en cuando llegaba la noticia de algún humano asalvajado que, siendo apresado en el bosque, era domesticado e incluso podía imitar rudimentariamente el lenguaje de sus captores. Pero más allá de las bases materiales que alimentaron la creencia, si el hombre-salvaje obtuvo tanta atención fue porque operaba como antítesis del caballero y, en general, del ser humano como ser social. Como dijo P. Zumthor, su alteridad afecta a todos los ámbitos importantes: "desnudez en lugar de vestidos, caminar en lugar de cabalgar, choza en lugar de casa, piedra en lugar de hierro, oralidad y ningún tipo de escritura"[469]. En cualquier caso, constituía un revulsivo de las pulsiones soterradas por el proceso civilizador, cuyas raíces primarias estaban en lo rústico, el retorno a la naturaleza, el instinto animal indómito.

Habitando bosques y protegiendo fuentes mágicas, el salvaje vive orillado de toda comunidad, pero siempre en márgenes al alcance de los humanos. Eso ya le confiere un estatus diferenciador, puesto que como señaló Aristóteles, era natural que el hombre fuera ciudadano y estuviese entre los suyos[470]. Aparece desnudo, oculta su piel tras su propio vello corporal, además de contar con una larga melena y barba. Sus genitales reciben una doble cobertura con la superposición de algún elemento vegetal. En un puñado de ocasiones estos seres silvestres son femeninos, aunque no es lo habitual, debido a que se pretende resaltar su fiereza. Normalmente en las representaciones pictóricas o escultóricas solo las manos



Figura 181: Salvajes sosteniendo el escudo de armas de los Fernández de Velasco en la Capilla del Condestable de la Catedral de Burgos (s. XV)

[468] Recomendamos para el asunto de los hombres salvajes dos títulos: LÓPEZ-RÍOS MORENO, SANTIAGO, *Salvajes y razas monstruosas en la literatura castellana medieval*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1999; BARTRA, ROGER, *El salvaje en el espejo*, Destino, Barcelona, 1996. Para una aproximación iconográfica, acúdase a OLIVARES MARTÍNEZ, DIANA, "El salvaje en la Baja Edad Media", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 10 (2013), pp. 41-55.

[469] ZUMTHOR, PAUL, *La medida del mundo…*, pp. 266-267.

[470] "E entre aquellos que fazen cosas estrañas e nuevas e contra la natura del omne es bevir solo en un monte ó non á ninguna gente, porque naturalmiente se deleita el omne en bevir en compañía de omnes" LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 152.

y los pies aparecen sin cabello, lo que encaja a la perfección con las consecuencias de la mencionada hipertricosis; algunos autores han considerado sin embargo que estas figuras bien podrían tratarse de hombres disfrazados, al estar documentada la presencia de actuaciones teatrales y festejos cortesanos que cuentan con bailes de personajes semejantes. Se les ha imaginado secuestrando a doncellas, pues el apetito sexual desbocado figura entre sus características; ello permite que entre en acción el héroe para cumplir con las tareas auxiliadoras propias de todo caballero. En sus manos portan bastones o mazas, por un lado, y grandes escudos por otro, dotándoles de un aspecto aún más agresivo, realzado por su presumible falta de inteligencia y analfabetismo. El momento álgido de los hombres salvajes en el arte y la literatura ocurre entre los siglos XIV y XVI, con una gran profusión de muestras.

El más famoso de los hombres salvajes fue sin duda Nabucodonosor, cuya historia se encuentra en el *Libro de Daniel*, en la Biblia[471]. Nabucodonosor caería en la locura por su soberbia y por su falta de sumisión a Dios. Tras tener un sueño, que le fue interpretado correctamente por Daniel, un mensajero celestial le informó de que se le retiraba la autoridad real y que permanecería viviendo entre las bestias durante siete años, hasta que reconociera su papel subordinado a Dios, y así fue: "Lo separaron de la gente, y comió pasto como el ganado. Su cuerpo se empapó con el rocío del cielo, y hasta el pelo y las uñas le crecieron como plumas y garras de águila". Pasado aquel tiempo, Nabucodonosor volvió a la cordura y se humilló ante el Creador[472]. Moviéndose sobre sus cuatro extremidades y alimentándose de heno se encontraban los "hombres monteses" que Alejandro Magno se encontró en sus cuitas orientales: "Non vistíe ninguno ninguna vestidura; / todos eran vellosos en toda su fechura; / de noche, como bestias, yazién en tierra dura. / ¡Qui los non entendiesse avrié fiera pavura!"[473] Gómez de Santisteban, en su conjeturada travesía hacia los dominios del Preste Juan, atraviesa tierra de alárabes, que son nómadas, moran desnudos y comen de las yerbas de los montes; el autor los juzga como "gente que es tan sin razón"[474]. De igual manera que Nabucodonosor, los reyes Guillelme y Graciana reciben un mensaje para abandonar su alto estado y desterrarse al bosque. En él se alimentarán como bestias, buscarán refugio en cuevas e incluso Graciana dará a luz a sus dos hijos en una de ellas[475]. Este tipo de pruebas que conducían al ostracismo y al retorno temporal a un mundo dominado por lo agreste fueron, como ya viéramos, muy apetecidas por el público en la Edad Media.

Un hombre salvaje protagoniza las primeras líneas de la *Cárcel de Amor* de Diego de San Pedro. El autor-personaje de la obra presencia en Sierra Morena a un "caballero feroz de presencia como espantoso de vista, cubierto todo de cabello a manera de salvaje", acarreando consigo un escudo y una estatua femenina. Es quien conduce a Leriano a la Cárcel de Amor, edificio alegórico en donde él ejerce como principal oficial. En esta ocasión se trata por tanto de un personaje figurado, pues el autor pronto nos saca de dudas sobre la naturaleza del ser al que

[471] Dn, 4:1-34.
[472] Este episodio ha llegado a ser considerado como un cuadro de licantropía clínica, resultado del delirio de un psicótico. Algunos ecos posteriores sobre el pasaje duplicaban los años que pasó Nabucodonosor desterrado, como los quince años que refiere la biografía de Pero Niño: DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, p. 30.
[473] ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, p. 678.
[474] SANTISTEBAN, GÓMEZ DE, *Libro del infante don Pedro de Portugal…*, p. 14.
[475] ANÓNIMO, *Estoria del rey Guillelme…*, pp. 183-184.

describe, al denominarlo Deseo[476]. Si contemplamos las ilustraciones con que se ha acompañado el texto de la *Cárcel de Amor* en la primera edición impresa en Cataluña, obra salida del taller de Juan Rosenbach, podemos distinguir con detalle los rasgos definitorios. De igual manera, la fachada del Colegio de San Gregorio en Valladolid o el tímpano del castillo de Escalona en tiempos de Álvaro de Luna —del que ya hablamos precisamente a cuenta de la exhibición que de bestias exóticas hacían sus paredes—, estaban custodiadas por estas criaturas que desafiaban el límite entre lo humano y lo animal. Igualmente se colaron en el interior de catedrales, como en las de Burgos o Murcia (Capilla del Condestable y de los Vélez respectivamente), siempre como tenantes de escudos familiares. Su función en estos contextos era más bien apotropaica. El hombre salvaje suele confundirse con un santo hombre, como ocurre con san Onofre, uno de los eremitas más queridos, que se movía en cueros durante el siglo IV por los desiertos orientales. También María Egipciaca se habría quedado desnuda al cabo de unos años, tras el envejecimiento irremediable de sus prendas, pero mientras su piel se ennegreció, la de Onofre se cubrió de un tupido vello que ocultaba sus partes íntimas. En la historia de la navegación de san Brandán aparece Pablo el ermitaño, otro santurrón que afirma tener 140 años y solo se reviste con su pelambrera, como si fuera un velo. Durante su etapa ascética contó con un sirviente: una nutria que le proveía de pescado, hasta que Dios dejó de enviarla sustituyéndola por una fuente repleta con todos los manjares[477].



Figura 182: Salvaje en una xilografía de la *Cárcel de amor* de Diego de San Pedro. Biblioteca Británica, 019885120, f. 4v. (impreso en Burgos por Fadrique de Basilea, 1496)

Avanzando un poco más, alcanzando ya la plena "normalidad física", aparecen individuos de prácticas monstruosas, entre los que destacan los antropófagos. Por lo general sus rasgos físicos son similares o no atraen la atención de quienes dan cuenta de ellos, aunque en algunas ocasiones excepcionales sus características faciales son perrunas, confundiéndose con los cinocéfalos. Son sin embargo sus "aficiones nutricionales" sobrado motivo para incluirlos dentro de las categorías bestiales. Habíamos comentado que en el entorno paradisiaco la dieta se componía de frutas y verduras. Ya sabemos que la carne se comenzó a introducir después de la Caída, provocando un empeoramiento de la salud e incluso una reducción drástica de la longevidad. Se llegó a tanto abuso en el consumo que, como recuerda Enrique de Villena apoyándose en san Jerónimo, hubo quien se atrevió a probar las carnes humanas, como los *archigotos*[478]. Circundando a la comunidad de fieles, los antropófagos se reparten en todas direcciones: en Asia, en África y, cuando toque el turno, en América. Además su espectro se cierne sobre la *Christianitas*, amenazando con devorarla: Jiménez de Rada instala como una de

476 SAN PEDRO, DIEGO DE, *Cárcel de amor…*, pp. 4-5.
477 BENEDEIT, *El viaje de san Brandán…*, pp. 52-53.
478 VILLENA, ENRIQUE DE, *Arte cisoria…*, p. 141.

las causas de la derrota de los visigodos el temor a la práctica de la antropofagia entre los ejércitos norafricanos y aunque aclara que aquello era un bulo sin ninguna credibilidad, le parece en cualquier caso suficientemente relevante como para contribuir a explicar que apenas se hubiera desplegado resistencia a la invasión[479].



Figura 183: Un cuerpo humano es despedazado para ser cocinado y consumido. *Itinerarium de mirabilibus orientalium Tartarorum* de Odorico de Pordenone, BnF, Français 2810, f. 107r (s. XV)

De la atracción que supusieron los sacrificios humanos y las prácticas carniceras dan cuenta muchísimos testimonios. Veamos algunos de ellos en su contexto. En Asia el pueblo que sin duda se estimaba como antropófago por antonomasia fue el que quedó encerrado por Alejandro Magno. Estas gentes de Gog y Magog (aparecidas también en la Biblia) se imaginaron tras las montañas del Cáucaso, las del Himalaya o al otro lado de la Muralla China, y cualquiera en los últimos siglos del Medievo podía pensar que se correspondían con los tártaros o mongoles, pueblos que generaron pánico en la Europa oriental hasta que se los resignificó como unos potenciales aliados contra el islam[480]. Los fantasiosos autores de la *Carta del Preste Juan* han puesto a las tribus de Gog y Magog bajo su mando, formando parte del ejército del emperador indio. Así, cuando el Preste quiere, moviliza a estas hordas contra sus opositores dándoles "licencia para que se los coman". Una vez se hubiesen encargado de los enemigos, el Preste los recluía nuevamente en su emplazamiento, porque si quedasen

[479] JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO, *De rebus Hispaniae…*, p. 153.

[480] "En esta tierra de Yndia ay un lugar que dizen Got en que ay gentes muy malas e muy viles. Segun que dizen vnos, estas gentes ençerro Alixandre quando corrio el mundo; e estas gentes comen las carnes crudas quier de bestias quier de omes, e non dudan de comer ninguna cosa que sea", ANÓNIMO, *Semejança del mundo…*, p. 6; "Al norte de China, donde ya no hay más ciudades, se erige la muralla de Gog y Magog. Desde la civilización hasta la muralla hay sesenta jornadas de camino en unas tierras solo habitadas por nómadas paganos comedores de seres humanos, por lo que esa región no es transitada", IBN BATTUTA, MUHAMMAD, *Regalo de curiosos…*, p. 727.

desatados acabarían devorando sin control a todos los hombres que hallasen[481]. En el mismo documento se va un paso más allá cuando se asegura que algunas de las naciones que viven en los dominios del Preste engullen sin pudor fetos humanos y, como un rito religioso, —"es un acto sagrado el manducar carne humana", dicen— se alimentan de las entrañas de sus parientes fallecidos[482]. Aunque sean incompatibles con los fundamentos civilizatorios occidentales, a algunos de estos pueblos de la India se les reconocen, por tanto, sus propios códigos morales, que les libran de la consideración de ser unas bestias movidas por una voracidad desenfrenada; Mandeville aseguraba la existencia de familias que se comían a sus parientes enfermos tras ahogarles con un trapo, todo con la intención de librarles de los padecimientos y dolores, invitando al banquete a sus conocidos; Diego de Valera coincide cuando expone la existencia de gentes que "pensando ser obra piadosa, a los muy viejos matan y sus carnes aparejan y comen por gran fiesta". Incluso los que no se suman a estas prácticas son mal vistos entre ellos, añade[483]. Otras partes de Oriente en las que se considera que tienen lugar estos usos son Hircania ("en una parte d'ella ay gentes así salvajes que comen carne humana"[484]) y en general las misteriosas e innumerables islas del Índico.



Figura 184: Compraventa de dos niños, *Libro de las maravillas del mundo* de Juan de Mandeville, BNE, R-13148, f. 39r (1524)

Si hay alguien que ha dado cuenta de estas costumbres en el sudeste asiático ese ha sido Marco Polo. Allí habitan razas que se alimentan con carne de personas, siempre que no hayan muerto de forma natural sino como consecuencia de una acción violenta; eso les conduce a no esperar acontecimientos fortuitos pudiendo provocarlos: "Son los hombres más crueles del mundo, porque van continuamente asesinando a la gente, bebiendo su sangre y comiéndoselos, sin preocuparse de otra cosa"[485]. En otras situaciones emplean el chantaje: secuestran a individuos que no son de su estirpe y exigen una recompensa por su libertad; si los parientes del cautivo no pueden pagar la suma, los captores preparan un banquete con su víctima, bien guisada, al cual están invitadas sus amistades[486]. En la isla de Sumatra la tribu de los *batak* tampoco le parece al veneciano precisamente civilizada, destacando su inclinación a reverenciar cualquier objeto de la naturaleza como si fuera Dios y, por supuesto, dada al consumo de todo tipo de carnes, incluyendo las humanas. Sin embargo, en la descripción nuevamente aparece un fondo compasivo, dado que son los propios familiares quienes consultan a los magos si el ser querido sanará y, en caso negativo, proceden a evitarle el sufrimiento asfixiándolo y dando buena cuenta de él; seguidamente se culmina el

[481] ANÓNIMO, *Carta del Preste Juan…*, p. 91.
[482] *Ibidem*, p. 90.
[483] MANDEVILLE, JEAN, *Libro de las maravillas del mundo…*, pp. 129-130; VALERA, DIEGO DE, *Crónica abreviada de España…*, p. 24.
[484] *Ibidem*, p. 42.
[485] POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo…*, p. 268.
[486] *Ibidem*, p. 277.

ritual con la sepultura de los huesos en una arqueta que va a parar a lo más hondo de alguna cueva[487]. Muchos otros exploradores de Asia fueron testigos del consumo de carne humana; así Niccolò dei Conti debió decirle a Pero Tafur que la cosa más extraña que había contemplado en todos sus años de expatriación fue precisamente dicha práctica[488].

Ibn Battuta y Zurara también relatan las costumbres antropófagas en el África subsahariana. Battuta cuenta cómo en Malí se había desterrado a un cadí al país de los paganos que comían carne humana, pero tras cuatro años se le levantó la sanción; los infieles no se lo habían comido porque su piel era demasiado clara y estos consideraban que los tonos levemente tostados eran muestra de que la carne no estaba lo suficientemente madura. En otra ocasión aquellos salvajes fueron llevados ante el rey de los malienses, el mansa Souleyman, y este les entregó a una de sus siervas, que degollaron y comieron restregándose cara y manos en su sangre y entrañas[489]. Existe una frontera adicional, que es la que separa lo crudo de lo cocido. Incluso un come-humanos capaz de cocinar tales carnes goza de un estatus civilizatorio superior a los que directamente muerden; la preparación y aderezo del "producto" conlleva una cierta cualificación que separa al salvaje-organizado del salvaje-salvaje. Zurara garantizaba la existencia de dichas costumbres antropófagas entre los negros, que comían los hígados y bebían la sangre de sus enemigos para vengar a sus familiares caídos en batalla. No dudaba en apoyarse en el libro de Marco Polo para combatir al escepticismo, pues el italiano ya había demostrado sobradamente lo habitual que era aquel fenómeno entre los pueblos orientales, como vimos antes[490].

Y por último llegó América. Colón refiere a su vuelta la presencia de dos comunidades indígenas muy diferentes: los taínos, que ocupaban las Antillas Mayores y fueron sus interlocutores, y los caribes, de los cuales les habían dado información los primeros, que poblaban por su parte las Antillas más pequeñas del este y los territorios que hoy comprenden Colombia y Venezuela. De estos pueblos caribe o *caniba* procede el término *canibalismo*; por cierto, la semejanza lingüística entre el nombre de aquella tribu y el Khan consolidó la certeza de que habían alcanzado las costas asiáticas. Los indios taínos con los que en un primer encuentro convivieron los marineros castellanos les transmitieron el temor que les producían sus vecinos, dado que tenían la perversa costumbre de comerse a sus enemigos. La hipótesis del Almirante era que aquella tribu de caribes podría haber capturado a unos cuantos taínos y, no permitiéndoles regresar a sus comunidades, los pacíficos indios habrían resuelto el misterio de la forma más dramática posible. La teoría la sustentaba en su propia experiencia, ya que los indios también creyeron al principio que los castellanos secuestraban y se comían a los cautivados[491]. Por lo visto le llegaron a mostrar nativos a los que les faltaban algunas partes del cuerpo, dándole a entender que las mutilaciones se debían a la práctica antropófaga de sus enemigos, pero Colón pensó que aquello era una farsa[492]. En otro fragmento del *Diario*, el genovés deja entrever que según lo indicado por los locales podrían existir monstruos, aunque

[487] *Ibidem*, pp. 284-285.
[488] TAFUR, PERO, *Tratado de las andanças…*, p. 99.
[489] IBN BATTUTA, MUHAMMAD, *Regalo de curiosos…*, p. 786.
[490] ZURARA, GOMES EANES DA, *Crónica de Guiné…*, pp. 211-212.
[491] COLÓN, CRISTÓBAL, *Diario…*, p. 78.
[492] *Ibidem*, pp. 82, 98-99 y 107.

remotos a las tierras que él ha pisado: "Entendió también que lexos de allí avía hombres de un ojo y otros con hoçicos de perros que comían los hombres, y que en tomando uno lo degollavan y le bevían la sangre y le cortavan su natura"[493]. En la *Carta* que en 1493 escribió para Santángel dando a conocer los descubrimientos, se mostraba igualmente escéptico sobre el asunto del canibalismo y descartaba las monstruosidades físicas, alabando la belleza y proporción de los nativos: "En estas islas fasta aqui no he hallado hombres monstrudos como muchos pensaban; mas antes es toda gente de muy lindo acatamiento (…) Asi que monstruos no he hallado, ni noticia, salvo de una isla, la segunda a la entrada de las Yndias, que es poblada de una gente que tienen en todas las islas por muy feroces, los cuales comen carne humana (…) ellos no son mas diformes que los otros; salvo que tienen en costumbre de traer los cabellos largos como mugeres (…) Son feroces entre estos otros pueblos que son en demasiado grado cobardes"[494]. El mínimo común denominador entre estos registros era la presunta antropofagia, aún sin contrastar.



Figura 185: Caníbales en el *Libro de las maravillas del mundo* de Juan de Mandeville, BnF, Français 2810, f. 216r (s. XV)

Aunque hemos seleccionado unos cuantos pasajes en los que el canibalismo aparece como una opción libre y cruelmente escogida por estos pseudohumanos monstruosos, hostiles y salvajes, bien por mero gusto culinario o bien porque han creado idolatrías que lo auspician, el consumo de carne humana también podía tener lugar como último recurso para garantizar la supervivencia, y tales escenarios llegaron a ocurrir en el propio corazón de la Cristiandad cuando acontecían hambrunas excepcionales. Una muestra de ello se encuentra en la desesperación que cundía entre los marineros portugueses que acompañaban a Álvaro de Ornelas, faltos de víveres durante el trayecto de vuelta desde Canarias hasta su patria, y que debió alcanzar tal nivel que barajaron como única posibilidad para sobrevivir el comerse a uno de los cautivos que habían tomado en la Palma, pues ya no sabían de qué otra cosa alimentarse; por suerte no acabó siendo necesario[495]. Los conflictos bélicos eran un escenario propicio para que se diesen situaciones en las que la vida dependiera de nutrirse con la carne ajena, incluso con la de un familiar, como dramáticamente le sucede a una mujer toledana que, tras meses de asedio por parte de las tropas de Enrique de Trastámara a la ciudad (1368-1369), acabó devorando a su propio hijo[496]. Entonces el oyente de la historia siente rechazo por esta pérdida de humanidad, pero también se compadece de la hambrienta, se mueve a

[493] *Ibidem*, p. 64.
[494] COLÓN, CRISTÓBAL, *Carta…*, pp. 20-21.
[495] ZURARA, GOMES EANES DA, *Crónica de Guiné…*, p. 358.
[496] DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, p. 83.

piedad, aborrece la guerra que lleva a las madres a deglutir el fruto de su vientre. Había precedentes. En los *Castigos* de Sancho IV se comenta que en los tiempos en que Tito Vespasiano mantenía cercada Jerusalén, una mujer llamada María se comió a su hijo "con ravia de la fanbre que avía", pocos días antes de que cayese la ciudad. Sin embargo —alegan— no se puede encontrar que un padre, por muchas dificultades en que estuviera, se comiese jamás a su hijo[497]. La literatura corrobora esta inclinación devoradora de la mujer, miedo que tal vez haya que rastrear buceando por los subconscientes sexuales masculinos[498]. Como esas madres de Toledo y Jerusalén, Graciana, mujer del rey Guillelme, no resistía la intensa hambre que le recrecía tras dar a luz a sus gemelos en una cueva, apartada como estaba de los acostumbrados lujos de palacio. Al no aguantar más le pidió a su esposo que le proveyese de cualquier vianda o, en caso contrario, enloquecería y acabaría comiéndose a uno de los recién nacidos. El clímax se alcanza cuando Guillelme, desesperado, ofrece la carne de su propio muslo a Graciana a fin de salvar la vida de sus herederos, y de paso, la honra de su cónyuge. La reina, arrepentida de sus atroces pensamientos, se opone y le conmina a salir del refugio y encontrar algo digno que llevarse a la boca. Cuando Guillelme se tope en su búsqueda con unos marineros y les cuente la historia, estos no le creerán y le tomarán por mentiroso, argumentando que "nunca fué mugier que sus fijos quesiese comer"[499]. Lo cierto es que este motivo de la antropofagia paterno-filial había sido explotado desde la Antigüedad, he aquí Cronos-Saturno devorando a su hijo. En otro ejemplo recogido por los *Castigos* del rey Sancho y extraído del repositorio de Séneca, el rey persa Apolonio invitó a cenar a un príncipe al que odiaba. Hizo matar a sus hijos, mandó que adobasen su carne y que se la sirvieran. El padre se los comió sin saber que eran sus descendientes, y cuando el rey mandó traer las cabezas y desvelar el misterio del sabroso manjar, el caballero estoicamente dijo: "En casa del rey toda çena es plazentera"[500]. Aunque el miedo a ser sometido por un enemigo que pudiera comerse el cuerpo propio fuera marginal, existió, mientras la imagen del judío o la bruja secuestrando niños para devorarlos en sus rituales satánicos hizo carrera. Brunetto Latini, por su parte, expuso la maldad intrínseca que tenían ciertos individuos que encontraban deleite en seccionar el vientre de las mujeres embarazadas a fin de ver cómo yacía la criatura en la matriz, así como en comer carne humana[501].

Una historia muy popular en la Edad Media fue la del "medio amigo", con la que se pretendía alertar a los jóvenes acerca de las falsas amistades y advertirles de que reflexionasen bien sobre en quiénes depositaban su confianza. Según el relato, un padre logra que su ingenuo hijo descubra que ninguno de los cien amigos de los que presume merece ser digno de tal calificativo. Por indicación del viejo, el muchacho acarrea consigo un saco sanguinolento con un cerdo degollado en su interior y recorre la villa llamando a las puertas de sus conocidos, solicitando que le ayuden a encubrir el presunto asesinato que acaba de cometer. Ninguno se mostrará dispuesto a auxiliarle, negándose todos a ocultar el cadáver en sus domicilios por

[497] ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV…*, p. 157.
[498] Kappler sugiere que esta función devoradora de la mujer está relacionada con la *vagina dentata* y el intenso temor de los hombres a la castración: KAPPLER, CLAUDE, *Monstruos, demonios y maravillas…*, pp. 309-310.
[499] ANÓNIMO, *Estoria del rey Guillelme…*, pp. 185-186.
[500] ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV…*, p. 248.
[501] LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 181.

miedo a la justicia. La enseñanza en su tradición más sencilla suele culminar cuando el "medio amigo" del que dispone el padre se convierte en la única persona que accede a enterrar el cuerpo muerto en su patio, en señal de auténtico afecto por su camarada, quedando de manifiesto que un verdadero amigo es una valiosísima joya muy difícil de conseguir. Aunque este cuento puede encontrarse en muchos de nuestros documentos —*Disciplina clericalis*, *Castigos* de Sancho IV, *El conde Lucanor*…— y, por ello, no cabe duda de su popularidad, nos interesa la versión que aparece en el *Libro del caballero Zifar* porque presenta un final alternativo, que no siempre se ha desarrollado. En él, el joven desconoce que el pesado saco con el que carga por toda la ciudad contiene en realidad un cochino, creyendo realmente que se trata del cadáver de un enemigo de su padre. Después de que el muchacho haya conseguido esconder el saco en el hogar del amigo de su progenitor, este le convencerá de la necesidad de comerse cocinado el cadáver para hacer desaparecer las pruebas del fingido asesinato; aunque el muchacho siente un enorme rechazo por la idea, obedece al padre y, tras probar la carne de cerdo cocinada, encantado con su sabor, manifiesta querer matar a un adversario suyo para comérselo. Es entonces cuando el padre alecciona al chico, desvelándole todo el engaño al que le ha sometido y advirtiéndole de que consumir carne humana, incluso en situación de hambruna, es absolutamente contranatura[502]. Con este *exempla* cerramos el asunto de la antropofagia desde el criterio general y compartido de la época. Esta solo tenía cabida en el cristianismo a un nivel simbólico y sacramental: cuando se exigía a todos los fieles comer del Cuerpo de Dios[503].



Figura 186: Representación de la historia del "medio amigo", con el joven cargando con el saco en busca de la ayuda de sus conocidos. *Libro del caballero Zifar*, BnF, Ms. Espagnol 36, f. 6r (s. XIV)

Finalmente, antes de pasar a otros asuntos, cabe destacar la seducción que generaron las amazonas. Fue sin duda este uno de los pueblos míticos más admirados desde la época clásica griega, una sociedad de mujeres aguerridas que solo se mezclaban con los hombres de manera excepcional y con la finalidad de concebir. Las mujeres, excepto estas amazonas, no solían gozar en las fuentes medievales de una consideración como sujetos activos; casi siempre aparecían actuando en función de los maridos o los familiares más próximos. No insistiremos en el asunto, pues ya tuvimos ocasión de hablar de la imagen extendida sobre las mujeres en el periodo. La localización geográfica de estas es imprecisa y está sujeta a evolución, allá en el Cáucaso, en Anatolia, en la Escitia euroasiática o en el Lejano Oriente, por lo general en una isla que favorezca su intimidad, aunque en otras ocasiones se habla de una península o una

[502] ANÓNIMO, *Libro del caballero Zifar…*, pp. 64-69.

[503] Las primeras comunidades cristianas fueron acusadas por el potente Estado romano de practicar canibalismo ritual, una infamia de la que los cristianos se servirían a menudo en la posteridad para deshumanizar a otros colectivos. Véase COHN, NORMAN, *Los demonios familiares de Europa*, Alianza, Madrid, 1980.

tierra entre ríos; en cualquier caso, es necesario cierto aislamiento natural. Quien se imagina al Preste Juan lo hace reivindicándose como señor de ellas, posiblemente porque la mentalidad patriarcal de la época no pudiera concebir la autonomía total de un pueblo que no necesitase de los varones para su propio gobierno. Para regirse, elegían como monarca a la mujer con más valor de entre ellas, por lo que se situaron al margen de la transmisión hereditaria del poder. Talestris sería la amazona más famosa de todas, apareciendo con nombre propio en los cantares sobre Alejandro Magno; al parecer, la reina del feroz pueblo solicitó personalmente al macedonio mantener un encuentro sexual y el héroe aceptó; consigo llevaba varios cientos de súbditas, tratando de mezclarlas con los helenos a fin de obtener mejoras genéticas para sus descendientes[504]. Las cualidades más destacadas de las amazonas son las militares, sobresaliendo por su valentía en la batalla: dominan la equitación, la pica, el venablo, el hacha, el escudo, pero sobre todo y antes que cualquier otra técnica o arma, el arco, dotadas como están de una gran puntería. Sus tácticas de combate han modelado su aspecto físico, pues una de las facetas más repetidas en las fuentes es que, desde la juventud, las amazonas cortan o queman uno de sus pechos para instruirse con mejor eficiencia en el tiro con arco. Cuando el Preste Juan dice en su *Carta* que las lleva a la guerra, el papel de los hombres es acompañarlas, pero no para luchar tras ellas, sino para enaltecerlas cuando victoriosas regresen de vuelta[505].



Figura 187: Alejandro y sus hombres se aproximan a la isla en que moran las amazonas, *Historia de Alejandro Magno*, Biblioteca Real de Bélgica, Ms. 11.040, f. 52v (s. XIII)

Para mantener la reproducción en el tiempo de una sociedad con estas características era necesario que las amazonas se juntasen con varones para encintarse, sin que eso dañase su elevada consideración de mujeres castas. La versión más extendida es que los hombres moraban con ellas durante unos meses, aunque el periodo se alarga o se acorta según quién hable. Pasado un tiempo, los hombres eran obligados a dejar las tierras de este pueblo, y las mujeres gestaban a sus criaturas. Si al nacer su sexo era femenino, pasaban a integrarse automáticamente en las dinámicas de esta nación; si resultaban varones, su suerte pasaba por una permanencia temporal entre las mujeres, que podía ir desde el año hasta la adolescencia, antes de ser enviados con los padres para que se hicieran cargo de ellos; para reconocerlos se empleaba un mecanismo sencillo: los hombres dejaban un anillo y una carta a las amazonas con las que yacían, para que si el nacido era un mozo pudieran entregárselos, sabiendo así que

[504] ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, pp. 559-563.
[505] ANÓNIMO, *Carta del Preste Juan…*, pp. 98-99.

aquellos eran realmente sus vástagos[506]. Una tradición más cruel y también menos divulgada presuponía que las amazonas, iracundas, mataban directamente a sus recién nacidos si estos tenían genitales masculinos.

El eco de las amazonas, en definitiva, atraviesa con fuerza las centurias: en las Maldivas Ibn Battuta se sorprende al ver a una mujer y a su hija con el pecho amputado, quien sabe si como reminiscencia de estas ensoñaciones; los embajadores de Enrique III creen saber algo de un pueblo de cristianas ortodoxas más allá de Samarcanda, dirección al Catay; incluso Colón vuelve a hablar de la existencia de una isla exclusivamente poblada por mujeres en el Caribe, que tratará de encontrar en su segunda expedición[507]. Los orígenes del pueblo de las amazonas se remontan a la derrota de sus maridos en la guerra; habiéndose perdido los grandes linajes de soldados, caballeros y señores, ellas se hicieron con las riendas y, en adelante, no consintieron mezclarse con los varones, renunciando al matrimonio. Rodrigo Jiménez de Rada se aventura a decir que las amazonas eran esposas de los godos y que, ante la partida de estos en una prolongada misión de conquista hacia tierras meridionales, se vieron en la necesidad de armarse y aprender a defenderse de las amenazas de los clanes rivales[508]. Algo más tarde Pablo de Santa María reproducía la misma idea de corte protonacionalista. Con sus versos cerramos esta sección:

> "En tanto que así la tierra conquistavan [los godos]
> quedaron solas como grandes matronas
> las mugeres dellos que eran amazonas,
> las quales después sin varones moravan;
> e tan virilmente todas peleavan
> en quantas batallas e guerras fazían
> que dende adelante todos las temían
> en los grandes fechos donde se açertavan.
>
> E porque non tenían a quien acatassen
> fizieron reinas entre sí que rigiessen,
> para que después al tiempo que muriessen
> unas después de otras el reino heredasen;
> las quales también así mismo tomassen
> el cargo de salir luego a pelear,
> porque desta guisa podrién enojar
> a todos aquellos que las enojassen"[509].

[506] SANTISTEBAN, GÓMEZ DE, *Libro del infante don Pedro de Portugal…*, pp. 23-24.
[507] Las referencias son abuntantísimas. Recogemos unas cuantas entre los textos consultados: ANÓNIMO, *Semejança del mundo…*, p. 16; LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 36; IBN BATTUTA, MUHAMMAD, *Regalo de curiosos…*, p. 682; MANDEVILLE, JEAN, *Libro de las maravillas del mundo…*, pp. 101-102; POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo…*, pp. 312-313; GONZÁLEZ DE CLAVIJO, RUY, *Embajada a Tamorlán…*, pp. 317-318; ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Jardín de nobles doncellas…*, p. 105; VALERA, DIEGO DE, *Crónica abreviada de España…*, pp. 23 y 43; COLÓN, CRISTÓBAL, *Diario…*, pp. 139 y 151.
[508] JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO, *De rebus Hispaniae…*, pp. 77-79.
[509] SANTA MARÍA, PABLO DE, *Las siete edades…*, p. 327.

G) El indígena y la vida de los otros

En este largo camino recorrido desde el animal hasta las formas humanas más familiares, pasando por el elenco de razas monstruosas, solo resta hablar de ese *otro* que puede encasillarse como un perfecto extraño dotado de semejantes características biológicas y espirituales. Con este último salto nos situamos frente a las comunidades indígenas que habían permanecido parcial o totalmente aisladas del contacto con el Occidente cristiano y que por sus culturas materiales, prácticas religiosas, organización social, etc. fueron consideradas por los europeos como incivilizadas, empleándose por lo general el calificativo de salvajes. Sostenían las capas ilustradas que todos los hombres vivieron así alguna vez en el pasado, cuando no existía rey ni ley. Fue el establecimiento de la justicia por algunos buenos hombres lo que sacó a las gentes de las cavernas y permitió el desarrollo de la vida comunitaria en una sociedad garantista[510]. La fe hizo el resto, levantando prohibiciones, estableciendo comportamientos adecuados y reglando la ética del breve tránsito corpóreo por el valle de lágrimas. Así que los paganos constituían precisamente el umbral que conectaba los compartimentos de lo humano y lo monstruoso, con permiso de herejes e infieles; solo había que conseguir atraerles hacia este lado de la puerta, pues era indudable que estos sí eran hijos de Adán. Como Jerusalén era el centro del mundo, resultaba lógico que las poblaciones salvajes se hallaran asentadas en los confines más remotos a ese punto, y los hispanos se toparon preferentemente con esos pueblos en las periferias atlánticas[511]. Eanes da Zurara les concede a los azanegas y, por extensión, al resto de africanos, la capacidad de sentir las mismas doce pasiones que al conjunto de seres racionales, mencionando al menos cuatro: amor, odio, esperanza y temor. Se trata de una reflexión de primer orden, pues no deja dudas sobre su plena humanidad, pese a que califique su forma de vida como bestial[512]. En realidad los salvajes constituían una oportunidad a dos niveles: para quienes presumían de una existencia



Figura 188: Mansa Musa, emperador del imperio maliense. *Atlas catalán* de Abraham Cresques (tercera parte), BnF, Esp. 30 (ca. 1375)

[510] LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 246.

[511] Las aportaciones del profesor E. Aznar Vallejo son imprescindibles para comprender el fenómeno de proyección atlántica de Castilla y Portugal de la Baja Edad Media. Entre su prolífica obra deben señalarse al menos estos artículos, pues se han empleado aquí: AZNAR VALLEJO, EDUARDO, "Identidad y alteridad en los procesos de expansión ultramarina: el ejemplo de *Le Canarien*", *Cuadernos del CEMYR*, 10 (2002), pp. 169-184; "Del mar soñado al mar hollado. El redescubrimiento del Océano", *Cuadernos del CEMYR*, 15 (2007), pp. 175-195; "Exploración y colonización en la configuración de la Europa Atlántica", *Historia. Instituciones. Documentos*, 35 (2008), pp. 45-61; "Miedo a lo desconocido y política de terror en la expansión ultramarina", en Flocel Sabaté i Curull (ed.), *Por política, terror social…*, pp. 265-284; "Nuevas fronteras y viejas miradas. La apertura del Atlántico en los relatos de viajes", *Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia*, 18 (2018), pp. 31-54.

[512] ZURARA, GOMES EANES DA, *Crónica de Guiné…*, pp. 161-162.

más espiritual, los pueblos paganos debían ser incorporados a la gran familia de la Cristiandad mediante la aculturación religiosa; hasta entonces habían permanecido ignorantes, pero sin responsabilidad directa sobre tal inopia al no haber tenido ocasión de acceder a la palabra de Dios. En cambio, para los europeos de intereses más mundanos, los grupos indígenas se convirtieron en la principal bolsa de extracción de esclavos, sin que se presentase obstáculo moral o legal alguno para arrancarlos de sus comunidades e introducirlos en los mercados continentales. No debe quedarnos duda de que la religión operó como marco teórico justificador de las empresas colonizadoras, en ocasiones como su único o principal motor; sin embargo, la apelación a lo religioso fue mucho más que un mero pretexto, pues no es menos cierto que la misión escatológica de evangelizar, a la que se llamaba a participar a cada cristiano, se sentía en no pocas ocasiones con una sinceridad exacerbada[513]. Buen reflejo de ello lo ofrece el conquistador Gadifer de la Salle: este fue abandonado por Bertín de Berneval en una roca junto a Lanzarote, quien después raptó a un grupo de canarios a los que había jurado proteger; de la Salle escribió que aquella traición lo era en primer lugar a la fe católica, pues con esas conductas había puesto en riesgo toda la misión cristianizadora[514]. Los canarios les preguntarían entonces a los colonos, muy razonablemente, cómo podrían protegerles si entre ellos mismos eran incapaces de guardarse mutua lealtad y, en adelante, comenzaron a mostrarse más hostiles a los recién llegados y a su religión.

Prestemos atención un momento a los guanches. Para conocer las características de la población autóctona durante la época de la conquista y colonización de las Canarias hay que acudir a los textos de Gadifer de la Salle, Jean de Béthencourt, Gomes Eanes da Zurara, Diogo Gomes, Alvise Cadamosto y Alfonso de Cartagena. El redescubrimiento del archipiélago se había producido gracias al genovés Lancelotto Malocello en 1312, si no antes. Su descripción se aportó en el anónimo *Libro del conosçimiento* a mediados del XIV —recuperando una tradición que venía de tiempos de Plinio y su *Naturalis Historia*—, mientras que la representación de buena parte de las islas ya se incluía con cierta precisión en el *Atlas* de los Cresques, aunque su número total siguió bailando aún durante algunas décadas. Los escritores destilan hacia sus habitantes una mezcla de superioridad moral, intelectual y técnica por un lado, pero con la contrapartida de expresar una indisimulada admiración en lo referente a sus

[513] Reflexioné sobre ello en "La percepción de la identidad y alteridad religiosa según los viajeros peninsulares de finales de la Edad Media", en Luis Araus Ballesteros y Juan Antonio Prieto Sayagués (coords.), *Las tres religiones en la Baja Edad Media peninsular. Espacios, percepciones y manifestaciones*, La Ergástula, Madrid, 2018, pp. 17-31.

[514] SALLE, GADIFER DE LA, *Le Canarien…*, p. 38. En 1344 el papa Clemente VI había concedido las islas a Luis de la Cerda, nieto de Alfonso X, bajo el título del Principado de la Fortuna, con el mandato de evangelizarlas; sin embargo tal encomienda no tuvo ningún efecto práctico y Luis murió poco después. Por aquellos mismos años un grupo de frailes mallorquines y catalanes estaba impulsando la labor cristianizadora en Gran Canaria, llegando a establecer la primera diócesis episcopal en Telde en 1351. Tras décadas de predicación trece religiosos fueron martirizados por los guanches al sentirse acosados por los esclavistas europeos, según se pudo saber por el testamento de los hermanos, en el que advertían a sus herederos en la tarea comenzada que no se fiasen de los canarios, pues aquellos eran traicioneros: *ibidem*, pp. 72-74. No hay que olvidar que entre los colonizadores no faltaban nunca los hombres de Dios, y este caso no es una excepción. La firme voluntad de Gadifer por acercar el catolicismo a las Islas Afortunadas se revela también en el catecismo que aparece incorporado a la crónica, por cuyos posibles errores se disculpa dada su escasa erudición en asuntos teológicos; véase *ibidem*, pp. 86-94.

habilidades físicas, destreza y anatomía; todo ello, sumado a la predisposición por aprender, dio cuerpo al mito del buen salvaje. Entre los primeros cautivos estuvieron los raptados por Gonzalo Pérez Martel en 1393, quién llevó a la Castilla de Enrique III a decenas de guanches esclavizados, incluyendo a la pareja que controlaba el cacicazgo de Lanzarote. Después de aquella experiencia se dispararon las intervenciones de señores andaluces, trasladando en adelante fuerzas mucho más poderosas a todas las islas, azuzando y sirviéndose de las tensiones entre isleños para establecer alianzas con algunos clanes y facilitar así su colaboración en la boyante "industria" de la trata humana que se iba a erigir a lo largo de la decimoquinta centuria; igualmente se empezaría con una tarea de repoblación, pues algunas de las islas habían sido ya total o parcialmente esquilmadas y vaciadas.



Figura 189: Embarcación preparada para una expedición militar. *Le Canarien*, Biblioteca Británica, Egerton MS 2709, f. 2r (s. XV)

La información más extensa ha de buscarse en el registro de la misión de Béthencourt y de la Salle a inicios del XV, por cuanto la conquista de las islas Canarias es su proyecto y el archipiélago el escenario principal de las memorias. En la percepción del otro que manejan, lo reprochable es la desnudez y la desvergüenza con que muestran sus genitales, la violencia, la aparente falta de orden en los enlaces matrimoniales y la promiscuidad, incluyendo la poligamia y poliandria, así como la adoración de elementos variopintos de la naturaleza y los astros; también se deja entrever en algunos pasajes su carácter traidor y mentiroso. Por el contrario, también existen muestras de los elogios antes referidos: "id por todo el mundo, y no encontraréis en ninguna parte gentes más hermosas ni mejor formadas que en las islas de estas partes, hombres y mujeres; y son muy inteligentes, si tienen a alguien que les enseñe"[515]. Los de Tenerife son los más valientes, mientras que las gentes de Gran Canaria son "hermosas y bien formadas" y, en general, todos son sanos y enferman muy infrecuentemente[516]. Entre el sincretismo formado por los juicios negativos y los patentes enaltecimientos, los franceses mencionan algunas otras cuestiones que juzgan por asombrosas, tales como las lenguas (sobre todo el silbo gomero), el desconocimiento de los metales o el aborrecimiento a manejar la carne de animales muertos.

Zurara también le dedicó algunos capítulos de su *Crónica da Guiné* al archipiélago y a sus habitantes. Contabilizó el número de ellos y prestó atención a sus formas de vida: organización política y administrativa del territorio, creencias religiosas, rituales alrededor de la pérdida de la virginidad de las mujeres, armamento, alimentación y economía, vestimenta (o más bien carencia de ella, teniendo en cuenta que era común que se burlasen de las prendas de los

[515] *Ibidem*, p. 108.
[516] *Ibidem*, pp. 128-130.

europeos), vivienda, entretenimiento, prácticas funerarias, etc. Los tinerfeños le parecen los mejores —"vivem mais como homens que alguns destes outros"—, a tenor de lo explicado por los navegantes[517]. Para Cadamosto los canarios eran "fuertes, magníficos corredores y saltadores", así como dotados de una gran puntería en el lanzamiento de piedras, lo que le lleva a aseverar que aquella era "la raza de hombres más diestros y ágiles que puede encontrarse en el mundo". Sus elogios hacia el aspecto físico de los guanches no tenían parangón en lo relativo a lo religioso, donde denunciaba su absoluta falta de fe, más allá de adorar a los astros. Igualmente relató algunas costumbres que le parecían bestiales, tales como las inmolaciones humanas durante las grandes fiestas, su violencia intrínseca o la ausencia de vestidos, que ellos mudaban por pinturas sobre su piel desnuda[518]. Diogo Gomes mantiene que la deidad a la que adoran los canarios es el Sol, pero da cuenta también de que un buen número de ellos ya ha abrazado el cristianismo. Del mismo modo que a Cadamosto y a Zurara, le llama la atención que los nativos hayan levantado un tabú sobre la profesión de carnicero, y que solo aquellos miembros de la comunidad que son repudiados —o los cristianos— se empleen en las labores de matarife. Otra costumbre reprensible a ojos europeos era que los nobles guanches esperaban que los invitados durmieran con sus mujeres, teniéndolos por enemigos si estos rehusaban la invitación. De lo que opinaban las mujeres de esa "cortesía" que involucraba sus cuerpos y sus vidas no se dice ni palabra. En la Isla de Palma existía un curioso control de la población, casi proto-malthusiano. Dice D. Gomes que los nativos tenían establecido el número de personas a las que la isla podía sustentar, así que cuando se detectaba un exceso de habitantes eran capaces de matar a sus propios hijos con una piedra para reestablecer el equilibrio entre población y recursos. Ni que decir tiene que harían lo mismo si llegase algún cristiano que hiciera sobrepasar el número máximo permitido[519].



Figura 190: El Rey de Lanzarote y sus vasallos se postran ante el poder cristiano, *Le Canarien*, Bibliothèque Municipale de Rouen, Ms. mm 129, f. 31v (1410)

No solo tenemos noticia de los guanches a través de los textos escritos por los expedicionarios, sino que en el siglo XV se cuelan las valoraciones de algunos intelectuales. Cuando se estaba dirimiendo durante el Concilio de Basilea (1436) a quién le correspondía proceder a conquistar y evangelizar las Canarias, si a Castilla o a Portugal, Alfonso de Cartagena como delegado de Juan II adujo entre sus motivos históricos y de derecho que los reyes castellanos siempre mantuvieron como principal preocupación que los aborígenes recibieran la fe católica y que era prioritario que un obispo se asentase allí para cuidado de las almas. Los argumentos

[517] ZURARA, GOMES EANES DA, *Crónica de Guiné…*, pp. 333-343.
[518] CADAMOSTO, ALVISE, *Navigazioni…*, pp. 84-90.
[519] GOMES, DIOGO, *De prima inventione Guineae…*, pp. 23-25.

lusos no eran muy distintos, pues alegaban trabajar de la misma manera en el favorecimiento de la causa de Dios, luchando contra los infieles que se resistían y convirtiendo al resto. De Cartagena aseguraba que los habitantes de "cuerpo hirsuto y áspero" de las *Etimologías* isidorianas no podrían ser otros que los canarios de costumbres rudas, que vivían incultos como los animales salvajes y andaban desnudos, algunos cubriéndose con su propio vello. Exceptuando las islas que ya habían sido recuperadas en tiempos de Enrique III, recordaba que el resto del archipiélago (y no le cabía duda de que todas las islas conformaban una unidad étnica, cultural y política) permanecían vacantes, listas para que un príncipe católico se pusiera al frente de ellas. Era la ausencia de Ley entre sus gentes lo que justificaba toda apropiación en nombre de los monarcas súbditos de la Santa Iglesia y era al castellano al que le correspondía en primer lugar esa prerrogativa[520]. A lo largo del XV las consideraciones sobre los canarios se repitieron una y otra vez, con pocas variaciones. Cincuenta años después del Concilio de Basilea, el alemán Jerónimo Münzer, en su registro sobre la visita que hizo a los países peninsulares, dejó una pequeña reseña sobre los esclavos procedentes de Tenerife, dando cuenta sobre cómo fueron trasladados hasta allí. El tono de la piel —morena, pero no negra— y las bellas proporciones de las mujeres canarias llamaron su atención. Más allá de sus rasgos físicos, Münzer juzgó igualmente a los canarios por sus "costumbres bestiales", reflejo de su vida idólatra[521]. Aquello mismo debieron parecerle a la mayoría de los castellanos, desde luego a todos los que conocieron a los canarios lejos de sus tierras. No es difícil considerar que entre los *godos* primaron emociones como el rechazo y la admiración sobre el temor. El miedo, en todo caso, estuvo presente entre quienes integraron la primera línea de la conquista de las islas.

Con el atrevimiento de los europeos en África, nuestro continente pasa de ser un mero comprador a un "recolector" de esclavos. A las rutas caravaneras que llevaban cautivos subsaharianos a través del desierto hasta el Magreb, donde eran adquiridos a los esclavistas agarenos por comerciantes de las potencias de la otra orilla del Mediterráneo, se sumó la ruta marítima abierta por los exploradores, mercaderes y soldados portugueses y castellanos, una vía mucho más directa y lucrativa. La mayoría de los contactos, trueques e inevitables altercados se producen junto a las costas o en los grandes ríos navegables. Hasta que se van constituyendo pequeñas factorías y fuertes, el barco es el único refugio seguro para el europeo, del que no conviene alejarse mucho, pues lo que existe tierra adentro es ignorado y peligroso. Cerca de la playa no habitan monstruos, pero ¿quién sabe qué clase de pueblos y razas puede haber tras las dunas y los bosques? Duarte Pacheco Pereira, uno de los más eminentes navegantes portugueses de los siglos XV y XVI, se hacía eco de los sátiros y otros monstruos que habitaban en el interior del inacabable continente. Y junto a los chismes, predominan noticias más certeras, como el registro de un pueblo que se estiraba el labio inferior y que dejaba al descubierto un par de colmillos afilados, resultando su aspecto "terrorífico"[522]; tales costumbres son hoy bien conocidas entre diferentes clanes intertropicales, pero vistas, leídas y escuchadas en aquel momento parecieron atroces. Comunicarse mediante señas y con un vocabulario compartido muy limitado daba lugar a

[520] CARTAGENA, ALFONSO DE, *Allegationes super conquista Canariae…*, pp. 67; 73; 95 y 137.
[521] MÜNZER, JERÓNIMO, *Itinerarium sive peregrinatio…*, p. 317.
[522] CADAMOSTO, ALVISE, *Navigazioni…*, pp. 100-101.

malentendidos. Los marineros tenían el mandato de tomar siempre a un cautivo del lugar más meridional que hubieran alcanzado y llevarlo a Lusitania para que aprendiese el idioma y resultase útil durante la siguiente expedición; lo que se hacía era intercambiar a siervos negros integrados ya en la sociedad portuguesa por los recién llegados, que se formarían para dar relevo a los anteriores como *lenguas*[523]. Se dan saltos de gigante en la interrelación entre los dos mundos con algunos personajes que actúan forzada o voluntariamente como puentes. Son individuos de la talla de Isabel la Canaria, una intérprete fundamental para los de Béthencourt en el archipiélago, o el joven portugués João Fernandes que, demostrando un temperamento excepcional, se quedó en tierra azanega por voluntad propia para conocer mejor los secretos de aquel pueblo y, siendo bien tratado durante su estancia, dio a su vuelta una detallada descripción del Sahel; también fue el caso de Adahu, un notable azanega capturado por Antão Gonçalves que ejerció como trujamán con los alárabes, hasta que logró zafarse astutamente del control portugués durante uno de los viajes a África, regresando con los suyos; o incluso el escudero escandinavo Valarte, quien seducido por las noticias que llegaban desde Portugal había pedido licencia a Enrique el Navegante para visitar Guinea y… acabó sus días apresado entre los nativos cuando su misión se torció.



Figura 191: Un esclavo negro solicita el bautismo a sus señores, *Cantigas de Santa María*, Biblioteca de El Escorial, Ms. T-I-1, cantiga 192d (s. XIII)

Los habitantes del África continental se calibran en términos parecidos a los de las islas Canarias, con una mezcla de desaprobación moral y de sentimientos contrapuestos sobre su anatomía, que algunas veces se considera especialmente loable. Se distingue a la perfección entre los alárabes, los azanegas y los guineos. Los primeros son nómadas que forman parte del mundo musulmán, los azanegas muestran grandes déficits en cuanto a su formación islámica y los pueblos que se sitúan al sur de Senegal son directamente paganos animistas, exceptuando algunos pequeños focos y grupos dirigentes que han recibido la religión de Mahoma por influjo de los comerciantes llegados del Magreb. Cuando los portugueses rasparon un poco sobre el barniz de aquellas creencias islámicas comprobaron que su implantación era extremadamente débil y que no debía ser muy difícil atraer a los guineos hacia el cristianismo. Así ocurrió con Budomel, un jefe senegalés al que Cadamosto describió largamente, atendiendo a su señorío, economía, costumbres y ceremoniales. De él cuenta que llegó a reprobar el islam ante los árabes y que frente a los exploradores portugueses manifestaba con cierta sorna que Dios les concedería a los negros el Paraíso en el Más Allá, dado que en la vida terrenal les había concedido tan pocas cosas en comparación con las que tenían los europeos; pese a su simpatía hacia los cristianos, no llegó a convertirse[524]. Cuando Zurara manifestaba sentir una gran congoja al presenciar el sufrimiento de los cautivos que eran transportados a Portugal,

[523] *Ibidem*, p. 138.

aclaraba que se refería exclusivamente a lo relativo a su humanidad, por cuanto habían sido arrancados de sus tierras y separados de sus familias, mas nunca en su religión, ya que no le cabía duda de que encontrarían consolación en sus almas y las salvarían gracias a los lusos[525]. Creencias aparte, los negros vestían con poca o ninguna ropa debido al clima, y no conocían la lana, pero más allá del desierto tenían algodón, con el que algunos se hacían pantalones o camisas, símbolo de estatus. Las casas en que moraban eran simples chozas, agrupadas en aduares y poblados. Su carácter era mentiroso, traicionero, embaucador. Estas actitudes de los aborígenes se explican fácilmente como técnicas de rechazo para evitar ser secuestrados o sometidos a una cultura foránea. Los marineros advertían a sus colegas para que mantuviesen precaución ante su hospitalidad, pues en algunas ocasiones era fingida y aprovechada para robarles o algo peor. Las mujeres del África negra, presuntamente adictas al sexo, podían conducir a un disgusto, como le ocurrió a Eustache de la Fosse[526]. Entre sus mejores capacidades estaban las de correr, escalar, nadar, lanzar armas arrojadizas y, en general, cualquier actividad física; sus cuerpos estaban bien formados, y algunos eran manifiestamente más altos y fuertes que los europeos. En la guerra eran crueles, osados y brutos, prefiriendo morir que escapar; no era esto por valentía, sino fruto de una temeridad bestial. Bailaban, hacían chanzas y se burlaban de los expedicionarios desde la costa, pretendiendo enojarles. Cadamosto insiste en que no parecían temer a la muerte, pues cuando sus amigos o compañeros eran vencidos, ellos luchaban con mayor ahínco aún, buscando vengarles[527]. Un buen puñado de expediciones fracasaron al ser derrotadas militarmente por los locales, como la del ambicioso y temerario Gonzalo de Sintra o, algo más tarde, la de Nuno Tristão, quien cayó muerto entre las flechas indígenas.



Figura 192: Castillo de Mina (Elmina) en Ghana, primer asentamiento portugués en la Costa de Oro africana. *Planisferio* de Cantino, Biblioteca Estense, C.G.A.2 (1502)

[524] *Ibidem*, p. 118. Otros caudillos africanos iban a pedir a los portugueses que les mandasen expertos, tanto en artes mecánicas como en teología: en 1483 el rey del Congo Nzinga a Nkuwu solicitaría misioneros y unos años más tarde se convertiría con buena parte de su pueblo, pero el requisito de prescindir de la poligamia pareció demasiado estricto y el cristianismo no acabó de cuajar.
[525] ZURARA, GOMES EANES DA, *Crónica de Guiné…*, pp. 121-124.
[526] Véase FOSSE, EUSTACHE DE LA, *Voyage…*, p. 64.
[527] CADAMOSTO, ALVISE, *Navigazioni…*, p. 111.

Cuando los individuos negros se veían en Europa como una absoluta excentricidad —pese a que nunca dejaron de serlo del todo—, la impresión más primaria que sintieron los blancos fue la de amenaza. En el *Cantar de Roldán*, cuando el héroe pelea con la morisma, la descripción fingida no puede ser más significativa: "Cuando mira Roldán a esa gente maldita, / los cuales son más negros que la tinta más negra, / cuyo único blanco es el de los dientes, / exclama el conde así: «ahora estoy muy seguro / que voy a morir hoy, según lo que estoy viendo (…)»" [528]. Pedro Marín en sus pláticas no se cansaba de decirle a sus fieles que allá por las tierras de Etiopía los hombres eran oscuros al haber quedado dañados debido a sus pecados, por los cuales se les aplicaba una pena de fuego continua y perpetua[529]. No faltó quien comparase su físico directamente con el de los seres demoniacos, como hizo Marco Polo[530]. Retomando a Zurara, el tono de piel de los cautivos llevados a Sagres mantiene una correlación directa con su apreciación estética; cuanto más claros, más bellos: los hay que son casi blancos, "fremosos y apostos"; otros son casi mulatos, y por último están aquellos que son negros como etíopes, "tão desafeiçoados assim nas caras como nos corpos, que quasi parecía, aos homens que os esguardavam, que viam as imagens do hemisfério mais baixo"[531]. Con esta afirmación se nos da una pista de cómo debían suponerse los antípodas. No se puede ignorar que aquella gradación en la escala del color estaba directamente relacionada con la posición geográfica ocupada: cuanto más al sur, mayor negritud, salvajismo y decadencia moral. Como se ha apuntado hasta la saciedad, el físico era en la Edad Media un reflejo del alma, del vicio o de las virtudes. Cada cual gozaba de su propio aspecto y rasgos, pero las características que eran compartidas por un pueblo, tales como el tono cutáneo, comportaban un mensaje preciso que alcanzaba a toda la comunidad. Ya se apuntó la consolidada creencia de que en el reparto de la gracia divina los africanos, como descendientes de Cam, habían resultado desfavorecidos. Las clases populares, igual que las dirigentes, dejaban sus tareas y se agolpaban para contemplar de cerca la "materia prima" con que se surtían aquellos primeros mercados de africanos. El panorama era dantesco, mezclándose el alboroto de los portugueses con los gritos, lamentos, gemidos y tristes cánticos de los africanos, que no hacían sino multiplicarse cuando eran separados y repartidos sin que su afinidad o parentesco se tuviera en cuenta. Zurara, que atestiguó todo ello, quiso también recalcar que enseguida aquellos desdichados comenzaron a adecuarse al país, recibieron al Señor, aprendieron el idioma y su vida fue plácida y servicial, como demuestra el hecho de que jamás intentaran huir[532]. Las noticias de las riquezas a las que estaban accediendo Portugal y Castilla se divulgaron por todo el continente y los visitantes centroeuropeos que acudían a los reinos peninsulares se interesaban por el asunto. León de Rosmithal le pide en Braga al rey Alfonso V de Portugal que le regale dos etíopes —se llama etíopes a todos los individuos negros—, pero este simplemente le concedió un simio; Fernando, el duque de Viseo allí presente, le habló de las campañas en marcha, aclarándole que los africanos no podían venderse si estaban bautizados y que aquello que le demandaba era de muy poco valor[533]. Su sucesor, el rey Juan II de Portugal, sí obsequió a Nicolás de

528 ANÓNIMO, *Cantar de Roldán…*, p. 113.
529 MARÍN, PEDRO, *Sermones…*, p. 124.
530 Los habitantes de Zanzíbar son recios, grandes, fornidos; los rasgos de su cara harían que cundiese el espanto entre los europeos, al ser "tomados por diablos", POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo…*, pp. 317-318.
531 ZURARA, GOMES EANES DA, *Crónica de Guiné…*, p. 122.
532 *Ibidem*, pp. 124-127.
533 SHASCHEK, VÁCLAV, *Viaje del noble bohemio…*, p. 256.

Popielovo con dos esclavos "moros" a su elección (que no eran sino subsaharianos) entre todo un cargamento recién arribado, los cuales aún no habían recibido ni vestimentas[534]. Y cuando aún se estaban asimilando las oportunidades del Atlántico, Colón abrirá un nuevo punto de fuga. El horizonte onírico y el mito de la abundancia basculan definitivamente hacia el oeste, aunque fuera entendido inicialmente como el camino para llegar a India y China más que por su valor intrínseco[535]. Y por enésima vez las descripciones de los pueblos que moran en lo ignoto reflejan los tabúes del cristianismo, las obsesiones de la moral europea: la desnudez, el sexo, las prácticas antropófagas, las devociones incomprendidas. Jerónimo Münzer, en la audiencia que tiene en Sevilla con Isabel y Fernando, se muestra deseoso de contrastar las maravillas que había escuchado acerca de sus reinos, destacando por delante de todas ellas el espectáculo asombroso de unos individuos traídos de las Indias, prodigio en el que muchos todavía no creían[536].

También existen algunas fuentes que nos permiten conocer —aunque sea de segunda mano, porque quien habla seguimos siendo *nosotros*— cómo los miembros de otras comunidades se sentían atemorizados en ciertas circunstancias al entrar en contacto con los castellanos, los portugueses o los europeos en general[537]. O al menos eso es lo que percibieron los numerosos exploradores que emprendieron travesías por la costa del África occidental, incluyendo las Islas Afortunadas. En uno de los pasajes narrativos de *Le Canarien* se cuenta cómo los europeos se encontraron en una cueva con unas aborígenes y del susto una de ellas ahogó contra su pecho al pequeño que llevaba en brazos, tratando de evitar que llorase, no queda claro si a propósito o accidentalmente[538]. Unos capítulos antes, de la Salle plasmó cómo el vil Bertín de Berneval y sus hombres violaron a algunas de las mujeres que habían secuestrado[539]. El miedo cayó, sin duda, preferentemente del lado de los agredidos, y de una manera más significativa, en el de las sometidas. Las crónicas de Gomes Eanes da Zurara son imprescindibles si queremos dilucidar la materia, al traslucir los pensamientos de una mente sagaz como la suya sobre los pormenores de los encuentros: el Guarda Mayor de la Torre do Tombo reflexiona acerca de la sorpresa que generaría la visión de unos muchachos portugueses, de facciones tan diferentes, en latitudes donde nunca se había observado nada igual; apunta a las muestras de temor que dieron los guineanos la primera vez que vieron una carabela, según el cronista debido a que al intuir su silueta no estaban seguros de si se trataba de un pez, un ave o un fantasma[540]; pero también se preocupa largamente sobre las emociones de los cautivos, su dolor, su puesta en venta y su adaptación a la vida en Portugal[541]. Mientras, los que habían presenciado los raptos y habían logrado zafarse ponían sobre aviso a las poblaciones cercanas extendiendo el pánico. Los barcos se marchaban, la ansiedad provocada

534 POPIELOVO, NICOLÁS DE, *Relación del viaje…*, p. 294.
535 ZUMTHOR, PAUL, *La medida del mundo…*, p. 240.
536 MÜNZER, JERÓNIMO, *Itinerarium sive peregrinatio…*, p. 379.
537 A este respecto sería bueno revisar las reflexiones introductorias de varios historiadores acerca de cómo los nativos africanos temieron el contacto con los navegantes portugueses, AZNAR VALLEJO, EDUARDO; CORBELLA DÍAZ, DOLORES; TEJERA GASPAR, ANTONIO (eds.), *La Crónica de Guinea. Un modelo de etnografía comparada*, Bellaterra, La Laguna, 2012, p. 6.
538 SALLE, GADIFER DE LA, *Le Canarien…*, p. 70.
539 *Ibidem*, p. 46.
540 ZURARA, GOMES EANES DA, *Crónica de Guiné…*, pp. 59 y 146-147.
541 *Ibidem*, pp. 121-128.

por la llegada del siguiente contingente prevalecía. Otro navegante devenido en antropólogo que registró el impacto de los africanos al divisar las embarcaciones portuguesas fue Alvise Cadamosto, manifestándose en términos similares a Eanes da Zurara: según el italiano, al contemplar las velas de las embarcaciones los guineanos creyeron que se trataba de enormes pájaros de blancas alas; una vez que los marineros arriaron las velas, imaginaron que más bien debían ser gigantescos peces, pero otros alegaron que se trataba de fantasmas. En cualquier caso, los nativos quedaban aterrorizados ante tal espectáculo, y no les faltaban motivos: estaban llegando ya noticias de los asaltos de los esclavistas portugueses, un día aquí y al día siguiente cien millas más lejos, como por arte de magia. Pero si los subsaharianos se asombraban de los grandes barcos europeos, su impresión no era más comedida cuando interactuaban con los recién llegados: "Estos negros, hombres y mujeres, se acercaron a mirarme como si yo fuera algo maravilloso. Nunca antes habían visto a un cristiano y les parecía increíble que estuviera allí. Y no menos fascinados estaban de mi ropa y de mi blancura. (…) Algunos me tocaban las manos y los brazos, me frotaban con saliva para comprobar si mi blancura era pintura sobre la piel y, al ver que eran tan clara, quedaban admirados". Las armas de fuego también les dejaban atónitos; al disparar una bombarda para enseñarles su potencia, los aborígenes quedaron aterrados, declarando que aquello debía ser cosa diabólica. En cambio la cornamusa o gaita les pareció algo celestial una vez descubrieron que no se trataba de un animal vivo, capaz de entonar diferentes voces, como pensaron en un primer momento. Cadamosto mandó hacer unos cirios y encenderlos en su presencia, clamando entonces los africanos que los europeos sabían de todas las industrias. Examinando el barco de cerca, con sus aparejos, se mostraban maravillados. Manifestaban tener miedo al mar, inmenso y totalmente desconocido para ellos más allá de la costa, y admiraban la capacidad de los portugueses para moverse como peces en el agua por él; creían que los ojos con los que habían adornado el casco del barco eran verdaderos y permitían al navío saber dónde se encontraba, como si este fuera un ser vivo. Con todas estas demostraciones los expedicionarios buscaban reforzar su autoridad y que las comunidades africanas se aviniesen a comerciar y a cubrir las necesidades de unos hombres con acceso a una tecnología muy superior. Pero no todas las tribus de la región tenían predisposición a ello, de hecho algunas querían plantar batalla a los blancos porque… consideraban que eran

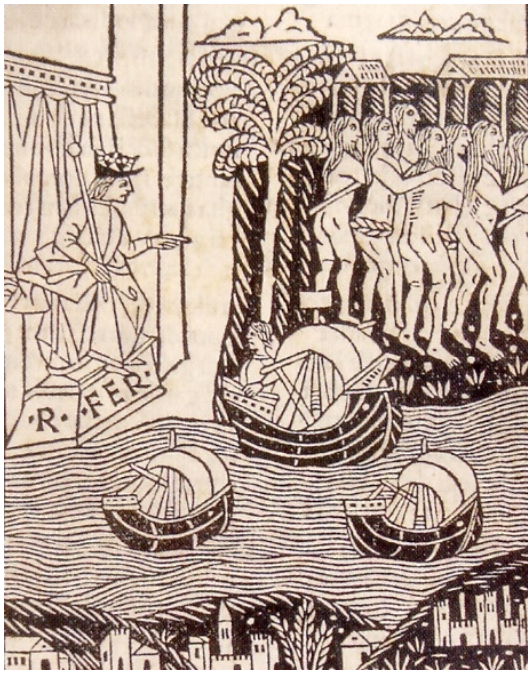


Figura 193: Primera representación de los indígenas americanos, huyendo al ver los navíos. Versión italiana de la *Carta* de Colón anunciando el descubrimiento, elaborada por Giuliano Dati, Biblioteca Colombina de Sevilla (1493)

antropófagos y que las capturas y compras de esclavos negros no tenían otro fin que llenar las ollas de los forasteros[542].

Las impresiones de Cristóbal Colón son si cabe más excepcionales, por cuanto suponen verdaderamente el primer contacto entre dos mundos que habían vivido de espaldas, puros en su aislamiento frente al otro. Puso el Almirante una especial atención en dar cuenta de las emociones sentidas por ambas partes y de este testimonio hay que deducir la voz de los sin voz. La reacción de la mayoría de los indígenas americanos solía ser la de introducirse corriendo en la selva ante la aproximación de extraordinarios objetos que surcaban el mar, los cuales tampoco reconocieron en un primer momento como embarcaciones; al acercarse lo suficiente se percatarían de que unos hombres pilotaban aquellos castillos flotantes, pero su comportamiento siguió siendo cauto. Ni siquiera cuando llevaba a bordo consigo intérpretes americanos que vociferaban desde las carabelas las buenas intenciones de los exploradores conseguía que aquellos no huyeran espantados, abandonando sus chozas[543]. Tras cobrar confianza, algunos grupos comenzaron a acercarse en sus almadías con respeto y, considerando que aquellos hombres barbudos de tez clara, portadores de extraños artefactos y vestidos con desconocidas prendas venían del cielo, iniciaban sus trueques y les tocaban para ver si eran corpóreos, besándoles manos y pies en señal de sumisión. Incluso después de algunas charlas en las que los castellanos intentarían hacerles entender que ellos solamente eran hijos de Dios, los taínos les iban presentando de aldea en aldea como sus huéspedes celestiales[544]. Eran dadivosos, por lo general proclives a satisfacer los deseos de los recién llegados. Colón insiste mucho en la idea de que el encuentro se había producido con una población receptiva y mansa, lo que facilitaba acometer cualquier empresa evangélica, militar o económica. En su *Carta* dispone que eran "temerosos a maravilla", "temerosos sin remedio" o "los más temerosos que hay en el mundo"[545]. Afirmó que un solo castellano pondría pies en polvorosa a miles de isleños, los cuales, además de cobardes, desconocían por completo qué cosa eran las armas[546]. Los escritos de Colón revelan un profundo paternalismo, según el cual el nativo es un agente subalterno que, aunque goce de belleza, buenas costumbres y predisposición a aprender, se encuentra en un estado civilizatorio inferior y, antes que nada, lo desconoce todo sobre los protocolos para la salvación del alma. Existen en el *Diario* unas líneas que evidencian cómo entre los nativos el amor vencía al miedo: los europeos habían tomado por la fuerza a unos cuantos indios para llevarlos consigo a Castilla, entre ellos a un grupo de mujeres y tres niños; durante la noche un indio se acercó en una canoa al barco, solicitando que le dejaran estar con sus hijos y esposa y que le llevasen también a él; a Colón le pareció oportuno, pues así quedarían todos consolados, pero Bartolomé de las Casas, el Protector de los Indios, escribió criticando en un margen del texto del *Diario* el hecho de que el Almirante simplemente no le hubiera devuelto a sus pequeños y dejado marchar. Antes de partir hacia la Península, el genovés quiso hacer una última demostración de fuerza ante los nativos, empleando las bombardas y otras armas que llevaban; se manifestaban así como aliados del cacique Guacanagarix frente a los caribes y creían disuadir también a los taínos de posibles

[542] CADAMOSTO, ALVISE, *Navigazioni…*, pp. 96; 130-132 y 143.
[543] COLÓN, CRISTÓBAL, *Diario…*, p. 83.
[544] COLÓN, CRISTÓBAL, *Carta…*, p. 18; COLÓN, CRISTÓBAL, *Diario…*, pp. 53 y 66.
[545] COLÓN, CRISTÓBAL, *Carta…*, pp. 17 y 20.
[546] COLÓN, CRISTÓBAL, *Diario…*, pp. 68, 89 y 106.

ataques contra los 39 hombres que se quedaban allí, en el Fuerte de Navidad en la Española. El Almirante llegaría a defender que el encallamiento de la Santa María, con cuyos restos se levantó el fortín, había sido una señal divina, pues algunos marineros deseaban permanecer en el Caribe[547]. Adujo incluso que con aquella pequeña guarnición sería posible dominar toda la isla. Esa imagen condescendiente que transmite Colón de unos indígenas totalmente pacíficos, prestos a obedecer y que no se atrevían a nada contra los castellanos, se iba a volatilizar en cuanto la segunda expedición descubriese que el Fuerte de Navidad había sido arrasado y sus ocupantes masacrados.



Figura 194: Construcción del Fuerte de Navidad en la Española. Xilografía que acompañaba la *Carta* de Colón anunciando el descubrimiento (1493)

[547] *Ibidem*, pp. 70; 128 y 133.

IV. El trascendental Más Allá



Detalle de un demonio cargando a sus espaldas con el alma de un condenado, mientras pisa a otro réprobo que intenta escapar de una caldera en llamas. Ubicado en una arquivolta del Pórtico del Juicio Final de la Catedral de León (s. XIII)

Hemos avanzado ya a través de los aspectos de índole social y económica en primera instancia, introduciéndonos después en las dificultades que la comunidad medieval tuvo que afrontar para ir aprehendiendo los secretos y maravillas terrenales de la Creación. El último de los tres grandes contenedores en que hemos agrupado los temores medievales está dedicado a las angustias metafísicas y al instinto de conservación proyectado después de la muerte. Es de creer que los primitivos miedos estimularon la aparición de las teologías ancestrales, aportando explicaciones plausibles que satisficiesen la natural ambición humana por descifrar los misterios de la existencia. Pero de hacer caso a importantes pensadores —como Theodor W. Adorno y Max Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*—, el desarrollo de las creencias religiosas no solo no reparó los miedos efectivos, sino que abrió el camino a temores notablemente arraigados en lo profundo del ser[1]. Hasta ahora en este trabajo se habían hecho menciones a "lo religioso", abundantes pero tangenciales, por cuanto esa dimensión del pensamiento impregnaba todos los pilares de la cultura medieval, o, mejor dicho, era de facto uno de sus más distinguidos elementos rectores; no obstante, en las siguientes páginas situaremos esta categoría y sus ramificaciones en el centro de nuestro discurso. Los miedos de los que en adelante hablaremos quedan caracterizados por el predominio de las continuidades, de una larga duración que rompe la barrera de las eras y que se remonta hasta los orígenes del pensamiento dualista, según el cual los principios del bien y el mal colisionan en una perpetua confrontación. El hombre resulta sometido a una prueba —la vida terrenal— en la que, atrapado por dicha dialéctica, habrá de inclinarse moralmente hacia uno u otro de tales principios, sentenciando así su destino eterno. Esta civilización, calificada de precientífica, percibe, piensa y formula su cosmovisión al completo bajo los parámetros de lo sacro. La concepción teocentrista del universo, la vigorosa persistencia del pensamiento mágico, las lógicas de la existencia proactiva del mal, la incógnita de la muerte, las dudas sobre el trasmundo y la política de la salvación… son piezas que se superponen conformando una atmósfera religiosa densa y perdurable bajo cuyo marco referencial los individuos se saben concernidos; a los interrogantes de estos trata de responder la Iglesia, arrinconando progresivamente con sus certezas los desvaríos de un indómito folclore popular, tachado de supersticioso[2]. Esta institución, el cuidado pensamiento filosófico y dogmático que se afanó en desplegar sobre el deceso y suerte del alma, así como la pedagogía del terror que puso a disposición de sus propósitos, se convierten en los elementos protagónicos de este cuarto y último apartado. Cabe señalar que nos focalizaremos de nuevo en las inquietudes presentes entre la población cristiana, la hegemónica en la Castilla bajomedieval, dejando al margen los enfoques soteriológicos de las doctrinas minoritarias, pese a que existen obvios e importantísimos puntos de confluencia entre las distintas creencias.

[1] HORKHEIMER, MAX; ADORNO, THEODOR W., *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994.

[2] Según las concisas palabras de M. Mullett, "la religión desempeña las funciones que hoy suelen realizar la ciencia, la tecnología, la medicina y la policía": MULLETT, MICHAEL, *La cultura popular en la Baja Edad Media*, Crítica, Barcelona, 1990, p. 52.

A. Así en el Cielo como en la tierra: algunos apuntes sobre el control social de la Iglesia

La promesa de un mundo más allá de la muerte era una convicción compartida entre laicos y clérigos. Los individuos de la época consideraban que el alma era una realidad indiscutible, admitiendo que sus pensamientos y acciones comportaban cierta carga moral que sería examinada en un juicio póstumo de acuerdo al plan divino. La asunción generalizada de esa doctrina solo fue posible debido a la intensa labor desplegada por la Iglesia a diferentes niveles, logrando que la religiosidad cristiana fuera masivamente aceptada, haciéndose inseparable de cualquier faceta de la vida cotidiana[3]. No pretendemos ni mucho menos penetrar aquí hasta las entrañas del proceso de erección, organización, difusión y reforma del que fuera el principal agente cohesionador y director de la civilización feudal; sin embargo, nos atañe prestarle atención a algunos aspectos del asunto, pues allí donde fructifica cualquier religión con la intención de ofrecer respuesta a una angustia vital —tal como es todo lo que rodea a la muerte—, existe igualmente necesidad de alimentar un miedo tangible que la motive y la mantenga (al pecado, al demonio, a la condenación…). Hablamos de los temores derivados de la construcción del imaginario religioso, místico y mágico, temores a menudo ridiculizados bajo las incrédulas miradas del presente, pero no por ello menos verdaderos ni lacerantes para nuestros antepasados. La jerarquía eclesiástica pugnó por universalizar esas inquietudes y obtuvo referencialidad y rentabilidad al capitalizarlas, aunque sería simplista e indebido aseverar que detrás de ese proceso hubo una planificación intencionalmente ventajosa destinada al lucro de la institución y sus miembros. Lo que realmente creían la inmensa parte de los clérigos integrantes de los diferentes estratos era que su labor resultaba provechosa para los cristianos y harto necesaria en el noble cometido de rescatar cuantas almas fuera posible. Prevalecía la conciencia de misión, en la que cada cristiano estaba llamado a jugar un papel activo en los propósitos redentores de la humanidad. Para acometer esta empresa salvífica, el recurso al *timent Deum*, al temor de Dios, resultó tremendamente eficaz y conveniente[4].

El sentir cristiano incorpora y demanda la certidumbre de un orden divino coherente, precisando de una élite capaz de actuar como nexo entre lo espiritual y lo humano a través de los rituales litúrgicos. Como intermediaria con la divinidad, la Iglesia fiscaliza la administración de sacramentos, cuyo papel resulta muy fortalecido en esta época. Dos de ellos se aplican para restaurar el alma que se encuentra dañada por el pecado —bautismo y penitencia—, mientras el resto obtienen la denominación de "sacramentos de vivos" al administrarse durante el estado de gracia: confirmación como renovación del compromiso con Dios, eucaristía como misterio vertebral de la fe, matrimonio y orden para guiar respectivamente la existencia de creyentes y clérigos, y, finalmente, extremaunción con que confortar al moribundo. El

[3] Véase FERNÁNDEZ CONDE, FRANCISCO JAVIER, *La religiosidad medieval en España. Baja Edad Media (siglos XIV-XV)*, Trea, Gijón, 2011.

[4] "Temor de Dios es comienzo de toda sabiduría", según recuerdan las sentencias bíblicas (p. ej., Proverbios, 1:7). Numerosos pensadores medievales exploraron los beneficios espirituales de practicar una sumisión al Creador que combinase virtuosamente el amor con el temor, pues de nada valdría uno sin el otro. Pueden consultarse al respecto las siguientes referencias, obtenidas de textos de finales del XIII y principios del XIV: ALFONSO X, *Siete Partidas*, *II…*, pp. 100-102; ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, pp. 440-443; ANÓNIMO, *Lucidario…*, p. 119; ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV…*, p. 142; CUÉLLAR, PEDRO DE, *Catecismo…*, p. 246.

estamento clerical disfruta de la insólita capacidad de modificar la naturaleza del pan y del vino durante la misa mediante la transubstanciación, *miraculo* que se produce periódica y simultáneamente en toda la Cristiandad ante los ojos de los creyentes, alcanzando su paroxismo con la fijación de la fiesta del *Corpus* en 1264. La capacidad de obrar tal portento litúrgico, junto a la mencionada administración de los *misterios*, se traduce en pura supremacía y dominio de la Iglesia, que nunca antes ejerció tanto control social. Esta además se hace guardiana de las reliquias y las emplea como una extraordinaria fuente de prestigio e ingresos, sobre todo si resultan capaces de operar prodigios; es bien sabido que el hombre medieval mostraba esperanzas y una abierta predisposición a distinguir milagros en cualquier contexto. Los restos de los santos, esos muertos privilegiados a los que la institución se preocupó por canonizar, se cuentan entre sus mejores bazas: los fieles despliegan una pasión descomunal hacia los huesos, objetos, vestimentas y lugares relacionados con sus venerables favoritos, delirio manifestado a través de su voluntad de entrar en contacto con ellos[5]. De la multiplicación de vestigios no aprobados por la Iglesia y de las estafas que se organizan sirviéndose de estos, alertan, por ejemplo, las *Partidas*, que encomiendan su destrucción a los obispos[6]. El entusiasmo por las reliquias corre paralelo a los tradicionales hallazgos de estatuas, crucifijos e imágenes religiosas por toda Europa, generalmente en parajes campestres donde antiguamente se acogieron ceremonias de culto a los antepasados o se adoró a la naturaleza a través de árboles, rocas, manantiales... Mientras tanto, la cultura escrita, fuente de poder, transitó de los monasterios altomedievales hacia las catedrales y las universidades urbanas, dependientes igualmente del clero. La Iglesia se erigió como el patrón artístico por excelencia; acompasó el curso del tiempo con su calendario de celebraciones; ocupó la plaza pública para colmarla de procesiones, sermones y solemnidades piadosas; marcó su impronta en la geografía con santuarios capaces de reponer el cuerpo y alma de su clientela mística. Presente en cada núcleo poblacional, organizadora de la sociedad a través de una red administrativa cuya célula más apegada al terreno era la parroquia, la Iglesia pudo sentirse por cada vecino como un refugio; espiritual, claro, ante las preocupaciones que ella misma inoculaba entre su rebaño, pero también refugio en el sentido físico, jurídico y asistencial, como construcción material sólida y accesible a sus fieles en los momentos de violencia o durante las catástrofes, como perímetro seguro y garante de justicia, como hermandad amortiguadora de los impactos de las carestías y mortandades a través de los lazos solidarios entre cofrades. Ante el faccionalismo y una larvada lucha de clases, la



Figura 195: Santísimo Cristo de la Cepa, Museo catedralicio de Valladolid (s. XV)

[5] Sin duda alguna puede verse en la reliquia una pervivencia sacralizada del magismo pagano. Según las palabras de F. Cardini, para las clases populares, especialmente para el campesinado, el santo se había convertido en una especie de "pequeño dios rústico"; CARDINI, FRANCO, *Magia, brujería y supersticiones en el Occidente medieval*, Península, Barcelona, 1982, p. 109.

[6] ALFONSO X, *Siete Partidas*, *I…*, p. 364.

Christianitas fue una realidad aglutinadora que desactivó potenciales violencias, o al menos las redirigió hacia los márgenes de la comunidad religiosa. Siendo la iglesia espacio de encuentro popular, sus regentes trataron de elevar la dignidad del templo al impedir la realización de actividades que no estuviesen directamente relacionadas con el culto en las instalaciones, poniendo coto al mercadeo, las conversaciones anodinas e incluso los flirteos que acontecían entre sus muros[7].

Pese a los ingentes esfuerzos que se habían hecho tiempo atrás (en especial durante la denominada Reforma gregoriana), fue a partir del IV Concilio de Letrán cuando se combatió con mayor intensidad la relajación moral y la rudeza del clero mediante una concatenación de enmiendas, proceso en el que despuntó la actividad de las órdenes mendicantes. Juan de Abbeville anduvo por estas tierras para implementar las disposiciones conciliares, pero chocó con ciertas resistencias, sobre todo en lo relativo a la limitación del concubinato entre los religiosos. Los embates de la reforma resultaron en una lucha constante de la Iglesia consigo misma, en la que se vieron implicados seglares, grupos observantes y nuevas órdenes, como la de los jerónimos, quienes aportaron su diligente militancia al objetivo de mantener a la institución como un referente para la sociedad, pese a sus gravosas desviaciones. Aunque en esa causa la Iglesia contó a menudo con el acompañamiento de la corona, tuvo también que hacer frente a las dificultades derivadas de las pretensiones regalistas de los monarcas. El protagonismo del clero atrajo indudablemente las burlas mordaces de los otros estamentos sociales, pero arreciaron igualmente las críticas entre los religiosos más escrupulosos, molestos con la imagen degradada que determinados individuos proyectaban de la Iglesia. Se les reprochaba su escasa disposición a plegarse a una vida casta, negándose a desprenderse de sus mancebas y aspirando a tener más prole que la sola grey espiritual; se les amonestaba por su opulencia, soberbia, nepotismo y malquerencia; se les condenaba por su absentismo e ignorancia; circulaban chanzas sobre su apetencia por los manjares y el buen vino, resaltándose su obesidad en un mundo marcadamente escuálido. En nuestra literatura encontramos, se mire por donde se mire, cantidad de comentarios sobre la corrupción y las prácticas simoniacas. Válganos el ejemplo —por escoger uno solo— del *Laberinto de Fortuna* de Juan de Mena, en el que se vapulea duramente a la Iglesia: recuerda el poeta los acontecimientos de Cesárea (en Turquía), donde un sismo destruyó toda la urbe a excepción del templo, salvándolo Dios por el honesto y devoto vivir del estado sacerdotal; en cambio, Mena planteaba que de ocurrir un terremoto semejante en alguna ciudad castellana



Figura 196: Monje bebiendo cerveza, *Le Regime du Corps* de Aldebrandín de Siena, Biblioteca Británica, Sloane MS 2435, f. 44v (s. XIII)

[7] "¡Fuego devría descender del çielo que los quemasse a anbos, porque fazen de la igleia casa de alcahueta!", bramaba el predicador contra los ligones irrespetuosos: FERRER, VICENTE, *Sermones…*, p. 333.

se hundirían antes las basílicas que cualquier otro edificio, debido a los muchos pecados acumulados por la clerecía[8]. Ante la manifiesta falta de ejemplaridad de los ministros de Dios, la desobediencia a los preceptos de la Iglesia encontró fundadas justificaciones, aumentando el número de partidarios de un retorno a la pureza y pobreza del primitivo cristianismo. La crisis socioeconómica del siglo XIV afectó a la institución como principal propietaria y rentista, pero al mismo tiempo los vicarios de Cristo asentados en Aviñón fueron tenidos por avarientos insaciables debido a los significativos ingresos que la Cámara Apostólica recolectaba en aras de sufragar los costes de una creciente actividad burocrática sostenida por la corte pontificia. Y cuando más necesario resultó el liderazgo de la Iglesia, pudiendo haberse convertido en un puntal de apoyo ético ante la desazón reinante, esta arrastró a la Cristiandad a su propia convulsión a través del Cisma, "escándalo de todos los escándalos". Entre los laicos castellanos tal vez quien mejor refleje el desconcierto padecido sea Pero López de Ayala en su *Rimado de palacio*, texto en el que llega a comparar a la Iglesia con un barco a punto de irse a pique. En un ejercicio de conciliarismo pragmático, el canciller alcanzó a solicitar la intervención de los monarcas católicos para forzar un encuentro eclesiástico que dispusiese quién era el papa verdadero, al que todos habrían de declarar su lealtad[9]. Mientras los esfuerzos diplomáticos por resolver el conflicto se sucedían sin éxito durante varias décadas, los sacramentos administrados parecieron carentes de validez, lo que en un sentido espiritual dejaba al cristiano totalmente desamparado[10]. El hartazgo generalizado ante una división que no hallaba su epílogo alimentó el pesimismo, pero reforzó del mismo modo los impulsos de renovación. Sin embargo, pese a todos estos y otros contratiempos, la Iglesia mantuvo siempre una enérgica autoridad intelectual y emocional sobre los fieles.

A1. El pecado, la enfermedad del alma

La raíz y sentido de la muerte, luego hablaremos extensamente de ella, se explicaba a través del castigo al pecado, introducido ya en el Génesis por el diablo. Como es bien conocido, la muerte física fue la principal consecuencia derivada del acto desobediente de Adán y Eva en el Paraíso, mediante la cual los hombres aprendieron que no debían apartarse de Dios ni desagradarlo. A principios del siglo XV el sermoneador Pedro Marín les recordaba a sus mezquinos oyentes que, habida cuenta de que la acumulación de pecados adelantaba la defunción, se entendía perfectamente que los hombres cada vez viviesen menos años[11]. Pero el pecado comporta, sobre todo, la muerte espiritual. En primer lugar se encontraba el pecado original, consustancial a todo ser humano y derivado del encuentro sexual en que uno había sido concebido por sus padres, cuya mácula se eliminaba a través del bautismo. Puesto que la humanidad descendía del propio pecado, los hombres y mujeres eran sin remedio propensos a él. Dejando de lado el desliz original, el individuo tenía una responsabilidad personal sobre todos los demás pecados. La edad a partir de la cual se considera que los niños desarrollan una

[8] MENA, JUAN DE, *Laberinto de Fortuna…*, p. 148.
[9] LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Rimado de palacio…*, pp. 135-143.
[10] Los lamentos sobre las consecuencias del Cisma se cuelan incluso en la crónica sobre la conquista de las Canarias, en donde su autor trata de eximir a los simples del pecado de considerar por verdadero pontífice a un impostor; ellos, que se fían del buen criterio de su prelado de referencia, son víctimas inocentes de un conflicto provocado por unas élites eclesiásticas corroídas por el orgullo, la codicia, la envidia, el favor y la lujuria: SALLE, GADIFER DE LA, *Le Canarien…*, pp. 108-112.
[11] MARÍN, PEDRO, *Sermones…*, p. 89.

conciencia ética suficiente sobre la bondad de sus actos y, en consecuencia, deben presumirse responsables de ellos, queda establecida a los siete años, momento en que afloran los primeros calores de la lujuria; a partir de entonces, el niño ya no goza de una inocencia intrínseca, sino tan solo de una relativa[12]. Las tentaciones —tenidas por inclinaciones indebidas hacia lo maligno— precedían al pecado, "acción, palabra o codicia contra la Ley eterna" según lo definió exitosamente san Agustín. Al margen de su número y particularidad, dos eran los tipos de pecados en función de su trascendencia: por una parte estaban los capitales (o mortales), de carácter grave y capaces de arrastrar a la condenación en caso de no enmendarse antes del deceso (soberbia —madre de todos los desarreglos—, avaricia, ira, gula, acidia, envidia y lujuria[13]); por otra, figuraban los pecados veniales, sustancialmente más leves porque no llegaban a separar al alma de Dios, pero al tiempo peligrosos por cuanto podían expandirse como una lepra moral y facilitar la comisión de nuevos y peores yerros, o incluso convertirse en mortales si su práctica se mostraba reiterada. En algunos textos de la época se hablará también de un "pecado criminal" para hacer referencia a la infracción que es asimismo perseguida por el derecho como un delito[14]. Cuando el mal no se obra, quedando constreñido a los límites del juicio íntimo, toma el nombre de *iniquidad*. La adhesión, la recreación o el deleite en los pensamientos tentadores fueron reprobables, pero siempre revistieron una menor importancia que la materialización efectiva de los pecados[15]. Dicho esto, existe toda una serie de consideraciones más o menos ambiguas sobre el alcance y gravedad de cada acto impuro, una casuística que únicamente Dios conocería con certeza; así, los pecados más abrumadores se correspondían con aquellos que se ejecutaban a sabiendas o eran consentidos, quedando por triviales las faltas que protagonizaban los ignorantes y los forzados contra su voluntad; por otro lado, teóricamente un mismo pecado resultaba mayor si lo cometía un varón, pues se le presuponía más racional y prudente que a la mujer[16]. Los guías espirituales aconsejaron sobre los métodos útiles para resistir los deleites de las tentaciones.



Figura 197: San Antonio rechazando la lujuria. Detalle en el *Retablo de San Antonio Abad*, del Maestre de Rubió. MNAC, 045854-CJT (s. XIV)

[12] ANÓNIMO, *Tratado de la comunidad…*, p. 128.

[13] Solo después de un largo tiempo consiguió estabilizarse en siete el número de pecados capitales, pero no fue extraño que entre ellos hubiera quien incluyese también el sacrilegio, el homicidio, el falso testimonio, el hurto, el adulterio, etc. Acciones, en definitiva, que podríamos concebir bajo el paraguas del quebrantamiento del Decálogo divulgado por Moisés o bien entre la delincuencia común. Frente a los siete pecados mortales, se potenció el cultivo de semejante número de virtudes: humildad, caridad, paciencia, templanza, diligencia, largueza y castidad, así como se divulgaron las siete obras de misericordia espiritual y las siete de misericordia temporal.

[14] PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones…*, p. 582.

[15] LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 22.

[16] CUÉLLAR, PEDRO DE, *Catecismo…*, pp. 194-195.

La idea de un ángel custodio que invisible acompañaba a cada individuo, aconsejándole como una voz interior, bien podía generar entre los más fervorosos la sensación de sentirse constantemente observados y juzgados, refrenando sus malos comportamientos. Junto a la codicia —con la persistente remembranza del usurero—, la lujuria fue el vicio más mencionado en los sermones, descubierto ante el confesor y simbolizado en el arte. Dos arciprestes, el de Hita y el de Talavera, obsesionados con la concupiscencia —aunque desde una perspectiva bien diferente—, tratan por extenso de esta materia. Juan Ruiz alude a la debilidad de la carne en los siguientes versos: "Siempre está la lujuria allí donde tú seas, / liviandad y adulterio de continuo deseas, / quieres pecar con todas, con cualquiera que veas; / por cumplir la lujuria guiñando las oteas"[17]. Un siglo después, el de Talavera recomienda en el *Corbacho* disipar los pensamientos nocivos alejándose de los lugares y personas que indujesen al pecado, aplicando golpes en el pecho, realizando persignaciones o manteniendo una conversación relajante con algún vecino a cualquier hora: "sal de tu casa en un punto como aquel que dise «¡Señores, ayudadme, que me matan o roban!»"[18]. La Edad Media se llena de inspiradoras leyendas de personajes que se amputan las extremidades o se arrancan los ojos para sortear las tentaciones, aunque obviamente no era necesario llegar tan lejos en la mortificación del cuerpo para domeñar las amenazas.

La blasfemia fue otro de los pecados más perpetrados, siendo recurrentemente denunciado por los predicadores; la falta de respeto a la divinidad puede darse en cualquier situación, pero el contexto que aparece reflejado con una mayor frecuencia es el de la partida de dados o tablas que acaba con el perdedor clamando iracundo por su mala suerte: "Mas en este tiempo (…) el tavernero que vende su vino más aína consiente que digan mal de Dios e de Santa María que non de su mugier nin de su madre", se lamenta en el *Libro de los exemplos por a.b.c.*[19]. Para combatir la blasfemia, los frailes se dedicaron a detallar los impactantes castigos que recibían los malhablados, desde la parálisis facial hasta la muerte súbita, pasando por advertencias simbólicas pero igualmente clarificadoras del malestar sentido en los Cielos, como aquella saeta que cayó ensangrentada sobre el tablero después de que un soldado arruinado disparase con su ballesta hacia las nubes[20]. Un jugador decepcionado con su suerte clava su navaja en tierra exclamando que ojalá aquella cuchillada se dirigiese directamente contra el vientre de la "puta de Santa María". Cuando saca la hoja del suelo, esta aparece teñida de sangre, huyendo aterrados todos los que presencian la escena. El desventurado no se muestra arrepentido, por lo que al llegar a su casa se desploma y es transportado directamente al Infierno[21]. Dejemos de lado los ejemplos sobre tahúres y sus comunes improperios[22]. Muchos siglos atrás san Gregorio contó en sus *Diálogos* cómo un hombre había criado con tan malas costumbres a su hijo, de modo que con cinco años este ya iba blasfemando y renegando de Dios. Tan porfioso era el muchachito que, estando enfermo,

[17] RUIZ, JUAN, *Libro de Buen Amor…*, p. 79.
[18] MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *Corbacho…*, pp. 70-71.
[19] SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (1ª parte)…, p. 71.
[20] *Ibidem*, p. 50.
[21] *Ibidem*, p. 72.
[22] Pueden leerse otras consideraciones adicionales sobre la degradación moral, el denuesto y la discordia derivados del juego en ANÓNIMO, *Libro de Graçián* (Continuación)…, pp. 125-126.

aparecieron unos demonios negruzcos para arrebatárselo a su padre de los brazos[23]. A inicios del XIV Pedro de Cuéllar apuntaba estrictamente en su *Catecismo* que no habría perdón en este *sieglo* ni en el otro para el que dijese cosas vanas contra Jesús o la Virgen[24]. Una centuria más tarde, el dominico Vicente Ferrer resolvía ante su auditorio que mayor pecado suponía renegar de los santos o de Dios que matar al mismísimo rey, dándose la circunstancia de que durante sus pláticas se encontraban presentes y bien atentos a sus palabras los principales miembros de la corte regia; según Ferrer, la última y más recóndita de las cárceles del Infierno quedaba reservada para los blasfemos[25]. La ofensa también podía venir a través de la humillación de las imágenes sacras, escupiéndolas, pintándolas, dañándolas con piedras o cuchillos, etc., ante lo cual las *Partidas* alfonsíes recomendaban que la justicia actuase tajando las manos o las lenguas con las que se hubiera denigrado las representaciones de lo divinal[26]. La Iglesia defendió sus posesiones declarando sacrílego a cualquiera que hurtase sus artefactos, molestase a su personal o devaluase sus edificios. Lo que había logrado erigir a su alrededor era un área de paz, cuya perturbación era condenada sin paliativos[27].



Figura 198: Predicación, *Electorium parvum seu breviculum* de Ramón Llull y Thomas le Myéser. Biblioteca Estatal de Baden, Codex St. Peter perg. 92, f. 2r (s. XIV)

La predicación, además de transmitir información, verdades doctrinales y conocimientos históricos al oyente, fue asimismo el instrumento didáctico preferente para mantener a los cristianos alejados de tropezar con las tentaciones; como actividad, esta práctica tenía gran prestigio al emular la desarrollada por Jesús y sus apóstoles[28]. El sermón por lo general giraba en torno a un episodio bíblico, del que se extraían las lecciones catequéticas pertinentes. Compartimos con J. C. Martín Cea que el arrollador éxito de dicha fórmula comunicativa radicaba en la sencillez de los mensajes, el recurso a situaciones y ejemplos de la vida cotidiana y el empleo de argumentos coloquiales que "rápidamente calaban en el corazón de las gentes del común"[29]. Entre las mentes rústicas el rechazo al pecado se conformaba en primer lugar mediante el estímulo del temor a Dios y a los castigos infernales; por mucho que algunos oradores insistiesen en la gracia y el amor por el Señor, la represión y los estímulos negativos debieron ser predominantes a la hora de corregir las conductas. Las arengas gestuales de Vicente Ferrer o Alonso de Espina

[23] MAGNO, GREGORIO, *Diálogos…*, p. 231. Este episodio, como tantos otros derivados de los *Diálogos*, fue replicado durante la Edad Media en diversas colecciones.
[24] CUÉLLAR, PEDRO DE, *Catecismo…*, p. 176.
[25] FERRER, VICENTE, *Sermones…*, p. 296.
[26] ALFONSO X, *Siete Partidas*, *III…*, p. 689.
[27] ALFONSO X, *Siete Partidas*, *I…*, pp. 439-440.
[28] El mórbido temor a cometer pecado recibe ahora desde la psicología el nombre de *hamartofobia*.
[29] MARTÍN CEA, JUAN CARLOS, "El impacto de la crisis del feudalismo en la cultura y en la mentalidad castellana", en VV. AA., *Aragón en la Edad Media. Sociedad, culturas e ideologías en la España bajomedieval*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2000, p. 90.

—auténticos "anfibios culturales", capaces de adaptarse a los ambientes populares tanto como a los sofisticados— apuntaban en esa dirección, abundando en las dramáticas consecuencias acarreadas por una vida plagada de obras disolutas. La Iglesia moldeó con perseverancia las emociones de la multitud, predisponiéndola hacia la culpabilización, y esta acabó interiorizando tal dinámica en su inconsciente colectivo y transmitiéndola como herencia social[30]. Resignados los cristianos por el empuje ejercido entre las dos naturalezas opuestas del ser, con un cuerpo que deseaba disfrutar de los regalos terrenales y un alma abnegada tratando de inhibirse de todo goce mundano, la tranquilidad mental hubo de verse asediada por los constantes llamamientos al examen crítico de las acciones propias y por el incesante martilleo de la culpa[31]. Se hizo hincapié en el cargo de conciencia y en la responsabilidad moral que cada quién había de solventar íntimamente durante el proceso de arrepentimiento, inicio de un retorno hacia la senda verdadera de la que el creyente se había desviado, recurriendo después al apoyo de los sacerdotes durante el proceso de confesión y absolución. El pecador debía sentir en primer lugar decepción por haber fallado al Redentor, remordimiento por haber caído en las tentaciones del Enemigo, inquietud al saber que su alma había dado pasos en dirección opuesta a la salvación eterna. La *contrición* era un dolor en el corazón del hombre arrepentido de sus pecados, movido por el amor a Dios y el propósito de no retornar a cometer yerros semejantes. Los teólogos hablaron asimismo de la *atrición*, un arrepentimiento imperfecto guiado más por el temor a los castigos infernales que por amor al Creador, pero que resultaba igualmente reparador del estado del alma. La verdadera contrición operaba como un estremecimiento tan intenso que se creyó que podría alcanzar eficacia salvífica por sí misma. Sin embargo, el método pautado para la reconciliación con la divinidad establecía una confesión auricular y secreta ante el sacerdote.

El confesor tiene varias funciones: es a la vez pastor del rebaño, juez de pecados y médico del alma, pero también se dedica a instruir como doctor[32]. Se hacían llamamientos explícitos y constantes a que los fieles no fuesen tímidos a la hora de confesarse con él, puesto que del sacramento de la penitencia se derivaban inconmensurables bienes: corregir las infracciones contra la Ley divina sirviéndose de los lugartenientes del Señor en la Tierra eximiría de tener que dar cuenta de tales pecados ante la Corte celestial durante el Juicio, así como de cumplir una condena por ellos en el trasmundo. No importaba lo comprometido o repulsivo que resultase el pecado, ni las veces que en él se hubiera recaído: jamás había que desesperar, dado que la magnanimidad de Dios se mostraba infinita. La Iglesia había dispuesto los mecanismos y el personal necesarios para reconciliarse con Él y al arrepentido le convenía mantener siempre confianza en obtener el perdón. Los religiosos contaron con manuales que les orientaban en los pasos que debían seguir en estas tareas, textos que hoy nos permiten recabar copiosa información sobre la intervención social de la Iglesia e, indirectamente, acerca

[30] Entendemos *culpabilidad* como el sentimiento experimentado por un individuo en el momento en que examina su propia conducta y hace de ella una valoración negativa por el hecho de haberse comportado al margen de los parámetros sociales y morales aceptables.

[31] "El alma quiere ayunos e la carne bien yantar, / el alma quiere limpieza e la carne forniguear; / el alma quier romerías e la carne quier folgar: / cómo se aman entre amos, bien lo podedes asmar": ANÓNIMO, *Libro de miseria de omne…*, p. 130.

[32] DELUMEAU, JEAN, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, Alianza, Madrid, 1992, p. 30. Este trabajo ofrece una panorámica general de la actividad confesional.

de la mentalidad y comportamientos de las clases populares[33]. Sabemos así que el desconocimiento sobre qué era —y qué no— un pecado mortal, la vergüenza o el nerviosismo por revelar las intimidades a una figura imponente y el miedo a la exigencia de una penitencia rigurosa eran elementos que dificultaban una práctica eficaz de la confesión. Los devaneos sexuales hubieron de ser las faltas más complicadas de revelar al cura y nos permiten cavilar sobre el trauma añadido que supuso para muchos individuos —sobre todo para las mujeres— desvelar secretos durante un encuentro tan solemne. El clerigo podía ser indulgente o rigorista, laxo o celoso, amable o autoritario; la facilidad con que dispensara la absolución y la fama de que gozase entre los feligreses fueron factores relevantes de los que dependería la periodicidad y actitud con la que estos habrían de acudir al confesionario. Los edictos del IV Concilio de Letrán insistieron en que el cristiano, lo mismo en su mocedad que durante la vejez, debía adquirir el hábito de detallar sus pecados ante el confesor como mínimo una vez al año, con el objetivo de celebrar la Pascua con su alma en la mejor disposición posible. Al sacerdote se le impele a aceptar de buen talante la circunstancia de que los creyentes, sedientos de tranquilidad espiritual, soliciten su ayuda más a menudo; de hecho no son pocos los teólogos que recomiendan que las confesiones tengan una frecuencia superior a la anual. En cuanto a los pecados veniales, eran tantos y tan abundantes que, aunque pertinente, no se consideraba imprescindible su confesión, pues estos se desvanecían ante la simple bendición del obispo o mediante la aplicación de los óleos de la extremaunción al final de la vida.

El confesor había de indagar en el cuándo, el cómo, el quién, el cuánto o el dónde del pecado, pues sin conocer a fondo las circunstancias (discernimiento, premeditación, consentimiento, reincidencia…) no podría dar justa sentencia. Para ello habría de servirse de diferentes tácticas que ablandasen al pecador. Por ejemplo, en caso de que este no estuviera por la labor de revelar sus yerros, el clérigo haría bien en apremiarle trayendo a colación las penas infernales; ¿acaso no era ese miedo precisamente el motivo principal de los iletrados para confesarse? Otra recomendación dada a los sacerdotes refería la extraordinaria posibilidad de que el vicario le contase sus propios pecados al fiel testarudo, de forma que, gracias a esta apariencia de reciprocidad en el trato, el seglar se encontrase en un ambiente más desahogado y procediese a hablar. El conocimiento y manejo de los testimonios situaba al párroco en una posición de poder difícilmente igualable. Solo Dios disponía de una panorámica más completa de lo que se cocía en la comunidad: envidias, rencillas, relaciones deshonestas, alianzas, fraudes y penurias quedaban a descubierto para el confesor. Con las declaraciones obtenidas un buen guía espiritual podría orientar e influir sobre todos los aspectos de la vida cotidiana; no debía



Figura 199: Confesión, *Siete Partidas* de Alfonso X, BNE, Mss/12897, vol. I, f. 31v (s. XIV)

[33] Además de los mencionados *Libro de las confesiones* de Martín Pérez y el *Catecismo* de Pedro de Cuéllar, para la Baja Edad Media hispana destacan el *Modus confitendi* de Andrés de Escobar o el *Manipulus curatorum* de Guido de Monte Rochen, aunque existen muchas otras obras de menor trascendencia.

airear lo que sabía, pero no pueden albergarse dudas en que todo ese caudal de información fue utilizado en favor de su actividad pastoral y tal vez aprovechado para intereses mundanos más particulares. El decretista Martín Pérez expone sin ambages el motivo por el que muchos creyentes se mostraban reacios a contar sus intimidades: pese a que estaba radicalmente vedado, hubo sacerdotes que no guardaron el debido secreto de confesión[34]. Un tratamiento poco delicado de las confidencias podía dejar la buena reputación de los arrepentidos expuesta frente al prójimo, haciéndoles recelar a la hora de acogerse al sacramento. Entre las variopintas razones por las que un feligrés podía abstenerse de confesar ante su párroco de referencia se hallaba la hipótesis de que este último fuera propenso a irse de la lengua por embriaguez, saña o cualquier otra mala costumbre. El castigo para el sacerdote que descubriese en público a un pecador era severo, demandándose que quedase depuesto del oficio[35].

J. Delumeau se cuestionó si en términos generales la confesión jugó un papel tranquilizador entre las sociedades cristianas del pasado[36]. Su respuesta, después de haber estudiado a fondo el asunto, deviene ambivalente: los fieles conscientes de haber pecado, seguros de que mediante la absolución escapaban de las llamas del Infierno, obtuvieron innegablemente un alivio significativo para sus atormentadas conciencias tras declarar; pero sus efectos psicológicos eran mucho más limitados entre quienes simplemente obedecían al precepto de confesarse de forma anual como satisfación de una costumbre, o aquellos que lo hacían de manera protocolaria para evitar que se levantasen murmuraciones entre los vecinos. Cuando el confesor atestiguaba que el pecador daba muestras verdaderas de compunción y manifestaba una voluntad de enderezar sus fallas (la vergüenza en el rostro, las lágrimas y la flaqueza de los miembros eran señales de que esta aflicción era sincera), debía perdonarle y establecer el cumplimiento de una reparación acorde a la transgresión cometida[37]. Con el arrepentimiento y la absolución se borraba la culpa, pero no la pena temporal, que había de purgarse mediante la penitencia. Pese a ciertas orientaciones generalistas, el carácter de esta —de la penitencia— dependía del razonable juicio y del albedrío del confesor, que era el único hombre que conocía las circunstancias en que se veía envuelto todo el asunto; había de indagar antes en los factores atenuantes o agravantes del pecado, en la condición y estado de salud del infractor, en su



Figura 200: Un fraile entrega a una mujer una carta de absolución de los pecados tras escuchar su confesión. *Cantigas de Santa María*, Biblioteca Nacional Central de Florencia, Ms. B. R. 20, 305b (s. XIII)

[34] PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones…*, pp. 362-364

[35] CUÉLLAR, PEDRO DE, *Catecismo…*, p. 201.

[36] DELUMEAU, JEAN, *La confesión y el perdón...*, pp. 146-147; "La religión y el sentimiento de seguridad en las sociedades de antaño", en Hira de Gortari y Guillermo Zermeño (dirs.), *Historiografía francesa: corrientes temáticas y metodologías recientes*, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México D. F., 1997, pp. 17-35.

[37] FERNÁNDEZ DE MINAYA, FRAY LOPE, *Tratado breve de penitencia e de las señales por do se conosce quando es verdadera*, Fernando Rubio (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV, II*, Atlas, Madrid, 1964, p. 265.

disposición a satisfacer la enmienda impuesta, etc. De este modo florecieron las peregrinaciones, ayunos, rezos y mortificaciones corporales como las prácticas penitenciales más habituales, que desde época de las grandes cruzadas convivieron con la indulgencia plenaria (*remissio peccatorum*) otorgada a los soldados y a los romeros primero, más tarde a todo aquel que pudiera costearla en beneficio de la Santa Sede, afectando irremediablemente a la función y percepción de los sacramentos. El confesor tenía que estipular el flagelo que considerase más provechoso, aunque este solo se concretase en oraciones, vigilias y limosnas, pues en caso de no interponer ninguna expiación él mismo cargaría en el Más Allá con las penitencias que rehusó prescribir en vida[38]. Si la naturaleza del pecado era privada, la penitencia establecida debía quedar igualmente velada al conocimiento de terceros, hasta el punto que "si una muger fizo adulterio ascondido, ascondida penitençia debe fazer e atan ascondida que aun su marido non pueda venir a sospecha"[39]. Por ejemplo, Vicente Ferrer sugería que cuando una penitente no osase ceñirse el cilicio por temor a ser descubierta por su esposo, el confesor siempre podía recomendarle que llevara unas cáscaras de avellana ocultas en el calzado, para que a cada paso andado el dolor fuera diluyendo discretamente su pena[40]. Por el contrario, en caso de que el pecado tuviese carácter público y hubiese escandalizado al conjunto de la vecindad, era asimismo muy conveniente que su satisfacción discurriera por cauces notorios: se hizo frecuente que algunos entrasen de rodillas a las iglesias, otros se azotasen en las plazas y no faltase quien vistiera "de saco"; gracias a estos métodos los creyentes conocían que el pecador se responsabilizaba de su falta y quedaban advertidos de los efectos que comportaba plegarse al vicio. Además de estas expiaciones, privadas o públicas, surgieron otras comunitarias: se trata de las penitencias solemnes interpuestas por el obispo al conjunto poblacional de una villa, sobre todo durante la Cuaresma, cuando se hubiesen producido episodios indecentes que requiriesen de una reconciliación extraordinaria y colectiva[41].

Ante los casos graves de rebeldía hacia los preceptos de la Iglesia, esta recurrió a la excomunión (*excommunicatio*) como el más duro de los correctivos que podía aplicar, instrumento del derecho canónico cuyas consecuencias punitivas (la exclusión comunitaria) eran tanto espirituales como civiles[42]. Los precedentes remotos de esta herramienta coercitiva eran veterotestamentarios, hallándose por vez primera en el derrocamiento de los ángeles malditos y más tarde en la expulsión de Adán y Eva del Paraíso terrenal[43]. En concilios, sínodos e incluso cortes se fueron fijando las causas por las que se justificaba la ruptura del vínculo entre la institución eclesial y el impío, desde los comportamientos heréticos hasta la venta de armas a los moros en tiempos de guerra, pasando por la reprensión hacia aquellos que se

[38] CUÉLLAR, PEDRO DE, *Catecismo…*, p. 203.
[39] PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones…*, pp. 495-496.
[40] FERRER, VICENTE, *Sermones…*, p. 503.
[41] PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones…*, p. 363. En paralelo, conocemos bien algunos casos de localidades enteras que hacen penitencia para revertir largos periodos de sequía.
[42] TORRES JIMÉNEZ, RAQUEL, "El castigo del pecado: excomunión, purgatorio, infierno", en Esther López Ojeda (coord.), *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2012, pp. 245-307; MITRE FERNÁNDEZ, EMILIO, "Integrar y excluir (Comunión y excomunión en el Medievo)", *Hispania Sacra*, 132 (2013), pp. 519-542.
[43] El asunto de la excomunión es tratado en el título IX de la primera *Partida*: ALFONSO X, *Siete Partidas*, *I…*, pp. 325-356.

casaban sin respetar los grados de parentesco; esta medida (teóricamente extrema) se concebía para blindar al catolicismo, su clero, su dogma y sus bienes frente a quienes cuestionaban la hegemonía de la Iglesia o no se doblegaban a sus apetencias[44]. Los encargados de excomulgar eran principalmente los obispos, aunque la atribución quedó delegada en arciprestes, visitadores y abades. Los sucesores de san Pedro intervinieron de forma directa en los casos que concernían a las altas esferas; pensemos, sin ir más lejos, que el propio rey Alfonso IX de León fue *excomunicado* por el pontífice Celestino III, quien le reprochó su alianza con los almohades y la consanguinidad habida en sus enlaces matrimoniales con Teresa de Portugal primero y Berenguela de Castilla después[45]. Un siglo más tarde, el papa Martín IV excomulgó a Sancho IV por contraer nupcias con María de Molina sin dispensa pontificia. En función de la gravedad de los delitos se popularizaron dos gradaciones en los castigos, con una excomunión mayor y una menor, afectando de una manera más o menos intensa a la relación del damnificado para con la Iglesia; el recurso no se agotaba aquí, sino que se popularizaron además las admoniciones y amenazas. El excomulgado era apartado de la compañía de los otros fieles, se le negaba la entrada en la parroquia y la recepción de sacramentos, dejaba de beneficiarse de todas las ayudas espirituales, perdía el derecho a ser enterrado en el cementerio… quedaba de este modo en un estado de *mors mystica*, en el cual sus defensas —con las que había de resistir la diabólica influencia— se habrían derrumbado; pero en paralelo a esta muerte espiritual comenzaba también una etapa de muerte social, al quedar ubicado en la *otredad*: el resto de creyentes estaban llamados a colaborar para hacer efectivo ese aislamiento, rompiendo sus lazos con el perjudicado. Parece claro que la excomunión se lució como una amenaza eclesial y se empleó como un escarmiento, mas fue tenida también por un tratamiento espiritual de choque, una medicina fructífera para curar las almas de los pertinaces que no se avenían a reformarse por otras vías. Ello hacía reversible el estado de excomunión, teniendo el obispo licencia para reintegrar al impertinente en la Santa Madre Iglesia, pero solo después de que el denostado mostrase un notable esfuerzo por su parte y, en algunas ocasiones, de que hubiera pagado por la reconciliación. El desasosiego padecido ante la perspectiva de ser alcanzado por una exclusión de estas características alentó a los clérigos corruptos en sus excesos y arbitrariedades, sabiendo que tenían a su disposición una poderosa arma; se denunció que había prelados



Figura 201: Comunión, *Libro de Horas de Alonso Fernández de Córdoba*, BNE, VITR/25/3, f. 4r (ca. 1465)

[44] En el *Libro de las confesiones* se citan hasta 55 yerros censurables que se podrían saldar con la excomunión mayor: PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones…*, pp. 17-34.

[45] PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, M.ª ISABEL, "El concepto de pecado como arma de control político: el matrimonio de Alfonso IX de León y Berenguela de Castilla", en Ana Isabel Carrasco Manchado y M.ª del Pilar Rábade Obradó (coords.), *Pecar en la Edad Media…*, pp. 81-96.

coaccionando a los fieles para percibir el pago de rentas bajo el fantasma de la excomunión, lo que suponía un gravísimo pecado cometido por el sacerdote. La medida conllevaba una enorme responsabilidad canónica y había de aplicarse excepcionalmente atendiendo a sus peligrosos efectos sobre el alma. Con el tiempo, sin embargo, el abuso de la excomunión como instrumento fiscal y político —que además se entrometía en los procedimientos y ritmos de la justicia secular— acabó minando su credibilidad; a menudo los afectados terminaron mostrándose indiferentes o infravaloraron las consecuencias espirituales de una disposición que consideraban fraudulenta[46].

A2. El temor a los seres celestiales

La perspectiva de las condenas de ultratumba se combinó eficazmente con la amenaza de correctivos más inmediatos, en los que eran los seres celestiales (ángeles, santos, la Virgen, Jesucristo, Dios Padre o incluso las representaciones plásticas de estos) quienes castigaban con rigor[47]. Dios —¿qué duda cabe?— deseaba que las relaciones humanas estuvieran regidas de acuerdo al ideal cristiano de justicia y, cuando eso no ocurría, se reservaba la potestad de intervenir. No queremos entretenernos demasiado en ello, pero citaremos un puñado de ejemplos suficientemente elocuentes que permiten vislumbrar cómo las reprimendas podían llegar de manera directa sin que se recurriese a la función punitiva generalmente confiada a los demonios. Uno de los casos particulares más conocidos viene de la mano del relato milagroso relativo a la casulla de san Ildefonso, una prenda asignada por la Virgen al venerable arzobispo toledano del siglo VII entre grandes loores. La leyenda contaba que, después de la muerte del santo, su sucesor en el cargo se había atrevido a vestirla, pese a la prohibición explícita, recibiendo un atroz escarmiento por ello: según algunas tradiciones hagiográficas, la sagrada túnica apretó su cuerpo hasta que le hizo reventar; otra línea argumental menos drástica admitía tan solo que el temerario prelado fue depuesto y desterrado por su soberbia[48]. La *Vida de santa María*



Figura 202: *Imposición de la casulla a San Ildefonso*. Maestro de las Once Mil Vírgenes, Museo del Prado, P001294 (ca. 1490)

[46] Ejemplos concretos en ARRANZ GUZMÁN, ANA, "Excomunión eclesiástica y protesta ciudadana", en José Manuel Nieto Soria (ed.), *El conflicto político en escenas: la pugna política como representación en la Castilla bajomedieval*, Sílex, Madrid, 2010, pp. 211-246.

[47] Tuve ocasión de escribir unas páginas al respecto de este asunto en: LEBRERO COCHO, JORGE, "Violencia diabólica y violencia sagrada en la literatura castellana de la Plena y Baja Edad Media", en Paula Hernández Rodríguez et al. (coords.), *Las violencias y la historia*, Hergar Ediciones, Salamanca, 2016, pp. 471-491.

[48] La historia era bien conocida desde el siglo XI en todo el continente, figurando en un considerable número de colecciones marianas. Véanse JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO, *De rebus Hispaniae…*, p. 118;

Egipciaca, por su parte, comienza narrando los gravísimos pecados que cometía esta mujer en la época en que ejercía como prostituta. El punto de inflexión en su biografía, el momento en que se planteó enmendar sus equivocaciones, acontece cuando unos caballeros angelicales le impiden por la fuerza el paso al interior de un templo, edificio al que el resto de peregrinos acceden sin problemas[49]. Algún tiempo después, Gonzalo de Berceo cuenta en sus aclamados *Milagros* que tres caballeros quisieron matar a un vecino que había corrido a refugiarse en una iglesia advocada a Santa María; entrando en ella, los malhechores lo ejecutan sin miramientos, hecho que enfurece a la Virgen, que les envía una terrible enfermedad[50]. Otra de las composiciones del mismo poeta expone cómo una pareja de ladrones fueron a saquear un monasterio en Ceinos de Campos, centro regentado por una solitaria monja; cuando se disponían a despojar a la imagen de la Virgen de su corona y joyas, esta se defendió haciéndoles enloquecer. La religiosa aprovechó entonces el desconcierto para pedir ayuda a los vecinos del pueblo, que apalearon a unos perplejos bandidos[51]. Siguiendo con las antologías marianas, podríamos encontrar decenas de castigos celestiales entre las *Cantigas* alfonsíes, pero démonos por satisfechos mencionando solamente un par de ellos: cierto cantar refiere la historia de una hermana que pretendía abandonar su convento para escaparse en secreto con un pretendiente; la estatua del Cristo crucificado ante la que solía orar le pegará una bofetada, dejándole la huella de su clavo estampada en la mejilla a modo de amonestación y de signo verificable para que cualquiera pudiera entender la irritación del Hijo de Dios ante tal insolencia[52]. En las miniaturas que acompañan a la cantiga 163 se ha representado a un ángel aplastando con su pie la cabeza de un tahúr maldiciente, que queda paralítico y mudo; el poema, sin embargo, no hace ninguna alusión al ejecutor del correctivo, por lo que la incorporación del ser alado pisando al blasfemo podría responder a una licencia creativa del ilustrador[53]. Los ángeles son incorpóreos, espíritus puros, pero se sirven de los elementos para tomar forma de hombres cuando han de aparecerse ante ellos para trasladarles algún mensaje[54]. Otro relato expresivo se encuentra recogido en los *Castigos* de Sancho IV: en esta ocasión se nos presenta a una duquesa altanera que no quería bañarse sino con el agua de lluvia recogida en las praderas, con sumo esfuerzo de sus criados; harto de



Figura 203: Jesús abofetea a una monja que quería dejar el convento, *Castigos de Sancho IV*, BNE, Ms. 3995, f. 37v (s. XV)

ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *I…*, pp. 59-61; ANÓNIMO, *Vida de sant Alifonso por metros*, Irene Bertuzzi (ed.), *La vida de sant Alifonso por metros. Edición crítica*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2014, pp. 77-78; MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *Vida de san Ildefonso…*, pp. 62-63.

[49] ANÓNIMO, *Vida de santa María Egipciaca…*, p. 154.

[50] BERCEO, GONZALO DE, *Milagros de Nuestra Señora…*, pp. 659-669.

[51] *Ibidem*, pp. 743-755.

[52] El relato, que procede de la colección de Cesáreo de Heisterbach, puede verse en: ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *I…*, pp. 201-204.

[53] ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *II…*, pp. 161-162.

[54] ANÓNIMO, *Lucidario…*, p. 106.

su soberbia, Dios la disciplinó con nauseabundas llagas invisibles que motivaron su soledad, repudiándola hasta su propia servidumbre[55]. Escarmientos celestiales también puede provocarlos un sacerdote a través de sus rezos, como ocurre con los mancebos jóvenes y vírgenes que irreverentemente danzaban durante la Navidad. Al no deponer su actitud burlesca ante los requerimientos del prelado, este ruega una represalia divina para ellos, "así commo por maldición", que de inmediato cobra forma: las manos se les unen y no pueden parar de danzar durante un año, sin beber, comer, descansar o ponerse a cubierto ante las inclemencias del tiempo. Pasado ese periodo, los bailarines quedan libres los unos de los otros y son absueltos por el sacerdote, aunque no consiguen mantenerse quietos y continúan danzando allá adonde van, para espanto y maravilla de todos: "E sennal es que los que andan en coros de danças e bayles trabajan por entrar al infierno, ca el infierno está debaxo de tierra e ellos fieren la tierra llamando a la puerta del infierno, asi commo si quisiesen entrar dentro"[56]. Una última lección: en Jerusalén un obispo fue acusado fraudulentamente de haber cometido adulterio por parte de tres clérigos rencorosos. Jurando los sacerdotes que las acusaciones eran ciertas, aceptan públicamente ser castigados por Dios en caso de mentir: uno se ofrece a morir aquejado por el fuego de San Antón, otro a fallecer abrasado y el último tan solo compromete su vista. La justicia de Dios no deja sin pena aquellos falsos juramentos, y rápido le da a cada uno lo que mereció: los dos primeros mueren en las circunstancias descritas, y el tercero, arrepentido y confesando la mentira, llora tanto que acaba cegando sus ojos[57].

El Antiguo Testamento estaba repleto de muestras de un Dios airado que reprendía o incluso ejecutaba sumariamente a los perversos. En la historia más reciente, aunque se puso el acento en el infinito amor del Señor y en la corregibilidad de los pecadores, abundaron por igual las tesis providencialistas para explicar las circunstancias más dramáticas: guerras, pandemias, sequías y malos tiempos, empobrecimiento o incluso un rey que tiranizaba a su pueblo se correspondían habitualmente con las secretas sentencias promulgadas en los Cielos. Frente a ellas solo cabía ejecutar una reforma moral en el conjunto de la comunidad, sustanciada en base a rogativas y procesiones penitenciales hasta los santuarios, mediante el fomento del culto local, la sangre de las mortificaciones, la revisión de los festejos y actividades de ocio, el aumento de las misas y confesiones, etc. Los pueblos hispánicos se sintieron agraviados por un castigo divino excepcionalmente duro y duradero, tal como fue la presencia del poder islámico en la Península[58]. A ojos de nuestros antepasados medievales, el Altísimo se habría servido de las huestes islámicas como mano ejecutora de su justicia: la irreverencia de los caudillos visigodos, envueltos siempre en conspiraciones, encendió la saña de Dios, quien permitió que aquel pueblo fuera pasado a cuchillo y prácticamente barrido del mapa. La leyenda de la apertura de las Cuevas de Hércules por parte de Rodrigo como transgresión que desató la invasión se mezcló en la opinión pública con interpretaciones más sencillas y directas de la

[55] ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV…*, p. 162.

[56] ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, pp. 90-91. Este relato debe ponerse en relación con el Baile de San Vito o tarantismo italiano, un trastorno histérico colectivo cuyas mejores muestras se registran durante el siglo XVI.

[57] SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (2ª parte)…, p. 120.

[58] FLORI, JEAN, *El islam y el fin de los tiempos. La interpretación profética de las invasiones musulmanas en la Cristiandad medieval*, Akal, Madrid, 2010.

tragedia: a Dios simplemente se le había terminado la paciencia[59]. Unos tres siglos después, las arremetidas de Almanzor acercándose peligrosamente hasta la tumba del Apóstol Santiago supusieron una confirmación de la cólera a la que Dios había escalado; de esta manera lo transmitieron en sus trabajos cronísticos Lucas de Tuy y Jiménez de Rada en el siglo XIII, aunque rememorando después que el líder musulmán se asustó ante un relámpago celestial justo cuando se disponía a saquear el sepulcro del santo, destacando igualmente cómo a continuación el Señor envió a los sarracenos una epidemia de disentería que hizo perecer a la mayoría de forma repentina[60].



Figura 204: Los verdugos de Catalina reciben un castigo celestial. *Libro de Horas de Alonso Fernández de Córdoba*, BNE, VITR/25/3, f. 182r (ca. 1465)

A nivel particular, cada cual podía intuir que sus propias enfermedades y penurias eran una llamada de atención desde lo Alto; la reprimenda se materializaba en cualquier momento, y no necesariamente de forma inmediata tras cometer el yerro. La insistencia en esta cuestión (en que el escarmiento por una infracción sin duda llegaría cuando Dios quisiera, bien en este mundo o en el otro) evidencia que existió a su vez una cierta desazón entre los fieles al ver que los malvados no recibían un pronto castigo a sus fechorías. Para contrarrestar esa sensación se articularon muchas historias en las que el infortunio o la reprimenda aparecían repentinamente cuando ya no eran esperados[61]. Frente a este sentimiento de agravio entre los justos, la Iglesia recomendaba cultivar las virtudes de la conformidad y la paciencia: los afectados por alguna desgracia podían llorar y quejarse por las aflicciones, pero no era de recibo que ofendiesen a Dios con palabras gruesas o actos de

[59] Unos versos sobre la profanación de la gruta toledana: "De lo que en vida deste Rey contesçió / ya somos todos dello çertificados, / que tan grande saña por nuestros pecados / Nuestro Señor Dios nunca nos mostró / que toda la tierra entonçes se perdió / quando la ganaron toda los paganos, / e non quedaron de todos los christianos / sinon poca gente que dende escapó. / Este don Rodrigo es el que fizo abrir / la casa de Ércoles, dentro en la qual / fallaron escrita una mala señal, / cómo Castilla se avía destruír; / e porque el rey ovo entonçes de dormir / con una fija del Conde don Julián, / fue causa por que Tarife, un capitán, / con moros a España oviesse de venir", SANTA MARÍA, PABLO DE, *Las siete edades…*, p. 334.

[60] TUY, LUCAS DE, *Chronicon mundi…*, p. 329; JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO, *De rebus Hispaniae…*, pp. 203-208.

[61] Un solo ejemplo, procedente de los *Diálogos* de san Gregorio: un caballero embriagado conoció carnalmente a su ahijada. A la mañana siguiente pensó en lavarse, creyendo que el baño limpiaría su pecado. Aunque no se atrevía a entrar en la iglesia para asistir a misa, temeroso del juicio de Dios, finalmente lo hizo empujado por la vergüenza, aunque recelando que se apoderase de él un espíritu maligno para atormentarlo a la vista de los fieles. Pese a su terror, la misa concluyó sin consecuencias. Confiándose, el hombre acudía al templo cada vez con una mayor seguridad, pensando que Dios no había visto su pecado o que se lo había perdonado. Al séptimo día, el desgraciado murió de forma súbita y sin haberse confesado. MAGNO, GREGORIO, *Diálogos…*, pp. 243-244; ANÓNIMO, *Enxemplos que pertenesçen al Viridario…*, pp. 159-160; SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (3ª parte)…, p. 148.

desesperación; como expusimos en su momento, el sufrimiento de un manso Job se elevó como el ejemplo más conmovedor al que aferrarse cuando las adversidades se acumulaban. Los clérigos argumentaron que Dios trataba a sus hijos en este plano de la existencia como un padre, combinando el amor con el rigor, mientras que los gestos tiernos —más propios de una madre— quedaban reservados para quienes alcanzaban el Cielo[62].

Cuando Cristo, la Virgen, los ángeles y los santos se presentan ante los vivos, las primeras impresiones que provocan en ellos son el miedo, la inquietud y la confusión[63]. Tenemos incontables testimonios en la hagiografía y en la literatura de apariciones que apuntalan esta afirmación[64]. El estupor se descubre con precisión entre los cautivos que son milagrosamente liberados por los santos: en nuestra tradición destaca Domingo, que se presenta a sus devotos en forma de poderosa luminaria en medio de la oscuridad para rescatarlos de su reclusión en las mazmorras islámicas; en ocasiones deja ver sus contornos humanos y les habla con voz afable, pero, según los relatos, inicialmente causa entre los fieles un impacto pavoroso[65]. En un estudio sobre las apariciones tardomedievales en la Península, William A. Christian demuestra que los visionarios, cuestionados sistemáticamente a tal respecto por las autoridades eclesiásticas, aluden a una sensación primaria de perplejidad y miedo, que luego ha de tornarse en una impresión de calidez, gozo y paz interior; este placer y seguridad que progresivamente se instalan en el alma evidencian la bondad de una aparición[66]. Un nuevo temor se añade tras el encuentro: por lo general, los depositarios del mensaje celestial son conminados a trasladarlo a la comunidad, pero muchos recelan ante la expectativa de ser tomados por farsantes o locos, exponiéndose al desprecio o al castigo en caso de resultar poco convicentes; así, es habitual encontrar leyendas en las que el santo se muestra en varias ocasiones consecutivas, amenazando con terribles tormentos o incluso golpeando al visionario cuando este se demora o rehúsa reiteradamente ejercer como intermediario de su anuncio[67]. Por otro lado, tal como advierte Martín Pérez en su *Libro de las confesiones*, determinados individuos soberbios se inventaron revelaciones y sueños en aras de lograr fama de santidad[68]. Se creyó que las mujeres, más imaginativas que los varones, pero también menos prudentes y juiciosas, fueron propensas a las falsas visiones o a ser burladas por el diablo, del mismo modo

[62] Así lo sostiene por ejemplo Martín Alonso de Córdoba, quien recuerda que a los mozos mal criados se les tenía por "hijos de viuda": ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Compendio de la fortuna…*, pp. 17-18.

[63] "E nunca se lee haber aparescido ángel bueno o malo que del tal aparescimiento no se siga algún espanto o admiración; e aquesto, como dice San Jerónimo, en la vida de San Antón, común es ansí a los ángeles buenos como a los malos; pero hay esta diferencia que los buenos ángeles confortan a los que visitan e se sienten turbados, e los malos ángeles acresciéntanles espanto", BARRIENTOS, FRAY LOPE DE, *Tractado de la divinança e sus especies…*, p. 111.

[64] Una muestra: Plácidas (el futuro san Eustaquio) estaba intentando cazar un ciervo cuando entre los cuernos del venado vislumbró una cruz resplandeciente, y sobre ella a Jesús, que hizo hablar al animal como hombre: "¿Por qué vas contra mí?", le dijo. Plácidas se espantó tanto al escuchar aquello que cayó del caballo: ANÓNIMO, *Cavallero Plácidas…*, p. 127.

[65] Véanse por ejemplo BERCEO, GONZALO DE, *Vida de santo Domingo…*, pp. 421-427 o MARÍN, PEDRO, *Miraculos romançados…*, p. 94.

[66] CHRISTIAN, WILLIAM A., *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Nerea, Madrid, 1990.

[67] Un caso que nos lega la literatura: el rey Guillelme escucha una voz sobrenatural que le exige desterrarse, pero, aunque el incidente le espanta, no satisface aquel mandato. En los días siguientes el fenómeno se repite y la voz le conmina, ya empleando un tono amenazante, a dejar sus tierras; Dios estaba enojándose por la tardanza. ANÓNIMO, *Estoria del rey Guillelme…*, pp. 173-174.

[68] PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones…*, p. 178.

que sucedía con los melancólicos de temperamento; tampoco faltó, por el contrario, quien como santo Tomás de Aquino adujera que —por su mayor irracionalidad— las mujeres fueron precisamente más sensibles a la recepción de visiones místicas. Influenciable y proclive a contagiarse del entusiasmo, el pueblo sacrifica su espíritu crítico por la expectativa de formar parte de algo extraordinario. Los agentes de la Iglesia se muestran mucho más cautelosos. A fin de evitar problemas para que la comunidad identifique estos acontecimientos como verdaderamente milagrosos, los seres divinos tienen la buena costumbre de dejar su huella en forma de alguna señal, a menudo ejecutada sobre el propio cuerpo del agraciado (sellado de labios, deformidad de extremidades, parálisis, marcas corporales anómalas, cura inmediata de alguna enfermedad, etc.), o les hacen entrega de cartas u objetos singulares para que sean creídos. En 1399, en el pueblo burgalés de Santa Gadea del Cid, la Virgen se apareció a un mozo llamado Pedro exigiéndole que hiciese saber a los vecinos su ambición de que se construyese un monasterio benedictino en la localidad; callándose el joven campesino este encuentro por vergüenza, María volvió a aparecérsele, solo que esta vez llegó flanqueada por dos personajes en figura de religiosos que azotaron al muchacho con sus cinturones por no haber obedecido el mandato. Las magulladuras provocadas por las correas en su espalda operaron como prueba de verificación[69]. En otras ocasiones los testigos ignoran o dudan acerca de la identidad del ente que se les ha manifestado, así como de las condiciones reales en que la entrevista ha transcurrido: ¿tal vez se tratase de un demonio disfrazado, un fantasma, o quizás un simple mortal haciéndose pasar por quien no era gracias a algún truco? ¿El acercamiento había sucedido en el marco de una experiencia sensorial veraz, hallándose el beneficiado plenamente consciente, o bien podía tratarse del fruto de una intoxicación, una alucinación o un sueño? Vacilando acerca del fenómeno vivido, el individuo medita y se inquieta: gran pecado sería promulgar ante sus vecinos la vivencia de un encuentro sagrado si finalmente este tan solo hubiera sido una ilusión o un engaño del diablo. Precisamente por esto el franciscano san Buenaventura llegaría a afirmar que las visiones más se habían de temer que desear. La respuesta a estas dudas debía buscarse la mayoría de las veces en los efectos que la experiencia había impreso sobre el alma: sensación de incertidumbre, turbación y desconsuelo en las víctimas constituían evidencias de un fraude demoniaco; si además las demandas hechas por el ser aparecido resultaban sospechosas, poco católicas o viles, se podía tener plena garantía de ello.



Figura 205: Saulo de Tarso (san Pablo) cae del caballo al recibir un mensaje celestial para que detenga su persecución contra los cristianos. *Libro de Horas de Simon de Varie,* Biblioteca Nacional de los Países Bajos, KB: 74 G 37a, f. 3v (s. XV)

[69] CHRISTIAN, WILLIAM A., *Apariciones en Castilla y Cataluña…*, p. 45.

B) La actividad demoniaca

El demonio, como una forma concreta de presencia envilecida, adquiere en el cristianismo un perfil notable[70]. La de Satán o Lucifer es, sin duda alguna, una figura omnipresente que permite que la sociedad bajomedieval se explique a sí misma el curso abrupto de su existencia. Y es que su acción maléfica revela, en plena coherencia con la concepción vigente de la Creación, la causa de los grandes desastres que timbraron las últimas centurias medievales tanto como los fracasos y las desdichas particulares. Lo diabólico es un elemento de lo sobrenatural que conseguirá arraigarse en la percepción y discurso de lo cotidiano, haciéndose consustancial a la realidad vivida. Desde su infancia, el individuo tendrá que combatir con este enemigo —comúnmente silencioso e invisible— hasta su mismo lecho de muerte. La tentación, el proyecto impuro, el acto desviado representan de alguna manera la influencia del demonio obstaculizando la carrera por la salvación. Subsecuentemente, el demonio viene a alojarse dentro de cada uno, colonizando el pensamiento, alterando su conciencia, casi como si representara alegóricamente cualquier ausencia del bien o privación de este. La explicación moral y teológica para la existencia del demonio pasaba necesariamente por Dios, más en concreto, por la desobediencia a Dios: incapaz de aceptar su rango subalterno, Lucifer —el más bello y noble de todos los ángeles— fue abatido del trono celestial que ocupaba debido a su orgullo, siendo acompañado por sus acólitos, los otros especímenes que habían renegado del Señor. El ostracismo al que fueron arrojados los transgresores era demostrativo de que el vínculo entre el Bien y el Mal se establecía bajo una relación de dominio del primero y supeditación del segundo: desde el inicio de los tiempos el Creador simplemente toleraba la acción del pecado, sirviéndose instrumentalmente de este (y de sus instigadores) como criterio mediante el que seleccionar a los justos. Tal cuestión no significaba que Dios desease el mal: había creado a los demonios bajo una misma naturaleza bondadosa, pero en su libre albedrío estos optaron por desviarse de los senderos de la bondad y abrazar voluntariamente la *nada*. No había apenas margen para considerar que aquella aparente contingencia (la existencia del mal) pudiera escaparse de las lógicas de la razón divina, pues la totalidad de elementos del cosmos —miserias incluidas— operaba dentro de sus planes[71]. Si existe un término medular que englobe las pautas de la acción demoniaca, ese es el de *permiso*: nada se ejecuta sin autorización celeste. "La voluntad del diablo es mala e con vengança, / enpero la su obra es justa sin dubdança, / ca toma el poderío de Aquél que governança / tiene sobre nos todos con muy justa balança", rima López de Ayala, sintetizando bellamente la idea de que los demonios cumplen ministerialmente con un encargo superior[72]. En definitiva, el catolicismo concebía que, en última instancia, la existencia, función y capacidades del ángel proscrito provenían del Señor, rechazando un maniqueísmo que hiciera de Dios y el diablo entidades independientes y ubicadas en un mismo escalafón; tal postura se tomó por herética, un error propio de

[70] Diablo y demonio son dos conceptos que, más allá de las disposiciones conciliares y las miradas teológicas (en las que queda claro que el primero ejerce liderazgo y los segundos tienen un papel de secuaces), tienden a emplearse indistintamente en el grueso de los textos castellanos. Atiéndase a MUCHEMBLED, ROBERT, *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, Cátedra, Madrid, 2004.

[71] Resolver el asunto de la responsabilidad última sobre la existencia del mal moral conllevó una reflexión y debate de siglos entre los teólogos más reputados, sin que realmente se llegase a una solución concluyente, duradera y unánimemente aceptable.

[72] LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Rimado de palacio…*, p. 157.

bogomilos y cátaros. En la práctica, sin embargo, la consecuencia de fomentar el miedo al demonio significó hacerle poseedor de mayores poderes e independencia.

Los sabios construyeron una literatura demonológica acercándose al tema con particular cautela. En estos siglos la producción en la Península fue ejecutada en latín por autores como Gonzalo de Cuenca, Raimundo de Tárrega, Nicolau Eymerich, Alonso Madrigal, Alonso de Espina, Bernardo Basín, Martín de Arlés… Esta circunstancia filológica dificultó la expansión y conocimiento del pensamiento estructurado sobre la fenomenología demoniaca (origen, motivación, naturaleza, hábitat, capacidades…) fuera de los círculos eruditos eclesiásticos. Y como siempre, entre las bulliciosas capas populares ese vacío se llenó con un aluvión de consideraciones y creencias sincréticas de procedencias diversas, que enriquecieron la concepción del demonio. De este modo late irresoluto un desencuentro sobre el alcance de la *sapiencia*, autonomía y poder del diablo, que tiene su origen lejano en el conflicto entre las tesis monistas y dualistas. Se discute, por ejemplo, si Satán dispone de verdadera capacidad para presagiar lo que está por acontecer, pues a él acuden con diferente suerte hechiceros y brujas buscando anticipar los hechos futuros. No se cuestiona que el demonio conozca los acontecimientos ya ocurridos, habida cuenta su gran memoria, ni tampoco las cosas secretas del tiempo presente, por cuanto puede desplazarse a cualquier lugar de inmediato y observarlas *in situ*. Sin embargo, hay más dudas en cuanto a su conocimiento sobre el porvenir; indudablemente prevé las cuestiones que dependen de los cursos naturales, en tanto es un versado astrólogo y físico. Los teólogos de la Iglesia romana afirman no obstante que el Maligno no tiene autoridad para anticiparse a los hechos fortuitos que se derivarán del libre albedrío de los hombres o a aquellos que ocurran por azar, excepto empleando conjeturas falibles o porque Dios expresamente se lo consienta; esto último se lo permite de manera ocasional, con el propósito de poner a prueba la firmeza en la fe de los creyentes, desvelándoles algunas realidades futuras contingentes a través del demonio[73]. Pero en cualquier caso, tal y como recoge el *Lucidario*, entre las capas populares son muchos quienes creen que todo cuanto el diablo conoce, hace y dice le viene por su propia sabiduría, y no por mera *permisión* de Dios; para estas gentes del común, su extraordinaria antigüedad y experiencia en los malévolos menesteres serían la génesis de sus anchos conocimientos: más sabría el diablo por viejo que por diablo[74].



Figura 206: Demonio en una dovela del pórtico románico de la Iglesia de San Martín de Tours, Salamanca

La percepción hegemónica es que su patria está bajo los pies, en contraposición a la morada celeste. El diablo opera como una divinidad ctónica, amarrada al centro de la tierra por el

[73] BARRIENTOS, FRAY LOPE DE, *Tractado de la divinança e sus especies…*, pp. 161-162.
[74] Véase ANÓNIMO, *Lucidario…*, pp. 127-128.

lastre de los pecados y las cargas materiales. Esas ataduras refuerzan la idea de que Lucifer es un siervo de Dios, un vasallo; sedicioso sí, pero vasallo a fin de cuentas. Sin embargo, su influencia se irradia más allá de los límites infernales, sobre la superficie y la atmósfera; el mundo se llena de tristezas y de tentaciones exportadas por los rencorosos demonios, que se aventuran por doquier fuera de los abismos, buscando mil modos distintos de vengarse sobre la carne y espíritu del hombre por su exclusión del Cielo. En la práctica, su marco de acción se emplaza en cualquier lugar: la intuición altomedieval los situó preferentemente en desiertos y bosques, pero de allí pasaron sin dificultad a poblar monasterios, aldeas y ciudades. Los demonios también se cuelan en las casas y hasta se dejan ver en los templos cristianos, sobre todo cuando estos han sido levantados con recursos ilícitos o han perdido su sacralidad inaugural. Así, los ángeles abatidos suben y bajan al Infierno para sus labores a voluntad, transportando almas descarriadas y recibiendo órdenes de Satanás. La narrativa y el folclore imaginan la celebración de concilios o parlamentos demoniacos, en los que se reparten las tareas, se lamentan de los fracasos y se felicitan por sus éxitos.

En cuanto a la dimensión de las fuerzas dirigidas por el "Príncipe de este Mundo", se vislumbró la amenaza de una descomunal cohorte diabólica, marcada por su aparente infinitud numérica[75]. Se trata de todo un ejército, al que cada cual quiso imaginar conformado de una manera u otra, bien organizado con una férrea y disciplinada cadena de mando, con comandantes al frente de tropas, o bien caóticamente dispuestos. En el imaginario colectivo la percepción de lo demoniaco está marcada siempre por la multiplicidad: un monje, que poseía una cualidad especial para divisarlos, abandona su congregación al ver que se halla repleta de demonios que la sobrevuelan cual enjambre, pensando que aquello solo podía reflejar que sus hermanos eran unos pecadores incorregibles; únicamente repara en su equivocación cuando descubre que en el mercado de la villa —transitado por multitud de hombres viles— actúa nada más que un solitario diablo, entendiendo de este modo que donde mayor era la fe en Cristo más esfuerzo habían de dedicarle las fuerzas malignas a sus tejemanejes[76]. El predicador Vicente Ferrer asustaba a sus oyentes exponiendo que había más demonios agazapados o revoloteando a su alrededor que hojas podían contarse en los árboles[77]. Jean Delumeau se refirió a la Cristiandad como una ciudad asediada por el Maligno, pero esta imagen no es una metáfora bélica elaborada en nuestros tiempos, sino que ya se empleó con fruición durante la Edad Media: de tal modo Vicente Ferrer hablaba de las tentaciones asemejándolas a los ingenios, saetas y lombardas, en este caso empleadas por el demonio para derribar los muros de la fe del "humanal lynaje"[78]; mientras, para el franciscano Alonso de Espina los sitiadores de la fortaleza eran judíos, falsos conversos y sarracenos, emparentados estrechamente con el

[75] El autor sirio Pseudo Dionisio Areopagita presentó alrededor del año 500 en su *De Coelesti hyerarchia* una completa concepción de la corte celestial, perfectamente ordenada en nueve rangos y tres tríadas, estructura que fue acogida en Occidente con notable éxito. Los ejércitos del Mal se imaginaron de modo semejante, partiendo de la idea de que Lucifer o Luzbel —el portador de luz— hubo de ser un serafín, la clase de ángeles de mayor categoría. Por ejemplo, según dispone Alonso de Espina en el quinto libro de su *Fortalitium fidei* —llamado *De bello daemonum*— hay nueve especies de ellos en función de su poder. Autores anteriores y posteriores establecieron clasificaciones alternativas, con diferente número de tipos diabólicos en relación con su hábitat o sus funciones.

[76] SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (3ª parte)…, p. 159.

[77] FERRER, VICENTE, *Sermones…*, pp. 508-509.

[78] *Ibidem*, pp. 508-509.

demonio en su batalla espiritual contra el catolicismo hispano[79]. Se acabará imponiendo la creencia de que cada individuo cuenta, como mínimo, con un demonio asociado, que trata incansablemente de hacerle tropezar; para servirle de contrapeso se ha aceptado de igual manera la asistencia constante del ángel de la guarda personal, que orienta e influye con sutilidad en favor de la rectitud del pensamiento y de las obras. La balanza queda de este modo equilibrada, por lo que la responsabilidad del acto recae así por completo en cada sujeto, que es perfectamente capaz de rechazar el mal moral si así lo desea.

En paralelo al diablo de los teólogos, se impulsó con sobresaliente éxito didáctico el diablo de las leyendas, las homilías y el teatro[80]. A Belcebú y a sus adeptos se les considera capaces de atraer desastres y provocar enfermedades, articular prodigios, molestar y agredir con objetos, levantar rencillas o distorsionar la naturaleza y los sentidos con que esta se aprecia, generando ilusiones; una de las que más notoriedad ha alcanzado durante estos tiempos es la "epidemia" de aquellos que creen haber perdido su miembro viril, pura fantasía obrada sobre la percepción masculina mediante las artes diabólicas y las pesadillas; sí se acepta, no obstante, que en colaboración con los sortilegios de magos viles puedan provocar esterilidad. Íncubos y súcubos son los nombres que ya desde época de san Agustín reciben los demonios que se enmascaran como atractivos mancebos y damiselas y cuya prioridad es tentar sexualmente a los humanos. Sus víctimas preferentes resultan ser los religiosos, en particular los ermitaños que acostumbran a la soledad. Un asceta sucumbe al cabo de un tiempo a los encantos de una presunta joven en situación de vulnerabilidad a la que había acogido en un acto de caridad. Cuando, doblegada su rectitud, por fin se inclina a besarla, la figura de la falsa muchacha se deshace para mostrarse como un diablo en forma de cabrón, que salta por los rincones de la cueva riendo a carcajadas por su logro, mientras hace escarnio del humillado anciano[81]. En el *Espéculo de los legos* se incorpora la popular historia de un grupo de demonios que dan cuenta de sus progresos ante Satán, quien los azota por sus exiguos avances; el Maligno solo se deleita con un demonio que, después de haber estado tentando durante cuarenta años a un monje con insinuaciones carnales, ha empezado por fin a quebrar



Figura 207: Un diablo da órdenes a tres de sus secuaces. *Breviari d'Amor* de Matfre Ermengaud, BNE, Res/203, f. 23v (s. XIV)

[79] Véase CAVALLERO, CONSTANZA, "A facie inimici: la dimensión política de la demonología cristiana en el *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)", *Edad Media. Revista de Historia*, 13 (2012), pp. 209-239.

[80] EGIDO, TEÓFANES, "El miedo a los demonios en la Época Moderna", en VV. AA., *El miedo en la historia*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2013, pp. 50-78.

[81] ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV…*, pp. 414-415.

su férrea voluntad[82]. Del mismo modo que Job se erige en modelo de paciencia ante las adversidades, san Antonio abad lo hace como ejemplo de firmeza ante las tentaciones. Se cuentan por cientos las historias de incitación lasciva a devotos, resueltas con desenlaces alternativos pero compartiendo un mismo fin formativo: la importancia de cerrar los sentidos a los estímulos embaucadores del demonio, de resistir a las seducciones y la excitación. Los teólogos concuerdan que los demonios no son capaces de procrear en sus relaciones sexuales con los humanos, pese a lo que ilusoriamente pudiera parecer. Sin embargo, aquellos pueden arreglárselas para extraer mediante triquiñuelas el semen de algún hombre al que hayan engañado previamente o recogerlo de las poluciones nocturnas mientras este duerme, con intención de depositarlo después en la vagina de la mujer. Se considera que Merlín —el mago más reputado de la cuentística popular europea en el Medievo— fue engendrado según esta peculiar metodología; por lo visto su madre olvidó rezar sus oraciones y santiguarse antes de echarse a dormir, facilitando así la operación[83]. Ahora bien, de nuevo entre el grueso de la población, influidas las gentes por las confusas y múltiples ideas que se entrecruzan e infiltran en el acervo cultural, se hubo de aceptar como factible esta posibilidad reproductiva; aunque fuera arriesgado, ¿cuántos embarazos no deseados se pudieron tratar de explicar con esta excusa? El súcubo más original del Medievo castellano es la Señora de la Traición, misterioso personaje que protagoniza un episodio fantástico en el *Libro del caballero Zifar*: la diabólica dama consigue arrastrar mediante seducciones al caballero Atrevido hasta su reino lacustre, un universo paralelo de elementos extrañísimos: los ritmos temporales están alterados, todo posee una belleza tan sorprendente como inquietante, los súbditos nunca hablan en este mundo de muertos. El maravillado caballero Atrevido goza de los manjares y riquezas de semejante edén, yaciendo con el súcubo y engendrando un hijo que nace tras una acelerada gestación de tan solo siete días. Después de cortejar a una prostituta, transgrediendo la norma de mantenerse en silencio que la Señora de la Traición le había impuesto, Atrevido será finalmente expulsado junto a su vástago de este país subacuático. El relato cuenta, por tanto, la historia de un desengaño: la pérdida de un falso paraíso para el disfrute de los sentidos que el diablo ofrece al temerario, solo para arrebatárselo después, cuando este se demuestre infiel[84]. Esta narración



Figura 208: La Señora de la Traición se presenta ante el Caballero Atrevido. *Libro del caballero Zifar*, BnF, Ms. Espagnol 36, f. 86v (s. XIV)

[82] ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, pp. 124-125. El origen del afamado relato se encuentra en las *Vidas de los Padres* de san Gregorio, y fue asimismo plasmado en VORÁGINE, SANTIAGO DE LA, *La Leyenda Dorada*, Fray José Manuel Macías (ed.), *La Leyenda Dorada*, Alianza, Madrid, 1982, pp. 589-590. Tendremos ocasión de hablar sobre otros aspectos del mismo cuento un poco más adelante.

[83] Véase, por ejemplo, la alusión hecha al asunto en DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, pp. 95-96.

[84] ANÓNIMO, *Libro del caballero Zifar…*, pp. 214-225. Los fundamentos de este episodio que conjuga lo "maravilloso cristiano" y lo "maravilloso pagano" son analizados en MOYA CASAS, PABLO CÉSAR, *Los siervos del demonio. Aproximación a la narrativa medieval*, UNED, Madrid, 2000, pp. 32-52.

extraordinaria combina magistralmente los dos arquetipos distintos de hada-amante, el de Morgana y el de Melusina, diseccionados por la profesora Laurence Harf-Lancner[85].

Si el demonio tuvo tanto margen de actuación fue porque supo brindar su falso respaldo cuando las cosas se ponían difíciles, aprovechándose de la escasez, la queja o el temor del individuo. En los *Castigos* de Sancho IV se advertía sobre ello: "Si el diablo te feziere alguna cosa que tú cuides que es por tu bien, aunque tal bien como este te paresca alguna vegada que es así, non es duradera, que luego se pierde"[86]. Un rico fue venido a menos, de tal modo que no hacía sino vagar por el mundo, según narra algo después Juan Manuel en el *Lucanor*. Merodeando el arruinado por el monte, le sale al paso el diablo, con el que entabla conversación; el pérfido le promete riquezas y el menguado acepta servirle. En adelante el demonio le instruye para robar, ayudándole a forzar todas las puertas y cerraduras, e incluso le rescata cuando se encuentra en apuros, pagando sus fianzas en caso de caer preso. Confiado, el hombre va arriesgándose cada vez más a la hora de cometer sus fechorías, hasta que acaba siendo capturado y condenado a morir en la horca. El diablo aparece entonces llevando un cofre, supuestamente lleno de maravedíes con los que sobornar al alcaide para evitar la ejecución, pero cuando el oficial lo abre solo encuentra una soga; enfurecido, el magistrado le ofrece la cuerda al verdugo para que no se demore un minuto en colgar al ladrón[87]. El diablo aparenta hábilmente su amistad con los hombres que se fían de él, pero solo hasta que los conduce a la definitiva perdición de su alma. La enorme divulgación que alcanzaron relatos similares es una prueba fehaciente de la obsesión por prevenir frente a los contactos ilícitos. Los demonios sugestionan y empujan al mal, pero también ejecutan la justicia divina: arrebatan la vida a los malos cristianos y arrancan sus almas con fiereza. Se puede decir que el demonio es como el cazador que coloca la trampa y después se cobra la presa que cae en ella. Su designio, su vocación no es otra que la de engañar, dañar, violentar y causar sufrimiento. En consonancia, las personas infatigables, traviesas o malvadas adquieren el apodo de "diablo" o son satíricamente comparados con él, a menudo para identificarlos como enemigos mediante su demonización política[88].

[85] Morgana es la figura feérica que se lleva a su querido a vivir consigo a una geografía alternativa dominada por las hadas, la Isla de Ávalon, de la que Arturo solo podrá escapar infringiendo una prohibición; tras su escapatoria al mundo real, acusará el distorsionado paso del tiempo. El esquema melusino, por el contrario, dispone el modelo en que un hada matrimonia con un hombre, al que le impone un veto; siempre que este sea respetado, la pareja prosperará y engendrará descendencia, pero el quebrantamiento de las reglas hará trizas el encantamiento y revelará la naturaleza reptiliana de Melusina. Como puede verse en el *Zifar*, la historia pasional entre la Señora de la Traición y el Caballero Atrevido presenta rasgos en común con ambos arquetipos. HARF-LANCNER, LAURENCE, *Les fées au Moyen Age: Morgane et Mélusine, la naissance des fées*, Slatkine, Ginebra, 1984.

[86] ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV…*, p. 458.

[87] MANUEL, JUAN, *Libro del conde Lucanor…*, pp. 853-856.

[88] Expongamos un par de muestras de ello. La *Crónica de Sahagún* denosta a Giraldo, lugarteniente del rey aragonés Alfonso el Batallador, como cruel, feo —de aspecto y de voluntad—, blasfemo y siervo del Maligno, por lo que se gana el apodo de Giraldo el Diablo. Siglos más tarde, de Álvaro de Luna se observa que su insomnio, valentía y perseverancia son cualidades más propias del demonio, al punto que sus detractores llegaron a afirmar que capitaneaba a la *estantigua*: ANÓNIMO, *Crónica anónima de Sahagún…*, pp. 87-88; ANÓNIMO, *Historia del ínclito…*, pp. 273-274.



Figura 209: Un cambista es asustado por varios demonios, *Cantigas de Santa María*, Biblioteca de El Escorial, Ms. T-I-1, cantiga 41b (s. XIII)

Según el historiador del arte J. Yarza Luaces, los contornos distintivos del demonio en la Europa Occidental no se consolidaron hasta el cambio de milenio; anteriormente el diablo había gozado de un protagonismo menor, nada comparable al gran impulso del que estaba por beneficiarse al trascender más allá de las pesadillas de los monjes para colonizar el imaginario colectivo[89]. La Iglesia estaba perdiendo la confianza en sí misma —cualidad bien apreciable entre el cristianismo vigoroso del primer milenio— y el diablo aprovechó para colarse por esa grieta y ensancharla. En el proceso de fijación de los perfiles satánicos durante los tiempos románicos puede descubrirse la influencia iconográfica del arte y teología orientales, especialmente de la islámica[90]. La naturaleza malévola de los acólitos luciferinos conlleva una fealdad física que es en sí misma objeto de terror, salvo que estos estén protagonizando un engaño, para lo cual recurren a las fisionomías y ropajes propios de la inocente joven, del peregrino, del experto catedrático, del cortesano o del santurrón, entre otros disfraces, que incluyen por cierto el de ángel. El cuerpo diabólico por antonomasia está formado caprichosamente con atributos animales sobre la base de una arquitectura humanoide: cuernos y patas caprinas, cartilaginosas alas de vampiro, garras de rapaz, cola de león, escamas de reptil, hocico de cerdo —o nariz ganchuda, como la asociada al judío—. Su desnudez se compensa con una abundante vellosidad en las partes íntimas o mediante un oportuno taparrabos, aunque no siempre interesa ocultar el miembro viril en pos de una asociación directa con la lujuria; solo muy rara vez se le representa con sexo femenino. Hay en esta imaginería una innegable resonancia de los seres mitológicos del mundo clásico; así, el sátiro o fauno, mitad hombre y mitad cabra, se fusiona con notable aceptación con el demonio cristiano, filiación aún persistente en nuestros días; ¿y qué decir del dragón? Casi cualquier animal real o fantástico se presta a inspirar el esbozo del demonio, como demuestran los ídolos zoomórficos de las religiones paganas y los bestiarios: lobos, monos, culebras, lechuzas, gatos, murciélagos, jabalíes o sapos son carta de uso corriente[91]. Con frecuencia los demonios fueron grotescamente representados con varios rostros, figuración de una idiosincrasia engañosa; cuando estas cabezas adicionales se ubicaban sobre el vientre o en el área genital es probable que se pretendiese simbolizar con ellas la preeminencia de los bajos apetitos e instintos —además de acentuar su aberración estética—. Su tamaño se demostraba

[89] Véase el capítulo "Del ángel caído al diablo medieval", en YARZA LUACES, JOAQUÍN, *Formas artísticas de lo imaginario*, Anthropos, Barcelona, 1987, pp. 47-75.

[90] GUIANCE, ARIEL, *Los discursos sobre la muerte…*, pp. 203-204.

[91] San Gregorio se hizo eco de una historia protagonizada por el obispo milanés Dacio, que expulsó al demonio de una *casa encantada* en la ciudad de Corinto. Estando el cristiano en aquel lugar, el diablo se le apareció bramando como león, balando como oveja, rebuznando como asno, silbando como serpiente y gruñendo como puerco, tratando de asustarle. Daciano, sin temor alguno, le grita al demonio que Él, aspirando un día a igualarse con Dios, cayó tan bajo que había acabado imitando los sonidos de las bestias. Turbándose el Maligno con aquella observación, abandonaría la casa para siempre: MAGNO, GREGORIO, *Diálogos…*, pp. 147-148.

variable entre la morfología gigantesca y musculada o la menudez del duendecillo. La capacidad para metamorfosearse en función de sus objetivos (engañar, seducir, sembrar discordia, amenazar, asustar, torturar, asesinar…) transita gaseosamente entre los mundos de lo animal, lo humano y lo monstruoso sin apenas cortapisas. Si acudimos al vigésimo relato de los *Milagros* de Berceo, veremos que su protagonista es un fraile borracho que se asusta ante las embestidas de un diablo que se le presenta primero como toro, después como perro y, finalmente, en forma de león. Las *Cantigas*, que también recuerdan este episodio, sustituyen al rabioso can por la figura de un hombre "longu' e magr' e veloso e negro come pez"[92]. Como ya expusimos, el europeo leyó rasgos africanos como grotescos, por lo que a menudo se comparó a los demonios con los terroríficos etíopes de piel oscura como el hollín. De lo normalizado que estaba entre el cristianismo occidental el color negro para encarnar al diablo no parece necesario hacer observaciones adicionales; sirva a modo de muestra el asombro manifestado por Marco Polo al descubrir que en la India los espíritus malditos eran pintados de blanco, mientras los dioses objeto de devoción se aprovechaban de tonalidades más sombrías[93]. El marrón, el rojo, el verde o el azul fueron los otros colores que con mayor frecuencia se asociaron en las artes plásticas a la figura del demonio. La fealdad, la deformación, la ausencia de toda armonía reflejaban por tanto sus cualidades morales malévolas y sin duda provocaron por sí mismas espanto; en la composición número 41 del cancionero mariano alfonsí se nos presenta a un cambista que pierde el seso —se deduce que por el susto— tras su tropezón con varios demonios pavorosos[94]. En el *Espéculo*, un prior le pregunta a cierto religioso por las espantosas voces que ha proferido en medio de la noche; este responde que se debieron a un encuentro fortuito con el diablo, y que antes de tener que contemplar de nuevo su repugnante rostro preferiría arrojarse a un horno ardiendo[95]. El obispo oriental Mártir describió hacia el 1500 las esculturas de los pórticos de *Notre Dâme* de París, haciendo hincapié en los relieves de las criaturas diabólicas que conducían a una hilera de pecadores encadenados hacia el Infierno; según su parecer, el semblante de estos era tan pavoroso que hacía temblar a los espectadores que contemplaban los tímpanos a ras de suelo[96]. Esta ausencia de belleza no siempre es aceptada de buena gana por los diablos: si retrocedemos de nuevo a las *Cantigas* —son particularmente pródigas en la aparición del Maligno— se recoge el caso de un demonio que derriba el andamio de cierto artista que estaba pintándole en la cúpula de un templo, disgustado por los desagradables atributos con que estaba retratándole, en comparación con los envidiables rasgos que poseía la efigie de la Virgen[97]. Comentarios y descripciones alusivos a la apariencia del diablo pueden hallarse en abundancia, en tanto fue un protagonista de excepción en la época. Puestos a elegir un fragmento que informe de su aspecto atemorizante, nos parece bien justificado reproducir este, incorporado en la *Visión de Filiberto*, por su excepcional detallismo:

---

[92] BERCEO, GONZALO DE, *Milagros de Nuestra Señora…*, pp. 681-691; ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *I…*, p. 174.

[93] POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo…*, p. 299.

[94] ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *I…*, pp. 159-160.

[95] ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, p. 130.

[96] MÁRTIR, *Viaje del armenio Mártir…*, p. 395.

[97] ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *I…*, pp. 242-243. También en SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (2ª parte)…, p. 155.

"(…) Vinieron caher subyta mente dos diablos muy espan tosos negros mas que pez et muy feos e de tan vyles formas que quantos pintores son enel mundo non los poderian tan espantosos fegurar et lançauan frama de piedra xufre fediendo por la boca et auian los dientes de tres ordenes et asy fieros e grandes como açadones et por las ventanas delas narizes non quedauan de caer busanos et otras cosas muy suzias et salyr serpientes muy crueles et culebras e serpientes como ala cranes que non quedauan de penar et de feryr al anima et los ojos dellos eran muy grandes rreluzian asy que paresçian braçines quando estan bermejos rrelusyan conençedimiento de fuego et tenian en las fruentes cuernos e por los cabos dellos non çesauan de manar venino podrido que daua muy grand fedor et auian las orejas muy grandes e abiertas e salian por ellas sangre de grand fedor tal que era cosa muy aborreçibre de catar, ca aquella sangre era delas animas que despedaçauan con los dientes et tragauan e gomitauan la sangre por las orejas e por las gargatas et trayan enlas manos forcas de fierro con garauatos et las vnnas que tenian enlos pies eran semejantes a colmillos de puerco javaly saluo que eran muy mas mayores (…)"[98].

El fuego es un atributo sustancial: sus pupilas resplandecen, por las fosas nasales exhala una humareda, se intuye el azufre llameante entre los afilados dientes de sus fauces. Hasta el cabello, salvaje y erizado, suele crepitar. Al aspecto físico general le acompaña una gestualidad amenazante y siniestra. Sus instrumentos, acostumbradamente forjados en metal, a menudo se muestran candentes: tenazas, lanzas, garfios, barras, cadenas al rojo vivo. En ocasiones se supone a los demonios en disposición de una montura; en un par de narraciones acopiadas en el *Espéculo de los legos* los diablos cabalgan sobre rocines oscuros, de apariencia tan tétrica como la de sus jinetes[99]. Al margen de la fachada escogida, el docto teólogo cristiano lo tiene bien claro: el demonio es espiritual e incorruptible, y su corporeidad solo se manifiesta mediante una manipulación instrumental y puntual de los elementos, que le permiten hacerse tangible a ojos del hombre[100]. Aire denso, bajo y hediondo o éter son las materias más indicadas para estos menesteres, pero se cree que otros son poseedores de cualidades terrestres, acuáticas o ígneas.

Es posible que el demonio entre y avive un cadáver para cumplir sus propósitos. Este es el caso de cierto espíritu que, introduciéndose en un cuerpo y reanimándolo, se convierte en el camarero de un poderoso señor feudal; su intención es asesinar al caudillo, pero es incapaz de llevarlo a práctica porque cada mañana, durante catorce años, el noble eleva oraciones a la Virgen María, de la cual era un fervoroso devoto. Se trata de una sana costumbre que le mantiene protegido, día tras día. La identidad y empeño del demonio quedan al descubierto cuando un santo varón es convidado al castillo y, percibiendo una maléfica presencia en las estancias, descubre al demonio infiltrado en el cuerpo del siervo, obligándole a salir de él y abandonar el edificio[101]. Más habitual es que el Maligno se introduzca en un individuo vivo a

[98] ANÓNIMO, *Visión de Filiberto…*, pp. 57-58.
[99] ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, pp. 351-352 y 415-416;
[100] ANÓNIMO, *Semejança del mundo…*, p. 91.
[101] ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *I…*, pp. 225-228; ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, pp. 270-271; SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (1ª parte)…, p. 61; *Libro de los exemplos por a.b.c.* (2ª parte)…, p. 159.

través de cualquiera de sus orificios, poseyéndole[102]. Esto ocurre igualmente con la aquiescencia de Dios y los afectados son por lo general pecadores a los que se pretende aleccionar, aunque el impacto didáctico se extiende sobre todos cuantos rodean al afectado. Este echa espuma por la boca, hace muecas imposibles con su cara y retuerce sus extremidades, se autolesiona, emite voces y sonidos extrañísimos que espantan a la concurrencia; no tiene voluntad propia, ha sido arrebatada por el demonio. Algunos de los poseídos son capaces de hablar con fluidez en idiomas ignorados, disputar intelectualmente con los clérigos o revelar los secretos de los fieles que se les acercan, juegos con los que el diablo disfruta enormemente[103]. Un mismo sujeto puede alojar decenas de demonios, como se demuestra durante algunos procesos de exorcismo, en los que al ser interpelados estos contestan coralmente dando sus nombres antes de abandonar en tropel el cuerpo[104]. En la *Vida* de san Millán de la Cogolla, escrita por Berceo, se refieren un buen puñado de casos de expulsión; varios de estos milagros certifican que el enemigo desahuciado del interior del fiel no es uno, sino múltiple[105]. También en la *vitae* de Domingo de Silos, del mismo autor, se presenta la experiencia de una endemoniada de Peñalba que hubo de efectuar su peregrinaje a la tumba del santo para verse libre de la bestia que tenía secuestrada su voluntad y que le provocaba los consabidos estertores[106]. Además del poderío —delegado— de los santos, de quien cabe esperarse que sean capaces de obrar estas sanaciones, para hacer



Figura 210: Detalle del cuadro *San Miguel triunfa sobre el demonio*, de Bartolomé Bermejo. Galería Nacional de Londres (1468)

[102] Hoy las ciencias de la salud nos explican a través del delirio, el desdoblamiento de la personalidad o las alucinaciones psicomotrices y visuales cuales son los fundamentos clínicos que se hallan detrás de las posesiones de antaño. En la Edad Media, sin embargo, costó diagnosticar con claridad quiénes eran los histéricos, los maníacos, los melancólicos, los furiosos o los epilépticos y quiénes los "efectivamente" endemoniados. Además, había que ser cautos frente a aquellos que fingían estar bajo la influencia del diablo y ante los estafadores compinchados que se proclamaban capaces de eximirlos de ese mal.

[103] Una moza poseída por el demonio "(…) a todos quantos entravan / por veê-la lles dizía aquelo en que pecavan; / ond' havían gran vergonna e porên se receavan / tanto dela, que apêas achavan quen i entrasse", ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *III…*, pp. 194-195.

[104] "Jesús le preguntó: «¿Cómo te llamas?» Él contestó: «Me llamo legión, pues somos muchos»", Mc, 5:9.

[105] Por ejemplo, Millán socorre a un endemoniado: "Tornó e preguntólos quántos podrién seer, / ca qerié la nodicia e los nomnes saber; / pero óvoli uno d'ellos a responder, / disso la verdad toda, mas non de so querer. / "Díssoli: «Cinco somos los qe aquí moramos; / avemos tales nomnes, tal señor aguardamos (…)", BERCEO, GONZALO DE, *Vida de san Millán…*, p. 169.

[106] "Tomóla el demonio a la missa estando, / dio con ella en tierra, trayóla malmenando, / la boca li torciendo, las espumas echando, / faziendo gestos feos, feos dichos fablando", BERCEO, GONZALO DE, *Vida de santo Domingo…*, p. 431.

frente a los malos espíritus la Iglesia cuenta sobre todo con la habilidad de un ejército de exorcistas. Son nombrados por los obispos y se erigen como los únicos individuos con licencia para conversar con el demonio, solo con motivo de su expulsión del cuerpo de los afectados, conjurándoles en el nombre de Dios para que los abandonen[107]. Los laicos no deben acercarse a los posesos, pues cualquiera que escuche los embustes del demonio es susceptible de ser engañado, dado que la astucia e inteligencia de aquel resultan muy superiores a las del humano. Un fiel cabal avisaría enseguida a las autoridades y rechazaría cualquier contacto innecesario con el poseído, poniéndose fuera de peligro. Gozó de notoriedad el cuentecillo gregoriano de la monja que, olvidando santiguar una lechuga antes de comérsela, se tragó junto a sus hojas a un diablillo que reposaba en el vegetal; la religiosa cayó en tierra fuera de sí, arrebatada. Cuando llegó el abad Equicio a socorrerla, el espíritu maligno habló por boca de la mujer, refiriendo cómicamente que él no tenía culpa alguna: "¿Yo qué he hecho? Estaba sentado encima de una lechuga. Vino ella y me mordió"[108]. Esta popular anécdota alerta sobre la inesperada presencia del demonio en cualquier rincón, y por supuesto, recuerda la conveniencia de bendecir los alimentos que van a consumirse.

La coexistencia en el tiempo de miradas divergentes hacia el diablo evidencia de igual modo que, pese a la evidente preocupación por su influencia y poderío, se mantuvieron ciertos matices gracias a las estrategias atenuantes. Enlazando con la jocosidad que se percibe en el tono de esta última historieta, conviene hacer una brevísima referencia al diablo como sujeto perceptor de temores. En tanto *producto metafísico* inventado y enriquecido por la imaginación, el demonio se ha ido configurando en el parecer colectivo en base a los mismos atributos psicológicos y emocionales que le son propios al ser humano. Sienten, disfrutan y se desesperan como nosotros. El diablo recibe nombres propios comunes, tales como Martín, Marín o Marino en Castilla, y similares en otros países[109]. Esa tradición tan hollada en el ciclo folclórico, la de humanizarlo y a menudo ridiculizarlo, la de convertirlo en un "pobre diablo" de poderes atenuados, representa una estrategia útil de resistencia de las capas seglares, una confrontación inconsciente frente a un miedo ancestral, encarnado por el terrible ente devorador de almas que predicaban a los cuatro vientos los sermoneadores y en los que tanto se recrearon determinados artistas a sueldo de



Figura 211: Demonio en un canecillo de San Pedro de Tejada, Burgos (s. XII)

[107] PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones…*, pp. 649-650; BARRIENTOS, FRAY LOPE DE, *Tractado de la divinança e sus especies…*, p. 133-134.

[108] MAGNO, GREGORIO, *Diálogos…*, p. 61; ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, pp. 96-97; SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (1ª parte)…, p. 132.

[109] Como puntualiza J. Burton Russell tras aportar un buen número de ejemplos en diferentes lenguas europeas, "dar al diablo un nombre absurdo es ofrecer un antídoto al miedo que genera"; BURTON RUSSELL, JEFFREY, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Laertes, Barcelona, 1995, p. 72.

la Iglesia[110]. Entre los demonios de potencial menguado se encuentran los duendes, airones o trasgos, una categoría de seres híbridos asociada a los demonios menores o incluso a los animales, que son percibidos como caseros y esencialmente fastidiosos: arrojan objetos, hacen ruidos, rompen cosas, las roban o las cambian de lugar. Aunque las molestias y chanzas las sufren todos los ocupantes de la vivienda, los duendes son por lo general divisados por los niños y las mascotas. Decía Antonio de Torquemada en su *Jardín de flores curiosas*, ya en el siglo XVI, que debido al poco daño causado por tales entes burlones, a los que incluso se habían visto tocando guitarras y haciendo sonar cascabeles, "se viene a perder el miedo que de ellos se podría tener"[111]. Para algunos autores, estas pequeñas criaturas intermedias se conformaban a partir de los vapores corruptos presentes en ciertas estancias de las casas, por lo que no podían salir de ellas sin desvanecerse o morir. Pero dejando a un lado el trasgo casero, aparece el diablo común de provecho didáctico: un demonio débil que es engañado, humillado y vencido por ancianos ingeniosos, doncellas castas y sacerdotes virtuosos; toda hagiografía que se preste —desde san Antonio abad— ha de recoger el triunfo particular del santo sobre el *adversario*, a veces en unas circunstancias abiertamente cómicas[112]. Un episodio sarcástico aparece inserto en la *Vida de san Millán*, compuesta por Gonzalo de Berceo. Los diablos convocaron un concilio para ver cómo podrían destruir al santo, al que no eran capaces de doblegar pese a los muchos esfuerzos y recursos empleados en ello. Uno de los seres malignos se levantó en medio de la asamblea, proponiendo acudir por la noche a su cámara y prenderle fuego mientras dormía; el resto de demonios aprobaron tal simpleza unánimemente entre gran alborozo. Cuando se dispusieron a hacerlo, acercándose al lecho con sus antorchas, las llamas de repente se tornaron hacia ellos, quemándoles las barbas y las caras. El santo varón es desvelado del sueño por sus gritos y al observar esa escena desconcertante a su alrededor toma conciencia de lo ocurrido, encontrando la situación particularmente divertida[113]. De una forma u otra, el santo siempre acaba imponiéndose al diablo que le acecha. En palabras de fray Martín Alonso de Córdoba, "Dios non quiso regir el mundo sin adversario: permitió caer al abstinado [sic] Lucifer, enemigo suyo, porque de su adversidad e contrastación más reluze la virtud divina en sí e en sus santos"[114]. Pero no hacía falta ser ningún individuo excepcional para derrotar al diablo, por lo que abundaron igualmente los apólogos y relatos protagonizados por sencillos jornaleros, artesanos y viudas que con su sola fe en Cristo, sumada a su astucia, lograban salir victoriosos del lance. A veces ni siquiera es necesario que presenten batalla, pues enfrente emerge un diablo plenamente estúpido o inútil. Se expone en el *Calila e Dimna* que un ladrón y un demonio merodeaban a cierto religioso que poseía una vaca. El golfo solo quería hacerse con el animal, pero el segundo tenía intención de estrangular al varón. Cuando su víctima se durmió, los malvados debatieron sobre quién debía actuar primero, recelando que el plan no saliera bien y no pudiesen obtener lo que

[110] Para una mirada menos grave sobre el demonio en el Siglo de Oro, véase GONZÁLEZ SANZ, CARLOS, "El diablo en el cuento folklórico", en María Tausiet y James S. Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Marcial Pons, Madrid, 2004, pp. 133-160.

[111] TORQUEMADA, ANTONIO DE, *Jardín de flores curiosas*, Giovanni Allegra (ed.), *Jardín de flores curiosas*, Castalia, Madrid, 1982, p. 299.

[112] Un ejemplo entre mil posibles lo ofrece santa Juliana, que primero descubre al demonio —quien trataba de hacerse pasar por un ángel— y después lo derroca en tierra, llevándolo encadenado a modo de escarnio: LUNA, ÁLVARO DE, *Claras y virtuosas mujeres…*, pp. 489-490.

[113] BERCEO, GONZALO DE, *Vida de san Millán…*, pp. 177-183.

[114] ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Compendio de la fortuna…*, p. 50.

cada uno de ellos deseaba. Al discutir acaloradamente entre sí despertaron al religioso, huyendo ladrón y demonio sin conseguir ninguno de los dos su propósito[115]. Los receptores de estos cuentos paródicos obtendrían cierta paz mental y confianza en sus posibilidades, sintiendo que era posible someter al demonio y burlarse de él. Las fuentes especifican que el demonio siente pesadumbre cuando no consigue apoderarse de un alma, o rabia de ira cuando algún pecador transita el camino de la contrición y la penitencia; lo que un demonio no puede hacer, en tanto sus cualidades morales son inmutables, es arrepentirse de su decisión de haber vuelto la espalda a Dios; aquella osadía tenía carácter irreversible. Más nos interesa a efectos de esta investigación la certeza de que el demonio también padece miedo y sufre a causa del mismo: huye al escuchar el nombre de María y se espanta al ver la señal de la cruz, otrora símbolo del deicidio y ahora emblema de la fe[116]; los sacramentos, el agua bendita, el incienso y los sahumerios, la sagrada hostia, los cirios, las oraciones, la prédica de la palabra divina, el tañir de las campanas e incluso la música religiosa hacen que el Maligno no se aproxime a sus presas[117]. No hay nada que aparte al demonio cobarde como la virtud del santo y, una vez muerto este, sus reliquias conservan el mismo efecto disuasor. Ante la Virgen o confrontado por los arcángeles Gabriel o Miguel, tiembla Satán y sale despavorido de la escena, dejando tras de sí la reconocible huella de su hedor. Recordemos que el diablo era percibido entonces por el catolicismo como un ser siempre subordinado a la potencia y al plan divinos: vigoroso, por supuesto, pero lleno de vulnerabilidades, sobre todo desde que la venida del Redentor al mundo hizo menguar significativamente su influencia.



Figura 212: Un ladrón y un demonio huyen al despertar a su víctima. *Calila e Dimna*, BNE, Inc/1994, f. 57v (impreso en Zaragoza por Pablo Hurus, 1493)

[115] ANÓNIMO, *Calila e Dimna…*, pp. 239-240.

[116] De nuevo nos apoyamos en un relato enormemente extendido, procedente de los *Diálogos* gregorianos, y que ya ha sido citado unas páginas más atrás. Un judío va camino de Roma, teniendo que refugiarse en un templo pagano por no hallar mejor posada en que pasar la noche. Al entrar, pese a su condición religiosa, el judío se persigna, temeroso de los ídolos que pudieran habitar aquel tétrico espacio. A medianoche, estando despierto, observa un tropel de demonios rindiendo cuentas de sus logros ante Satán en la tarea de desviar del recto camino a los fieles. Cuando los malditos reparan en la presencia de un intruso salen a buscarlo, pero huyen al reconocer que, aunque judío, se hallaba resguardado por la señal de la cruz; así de potente era el gesto cristiano por excelencia, capaz de ejercer su poder taumatúrgico y protector incluso cuando era aplicado por los infieles. MAGNO, GREGORIO, *Diálogos…*, pp. 150-152.

[117] Según se recoge en el *Vergel de los príncipes*, el "ejercicio musical" atormenta, aflige y hace huir a los demonios, incluso expulsándolos de los cuerpos humanos poseídos. Recurriendo al musicólogo benedictino Guido de Arezzo, observa Sánchez de Arévalo que los demonios más dispuestos a sembrar odio y cizaña entre los hombres no podían escuchar melodías y huían de aquellos lugares en que estas se cantaban; SÁNCHEZ DE ARÉVALO, RODRIGO, *Vergel de los príncipes…*, p. 339. Atiéndase también a ACEBRÓN RUIZ, JULIÁN, "*Abrió los oios et sanctigósse.* Santiguos y conjuros contra las asechanzas del diablo en la literatura medieval", en Florencio Sevilla Arroyo y Carlos Alvar Ezquerra (eds.), *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, I*, Castalia, Madrid, 2000, pp. 29-36.

C) El Imperio de lo mágico

La Edad Media palpita bajo el sentido mágico de la existencia[118]. Decía con mucho tiento Jean-Claude Schmitt que las categorías de *magia* y *religión* —inseparables a su vez del concepto de *cultura*— no pueden analizarse históricamente como realidades independientes, por mucho que Roma pusiera celo en alejarlas[119]. En palabras de otro profesor, el británico Keith Thomas, técnicamente la Iglesia fue una "agencia mágica" que se arrogó la potestad de identificar la "magia" de los otros, cuyo reconocimiento era imperioso para organizar el propio corpus religioso[120]. Todo aquello que rebasa la liminalidad del sistema de coherencias elevado por la institución empieza a ser considerado como *mágico*, pese a que las bases en que se sustenta la creencia o la praxis mágica no se diferencian de aquellas en que reposan los fundamentos aceptablemente tenidos como *religiosos*. Desde un punto de vista formal, estos últimos no son más que elementos mágicos que han sido ascendidos de categoría[121]. Mágicos son todos aquellos rituales y prácticas con los que se pretende alterar la realidad natural gracias al control de fuerzas ocultas; en el contexto de la civilización católica lo mágico continúa emergiendo como una tentadora promesa, una herramienta empoderante, en tanto invita a un dominio sobre el mundo, mientras lo religioso dispone la obediente resignación para alcanzar metas espirituales bajo la tutela de una jerarquía sacerdotal. Buena parte de los residuos de las usanzas y creencias paganas se convierten en *supestitio*, un poder transgresor cuya validez se diluye o se ve absorbido con lentitud bajo la apisonadora de la evangelización, no sin resistencias. La lucha de la Iglesia contra las supersticiones y la hechicería es a la postre una disputa por el monopolio de lo sagrado, un combate contra un desafío a su autoridad. La destrucción de textos enigmáticos útiles en la magia ritual ha sido una constante simbólica de la Iglesia triunfante: Lope de Barrientos fue conminado por Juan II en 1434 a revisar la ostentosa biblioteca de Enrique de Villena en busca de documentos inciertos; en aquella encontró un significativo número de volúmenes tenidos por mágicos (prestigiosos grimorios "de malas artes vanas", como el *Libro de Raziel* o la *Clavícula de Salomón*) que fueron pasto de las llamas, aunque una parte de ellos engrosó la colección del obispo. Justificó la apropiación observando que en algún momento



Figura 213: Simón Mago en las vidrieras de la Catedral de León (s. XIII)

[118] "La mentalidad mágica en sí es una forma del pensamiento del hombre (y de la mujer) que no es ni la religiosa, ni la filosófica, ni la científica, ni la artística. Pero da la casualidad, que la magia, como constituida por un cuadrilátero, toca por un ángulo a la religión, por otro a la filosofía, por otro ángulo a la ciencia, y por otro lado al arte": CARO BAROJA, JULIO, *Magia y brujería*, Txertoa, San Sebastián, 1987, p. 10.

[119] SCHMITT, JEAN-CLAUDE, "Religión, folclore y sociedad en el Occidente medieval", en Lester K. Little y Barbara H. Rosenwein (eds.), *La Edad Media a debate*, Akal, Madrid, 2003, p. 583.

[120] THOMAS, KEITH, *Religion and the Decline of Magic*, Penguin, Harmondsworth, 1978, pp- 53-55.

[121] Aunque ya añeja y cuestionada en su metodología, una obra clave para repasar las facetas mágicas albergadas en nuestras letras sigue siendo el trabajo de GARROSA RESINA, ANTONIO, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1987.

esos tomos prohibidos —siempre en las manos correctas— podrían ser útiles para defender la fe cristiana frente a los idólatras y los nigromantes[122]. Solo una fina línea separa al mago del sabio-filósofo, al saber oculto de la ciencia[123]. El viajero Jerónimo Münzer recuerda cómo el vulgo salmantino creía que en la catedral se conservaba un libro mágico compuesto con figuras, signos, puntos, números y letras, que en realidad no pasaba de ser un volúmen astronómico[124]. El conocimiento fue (y es) habitualmente sospechoso para el ignorante.

C1. La adivinación: astrología, agüeros y sueños

Pronto se acudió a la magia para satisfacer la pretensión ancestral de conocer el porvenir. El hambre de certidumbres que pretende saciarse recurriendo a la adivinación es un síntoma de angustia ante el futuro, temor apreciable en cualquier civilización. El cristianismo condena la curiosidad excesiva como un defecto que estimula la comisión de delitos contra la Providencia; un paciente conformismo, desde el punto de vista católico, es siempre aconsejable[125]. La reiteración documental alrededor de tal cuestión, no obstante, representa las limitaciones de la doctrina, siendo indiscutible la abundancia de prácticas adivinatorias. Siguiendo a santo Tomás, a mediados del XV distinguía Lope de Barrientos hasta 25 formas de adivinación distintas, agrupadas en tres familias: las que precisan de invocación demoniaca expresa (nigromancias), las que se ejecutan echando suertes (sortilegios) y las que se hacen por disposición de alguna cosa sin invocación (como la astrología y los agüeros)[126]. Todas ellas son falsas e ilícitas, aunque en su ejecución no revisten la misma gravedad, pues unas precisan de un pacto explícito con el demonio y otras tan solo de uno tácito[127].

Prestémosle atención a estos saberes, comenzando por la astrología[128]. Los cuerpos celestes tenían una relevancia muy destacada sobre el desarrollo de la vida, pues bajo su influencia se

---

[122] CARRILLO DE HUETE, PEDRO, *Crónica del Halconero de Juan II*…, p. 182 y ANÓNIMO, *Refundición de la Crónica del Halconero…*, p. 172; BARRIENTOS, FRAY LOPE DE, *Tractado de la divinança e sus especies…*, pp. 117-118. En el plano ficcional, en el *Barlaam e Josafat* también se hizo hincapié en la inutilidad de los conocimientos mágicos frente a la fe. Recreando una disputa entre los idólatras y Barlaam como representante de los cristianos, el segundo salió victorioso frente a los sacerdotes paganos, agoreros, encantadores y adivinos; el triunfo se completó cuando Teodás, principal entre los hechiceros y experimentado invocador de espíritus, reconoció la superioridad de Barlaam y accedió a prenderle fuego a todos sus libros de arte mágica: ANÓNIMO, *Barlaam e Josafat…*, pp. 391-473.

[123] PAGE, SOPHIE, *La magia en los manuscritos medievales*, AyN Ediciones, Madrid, 2006.

[124] Cabe señalar que, junto a Toledo, Salamanca es la ciudad castellana que más vínculos establece con lo mágico. MÜNZER, JERÓNIMO, *Itinerarium sive peregrinatio…*, pp. 366-367.

[125] LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 221.

[126] BARRIENTOS, FRAY LOPE DE, *Tractado de la divinança e sus especies…*, pp. 136-139.

[127] Santo Tomás nos aclara el asunto del pacto: el explícito pasa por la invocación o conjura del demonio para solicitarle ayuda. El pacto tácito se halla sin embargo en la realización de cualquier actividad con la que se buscan resultados que no se pueden obtener naturalmente. Explícito o tácito, cualquier acercamiento a los malos espíritus conlleva apostasía.

[128] Conviene diferenciar astronomía de astrología, la primera como el estudio del movimiento de los planetas y las estrellas, y la segunda como aplicación práctica de estos saberes, mediante la elaboración por parte de matemáticos de los populares horóscopos, los signos zodiacales y, en definitiva, la influencia de los cuerpos celestes sobre el carácter del individuo y los acontecimientos de su vida. Para el cristianismo la línea roja que no podía cruzarse se hallaba en el libre albedrío del individuo, como veremos más tarde. Es recomendable atender a VICENTE GARCÍA, LUIS MIGUEL, *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*, Laberinto, Madrid, 2006.

gobernaban los animales y las propiedades de las plantas y las piedras, se anticipaban los fenómenos atmosféricos, se explicaban las pestilencias... Habida cuenta del impacto que tenía la posición de los astros sobre la naturaleza, el conocimiento del cielo —y de los cursos del tiempo, por tanto— permitía optimizar las labores agrícolas y pastoriles, la pesca y caza, la navegación, los viajes, etc. Pero además de afectar a los ciclos naturales, era opinión común que las constelaciones disponían la vocación humana, marcando la personalidad en función del momento en que se era engendrado o durante el que tenía lugar el nacimiento (las llamadas "natividades", abordadas por la astrología genetlíaca)[129]. Dado que el cuerpo humano —en su materialidad— estaba sometido a las influencias del cosmos, la astrología resultaba ser un arte muy eficaz que los físicos debían dominar para administrar los brebajes y realizar con éxito sangrías y baños curativos[130]. Todas aquellas averiguaciones sobre los efectos corrientes de las estrellas en las estaciones, o acerca de los temperamentos galénicos que atañían a la salud del cuerpo, podían hacerse sin yerros supersticiosos, por lo que la aplicación de tales conocimientos para "guardar tiempos" no constituía en sí misma una práctica reprobable. Debido a su proximidad con ejercicios más sospechosos el oficio de estrellero siempre se halló bajo la lupa, y en esa circunstancia tuvo mucho que ver que los más brillantes astrónomos peninsulares fueran judíos, quedando vinculadas sus habilidades a la magia astral[131]. Las indagaciones de la astrología podían ir más allá de lo permisible cuando tenían como finalidad hacer pronósticos sobre el futuro, queriendo algunos en su atrevimiento desentrañar arcanos que no les pertenecían: se censuró el uso de la astrología judiciaria para buscar respuestas (el "sistema de interrogaciones") o para tomar decisiones ("sistema de elecciones"), rechazando que tras las estrellas pudiera esconderse el fundamento de sucesos fortuitos o de hechos sometidos a la voluntad humana. San Agustín ya se opuso a la astrología adivinatoria, como también hicieron Gregorio o Isidoro, considerándola un residuo supersticioso del paganismo. Sucedió que en los siglos XII y XIII muchos textos científicos griegos y árabes fueron redescubiertos, por lo que durante esas centurias la postura crítica hacia la materia se relajó al introducirse nuevas dudas y debates en base al debate sobre los documentos recién aparecidos. Las posiciones de Tomás de Aquino y Pierre d'Ailly representan la mayor armonización que podía establecerse entre la teología y la astrología sin sobrepasar los márgenes del pensamiento ortodoxo impuestos por la primera de ellas[132]. Si bien es cierto que en el XIV el interés por la astrología decayó parcialmente, el auge de la adivinación a través de las estrellas resurgió con fuerza en el XV, obteniendo en ese momento una condena más rigurosa por parte de la Iglesia.

---

[129] Estaban los que tenían *buena estrella* y los que *nacían estrellados*: "Quien fadas malas tiene en cuna, o las pierde tarde, o nunca", LÓPEZ DE MENDOZA, ÍÑIGO, *Refranes…*, p. 170.

[130] Fray Martín Alonso de Córdoba nos legaría una mala experiencia personal: fue víctima de un médico ignorante en dichos asuntos, que por lo visto estuvo a punto de matarle al acometer unas purgas en un momento inapropiado, pese a las correctas observaciones que el religioso le hizo al respecto: ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Compendio de la fortuna…*, p. 14.

[131] Para los hebreos, el conocimiento preciso de la posición y movimiento de los astros era necesario en la tarea de establecer un calendario litúrgico fiable. Otros saberes esotéricos (cábala, numerología, angelología…) reforzaron esta imagen del judío como adivino. Véase CANTERA MONTENEGRO, ENRIQUE, "Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval", *En la España Medieval*, 25 (2002), pp. 47-83.

[132] Estos teólogos se mostraron conciliadores a la hora de reseñar las posibilidades de predecir el futuro con las estrellas en base a la indudable influencia que sobre los impulsos del cuerpo ejercían, dejando algunos argumentos favorables para los defensores de tales artes, pero sin cuestionar el libre albedrío.

Esta evolución se percibe con nitidez si se atiende a la especificidad castellana. Los testimonios no dejan duda sobre la enorme popularidad que alcanzó entre todos los estratos sociales, empezando por la corte; baste traer de nuevo a colación los avances científicos hechos por el círculo erudito que rodeaba a Alfonso X, entre los que se encuentra la elaboración de las tablas astronómicas y el *Setenario*, pero también la traducción del *Libro conplido de los iudizios de las estrellas* o de un afamado manual mágico, el *Picatrix*. Incluso el código legal alfonsí concibe dos maneras de adivinanzas, una de las cuales se fundamenta en la astronomía, arte liberal que debe ser manejada por los *sabidores* y cuya legitimidad no es cuestionable[133]. Los servicios de los estrelleros fueron igualmente requeridos por la aristocracia y los burgueses, confiados en la utilidad de sus predicciones para iniciar campañas militares o emprender negocios. Mientras tanto, el estamento clerical alertaba para que no se recurriese a ellos, no fueran a traspasarse las fronteras de lo aceptable y se acabase coqueteando con augures, arúspices, quiromantes o, peor aun, con nigromantes, encantadores y echadores de maleficios y sortilegios, próximos todos al demonio en su afán por dominar la naturaleza. Como decíamos, en el siglo XV se reactiva el interés por la materia, así como su condena explícita; en paralelo, y no parece casual, se desarrolla una creciente hostilidad hacia las minorías religiosas. Fue entonces cuando prestigiosos nobles castellanos resultaron cuestionados por la "tacha" de prestar demasiada atención a los astrólogos, como fue el caso del condestable Ruy López Dávalos o de Lorenzo Suárez de Figueroa, maestre de Santiago[134]. Enrique de Villena, no obstante, llegó aún más lejos al cultivar personalmente esta y otras destrezas enigmáticas, hasta el punto de ser conocido con el sobrenombre de *Astrólogo* y cosechar el desprecio de sus semejantes por su inclinación a tales aficiones: "algunos burlando dizían d'él que sabía mucho en el çielo e poco en la tierra"[135]. De la atracción ejercida por la pronosticación se lamentaba algunas décadas después Rodrigo Sánchez de Arévalo en los siguientes términos: "El pensamiento humano, ávido de conocer el futuro, no quiere verse libre de creer en estas tonterías. Es sorprendente la ligereza de los hombres, sorprendente su credulidad, o mejor dicho, su insensatez" [136]. Como vemos, por conflictiva que resulte la especulación astrológica, el individuo corriente sigue

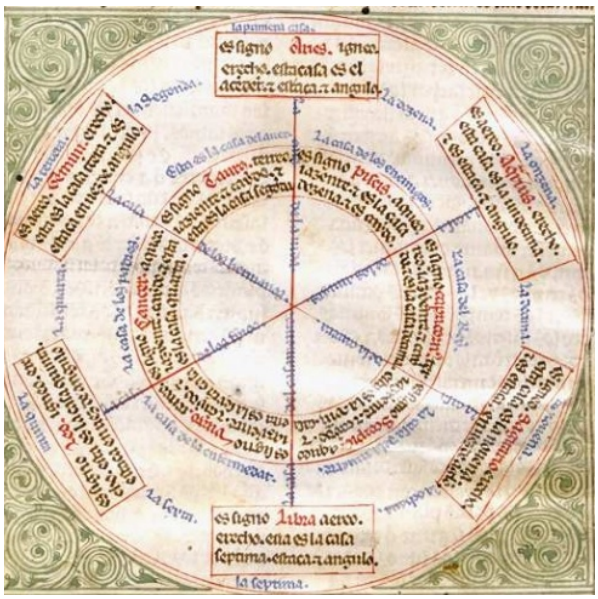


Figura 214: Signos del zodiaco, *Libro de las cruzes* de Alfonso X, BNE, Ms. 9294, f. 5v (1258)

[133] Por otro lado se advierte contra los agoreros, sorteros y hechiceros, causantes de grandes males en el reino, por lo que deben ser delatados y perseguidos: ALFONSO X, *Siete Partidas*, *III…*, pp. 664-665.
[134] PÉREZ DE GUZMÁN, FERNÁN, *Generaciones y semblanzas…*, pp. 88 y 120.
[135] *Ibidem*, p. 151. El marqués de Santillana, sin embargo, definió a su amigo como el "mayor de los sabios del tiempo presente": LÓPEZ DE MENDOZA, ÍÑIGO, *Defunssion de don Enrique de Villena…*, p. 236. Enrique de Villena escribió un *Tratado de astrología* en el que hizo una abierta defensa de los beneficios del manejo de este arte.
[136] SÁNCHEZ DE ARÉVALO, RODRIGO, *Speculum humanae vitae…*, p. 425.

mirando con atención al cielo cósmico mientras la Iglesia le esfuerza para alcanzar el metafísico.

La astrología entraba en una patente contradicción con la libertad humana. El libre albedrío se consideró entre los letrados como una realidad categórica e indiscutible: todas esas inclinaciones del cuerpo derivadas de la posición de los astros no eran determinantes y se doblegaban activamente con la razón y la voluntad del alma de cada cual. De esta manera, no resultaba aceptable que el individuo se refugiase en la posición de los planetas y constelaciones para justificar sus actos: existía una influencia, sí, pero de ella no se derivaba una necesidad. El libre albedrío se impuso sobre el determinismo y el predestinacionismo, encontrándose garantizado por las Santas Escrituras y la mayoría de las autoridades: profetas, patriarcas y doctores de la Iglesia. Siguiendo esa estela, reforzada en sus líneas generales durante el XIII por Alberto Magno, Tomás de Aquino o Ramón Llull, también los autores del bajomedievo castellano se hartaron de repetir con escasos matices semejante tesis. Con el albedrío se asumía el riesgo del mal moral, pero un cosmos sin la capacidad de elegir entre la luz y la oscuridad hubiera castrado el potencial de la gracia. A Pedro Pascual —obispo de Jaén en el s. XIII— le debemos el tratado *Contra los que dizen que hay fados et venturas et oras menguadas et signos et planetas*, cuyo contenido es fácilmente deducible en función de su título. Más tarde, fray Martín Alonso de Córdoba admitía que la posición de los astros durante el nacimiento tenía incidencia sobre los cuerpos humanos y hacía a los hombres proclives a manifestar ciertas tendencias, pero negaba que estos fueran determinantes, como tampoco lo eran las complexiones o temperamentos flemáticos, coléricos, sanguíneos o melancólicos que atravesaban a cada individuo; muy al contrario, se imponía la libertad de la que gozaba el alma, creada por virtud de Dios, condición que permitía a cada cual resistir en todo momento los apetitos indeseables[137]. De igual forma Lope de Barrientos o Diego de Valera reflejaron a mediados del siglo XV su conformidad con esta postura ortodoxa sobre el arbitrio[138]. Si los humanos no dispusieran de libre albedrío, se deduciría en consecuencia que resistir a las tentaciones no era posible, y entonces los réprobos serían condenados y penados injustamente por elecciones sobre las que no tendrían una responsabilidad efectiva. El fin para el que las almas fueron creadas no era otro que su gloria y bienaventuranza, ocupando en el Paraíso —al menos así lo declararon muchos teólogos— el vacío dejado por los ángeles caídos al seguir a Lucifer en su rebeldía. Dios conoce el porvenir de cada individuo porque el tiempo se pliega sobre sí mismo ante su mirada, en un "eterno presente"; pero no por conocer su fin es responsable de la condena del hombre, en caso de que este no logre salvarse. Lo cierto es que antes de crear el mundo, Dios, debido a su *presciencia*, sabía quienes le acompañarían en el Cielo, aunque eso no afectaba al albedrío ni a lo (de)meritorio de los actos humanos[139]. Gonzalo Morante de la Ventura, presunto autor del *Diálogo sobre la predestinación*, tras abordar en su obra la libertad de acción y pensamiento, concluía que todos los individuos estaban eternalmente "salvos en Dios", pero que en el plano temporal eran muchos los que se

[137] ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Compendio de la fortuna…*, pp. 13-14.

[138] BARRIENTOS, FRAY LOPE DE, *Tractado de la divinança e sus especies…*, p. 159; BARRIENTOS, FRAY LOPE DE, *Tractado del dormir…*, p. 83; VALERA, DIEGO DE, *Tratado en defenssa de virtuossas mugeres…*, p. 57.

[139] Toda la "asignatura" de la predestinación es extensamente tratada por ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Tratado de la predestinación…*



Figura 215: Tabla celeste según la *Tabulae astronomicae*, BNE, Mss/7856, f. 22v (s. XIV)

dañaban al tomar sus propias decisiones erróneas, condenándose[140]. Cierto es que en este mismo siglo XV los poetas siguieron coqueteando con ideas alternativas acerca de la fortuna, los hados y el arbitrio a través de sus alegorías. Fueron estos quienes dieron oxígeno renovado a las supersticiones: en el *Laberinto de Fortuna* aparece recogido el sonado fallecimiento en Gibraltar del conde de Niebla, quien se negó a tomar en serio los auspicios del maestro de su flota; este había sido testigo de señales —movimientos extraordinarios de los cuerpos celestes, inquietantes aullidos de perros, peleas de aves nocturnas, crujidos en los mástiles y antenas del navío…— y recomendó a su superior no entrar en batalla aquel día tenido por aciago, pero no consiguió convencerle del sentido de tales indicios, y el conde lo acabó pagando con su vida[141].

El vaticinio con animales, muy popular en la Antigüedad, mantiene buena parte de su vigencia en la época medieval. Más que ningún otro fenómeno, el comportamiento de las cornejas, cuervos y otros pájaros es el aspecto que recibe una mayor atención por parte de los adivinos[142]. Conociendo los secretos del vuelo y canto de las aves, presuntamente guiadas por los astros, un pronosticador hábil puede predecir la suerte de una empresa, el resultado de las batallas o el lugar idóneo para establecer un asentamiento[143]. La lechuza y la calandria, por su parte, se creen anunciadoras de la muerte del hombre, mientras la golondrina escapa de la casa que está a punto de derrumbarse. Los buitres y aves de rapiña huelen la sangre antes del combate, persiguiendo a los ejércitos. Esta actividad analítica basada en la observación se conoce como catar agüeros y es igualmente condenada por la Iglesia como una infracción contra el primer mandamiento; quien la pone en práctica ambiciona conocer lo que solo a Dios corresponde saber[144]. Más allá de escrutar la dirección y altura del vuelo de las aves, los

[140] MORANTE DE LA VENTURA, GONZALO, *Diálogo sobre la predestinación y el libre albedrío*, Juan de Dios Mendoza Negrillo (ed.), *Fortuna y providencia en la literatura castellana del siglo XV*, Real Academia Española, Madrid, 1973, pp. 453-454 y 466.

[141] MENA, JUAN DE, *Laberinto de Fortuna…*, pp. 190-205.

[142] Por ejemplo, en la literatura cidiana hacen su aparición las cornejas para anticipar un exitoso retorno de un Díaz de Vivar forzado al destierro: ANÓNIMO, *Mocedades de Rodrigo…*, p. 7.

[143] Cuenta Alfonso de Palencia en sus *Décadas* que en los alrededores de Gibraltar vivía, mezclado con los conversos, un pordiosero que se dedicaba a relatar profecías a la concurrencia, ganando cierto crédito gracias al cumplimiento puntual de alguna de ellas. En una ocasión presagió que un águila enorme caería a plomo sobre la fortaleza y allí se la vería andar entre las gentes. Al poco tal vaticinio se cumplió y la rapaz descendió a la ciudad, donde fue alimentada por los vecinos durante un mes, teniéndose por "augurio de prósperos sucesos" hasta que, pasado cierto plazo, elevó el vuelo y no se la volvió a ver: PALENCIA, ALFONSO DE, *Décadas*, Antonio Paz y Meliá (ed.), *Crónica de Enrique IV, II*, Atlas, Madrid, 1975, pp. 185-186.

[144] ANÓNIMO, *Diez mandamientos…*, p. 34. Cualquier catecismo, en su repaso a los mandamientos, advierte de la quiebra del primero (amarás a Dios sobre todas las cosas) cuando se recurre a agüeros, sortilegios, interpretadores de sueños e invocadores de diablos; mal camino es pretender el acceso a una sabiduría extranatural para conocer lo que Dios se ha reservado para sí. CUÉLLAR, PEDRO DE, *Catecismo…*, pp. 173-174; ALBORNOZ, GIL DE, *Catecismo…*, p. 223. A la postre, el desacato a las normas

adivinos atienden a aullidos, relinchos y balidos; advierten sobre los riesgos de continuar cierta actividad si tal o cual animal se cruza en el camino; examinan las entrañas, huesos o heces del ganado (estos últimos son más conocidos con el nombre de *arúspices*). Dejando al margen lo que pueden decir las bestias, tampoco falta quien ve con recelo embarcarse, emprender un viaje o cerrar una compraventa en determinados días u horas considerados aciagos. Hasta el estornudo de un familiar o el inocente tropiezo de un vecino se toman como presagios fatídicos, prestándose al análisis de aquellos que creen poder conocer las claves del porvenir en las señales de la naturaleza[145]. A tenor de la enorme cantidad de referencias en todo tipo de textos, estas supersticiones están extendidas de forma transversal entre el conjunto de la sociedad, pese a los esfuerzos del clero por desterrarlas. Según apuntaba Lope de Barrientos, el individuo que se deja guiar por los juicios vanos de los agüeros no merece ser llamado hombre, pues lo propio del hombre es orientarse por la razón. Advierte el obispo sobre lo insensato y vanidoso que era pensar que Dios mandaba lobos o cornejas como señales funestas, siendo que el encuentro y comportamiento de estos animales sucedía de manera fortuita, aleatoria[146]. De cualquier modo, y pese a que en la Biblia esta práctica ya se condenaba explícitamente, catar agüeros supuso junto a la astrología una de las formas de adivinación menos abominables, por cuanto la acción humana se ceñía a interpretar señales de la naturaleza ya dispuestas, no tratando de forzar su aparición ni precisando de la invocación de espíritus malignos para esa tarea. Además de la astrología y la observación de aves, en la predicción del porvenir fueron comunes las *mancias* (geomancia, hidromancia, aeromancia, piromancia, rapsodomancia, bibliomancia…); eran en su mayoría técnicas heredadas de la civilización romana y que habían sufrido escasas transformaciones, sirviéndose de la versatilidad de objetos cotidianos y presentes en cualquier vivienda, como un cristal, un objeto metálico, un dado, una vela o un huevo. Algunos colectivos se reputaban expertos en determinados tipos de adivinación: en la quiromancia (lectura de las palmas) se consideraba especialistas a los hebreos y desde su aparición en la Península, a los gitanos, que simulaban interpretar las líneas de la mano



Figura 216: Calandria anunciando la muerte de un enfermo junto a su lecho. *Salterio*, Biblioteca Británica, Royal MS 2 B VII, f. 90r (s. XIV)

elementales del dogma con la práctica de maestrías prohibidas convierte a los desobedientes en herejes. "Los que usan bevir queriendo saber las cosas que son de benir et ponen en ello su esperança et se guían por ello, así como los agoreros et los sortreros o adevinos o que usan non por la arte de estrellería, mas por los juizios que non se pueden saber verdaderamente, o los alquimistas o los monederos falsos et todos los falsarios o engañadores, todos éstos que por esto usan, et todos los que ponen en ello su esperança, fazen el contrario de lo que desuso es dicho (…) faze[n] mucho tuerto a Dios", MANUEL, JUAN, *Libro del cavallero et del escudero…*, p. 430. "Contra el primer mandamiento pequé, Señor, cada día, creyendo en agüeros con gran malicia mía, en sueños y estornudos y otra estrellería, porque todo es vanidad, locura y folía", comienza su repaso autocrítico LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Rimado de palacio…*, p. 6. No constituye agüero prever la llegada de tormentas o sequías por el comportamiento de ciertos animales.

145 ANÓNIMO, *Libro de los doze sabios…*, pp. 112-113.

146 BARRIENTOS, FRAY LOPE DE, *Tractado del dormir…*, pp. 71-75.

mientras aprovechaban la distracción de los crédulos para robarles[147]. Pero mucho más interesante nos parece el universo del sueño en general y de la oniromancia en particular.



Figura 217: Dos hombres asesinan al rey judío Isbaal mientras duerme. Detalle de las *Horas de Carlos VIII*, BNE, VITR/24/1, f. 12v (s. XV)

El crepúsculo es recibido con desconfianza y ruido de cerrojos[148]. Para el pueblo, el tránsito de las horas diurnas hacia las horas de la mortecina luz que reflejaba la luna, fue, según el modernista francés R. Mandrou, "el más importante de todos los [contrastes] que ocupan esas imaginaciones inquietas, porque en él están encerradas todas sus ignorancias"[149]. Del bullicioso trasiego laborable se pasa a la relativa soledad de la alcoba. La privación durante la oscuridad de las capacidades del sentido de la vista, que es junto al oído el más relevante para detectar los riesgos, ha logrado que la noche se considere un plazo peligroso en que el hombre se siente particularmente indefenso; podríamos afirmar que los primitivos miedos *en la noche* mutaron hasta convertirse en un complejo miedo *a la noche*. Debe entenderse perfectamente el desarrollo del culto a la luz que se hizo presente en tantas religiones. La noche es el tiempo preferido por los malhechores para cometer hurtos, asesinatos y otras actividades criminales[150]; es igualmente tiempo de fieras depredadoras, que aprovechan la quietud de los humanos para traspasar los límites del espacio incivilizado; y por supuesto, es tiempo de demonios, que se mueven a gusto en unas negruras asimilables a las que invaden los infiernos, por cuenta propia o bien invocados por mágicos llamamientos, sin saber lo que es el descanso[151]. Resumamos el panorama con una reflexión recogida en el *Lucidario*: el alma del hombre "ha muy grand miedo de andar de noche e en su cabo a la tiniebra, porque sienpre cuyda e [emagina] el alma del omne quel diablo anda por enganarle, o se le demuestra e se para antel o cerca del en alguna figura que tomara para meterle miedo e espantarle; (…) ninguna alma de criatura non ha en el mundo que asi tome miedo en andar de noche como el alma del omne, ca en otra alma non ha ymginaçion nin rrazon sinon en la suya, e por eso [h]a el omne miedo e las otras no"[152]. Si a un nivel erudito se manejaban argumentos del estilo, sabemos que entre las capas populares domina la creencia —equivocada, afirma el teólogo— de que con el canto del gallo los demonios huyen y el hombre respira más seguro.

147 ROJAS, FERNANDO DE, *La Celestina…*, p. 235.

148 El trabajo clásico sobre el asunto es el de VERDON, JEAN, *La nuit au Moyen Âge*, Perrin, París, 1994.

149 MANDROU, ROBERT, *Introducción a la Francia Moderna (1500-1640). Ensayo de Psicología histórica,* Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, México D. F., 1962, p. 56.

150 Como es ampliamente conocido, en *La Celestina* las salidas nocturnas de los protagonistas son fundamentales para la evolución de la trama. Uno de los criados de Calisto nos informa acerca de quiénes eran los individuos que más madrugaban: los codiciosos ricos, los devotos de los monasterios e iglesias y los trabajadores agrícolas a menudo se tropezaban con los amantes que volvían a sus moradas tras sus escarceos ilícitos. ROJAS, FERNANDO DE, *La Celestina…*, p. 276.

151 Múltiples son las referencias a la certeza de que el demonio no precisa de reposo, como esta de la *Crónica de Sahagún*: "nunca duerme nin fuelga, mas sienpre busca a quien trague"; ANÓNIMO, *Crónica anónima de Sahagún…*, p. 141.

152 ANÓNIMO, *Lucidario…*, pp. 284-288.

Puesto que la noche enmarca el descanso entre las jornadas de trabajo, también es obviamente el momento predilecto para que concurran las pesadillas y los aparecidos se presenten en los hogares; mientras, los somnolientos monjes se despiertan para el oficio de maitines y luchan contra las figuras confusas que Morfeo agolpa en la imaginación durante los momentos de sopor. Quien puede permitírselo, duerme sin mayores sobresaltos; quien tiene preocupaciones —dice el refrán que la noche es madre de pensamientos— se revuelve inquieto en la cama; pero si la maltrecha economía lo permite, todos se acuestan dejando encendido el fuego en la chimenea, una vela o una lámpara, preparados para abrirse al sueño. Las visiones nocturnas invadieron con fuerza el paisaje medieval: en un mundo atravesado por el misticismo y la obsesión con el demonio no debe extrañarnos que se multiplicasen los que se creyeron premiados por quimeras sibilinas mientras dormían. De la democratización de los sueños es manifiesta expresión la literatura bajomedieval, que recurre insistentemente a ellos —del autor o del protagonista del relato— como un recurso capaz de ofrecer multitud de posibilidades narrativas: sirve para enmarcar las ficciones, introduciendo temas, resolviendo otros, clausurando obras, planteando juegos alegóricos, amorosos o enigmáticos, ejerciendo como un simulacro de la muerte que permite acceder al trasmundo, etc. El género literario de las disputas entre el cuerpo y el alma, por reseñar una sola muestra entre las muchas posibles, ubica toda la acción en el sueño de un ermitaño[153].

El sueño fue combustible de expectativas y causa de temores, tanto materiales como espirituales. Para el historiador, la temática de los sueños supone un material adicional —de difícil acceso— con que calibrar el subconsciente de nuestros ancestros[154]. La antropología y la psicología nos enseñan que en cada sociedad/cultura el individuo engendra unos tipos de sueños específicos, propios de su tiempo y condición; soñar es una acción íntima, pero no por ello deja de ampararse en un marco colectivo de significantes. Las clases desposeídas fantasearon con festines inagotables, con el acceso a estados sociales que no les correspondían y con mundanas venganzas, mientras que los nobles aspiraban a incrementar su fama, fortuna y familia, o bien malsoñaban que se lo arrebataban todo. Seguramente los sueños de tránsito y salvación prevalecieron entre los miembros de toda la pirámide social: sabemos con certeza que con la cercanía de la muerte se incrementaba el número de ocasiones en que se creía estar en presencia de santos y demonios mientras se yacía reposando; para los médicos medievales esta tendencia correspondía en primer lugar a la degradación de las potencias humanas consustanciales a la vejez y la enfermedad, pero tampoco ignoraban la correlación entre el contenido onírico y el creciente miedo o furor devocional que se desarrollaba en los últimos días.

---

153 ANÓNIMO, *Visión de Filiberto…*, p. 51; ANÓNIMO, *Disputa del alma y el cuerpo*, Enzo Franchini (ed.), *Los debates literarios en la Edad Media*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2001, p. 217; ANÓNIMO, *Disputa del cuerpo y del ánima*, Enzo Franchini (ed.), *Los debates literarios en la Edad Media*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2001, pp. 249.

154 Véanse LE GOFF, JACQUES, "Los sueños en la cultura y la psicología colectiva del Occidente medieval", en Jacques Le Goff, *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval*, Taurus, Madrid, 1983, pp. 282-288; GARCÍA-MONGE CARRETERO, M.ª ISABEL, "El sueño en la Edad Media cristiana: categorías y tópicos esenciales", en Martín Alvira Cabrer y Jorge Díaz Ibáñez (coords.), *Medievo utópico: sueños, ideales y utopías en el imaginario medieval*, Sílex, Madrid, 2011, pp. 17-38. Burke le dedica un inspirador capítulo a los sueños en su obra BURKE, PETER, *Formas de historia cultural*, Alianza, Madrid, 2006, pp. 41-64.

Antes de continuar es oportuno diferenciar las *visiones* de los *sueños*, o, como Julián Acebrón prefiere llamar a estos últimos en aras de distinguirlos del sopor y del acto de dormir, los *ensueños*[155]. Ambos términos, *visión* y *ensueño*, operan como sinónimos con relativa frecuencia, si bien se corresponden con dos categorías que es conveniente desagregar: mientras el sueño o ensueño, común impresión que se manifiesta durante el reposo, durmiendo o en duermevela, adquiere un matiz de mayor ambigüedad o es totalmente enigmático, la visión acaba por considerarse una revelación clara y verdadera de naturaleza celestial, asimilada con la profecía. También hace su aparición el vocablo *fantasma* (operación de la fantasía, potencia del cerebro que nunca descansa), en este caso con un claro significado reprobatorio que lo sitúa como una falsa visión inducida en no pocas ocasiones por el demonio[156]. En la práctica, pese a las distintas propuestas, la clasificación más efectiva nos pone frente a tres tipos de sueños en función de su origen: el que era producido por el cuerpo en combinación con el alma (ensueño), el que era inducido por el diablo (ilusión) y el que emanaba de Dios (visión-revelación)[157].



Figura 218: Una monja sueña con el infierno, *Cantigas de Santa María*, Biblioteca de El Escorial, Ms. T-I-1, cantiga 58b (s. XIII)

Sobre el carácter y contenido del ensueño influían muchos factores: el equilibrio humoral, la salud del cuerpo, las inquietudes y deseos diurnos, las sensaciones y memoria de los hechos acaecidos, la alimentación insuficiente o pesada, el nivel de cansancio, lo agradable de las vestiduras, la hora del descanso, la temperatura, la ubicación y comodidad del lecho, la posición de los astros y las estaciones, etc.[158] Herencia del mundo clásico (como buena parte

[155] Nos guiamos aquí y en las páginas siguientes por el trabajo de ACEBRÓN RUÍZ, JULIÁN, *Sueño y ensueños en la literatura castellana medieval y del siglo XVI*, Universidad de Extremadura, Cáceres, 2004.

[156] Las siguientes frases del *Setenario* evidencian la consideración adversa: "Fantasía es crençia más ssin rrecabdo que ésta porque viene así commo enffermedat; ca bien así commo el enffermo que ha la ffiebre, e mayormiente en la cabesça, sse le antoian muchas cosas que non sson así, otrossí la ffantasía ffaz entender muchas maneras de opiniones desaguisadas al omne e que non sson de la guisa que él cuyda. Et por esto ha este nombre, commo cosa que sse ffaze e se desffaze ayna en manera de antoiança. Et en ésta veen ssienpre las cosas temerosas porque nasçe de rramo de malenconía": ALFONSO X, *Setenario*, Kenneth H. Vanderford (ed.), *Setenario*, Instituto de Filología, Buenos Aires, 1945, pp. 47-48.

[157] Las clasificaciones tripartitas son muy antiguas, pudiéndose hallar en el pensamiento de destacados miembros de la Iglesia primitiva, como Tertuliano (ss. II-III). Dejamos de lado propuestas como la de Macrobio, quien consideró cinco formas de sueños (*Comentario al Sueño de Escipión*, s. IV), siendo observada con interés por los pensadores que se animaron a abordar la cuestión. Desde un plano teórico, el autor castellano que más atención le prestó a la cultura onírica fue fray Lope de Barrientos, dedicándole uno de sus *Tratados* a la materia por encargo de Juan II; para ello se apoyó especialmente en las propuestas y avances de Alberto Magno.

[158] Véanse las líneas dedicadas al tema en ANÓNIMO, *Lucidario…*, pp. 258-261.

de todo lo relacionado con la cultura onírica) proliferaron los interpretadores de sueños, tratando de hacer inteligibles unas imágenes y percepciones confusas que llamaban la atención tanto a simples como a nobles. El sentido premonitorio de cientos de *ítems* presentes en los sueños —objetos, acontecimientos, situaciones, animales…— se explicó en los *Somniale Danielis*, afamado manual del siglo V cuyas enseñanzas demostraron tener un vigor asombroso. Así, por ejemplo, soñar con la caída de los dientes presagiaba el fallecimiento de un pariente (sueño y muerte guardan una estrecha familiaridad). Clichés de esta índole conformaron un sistema de símbolos bien asegurado en la tradición popular, aunque los analistas más experimentados advertían que un ensueño idéntico tenía significados alternativos en función del estamento del soñador o de la hora en que se hubiera producido. De entre las artes adivinatorias, la oniromancia (culta o rústica) goza de un papel aventajado, aunque, como todas las demás actividades consistentes en predecir el futuro, recibe el rechazo eclesiástico por atentar contra el primero de los mandamientos y ser puerta de acceso a la comisión de nuevos yerros: "començarás en una fojuela de oliva, o en un estornudo o sueño a creer; e después, de paso en paso, fazerte ha venir a nigromanso e encantador, fechizero e agorero e adevinador", sentencia el arcipreste de Talavera en una argumentación que ya se nos torna redundante[159]. Los grandes teólogos cristianos de la Antigüedad tardía, los Padres de la Iglesia y los doctores altomedievales, así como todos los que vinieron después, en su recelo hacia los asuntos oníricos como fuente de engaños y frustraciones, reservaron la capacidad de valorar la fiabilidad de los sueños a individuos de cultura elevada y religiosa, siendo un aspecto de gran importancia el desenmascaramiento de las alucinaciones demoniacas[160]. La inmensa mayoría de los sueños estaban construidos netamente sobre causas psicosomáticas y la información que contenían era insustancial; sin embargo, parte de ellos podían tener orígenes oscuros y facilitar algún tipo



Figura 219: Los discípulos de Cristo se quedan dormidos mientras Jesús reza en el Getsemaní. *La Oración en el huerto con el donante Luis I de Orleans*, de Colart de Laon, Museo del Prado, P008106 (ca. 1405-1408)

[159] MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *Corbacho…*, p. 144.

[160] En las ficciones también es de curso corriente que los intérpretes de los sueños sean clérigos: a ellos nos cuenta el *Amadís de Gaula* que recurrió el rey Perión para descifrar el significado de un sueño en que su corazón era arrancado y lanzado al río; doce días más tarde estos concluyeron que, aunque el rey no había sido consciente de nada de ello, su amante Elisena de Bretaña depositó dentro de un arcón al hijo secreto de ambos (Amadís) y lo abandonó en un río: RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI, *Amadís de Gaula…*, pp. 16-18.

de intervención diabólica. Se asumió que cualquiera era susceptible de recibir mensajes tramposos durante el tiempo de reposo, haciendo su aparición las ilusiones, falsas premoniciones y ensueños eróticos conectados con las apetencias más íntimas, bien conocidas por el Maligno. Los doctores y clérigos recomendaban mantenerse en guardia, concediendo que de las consecuencias inmediatas de tales sueños no se derivaba pecado, pues el juicio de la razón y la voluntad permanecían anulados mientras se dormía[161]. Para evitarse el mal trago de las pesadillas se emplearon las plegarias, las velas bendecidas o la colocación bajo la almohada de determinadas piedras, laurel o estampas religiosas[162]. Mejor aún, el diablo no se acercaba ni en sueños al fiel que tenía la suerte de pernoctar en un recinto consagrado. La intelectualidad cristiana encumbra la experiencia ascética de superar la noche en un estado de vigilia, considerando la inclinación a dormir una debilidad de la esencia corpórea; los apóstoles cayeron presa del cansancio mientras Jesús velaba en el Huerto de los Olivos; el monje, mortificado con el cilicio, debe atravesar las oscuras horas sin ceder al sueño en un ejercicio purificador del espíritu; asimismo, el ritual de paso para convertirse en caballero exige que el aspirante aguante rezando hasta el amanecer, todo como parte de los preparativos para ingresar a la orden. La vigilia representa la disposición del alma hacia elevados fines que solo se podrán alcanzar sobreponiéndose a la flaqueza inherente a la materia. No obstante, puesto que el humano naturalmente se fatiga y necesita descansar, los esfuerzos de la Iglesia a este respecto se dirigen a advertir a los hombres de que los sentidos del alma deben permanecer alerta frente a las tentaciones, así como receptivos a posibles mensajes divinos aun mientras el cuerpo reposa de su abatimiento, invitándoles en cualquier caso a que reduzcan en lo posible las horas de dormición.

Más interesantes les resultaban, por tanto, los sueños de carácter profético, que eran los únicos que podían aportar información sobre el futuro. Su verosimilitud queda consagrada por la autoridad de las Santas Escrituras: Faraón y Nabucodonosor los tuvieron, siendo descifrados respectivamente por José y Daniel; también los Reyes Magos recibieron una comunicación trascendente mientras dormían. El historiador Jacques le Goff contabiliza hasta 43 sueños en el Antiguo Testamento y 9 en el Nuevo[163]. Es por ello por lo que, aunque la Iglesia dispone como norma general ignorar o desconfiar de los sueños como señal de vicisitudes advenideras, no tiene otra opción que abrir la puerta a la realidad del sueño predictivo, planteándose el problema del reconocimiento de las visiones verdaderas[164]. Es irrebatible que a través de estas experiencias oníricas la divinidad encontró un cauce predilecto para el envío de mensajes a sus fieles más escogidos. Un sueño en el que predomina la claridad, que se repite con insistencia y que aporta mensajes edificantes tiene visos de tomarse por celestial; otra señal importante para validar la percepción es la impresión que sobre el alma deja el ensueño al despertar. Por

[161] Esto eximía a los sonámbulos de toda responsabilidad sobre sus actos durante la dormición, incluyendo las comunes poluciones nocturnas; BARRIENTOS, FRAY LOPE DE, *Tractado del dormir…*, pp. 42-50.
[162] En el *Lapidario* alfonsí se recogen media docena de piedras cuyas propiedades afectan a los ensueños, incluyendo la "aliaza", que causa pesadillas a su portador, o la "bizedi", que evitará sueños medrosos a quien la lleve consigo: ALFONSO X, *Lapidario…*, pp. 51-52 y 145.
[163] LE GOFF, JACQUES, "Sueños", en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval…*, p. 751.
[164] "Porque a muchos engañaron los sueños, y cayeron los que esperaban en ellos", Eclo, 34:7. Este libro bíblico, el Eclesiástico, también conocido como Sirácida, se muestra particularmente hostil hacia los sueños.

lo general, los agraciados con semejante obsequio eran individuos de probada fe y buen juicio, que recibían el mensaje de boca de los ángeles en los momentos previos al alba, cuando la digestión ya no alteraba los procesos corporales y las visiones se volvían más nítidas. Soñadores privilegiados en la jerarquía visionaria fueron los santos. Pongamos un par de ejemplos de sendas hagiografías trazadas por Gonzalo de Berceo, tal cual son las de santa Oria y santo Domingo de Silos. Los puntos cumbre de la *vita* de Oria son sus tres visiones: en la primera es llevada al Paraíso, donde le enseñan la silla que ocupará; en la segunda se le aparece la Virgen para darle aviso de su pronta muerte; en la tercera la santa es transportada hasta el Getsemaní[165]. En cuanto a Domingo, este fue conducido en sueños hasta un puente de aspecto aterrador que salvaba un río agitado. Al otro lado de la pasarela —que el santo cruza pese a su estrechez— unos seres angelicales le esperan con tres coronas, plasmación simbólica de su castidad, devoción y praxis cristiana; antes de despertarse, las figuras le incitan a perseverar para conservar el premio[166]. Junto a los santos, los monarcas constituyen otro grupo predilecto de soñadores metafísicos; piénsese, por ejemplo, en la visión que tuvo el emperador Constantino en vísperas de la trascendental batalla de Puente Milvio (312) o las relatadas en el *Cantar de Roldán*, en donde se hace a Carlomagno depositario de varias revelaciones consecutivas. No importó que Alejandro Magno fuera un pagano, pues a él también le recompensaron los poetas con distinciones celestiales: yacía medio dormido en su cámara cuando se iluminó la estancia y pudo percibir una figura que descendía del cielo, la cual semejaba a un obispo con su mitra. Esta figura, que inicialmente le asusta, le invita a emprender una campaña militar para conquistar todos los reinos del mundo; después se desvanece. Alejandro admite como cierta esta visión y se apoya en ella para esforzar a los suyos[167]. Pero los simples se revuelven contra esta privatización del sueño notable y cualquiera, del más elevado al más humilde, pudo creerse tocado de gracia; no es de extrañar que en una sociedad atravesada por el *hecho religioso* las manifestaciones inconscientes a través de los sueños a menudo hicieran referencia a contenidos místicos. Como es obvio, la persistencia de los pensamientos, la dureza de las prácticas ascéticas y la apetencia por recibir ciertos mensajes disparaban las probabilidades de que estos finalmente floreciesen. La oración, el ayuno, la mortificación y la proximidad con objetos tenidos por sagrados eran factores importantes cuando se buscaban revelaciones celestiales a través del sueño[168]. A ello debe sumarse la cristianización del "rito incubatorio" grecolatino, consistente en echarse a dormir en el interior de un templo, habitualmente tras un peregrinaje, aspirando a ser bendecido por una visión[169].

---

165 BERCEO, GONZALO DE, *Vida de santa Oria…*, pp. 491-552.

166 BERCEO, GONZALO DE, *Vida de santo Domingo…*, pp. 315-319.

167 ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, pp. 408-411.

168 Doña Amuña, la madre de santa Oria, imploraba a Dios para ser favorecida con una visión que le hiciese conocer el paradero del alma de su hija, petición que finalmente le es concedida mientras descansa: BERCEO, GONZALO DE, *Vida de santa Oria…*, pp. 547-551.

169 Un famoso ejemplo que puede hallarse en la literatura medieval es el de Pedro el Ermitaño, que se quedó dormido ante el Santo Sepulcro de Jerusalén mientras oraba; recibió entonces la visita de Jesús, que le conminaba a retomar la ciudad para los cristianos. Como es bien sabido, Pedro de Amiens jugó un destacado papel en los orígenes de la Primera Cruzada y encabezó la expedición de una enorme masa de campesinos hacia Tierra Santa. ANÓNIMO, *Gran conquista de Ultramar…*, p. 12. Si nos vamos ahora a una tradición más local, conviene reseñar la experiencia de Fernán González en la ermita de San Pedro de Arlanza; después de una piadosa vigilia, el buen conde es alcanzado por un "sueño muy sabroso" y en ese estado recibe la visita de un radiante Pelayo, que le transmite el mensaje celestial para combatir sin

La profecía fue la única forma lícita de conocimiento sobre el futuro (el futuro que no tiene causas naturales determinadas, esto es, el futuro contingente), pudiendo presentarse de múltiples formas: además de la visión, también a través de una voz del cielo, de una enajenación mental, de una inspiración espiritual, del éxtasis… La crónica ayalina de Pedro I ofrece episodios de interés, como el del clérigo que avisó a este rey en 1360 de que moriría a manos de su hermanastro en caso de no enmendar su vida; Pedro, contrariado, trató de descubrir si el clérigo venía por mandato de algún adversario, pero este se defendió diciendo que era santo Domingo de la Calzada quien se lo había transmitido en sueños. Según detalla Ayala, el Cruel mandó quemar vivo al religioso sin creer en la veracidad de tal advertencia[170]. No fue el único personaje místico que trató de reconducir la actitud errática de Pedro: un pastor accedió hasta él, presuntamente enviado por Dios, para demandarle que liberase a la reina doña Blanca de su encierro, pues siguiendo este consejo podría engendrar con ella un heredero; el rey pensó que había sido contratado por Blanca, pero los carceleros negaron que la reina hubiera tenido contacto alguno durante su estancia en prisión. Finalmente, tras unos días de aislamiento, el pastor fue puesto en libertad[171]. Podría considerarse también el caso del maestre de Alcántara, Martín Yáñez de Barbudo, quien protagoniza en 1394 una incursión suicida contra el reino de Granada a la cabeza de unos pocos miles de hombres, una fuerza a todas luces insuficiente para alcanzar su cristiano propósito; aunque el rey Enrique III intentó detener esta iniciativa privada, el impulso del maestre y de sus soldados era fantasiosamente alimentado por el ermitaño santurrón Juan del Sayo, quien les vaticinaba una laureada victoria sobre los moros; por si eso fuera poco, Yáñez de Barbudo era consumidor asiduo de patrañas astrológicas y en ellas creyó ver vientos propicios para su empresa, que resultó dramáticamente desbaratada[172]. Otras profecías tuvieron un carácter más afable para los interesados: los padres de un tierno Pero Niño recibieron a un peregrino italiano que les transmitió su impresión —divinamente fundada— de que el muchacho alcanzaría un gran estado gracias a su participación en gestas militares, anécdota que Inés Lasso contó a su hijo en numerosas ocasiones y que se materializó felizmente al cabo de los años[173].



Figura 220: Intérpretes de sueños, *Calila e Dimna*, BNE, Inc/1994, f. 72r (impreso en Zaragoza por Pablo Hurus, 1493)

temor al musulmán. El caballero alberga la duda de que Satanás haya podido orquestar la visión, pero el carácter divino de esta se confirma cuando, completamente superado el estado de duermevela, Fernán escuche la voz corroboradora de san Millán: ANÓNIMO, *Poema de Fernán González…*, pp. 278-282.

170 LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Crónica del rey don Pedro*, *II…*, p. 13.

171 *Ibidem*, pp. 39-40.

172 Véase LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, JOSÉ ENRIQUE, "La cruzada particular de un maestre de la orden de Alcántara (1394)", *Studia histórica. Historia medieval*, 30 (2012), pp. 175-195.

173 DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial…*, pp. 116-117. Por el contrario, en el mismo texto se advertía sobre los riesgos de confiar en las profecías falsas sobre la ventura; así, cada nuevo rey solía recibirse como el seguro culminador de la reconquista, defraudando las mejores expectativas de los optimistas:

C2. Hechicería, nigromancia y brujería

Dejando de lado las célebres artes adivinatorias, cuyo éxito estuvo relacionado con el ansia por conocer, otros saberes mágicos causaron mayor estupor y preocupación a la vulnerable comunidad cristiana, por cuanto provocaban efectos dañinos sobre sus miembros y/o involucraban de una manera más explícita la colaboración del demonio. Al confesor se le impele a preguntar a sus parroquianos si demandaron servicios de sortería y adivinanza o si los practicaron ellos mismos. Martín Pérez, que proporciona algunos fragmentos del mayor interés en su manual para confesores, expone abundantes ejemplos de yerros supersticiosos y mágicos que sin duda se practicaban con asiduidad entre el pueblo castellano; no entra sin embargo en detalles, al considerar que no era oportuno ofrecer demasiadas pistas sobre los aspectos concretos. Que un hijo se relacione con *estriones*, herboleros y encantadores —o peor, que practique estas actividades por sí mismo— es causa justificada para que sea desheredado por sus familiares. En cualquier caso, Pérez se muestra benevolente al observar que eran mayoría quienes cometían estas faltas con más ingenuidad que malicia[174]. Cualquier fiel podía caer circunstancialmente en yerros supersticiosos durante su vida, lo que le convertía de facto en un temporal "otro-entre-nosotros" que precisaba de un correctivo[175]. Tanto la Iglesia como las autoridades seculares adquieren el compromiso de purificar la sociedad erradicando a los agentes del Mal. Se considera que a mediados del siglo XV, con la coherente trilogía de tratados anti-mágicos con que el obispo Lope de Barrientos trata de instruir al rey Juan II, se produce el pistoletazo de salida al género de reprobación de las supersticiones[176]. Décadas más tarde, en 1529, los pensadores hispanos Pedro Ciruelo y Martín de Castañega consiguieron publicar sendos tratados desaprobando todos los resquicios de la hechicería y superstición, siendo el del primero de indudable mayor éxito que el de Castañega. Después vendrían algunos otros títulos, pero el asunto no destacó en Castilla precisamente por su fecundidad[177]. Pese a que sea una clasificación un tanto artificial según el contexto, distinguiremos la hechicería simple de una magia ritual más compleja, y a estas de la brujería[178].

La hechicería es una técnica que puede aprender cualquier individuo para alcanzar poderes sobrenaturales mediante el uso de oraciones, gestos, objetos, etc. Acercándose peligrosamente al límite que separaba lo piadoso de lo supersticioso, una suerte de "magismo cristiano" apoyado en el uso de plegarias profanas, fórmulas, láminas, medallas, talismanes, símbolos, nóminas, filacterias y versículos colgados al cuello, etc. resultó largo tiempo tolerado siempre que su finalidad fuese devocional o protectora; a la postre, en el seno del imaginario colectivo, ambas esferas convivían y se confundían bajo un mismo pensamiento simbólico, y al

Ibidem, p. 95.

[174] PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones…*, pp. 55-56, 154-157 y 585-588.

[175] El concepto del "otro-entre-nosotros" está tomado de CAMPAGNE, FABIAN A., *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2002.

[176] Se trata de los tratados sobre la adivinanza, el caso y la fortuna, y el dormir y soñar.

[177] MORGADO GARCÍA, ARTURO, *Demonios, magos y brujas en la España moderna*, Universidad de Cádiz, Sanlúcar de Barrameda, 1999, pp. 11-19.

[178] GIRALT SOLER, SEBASTIÀ, "Magia y ciencia en la Baja Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia (c. 1230 - c. 1310)", *Clío & Crimen*, 8 (2011), pp. 14-72.

individuo corriente lo que realmente le interesaba era su eficacia. Candelas, llamamientos al auxilio de los santos y rituales no muy sofisticados que emulaban a la misa católica dominaron el panorama. Realizar la señal de la cruz durante una ceremonia o mentar a Jesucristo en el transcurso de cualquier actividad sospechosa solía bastar para otorgarle la aureola de legitimidad demandada por la Iglesia. En las *Partidas* alfonsíes se habla de premiar a aquellos que ejecutasen encantamientos con loable propósito: desligadores de maleficios y ahuyentadores de tormentas, nieblas y plagas eran todavía bien recibidos en época del Rey Sabio[179]. No se ha completado aún la demonización de las artes ocultas, por lo que la nobleza de la intención y el resultado pesaban más que los cauces seguidos. Hacia los siglos XIV y XV la magia blanca y protectora es un anacronismo que la potencia de la escolástica acaba por extinguir al considerarla espuria. Los saberes y rituales extraordinarios que no se basan en casuísticas naturales o religiosas bien conocidas quedan entonces directamente relacionados con el demonio, incluso cuando su intención aparenta ser benéfica, como por ejemplo sanar una enfermedad o librar de un maleficio; se arguye que del mal —en este caso cualquier práctica mágica— no puede desprenderse ningún bien. La consecuencia de este proceso es que la magia en su globalidad se criminaliza, prohíbe y persigue, pese a que a través de ella logre conseguirse lo que no se alcanza a través de fórmulas convencionales y ortodoxas.



Figura 221: El Anticristo haciendo alquimia, xilografía en el *Libro del Anticristo* de Martín Martínez de Ampiés. BNE, Inc/543, f. 10v (1497)

Esta actitud oscilante respecto a la magia benefactora se observa también en lo concerniente a la alquimia. De la inocente metalurgia experimental se transita hacia un saber hermético de raíz oriental que va a cosechar tantas adhesiones como condenas. La necesidad apremiante de financiar campañas militares impulsó la fiebre por transmutar metales comunes en oro, y los alquimistas frecuentaron los palacios ofreciendo sus servicios esotéricos a unos poderes manifiestamente interesados en disponer de liquidez. Personajes tan relevantes como Miguel Escoto, Alberto Magno, Ramón Llull, Arnau de Vilanova o el arzobispo toledano Alfonso Carrillo tuvieron reputación de alquimistas; de este último se dijo que gastó tantos recursos en sus ensayos que a menudo se vio económicamente apurado[180]. Pero las órdenes religiosas cantaron fraude y los teólogos aumentaron la presión contra la alquimia en los últimos siglos del Medievo, describiendo a la mayoría de sus adeptos como farsantes y charlatanes; otros doctores llegaron más lejos denunciando que la mano del diablo se escondía detrás de este arte, lo que automáticamente convertía a los alquimistas en magos y aliados del Maligno[181].

[179] ALFONSO X, *Siete Partidas*, *III…*, pp. 668-669.

[180] PULGAR, FERNANDO DEL, *Claros varones de Castilla…*, p. 181.

[181] Sobre el prestigio y alcance de la alquimia en la Edad Media, véanse los apuntes de BOLOGNE, JEAN CLAUDE, *De la antorcha a la hoguera. Magia y superstición en el Medievo*, Anaya & Mario Muchnick, Salamanca, 1997, pp. 271-293.

El amuleto es un objeto natural —vegetal, animal o mineral— que se juzga capaz de aumentar la suerte de su portador; mientras, el talismán es un objeto manufacturado al que se transmite un poder apotropaico mediante una operación mágica. Su uso es igualmente punible. Piezas tenidas por mágicas se pudieron emplear para asegurar la ventaja en contextos militares. Ruy Díaz de Mendoza escribe hacia 1402 una carta de batalla a un caballero portugués para concretar los detalles de un duelo. En la epístola se expone qué armas pueden emplearse y qué técnicas son ilícitas: "nin nóminas nin yerbas nin palabras nin piedras por que pueda agraviar el uno al otro…": esto es, juraban no acarrear objetos encantados durante la lid[182]. De modo parecido Diego de Valera se hizo eco del rechazo a los sortilegios que figuraban en las normativas de los torneos y en los hechos de armas en Europa. Antes de luchar, los oponentes tenían que certificar no portar consigo —ni en la montura— piedras, palabras mágicas o armas encantadas que les pudieran dar una ventaja sobrenatural[183]. Eran variadas las razones, aparentemente benévolas, por las que se solía frecuentar a hechiceras y encantadores, demandando servicios mágicos curativos, amatorios o de protección: facilitar la consecución del embarazo; hallar un animal, objeto o joya que ha sido perdido o robado; lograr una buena cosecha; culminar con éxito un viaje o un negocio; conocer el paradero de un familiar; aliviar aquello que el físico no era capaz de sanar…[184] En consecuencia, es sencillo intuir cuáles fueron los miedos primarios que se agitaron bajo tales solicitudes: la destrucción del sustento necesario para la supervivencia, la mala suerte, la pérdida de la salud, etc. Una serie de prácticas mágicas muy extendida consiste en *echar suertes* o elaborar sortilegios para que la persona amada corresponda en los afectos; las mujeres tratan de robustecer su relación con un varón mediante los *filtros* o los *ligamientos*, mientras que el hombre se inclina por conseguir a través de la hechicería erótica el acceso carnal con cuantas más, mejor. A todas luces se encuentra entre los tipos de hechicería más demandados, sobre todo entre las mujeres, lo que se revela como una muestra más del pánico al desamparo masculino y a la soledad que las aflige; por paradójico que parezca, a través de la hechicería las mujeres procuraban garantizar su inserción social. La Trotaconventos de Juan Ruiz y la Celestina de Rojas son, como es bien sabido, figuras literarias aventajadas en estos trámites en que alcahuetería y hechicería se solapan.

A este respecto es útil traer a colación una historia enormemente popular, la del demonio y la alcahueta, recogida por nuestra literatura en *El conde Lucanor*, el *Espéculo de los legos* o en los *Exemplos* de Sánchez de Vercial, entre otras colecciones, aunque con significativas variantes en lo referente a sus detalles. El núcleo del relato cuenta cómo un diablo trabajó largo tiempo para generar discordia en el seno de un matrimonio, sin obtener ningún éxito. Fue por ello a solicitar los servicios de una retorcida vieja, a la que prometió regalarle un par de zapatos nuevos si le ayudaba a enfrentar a la pareja (en otras versiones la recompensa es una bolsa de monedas). Aceptando, la anciana se dirigió entonces a la esposa y le explicó que para aumentar el amor que su marido sentía por ella existía una "maestría" que precisaba de unos pelos de la barba del hombre; la anciana se reunió después con el marido, convenciéndole de que su mujer pretendía degollarle durante su tiempo de descanso. A la noche el hombre se

[182] Véase OREJUDO, ANTONIO, *Cartas de batalla…*, p. 76.
[183] VALERA, DIEGO DE, *Tratado de las armas…*, p. 121.
[184] ANÓNIMO, *Exemplos muy notables…*, p. 200; FERRER, VICENTE, *Sermones…*, pp. 551.

acostó y, mientras fingía dormir, sigilosamente su mujer se introdujo en la habitación con una navaja, anhelando cortarle el ansiado mechón. El marido se levantó súbitamente cuando la mujer se le acercaba con el cuchillo, golpeándola y dejándola por muerta. Logrado el macabro objetivo, el diablo fue al plazo convenido para entregarle los zapatos a la perversa alcahueta, pero temiendo ser engañado por ella se los acercó empleando una vara larga, sin atreverse a dárselos en mano. La versión aquí expuesta es la aportada por el *Espéculo*, pero en el *Lucanor* las familias de ambos cónyuges acaban involucradas en una vengativa reyerta, mientras que en el relato de los *Exemplos por a.b.c.* la verdad sale a la luz a tiempo, fracasando el diablo y la alcahueta en su empresa[185]. Como puede observarse, en este relato es un demonio quien busca ayuda humana para alcanzar el triunfo, intercambiándose los roles clásicos del *pacto*.



Figura 222: Celestina se encuentra con Melibea llevando consigo la madeja de hilo, *Comedia de Calisto y Melibea*, Acto IV (impresa en Burgos en 1499)

Artífices preferentes de los encantamientos de bienquerencia son, según Alfonso Martínez de Toledo, las matronas ancianas que se reinventan como agentes de placer: "¡O malditas, descomulgadas, disfamadas, traydoras, alevosas, dignas de todas byvas ser quemadas! ¡Quántas preñadas fazen mover, por la vergüença del mundo, asy casadas, biudas, monjas, e aun desposadas! (…) quántos matan e enloquecen con sus maldades de byenquerencias? ¿Quántas divysiones ponen entre maridos e mugeres, e quántas cosas fazen e desfazen con sus fechizos e maldiciones?". El arcipreste continúa con sus lamentos dando noticia de una septuagenaria barcelonesa cuya casa se veía animada por una gran concurrencia[186]. Personajes de este estilo, que perfectamente pueden ser varones, se presentan a menudo itinerantes, buscando activamente clientes y fortuna en diferentes ciudades; debe señalarse que la hechicería es, a diferencia de la brujería, una actividad de tipo mercantil, por lo que su oficiante se cobra un estipendio en función de los servicios prestados. Disfrutando entre los desconocidos de una imagen virtuosa que nada se asemeja a la realidad, el hechicero ejerce un poder seductor sobre las crédulas mujeres que se le allegan, aprovechándose de su situación para forzar prácticas sexuales. Nuevamente el arcipreste de Talavera advierte del apetito carnal de estos embaucadores: "Donde mugeres fermosas ay, allý las buscan (…) nunca de otro ome quieren compañía"[187]. El desarraigado sin oficio reconocible es sospechoso.

[185] ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, p. 362; SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (3ª parte)…, pp. 171-172. Este cuento fue ampliamente divulgado por las colecciones europeas, tanto en los idiomas nacionales como en latín.
[186] MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *Corbacho…*, pp. 172-173.
[187] *Ibidem*, pp. 237-238.

Con frecuencia, los individuos que procuran socorro a través de actos y ademanes mágicos son los mismos a los que se recurre para causar sufrimiento al prójimo. Es la función polivalente del hechicero, dañando y reparando, haciendo y deshaciendo, enfermando y sanando. No faltan desde luego los que practican estas actividades *motu proprio*, por pura maldad o tratando de extorsionar económicamente a sus víctimas. El mago capaz de causar maleficios —*mal facere*— es un conspirador particularmente temido entre las capas populares. La propagación de semejante fenómeno está relacionada con el abatimiento del hombre medieval ante acontecimientos sobre los que se sabe desamparado y con nula capacidad de incidencia. El poder para enfermar al ganado, secar las ubres de las vacas, enviar plagas, causar incendios, pudrir las cosechas o provocar granizo (tempestarios), por enumerar algunos de los sortilegios más repetidos en una sociedad agraria, emana del demonio y es canalizado a través del hechicero mediante el traspaso de un objeto cargado de influencia maléfica a la víctima, a través de la magia de la palabra (entonación de fórmulas) o acudiendo a la magia homeopática, contagiosa o simpática. Esta última se aplica atendiendo a la similitud entre las causas y los efectos, estableciendo vínculos entre elementos que son familiares o guardan una ligera semejanza; siguiendo esa lógica, para causar impotencia se ligaba unas cintas, para provocar una tormenta se golpeaba con las manos sobre la corriente de un río, y para infligir dolor se acostumbra a maltratar a un muñeco de cera, arcilla o trapo que representa al individuo aborrecido. La magia simpática recurre a las virtudes ocultas de la naturaleza en la realización de actos imitativos de aquellos fines que se desean obtener, tomando a los malos espíritus como colaboradores en el proceso.

El maleficio de carácter sexual —reverso nocivo de la magia amorosa— puede provocar impotencia, esterilidad y otras disfunciones genitales mediante el anudamiento de cordones, la administración de pócimas o el recitado de enunciados, lo que supone no pocos quebraderos de cabeza al frustrar la reproducción del linaje. Allá, de fondo, palpita el miedo a la castración y a la pérdida de la virilidad entre los hombres[188]. Peor aún, los abortos espontáneos rápidamente se creen provocados por odios y envidias; cualquier vecino con el que las rencillas estuvieran avivadas se puede convertir en el sospechoso causante de una disfunción eréctil o de que no cuaje la semilla, bien por ser él mismo el hacedor de tales maldades o bien por haber contratado la asistencia de un tercero. Otra forma concreta de maleficio se encuentra en el *fascinum* o mal de ojo, una técnica con la que era posible dañar y causar enfermedades o extremo agotamiento a través de la mirada, infeccionando deliberadamente el aire compartido entre el agresor y el agredido, de manera similar a la empleada por el basilisco. Cualquiera podía ser víctima del aojamiento, incluyendo los animales domésticos, pero eran los niños quienes corrían más riesgo, pues su disposición los hacía más vulnerables ante la *impresión* causada por el *catador*. Los autores contaban que una pasión intensa podía alcanzar los ojos y proyectarse al exterior a través de efluvios; en caso de que hubiera deseos profundos de hacer enfermar a alguien, una mirada podía ser suficiente. Enrique de Villena nos legó un magnífico documento dedicado al asunto, el *Tradado de fascinación*, en el que se exponen con nitidez cuáles eran los síntomas que padecía la persona

[188] BUENO DOMÍNGUEZ, M.ª LUISA, "La brujería: los maleficios contra los hombres", *Clío & Crimen*, 8 (2011), pp. 125-142.



Figura 223: Jesús con un amuleto de coral, L*a Virgen con el niño*, del pintor Francesco Traini. Museo del Prado, P002944 (ca. 1345)

afectada por el aojamiento, considerando posible la muerte[189]. Lope de Barrientos evidenció asimismo la preocupación por la existencia del mal de ojo, particularmente en lo relativo a la salud de los infantes aojados; sin embargo, sus líneas ponen de manifiesto que ya había quien pensaba que aquello era mera superchería, aunque él lo daba por veraz[190]. Había posibilidades de que los causantes del mal de ojo ejerciesen de forma involuntaria su nociva influencia, como sucede con los gafes de nuestros días: personas de determinada complexión o condición —se señala específicamente a viejas solteras, mujeres menstruantes, estrábicos, lisiados y enfermos— que lanzaban impurezas dañinas por sus ojos sin así pretenderlo. Esta tesis del potencial origen natural del aojamiento, además de recogerse en el citado *Tratado de fascinación*, queda generosamente expuesta un siglo más tarde en el decimocuarto capítulo de la obra del franciscano Martín de Castañega[191].

De los maleficios no se salvaban ni los monarcas. Se creyó que Fernando IV murió víctima de uno de ellos, aunque en este caso el fallecimiento tiene unos trazos que lo vinculan con el castigo divino. El rey había mandado ejecutar a los hermanos Carvajal por el asesinato de su valido Juan Alfonso Benavides, pese a que estos siempre mantuvieron su inocencia respecto a los hechos. Antes de ser despeñados en Martos, los afectados por la sentencia del monarca le emplazaron a dar cuenta ante Dios de tal injusticia en un lapso de treinta días; un mes después de aquellos sucesos, el 7 de septiembre de 1312, el cadáver del joven rey de 26 años fue encontrado en su lecho. Una muerte tan insólita alimentó los rumores, dando pábulo a la teoría de la maldición: "fizose el roydo muy grande por toda la villa"[192]. Pero pueden encontrarse otros ejemplos. A mediados del siglo XV al condestable Álvaro de Luna sus enemigos le acusaron de manipular a Juan II mediante algún tipo de hechizo; una década más tarde corrió como la pólvora la noticia de que el rey Enrique IV no era capaz de consumar con Blanca de Navarra debido a un encantamiento que le causó impotencia.

Pero volviendo a la base de la pirámide social, sobradamente conocido es que la mayoría de las acusaciones de hechicería básica y maleficio recayeron sobre las mujeres. Este tendencia reposa en la asociación de ideas *noche-luna-muerte-mujer*, articulando una progresiva diabolización de tintes misóginos, que conlleva una femenización de tal crimen. Por lo general

[189] VILLENA, ENRIQUE DE, *Tratado de fascinación o de aojamiento*, Pedro M. Cátedra García (ed.), *Enrique de Villena. Obras Completas, I*, Turner, Madrid, 1994, p. 336.
[190] BARRIENTOS, FRAY LOPE DE, *Tractado de la divinança e sus especies…*, p. 165.
[191] CASTAÑEGA, MARTÍN DE, *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la possibilidad y remedio dellas*, Juan Robert Muro Abad (ed.), *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la possibilidad y remedio dellas (1529)*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1994.
[192] ANÓNIMO, *Crónica de Fernando IV*, Carmen Benítez Guerrero (ed.), *Crónica de Fernando IV. Estudio y edición de un texto postalfonsí*, Universidad de Sevilla, El Puerto de Santa María, 2017, pp. 166-167.

fueron señaladas ancianas, lo que equivale a decir mujeres con un largo bagaje de experiencias, pero también se cargó las tintas contra personas de perfiles distintos e incluso se inculpó a familias al completo al creerse que compartían unos mismos poderes. Las investigaciones demostraron que estas mujeres presentaban comúnmente un carácter solitario, excéntrico, desapacible, de siluetas y maneras poco agraciadas. Para que prosperasen las denuncias, varias víctimas tenían que ponerse de acuerdo en apuntar a un mismo responsable, a veces llegándose a un auténtico consenso aldeano contra un individuo que había descuidado su vínculo con el resto de la comunidad hasta el punto en que esta última se sentía amenazada y temía sufrir la venganza de aquel. De la chispa de los rumores surgen las acusaciones, en las que la comunidad campesina como vemos tiene una importante cuota de protagonismo y responsabilidad; y de estas, se deriva el linchamiento. El clérigo aprovecha su papel de árbitro y se perfila como erradicador de la conmoción, cuya presencia la Iglesia misma se encarga de espolear. El desasosiego, insistimos, es la sensación subyacente y posibilitadora de la creencia en todas estas operaciones mágicas: hechicería y brujería aportan explicaciones a la desgracia, en coalición con el espantajo del demonio[193].



Figura 224: Un ladrón trata de desprenderse por un rayo de luna en el *Calila e Dimna.* BNE, Inc/1994, f. 8r (impreso en Zaragoza por Pablo Hurus, 1493)

Entre los verdaderos hechiceros se movían los embaucadores expertos en ilusiones, prestidigitaciones y artimañas; causaban la admiración de un público ignorante y cándido en exceso, pero tales astucias no resistían el análisis crítico del docto, que las despachaba como las triquiñuelas inocuas que eran. Burlas, trucos y magia se entrelazan en el folclore popular y advierten al creyente contra la credulidad. Un cuentecillo profusamente extendido relata cómo un ladrón que pretendía colarse en casa ajena a través del tejado se parte las extremidades al tratar de descolgarse hasta el suelo utilizando un rayo de luna como si fuera una cuerda, creyendo poder cuajar la luz mediante unas palabras secretas que había escuchado antes al dueño de la morada; este, percatado de la presencia del asaltante, le había tendido aquella trampa a propósito y el incauto malhechor había mordido el anzuelo[194]. Otro cuento que se ha relatado en tantísimas ocasiones en la literatura euroasiática y que advierte ante chantajes semejantes es el de "la perrilla que lloraba": un muchacho acomete a una joven casada aprovechando que su marido se halla de peregrinaje. Incapaz de doblegar la rectitud y fidelidad de la hermosa doncella, el hombre, desesperado y enfermo de amor, encuentra el apoyo de una anciana tocada con hábito, dotada de gran ingenio y experta en alcahueterías. Decidida a ayudar al mancebo, la

[193] Decía Schmitt que "la brujería era un instrumento para interpretar el mundo", SCHMITT, JEAN-CLAUDE, "Brujería", en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval…*, p. 86.

[194] ALFONSO, PEDRO, *Disciplina clericalis…*, pp. 83-84; ANÓNIMO, *Calila e Dimna…*, pp. 109-110; SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (1ª parte)…, p. 108.

vieja alimenta a una hambrienta perra con pan salpimentado, consiguiendo que llore. Presentándose con el animal en la morada de la joven, la falsa religiosa conseguirá convencer a la incauta de que la perrilla gimiente es su propia hija, quien sufrió esa metamorfosis al negarse a satisfacer los deseos de un pretendiente. Engañada y asustada ante la posibilidad de ser víctima de un maleficio similar, la muchacha se replantea su oposición a corresponder al aspirante[195].



Figura 225: Nigromante convocando a los demonios. *Cantigas de Santa María*, Biblioteca de El Escorial, Ms. T-I-1, cantiga 125d (s. XIII)

Un tipo de hechicero más cualificado que el simple *maleficiador* está representado por el nigromante[196]. En la época histórica que estudiamos se tiene por tales a individuos capaces de conjurar a los espíritus para servirse de su auxilio, invocación posible gracias a sus conocimientos en la compleja magia demoniaca. Etimológicamente, *necromancia* proviene del griego *necros* (muerte) y *mantia* (adivinación), pero la Edad Media considerará su origen a partir del término latino *niger* (negro): de este modo, la adivinación a través de los muertos se (con)funde con la magia negra; la *necromancia* y la *nigromancia* devienen así en una misma cosa[197]. La habilidad más sorprendente del nigromante es la de resucitar los despojos de los muertos mediante palabras de encantamiento, con la intención de interrogarlos sobre el porvenir, lo que sin duda constituye el tipo de adivinación más peligroso y sacrílego de todos[198]. Pero además es capaz de congregar a los espíritus con fines asistenciales aún más turbios que el mero discernimiento del futuro, jugando a ser Dios como ningún otro se atreve. ¿Cómo era posible aquello? Lope de Barrientos nos explica que para los filósofos naturales las artes mágicas y supersticiosas, basadas en la imposible interlocución con los espíritus malignos, fueron meros trucos: estos no podían ni oír, ni hablar, ni ver, ni tampoco entrar en cuerpos humanos. Pero los teólogos, en cambio, basándose en las Escrituras, consideraban demostrables dichos pareceres: los espíritus perversos —sustancia sin cuerpo— se tornan corpóreos espesando el aire y en la Biblia se presentan a ojos de Eva, de Job, de

[195] Este motivo de la *amada ingrata* aparece en: ALFONSO, PEDRO, *Disciplina clericalis…*, pp. 63-64; ANÓNIMO, *Sendebar…*, pp. 104-106; SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (2ª parte)…, pp. 212-213.

[196] A Zoroastro, ya desde tiempos de la Grecia clásica, se le considera el decano de la nigromancia, así como de la astrología y las artes mágicas en general; de él se dice que nació riendo, anomalía propia de alguien llamado a subvertir el orden de la naturaleza. Persia, la patria de este idólatra, se convierte en la región de lo oculto por excelencia, pero en las mentes medievales también Palestina, India, Egipto o Mesopotamia se vieron salpicadas por esa influencia. En cualquier caso, para los europeos la magia es originaria de ese Oriente maravilloso del que ya se habló.

[197] SCHMITT, JEAN-CLAUDE, *Historia de la superstición*, Crítica, Barcelona, 1992, p. 68.

[198] A los autores más escépticos, como Barrientos, les parece que no tienen un poder real para revivir a los cadáveres o constreñir en ellos a los espíritus diabólicos —¡serían en tal caso más poderosos que los santos!—, aunque admite excepciones: tal vez en alguna ocasión Dios lo consienta; BARRIENTOS, FRAY LOPE DE, *Tractado de la divinança e sus especies…*, pp. 143-144.

Jesús. Por tanto, si eran capaces de materializarse, no cabe duda que también podían acudir al ser invocados por magos y nigromantes, siempre y cuando Dios permitiese consumarse tal idolatría. El dilema entre filósofos y teólogos se superaba, como es obvio, en favor de los segundos[199].

El nigromante manifiesta su voluntad a través del conjuro, como si se tratase de una orden, lo que diferencia la recitación de tales palabras del sentido suplicatorio que caracteriza a la oración. El que reza, a Dios o al Demonio, acepta su inferioridad y se convierte en feudatario del ser al que adora. Los hechiceros y nigromantes, en cambio, emplean fórmulas constrictoras, llegando a amenazar a los espíritus invocados; pretenden modificar las leyes de la naturaleza enseñoreando y dirigiendo a los demonios, sin someterse en ningún momento al diablo ni prestarle culto; este es un aspecto muy relevante que los diferencia de los brujos. El proceso de invocación puede entenderse como una inversión del exorcismo, por lo que no resulta extraño que el arquetipo principal del nigromante lo conforme el clérigo desviado, quien presenta la cualidad de ser versado en ciencias que permanecen ocultas al vulgo[200]. El nigromante —pese a su evidente actitud herética— se mantiene cristiano, en la creencia de que domina a los demonios por la gracia de Dios. Además de hacer un llamamiento explícito al demonio empleando secretas palabras, la invocación suele requerir de una combinación mágica de objetos infrecuentes: el nigromante maneja hierbas, raíces, resinas, especias, habas y plantas como la mandrágora; huesos, cabellos, dientes y otros elementos de animales (ranas, topos, gallos, ciervos, liebres, lobos, murciélagos…); imágenes de cera o plomo; agua, aceite, óleo, sangre, orina y otros líquidos; tierra, piedras y el polvo molido de estas; azufre e incienso; sortijas y prendas; incluso hacen acopio de restos humanos[201]. Son ingredientes que no suelen faltar en el paradigmático taller-laboratorio del hechicero, como demuestran las estrofas del *Laberinto de Fortuna* empleadas por Juan de Mena para enumerar la diversidad de útiles con que cuenta la nigromantesa vallisoletana a la que los partidarios de Álvaro de Luna acudieron en busca de oráculo[202]. Sin embargo, el ejemplo literario por antonomasia de tal elenco de

[199] *Ibidem*, pp. 91 y 99-110.

[200] El folklore popular reserva un espacio a la invocación burlesca o inconsciente, ocasión aprovechada por el diablo para acudir presto ante cualquier llamada. Un sacerdote se dirige al mozo que le sirve: —¡Ven acá, *diablo*, descálzame! —le exige. Entonces los cordones de sus botas comienzan a desatarse bajo la acción de unas manos invisibles, pues un demonio merodeador andaba no muy lejos de allí esperando su oportunidad para entrar en acción: SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (1ª parte)…, p. 158. Se insistía así en la importancia de cuidar lo que se dice y se desea, pues un descuido puede ser puerta de entrada a una desgracia inesperada.

[201] La recogida de dichos objetos acostumbraba a realizarse cuando estos estaban imbuidos por los efectos de la luz de la luna o por una alineación astral específica, lo que les otorgaba sus facultades o amplificaba su poderío. En las *Partidas* (Título XXIII de la *VII Partida*) se advierte a quienes tienen interés en semejantes abominaciones de los graves riesgos que corren: moviéndose entre las sombras de la noche para perpetrar estos pecados podrían ser golpeados por la locura, resultar endemoniados o incluso caer muertos: ALFONSO X, *Siete Partidas*, *III…*, p. 668. Cometen un gravísimo sacrilegio quienes van más lejos, llegando a sustraer hostias, agua bendita, crucifijos y cálices para emplearlos con fines mágicos en misas negras; estos objetos ya albergaban propiedades extraordinarias para el cristianismo y que puedan ser usados como elementos de contrapoder por una contra-Iglesia durante sus liturgias, con propósitos subversivos, es significativo de la potencia que se les supone.

[202] Entre las estrofas 238 y 257, Juan de Mena describe el arsenal de la hechicera y su intervención necromántica. La maga busca un cadáver sin soterrar, al que revivirá recitando una fórmula y ungiendo con una mezcolanza cocinada, a fin de consultarle acerca del desenlace de la pugna abierta entre el

productos lo constituye la "cámara de los ungüentos" de la Celestina, con estantes repletos de sustancias necesarias para llevar a cabo rituales mágicos. En sus hechicerías, la Celestina atrapa en una madeja de hilo al espíritu maligno, Plutón, invocado mediante cartas rubricadas con sangre; en esa misma maraña encantada pretende enredar también los afectos de Melibea[203].



Figura 226: Nigromancia, con un demonio encerrado en un cerco, según la enciclopedia *Omne Bonum* de James le Palmer. Biblioteca Británica, Royal 6 E VI, f. 535v (s. XIV)

La conjura ha de hacerse con suma cautela, pues el demonio podría acabar apoderándose de los encantadores si no tomasen suficientes precauciones: un cerco trazado en el suelo con una cuerda o con el filo de una espada sirve para resguardar al invocador o confinar a los demonios, dado que la marca no puede ser atravesada por los espíritus; una encrucijada o un espejo también pueden cumplir ese mismo cometido fronterizo. La cantiga alfonsí número 125 es protagonizada por un nigromante: se trata de un clérigo que trata de conseguir el amor de una doncella con la ayuda de los demonios; en las miniaturas aparecen marcados en el suelo un pentáculo y un cerco, a modo de *sello de Salomón*, cuya finalidad es amparar al invocador del poder de los espíritus; alrededor del pentáculo se dispone una simbología incognoscible que acompañará a la fórmula conjuradora; también aparece una botella, dentro de la cual amenaza el sacerdote con capturar a los espíritus si fracasan en su misión. En este caso los diablos consiguen llevar a efecto los planes del clérigo-nigromante, doblegando la rectitud de la muchacha pretendida, pero finalmente la intervención de la Virgen evita que el encuentro carnal se consume[204]. En el *Espéculo de los legos* otra historia expone cómo los diablos secuestran a un encantador cuando se queda dormido y se sale del círculo protector en sueños, aunque es liberado al persignarse[205]. La citada nigromantesa del *Laberinto de Fortuna*, en cambio, dispone un cerco para colocar dentro al cadáver que se dispone a reanimar[206].

condestable y los infantes; el animado espectro pronosticó que Álvaro de Luna sería "desfecho", pero refiriéndose veladamente a una estatua suya erigida en Toledo; esta predicción, tomada en sentido literal, fue la causa de que muchos nobles abandonasen al condestable y se pasaran al bando que resultaría perdedor. Ninguno de los elementos aparecidos en el *Laberinto* es original respecto a la hechicería clásica, hallándose la inspiración de todo el episodio en el Canto VI de los *Farsalia* de Lucano (siglo I), un documento excepcional para aproximarnos a la necromancia en la Antigüedad. MENA, JUAN DE, *Laberinto de Fortuna…*, pp. 229-242.

[203] ROJAS, FERNANDO DE, *La Celestina…*, pp. 61-62 y 106-110. Véanse también BOTTA, PATRIZIA, "La magia en *La Celestina*", *Dicenda*, 12 (1994), pp. 37-67; CORTIJO OCAÑA, ANTONIO, "Medea la *Nigromantesa*. A propósito de los hechizos de Medea en Rojas y Gower", *Revista de Literatura Medieval*, 20 (2008), pp. 31-57.

[204] Véase CORTI, FRANCISCO, "Cantiga 125: la nigromancia y las relaciones entre imágenes y textos", *Alcanate*, 5 (2006-2007), pp. 293-305. ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *II…*, pp. 74-78.

[205] ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, pp. 100-101.

[206] MENA, JUAN DE, *Laberinto de Fortuna…*, pp. 235-236.

En Castilla el centro urbano que se vinculó con más tesón a los conocimientos herméticos fue Toledo, al punto que se concibió como la sede de una auténtica escuela de magia. La leyenda de las Cuevas de Hércules, la tradición de los círculos sapienciales que se movieron alrededor de la ciudad y la acusada presencia en ella de todas las comunidades religiosas ayudaron a forjar la imagen de un Toledo místico. Juan Manuel dedicó uno de los capítulos de *El conde Lucanor* (el XI) a contar la historia de don Yllán, maestre docto en artes oscuras y afincado en la citada urbe. En cierta ocasión un deán de Santiago acudió hasta la morada de Yllán, solicitando que le enseñase los secretos de la nigromancia. Don Yllán desconfiaba del elevado aspirante, al presentir que este se olvidaría de los favores que pudiera hacerle durante la instrucción, pero el deán juró y perjuró serle fiel y recompensarle por sus consejos. Finalmente el nigromante accedió, mandando al servicio que cocinase unas perdices para la cena, las cuales no se habrían de presentar en la mesa hasta que él diera la orden. Maestro y pupilo se retiran entonces a una cámara subterránea, excavada bajo la casa, que albergaba todo lo necesario para el estudio. Cuando se disponían a empezar con la lección hicieron su aparición unos hombres portando una carta para el deán, en la que se le transmitía que su tío, arzobispo, estaba a punto de morir y que debía acudir a Santiago para visitarlo, mas el deán respondió negativamente al no querer abandonar sus lecciones. Unos días más tarde llegaron otros mensajeros con la noticia de que el arzobispo había fallecido, adelantándole al deán la noticia de que sería elegido para sucederle en el cargo. El antiguo deán iniciará a partir de ese momento una carrera que le lleva hasta lo más alto de la Iglesia, hasta alcanzar la silla pontificia. Seguido siempre en su ascenso por don Yllán, rechaza sin embargo otorgar ninguno de los puestos que van quedando vacantes al hijo del maestro, pese a la insistencia de este, rehusando así satisfacer su promesa de compensarle por las enseñanzas de nigromancia impartidas. Las quejas de don Yllán por este incumplimiento caen en saco roto y ahora el ingrato papa incluso le amenaza con encarcelarlo por encantador y hereje. Recibiendo aquellos apercibimientos, Yllán se despidió de él, diciéndole que se comería sin su compañía las perdices que mandara asar aquella noche… y entonces, como si salieran de una entelequia, ambos se encontraron de repente en la vivienda toledana, el mismo día en que se conocieron, y don Yllán expulsó al deán de Santiago de su residencia, habiendo confirmado su intuición de que el ambicioso deán no sería capaz de hacer honor a su palabra[207]. Juan Manuel hace avanzar al lector a través de una línea temporal paralela, generada artificialmente por el erudito nigromante para cautivar al aspirante; aunque no se aluda a ello de manera palmaria, no parece haber duda de que los malos espíritus estuvieron involucrados en ese hechizo.

Damos un salto de un siglo hasta el arcipreste de Talavera, que en su *Corbacho* manifiesta haber conocido al famoso "hermitaño de Valencia", estimado en santidad. Su buena fama hacía que las multitudes le rodeasen, deseosos de bendiciones, e incluso que ansiaran tomar los objetos que él tocaba, teniéndolos por virtuosos. Todos opinaban que era capaz de sanar enfermedades gracias al agua de su pozo y a las plantas que crecían por el huerto, por lo que su casa era transitada por necesitados de todas las clases sociales. Un día, el ermitaño llamó secretamente a un pintor para que reprodujese la crucifixión de Cristo y al diablo burlándose de él en un habitáculo escondido de su morada. El artista realizó el encargo a cambio de una buena suma, pero, arrepentido por el gran pecado, decidió denunciar los hechos ante el

[207] MANUEL, JUAN, *Libro del conde Lucanor…*, pp. 749-754.

gobernador de Valencia. Sorprendido este, por cuanto lo tenía en gran estima, cabalgó hasta el lugar del falso santurrón para ver con sus propios ojos si tal acusación era cierta. El gobernador descubrió gracias a las señas del pintor la dependencia que acogía el abominable lienzo y, horrorizado, mandó detener al ermitaño. Fue ejecutado tras confesar su afición a la nigromancia y reconocer que invocaba a los demonios en aquella cámara, así como el aprovechamiento de su reputación para desflorar a muchas vírgenes y engendrar bastardos con beguinas, monjas, casadas y viudas[208].

Un último perfil de las encantadoras quedaría bien retratado en la intervención que se hace en recuerdo de Claudina, amiga e instructora de Celestina: resuelta, valiente, sagaz, recogía durante la noche —"capa de pecadores"— polvo de las encrucijadas de caminos, extraía dientes de ahorcados y exhumaba sin remordimiento los cuerpos de los cementerios, buscando componentes con que perpetrar sus hechicerías; su poder era tal que sin esfuerzo doblegaba la voluntad de los demonios, que la servían con miedo, no osando contrariarla ante sus requerimientos. De gran prestigio desde los tiempos en que ejerció como partera, sus servicios fueron solicitados por igual entre caballeros, clérigos, casados, viejos, doncellas y niños, pues a todos aquellos clientes daba pronta satisfación en sus variadas demandas; tales actividades acabaron por granjearle dificultades con la justicia, que en varias ocasiones la detuvo y exhibió como *bruja* en la picota de la plaza pública[209]. Efectivamente, Claudina, a diferencia de la hechicera Celestina, ha sido observada por la mayoría de los expertos en la obra de Rojas como ejemplo no solo de nigromantesa, sino de bruja, premisa que parte del hecho de que así se la designe en el propio texto[210]. Es momento de explicar de manera sucinta cuáles fueron las diferencias y las características que atravesaron el hecho brujeril en nuestra tierra.

La autoridad satánica se fue incrementando con el paso del tiempo hasta hacerse verdaderamente opresiva durante el Renacimiento y el Siglo de Oro, cuando su conexión con la brujería alcance la plenitud, aunque no de forma tan intensa entre los pueblos hispánicos como en otras latitudes europeas, donde se instauró una auténtica plaga de miedo[211]. Con el discurrir del Medievo se ha producido una sustitución del *daimon* platónico y del espíritu de la naturaleza pagano, una suerte de duende familiar, colorido, travieso e incluso bienhechor, por el ser de índole aterradora e indefectiblemente maléfica promovido por el cristianismo, causante de una atmósfera agobiante. Si Satanás adquiere un papel cada vez más activo es, entre otras cuestiones, porque cuenta entre sus filas con el apoyo de legiones humanas que le sirven, urdiendo complots de viles intenciones. La alianza de musulmanes, judíos, conversos, herejes y hechiceros con el demonio en contra del pueblo de Dios irá creciendo en relevancia. Se venía reflexionando que estos agentes le hacían el juego sucio al diablo, si bien esa colaboración a menudo se creía inconsciente o derivada de una errónea visión del mundo. En

[208] MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *Corbacho…*, pp. 238-242.
[209] ROJAS, FERNANDO DE, *La Celestina…*, pp. 168-171.
[210] BOTTA, PATRIZIA, "La magia en *La Celestina…*", pp. 37-67
[211] Son muy recomentables los artículos incorporados en la revista *Clío & Crimen*, 8 (2011), un número dedicado a la magia, la superstición y la brujería, así como *Los demonios familiares de Europa* de Norman Cohn y la *Historia nocturna* del italiano Carlo Ginzburg. Véase también BETRÁN MOYA, JOSÉ LUIS, "Magos, brujas y hechiceras en la España Moderna", en Ricardo García Cárcel (coord.), *Los olvidados de la historia. Marginales*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2004, pp. 265-290.

el imaginario colectivo bajomedieval, sin embargo, se impondrá la consideración de que tales grupos aceptan voluntariamente entregarse y formar parte del cuerpo místico diabólico. Los enemigos de la Cristiandad ya no son víctimas de su ignorancia, tozudez que los ha apartado del camino de la salvación; ahora se han transformado en intrigantes, enemigos poderosos constituidos en una secta adoradora del diablo que asedia sin descanso a las milicias de la Iglesia. La faceta del consentimiento tendrá dramáticas repercusiones en la mirada proyectada sobre adivinos y sorteros, que en estas centurias se asimilan con una mayor facilidad a los brujos.



Figura 227: Teófilo sella su pacto con el Diablo, Milagros de Nuestra Señora de Gautier de Coincy, BnF, NAF 24541, fol. 8v (s. XIV)

Noticias de pactos de vasallaje con el diablo habían existido desde muy antiguo. La de Teófilo de Cilicia constituye la historia medieval por antonomasia al respecto. Registrada por vez primera en el siglo VI y traducida en los siguientes a todas las lenguas del continente, no puede dudarse que fascinó a incontables generaciones, al menos hasta que fue reemplazada por la tragedia de Goethe sobre Fausto, quien selló con sangre la venta de su alma a Mefistófeles a cambio de adquirir una sabiduría ilimitada. Mas volvamos a Teófilo. Este era el prometedor vicario de un obispo, pero rechazó sucederle en el cargo cuando falleció, pese al parecer común que lo estimaba como el candidato más oportuno para tal tarea. Otro aspirante accedió entonces a la prelacía, designando un nuevo ayudante para administrar los bienes catedralicios, por lo que Teófilo perdió su oficio y pronto se sintió humillado. La envidia le corroyó, haciéndole perder poco a poco el juicio. Desesperado, solicitó sus servicios a un hechicero judío —el detalle *racial* del intermediario no es baladí—: pidió ser conducido ante el diablo, a quien prestaría juramento con tal de recuperar su antigua posición. El hebreo le llevó hasta un cruce de caminos, en donde se había de celebrar un conciliábulo demoniaco; allí Teófilo pudo exponer su petición ante Satanás, que aceptó ayudarle de buen grado. Como contraprestación, el Príncipe de las Tinieblas solicitó de este una renuncia por escrito a Dios y a Santa María, firmando y sellando una carta de compromiso. El mortal aceptó los términos del acuerdo, recobrando pronto su puesto en la vicaría así como la honra perdida; poco duró su felicidad, ya que el arrepentimiento por el terrible pecado cometido no tardó en anidar en su corazón. Tras un proceso de contrición profundo, María decidió interceder por Teófilo, accediendo a perdonarle; el indulto solo sería completo cuando la Virgen le otorgase de vuelta la impía cédula que había rubricado con el demonio para que la destruyera, deshaciendo así todo

vínculo[212]. El pacto explícito con el diablo consiste a menudo en la valiosa venta del alma —o de la sombra— a cambio de prestaciones inmediatas: poder, amor, prosperidad, conocimientos mágicos, talentos, venganza, dilatación de la existencia, etc[213]. Con frecuencia el acuerdo se sella, como en el caso recién aludido, con un documento. Un joven, que había traspasado su alma al diablo para obtener el afecto de una dama, solo pudo recuperar y romper la carta firmada cuando esta cayó desde el Cielo tras satisfacer la dura penitencia de reconciliación que san Basilio le impuso[214]. En otras ocasiones la alianza con Satanás se sustancia mediante objetos cotidianos que el siervo ofrenda a su señor demoniaco (tan simples como una cuchara), o bien mediante una marca que el diablo imprime sobre la piel de su tributario —el estigma de la carne—[215].



Figura 228: Brujas en un margen del Le Champion des dames de Martin Le Franc, BnF, Français 12476, f. 105v (s. XV)

Explicaba Caro Baroja que los europeos se escindieron entre dos opiniones a lo largo de la Edad Media acerca de lo viable del relato brujeril: por un lado, los "agustinianos" consideraron que los elementos del aquelarre eran producto de la imaginación, aunque en su origen participase el Maligno a través de la alteración de las conciencias; por otro, un sector más fanatizado defendió que las reuniones brujeriles no tenían nada de ficticio, produciéndose tal cual eran relatadas por sus participantes[216]. La primera vía, la que apostaba por la *vanitas* de estas creencias y prácticas, fue predominante entre los teólogos durante la mayor parte del Medievo. Ha de tenerse en cuenta que a lo largo de muchos siglos la Iglesia tuvo que combatir la influencia de los cultos paganos, minimizando su presunto poder y llegando a negar su propia existencia material: no había estrigas voladoras, ni metamorfosis, ni encuentros con Diana-Holda-Hécate-Abundia, ni damas de la noche en comandita. En estas consideraciones tuvo una gran significación el *Canon Episcopi*, documento del siglo X cuya autoría se atribuyó por error a san Agustín; el texto se ramificó por Europa y dio soporte a las bases teóricas racionalistas contrarias a la realidad efectiva del aquelarre, apostando por la naturaleza ilusoria de las cabalgatas brujeriles. Desde principios del XIV, una línea de pensamiento alternativa comenzó a cobrar un peso cada vez mayor en parte de Europa, hasta volverse hegemónica y constituir toda una revolución demonológica: se empezó a coquetear con la literalidad de los ungüentos, las escobas voladoras y el satanismo desplegado en el aquelarre, en el que los

[212] BERCEO, GONZALO DE, *Milagros de Nuestra Señora…*, pp. 755-795; ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *I…*, pp. 61-62; ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV…*, pp. 589-590; ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, pp. 264-265; SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (2ª parte)…, p. 152.

[213] Beneficiado por contratos de este calibre se creyó al papa del año mil, el instruido Gerberto de Aurillac (Silvestre II), de quien se dijo que hubo de acceder a la silla pontificia gracias a un acuerdo con Satán. Uno de los arquetipos principales del brujo, además de la mujer y el judío, lo constituye —como ya se dijo a cuenta del nigromante— el eclesiástico.

[214] VORÁGINE, SANTIAGO DE LA, *La Leyenda Dorada…*, pp. 125-127; ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, pp. 127-129; SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (1ª parte)…, pp. 32-34.

[215] ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, pp. 78 y 86.

[216] CARO BAROJA, JULIO, *Magia y brujería…*, p. 106.

implicados se convertían en siervos militantes del diablo y en cuyas ceremonias se renunciaba explícitamente a los lazos que unían al individuo con la Iglesia[217]. Las primeras alarmas significantes que se levantaron a causa de la brujería conectaron en tiempo y lugar con la represión hacia los disidentes valdenses, cátaros y fraticelli, así como a la orden de los templarios, comunidades contra quienes ya se habían vertido acusaciones similares a las que después se habrían de asociar a las brujas: ritos iniciáticos, profanación, infanticidio, antropofagia, sodomía, incesto, orgías, apostasía, adoración satánica —a menudo a través del gato negro o el macho cabrío— y pacto diabólico[218]. Estos estereotipos se vieron consolidados no tanto por la implantación de la Inquisición como por la generalización del método inquisitorial para extraer información, así como a la performatividad de los discursos judiciales a la hora de *construir realidad*[219]. Se fueron moldeando durante el Trescientos las tareas de la institución, siendo una de las más apremiantes el desenmascaramiento y contención de la herejía mágica, aberrante crimen contra la fe y contra el príncipe cristiano; condenada por disposiciones conciliares y leyes civiles, se tuvo como un delito de lesa majestad, por lo que al Estado se le reservó un papel principal en su represión. Un documento fundamental en el cambio de actitud hacia la magia ritual lo constituye la bula *Super illius specula* de Juan XXII en 1326. Por esa época Bernardo Gui escribe su *Practice inquisitionis haereticae pravitatis* con instrucciones sobre cómo ejercer una labor eficaz para desterrar esta agresión hacia el orden divino. A finales de siglo el *Directorium inquisitorum* del aragonés Nicolás Eymerich supone otro paso adelante en la regulación del trabajo inquisitorial. Estos textos estimulan —y a su vez se ven retroalimentados por— un auge de las noticias y procesos abiertos contra la magia ceremonial y los pactos explícitos con el demonio, pero aún no incorporan todos los elementos con los que se puede identificar a la brujería de los siglos XV-XVII. El telón de fondo sobre el que se van a ir construyendo los nuevos consensos no debe pasar inadvertido: hunden sus raíces en el cuadro anímico de un siglo XIV crítico. Es entonces cuando la inquietud ante el hechicero autónomo que se procura ganancias personales es reemplazada —sin verse descartada por completo— por la sociedad secreta luciferina. Aparece ahora el término *sabbat* para denominar sus reuniones, que evoca sin género de dudas al día sagrado de los judíos[220]. La fijación de los contornos definitivos de una brujería moderna acontece durante los años frenéticos del Concilio de Basilea, gozando del espaldarazo del quinto libro del *Formicarius* de Johannes Nider (1437), que incluía ejemplos prácticos de exorcismos, apariciones fantasmagóricas, aquelarres y actos brujeriles en el corazón de Europa. Es en estos momentos cuando comienzan los primeros juicios por brujería que articulan ya todos los factores

[217] Paradójicamente el debate historiográfico del siglo XX prolongó el conflicto entre estas posturas, pues los investigadores se dividieron entre quienes otorgaban credibilidad a la existencia de reuniones clandestinas de mujeres (destacando Margaret Murray) y quienes consideraron que todo se trató de una invención popular o eclesiástica de monumentales consecuencias.

[218] La difamación contra todos estos colectivos fue estudiada por COHN, NORMAN, *Los demonios familiares de Europa…*

[219] El método inquisitorial precede a la Inquisición: consiste en que la sociedad —a través del Estado, la Iglesia…— asumen la iniciativa de denunciar e investigar al acusado; en ese sentido, lo que hace es reemplazar al procedimiento acusatorio dependiente de la iniciativa privada que existió en los siglos precedentes, según el cuál la víctima debía iniciar el caso a título particular. El método inquisitorial es empleado por magistrados laicos, obispos, etc. y abraza la tortura como medio predilecto para obtener confesiones; COHN, NORMAN, *Los demonios familiares de Europa…*, pp. 45-46.

[220] No en vano otro término arraigado para referirse a los aquelarres es el de *sinagoga*. Se han propuesto, no obstante, teorías alternativas sobre el origen de esta palabra.

archiconocidos: la adhesión a una secta adoradora del diablo, cuya membresía se reúne regularmente durante la noche en asambleas con el Maligno para parodiar la Santa Misa, a las cuales se llega por los aires. En 1458 Nicolaus Jacquier escribe el *Flagellum haereticorum fascinariorum*, en donde se insiste en la veracidad del vuelo de las brujas. A finales de la Edad Media aparece otro *best seller* internacional: el *Malleus maleficarum* de los germanos Kramer y Sprenger, que constituye un instrumento preferente para los inquisidores desde su publicación en 1487. Estos libros, con posicionamientos radicales, contribuyeron de una manera muy singular a establecer entre una élite instruida las principales ideas sobre las que se sustentaría la gran caza de brujas que se iba a desatar hasta finales del XVII, mismas ideas que fueron permeando a unas capas iletradas que ya de antemano se mostraban desasosegadas ante los antiguos maleficios de andar por casa.

Los pensadores castellanos se adhirieron mayoritariamente a la mesura de la *corriente agustiniana* incluso en los siglos XIV y XV, cuando muchos de sus colegas europeos se decantaban por los derroteros recién mencionados. Negaron o incluso ridiculizaron la posibilidad de que los brujos o brujas se trasladasen volando hasta los aquelarres: aquellos testimonios se correspondían más bien con ilusiones fantásticas y quienes sostenían la realidad de estos delirios eran considerados necios, fanáticos o pecadores. Los cuerpos de los presuntos brujos se mantenían en su sitio cuando ellos afirmaban estar surcando los cielos, así que era de recibo pensar que los viajes aéreos no eran más que pesadillas inducidas por el demonio, quien inoculaba en sus víctimas tétricos espejismos. Para estos sabios los conventículos solo existían en las alucinaciones y esta fue la consideración que podría observarse si se analizase el *corpus* de documentos literarios, jurídicos, eclesiásticos y cronísticos que nos ha legado nuestro pasado. Ya en el confesional de Martín Pérez (1316) se combate la popular opinión entre los fieles de que las brujas se colaban por los agujeros de las viviendas para chuparles la sangre a los niños[221]. Para el obispo abulense Alonso de Madrigal todos estos desvaríos son resultado del consumo de drogas. Lope de Barrientos es de la impresión de que las cabalgatas de mujeres sobre extrañas bestias al ocaso son puro producto de la fantasía y los ensueños humanos. Ni sus almas abandonan sus cuerpos ni adquieren la forma de otros animales (cita expresamente a los ánsares) para cometer los abominables crímenes que se les imputan. A las brujas se las acusó asimismo de secuestrar a muchachos para devorarlos en sus rituales; sin duda entre las obsesiones femeninas figuró en un lugar preeminente la salvaguarda de la integridad de los niños, temiéndose perder o hallar muertos a sus criaturas al despuntar el día. Desde luego así se hubo de ocultar la negligencia



Figura 229: Un hombre besa el trasero de un gato durante un sabbat en una miniatura del *Tratado contra la secta valdense*, de Jean Tinctor. BnF, Ms Français 96, f. 1r (s. XV)

[221] PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones…*, pp. 608-609.

de las nodrizas o de los familiares que asfixiaban accidentalmente a los pequeños a su cargo mientras dormían[222]. Una línea parecida a la del obispo conquense es la que sostuvo Alonso de Espina en el *Fortalitium Fidei*: el cuerpo de la bruja permanece en el lecho mientras ilusoriamente es transportada a siniestros cometidos que no tienen lugar[223]. En pocas palabras, en los pueblos ibéricos "el estereotipo sabático nunca habría de arraigar", estando nuestros intelectuales más bien preocupados por el *maleficium* de los hechiceros y la condena de las artes adivinatorias como arrogante usurpación del saber de Dios[224]. A ello debe añadirse que en estas tierras la presencia del hebreo se mantuvo durante toda la Edad Media y, en consecuencia, los saberes esotéricos y los actos nefandos aparecieron más frecuentemente vinculados con los judíos que con los hechiceros y brujas. Inculpado predilecto, su existencia —junto a la del musulmán y, desde el XV, a la del converso— opera como dique de contención a la proliferación de nuevos enemigos de la Cristiandad hispana. La historiadora Constanza Cavallero ha señalado muy oportunamente que los primeros tratados antisupersticiosos castellanos, escritos por Lope de Barrientos, un destacado protector de los conversos, coinciden en el tiempo con la revuelta toledana de mediados del XV[225]. Cuando finalmente la Inquisición se instaló en 1480 para descubrir y castigar a los judaizantes, la posición predominante sobre la brujería siguió siendo escéptica y la persecución hacia esta se mantuvo moderada respecto a la practicada en tierras francesas, suizas o alemanas. En cuanto a las capas trabajadoras, la creencia en la existencia y poder de las brujas encontró más aceptación que entre el clero, partiendo de la indiscutible objetividad de la hechicería. En Castilla, por tanto, triunfa antes el tópico de hechicera-bruja urbana, al modo celestinesco, siendo más tardío el modelo de las brujas rústicas y subalternas del aquelarre que dominan el panorama continental y que se deslizan solo tardíamente por los valles vascos como sorguinas[226].

[222] Barrientos señala este fraude: BARRIENTOS, FRAY LOPE DE, *Tractado de la divinança e sus especies…*, pp. 177-179.
[223] CAVALLERO, CONSTANZA, "A facie inimici…", p. 238.
[224] CAVALLERO, CONSTANZA, *Los demonios interiores de España...*, p. 120.
[225] *Ibidem*, atiéndase particularmente al segundo de los capítulos.
[226] Véase CARO BAROJA, JULIO, *Las brujas y su mundo*, Alianza, Madrid, 2015, pp. 160-163.

D) Comunidad de vivos y muertos

Hasta el momento hemos ido desgranando algunas realidades que podrían englobarse bajo el epítome de "muerte social", tales como la del infamado, la del desterrado, la del infeccioso repudiado, la del anciano apartado en el asilo o la del excomulgado. Toca acercarnos ahora al primer *novísimo*: la muerte física. Todo lo que rodea a la expiración durante el Medievo ha sido profusamente estudiado y debatido por los historiadores nacionales e internacionales, y aquí no se añadirá primicia alguna, aunque intentaremos acercarnos al poliédrico fenómeno desde el punto de vista que atañe a este trabajo, que no es otro que el miedo[227]. Ya dijimos que el horizonte final de todo temor estaba vinculado a la pura y primitiva supervivencia del *yo*; se recelaba de la pobreza, enfermedad, guerra, vejez, prójimo o desconocido porque tras ellos se agazapaba expectante la muerte —y sobre todo, la posible condenación—. Esta constituye, por tanto, la clave de bóveda que permite mantener en pie todo el edificio de los temores humanos. Desde los tiempos más primitivos parece que solo las religiones consiguieron aportar algo de paz mental ante la angustia generada por la inevitabilidad del óbito. Apuntalemos esta idea inicial con la bella historia de *Barlaam e Josafat*, que comienza con un proceso —emulado luego por Juan Manuel en su *Libro de los estados*— de resignación y aceptación de la muerte. El joven príncipe Josafat era educado en la corte con sumo cuidado para que no descubriese los efectos de la dolencia, el envejecimiento y la extinción de la carne, pues así lo había dispuesto su padre, el pagano rey Avenir, que deseaba mantenerle alejado del cristianismo. Quería este que su hijo no entrase en contacto con la degeneración y el ocaso por donde todas las bellas cosas terrenales habían de transitar, por lo que al muchacho se le brindaban escasas posibilidades para salir al exterior del palacio y siempre bajo una estricta vigilancia. Sucedió que, habiendo ya crecido lo suficiente, Josafat avista por casualidad los efectos degenerativos sobre el cuerpo; al tomar conciencia sobre la



Figura 230: Contraventanas de la Muerte y la Vida, Museo de Segovia, B-895 (s. XVI)

[227] Nos referimos a historiadores de la talla de Ph. Ariès (*Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días* y *El hombre ante la muerte*), M. Vovelle (*La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*), P. Chaunu (*La mort à Paris. 16ª, 17ª, 18ª siècles*), A. Tenenti (*Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*) o J. Chiffoleau (*La comptabilité de l'au-delà*). Como queda reflejado con estos nombres, en el abordaje a la muerte destacó durante varias décadas la escuela historiográfica francesa. Entre los autores que se han dedicado al mismo asunto para el marco castellano, véanse: ROYER DE CARDINAL, SUSANA, *Morir en España (Castilla Baja Edad Media)*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1993; MARTÍNEZ GIL, FERNANDO, *La muerte vivida...*; GUIANCE, ARIEL, *Los discursos sobre la muerte…* En nuestro país despunta el prolífico Emilio Mitre Fernández, verdadero experto en el fenómeno referido: *La muerte vencida...*; *Fantasmas de la sociedad medieval...*; *Morir en la Edad Media…* Debe atenderse también a algunas obras colaborativas con importantes reflexiones sobre el tránsito, por ejemplo: NÚÑEZ RODRÍGUEZ, MANUEL; PORTELA SILVA, ERMELINDO (coords.), *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1988-1992; AURELL I CARDONA, JAUME; PAVÓN BENITO, JULIA (coords.), *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España Medieval*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2002.

naturaleza finita del humano, el joven entristece y enferma, pues no dispone de ninguna herramienta que le permita comprender el sentido profundo de una existencia abocada a marchitarse. Solo cuando su ayo le instruya en el cristianismo —a espaldas de su progenitor— podrá Josafat alcanzar la sabiduría suficiente como para reconciliarse con la vida gracias a la expectativa de la salvación[228]. Sobre esperanzas similares se articularán las respuestas ofrecidas por todas las religiones que apuesten por una subsistencia póstuma. Las Sagradas Escrituras y sus intérpretes explicaron la muerte biológica como el trágico resultado de la desobediencia cometida por Adán y Eva, pecado del que devendrían víctimas todos los descendientes de su linaje. En ese sentido la muerte constituyó un castigo, un mal cuyos orígenes estaban claramente cimentados en el dogma. Pero el cristianismo encontró una manera de resignificar el fenómeno y someterse con mayor serenidad a la dictadura de la muerte: a través de la Pasión y Resurrección de Jesús se indultaba a la humanidad, redimensionándose la existencia terrenal y el sentido que tenía la defunción del cuerpo: se despejaba el camino hacia una Patria eterna, meta accesible para los seres de condición bondadosa. Si Jesucristo dio su vida en un sacrificio reconciliatorio, padeciendo además tanto sufrimiento, ¿qué derecho tenían los simples hombres a cuestionar el universal destino? Pese a toda esta generosidad divina, tres vértices emocionales presiden la relación de nuestros ancestros con el perecimiento: "dolor ante el óbito de un ser querido, angustia ante la propia muerte y miedo al Más Allá"[229]. En las siguientes páginas abordaremos cuáles fueron las características principales que singularizaron la postura de la sociedad castellana ante la muerte a finales de la Edad Media; la concepción de lo que debía ser una muerte digna y los preparativos para un tránsito ideal; las ceremonias y ritos que proseguían al deceso de un individuo; el sometimiento del alma a un primer juicio; finalmente, nos detendremos un instante en la aparición de entes fantasmagóricos en este plano de la realidad.

D1. Una oscilante percepción hacia la muerte

Durante los siglos medios se recurrió a menudo a las observaciones de Sócrates, Aristóteles o Séneca como filósofos que razonaban contra el temor a la muerte, auténticos instructores sobre lo inútil del sufrimiento ante lo inevitable[230]. Para el médico Alonso Chirino era poco menos que "locura manifiesta" temer aquello que no se podía esquivar —la muerte— o anhelar lo que ningún hombre había alcanzado —la vida terrenal eterna—[231]. Sin embargo, meditar sobre la finitud del cuerpo comportaba efectos benéficos desde un punto de vista penitencial, ahuyentando las tentaciones y refrenando los pecados; el pensamiento recurrente sobre la muerte operaba en las conciencias como un miedo que la Iglesia entendía saludable, por lo que los discursos pastorales se sirvieron profusamente de su evocación. El *Espéculo de los legos* señala entre las causas del temor a la muerte la ignorancia sobre su hora, lugar, manera y, sobre todo, el desconocimiento ante cuál sería la residencia póstuma del alma, pues

[228] Este relato se construye como una adaptación de los orígenes de un Buda afectado ante la comprobación de que la vitalidad se agotaba sin remedio. Véase ANÓNIMO, *Barlaam e Josafat…*, pp. 131-157; la versión manuelina mencionada se halla en: MANUEL, JUAN, *Libro de los estados…*, pp. 461-463.

[229] ARRANZ GUZMÁN, ANA, "La reflexión sobre la muerte en el Medievo hispánico: ¿continuidad o ruptura?", *En la España Medieval*, 8 (1986), pp. 123-124.

[230] A Sócrates, el "aborrescedor del mundo" se le atribuye el dicho "Despreciat la muerte, por que non ha otra amargura, si non el temor d'ella": ANÓNIMO, *Bocados de oro…*, p. 60.

[231] CHIRINO, ALONSO, *Menor daño de medicina…*, p. 176.

nadie estaba seguro de ser lo suficientemente digno para unirse al Creador[232]. Cuatro buenas razones están detrás del miedo que el cristiano siente ante la muerte —según el *Espejo del alma* de Fernández de Minaya— y cuya amenaza guardará al individuo de infringir la Ley Divina: primeramente, el Juez que ha de dictar sentencia sobre el destino del alma; en segundo término, la presencia de los diablos que están esperándole en el lecho para llevárselo en la última hora; también el lugar al que ha de ir, donde no tendrá quien lo ayude ni consuele; por fin, las penas que espera sufrir como castigo[233]. Algo más tarde Alonso de Córdoba escribía en su *Compendio de la fortuna* un puñado de remedios para quien se "espanta con amenazas de la muerte": esta es común a todos y, por tanto, no debe tenerse por grave, ni tampoco por amarga; al fin y al cabo solo sucede una vez durante el viaje que es la vida y además ocurre en un brevísimo instante. La *voluntad natural* del hombre hace que este rehúya la muerte (¡incluso Jesucristo tuvo temor natural de ella!), pero con la *voluntad electiva*, fundada en la razón, se debe mitigar ese miedo: el buen juicio aconseja que no se tema aquello que no se puede excusar, ni lo que es de provecho y, puesto que el cuerpo era cárcel para el alma, "morir non es sinon soltar el preso". Recuerda fray Martín Alonso de Córdoba que, como no puede ser de otra manera, lo que debe amedrentar es el juicio del alma, así que quien ambicione bien morir debe preocuparse a tiempo del *bene vivendi*, del bien vivir[234]. Más pragmatismo se vislumbra en la *Lamentación de don Álvaro de Luna* al aceptarse que la generación humana posee fundados motivos para temer a la muerte, pues siendo "la postrimera cosa de los espantos" deviene en la única tesitura que ya no admite reparación[235].



Figura 231: Dos adultos se lamentan ante el cadáver de un niño, Monasterio de Santa María de Eufemia, Cozuelos, Palencia

Incertidumbre ante el momento en que se ha de producir y certeza de que ha de acontecer; entre esas coordenadas se ubica la muerte, ayer tanto como hoy. Los riesgos se presentan abundantes en cualquier franja etaria y mueren los adultos en tanta cantidad como lo hacen los niños. Un elevadísimo porcentaje de hijos de la realeza fallecen: a la veintena de parejas hispanas de reyes y reinas estudiados por Margarita Cabrera se les mueren, antes de alcanzar los 13 años, 34 de los 80 hijos contabilizados; esto es, se registra una mortalidad superior al 40%. La fría impresión que se extrae de las crónicas es que, aunque para los progenitores fuera un proceso doloroso, la muerte de un vástago era un contratiempo tan común que se aceptaría con relativa moderación[236]. Se ha venido interpretando que la disposición del individuo medieval ante la muerte, al menos hasta el siglo

[232] ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, pp. 277-280.
[233] FERNÁNDEZ DE MINAYA, FRAY LOPE, *Espejo del alma…*, p. 227.
[234] ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Compendio de la fortuna…*, p. 61.
[235] ANÓNIMO, *Lamentación de don Álvaro de Luna…*, p. 86.
[236] Los hijos de la realeza disfrutaban de todos los cuidados que permitía la época en lo relativo a la alimentación, higiene o atención sanitaria, por lo que no parece discutible la hipótesis de que, al descenderse en la pirámide social, la fragilidad de la vida durante la infancia entre las clases populares hubo de batir sin duda aquellas tasas. CABRERA SÁNCHEZ, MARGARITA, "La muerte de los niños de sangre real durante el Medievo. Aproximación al tema a través de las crónicas", *En la España Medieval*, 31 (2008), pp. 217-248.

XIV, estuvo dominada por actitudes serenas, pasivas tal vez, aunque dichas conjeturas se han establecido siempre en base a los discursos plenamente intencionales que sobre ella se han conservado: en lo fundamental se trata de testimonios tendenciosos acerca de las idílicas salidas del mundo que protagonizaban los mártires, santos, abades, reyes y aristócratas, individuos a todas luces excepcionales y sobre los que la literatura desplegó toda su atención. En boca de san Lorenzo puso Gonzalo de Berceo estos versos sobre la muerte: "Amigos, esta vida mucho no la preciemos, / oblidemos el mundo, de las almas pensemos, / quanto aquí dessáremos todo lo cobraremos, / non nos embargue miedo, en Dios sólo fiemos"[237]. Es bien sabido cómo la leyenda sitúa al santo interpelando jocosamente a sus verdugos mientras estos le están martirizando en la parrilla, en lo que parece una obstinada apología del sufrimiento. Ni siquiera la crueldad de las torturas alteran la aceptación estoica de la defunción: el santo la encara sin dramatismo ni ademanes, pues no hay duda sobre el destino feliz que le aguarda a su espíritu. Pero aunque la evocación de los mártires seguía fascinando, estos eran ya héroes extintos, reminiscencias pretéritas que la geopolítica europea había agotado con el transcurrir de los siglos. Si Philippe Ariès aludió a esta actitud templada como una "muerte domesticada", Emilio Mitre prefirió referirse a la tendencia vigente durante los tiempos románicos con la expresión "muerte vencida"[238]. Los sublimados fallecimientos de una élite se constituyeron como inspiración para el resto de la sociedad y, aunque fueron profusamente difundidos por la propaganda como virtuosos ejemplos, no debemos llamarnos a equívoco: temerle a la muerte fue siempre natural, y la pesadumbre ante su perspectiva estuvo tanto más acentuada cuando el individuo era próspero y podía disfrutar de algunas mieles de la existencia[239]. Hoy, pese a las licencias inmoderadas con las que algunos colegas siguen presentando sus estudios, parece poco probable que antes del XIV la aparente ausencia de preocupación y los modelos de *buena muerte* a los que se aspiraba pudieran concretarse en la realidad, más allá, claro está, de las letras y de círculos monacales reducidos.

En su provisionalidad, la vida fue metafóricamente tenida por una peregrinación hacia el Más Allá, y, rigiéndose por ese símil, el individuo se transformó en un *homo viator*. Como toda romería, la vida no estaba exenta de riesgos, por lo que de manera irremediable fue encarada como una suerte de prueba en la que se disputaba la salvación o condenación del alma, entidad más noble y preciosa que el cuerpo. Aunque a tal respecto se han repetido hasta la saciedad las *Coplas* manriqueñas, por su calidad en el empleo del lenguaje figurado y el sobresaliente éxito de sus rimas, siempre parece oportuno traerlas a colación: "Este mundo es el camino / para el otro, que es morada / sin pesar, / mas cumple tener buen tino / para andar esta jornada / sin errar. / Partimos cuando nascemos, / andamos cuando bivimos / y allegamos / al tiempo que fenescemos; / así que, cuando morimos, / descansamos"[240]. En el juego alegórico construido alrededor de la muerte también se habló de esta como una retribución, medicina, comienzo de la holganza, nacimiento para los justos o como el sueño hacia un

[237] BERCEO, GONZALO DE, *Martirio de san Lorenzo*, Isabel Uría (ed.), *Gonzalo de Berceo. Obra completa*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, p. 469.
[238] ARIÈS, PHILIPPE, *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid, 1987; MITRE FERNÁNDEZ, EMILIO, *La muerte vencida...*
[239] Por el contrario, según se pone en boca de Boecio, "es b*ue*na quando viene a la p*er*ssona pobre estando en tienpo q*ue* ha adversidat de pobreza e de tristor, ca en tal t*iem*po es mucho deseada e menos temida"; ANÓNIMO, *Buenos dichos…*, p. 28.
[240] MANRIQUE, JORGE, *Coplas…*, pp. 151-152.



Figura 232: Memento Mori en la Capilla Dorada de la Catedral de Salamanca (s. XVI)

despertar. La mayor parte de los testimonios conservados, procedentes de elevados ambientes culturales, tanto religiosos como seglares, se afanaron en consolidar la idea de que el cuerpo era una prisión, una corteza, una envoltura del alma. En vida, su irremediable inclinación hacia todos los vicios lo convertían en una carga especialmente peligrosa para el espíritu[241]. Aborrecible tras la muerte, el cuerpo se trueca en una infausta evidencia de la levedad del paso del individuo por la tierra, carne corrupta que evoca los tópicos del *Ubi sunt?*, del *Memento mori* y del *Vanitas vanitatum*[242]. La actitud ascética preeminente en el cristianismo primitivo fue inspiración para las muestras que durante centurias harían del desprecio al mundo un virtuoso posicionamiento moral; así, mientras aguardaba su ejecución, Boecio había escrito *De consolatione Philosophiae* en el 524, obra en la que simula una conversación con la Filosofía. En el diálogo se incorporó una meditación sobre la predestinación y el libre albedrío, la fortuna, la relación entre maldad y bondad, la superioridad de lo espiritual, etc., inspirando a multitud de autores y adquiriendo sus reflexiones gran importancia para el resignado espíritu del cristiano. Pero tal vez la mirada más pesimista sobre la travesía por el Valle de lágrimas alcance su cima con el *Contemptus mundi* del papa Inocencio III, escrito sinceramente volcado hacia la aflicción y la miserabilización del cuerpo y la materia. A pesar de lo expuesto, el espíritu precisa de una carcasa terrenal para el honorable objetivo de consumar su tránsito hacia el Paraíso: es el instrumento con el que debe converger hacia la perfección, la piel y huesos que se pueden mortificar, los sentidos que se deben domeñar[243]. El alma, una vez se ha separado de la materia, no tiene ya capacidad para arrepentirse. El cuerpo encuentra así toda su dignidad como honroso tabernáculo del alma en su búsqueda de redención. ¿Acaso el propio Jesucristo no había descendido a la Tierra con forma humana, compuesta por una doble naturaleza? ¿No era el individuo el resultado de una armoniosa combinación de elementos que lo configuraban como un microcosmos autónomo y eficaz, moldeado a imagen y semejanza de Dios? Como advertía santo Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae*, tras el Día de la Resurrección solo el reencuentro de ambas esencias del humano —cuerpo y

[241] Debe destacarse el éxito que alcanzó el género de los debates literarios sostenidos entre las dos esencias del individuo, alma y cuerpo, que se culpan mutuamente de ser responsables de su condenación: ANÓNIMO, *Visión de Filiberto…*, pp. 40-60; ANÓNIMO, *Disputa del alma y el cuerpo…*, pp. 215-217; ANÓNIMO, *Disputa del cuerpo y del ánima…*, pp. 249-258; LÓPEZ DE META, ANTONIO, *Tractado del cuerpo e de la ánima*, Enzo Franchini (ed.), *Los debates literarios en la Edad Media*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2001, 259-267.

[242] Atendamos un instante a cierto reproche contenido en la *Visión de Filiberto*: en la disputa que sostienen alma y cuerpo, la primera le recrimina al segundo su estúpida vanagloria: mientras tuvo gran poder sobre el mundo gustó de ser temido, pero en cambio ahora estaba recluso en un pequeño ataúd y sus palacios se habían visto reducidos a "esta casa lobrega et monimento enque yazes [que] tyene largura et espaçio a malabes de siete pyes", ANÓNIMO, *Visión de Filiberto…*, p. 51.

[243] FUMAGALLI, VITO, *Solitudo carnis. El cuerpo en la Edad Media*, Nerea, Madrid, 1990.

espíritu— permitiría que el gozo de los elegidos fuese total allá en la vida perdurable. Jamás cupo, pues, una reprobación absoluta de la materia.



Figura 233: Dos esqueletos sostienen un escudo en las *Horas de Carlos VIII*, BNE, VITR/24/1, f. 111r (s. XV)

La mayoría de historiadores consideran que la llegada de la peste negra afectó de forma severa al enfoque que el pueblo medieval mantenía sobre el óbito. Actuando precipitada y vorazmente contra una sociedad frágil e inerme, casi sin avisar, la muerte quedó entonces envuelta en un hálito angustioso, aunque la transformación de las sensaciones y comportamientos ya había comenzado a percibirse con anterioridad a 1348, del mismo modo que las tensiones económicas y sociales hicieron su aparición décadas antes de que estallase la pandemia. El tono macabro y pesimista impregna el *Libro de miseria de omne* —como sabemos, versión castellana del *Contemptus mundi*–. Así, cuando enumera los potenciales finales es evidente el estilo grave y crispado de sus palabras: "Muchos mueren azotados, apedreados e troncados, / siquïer encarçelados e fambrientos e tajados / e en çepos e en cadenas fogados e despeñados / e puestos en otras penas e en las aguas echados"[244]. Por las mismas fechas, el arcipreste de Hita, que compone una admirable obra, burlona y optimista, incorporaba en un tono muy diferente los siguientes versos sobre la muerte: "Eres de tal manera del mundo aborrecida / que, por mucho que sea un hombre amado en vida, / tan pronto como llegas con tu mala venida, / todos se apartan de él, como de res podrida. / Aquellos que buscaron, en vida, su compaña, / aborrécenle muerto, como materia extraña; / amigos y parientes le abandonan con saña, / huyen de él y se apartan, como si fuese araña"[245]. Ahora se respira una atmósfera de temor y angustia ante la muerte que apenas era conocida entre los discursos precedentes. Tanto el *Libro de miseria de omne* como el del *Buen Amor* traslucen el cambio de mentalidad que se inició ya en la primera mitad del XIV; la pandemia simplemente vino a acelerar un proceso puesto en marcha[246]. Todo este cuadro de crisis interestructural estimuló en la Europa gótica unos discursos y composiciones artísticas que trataban sobre la muerte de una manera menos indulgente, más fanática, macabra, acorde al desasosegado clima de indefensión que prevalecía[247]. En ese triunfo de lo truculento, las llagas

[244] ANÓNIMO, *Libro de miseria de omne…*, p. 142. Aunque hemos elegido estos versos, el conjunto del poema resulta igual de grisáceo.

[245] RUIZ, JUAN, *Libro de Buen Amor…*, p. 254. La obra del arcipreste contiene un buen número de estrofas dedicadas a reflexionar sobre la destructiva muerte como "enemiga", al espanto que provoca, a la rapidez con que llega, a la avaricia de los familiares esperando su herencia, al poco respeto por el cuerpo muerto, etc., temas que se introducen a colación del *planto* motivado por el fallecimiento de la Trotaconventos: *ibidem*, pp. 253-261. Las diferentes actitudes de Juan Ruíz ante la muerte fueron estudiadas tiempo ha por el filólogo LAPESA MELGAR, RAFAEL, "El tema de la muerte en el *Libro de buen amor*", en Rafael Lapesa Melgar, *De la Edad Media a nuestros días. Estudios de historia literaria*, Gredos, Madrid, 1967, pp. 53-75.

[246] Véase HUETE FUDIO, MARIO, "Las actitudes ante la muerte en tiempos de la peste negra. La península ibérica, 1348-1500", *Cuadernos de Historia Medieval*, 1 (1998), pp. 21-58.

[247] No faltó en aquel momento la conciencia de que un proceso de despoblamiento y depresión socioeconómica estaba teniendo lugar. Atiéndase a MARTÍN CEA, JUAN CARLOS, "El impacto de la crisis del feudalismo…", pp. 75-100.

de la Pasión se empaparon en sangre bajo la atenta mirada hueca del cráneo que adornaba omnipresente la ladera del Gólgota. De manera puntual los graves conflictos y las oleadas pandémicas (denominadas significativamente como *mortandades*) impusieron la anomalía de la fosa común, el anonimato de los cadáveres y la abdicación de los cuidados *post mortem*; solo entonces, en mitad de una conmoción quebradora de todas las pautas que codificaban el proceso fúnebre, pudieron triunfar la desmemoria y el olvido de las raíces genealógicas. La perspectiva de morir solo y situarse al margen del recuerdo de la comunidad de fieles resultaba particularmente insufrible, traumatizando las conciencias[248]. Las condiciones materiales de la existencia y el impacto de la muerte física provocan que se viva rápido e intenso en esta sociedad dominada por la juventud. *Tempus fugit*, no hay minuto que perder, en especial entre los burgueses que mecanizan el tiempo e imponen un ritmo nuevo y trepidante desde las ciudades. Según apuntan los expertos, en el siglo XV se alcanza un apego por la vida desconocido hasta entonces; nadie quiere marcharse, todos hacen lo posible por apurar hasta el último sorbo que ofrece la Creación a este lado. En consecuencia, el epicureísmo les expone a menudo a una muerte desarreglada. Como si del reverso del miedo hacia la muerte se tratase, Alberto Tenenti se refiere a este generalizado sentir como un "furioso amor por la vida" y Emilio Mitre vislumbra un florecimiento del hedonismo que denomina como "alegría de vivir", protagonizado por un *homo ludens* que se abre al juego, al canto, al baile, a la caza, a la risa, al vino, a la fiesta, a la amistad, al sexo. Morirse no está, desde luego, entre sus planes[249]. Aunque parezcan intentonas residuales, arrinconadas por la ortodoxia del dogma triunfante, la pretensión de alargar los límites de la breve vida no descartó los medios sobrenaturales, inspirando el recurso a la magia y la creencia en fuentes de la eterna juventud. La revalorización de la experiencia terrenal, el vitalismo que fructifica ahora, están familiarizados con el inicio de un lentísimo proceso de secularización que quiere asomar la cabeza a través de las corrientes humanistas.



Figura 234: La Muerte, tallada por Gil de Ronza. Museo Nacional de Escultura, Valladolid (1522)

Fue entonces, durante los siglos XIV y XV, cuando la figura de la Muerte emergió como un personaje dotado de contornos antropomórficos concretos, que podrían sintetizarse en la imagen de un esqueleto descarnado o bien en la de un violento individuo (hombre o mujer), hostigador de los elegidos que deseaba llevarse consigo. Sus instrumentos preferentes para ese cometido fueron el arco y las flechas. No nos extraña así la promoción de la que se beneficia Sebastián, el santo asaetado, invocado como protector frente a la peste tanto como para atrasar en lo posible la hora final. Junto al hambre, la enfermedad y la guerra,

[248] RABAZO VINAGRE, ANA R., "Muerte y pérdida de identidad. Temor que despiertan en la sociedad castellana durante la Baja Edad Media", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval*, 24 (2011), pp. 353-386. Hoy, en nuestro afán patologizador, el miedo al olvido ha sido encuadrado bajo la etiqueta de *atazagorafobia*.

[249] TENENTI, ALBERTO, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento: Francia e Italia*, Giulio Einaudi, Turín, 1989; MITRE FERNÁNDEZ, EMILIO, *Desprecio del mundo…*

cabalgaba lóbrega la Muerte como uno de los cuatro Jinetes del Apocalipsis, materializando el providencialismo divino y ejerciendo de cruel mensajera. La silueta pseudohumana con la que se identificó la Parca tuvo que cosechar un considerable éxito popular también en Castilla, como queda de manifiesto en la denuncia que el Arcipreste de Talavera hizo en el *Corbacho* contra el error de quienes no captaban el sentido alegórico y conceptual con el que se había construido su efigie: "E piensan las gentes que la muerte es persona ynvesyble que anda matando onbres e mugeres. Pues, non lo piensen (…) Es natural porque natural es el morir; pero non que la muerte sea cosa que mate, segund que la pintan en fición que sería contra natura, como dar cuchilladas, lançadas, o saetadas a los byvos la muerte (…) Asý que non piense alguno que la muerte es muger nin onbre, nin cuerpo, nin espíritu alguno fantástigo, salvo privación de vida e apartamiento de cuerpo e de ánima"[250]. Con la personificación de la Muerte errante, en fin, se vino a revolucionar una iconografía que hasta entonces se venía sirviendo de elementos abstractos al tratar el asunto. A partir de ese momento compartió protagonismo con el reloj de arena, la vela consumiéndose, las flores marchitas y otras alusiones evidentes del deceso.

Es esta la época de las danzas macabras, en la que los notables frescos pintados en multitud de catedrales o en las paredes de los cementerios de Pisa o París inspiraron a juglares, sermoneadores, artistas y literatos[251]. La Muerte llama a los representantes de todas las clases sociales para que atiendan a su reclamo y dancen con ella, aunque realmente las parejas de baile con las que tendrán que zapatear no son sino los dobles cadavéricos de los mismos aludidos. Una versión alternativa dispone a los desafortunados bailando todos juntos y formando un corro. De fondo una orquesta de esqueletos tañe sus instrumentos. De esta forma intimida la Muerte de la versión castellana de la danza: "¿O piensas por ser mancebo valiente, / o niño de días, que a lueñe estaré, / e fasta que llegues a viejo impotente, / yo la mi venida me detardaré? / Avísate bien que yo llegaré / a ti a deshora, que non he cuidado, /que tú seas mancebo o viejo cansado, / que cual te fallare, tal te levaré"[252]. La Muerte irá nombrando a individuos pertenecientes a todos los estados y oficios para que asistan al siniestro baile —de buen grado o contra su voluntad—, y solo dos de los interpelados lo harán sin rechistar, aceptando el tránsito como la hora del feliz encuentro con Dios: se trata del monje benedictino y del ermitaño, quienes demuestran poseer la mayor virtud de entre todo el plantel de personajes en el instante en que rechazan aferrarse a los bienes mundanales y admiten no tenerle espanto a la fealdad de la Muerte; mientras tanto, los otros tratan de zafarse inútilmente de ella mediante las más variopintas excusas[253]. Dada su idoneidad y condición dialogada, es fácil sospechar que este género pudo ser representado teatralmente. Cuando la imprenta se desarrolle en la segunda mitad del XV, la expansión de las danzas macabras será imparable por Europa, especialmente tras la labor del grabador Hans Holbein ya en el siglo siguiente.

---

[250] MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *Corbacho…*, pp. 246-248.

[251] SAUGNIEUX, JÖEL, *Les danses macabres de France et d'Espagne et leurs prologements littéraires*, Les Belles Lettres, París, 1972; INFANTES DE MIGUEL, VÍCTOR, *Las danzas de la muerte. Génesis y desarrollo de un género medieval (siglos XIII-XVII)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1997; GONZÁLEZ ZYMLA, HERBERT, "La danza macabra", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 11 (2014), pp. 23-51.

[252] ANÓNIMO, *Danza general de la Muerte*, Juan Barja y Juan Calatrava (eds.), *Hans Holbein*. *La danza de la Muerte, seguido de un texto de John Ruskin y del Códice del Escorial*, Abada, Madrid, 2008, p. 140.

[253] *Ibidem*, pp. 156 y 159.



Figura 235: Detalle del encuentro entre los tres vivos y los tres muertos. Pintura mural procedente del Convento de San Juan y San Pablo de Peñafiel, conservada en el Museo de Valladolid (s. XIV)

Además de las danzas de la muerte, prosperó otra representación iconográfica conocida como el "encuentro entre los tres vivos y los tres muertos". De orígenes rastreables en la literatura sapiencial budista, sus primeras manifestaciones en la Europa occidental se registran en el siglo XIII. El modelo simplificado dispone a tres personajes que en plena actividad cinegética se topan en el monte con sendos cadáveres putrefactos, a los que perciben como una advertencia: su jovialidad, alegría y belleza muy pronto se transformarán en algo semejante a lo que acaban de encontrarse. Una versión más completa del episodio hace de los jinetes un noble, un clérigo y un burgués, representando así a los tres estamentos; los esqueletos que se interponen en su camino son una proyección de su porvenir, simbolizándolos a ellos mismos en el futuro, como un desalentador reflejo. Estas ideas pueden explicitarse a través de la reflexión de los propios cazadores, pero en otras ocasiones serán los muertos quienes tomen la palabra para señalar dicha circunstancia o incluso ataquen violentamente a los vivos[254].

A pesar de los variados indicios mencionados, está consolidada la opinión de que ante la desconcertante propagación de la muerte, los intelectuales hispanos no se dejaron arrastrar por el morbo ni cultivaron lo tétrico de una manera tan excesiva como pudo registrarse entre los autores de otras regiones del continente. Y aunque eran expresión de un mismo sentimiento, poco tuvieron que ver en cuanto a su histerismo las perturbadas compañías de flagelantes alemanas, italianas o francesas con los penitentes que acompañaban a Ferrer por Castilla. En palabras de J. Saugnieux, la "rebelión contra la muerte" resultó menos violenta en los territorios ibéricos[255]. Contamos con muchas reflexiones de primer nivel sobre la extinción física que así lo acreditan: el *Rimado de palacio* de Pero López de Ayala, el *Tratado de consolación* de Enrique de Villena, el *Espejo del alma* de fray Lope Fernández de Minaya, la composición de *Exemplos muy notables*, la *Defunssion de don Enrique de Villena* escrita por Íñigo López de Mendoza, el *Laberinto de Fortuna* de Juan de Mena, la anónima *Lamentación de don Álvaro de Luna*, el *Diálogo y razonamiento en la muerte del marqués de Santillana* trazado por Pero Díaz de Toledo, las *Coplas a la muerte de su padre* de Jorge Manrique, numerosos decires y cantares recogidos por Baena… De una u otra forma estos testimonios abordan la

[254] El encuentro entre los vivos y los muertos fue representado en el siglo XIV en el convento de San Pablo de Peñafiel, y fue común entre los breviarios o en libros de horas, como el de Juana I de Castilla: ESPAÑOL BERTRÁN, FRANCESCA, "El encuentro de los tres vivos y los tres muertos y su repercusión en la península ibérica", en Joaquín Yarza Luaces (ed.), *Estudios de iconografía medieval española*, Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 1984, pp. 53-135; GONZÁLEZ ZYMLA, HERBERT, "El encuentro de los tres vivos y los tres muertos", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 6 (2011), pp. 51-82.

[255] SAUGNIEUX, JÖEL, *Les danses macabres…*, p. 86.

finitud de la hermosura, riqueza y gloria temporales sin demasiadas estridencias y evitando el roce con los preceptos eclesiásticos (varios de estos autores son, de hecho, religiosos), aunque cada una de las aportaciones presenta sus particularidades y matices. Podría decirse que nuestros antepasados se mantuvieron más fieles a la ortodoxia de la salvación y, salvando algunas excepciones, sus textos no abrazaron con excesiva intensidad los detalles repulsivos, sádicos o macabros.



Figura 236: La Muerte acude a buscar a la bruja, *Danza Macabra*, BnF, Français 995, f. 39v (s. XV)

Largo y tendido se ha escrito sobre la carga de crítica social que pudo establecerse a partir de la muerte como un fenómeno que alcanzaba a todos por igual. Lo que los autores han denominado el "sentido nivelador" quedó acreditado en multitud de testimonios literarios e iconográficos. El canciller Pero López de Ayala escribía de esta guisa: "Bien sabes tú, por cierto, e non deves dudar, / ca la muerte non sabe a ninguno perdonar, / a grandes e pequeños, todos quiere matar, / ca todos en común por ella han de pasar. / Esta mata los moços, los mançebos loçanos, / los viejos e los fuertes, nunca los dexa sanos, / nin perdona los humildes, nin sobervios nin ufanos, / nin los pobres escapan, nin los ricos han manos"[256]. En las *Coplas* manriqueñas, por su parte, se rima del siguiente modo: "así que no ay cosa fuerte, / que a papas y emperadores / y perlados, / así los trata la muerte / como a los pobres pastores / de ganados"[257]. No exageramos si decimos que reflexiones de esta índole se repiten en decenas de documentos de muy variada tipología. Después de analizar todas estas evidencias, una significativa fracción de historiadores concluyó que la interpretación "democrática" de la universalidad de la muerte fue meramente simbólica y, en la práctica, operó fomentando el conformismo hacia la inmovilidad social entre las capas más depauperadas; en la otra vida todas las almas eran susceptibles de alcanzar semejante gracia, pero en el plano terrenal cada individuo tenía que ajustar su obediencia a las tareas asignadas a su estrato social para garantizar la armonía estamental deseada por Dios. Miremos de nuevo al ejemplo de las danzas macabras: a ellas eran llamados los personajes siguiendo un escrupuloso orden jerárquico, siendo el pontífice el primero en ser requerido por su dignidad y ocupando los últimos turnos aquellos de posición más humilde. Es cierto que las evasivas del santo padre o del emperador resuenan tan patéticas como las del rústico y el rabí judío, pero en la muerte queda patente quién ostenta la hegemonía tanto como en la propia vida. No parece que deban buscarse pretensiones de transgresión social ni ambiciones revanchistas en un género originado y difundido con fines didácticos por los mismos órganos de la Iglesia, mas una

[256] LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Rimado de palacio…*, p. 91.
[257] MANRIQUE, JORGE, *Coplas…*, p. 157.

cuestión era el propósito y otra, con frecuencia divergente, la interpretación que de ese material pudieran extraer los receptores[258]. A la postre, por muy general que fuese la muerte, distaba de ser un episodio equilibrado al que se llegase en igualdad de condiciones. El pudiente tiene a su alcance todos los elementos necesarios para efectuar una feliz partida del mundo: su cuerpo reposará junto a algún notable núcleo de sacralidad y de manera póstuma se invertirán todos los sufragios requeridos para extraer —en probable caso de necesidad— su alma del Purgatorio. Además su nombre se recordará durante las generaciones venideras, pues de ello se encargarán los sepulcros espléndidos, los memoriales linajísticos, la literatura encomiástica. Resulta así que hay tres vidas interrelacionadas: la mortal, la del honor y la eterna. Tal concepción queda acreditada en las *Coplas* que escribe Jorge Manrique, haciendo razonar así a la Muerte: "No se os haga tan amarga / la batalla temerosa / que esperáis, / pues otra vida más larga / de fama tan gloriosa / acá dexáis; / aunque esta vida de honor / tampoco no es eternal / ni verdadera, / mas con todo es muy mejor / que la otra temporal, pereçedera"[259]. Cultivando su fama encontraron los aristócratas un consuelo frente a la triste caducidad de la existencia. Volveremos sobre este asunto más adelante.

D2. El hallazgo de una ordenada manera para morir

Cuando el cristiano veía próximos sus últimos días tenía que prepararse en dos sentidos: en primer lugar había de dejar dispuestas sus mandas religiosas y establecer cuál sería el destino de sus posesiones materiales sirviéndose del testamento y, seguidamente, tendría que atender a su salud espiritual mediante la recepción de los correspondientes sacramentos; a la confesión se le sumaba la aplicación de la extremaunción y la administración del viático como *misterios* provechosos para sortear la condenación en el trasmundo.

La redacción del testamento se hizo cada vez más común entre todos los estados sociales a finales de la Edad Media, con la doble función civil y religiosa de distribuir entre los herederos el patrimonio del individuo que dejaba este mundo, así como registrar sus últimas disposiciones en lo referido a las cláusulas que habrían de rodear su rito de paso al Más Allá, incluyendo el emplazamiento del cuerpo y los sufragios. Según la legislación castellana (a través del derecho de sucesiones) habían de repararse primero las deudas contraídas por el finado, y del monto restante solo una quinta parte de los bienes podrían destinarse a la salvación del alma, quedando el resto reservado para su reparto entre los herederos. La satisfacción de las mandas estaba a cargo de dos o tres albaceas, que debían procurar un presto cumplimiento de los anhelos del difunto; estos albaceas eran familiares, clérigos o individuos afines de probada reputación, a los que se recompensaba con un salario por su labor. Además del aparato judicial y la presión eclesiástica, se cernían sobre los fiduciarios desleales las maldiciones de los fallecidos que depositaron su confianza en ellos: un usurero pide a sus testamentarios que restituyan todo lo que él ha ganado gracias a operaciones poco honestas; como estos no cumplen su voluntad y se reparten las riquezas, a los pocos días se ven amonestados con la lepra, el fuego de San Antonio y la pobreza, precisamente las eventualidades que más temían[260]. Historias de este tipo fueron hábilmente manejadas por la

[258] Véase MARTÍNEZ GIL, FERNANDO, *La muerte vivida...*, pp. 20-26 y 73-76.
[259] MANRIQUE, JORGE, *Coplas…*, pp. 171-172.
[260] ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, pp. 176-177.

Iglesia con el obvio propósito de estimular una satisfacción sin demora de los encargos, en tanto esta institución era beneficiaria principal de los legados piadosos y las donaciones. En los testamentos se recogían las encomiendas de vestir y alimentar a los menesterosos, dotar a las huérfanas de la localidad para que casasen o tomasen orden, contribuir al sustento de las emparedadas, liberar a los siervos o rescatar a los cautivos empleando una parte del tesoro de quien acababa de sucumbir. Los testamentos tendieron a incluir una manda favorable, aunque simbólica, para las órdenes de la Trinidad y la Merced[261]. Como instrumento jurídico, su plasmación debía llevarse a cabo estando en plenitud de las facultades mentales y en presencia de testigos cualificados que garantizasen la libre voluntad de las disposiciones; para evitar sobresaltos se alentó su redacción mientras el testador se encontrara sano, extremo que solo parece cumplirse cuando arrecian las grandes mortandades y crece la incertidumbre sobre el destino más inmediato, aunque la buena costumbre se relaja enseguida con el regreso de contextos más sosegados. Según expresión de Jacques Le Goff, el testamento era "el pasaporte para el Cielo", aseveración que podría ejemplificarse observando las peticiones de María de Molina, por elegir alguno de los documentos de este tipo que se han conservado entre la realeza. Dice así: "mando que paguen luego lo que costaren dezir diez mill misas que yo mando cantar por mi alma, e que sean dichas del día que finare fasta un año complido o ante si se fazer podiere (…) E otrosí, mando que compren en Valladolit o çerca de Valladolit heredades fasta en quantía de quarenta mill maravedís para çinco capellanes perpetuos que canten por mi alma para siempre jamás"[262]. Si atendiésemos a la documentación serial, observaríamos que durante el otoño de la Edad Media se produce una inflación de las misas y las súplicas por los difuntos: multiplicadas cuantitativamente, las mandas pías cada vez parecen lograr un menor efecto sobre el espíritu, por lo que el torrente de recursos que se canalizan hacia la Iglesia aumenta sin cesar siguiendo la lógica de la acumulación magistralmente expuesta por J. Chiffoleau[263]. Pese a que los testamentos suelen mantener un patrón bastante rígido en su



Figura 237: Un hombre hace testamento desde la cama, ante el escribano y en presencia de varios testigos. Miniatura con la que se abre el sexto libro de las *Partidas* alfonsíes, BNE, VITR/4/6, f. 379r (s. XIII)

[261] Sobre el alcance de estas mandas *acostumbradas*, PRIETO SAYAGUÉS, JUAN A., "La dimensión política, socioeconómica y religiosa de la redención de cautivos en la Baja Edad Media: poder laico y órdenes religiosas", *Medievalismo*. *Revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 30 (2020), pp. 423-448.

[262] MOLINA, MARÍA DE, *Testamento*, Manuel Larriba Baciero (ed.), "El testamento de María de Molina", *Signo. Revista de Historia de la Cultura Escrita*, 2 (1995), p. 206

[263] CHIFFOLEAU, JACQUES, *La comptabilité de l'au-delà…* En Castilla las fórmulas que abundan son los trentanarios, las novenas, los aniversarios, las capellanías…, alcanzando, en sus modalidades cantada y rezada, los varios millares de misas al final del periodo medieval (obviamente solo en beneficio de quienes podían dedicar tan elevado presupuesto en semejantes servicios); véase MARTÍN CEA, JUAN

estructura, en tanto entidades legales compuestas por el notario, más allá de los aspectos protocolarios suponen una significativa fuente de conocimiento acerca de la sensibilidad hacia la muerte en la época, que efectivamente está sufriendo una profunda transformación[264]. Según demostraron hace tiempo los estudios de Adeline Rucquoi sobre los testamentos de la oligarquía urbana vallisoletana, a través de las fórmulas y expresiones empleadas en los preámbulos se atisba el tránsito desde una concepción resignada de la muerte biológica como fenómeno natural hacia una donde lo que predomina es el espanto; esta transformación puede apreciarse con mayor nitidez en el siglo XV, cuando aumentan de forma considerable las menciones a la "hora espantable de la muerte", al perdón de los pecados, al Infierno o al auxilio de la Virgen como abogada durante el juicio[265]. Resulta posible apreciar entre las líneas de estos escritos el poso de la angustia ante la expiración, sentimiento cubierto en todo caso por la serenidad y la esperanza en la salvación.

La confesión postrera era fundamental; todos esperaban morir asistidos por un clérigo que les absolviese de sus últimos yerros a fin de que el alma abandonara el mundo en las mejores condiciones posibles. Cuando se presentía el pronto fallecimiento de un parroquiano, el clérigo transportaba con solemnidad el viático hasta su morada; todos los vecinos, independientemente de su religión, tenían que manifestar el debido respeto ante la sagrada hostia, inclinándose o arrodillándose a su paso por las calles o desmontando del caballo si fuera necesario. Los viandantes se iban uniendo en procesión y se hacían protagonistas del momento entonando salmos, llegando incluso a atravesar la puerta entreabierta de la casa del moribundo para expresarle su solidaridad y mejores deseos al convaleciente y a su familia. Con el paso del tiempo se fue insistiendo en que alrededor de la cama del desahuciado solo hubiera personas piadosas y de buena fama reconfortando y rezando por el agonizante, algo que se hace patente sobre todo en el siglo XV. Vicente Ferrer expone en sus sermones que los familiares afligidos entorpecen el ambiente de solemnidad que debería guiar el proceso; consecuentemente, cree oportuno apartar a la mujer y a los hijos a otra estancia y que solo permanezcan junto al enfermo personas devotas que le consuelen[266]. Los conocidísimos *Ars*

CARLOS, "El modelo testamentario bajomedieval castellano y su reflejo en los diferentes grupos sociales", *Edad Media. Revista de Historia*, 6 (2003-2004), pp. 103-156.

[264] A través de ellos también podemos seguir la evolución de las preferencias devocionales en cada clase social. Los testamentos de la realeza y aristocracia contienen además información política relevante, como sucede con el elaborado por Alfonso X en 1283, donde se relega y maldice al futuro Sancho IV por su rebelión: "es deseredado de Dios et de natura et nós desseredámosle asý por fuero et por ley del mundo que non herede en lo nuestro él nin los que d'el vinieren por jamás (…) Et esto es que sea maldito de Dios et de Sancta María et de toda la corte celestial et de nós". Véase ALFONSO X, *Testamento*, Maximiliano Soler Bistué (ed.), *Libro de los fueros de Castilla y otros textos del manuscrito 431 de la Biblioteca Nacional de España*, SECRIT, Buenos Aires, 2016, p. 247. Lo cierto es que en su siguiente otorgamiento envió una carta de perdón a su hijo, entendiendo que la clemencia era tan conveniente para su alma como para el futuro del reino.

[265] Véanse CARLÉ, M.ª DEL CARMEN, "La sociedad castellana del siglo XV en sus testamentos", *Anuario de Estudios Medievales*, 18 (1988), pp. 537-550; RUCQUOI, ADELINE, "De la resignación al miedo: la muerte en Castilla en el siglo XV", en Manuel Núñez Rodríguez y Ermelindo Portela Silva (coords.), *La idea y el sentimiento de la muerte…*, pp. 51-66.

[266] "Ca, buena gente, muchas ánimas de omnes e de mugieres son condepnados al infierno por aquellos lloros, porque quando el homne está así que sse quiere finar, si es ende la mugier, que es fermosa e él la quería mucho, desque la vee estar llorando delante, diciendo muchas vanidades, cata que el omne, como avía en aquel estado pensar en Dios, pienssa en las cosas que su mugier está diziendo", FERRER,

moriendi, que enseñaron a tantas generaciones cuál era la manera ideal de abandonar el mundo, repiten semejantes argumentos sobre la inconveniencia de la compañía de parientes durante el *articulo mortis*; en la intimidad del momento final la presencia de los familiares, amigos e incluso médicos y astrólogos tiende a ser sustituida por la de los religiosos[267]. Al lado del lecho del moribundo cobra un valor incalculable la aparición del cirio encendido, simbolizando la luz de la fe y ahuyentando a los diablos que intentaban allegarse; eficaces son también a tal efecto las estampas de los santos y la Virgen, el crucifijo o el agua bendita.



Figura 238: Santos y demonios hacen su presencia junto al lecho del moribundo, *Ars Moriendi*, Biblioteca Estatal de Baviera, Xylogr. 16, f. 8v (ca. 1475)

Retornando a la cuestión de los sacramentos, hubo quienes depositaron su esperanza en que el poder de una defunción reglada, con su correspondiente confesión y retractación, fuera capaz de prevalecer sobre toda una trayectoria vital reprochable. No obstante, como había comentado san Agustín mucho tiempo atrás, aunque los religiosos diesen absolución a los que se arrepentían al final de sus días, no podía conocerse a ciencia cierta la total eficacia salvífica de la fórmula; indudablemente se recomendaba expiar los pecados cuando uno todavía se encontraba sano y sin el apremio de la muerte pisándole los talones, apostando por una existencia recta y vigilante; como puede imaginarse, era habitual procrastinar en las tareas relativas a la penitencia. Para convencer a aquellos que se mostraban reacios a enmendar su vida hasta no verse en peligro mortal, los predicadores pudieron emplear durante sus sermones una fábula recogida en el *Libro de los gatos*: un ratón, atrapado en una cuba de vino de la que no puede salir, solicita la ayuda de un minino. El gato acepta auxiliarle, pero a cambio de que cuando lo llamase se presentara sin tardanza ante él. Cerrado el acuerdo, el gato extrajo al roedor de la cuba y dejó que se marchara. Algún tiempo después el gato se hallaba hambriento y solicitó al mur que saliese de su agujero, pero el ratón incumplió su promesa aferrándose a una excusa: "Ermano, beodo era q*ua*ndo lo dixe". Así ocurría con los cristianos que haciendo votos y enmendando sus haciendas mientras se hallaban cautivos, enfermos o al borde de la muerte, se olvidaban de cumplir sus promesas en cuanto salían del peligro, sirviéndose para ello de cualquier pretexto[268]. En sus pláticas Vicente Ferrer empleaba símiles con los que animar a los oyentes a acudir al confesionario: si la camisa se ensucia constantemente y por ello se lava cada semana, decía, con mayor frecuencia habría que limpiar el alma; si nadie en su sano juicio conviviría en su estancia con un bacín lleno de

VICENTE, *Sermones…*, pp. 428-429.

[267] ANÓNIMO, *Ars moriendi*, Tomás González Rolán, Pilar Saquero Suárez-Somonte y José Joaquín Caerols Pérez (eds.), *El Ars moriendi en sus versiones latina, castellana y catalana*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2008, p. 143.

[268] ANÓNIMO, *Libro de los gatos…*, p. 139.

heces y orines, tampoco un cristiano dejaría la cámara de su conciencia sin limpiar teniendo la oportunidad de comulgar. Tendrán que tener especial cuidado quienes no quieran confesarse más que hallándose al borde de la muerte, pues en ese momento será agresiva la acometida de los demonios y muchos resultarán engañados… y entonces al difunto ya solo le quedará confesarse con el diablo[269]. Mala muerte es aquella violenta o imprevista —*subitanea mors*— que tal vez alcance al cristiano en pecado mortal y sin darle ocasión de disponer sus asuntos. Famosa fue la de Juan I en 1390, quien murió instantáneamente tras tropezar su caballo en Alcalá de Henares. La gravedad de la caída le imposibilita recibir los auxilios espirituales, aunque al menos el accidente sucede después de haber escuchado misa[270]. Del episodio hubo quien extrajo una lectura, pues la desgracia de "morir de mala muerte" siempre iba adornada con algún valor moralizante: las ácidas lenguas señalaron que bien podría tratarse de un castigo por no haber respetado el descanso dominical. Seis años después, otro Juan I, esta vez el rey de Aragón, fallecía en similares circunstancias, precipitándose desde su montura mientras participaba en una cacería. Una muerte repentina no implicaba necesariamente la condenación del alma, todo quedaría en función del grado de corrupción de esta en el momento en que ocurriese. Así, la mala ventura del monarca aragonés alentó la composición del *Viatge al Purgatori* por parte del catalán Ramón de Perellós, una aventura ultraterrenal en la que el autor pretendía demostrar que el rey no había sido arrojado al Infierno, sino que se encontraba penando en el *espacio intermedio* por su apego a los placeres mundanos[271]. Poco más tarde Pedro de Luna (el papa Benedicto XIII) recomendaba recitar a menudo la *Salve Regina* para conjurar el pavor a una "muerte supitánea, por rayo o por otra ocasión"; mantenerse confesado y apercibido en todo tiempo disipaba el temor a la muerte, "la más espantable cosa del mundo"[272].



Figura 239: Juan I cayendo del caballo, *Liber genealogiae regum Hispanie* de Alonso de Cartagena, BNE, Vitr. 19/2, f. 39r (s. XVI)

La reiteración de las bondades de la confesión durante el *articulo mortis* logró que esta llegase a ser ambicionada por todos. Ningún secreto había de esconderse ya al cura de las almas, pues toda vergüenza y orgullo se diluían en esas horas en que el arrepentimiento se hacía más fácil. Incluso la Celestina, incrédula hechicera, al asumir la inminencia de su muerte, emplea sus últimas palabras para solicitar confesión[273]; en la misma obra, cuando Centurio acepte matar a Calisto a petición de Areusa solo demandará saber si su víctima se encontraba en paz con Dios, pero, increpado por la mujer, el sicario acepta "mandarlo al Infierno sin confesión"[274]. Fallecer

[269] FERRER, VICENTE, *Sermones…*, pp. 279-281 y 448.
[270] LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Crónica del rey don Pedro, II…*, pp. 143-144.
[271] Perellós se basó en el *Purgatorio de san Patricio*, contextualizando hábilmente su periplo en las coordenadas sociopolíticas de finales del siglo XIV catalano-aragonés.
[272] LUNA, PEDRO DE, *Libro de las consolaçiones de la vida humana…*, pp. 573 y 598.
[273] ROJAS, FERNANDO DE, *La Celestina…*, pp. 260-261.
[274] *Ibidem*, p. 310.

sin haber sido absuelto de los pecados era desde luego la causa principal por las que los demonios reclamaban los espíritus con mácula, por lo que unos clérigos paternalistas y controladores recomiendan no improvisar, acudiendo con frecuencia a visitarles para que ellos los reconcilien. Pero además de la penitencia y la comunión —sacramentos cuya administración se fue haciendo cada vez más recurrente a lo largo de la vida del cristiano—, la Iglesia reconfortaba al moribundo con un sacramento establecido a propósito del trance de la muerte: la extremaunción. Este misterio, consolidado a finales de la Edad Media, suponía un virtuoso epílogo a la historia de cada individuo, siendo su beneficio principal el de barrer los pecados veniales del convaleciente antes de su partida. Además de otorgar esa gracia espiritual, se lograban mediante la unción otros efectos: el óleo templaba el miedo a la muerte e incluso podía favorecer la sanación del cuerpo agónico. Aunque las disposiciones conciliares instaron a que se ungiese el aceite en siete partes del cuerpo, los fieles ejercieron alguna resistencia al no comprender los detalles y alcance de esta medicina espiritual; aferrándose ferozmente a la vida, consideraban erróneamente que después de haber recibido la unción —en caso de recobrar finalmente la salud— tendrían que mantener una existencia penitencial en la que ya no podrían disfrutar de ciertos placeres (sin ir más lejos, del sexo conyugal o del consumo de carne). Y así aconteció que, aquello que debía ser acogido por el cristiano como un alivio, suscitaba en cambio potentes rechazos por su connotación radicalmente fúnebre. Difícil no ver aquí el pánico de un enfermo que no quiere asumir que se está muriendo.

El escenario que se cobrará todo el protagonismo va a ser la propia habitación del enfermo, donde se desenvuelve una lucha crucial. El moribundo, en una visión extrasensorial, ve llegar a las huestes de ángeles o las turbas de demonios a su lecho instantes antes de morir. Algunos ejemplos que contemplan esta posibilidad inciden en la importancia de mantener la firmeza en esos momentos concluyentes de agonía, no vaya a ser que por un último descuido, con una última tentación, se acabe por condenar al alma en un renuncio. Cuenta Gregorio Magno en sus *Diálogos* cómo un malaventurado observa a un tropel de diablos arremolinados junto a su cama; llama a su hijo, quien pese a no divisar a los seres malignos entiende por su padre que se encuentran por todos los rincones de la habitación. Aunque el convaleciente pide desesperadamente una prórroga hasta la mañana siguiente, Dios no se la otorga, al considerar que ya había desaprovechado todas sus oportunidades para arrepentirse. Cual trofeo, su alma es extirpada del cuerpo por los demonios[275]. Desde este relato recogido por san Gregorio hasta las representaciones iconográficas de los tratados sobre el bien morir compuestos en el siglo XV, todo el periodo medieval advierte sobre la peligrosa presencia de demonios rodeando al individuo en su *articulo mortis*. Un ejemplo milagroso de estas apariciones se encuentra en el *Liber Sancti Jacobi*: cierto caballero francés se dirige al sepulcro del Apóstol, realizando buenas obras al aligerar la carga de otros peregrinos a lo largo del camino. Las ayudas prestadas van resintiendo su salud, de modo que al llegar a Santiago se encuentra extremadamente débil, tanto que sus compañeros le apremian a confesar, estando seguros de que morirá. Sin embargo, el buen caballero vuelve su cara y no responde a los estímulos durante los días siguientes, de forma que sus amigos creen que no podrán ya procurar remedio alguno para su alma. Después de un angustioso lapso, el doliente recuperó el habla y explicó a los otros cómo fue atacado por una multitud de negros espíritus que ataron su lengua y miembros para que

[275] SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (3ª parte)…, p. 74.

no fuese capaz de confesar y muriera en pecado; finalmente el santo había acudido en su auxilio para librarle de la infausta cohorte, logrando así que el enfermo pudiera declarar sus errores, comulgar y morir en paz con Dios[276]. Vicente Ferrer asusta a los fieles advirtiendo de la comparecencia de "mill millares de diablos" que aguardan con palos alrededor del moribundo, entes que solo podrá distinguir aquel y causa de que el alma no ose salir del cuerpo; el símil empleado para ilustrar la actitud del alma turbada que no quiere dejar su morada es la del ladrón que, sabiendo que lo llevan directo a la horca, se resiste a abandonar el calabozo[277]. Los *Ars moriendi* disponen en torno a la cama a un numeroso grupo de personajes humanos, celestiales e infernales que juegan sus postreras bazas para ayudar o confundir al desahuciado; los grabados xilográficos que los acompañan son muy elocuentes al respecto[278]. Según estos manuales para la buena muerte, cinco son las tentaciones que vienen a inducir los demonios en tal hora: pretenden que el enfermo renuncie a la fe, promoviendo el descreimiento, frente a lo cuál cabe rezar el Credo y hacer la señal de la cruz; intentan derribar sus esperanzas mostrándole todos los yerros cometidos y tratando de hacerle creer que no se salvará, ante lo que se receta la práctica de la contrición; en tercer lugar atacan su paciencia, buscando que el sufridor agónico maldiga la voluntad de Dios, lo que puede remediarse abrazando el ejemplo de los mártires que asumieron su destino con entereza y buena voluntad; los seres diabólicos procuran además alimentar la soberbia y vanagloria del agónico, para lo que el *Ars moriendi* recomienda la humillación; por fin, en último lugar, tientan contra la generosidad, fomentando la avaricia y amor por las cosas mundanales, cuya solución pasa por el desprendimiento de las riquezas. Quiere el Creador que para que el convaleciente resista estas cinco pruebas también concurran hasta el borde de su cama los ángeles, entre los que destaca el custodio, aportando "buenas inspiraciones" y combatiendo la tóxica influencia de los demonios[279]. Bien es cierto que los seres malignos gozan de fuerza, pero no la suficiente para doblegar y hacer pecar al hombre que no consiente con ello, como ya vimos previamente. Parece que con el transcurrir de los siglos se ha venido implantando un nuevo modelo, al que Ariès denomina la *muerte propia* o la *muerte de uno mismo*, en la que se remarca la intimidad de la experiencia, la individualidad del trance.

Buena muerte era la de los santos. Isidoro de Sevilla había conocido en una revelación la fecha de su partida, gracias a lo cual pudo disponer todo lo necesario y despedirse del pueblo[280]. Anduvo envuelto en ceniza y con el cilicio puesto, demandó disculpas a todos, se humilló ante el más humilde, confesó, penitenció y comulgó antes de morir de manera sosegada. Isidoro no necesitó hacer testamento porque todas sus posesiones ya las había legado en vida a los pobres. Según cuenta Alfonso Martínez de Toledo, quien actualizase la hagiografía de Isidoro, tras la muerte no quiso el santo dejar desamparados a sus devotos y, al momento de fallecer,

[276] La aparición de Santiago usando como arma y escudo los mismos objetos que el caballero había ayudado a transportar a otros peregrinos evidencia que sus buenas obras durante el viaje eran los motivos que le habían salvado: ANÓNIMO, *Liber Sancti Jacobi…*, pp. 364-366.
[277] FERRER, VICENTE, *Sermones…*, pp. 288-289 y 330-331. En otro sermón la abultada cifra de demonios se ha elevado hasta los "çient mill millones de diablos", *ibidem*, p. 433.
[278] Sobre estos documentos, véase ADEVA MARTÍN, ILDEFONSO, "*Ars bene moriendi.* La muerte amiga", en Jaume Aurell i Cardona y Julia Pavón Benito (coords.), *Ante la muerte: actitudes, espacios y formas en la España medieval*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2002, pp. 295-360.
[279] ANÓNIMO, *Ars moriendi…*, p. 87.
[280] JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO, *De rebus Hispaniae…*, p. 112.

comenzó a brotar de su cuerpo un aroma celestial capaz de curar a cualquier enfermo que lo olfatease[281]. El espíritu profético de Isidoro fue compartido por otros muchos cristianos venerables, quienes resultando agraciados con este tipo de premoniciones de origen divino pudieron conocer y planificar meticulosamente la hora de su muerte, asegurándose un ascenso directo a los Cielos. Similar destino les esperaba sin duda a los inmolados por no renunciar a la fe, siendo el de los mártires —como antes se dijo— un modelo prestigioso a emular; los cristianos ya no eran perseguidos como en tiempos del viejo Imperio romano, pero el martirio quedó asociado por entonces a los soldados de Cristo fallecidos que, sin temor a entregar su vida, se habían lanzado a las cruzadas aun cuando estas resultaban absurdas desde un punto de vista militar[282].



Figura 240: Entierro del santo, detalle en el Retablo de San Esteban, pintado por Jaume Serra. MNAC, 003947-CJT (ca. 1385)

Una *bona mors* solía ponerle colofón al tiempo de la mayoría de los reyes. Las crónicas nos presentan muy estereotipados sus decesos, pues sin duda se esperaba de ellos un fallecimiento acorde a su estatus y acción de gobierno; un ejemplarizante tránsito suponía un refuerzo adicional para la imagen de la monarquía. Ya sabemos que Sancho II murió atravesado por el venablo de Vellido Dolfos en el cerco de Zamora; aun con todo, según la *Estoria de España*, antes de dar su último suspiro pudo arrepentirse frente a sus hombres de los pecados y soberbia de los que era culpable, encomendando que se le trasladaran disculpas a su hermano Alfonso[283]. Al rey Fernando I de León se le apareció san Isidoro para anunciarle la fecha de su partida, por lo que tuvo ocasión de prepararse convenientemente para la misma, poniendo en orden sus asuntos y acudiendo hasta la capital del Bernesga para rezar una última vez ante la tumba de los santos[284]. Fernando III, por su parte, pudo aconsejar a su hijo en las cuestiones referentes al trono y falleció portando una candela encendida en sus manos, tras demandar misericordia; a su muerte brotó entre el pueblo un espectacular y desconsolado duelo, que debido a sus excesos seguramente no contentó a los hombres más celosos de la Iglesia, aunque de esos aspectos hablaremos un poco más abajo[285]. Sancho IV también pudo testar, confesar, comulgar y ser ungido, eligiendo el hábito franciscano en consonancia con el creciente prestigio que ya había adquirido esta orden[286]. Le suceden tres monarcas cuyas muertes resultan bastante controvertidas: a Fernando IV lo hallaron frío en su cama, víctima

[281] MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *Vida de san Isidoro…*, pp. 145-155.
[282] Recordemos el ya citado caso de la "cruzada suicida" contra Granada emprendida por el maestre de Alcántara Martín Yáñez de Barbudo.
[283] ALFONSO X, *Estoria de España*, *I…*, p. 512.
[284] TUY, LUCAS DE, *Chronicon mundi…*, p. 361.
[285] ALFONSO X, *Estoria de España*, *II…*, pp. 773-774.
[286] ANÓNIMO, *Crónica de Sancho IV*, Pablo Enrique Saracino (ed.), *Crónica de Sancho IV*, SECRIT, Buenos Aires, 2014, pp. 182-187.

de la maldición de dos escuderos a los que injustamente mandó asesinar[287]; Alfonso XI cayó fulminado por la peste en Gibraltar, sin querer levantar el campamento militar ante la amenaza[288]; Pedro I murió enfrentándose cuerpo a cuerpo con su hermanastro en Montiel[289]. Con Enrique II volvemos a las muertes regladas: se confesó con un dominico, escuchó misa y recibió la unción con óleo; después dispuso que algunos caballeros guiasen al príncipe en las labores de gobierno y en los asuntos vinculados al Cisma eclesiástico que acababa de estallar; mandó amnistiar a los presos y reiteró su voluntad de ser enfundado en el traje blanco de los frailes de Santo Domingo, así como que su sepulcro fuera colocado en el lugar más prominente de la catedral de Toledo[290]. Su nieto Enrique III "rresçibió los sacramentos, como fiel cristiano, y ordenó su ánima, y fizo su testamento" antes de morir en la Navidad de 1406[291]. Enrique IV, según el cronista Diego Enríquez del Castillo, tuvo margen para confesarse durante las últimas horas de agonía, disponer mandas y expresar sus últimas voluntades cristianamente. Sin embargo, Diego de Valera hizo una lectura completamente opuesta y partidista del mismo fallecimiento, desprestigiando al rey debido a su indigna manera de morir: no hizo caso de los médicos, no quiso confesarse ni mostrar "señal de cathólico" alguna, no se arrepintió de sus pecados ni tampoco dejó claro testamento. Como se puede deducir, este relato estigmatizador y exento de toda conmiseración se articuló como propaganda política: la presunta muerte desordenada de Enrique IV habría de ser puesta en relación con los motivos que provocaron la guerra de sucesión que iba a moverse en Castilla entre los partidarios de Juana y los de Isabel. Finalmente, esta última reina fue ya partícipe de la nueva tendencia que durante el siglo XV se había venido abriendo paso entre parte de la aristocracia, cual fueron los entierros carentes de toda fastuosidad y marcados con tintes humildes y austeros. La Católica dispuso que se la inhumase en el recién fundado convento de san Francisco de Granada, a los pies de la Alhambra, vestida con el hábito de esta orden "en una sepultura baxa que no tenga vulto alguno salvo una losa baxa en el suelo llana con sus letras esculpidas en ella"[292]. Como vemos, un deceso regio pautado era lo convencional para un soberano. Tenía el poder de comunicar un último mensaje edificante, amén de ayudar al relevo sosegado en la herencia de la corona.

También las memorias nobiliarias, escritas para dejar constancia de los logros de sus patrocinadores, se vieron atravesadas por semejante propaganda ante el óbito. Para Álvaro de Luna su crónica encomiástica dispone una muerte ejemplar, teniendo siempre en cuenta el hecho nada irrelevante de que se trata de un ajusticiamiento. El condestable parlamenta con los religiosos, se confiesa, ordena su alma y descarga su conciencia; elabora su testamento y distribuye sus bienes entre lugares y personas. Oye misa, come poco. Cabalga en una mula, guiado al cadalso ante la vista de todos. Frente al pregonero, que procede a acusarle de haberse apoderado de la persona del rey, mantiene la compostura. Así como los mártires iban con buena cara a recibir la muerte por la fe, iba de igual modo el maestre, sin turbación alguna en su gesto, pese a la injusticia que contra su persona estaba a punto de cometerse. Desmonta

[287] ANÓNIMO, *Crónica de Fernando IV…*, pp. 166-167.
[288] LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Crónica del rey don Pedro*, *I…*, pp. 4-5.
[289] LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Crónica del rey don Pedro*, *II…*, p. 290.
[290] *Ibidem*, pp. 427-428.
[291] ANÓNIMO, *Refundición de la Crónica del Halconero…*, p. 12.
[292] ISABEL LA CATÓLICA, *Testamento*, Antonio de la Torre y del Cerro, *Testamentaria de Isabel la Católica*, Talleres Gráficos de Vda. de Fidel Rodríguez Ferrán, Barcelona, 1974, p. 63.

de la acémila, sube sin empacho los escalones, se quita el sombrero; tras aderezarse los pliegues de la ropa, permite que el sayón le ate los pulgares a fin de evitar un desafortunado movimiento en el último segundo. Encomendando su alma a Dios, es decapitado por el verdugo[293]. No cabe más épica literaria en la ejecución de un grande del reino: la apología procura transformar una muerte indecorosa en una experiencia admirable, todo en base a una mentalidad y actitud serenamente cristiana. Alternativa es la percepción del marqués de Santillana sobre las causas que rodeaban estos mismos hechos, como puede leerse en su *Doctrinal de privados*, donde imputa al condestable defenestrado una vida soberbia y codiciosa. Pese a ello, el marqués se muestra indulgente ante el abrupto final de Álvaro de Luna e imagina su examen de conciencia y contrición en los instantes previos al ajusticiamiento. Conviene recordar que Íñigo López de Mendoza y el condestable estaban enfrentados, aunque en esta obra el marqués opta por anteponer el factor moralizante al político[294]. Un tono más lastimero guía la anónima *Lamentación de don Álvaro de Luna*, donde se hace a su protagonista responsable de estos suspiros: "éstas son las angustias, que yo lloro todo de dentro e fuera so atormentado, e de fuera son los temores e de dentro las angustias (…) E como amigos e conocidos, que de mí tantos bienes recebisteis ¿por qué non rogais que yo tan desonrradamente non muera? Casi so solo, como si ningund amigo oviese tenido" [295]. Su sucesor en el cargo de la condestablía, Miguel Lucas de Iranzo, sufrió asimismo una muerte violenta: fue asesinado mientras rezaba en la catedral de Jaén, circunstancia que dejaba pocas dudas sobre el destino de su alma[296]. Pero al margen del truculento final estos dos condestables, queremos hacer constar que la nobleza encaró la muerte con disposiciones semejantes a las de los sujetos de la realeza.

Antes de pasar al siguiente apartado nos gustaría dedicarle unas últimas líneas al suicidio, que pervive como una suerte de tabú civilizatorio y que en la Edad Media constituye, sin duda, una *mala muerte*. El suicidio acontece en el momento en que el instinto de escapar del sufrimiento sobrepasa al instinto de supervivencia. El común sentido se invierte cuando la idea de seguir viviendo parece más terrorífica que la propia muerte. En el seno de las reglas del cristianismo, inmolarse suponía menospreciar la condenación eterna que el suicida se aseguraba con su acto[297]. El personaje más nefasto de la historia de la humanidad, el traidor al Mesías, había decidido colgarse de un algarrobo; con ello Judas Iscariote no consiguió redimirse a ojos de Dios ni mucho menos del rencor de los seguidores de Cristo. Incluso se inculcó en la opinión común que mayor pecado había cometido al ahorcarse que al delatar a Jesús por unas miserables



Figura 241: El demonio se lleva el alma del cadáver de Judas. *Breviari d'Amor* de Matfre Ermengaud, BNE, Res/203, f. 139v (s. XIV)

[293] ANÓNIMO, *Historia del ínclito…*, pp. 430-433.
[294] LÓPEZ DE MENDOZA, ÍÑIGO, *Doctrinal de privados…*, pp. 157-177.
[295] ANÓNIMO, *Lamentación de don Álvaro de Luna…*, p. 83.
[296] Su crónica cesa de narrar episodios en el año 1471, siendo el condestable asesinado poco después, en el año 1473.
[297] Véanse: CLAUDE-SCHMITT, JEAN, "Le suicide au Moyen Age", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 31 (1976), pp. 3-28; MURRAY, ALEXANDER, *Suicide in the Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford, 1998-2000.

monedas; si pretendía reparar así su vergüenza, solo habría logrado acrecentar su ignominia y el castigo a percibir en el Infierno[298]. San Agustín había despreciado el suicidio en la *Ciudad de Dios*, considerando a los *desesperados* como auténticos homicidas que se convertían al mismo tiempo en asesinos y víctimas, en pecadores y criminales; al fin y al cabo el suicidio atentaba contra el quinto mandamiento, que prohibía matar a un hombre. Los métodos más comunes para perpetrarlo nos resultan familiares, pues apenas se han visto afectados por el paso del tiempo: envenenamiento, autolesión con arma blanca, despeñamiento, ahorcamiento… Acabando con la vida propia se renunciaba al instrumento corpóreo con el que se habían de ganar, penitencia mediante, las fortunas del Paraíso; el suicidio era consecuencia, por tanto, de un injustificable aborrecimiento hacia los bienes de este mundo tanto como hacia los prometidos que aguardaban en el otro. Muriendo en pecado mortal, los que se quitaban la vida a sí mismos no podrían acceder bajo ninguna circunstancia al Reino de los Cielos. Para el suicida no había sepultura eclesiástica posible, quedando el cadáver al margen del suelo consagrado; no tendría tampoco derecho a ser invocado en los oficios religiosos. Quedaba excluido, a todos los efectos, de la comunidad cristiana y, por fin, relegado al olvido.



Figura 242: Una mujer se suicida clavándose un puñal en el vientre al considerar que su esposo le está siendo infiel, *Cantigas de Santa María*, Biblioteca de El Escorial, Ms. T-I-1, cantiga 84c (s. XIII)

Al círculo de intelectuales que rodeaba a Alfonso X le pareció oportuno incluir en las *Partidas* la cuestión de los *desesperados* desde un punto de vista jurídico, a fin de aclarar qué sucedía con sus posesiones tras la muerte. Pero del texto nos interesa más la exposición de las cuatro razones posibles por las que un individuo precipitaría voluntariamente la hora de su muerte: estaban aquellos que se mostraban avergonzados por un delito o trataban de evitar la imposición de una pena; quienes no eran capaces de soportar las dolencias físicas de una enfermedad; quienes enloquecían o quedaban nublados por un ataque iracundo; y los que veían esfumarse sus fortunas y poderíos[299]. Según establecieron el grueso de los doctores de la Iglesia, el suicidio no podía emplearse como atajo para alcanzar a la mayor brevedad posible la vida inmortal, ni era aceptable tampoco para excusar las desgracias. Había que resistir piadosa y pacientemente, dejando el don divino de la vida en manos del Señor. Además de las cuatro razones expuestas, el imaginario colectivo también dispuso motivaciones sobrenaturales, entreviendo la falaz intervención del demonio detrás de la acción de los suicidas, que habrían sido poseídos o seducidos por este para quitarse la vida. Precisamente este último fue el caso del suicida más famoso de nuestra tradición literaria: Giraldo, un joven peregrino de origen francés. Su historia fue bien conocida por hallarse vinculada a la tradición del Camino de Santiago, dando pie al "gran milagro" obrado por el Apóstol. Giraldo emprendió su marcha hacia Galicia sin haber confesado antes el pecado de

[298] DÍAZ DE TOLEDO, PERO, *Diálogo y razonamiento…*, pp. 263-267.
[299] ALFONSO X, *Siete Partidas*, *III…*, pp. 685-687.

fornicación en que había incurrido. El astuto demonio, informado de aquella falta, se le apareció semejando figura humana y, haciéndose pasar por Santiago, persuadió al muchacho de cortarse los genitales en señal de arrepentimiento; le hizo saber que en caso contrario la romería no sería de su agrado y no tendría efecto penitencial alguno. Según nos relata el *Liber Sancti Jacobi*, Giraldo se muestra aterrado ante la posibilidad de fallecer y se manifiesta conocedor de que el suicidio era firmemente repudiado por la Iglesia, pero el ser maligno, oculto siempre bajo la fachada del Apóstol, acaba convenciéndole de que su defunción, en caso de producirse, sería recibida como un honorable sacrificio. Obediente, el peregrino se amputa su miembro y muere desangrado en una posada. Su alma es recogida por un tropel de demonios que se disponen a llevársela al Infierno, pero entonces les sale al paso el verdadero Santiago; ejerciendo como abogado del suicida y demostrando la existencia del pérfido engaño ante el tribunal celestial, el santo consigue devolver el espíritu del creyente a su cuerpo. Resucitado de inmediato, Giraldo prosigue su peregrinaje divulgando a los cuatro vientos el milagro del que ha sido benefactor[300]. Como puede deducirse de este pasaje, son el artificio demoniaco y la devoción hacia el santo los motivos que salvan al infractor de ser condenado al fuego eterno por el pecado-delito cometido.

No todo suicidio se interpretó con la misma severidad. Ariel Guiance nos recuerda que se conservó cierta comprensión hacia quienes se quitaban la vida en aras de mantener su fama y virginidad; sin duda pervivían lejanos ecos de un mundo clásico pagano donde el suicidio había resultado honorable circunstancialmente entre intelectuales, comandantes vencidos y mujeres que pretendían salvaguardar su buen nombre. En una idealización de ensueño —ya se ha mencionado con anterioridad— el tradicional *sati* indio fascinó tanto a los viajeros europeos y magrebíes como a los receptores de sus relatos, que creyeron descubrir en las inmolaciones rituales mediante el fuego una expresión de la máxima fidelidad imaginable, solo posible en la sociedad brahmánica e hinduista, y practicada tanto por la mujer en señal de respeto al marido como por el vasallo hacia su señor[301]. La literatura castellana de los últimos años del Medievo también cedió parte del protagonismo a personajes que se arrebataron la vida a sí mismos. Leriano, el obsesionado galán de la *Cárcel de amor*, se deja languidecer tras ingerir un bebedizo en el que había disuelto las misivas de su deseada Laureola, quien no se mostraba dispuesta a corresponderle[302]. También Melibea, abrumada por los sentimientos desordenados que sentía tras el fallecimiento de Calisto, se lanza desde lo alto del palacete familiar tras pronunciar un amargo discurso, prefiriendo la muerte a la deshonra[303]. Desamor y deshonor, dos pasiones intensas que lograron puntualmente sobrepasar en ímpetu al miedo a la muerte y a la condenación subsiguiente. Natural que en un clima de profunda religiosidad se les

[300] ANÓNIMO, *Liber Sancti Jacobi…*, pp. 367-371. El relato del milagro ha sido originalmente atribuido a Hugo el Grande de Cluny (siglo XI) y desde entonces la historia fue recogida —con sus pequeños matices— en los siglos siguientes por multitud de colecciones: ANÓNIMO, *Miraglos de Santiago…*, pp. 86-94; BERCEO, GONZALO DE, *Milagros de Nuestra Señora…*, pp. 609-617 y ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *I…*, pp. 123-126. Apareció también en *Dialogus miraculorum* de Cesáreo de Heisterbach.

[301] ANÓNIMO, *Semejança del mundo…*, p. 7; POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo…*, pp. 292-293; MANDEVILLE, JEAN, *Libro de las maravillas del mundo…*, p. 113; IBN BATTUTA, MUHAMMAD, *Regalo de curiosos…*, pp. 502-504; VALERA, DIEGO DE, *Crónica abreviada de España…*, p. 24.

[302] SAN PEDRO, DIEGO DE, *Cárcel de amor…*, p. 79.

[303] ROJAS, FERNANDO DE, *La Celestina…*, pp. 331-335.

tuviera por *desesperados*, aunque sus historias, tan humanas, no dejaban de mover a compasión[304].

D3. Ritos y costumbres funerarias



Figura 243: Misa fúnebre en las *Horas de Leonor de la Vega*, BNE, Vitr/24/2, f. 139v (s. XV)

Una vez partida el alma hacia otros derroteros, alrededor del cadáver quedaban una serie de protocolos por cumplirse. La codificación de la muerte involucraba y movilizaba a un gran número de personas. Encargadas quedaron generalmente las mujeres de los preparativos del cuerpo durante los ritos fúnebres, empezando por el acondicionamiento e higienización del cadáver para su exposición pública durante el velatorio, así como de colocarle la mortaja[305]. Tras un par de días de vigilia en la casa familiar del difunto, durante los cuales se recibían las condolencias, se conformará —siempre en función de su prestigio y estatus— un cortejo compuesto en proporción variable por parientes, clientes, cofrades, religiosos, plañideras y pobres beneficiados por las últimas dádivas del muerto; nos consta que existía una tasación aplicada a la asistencia de eclesiásticos a dichas procesiones, en las cuales la comparecencia de benedictinos y cistercienses se fue viendo desplazada por miembros de las exitosas órdenes mendicantes. Ese séquito participará con mayor o menor solemnidad del traslado del cuerpo en andas o en ataúd hasta la iglesia parroquial, donde tendrá lugar la correspondiente liturgia y el rezo del réquiem. Tras darle sepultura al cadáver y dedicarle los responsos correspondientes, se celebraba un banquete de despedida en honor del difunto en el que no falta la presencia de los necesitados del lugar, siguiendo la lógica del "cuantos más, mejor".

Para exorcizar su temor a la muerte y a la soledad el pueblo medieval se sirvió de la *fraternitas* de las cofradías. Ya sabemos que estas fueron un instrumento de cohesión de enorme provecho a la hora de cubrir las necesidades materiales durante la vida, pero también se implicaban después del trance: se encargarían de procurarle un entierro decoroso a sus asociados y garantizar la ejecución de las misas y jaculatorias pertinentes, al punto que, como expone M. Cantera Montenegro, "estos servicios funerarios que prestaba la cofradía a menudo

[304] MARTÍNEZ-FALERO, LUIS, "De la muerte por amor al amor por la muerte: la representación de la muerte en la poesía medieval europea", *Revista de Literatura Medieval*, 24 (2012), pp. 173-192.
[305] También en manos exclusivas de las mujeres queda la ofrenda mortuoria (oblada o añal), consistente en el periódico depósito en la iglesia de "pan e vino e candela" en honor del difunto durante el primer año desde su fallecimiento, tradición de raigambre pagana que solo muy lentamente fue diluyéndose; véase MARTÍN CEA, JUAN CARLOS, "El modelo testamentario bajomedieval...", pp. 116-117.

[fueron] su verdadero fin"[306]. Como tuvimos ocasión de mencionar, los cofrades también harían lo que estuviese a su alcance para respaldar a las viudas y huérfanos del difunto; de este modo sus mutualistas podían marcharse tranquilos del mundo terrenal sabiendo que a sus parientes no les faltaría atención. Su participación proactiva en los ceremoniales suponía una intromisión obvia de los laicos en las funciones que los religiosos pretendían reservar para sí, habiéndose convertido en auténticos intermediarios entre los vivos y los muertos. Las órdenes terceras para laicos consagrados lubricaron esa relación, dando cabida a todos los sectores interesados y complementando así las funciones de los clérigos. Si en la Alta Edad Media el culto a los difuntos conllevaba en primer lugar una implicación de los familiares en los ritos solidarios, al cabo de un tiempo la Iglesia pugnó por involucrar a toda la comunidad cristiana, siempre bajo su atenta supervisión. Las nuevas dinámicas se encuadran en la clericalización del conjunto de aspectos que rodeaban a la muerte, desde la ubicación de las tumbas al control sobre las plegarias para sacar a las almas del Purgatorio, pasando por la administración del último sacramento.

A los teólogos cristianos les parecía comprensible que los paganos (por su falta de fe y su descreimiento en los beneficios de la resurrección) llorasen con desesperación a los muertos, pero las manifestaciones excesivas en los duelos no parecían convenientes entre quienes debían celebrar el acceso del alma a la Jerusalén Celeste. A mayor virtud del finado, más impropios parecían los fútiles llantos y duelos salvajes del populacho. Los sollozos templados de condolencia y solidaridad se podían tolerar, pero la Iglesia se embarcó en una empresa interminable para imponer el silencio y las oraciones ordenadas durante los funerales; en frente se erigían desafiantes las plañideras y los entonadores de *endechas*, rompiendo la quietud con sus llantos desconsolados y cánticos laudatorios en honor al difunto[307]. La tensión dialéctica entre ambos polos —uno religioso y sosegado, el otro profano y melodramático— explica las ambigüedades y contradicciones que vertebran el sentimiento y gestualidad medieval hacia la muerte. Asistimos, en fin, a la coexistencia y fusión de dos teatralizaciones antitéticas que convierten el deceso en un aparatoso espectáculo ceremonial, cada uno en su particular sentido. Las inmoderadas costumbres eran difíciles de aplacar, teniendo en cuenta que los funerales más exagerados resultaban ser los de los propios reyes, durante los que la exteriorización de los sentires populares y aristócratas se tornaron indisociables: con la muerte de Alfonso VIII se



Figura 244: Plañideras gimiendo y monjes serenos ante una defunción, sepulcro de la Beata Urraca López de Haro, emplazado en el Monasterio de Cañas, La Rioja (s. XIII)

[306] CANTERA MONTENEGRO, MARGARITA, "Miedo a la soledad y al desamparo…", p. 371.

[307] MUÑOZ FERNÁNDEZ, ÁNGELA, "Llanto, palabras y gestos. La muerte y duelo en el mundo medieval hispánico (morfología ritual, agencias culturales y controversias)", *Cuadernos de Historia de España*, 83 (2009), pp. 107-140.

"empapó de lágrimas a toda España, o mejor, al mundo", declara el arzobispo Jiménez de Rada a cuenta del duelo sostenido por el monarca, sin que pueda apreciarse ningún barrunto desaprobatorio en sus palabras[308]. Pero los lloros eran el menor de los excesos entre los usos funerarios: ante la aflicción por la muerte de un ser querido había quien dejaba de comer y beber, rompía sus vestimentas, se tiraba de los cabellos o las barbas, aullaba salvajemente, se desfiguraba la cara con las uñas, se golpeaba en el pecho y se dañaba de diferentes maneras, llegando en casos extremos a desmayar o enloquecer. Desde los concilios visigóticos hasta las diferentes reuniones de cortes bajomedievales la reprobación de tales actitudes ancestrales fue permanente, inequívoca señal de que su práctica no se pudo atajar. Su rechazo era aún más vehemente cuando los instigadores —o infractores— de los lamentos y las autolesiones resultaban ser los mismos clérigos. Si en el Levítico ya se prohibía rasguñarse la piel, gesto convencional de consternación ante la muerte de un ser querido, la Edad Media declina demostrando con abundantes pruebas que el pretendido control sobre el cuerpo ha fracasado y que esas costumbres se mantienen plenamente activas en los duelos[309]. El viajero Antonio de Lalaing escribe el comportamiento de las mujeres hispanas ante la muerte. Sus sollozos inundaban la atmósfera del funeral, y mientras se arrancaban los cabellos daban alaridos: "«¡Oh Dios! ¿Por qué me has arrebatado a este hombre que era de los mejores del mundo?» Y continúa con otras mil varias palabras, locas y perdidas". Si por alguna razón no fueran las propias familiares del difunto quienes manifestasen estas muestras de dolor, desembolsarían una suma para contratar toda una comparsa de mujeres que lo hiciesen por ellas —son las plañideras tan frecuentemente representadas en nuestro arte y literatura, omnipresentes asimismo en el acompañamiento de los ritos luctuosos judíos e islámicos—. Y así le pareció al forastero que el dolor de estas viudas debía ser más grande en apariencia que en el corazón[310]. Merece destacarse asimismo la práctica del *planto*, que rompe el clima de quietud y se encuentra en todo duelo por una muerte célebre. El planto era un lamento desgarrador ante la defunción de un personaje del que se pretendían destacar sus cualidades. Además de su vertiente puramente conmemorativa, dichas composiciones a menudo admitían materiales didácticos religiosos y políticos[311]. Podemos inferir el contenido de los plantos acudiendo a testimonios literarios, donde algunos fueron agregados. Sobresalientes son los incorporados en el *Laberinto de Fortuna*, afamado poema de Juan de Mena en que se elevan sustanciales elogios mortuorios hacia varios difuntos, entre otros, Enrique de Guzmán (conde de Niebla), el adelantado Diego de Ribera, el camarero mayor Lorenzo Dávalos y, por supuesto, don Álvaro de Luna.

En paralelo, fue calando entre diferentes sectores de la sociedad una "progresiva sedimentación de normas y gestos teológicos, canónicos, litúrgicos y también civiles" que rodeaba la hora del fallecimiento, y no faltó quien se esforzara en seguir los preceptos de la Iglesia[312]. El condestable Lucas de Iranzo demuestra un hondo sentimiento ante la muerte de

[308] JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO, *De rebus Hispaniae…*, p. 330.
[309] Lv, 19:28. En castellano se utilizó el término "carpir" para hacer referencia a este acto.
[310] LALAING, ANTONIO DE, *Primer viaje…*, p. 440.
[311] Una muestra excepcional de esta clase de testimonios lo constituye el temprano ANÓNIMO, *Planto por Iherusalem*, Manuel Alvar (ed.), *Antigua poesía española lírica y narrativa*, Editorial Porrúa, México D.F., 1991, pp. 179-186.
[312] El texto entrecomillado procede de MITRE FERNÁNDEZ, EMILIO, *Morir en la Edad Media…*, p. 121.

su hermano Alonso, pero, eso sí, "asaz tenprado ɔ moderado", como corresponde a un devoto. Se encierra en su cámara durante nueve días, alejado de todos sus familiares y clientes, siendo únicamente asistido por unos pajes que le alimentaban y servían como enlace con el exterior. Mientras dura su aislamiento guardan los de su casa riguroso luto, vistiendo de negro, tal como era acostumbrado en territorio hispánico desde siglos atrás[313]. Iranzo, que es ensalzado en sus *Hechos* como un cumplido caballero (hombre valeroso, leal y benefactor del pueblo), es admirado también por sus actitudes piadosas frente a la muerte de sus afines[314]. Se trata de una nueva "cultura de la muerte", más austera, que están adoptando las capas dirigentes y que irán imponiendo al resto de la sociedad. El elemento que mejor revela la *gravitas* que envuelve al luto son los paños y jergas de lana de color oscuro, con los que se atavían los parientes cercanos a la víctima en señal de respeto. Entre los hombres también tuvo alguna incidencia la costumbre de dejarse crecer la barba, así como el corte de la cola del caballo o el volteo de los escudos cuando quien muere es el señor; en cuanto a las mujeres, para las viudas resultaba distinguido no volver a contraer matrimonio al menos en el plazo de un año desde el óbito del cónyuge, aunque la situación catastrófica del siglo XIV ayudó a que ese plazo se acortase a solo seis meses. A su vez fueron comunes las opciones de la reclusión conventual y del emparedamiento.



Figura 245: Hombres mesándose los cabellos en señal de duelo. Tabla procedente de la tumba de Sancho Sánchez Carrillo, de la Ermita de San Andrés de Mahamud. MNAC, 004372-004 (ca. 1295)

Los tratados de consolación intentaron hacer más llevadera la partida de los familiares y amigos, recordando la modélica paciencia de Job y exponiendo reconfortantes argumentos católicos que hicieran del deceso algo menos trágico. Enrique de Villena, autor de uno de estos tratados, encuentra en la temprana muerte una significativa ventaja: los finados jóvenes se evitaban las incomodidades de la vejez y el recurrente deseo de fallecer que a menudo anidaba en esa última etapa de la vida[315]. Cristo había expirado siendo relativamente joven, circunstancia cargada de significados sobre los que reflexionar y que podían resultar útiles para afrontar tal eventualidad. En caso de que la fenecida fuese una muchacha, se ahorraba con ello el riesgo de quedar infamada, pues muchas damas vieron mancillado su buen nombre por

313 Sobre el uso de prendas *prietas* en señal de duelo, véase: NOGALES RINCÓN, DAVID, "El color negro. Luto y magnificencia en la Corona de Castilla (siglos XIII-XV)", *Medievalismo. Revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 26 (2016), pp. 221-245. Para entender mejor la dimensión política de la escenografía ante la pérdida, acúdase a "Duelo, luto y comunicación política en la Castilla trastámara", *Edad Media. Revista de Historia*, 17 (2016), pp. 327-350, del mismo autor.

314 ANÓNIMO, *Hechos del condestable…*, pp. 234-251.

315 VILLENA, ENRIQUE DE, *Tratado de consolación*, Pedro M. Cátedra García (ed.), *Enrique de Villena. Obras Completas, I*, Turner, Madrid, 1994, pp. 236-237.

"vivir más de la cuenta"[316]. Si en cambio se trataba de un niño —eso sí, ya bautizado—, no cupiese duda alguna de que su alma sería elevada a la Gloria, ya que aún no habría desarrollado la capacidad para discernir el bien del mal y, por tanto, saldría del mundo limpio de pecado. Quienes fallecen en la cama escapan de formas de morir sustancialmente desagradables y dolorosas: muchos eran entonces los que sucumbían violentamente; estaban quienes naufragaban; quienes resultaban intoxicados; los que eran condenados por la justicia; quienes se suicidaban; los que morían sepultados bajo un edificio, achicharrados en un incendio o fulminados por un relámpago, etc. Enrique de Villena pretendía transmitir algo de paz a través de estos razonamientos a su amigo Juan Fernández de Valera, cuya familia había sido terriblemente diezmada por la pestilencia. Le recuerda que despedirse del mundo desde el catre del propio hogar, tal y como habían podido hacer sus parientes, era siempre un consuelo frente a la expectativa de otras imprevisibles contingencias[317].



Figura 246: Entierro en el *Libro de Horas de los Siete Pecados Capitales*, BNE, Vitr/24/10, f. 124r, (ca. 1470-1475)

El cristiano asume que un final apropiado para sus restos pasa necesariamente por la inhumación, un rito que lo devuelve a la matriz: "recuerda que polvo eres y en polvo te convertirás…", se recitaba siguiendo los versículos del Génesis. Cada mujer y hombre del común debía ser sepultado en el cementerio de su parroquia, siempre y cuando esto fuera posible[318]. De acuerdo a esa lógica fueron habituales los llamamientos a mostrarse económicamente considerados con la congregación a la que cada cual fuera asiduo. Los enterramientos alejados de la comunidad de los vivos se tuvieron por "bestiales", según un razonamiento que marcaba distancias con las prácticas sostenidas en otras religiones, caracterizadas por sepultar a los suyos extramuros. Al ubicar el cementerio junto al templo se obtenían diversas ventajas para los finados: sus cuerpos se encontraban cerca del sagrado altar en que se practicaba la misa y, por ese motivo, se beneficiaban directamente del oficio, quedando más protegidos de las influencias demoniacas; los cristianos caminaban junto a sus antepasados al dirigirse a la iglesia, así que familiares y compañeros cofrades no se olvidaban de la atención prometida, colocando regularmente ofrendas y cirios sobre las

316 *Ibidem*, pp. 246-252.
317 *Ibidem*, pp. 240-241.
318 Sin duda uno de los temores de los viajeros era morir en el extranjero y que su cuerpo no pudiera ser repatriado para su sepelio, una prestación al alcance de muy pocos. Veremos como los enterramientos indignos —o la ausencia de inhumación— serían la excusa perfecta para que los espectros molestasen a los vivos.

lápidas; a ello hay que añadir que los salteadores encontraban mayores dificultades a la hora de abrir las tumbas si estas se hallaban excavadas dentro del núcleo urbano. En la necrópolis se vedaba el desarrollo de toda violencia y la jurisdicción eclesiástica prevalecía, por lo que de manera ocasional allí debieron ampararse fugitivos de la justicia civil. Sin embargo, la justicia ordinaria alcanzaba también a los delincuentes que ya reposaban en el fango, a los que se desenterraba, procesaba y ejecutaba en caso de tenerse por oportuno. ¿Podría acaso aportarse una evidencia más pertinente que esta de lo que significaba una "comunidad de vivos y muertos"? Y, si la justicia convencional era capaz de hacer eso sobre los cuerpos, ¿qué no podría hacer la divina? Una mujer acaudalada guardaba bajo el suelo de su casa sustanciales riquezas. Después de haber expirado, los tesoros fueron encontrados y mandados colocar por el obispo dentro del sepulcro de su otrora dueña. Tres días más tarde se empezaron a escuchar gritos provenientes de la sepultura. Abierto el féretro, hallaron el oro derretido sobre la boca del cadáver, de la que emanaba un insoportable olor a azufre: "del oro tuviste sed, oro bebe", sentencia el ejemplo[319]. El cementerio, en cualquier caso, está aún lejos de ser el emplazamiento de sensaciones monocromáticas con que el romanticismo lo identificará más tarde. En él tienen cabida todo tipo de actividades profanas casi imposibles de erradicar: juegos, bailes, negocios, funciones teatrales, celebraciones, banquetes... Pero en tanto residencia de los muertos, discurren allí, más que en cualquier otro espacio, situaciones capaces de robar el aliento: entre las lápidas se engendran buena parte de los fenómenos extraños y apariciones fantasmagóricas. El camposanto es, según apunta certeramente Paul Zumthor, el confuso lugar donde puede divisarse con una mayor precisión la promiscuidad entre dos universos[320].

La inhumación de los cadáveres acompañados por valiosas joyas, monedas y vestimentas fue rechazada al menos por tres motivos complementarios: no conllevaba beneficio alguno para el finado; generaba un coste a los vivos, que se desprendían de riquezas que bien podían emplearse en obras piadosas; y, sobre todo, tentaba a los ladrones a profanar los nichos para hacerse con tales ornamentos[321]. Circula una leyenda sobre el funesto final de un hombre adinerado que decidió que tras su muerte una parte de sus caudales fueran depositados en el sepulcro y la otra se repartiese entre sus familiares; así se hizo, pero una noche los codiciosos parientes acudieron hasta la sepultura para cobrarse el resto de la fortuna y, al levantar la losa, se encontraron con una escena inesperada: unos demonios deslizaban oro derretido por la garganta del muerto; espantados por la horrible



Figura 247: Ladrones de tumbas en el *Libro de Horas de Taymouth*, Biblioteca Británica, Yates Thompson MS 13, f. 109r (s. XIV)

319 SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (1ª parte)…, p. 55.
320 ZUMTHOR, PAUL, *La medida del mundo…*, p. 281.
321 ALFONSO X, *Siete Partidas*, *I…*, p. 389. Es bastante conocido, por cuanto conforma el capítulo XLVII de *El conde Lucanor*, la historia de los hermanos moros que desvalijaban tumbas para sobrevivir. MANUEL, JUAN, *Libro del conde Lucanor…*, pp. 861-864.

visión, huyeron y no osaron volver[322]. A pesar de todas las recomendaciones y los reproches admonitorios, los ricoshombres de la Iglesia y de la sociedad civil a menudo se hicieron enterrar con ropajes y piezas significativas dentro de los ataúdes, receptáculos por cierto ya comunes en el s. XIII. A finales de la Edad Media, hacerse enfundar con el hábito de la orden preferida —aunque en vida no se hubiera participado activamente en ella de forma alguna— se convirtió en una auténtica moda entre los creyentes, sustituyendo en no pocos sepelios a la clásica mortaja de algodón o lino; entre todos, el hábito franciscano fue el más demandado, al ser el que mejor simbolizaba la presunción de humildad y pobreza. El derecho se mostraba garantista con los muertos y sus moradas de piedra y madera: ya en el *Fuero Real* se establecía la pena de muerte para aquellos que abriesen la fosa y robasen cualquier objeto del ataúd, imponiendo una fuerte sanción en caso de que tras haberse removido la tierra y los huesos no llegase a tomarse nada. Estaba igualmente castigado hurtar o vender los pilares, losas y lápidas de los sepulcros, así como dañar los sarcófagos o los cuerpos con la manifiesta voluntad de deshonrar al muerto[323]. Los mayores pecadores obtienen su castigo incluso en lo tocante al acceso a una tumba decorosa; las actas sinodales, las *Partidas* alfonsíes o el *Libro de las confesiones* de Martín Pérez recuerdan que los usureros no tienen derecho a recibir sepultura eclesiástica, ni tampoco los suicidas, los que fallecen en un reto o torneo, los que no se confiesan o se niegan a recibir los sacramentos y los que fenecen estando en pecado mortal. Por supuesto, los creyentes de otras religiones, los herejes y los excomulgados quedan también al margen de los cementerios cristianos. Se cree que los cuerpos de estos últimos —los excomulgados— contaminan tanto el espacio sagrado que se impone la evacuación de sus restos, aunque ya hayan sido soterrados, siempre y cuando se identifiquen a ciencia cierta y la extracción se haga sin perjuicio para los inocentes. Inhumar en sagrado y a sabiendas el cadáver de algún repudiado podría conllevar la excomunión, que solo sería levantada cuando el enterrador retirase con sus propias manos el infame cuerpo[324]. Martín Pérez insiste a los párrocos sobre la importancia de explicarles a los de su grey la imperiosa necesidad de confesarse y comulgar al menos una vez al año, durante la Cuaresma, pues de lo contrario no podrían acceder al suelo bendecido si muriesen[325].

El interior de los templos, que inicialmente estuvo vedado para la práctica de cualquier enterramiento, fue acogiendo de manera progresiva los cuerpos de más y más privilegiados: monarcas, santos, nobles, obispos y creyentes destacados. Los sepulcros orillados en las pandas de los claustros antecedieron a la invasión de tumbas que alcanzó la nave de las iglesias, donde los lugares más cercanos al presbiterio y los relicarios comenzaron a disputarse entre las élites, dispuestas a gastar lo necesario para ser inhumados *ad santos*, junto a los portentosos vestigios de estos. Además de las iglesias parroquiales también se vieron inmersas en este mismo fenómeno las conventuales, obteniendo generosas dádivas a cambio de todos los servicios y ritos mortuorios dispensados; cuando el espacio útil quedaba consumido, las élites procedían a dotar nuevas fundaciones en las que ubicar su última morada. Con el triunfo de la arquitectura gótica proliferaron las capillas laterales, empleadas como panteones

322 SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (1ª parte)…, p. 172.
323 ALFONSO X, *Fuero Real…*, pp. 149-150. La ley musulmana contemplaba para los profanadores la amputación de la mano: ANÓNIMO, *Leyes de moros…*, p. 139.
324 PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones…*, pp. 42-43; ALFONSO X, *Siete Partidas*, *I…*, pp. 386-387.
325 PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones…*, p. 188.

familiares de la nobleza[326]. Como puede imaginarse, no solo la piedad, sino la búsqueda de una notoriedad imperecedera estimularon la construcción de suntuosos y sofisticados monumentos fúnebres. Los sepulcros podían configurarse como estructuras exentas ligeramente elevadas sobre leones o bichas, o bien se encontraban adosados al muro bajo un arcosolio, formando un 'sepulcro-altar'; los nichos bajo tierra, señalados con lápidas a ras de suelo, tardarían algo más en abrirse paso, cuando el espacio disponible sobre la superficie, junto a los altares y los coros, escaseara. No llegaron a Castilla las *transi-tombs* que desde el XIV proliferaron en las regiones europeas septentrionales, distinguidas por sus representaciones del cuerpo descomponiéndose en un gesto macabro[327]; lo normativo entre las élites dominantes hispánicas fue que sus sepulcros mantuviesen la dinámica de incorporar al fallecido como un joven sano y bello, yaciendo dormido o sereno sobre la losa que sella el receptáculo. El miedo a un rápido olvido *post mortem* está atravesado por el factor de clase y se encuentra intrínsecamente unido a la orgullosa fama de la aristocracia. Satisfacía este retrato pétreo el deseo de hacer prevalecer perennemente la identidad y memoria de los restos que bajo él reposaban; los fallecidos *son* a través del cometido que les conceden los vivos en su cotidianeidad, por lo que verse apartado del recuerdo de la progenie suponía volver a morir, siendo que la efigie ayudaba a que tal cuestión se retrasara lo más posible[328]. La obra escultórica no se acaba con el yacente, sino que invade los laterales del sepulcro, en los que se labran y pintan escenas vinculadas al rito funerario o elementos heráldicos[329]. Frente a estos excesos, las cortes y los sínodos promueven leyes y disposiciones —no demasiado exitosas, la verdad— que pretenden ponerle coto al gasto y la ostentación en sarcófagos y exequias; las voces autorizadas de la Iglesia se afanan en recordar que las condiciones en las que reposa un cuerpo solo son importantes para los rituales y remembranza de los vivos, pero nunca para quienes han fallecido: ni al pobre santo le penalizaba una sepultura discreta ni al pecador rico le aprovechaba un sepulcro fastuoso. Desde luego esto era un consuelo para la aplastante mayoría que no podía fantasear, habida cuenta de sus humildes condiciones materiales, con hacerse erigir un monumento que los inmortalizase.



Figura 248: Transi tomb en una *Miscelánea de poemas, crónicas y tratados*, Biblioteca Británica, Add. MS 37049, f. 32v (s. XV)

326 YARZA LUACES, JOAQUÍN, "La capilla funeraria hispana en torno a 1400", en Manuel Núñez Rodríguez y Ermelindo Portela Silva (coords.), *La idea y el sentimiento de la muerte…*, pp. 67-91.

327 Un estudio muy completo es el aportado por GONZÁLEZ ZYMLA, HERBERT; BERZAL LLORENTE, LAURA M.ª, "El *transi tomb*: iconografía del yacente en proceso de descomposición", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 13 (2015), pp. 67-104.

328 AVENTÍN I PUIG, MERCÈ, "La familia ante la muerte: el culto a la memoria", en José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), *La familia en la Edad Media*, Instituto de Estudios Riojanos, Nájera, 2001, pp. 387-412.

329 GÓMEZ BARCENA, M.ª JESÚS, "La liturgia de los funerales y su repercusión en la escultura gótica funeraria en Castilla", en Manuel Núñez Rodríguez y Ermelindo Portela Silva (coords.), *La idea y el sentimiento de la muerte…*, pp. 31-50.

D4. El juicio particular

El Juicio Universal era —como veremos a su debido tiempo— temible, pero aunque surgían voces tratando de interpretar cualquier rareza como una terrible señal y profetizando catastróficamente el pronto advenimiento del fin de los tiempos, no siempre ni para todos se antojó como un episodio que pudiera acontecer de inmediato, interrumpiendo el transcurso de sus vidas[330]; por el contrario, el juicio particular se encontraba a la vuelta de la esquina y era el momento en que el cristiano se vería cara a cara con Dios para darle cuenta de su paso por este mundo. Una mayor conciencia individual y una creciente incidencia sobre la responsabilidad moral, que anticipaban el Renacimiento, ayudaron a que creciese el influjo del juicio personal del alma: cada cuál era dueño de sus actos y respondería por ellos. Aunque la humanidad en su conjunto seguía quemando etapas hacia su final escatológico, los familiares y vecinos del entorno morían constantemente, aquí y ahora. Era necesario establecer qué sucedía con cada sujeto en el preciso instante en que cruzaba el umbral, preocupación que a todos alcanzaba.



Figura 249: Santiago y un demonio se disputan el alma de un peregrino que se ha suicidado, *Cantigas de Santa María*, Biblioteca de El Escorial, Ms. T-I-1, cantiga 26d (s. XIII)

Hemos de tener en cuenta que en las Sagradas Escrituras no existen referencias que permitan fijar cuál es el proceso exacto por el que un individuo se salva o condena en el mismo momento de su muerte, al contrario que los abundantes detalles que en la Biblia se aportan para todo lo que envuelve al Juicio Final. Sin embargo, aunque no aparezca de manera explícita, de algunos pasajes escriturísticos se puede deducir fácilmente la existencia de un sistema de evaluación por el que se decide el destino del alma inmediatamente después del fallecimiento[331]. Por esa razón el juicio particular fue objeto de debate y durante siglos su representación combinó posibilidades variadas, que a finales de la Edad Media tendieron a converger y se hicieron reiterativas; en paralelo hay que destacar que por entonces estaban cuajando también las novedosas ideas del Purgatorio. Después de las aportaciones de santo Tomás de Aquino al respecto ya no se discutió más: ambos juicios, individual y universal, se entendieron compatibles y necesarios, uno solo para el alma y el otro para cuerpo y ánima emparejados, de nuevo, al final de los tiempos; el primero para cada individuo y el segundo para la totalidad del rebaño. La escolástica así lo dispuso y el papado lo

[330] A juzgar por el cuidado puesto en el mantenimiento de la fama póstuma, como hemos visto, entre las élites muchos no debieron pensar que el fin pudiese llegar prontamente.

[331] Los indicios bíblicos sobre el juicio particular se reducen a un puñado de referencias; la más importante fue la parábola del rico epulón y el pobre Lázaro desarrollada en el Evangelio de Lucas, según la cuál estos alcanzaron sus destinos inmediatamente tras su muerte: Lc, 16:19-31.

consagraría con la bula *Benedictus Deus* en 1336[332]. Recordemos de nuevo lo evidente: la muerte biológica de una persona supone la separación entre carne y alma. Las dos esencias del individuo tienen destinos que divergen, volviendo únicamente a confluir para afrontar el Juicio Universal y recibir su obsequio, bien en la Gloria o bien en el Abismo; hasta que ese momento llegue, la ortodoxia mantiene que no hay interacción salvífica ni condenatoria sobre el cadáver, que transitará hacia su natural corrupción orgánica. El cuerpo muerto ya no siente, no es protagónico, no concierne en absoluto; a estos efectos incluso se llega a asegurar que carece de verdadera trascendencia si yace enterrado cristianamente o si ha terminado en el fondo del mar como alimento para los peces. Lo cierto es que esa percepción aporta no poca tranquilidad a quien la asimila, pues, a pesar de todas esas precauciones que ya hemos visto, nadie tiene garantizadas del todo las condiciones y circunstancias en que morirá, ni cómo serán tratados sus restos[333]. En fin, será el espíritu el que acapare ahora nuestra atención, al ser el ente sometido a juicio.

Ya hemos repasado cómo las cohortes celestiales o infernales acuden a recibir al alma del finado (*elevatio animae*). En el caso de los ángeles —también participan santos o incluso la Virgen— la acogen con satisfacción y ternura; los diablos, sin embargo, se presentan para atrapar con sus ganchos al espíritu que abandona el cuerpo tras la última exhalación. A menudo concurren ambos grupos y entonces tiene lugar una contienda. Las historias que circulan, los sermones que se predican, las canciones que se entonan, nos confirman de manera recurrente cómo el alma imperfecta es disputada dialécticamente por unos y otros. Por lo general estos acalorados debates se saldan con la victoria de los ángeles sobre los diablos; muy rara vez los seres celestiales se retiran y dan por perdido un espíritu después de haber hecho aparición para interceder por él. Salvo contadas excepciones, cuando un alma es irrecuperable los ángeles simplemente se ausentan y dejan que los demonios hagan su labor. Pero si el pecador se destacó por su devoción a algún santo, sumó a su historial un número suficiente de buenas obras o dedicó a la Virgen oraciones de manera regular, resulta habitual que se bregue por salvar su ánima, acudiendo a Cristo para que resuelva el conflicto cuando este queda encallado. Él es el Juez derechero y solo a Él le corresponde dictar la sentencia; en ocasiones da la impresión de que este arbitraje queda delegado en la Virgen, mientras Cristo se limita a observar y ratificar desde un segundo plano lo que decide su Madre. Ello se debe al indiscutible protagonismo que en estos siglos adquiere María como abogada de las almas pecadoras; si lo que cuentan las colecciones de milagros marianos es cierto —barrunta el creyente—, quien haya mostrado verdadera devoción hacia ella podrá disfrutar de sus clementes servicios en ese preciso instante que da sentido a toda una existencia[334]. Se ha

[332] Sobre el proceso histórico para la consolidación teológica de los juicios, atiéndase a: RUIZ GALLEGOS, YÉSICA, *Aproximación al estudio del Juicio Final y del juicio del alma en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2018, pp. 18-24.

[333] Desde un punto de vista pragmático el soterramiento de los cuerpos obedece a razones higiénicas; urge que los despojos corporales se hagan desaparecer lo antes posible de la vista y del olfato. En la ficticia consolación al condestable de Castilla, preocupado por el paradero poco distinguido que pudieran recibir sus restos, se emplea este argumento plenamente materialista sobre el entierro: ANÓNIMO, *Lamentación de don Álvaro de Luna…*, p. 88.

[334] Al fin y al cabo, son estos los siglos de mayor auge devocional hacia la Madre de Dios. Si nos ceñimos a ejemplos concretos, en los *Milagros* de Berceo se da cuenta de un labrador francamente avaricioso que solo podía contar a su favor con la devota costumbre de saludar cada día a la Virgen. Cuando muere

señalado rigurosamente que este litigio sobre la suerte del ánima es una proyección celestial de la doctrina jurídica terrenal coetánea, encontrando en ella sus modelos e imitándolos. Como muestra de ello, puede atenderse al siguiente pasaje del *Corbacho*, que menciona a todos los agentes presentes en el proceso:

> "sy muere tiene a nuestro señor Dios por jues para sentenciar, e el maligno espíritu por auctor demandante, e el ánima será el reo defendyente; abogados della la Virgen syn manzilla, santos e santas e los ángeles de paraýso; abogados de Sathanás será la corte ynfernal; procurador del ánima el ángel a quien de su criación fue encomendada; contrario procurador el enemigo que pone la demanda. Los testigos del ánima serán Dios e el ángel e su concencia; los testigos del ángel malo serán las obras malas e malos fechosmientra byvió obró e cometió; el proceso del ánima será la vida e el tienpo como lo gastó; notario será el mundo do lo cometió. La sentencia o será yngente a dañación o eterna salvación, do toda apellación cesará"[335].



Figura 250: Pesaje de las almas en una de las tablas del *Retablo de la Leyenda de San Miguel* del Maestro de Arguís. Museo del Prado, P001332 (ca. 1440)

Puede distinguirse en estas líneas no solo una traslación conceptual, sino del procedimiento judicial en su conjunto. En la iconografía tanto como en la literatura abundan dos objetos que se presentan en el juicio y permiten acreditar la decisión sobre la retribución merecida: primeramente, los libros o documentos escritos donde consta una relación de los hechos y pensamientos sin excepción de cada individuo, tanto los reprobables como los íntegros; todo se sabe, todo se recogió en el Libro de la Vida. Ángeles y demonios acuden al juicio portándolos, pues constituyen las pruebas que habrán de ser evaluadas y con las que cada parte pretende vencer en el pleito. En segundo lugar, resulta crucial la balanza en la que se colocan estos pliegos, uno en cada platillo, con la intención de ver en cuál reside un mayor valor. Sustituyendo estos documentos, las artes plásticas medievales dispusieron a menudo una cabecita infantil o un pequeño cuerpo desnudo en representación de la moralidad del

y los demonios tratan de llevarse su alma, los ángeles interceden y solo con mentar la veneración mantenida hacia la Virgen consiguen que los entes pérfidos se retiren sin más discusión. Siglo y medio después Vicente Ferrer cuenta en uno de sus *exempla* cómo el hecho de que un impío rezase avemarías fue razón suficiente para que la Madre de Dios interviniese en su favor durante el juicio de su alma, haciendo incluso triquiñuelas al lastrar el lado bondadoso de la balanza. Otro ejemplo, este del *Espéculo de los legos*, nos muestra de nuevo a la Virgen apoyando su mano sobre el instrumento de medición para salvar a un pecador después de que esta se inclinase hacia el lado de las malas obras. BERCEO, GONZALO DE, *Milagros de Nuestra Señora…*, pp. 631-633; FERRER, VICENTE, *Sermones…*, pp. 376-377; ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, pp. 267-269.

[335] MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *Corbacho…*, p. 115.

alma que se juzga, de color blanco para las virtudes y oscurecido para las acciones reprensibles. En ciertas ocasiones, si la trama argumental lo facilita, la alusión a las buenas y malas obras puede materializarse a través de un objeto diferente, que refiera o sintetice algún episodio relevante y digno de evaluarse (una ofrenda, un rosario o una limosna, por ejemplo). El pesaje de las almas o *psicostasis* enlaza con las creencias *post mortem* desarrolladas por la religión del Egipto faraónico, donde Anubis era el encargado de ponderar el corazón del muerto ante Osiris, mientras Thoth ejercía como escribano; el modelo transitó hacia el panteón grecorromano a través de la figura de Hermes, encargado de guiar a las almas en el trasmundo, mientras en el cristianismo el personaje en el que recaerá esta función no será otro que san Miguel arcángel, estableciéndose la balanza como uno de sus atributos[336]. No fue infrecuente que otro arcángel, san Gabriel, mensajero por antonomasia, hiciera aparición en escena para prestarle su apoyo a Miguel.

Los abundantes milagros y narraciones que abordan el asunto del juicio particular normalmente presentan ejemplos en los que el alma no es transportada de inmediato a ninguno de los espacios escatológicos, de los que se hablará más tarde. Desde un punto de vista didáctico la razón parece obvia, pues en caso de tratarse de un alma claramente bondadosa o enteramente depravada no habría margen para tales disquisiciones ni *historia* que contar; por eso en esta circunstancia tampoco el Purgatorio sirve para los fines educativos deseados. La solución para dichas almas, salvadas de la condenación en el último momento, pasa necesariamente por una segunda oportunidad a través de su resurrección: son devueltas por los ángeles a sus cuerpos con la intención de que los individuos se enmienden en vida, disponiendo en general de un corto plazo de unos días o semanas en el que tendrán que poner en orden todos sus asuntos antes de volver a morir y ser trasladadas las ánimas, esta vez sí, al Cielo. Berceo nos relata la historia de un monje disoluto y pecador que falleció sin confesarse; naturalmente, los siervos de Satán hicieron aparición para recoger el espíritu, que consideraban de su propiedad. Dado que se trataba de uno de los hermanos de cierto monasterio bajo advocación de san Pedro, sería este santo quien intercediese por él ante Jesucristo, pero sin obtener éxito; no queriendo darse por vencido, el santo le pidió ayuda a la Virgen, quien trataría de convencer a Jesús para que le otorgase una segunda oportunidad. Incapaz de negarse ante la petición de su Madre, Cristo acaba consintiendo que el alma del lujurioso monje sea restituida al cuerpo difunto a fin de corregirse[337]. Con tales leyendas protagonizadas por regresados arrepentidos

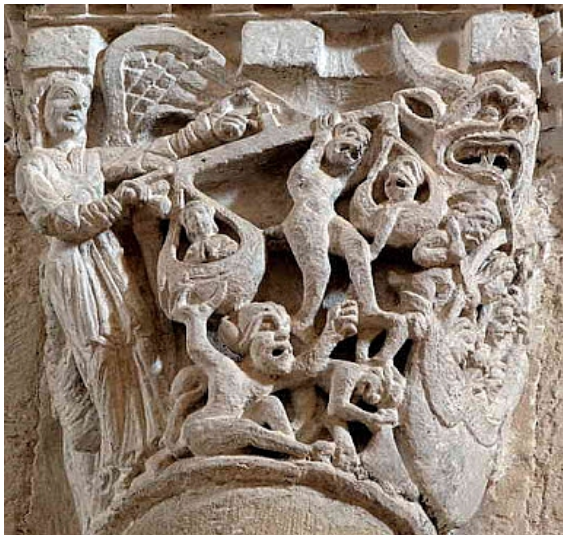


Figura 251: Pesaje de las almas, capitel en la Iglesia de San Miguel de Fuentidueña, Segovia (s. XII)

[336] RODRÍGUEZ PEINADO, LAURA, "La Psicostasis", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 7 (2012), pp. 11-20.

[337] BERCEO, GONZALO DE, *Milagros de Nuestra Señora…*, pp. 603-607.

se pretendía trasladar lecciones catequéticas y mover a la contrición y la penitencia; es precisamente la resurrección del testigo lo que permite que la comunidad sea conocedora de los detalles del proceso judicial y se movilice en consecuencia.

En sus prédicas por Castilla en 1411-1412 Vicente Ferrer fue insistente en estos asuntos escatológicos. El simple pensamiento sobre el juicio —sobre ambos, de hecho— era como un "aguijón" que azuzaba al hombre para que volviese al sendero de la buena vida, temiendo el momento de encontrarse frente a Dios. Sin duda generaba enorme espanto cavilar sobre tal episodio, en el que quedarían reveladas todas las miserias humanas en presencia del Creador, que apremiaba al acusado para que hablase: "¡O, buena gente, e qué palabra tan terrible e tan fuerte! Quasi que dize nuestro Señor Ihesú Christo: -«Yo te he dado XX o XXX o XL años; dame rrazón e cuenta cómo los has despendido»". El predicador dominico, a fin de conmover más profundamente a sus oyentes, les traslada la idea de que tendrán que ser ellos mismos quienes expongan oralmente todos los hechos, sin la intercesión de ningún procurador ni abogado. Pero Ferrer también aportaba un subterfugio con el que evitar el mayor escarnio y humillación ante la cátedra de Dios durante el juicio, tal cual era frecuentar en vida a los confesores y seguir sus consejos: aquellos pecados de los que hubieran sido absueltos en el plano terrenal —y para los que se haya satisfecho la conveniente penitencia— ya no deberán rememorarse ni se tendrán en cuenta durante el terrible juicio del alma[338]. Los mensajes de los mendicantes eran atendidos por gentes de los diversos estados sociales, pues a todos incumbían; se trataba de una verdadera instrucción del terror y la esperanza, común a la generalidad de los cristianos al margen de su poder terrenal. Hasta Álvaro de Luna —como hemos apuntado en muchas ocasiones, el hombre fuerte del reino durante la primera mitad del XV— parece plegarse a esta lógica cuando en la *Lamentación* se ponga en boca de su personaje literario las siguientes palabras: "otra cosa más fuerte de temer, temo: como yo mesquino aparesceré antel acatamiento de aquél, en el qual las columnas del cielo tremen e son espantadas e temen los ángeles de la paz"[339].

D5. El dilema de las apariciones

En el contexto que analizamos, tan proclive a la realidad de lo milagroso, la muerte nunca es definitiva. La posibilidad de las resurrecciones ha sido alimentada en el imaginario colectivo mediante las hagiografías de multitud de santos que reviven a fallecidos gracias al poder transferido desde Dios hasta sus propias manos o incluso a través de la virtud de sus reliquias. Las tumbas de los santos fueron un eje axial que comunicaba lo celestial con lo mundanal, donde lo muerto siempre contó con la posibilidad de renacer[340]. Sin embargo, prestarle ahora la atención que se merece a la resurrección nos desviaría de nuestro verdadero propósito, que

[338] FERRER, VICENTE, *Sermones…*, pp. 388 y 499-503.
[339] ANÓNIMO, *Lamentación de don Álvaro de Luna…*, p. 88.
[340] Un matrimonio acude con su hija enferma al sepulcro de san Millán, buscando que la pequeña sea milagrosamente curada, pero por el camino fallece. Es muy expresiva la narración que se hace del dolor de los padres ante la muerte de la hija: "Los parientes del duelo andavan enloquidos, / tirando sos cabellos, rompiendo sos vestidos, / los qe eran con ellos en compaña venidos / aderredor del cuerpo sedién muy doloridos". Aún así optan por llevar el cadáver hasta el sepulcro y cuando se hallaban preparando lo necesario para enterrarla junto al santo se la encuentran viva, riendo y jugando alrededor del altar. BERCEO, GONZALO DE, *Vida de san Millán…*, p. 215.

es el de traer a escena a los aparecidos. Entre el miedo a la muerte y el culto a los muertos, cabe subrayarse el popular *miedo a los muertos*[341]. Hubo de ser generalizada la convicción de que determinados espíritus vagaban por la tierra con alguna finalidad concreta, permaneciendo atrapados entre ambos planos de la existencia[342]. Lo cierto es que prácticamente todos los ingredientes de las historias de aparecidos ya se pueden rastrear hace dos milenios en la epístola que el romano Plinio el Joven escribió a su colega Licinio Sura, en la cual el primero le demandaba su opinión sobre la existencia de los fantasmas. Además de requerir las impresiones de su interlocutor, Plinio aprovecha la carta para narrar un terrorífico suceso acaecido unas décadas atrás. En Atenas había existido una residencia abandonada que nadie se atrevía a ocupar, puesto que durante la noche se escuchaba en ella el rumor de unas cadenas; los más atrevidos aseguraban haber divisado la figura de un hombre viejo y escuálido arrastrando unos grilletes por las estancias de la casa. Atenodoro, un filósofo recién llegado a la ciudad, alquiló a bajo precio la vivienda, convencido de poder resolver el misterio. Una vez en ella, mientras se encontraba escribiendo unos apuntes a la luz de las velas, el fantasma vino a su encuentro. El sabio, ajeno a todo temor, se dejó conducir hasta el sótano por el espectro, que se desvaneció tras señalar un rincón. Atenodoro mandó a la mañana siguiente excavar en el lugar y allí se halló un esqueleto encadenado. Dándole a los restos digna sepultura nunca más se produjeron acontecimientos extraños en la casa[343]. Historias profanas del mundo clásico como estas fueron bien conocidas y alimentaron la tradición fantasmagórica hasta hoy, pero la arquitectura escatológica erigida por los intelectuales cristianos tuvo que resignificarlas y encontrar una razón que las explicase de acuerdo con el dogma.



Figura 252: Saúl, bruja de Endor y Samuel, *Biblia de Arragel*, Biblioteca del Palacio de Liria, f. 25v (ca. 1422-1431)

Los pareceres teológicos divergieron sobre la existencia y naturaleza de las apariciones. Había un precedente bíblico que fue notablemente discutido, cual fue la revelación del espíritu de

[341] Véase SCHMITT, JEAN-CLAUDE, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Gallimard, París, 1994; LECOUTEUX, CLAUDE, *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, Editorial José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 1999. A. Guiance le dedica un capítulo de sus *Discursos sobre la muerte* a los fantasmas hispanos: GUIANCE, ARIEL, *Los discursos sobre la muerte…*, 381-413.

[342] Así por ejemplo Pero Díaz de Toledo, haciendo un repaso sobre las teorías dispuestas acerca del asunto, expone que desde Platón "común mente se falla que las tales ánimas andan en pena en los cementerios, é parescen fantasmas sombrosas, é son ánimas de aquéllos que non partieron de aquesta vida puras é limpias, é andan cercando los sepulcros, en pena de la desordenada vida que fizieron", DÍAZ DE TOLEDO, PERO, *Diálogo y razonamiento…*, p. 270.

[343] PLINIO CECILIO, CAYO, *Cartas*, Julián González Fernández (ed.), *Cartas. Plinio el Joven*, Gredos, Madrid, 2005, pp. 373-376.

Samuel: el rey Saúl solicitó a la adivina de Endor que invocase a Samuel para demandarle consejo en su lucha contra los filisteos y este último se presentó ante sus reclamantes[344]. La duda entre los exégetas radicaba en si el espíritu del profeta ciertamente acudió al llamamiento o si su intervención fue una mera *maestría* de la pitonisa. Otra vacilación durante la época, que guarda cierta relación con este asunto, tuvo que ver con el discutido (des)conocimiento que las almas de los difuntos —incluidos los santos— tendrían sobre los hechos que sucedían en el mundo de los vivos, incluyendo las oblaciones que por ellas se realizaban. En términos más globales se ha señalado la diferencia de criterios entre dos de los grandes Padres de la Iglesia: san Agustín de Hipona y san Gregorio. Agustín mantuvo siempre una posición incrédula, impugnando la mayoría de las apariciones como imaginaciones y sueños producto de la fantasía de cada visionario. No negaba que algunas de esas visitas de ultratumba pudieran *realmente* acontecer, pero su acción era independiente de la voluntad del finado y el ente divisado había de ser una figuración angelical actuando siempre en cumplimiento de ciertos designios divinos. Estas hipótesis agustinianas fueron también compartidas por san Julián de Toledo en unos momentos en que —como se expondrá más adelante— la noción del Purgatorio distaba mucho de haberse consolidado. Gregorio Magno, en cambio, llenó sus escritos con historias de fantasmas, potenciando su éxito y mostrando más puntos en común con la concepción popular de raíces paganas: para Gregorio era habitual que algunas almas tuviesen que concluir de purgar sus pecados en este mundo y precisasen para ello del auxilio humano. Al final triunfó una línea más ambigua ubicada entre ambas posturas y de difícil clasificación que, a efectos de lo que ahora nos interesa, no renegó de estos contactos con los espíritus de los fallecidos a través de encuentros, visiones y sueños en base a motivaciones diversas, asumiéndose que los espíritus no se entrometerían en los asuntos de los vivos a no ser que Dios lo consintiese por alguna razón, por lo general para amonestar o demandar atención. Habitualmente los aparecidos medievales se correspondieron con un tipo específico de difuntos: aquellos que habían atravesado el umbral mediante una *subitanea mors*, a menudo violenta; ese convulso tránsito les habría imposibilitado una salida ordenada del mundo, sin mediar testamento, sacramentos de última hora o enterramiento adecuado[345].

Con la efervescencia de lo maravilloso los fantasmas adquirieron sustancial protagonismo en las colecciones de milagros y *exempla*: los *Milagros* de Berceo, las *Cantigas de Santa María*, el *Viridario*, el *Espéculo de los legos*, los *Exemplos muy notables* o el *Libro de los exemplos por a.b.c.* contienen sugerentes muestras de apariciones que nos resulta de provecho traer a colación, aunque debe destacarse que estas han sido extraídas de un repositorio internacional compuesto en base a las aportaciones de Gregorio Magno, Beda, Pablo Diácono, Pedro el Venerable, Odo de Cheriton, etc., y son, por tanto, narraciones comunes a todo el continente cuya utilidad didáctica apenas se ve desgastada con el paso de los siglos. Por su raigambre hispánica destacarían las apariciones descritas en el *Liber de miraculis sancti Isidori* de Lucas de Tuy, estudiadas por Ariel Guiance en sus *Discursos sobre la muerte* y a las cuales eludiremos hacer referencia en las páginas siguientes; como buen conocedor de todas estas evidencias, el

[344] I Sam, 28:3-25.

[345] Según aduce Delumeau, los contratiempos acontecidos durante la celebración de los ritos de paso constituyen un factor decisivo en la suerte de los *revenants*: DELUMEAU, JEAN, *El miedo en Occidente...*, pp. 136-137.

historiador argentino sostiene que la narrativa castellana medieval dedicada a los fantasmas no alcanzó el éxito logrado en otras latitudes, aclarando que esa vicisitud no afectaría necesariamente a la proliferación y extensión de su presencia en las creencias populares[346].



Figura 253: Aparición fantasmagórica, *Cantigas de Santa María*, Biblioteca de El Escorial, Ms. T-I-1, cantiga 72d (s. XIII)

Pero veamos algunas de las historias de fantasmas que circularon por Castilla. Gonzalo de Berceo nos presenta en un relato el fallecimiento de un prior desordenado, aunque devoto de la Virgen; justo un año después de su muerte un tal sacristán Uberto da un respingo al escuchar la voz del antiguo clérigo, que le asegura haber sido conducido por Santa María hasta un dulce vergel pese a sus muchas faltas[347]. Más interesantes son los ejemplos de las *Cantigas*, debiendo reseñarse al menos las poesías 72, 123 y 292. En la primera de ellas un fantasma se presenta ante el progenitor de un tahúr irreverente para anunciarle que su hijo acaba de recibir una horrible muerte como castigo por sus injurias a la Virgen. El encuentro del padre con el ente sucede en la calle, cuando el hombre sale de su morada. La ilustración que alude al pasaje nos muestra al espectro envuelto en una vestimenta blanca que le cubre de pies a cabeza, dejando solo al descubierto su rostro. En la composición mariana número 123, dos monjes que deambulan por un florido claustro se topan con el fantasma de cierto hermano que acaba de fallecer; el motivo de la aparición del muerto era revelar que había sido beneficiado con el premio de la salvación eterna gracias a una candela que los religiosos encendieron junto al lecho mientras estaba convaleciente y rodeado de demonios tratando de engañarle. En esta ocasión los miniaturistas no han representado —más allá de las posturas corporales— diferencias visuales entre el alma del fallecido y la pareja de frailes que atestiguan la aparición; estos últimos elevan sus manos, exteriorizando con semejante gesto el susto padecido por el encontronazo. En cuanto a la 292, quien se deja ver no es sino el rey Fernando III, presentándose en una *vijôn* o *sonno* a un orfebre —el maestro Jorge— para solicitarle que el anillo que adornaba el dedo de su efigie funeraria fuese colocado en la mano de una escultura de la Virgen, por la cual siempre manifestó devoción. Las "viñetas" que completan la cantiga 292, realizadas por un artista de un talento incomparablemente inferior al logrado por el miniaturista habitual de la obra, nos muestran al espectro de Fernando portando su corona e inclinado sobre el catre de sábanas púrpuras donde reposa el maestro joyero. Tales composiciones revisten una gran significación, habida cuenta de las escasísimas manifestaciones pictóricas de fantasmas que nos ha legado el Medievo castellano. Existen otros cantares en que figuran aparecidos, pero tienen ya menos interés por cuanto no se han conservado las ilustraciones que los acompañarían: es el caso del poema 233, en el que un grupo de fantasmas —espíritus de guerreros muertos en batalla

346 Véase GUIANCE, ARIEL, *Los discursos sobre la muerte…*, pp. 411-412.

347 "Udió una voz d'omne, flaquiella e cansada, / disso: «Fraire Ubert», non sól una vegada; / coñocióla Ubert e non dubdó en nada / que la del prïor era; priso grand espantada": BERCEO, GONZALO DE, *Milagros de Nuestra Señora…*, p. 637.

contra la morisma— defienden a un fervoroso seguidor de la Virgen que se ha refugiado en la misma iglesia donde reposan sus huesos; los enemigos, al acercarse allí para darle caza, divisan toda una mesnada de soldados espectrales que "deste mundo non éran", algo que les provoca gran pavor[348].

Si damos un salto ahora hacia las colecciones ejemplares, repararemos en la historia de un abad que escucha gritos provenientes de la fuente del monasterio y cree identificar la voz de su difunto tío, quien había ostentado ese mismo cargo hasta su muerte. Acercándose allí, descubre que el alma de su pariente está sufriendo tortura al estar sumergida en el agua, explicando el réprobo que el castigo estaba relacionado con su comportamiento mezquino al haber maniobrado presionando a los monjes para que eligiesen a su sobrino como rector del cenobio. Escéptico, el abad arroja un candelero de cobre a la pila, que se derrite *ipso facto* en el agua ardiente. Renunciando al puesto inmerecido, los alaridos remiten[349]. El *Libro de confesión de Medina de Pomar* refiere el encuentro de un obispo con su sobrino fallecido. El religioso solía orar para que le fuera revelado el estado que había alcanzado su familiar en el otro mundo. En cierta ocasión, mientras rezaba, sintió un gran hedor y posteriormente vislumbró el alma del joven "en grant pena e muy aborreşçible e espantable de ver", quedando inconsciente por el susto. Recobrando el obispo su sentido, pudo dialogar con él y descubrir que aquel muchacho se había condenado al Infierno por no arrepentirse debidamente de sus pecados ni hacer propósito de enmienda, pese a haber confesado sus yerros. Una vez desvanecido, la fetidez permaneció flotando en la sala durante largo tiempo, señal indiscutible de su paso por allí[350]. Otro obispo protagoniza el séptimo y último de los ejemplos con los que se pone broche final al *Viridario*. Esta vez el religioso desea conocer el destino del alma de su madre, aconteciendo que junto al altar se le apareció "vna cosa muy fea en forma de muger negra" que devoraba insaciablemente una criatura. Aterrado, el obispo acierta a preguntarle al espíritu sobre su identidad, desvelándose la incógnita: se trataba obviamente de su madre, quien tiempo atrás había quedado embarazada tras cometer adulterio y abortó después empleando yerbas; pese a su honda aflicción, nunca llegó a confesar tal pecado por vergüenza. Aunque el episodio es truculento, se clausura con un desenlace esperanzador cuando el fantasma ruega a su hijo que cante una serie de misas y haga ayunos y limosnas en su favor, señal inequívoca de que el alma aún aspiraba a salvarse; tras todo un proceso de acciones piadosas ejecutadas por el prelado, se producirá una nueva aparición fantasmagórica, en la que el espíritu de la madre ya relucirá como la nieve y se limitará a bendecir a su hijo por la intercesión[351].

En cuanto al *Espéculo de los legos*, son abundantes los ejemplos que formulan sus enseñanzas sirviéndose de tétricas visiones de fantasmas: a un sacerdote se le aparece su madre, fallecida siete años atrás, solo para hacerle saber que sus misas y oraciones no redundan en beneficio de su alma, puesto que había sido condenada al Infierno (27)[352]; otro espectro femenino visita

[348] ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *I…*, pp. 238-240; *Cantigas de Santa María*, *II…*, pp. 70-71 y 309-310; *Cantigas de Santa María*, *III…*, pp. 77-81.
[349] ANÓNIMO, *Exemplos muy notables…*, pp. 197-198.
[350] *Libro de confesión de Medina de Pomar…*, *II*, pp. 19-20.
[351] ANÓNIMO, *Enxemplos que pertenesçen al Viridario*, *II…*, pp. 199-201.
[352] ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, p. 19.

a un amigo para advertirle de que el desliz que le ha costado la condenación eterna residía en su gusto por el baile (134)[353]. Más suerte alcanza el alma de una tercera joven, en este caso enviada al Purgatorio durante dieciocho días por deleitarse con cánticos seglares, tal y como le refiere a su confesor en un encuentro de ultratumba: "¿E en qué manera serán atormentadas las viejas que andan en los coros de las danças, si así son las moças atormentadas?", reflexiona el compilador, un tanto abrumado por la severidad de los castigos aplicados a pecados aparentemente tan poco significantes (135)[354]. En las llamas purgatorias se abrasa asimismo un monje cisterciense que se revela ante un antiguo compañero para explicarle lo necesario de mantener las plegarias dedicadas a los difuntos, una tarea cuya desatención le había deparado a él mismo tal destino (161)[355]. La abadesa de un convento recibe la visita del espíritu de una monja que no fue capaz de cumplir toda su penitencia antes de morir; la intención es agradecerle a la superiora que saliese en su auxilio repartiendo póstumamente su carga entre el resto de la comunidad religiosa, pues una vez saldada esta deuda se vería libre de las dolorosas penas padecidas (167)[356]. El *exempla* catalogado con el número 153 muestra a unos fantasmas más activos y actuando en grupo: un obispo ha suspendido de sus funciones a cierto sacerdote que le dedicaba numerosas misas a los muertos y por ello ha de ver cómo estos se levantan a su paso por el cementerio, amenazándole "cada uno con los estrumentos del ofiçio que auia usado en esta vida" y exigiéndole que rectifique, cosa que el prelado hace enseguida[357]. Afín es el capítulo 155, donde los difuntos también parecieran brotar armados del cieno de la necrópolis, todo para defender frente a sus airados enemigos a un piadoso hombre que acostumbraba a rezar un salmo por sus almas cada día[358]. Otros relatos redundan en la idea de entidades etéreas que participan con vehemencia en la defensa de sus intereses: el cillero de un monasterio se muestra reacio a desprenderse de una sustancial parte de las rentas como limosnas en favor de los monjes fallecidos tras una gran mortandad; los difuntos, perjudicados y molestos, le llevan hasta el abad para que le azote por su falta de generosidad para con ellos (168)[359]. Una mujer escucha los gemidos de alguien sepultado en un camposanto; el finado protesta enérgicamente porque junto a sus huesos planeaban soterrar el cadáver de un excomulgado, solicitando a la transeúnte que lo impida (271)[360]. Los restos de otro repudiado protagonizan la composición siguiente: reabierta la tumba de un



Figura 254: Fantasma del prior de Saint-Sauveur de Pavie apareciéndose al sacristán Hubert, Bibliothèque municipale de Rennes, Ms. 593, f. 93v (ca. 1303-1304)

[353] *Ibidem*, p. 92.
[354] *Ibidem*, pp. 92-93.
[355] *Ibidem*, p. 109.
[356] *Ibidem*, p. 112.
[357] *Ibidem*, p. 106.
[358] *Ibidem*, p. 107.
[359] *Ibidem*, pp. 112-113.
[360] *Ibidem*, pp. 182-183.

difunto para enterrar a su hijo junto a él, los sepultureros encuentran la fosa llena de agua hedionda e hirviente y el cuerpo rudo; solo cuando el clérigo absuelva al pecador, nueve años después de muerto, la agarrotada carne se convertirá en ceniza y su alma encontrará reposo (272)[361]. Ya lo sabemos: no hay sitio en suelo consagrado para quienes se marchan del Valle de lágrimas sin estar en armonía con la Iglesia.

Avanzando en el tiempo hasta la colección alfabética de ejemplos compilada por Sánchez de Vercial, encontraremos otra pléyade de muestras. Así, el espíritu de una monja francesa, a la que se tuvo siempre por recta, se aparece durante el tiempo de los maitines a sus hermanas; la abadesa y las de su congregación habían estado rezando para averiguar el estado de su alma. Desvela entonces que yace en el Infierno, sin redención posible, por haber mantenido en secreto relaciones deshonestas con un caballero y no haber confesado jamás tal infracción; acabado el responso, el espíritu de la religiosa se esfuma[362]. Otra composición nos transporta hasta el lecho de muerte de un caballero que había solicitado a un pariente que vendiese su montura y repartiese lo ganado entre los menesterosos. El familiar se deshace del animal, pero en vez de emplear lo obtenido como limosna se lo gasta en satisfacer sus propios vicios. Al cabo de un mes el difunto se le aparece en sueños y le anuncia su inmediata muerte y traslado al Infierno; en cuanto el albacea fraudulento se despierte escuchará el clamor de los diablos que acuden a arrebatar su alma. Esta lección recuerda al oyente la obligatoriedad de ejecutar las mandas testamentarias de acuerdo a la voluntad del finado[363]. Un sacerdote escucha los gritos atormentados de una joven en las inmediaciones del templo; cuando la muchacha traspasa las puertas, el clérigo la reconoce como el espectro de una de sus parroquianas. El fantasma de la mujer llora y se lamenta por su condena, que a juicio del pastor, buen conocedor de sus secretos de confesión, solo pudo derivarse de las ofensas que le hacía a su madre[364]. Solo un último ejemplo: en París el alma de un alumno se exhibe ante su maestro de lógica portando una ardiente capa repleta de sofismas y argumentos; el profesor alarga dubitativo su mano y sobre ella cae una gota de sudor del réprobo, perforándosela. Aterrado por la experiencia, el maestro se despide precipitadamente de sus discípulos e ingresa en una orden monástica[365].

Aunque hemos pasado de puntillas por un significativo número de episodios, si quisiéramos hacer un examen exhaustivo del discurso didáctico y moralizante que se sirve de los retornados, no se agotarían aquí las referencias. Parecen, no obstante, evidencias más que suficientes para extraer algunas conclusiones sobre el arquetipo que estructura este género de relatos. La mayor parte de las historias de fantasmas les ubican en las inmediaciones de su sepelio o en los ambientes que frecuentaban en vida, lo que facilita su identificación. En lo relativo al eje temporal de las apariciones, destacan los aniversarios de los decesos o el cumplimiento de otros plazos simbólicos: a los tres días de la muerte, al mes, etc., aunque también concurren cuando son llamados con perseverancia. La noche es su momento preferido para manifestarse; por eso cuando Celestina acude en medio de la oscuridad a la

[361] *Ibidem*, p. 183.
[362] SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (1ª parte)…, p. 101.
[363] SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (2ª parte)…, p. 207.
[364] SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (3ª parte)…, p. 45.
[365] *Ibidem*, p. 166.

cámara de Areúsa, esta exclama: "¡Válala el diablo a esta vieja, con qué viene como *huestantigua* a tal hora!"[366]. Ese espacio y ese tiempo disponen las coordenadas básicas que habitualmente delimitan las operaciones del *revenant*, aunque son más orientativas que obligadas. Los aparecidos, de ambos sexos, son en su mayoría familiares, amigos o personas con las que el visionario tuvo algún contacto en vida; el éxito del fenómeno de las apariciones no podría operar del mismo modo sin una profunda conciencia de los antepasados, sin la nostalgia hacia la experiencia compartida con el difunto. Su fisionomía en cuanto a tamaño y forma era plenamente humana, pero en virtud de su estado de gracia no era excepcional que su piel y vestimentas brillasen o que sus facciones se mostrasen nítidas; en caso contrario —y como incontestable signo del castigo—, las almas se descubren ennegrecidas y sus contornos son más bien difusos, intangibles como los de una sombra. A cuento de los pálidos ropajes de los espíritus, resulta útil mentar una referencia del chambelán Antonio de Lalaing: a su paso por Granada a principios del XVI le llaman poderosamente la atención los vestidos que las mujeres moriscas gastan (denominados almalafas). Define su indumentaria como lienzos blancos que arrastran hasta el suelo y que les cubren la mitad del rostro, pareciendo "espíritus, cuando se las encuentra por la noche"[367]. Esta evocación nos transporta hasta el fantasma que anunciaba la muerte del tahúr en las *Cantigas*, pero también conecta con la imagen romántica del ser etéreo envuelto en su mortecina sábana, demostrando la continuidad de una tradición en que la mortaja del cadáver deviene en atavío para el fantasma. Dado que su naturaleza no podía ser estrictamente física, el espíritu había recibido una suerte de *corpora aerea* cuya materialidad le permitía presentarse ante los hombres y relacionarse con ellos. A veces el encuentro era únicamente auditivo, sin que se pudiera distinguir más que la voz del fallecido, mientras en otros lances el contacto con el espectro venía anticipado por la apreciación de un olor, bien agradable, bien nauseabundo. Poniendo ahora el foco sobre los testigos, en muchas de las historias resultan ser miembros del clero secular o regular, lo que puede explicarse tanto por su estrecha vinculación con los misterios del Más Allá como por su mayor credibilidad y reputación para otorgarle una veracidad necesaria a experiencias prodigiosas del estilo. Se alude a la fe, sencillez y limpieza de corazón de los visionarios laicos, intuyéndose que se trata de factores propicios en tanto a ellos les correspondería convertirse en voceros del suceso, precisando de buena fama para no ser tomados por simples charlatanes. El testigo suele ser un individuo que se encuentra solo, siendo el episodio rara vez compartido por un grupo de personas. La sensación que predomina durante el encuentro es la del terror, aunque el espanto de una



Figura 255: Aparecido junto al lecho. *Histoires prodigieuses* de Pierre de Boaistuau, BnF, RES-Y2-963, f. 105r (1560)

[366] ROJAS, FERNANDO DE, *La Celestina…*, p. 173. La estantigua, procesión espectral de los muertos, tiene una larga tradición en Galicia bajo el nombre de Santa Compaña, y se encuentra con sus particularidades propias en otras regiones europeas; en Francia, por ejemplo, toma el nombre de Mesnie Hellequin y, en Inglaterra, el de Wild Hunt. Los espíritus pueden adoptar una actitud piadosa, conformando una procesión, o bien ir armados, dando lugar a una comitiva de soldados o cazadores.
[367] LALAING, ANTONIO DE, *Primer viaje…*, pp. 444-445.

primera impresión tiende a amansarse a medida que avanza el diálogo (que, por otro lado, no suele ser extenso) y se desvelan los motivos de la errancia del difunto. Esta circunstancia emocional guarda relación con la que tiene lugar durante las apariciones de santos, pues también estos últimos, como ya vimos, provocan inicialmente terror en el ánimo de los iluminados pese a su aureola de perfección[368]. El *Lucidario*, que se atrevió a abordar un asunto tan peliagudo como este, alude a la extrañeza y pavor que tales encuentros causaban por su carácter contra natura. Las pasiones resultaban más intensas cuando el aparecido era un pariente o un ser querido sobre el que se había depositado afecto y preocupación, resultando siempre menos traumático el encontronazo con el alma de un desconocido[369]. Finalmente, ha de señalarse la diversidad de razones que motivaron el contacto entre los vivos y el espíritu de los muertos en el escenario terrenal: la mera revelación de la localización del alma; la solicitud de ayuda en forma de misas, oraciones y limosnas para acortar las penas purgatorias; el mensaje de agradecimiento a las intervenciones piadosas en favor del difunto, prueba de su eficacia; la advertencia sobre las consecuencias de una vida pecaminosa; y, de una manera más invasiva, la protección de un individuo frente a una amenaza. Por lo general su mensaje venía a reforzar el orden social, exhortando a cumplir los preceptos establecidos por la Iglesia al recordar la veracidad de la arquitectura escatológica y la vigencia de una comunidad de vivos y muertos. En alguna ocasión fueron voceros de catástrofes que estaban por llegar, o así fueron interpretados[370]. Solo puntualmente los relatos dan cuenta de fantasmas que actúan con agresividad, atacando a un vivo. Además, no se podía descartar que las fuerzas diabólicas o la actividad de los nigromantes pudieran hallarse detrás de algunas ilusiones, por lo que había que mostrar cautela para no caer en los lazos del demonio[371]; otras apariciones eran puras fantasías causadas por la corrupción de los humores, por la alimentación pesada, por una intoxicación o por los trastornos del sueño. Incluso había que estar alerta para no ser engañados por un prójimo disfrazado que se quisiera aprovechar del pánico ajeno: en las *Historias prodigiosas* de Pierre Boaistuau se recuerda la existencia de unas gentes de mal vivir que por las noches entraban a hurtadillas en las viviendas con candelas encendidas, haciendo creer a sus legítimos moradores que eran espíritus en pena; atónitos, los dueños no se aventuraban a mover un dedo mientras en su presencia los ingeniosos ladrones desvalijaban sus tesoros…[372] Fuera como fuese, las leyendas sobre aparecidos se hicieron recurrentes y gracias a la dinámica imitativa contribuyeron a estimular nuevos encuentros sobrenaturales, organizados una y otra vez bajo similares patrones.

---

[368] Remitimos nuevamente a los ejemplos aportados a lo largo del libro de CHRISTIAN, WILLIAM A., *Apariciones en Castilla y Cataluña…*

[369] ANÓNIMO, *Lucidario…*, pp. 239-243.

[370] En 1458 "aconteció un prodigio en el palacio del Rey en Segovia, y fue que en altas horas de la noche los capitanes, camareros y moradores del palacio oyeron por los aires alaridos y lúgubres lamentos de espíritus, viendo al mismo tiempo, llenos de terror, horribles fantasmas; y en medio del espanto que hacía estremecerse al Rey, dejóse oir más horroroso estrépito y grande vocerío que hizo caer por tierra a todos". Con la luz de la mañana siguiente se descubrió una enorme grieta en el edificio, asegurando Alfonso de Palencia que tales acontecimientos fueron presagio de calamidades futuras; PALENCIA, ALFONSO DE, *Décadas, I…*, pp. 111-112.

[371] Johannes Nider era de la opinión de que los fantasmas eran, en realidad, demonios importunando a los vivos: AGUSTÍ APARISI, CARME, "Fantasmas o *revenants* en el Medievo: antecedentes de elementos fantasmagóricos en *El Formicarius* de J. Nider", *Medievalismo. Revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 30 (2020), p. 27.

[372] BOAISTUAU, PIERRE; TESSERANT, CLAUDE; BELLEFOREST, FRANÇOIS DE, *Historias prodigiosas…*, p. 219.

E) "Aýna e mucho aýna será aquel día": la inminencia del final

La finitud del mundo se encuentra en el dogma católico como una revelación teológica y, por tanto, su *necesidad* no es discutible. Como sucede con otras religiones, el cristianismo se pliega a su propio mito del eterno retorno: la Creación no puede considerarse imperfecta, pues es obra divina, pero ciertamente precisa de una catarsis que barra toda la degradación acumulada por los pecados de la humanidad y reinstaure un nuevo orden, una era purificada. En palabras del historiador J. Guadalajara Medina, la ancestral preocupación por el fin de los tiempos no era sino la proyección a un plano cósmico de la muerte individual[373]. Según la teología cristiana, tres hitos habían de enmarcar la consumación de la historia: la acción del Anticristo, una sucesión de fenómenos desgraciados y maravillosos que acabarían con todos los habitantes y la posterior resurrección de los hombres para el Juicio Universal. Sobre los pormenores de esos momentos concluyentes dispusieron los doctores, visionarios y predicadores del Medievo sus interpretaciones exegéticas, sosteniendo por lo general que se vivía en la sexta de las siete edades en las que se concebía la existencia. La sexta edad fue entendida como el milenio durante el que Satanás yacería encadenado en el Infierno, justo antes de desatarse la última gran prueba que precedía a la séptima edad, la del Anticristo, cuya persecución antecedía a su vez toda una eternidad plena de castigos o placeres, siempre en función de los merecimientos de cada cual[374]. Aunque un personaje tan respetado como san Agustín de Hipona dispuso en la *Ciudad de Dios* que esos mil años (en sentido figurado) se habían desplegado coincidiendo con el nacimiento de Cristo —y, por tanto, ya estaban corriendo—, brotaron por Europa movimientos basados en la expectativa de una edad dorada igualitarista que estaba por venir, auténtica esperanza escatológica sin sufrimientos ante las opresiones y miserias impuestas por el poder y la corrupción mundanal. Dicho *millenium* de felicidad procedía de una interpretación apocalíptica alternativa, caracterizada por su marcado optimismo. En Castilla, no obstante, los radicales auspicios de



Figura 256: Las edades del mundo, según el *Breviari d'Amor* de Matfre Ermengaud, BNE, Res/203, f. 45r (s. XIV)

[373] GUADALAJARA MEDINA, JOSÉ, "La venida del Anticristo: terror y moralidad en la Edad Media hispánica", *Culturas Populares. Revista Electrónica*, 4 (2007).

[374] En esta cuestión de las siete edades no hubo consenso sobre si se vivía en la sexta o ya en la séptima de las etapas históricas, ni cuándo se clausuraba una y empezaba la siguiente. Según la crónica versificada del influyente converso Pablo de Santa María, la séptima edad habría comenzado con el nacimiento de Cristo y se alargaría hasta la cercana Parusía (segunda venida de Jesús): SANTA MARÍA, PABLO DE, *Las siete edades…*, pp. 269-270. Sin embargo, si hacemos caso del *Libro del conocimiento del fin del mundo*, se vivía entonces la última fase de la sexta edad, mientras que la séptima se inauguraría con el Juicio Universal y ya no tendría fin: ANÓNIMO, *Libro del conocimiento del fin del mundo*, José Guadalajara Medina (ed.), *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1996, p. 444. En lo que la mayoría de comentaristas se mostraron de acuerdo fue en todo caso en que el mundo estaba ya en su senectud y, como al anciano decrépito que aguardaba la muerte, a la humanidad solo le cabía esperar tribulaciones y dolores: MARÍN, PEDRO, *Sermones…*, p. 94.

corte utópico apenas encontraron algún eco marginal[375]. Los presuntos terrores que acompañaron a los europeos ante la llegada del año 1000 fueron desmontados como una perversión historiográfica construida durante los siglos XVIII y XIX en función de los intereses anticlericales en un contexto de revoluciones[376]. Fue más bien hacia el siglo XIV cuando el miedo por la caducidad del mundo se vio reforzado en todo el continente por las circunstancias ambientales (aparición de la peste negra, traslado de la Santa Sede a Aviñón y posterior Cisma, guerras civiles e internacionales, crisis feudal, aumento de la presión turca…), pero igualmente porque el acceso a determinados saberes escatológicos se había incrementado de forma notable debido a la constante actividad evangélica de los predicadores sobre un escenario cada vez más urbanizado e interconectado. Veamos en orden cada uno de los tres elementos —Anticristo, Signos y Juicio— que componen las postrimerías cristianas.

La primera vez que se aplicó el título del Anticristo fue en las Epístolas de Juan, aunque las resonancias de un profeta mezquino que trataría de alejar de la senda correcta a los fieles antes del fin de los tiempos ya existían en la tradición hebrea y aparecen reflejadas en numerosos libros del Antiguo Testamento: Deuteronomio, Judit, Isaías, Jeremías, Ezequiel, Joel y, sobre todo, en el Libro de Daniel. En el Nuevo Testamento las cartas de Pablo a los Tesalonicenses, los Evangelios y por supuesto el Apocalipsis de Juan completarían el marco de referencias bíblicas sobre la venida del Anticristo[377]. Los autores cristianos descifraron los textos sagrados y dieron buena cuenta de los elementos apocalípticos que en ellos se avanzaban, reciclando y adaptando creativamente su contenido para hacerlo válido a su tiempo presente. Durante los primeros siglos de nuestra era, intelectuales de reconocida autoridad como Ireneo, Tertuliano, Orígenes, Hipólito de Roma, Lactancio y los Padres latinos de la Iglesia (Ambrosio de Milán, Jerónimo de Estridón, Agustín de Hipona y Gregorio Magno) fueron configurando una interpretación ortodoxa sobre la materia referente al Anticristo[378]; en lo venidero tales análisis mantendrían su vigencia, aunque sin renunciar a incorporar un abanico de originales detalles que enriquecerían el armazón apocalíptico, siempre tratando de

---

375 COHN, NORMAN, *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1997.

376 Véanse FOCILLON, HENRI, *El año mil*, Alianza, Madrid, 1966, pp. 55-97; HEERS, JACQUES, *La invención de la Edad Media*, Crítica, Barcelona, 1995, pp. 241-247. Ciertamente los últimos años del siglo X estuvieron en la Hispania cristiana atravesados por las temibles razzias de Almanzor, desde Galicia hasta Cataluña, pero si hubo algún recelo vinculado a la percepción temporal fue hacia el año 800, pues era entonces cuando —según diversos cálculos— se cumplían los 6.000 años desde la creación y se había de poner término a la sexta edad.

377 Por ejemplo, gracias a la información apocalíptica contenida en el Libro de Daniel se instaló firmemente la creencia de que el Anticristo gobernaría sobre la faz de la tierra durante tres años y medio (1.290 días) antes de ser destruido, así como quedaron establecidos en 45 los días que habrían de contarse desde ese preciso momento hasta el desarrollo del Juicio Final: Dn, 12:11-12. La incertidumbre sobre la fecha exacta en que habría de acontecer este cruel señorío y el fin del mundo —pues solo le correspondía a Dios conocerla— quedó sentenciada por los evangelistas, quienes pusieron en boca de Jesús tal conclusión escatológica (Mt, 24:36). En cuanto al Apocalipsis joánico, se extrajo de él un torrente de lugares comunes: la doble condición bestial —marina y terrestre— del Anticristo, la piadosa oposición levantada por Elías y Enoch contra aquel, así como la apertura de los siete sellos y los desastres y signos que precederían al Juicio Final, por resaltar algunos aspectos.

378 Para abordar este asunto nos hemos servido preferentemente del notable estudio de GUADALAJARA MEDINA, JOSÉ, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1996. Más recientemente el autor revisitó el tema en *El Anticristo en la España medieval*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2004.

no entrar en contradicción con los principales fundamentos del dogma. Después vendrían a tocar este tema san Isidoro, Beda el Venerable, Metodio, Adso de Montier-en-Der, Hildegarda de Bingen, etc. Por lo que respecta a la península ibérica, no puede dejar de reseñarse la manifestación exegética de los códices miniados con comentarios al Apocalipsis, conocidos como *Beatos* por el autor que dio inicio a esta tradición simbólica en el siglo VIII —Beato de Liébana—, y que sus imitadores extendieron al menos hasta el XIII. Estos admirables volúmenes contribuyeron a la fijación de los atributos e imágenes del Anticristo entre los religiosos letrados que tenían acceso a las bibliotecas monacales, produciéndose más tarde su asimilación en formatos y soportes populares.



Figura 257: Anticristo, según el *Omne Bonum* de James le Palmer. Biblioteca Británica, Royal 6 E VII, f. 100v (s. XIV)

Si nos ceñimos ahora a las especificidades del asunto en la Castilla Bajomedieval, lo primero a reseñar es que la propagación de estas creencias debe ser puesta en relación con el contexto del género apocalíptico europeo, y en especial con los importantes autores escatológicos que hicieron carrera en los territorios de la Corona de Aragón, encauzando todo un entramado de conocimientos: deben mencionarse al menos Ramon Llull (*Llibre contra Anticrist*), Arnau de Vilanova (*Tractatus de tempore adventus Antichristi* y *Tractatus de mysterio cymbalorum ecclesiae*) y Francesc Eiximenis (*Vida de Jesucrist*). En Cataluña llegó a difundirse de mano de los fraticelos el pensamiento del abad calabrés Joaquín de Fiore, caracterizado por una división de la existencia en tres edades y el perentorio tránsito hacia la tercera de ellas, una época fabulosa bajo la influencia del Espíritu Santo que debía dar comienzo en el año 1260; entre los visionarios y espiritualistas que se impregnaron con tales ideas destacaría el citado Arnau de Vilanova, el más obstinado anunciador del ocaso de los tiempos en la región, llegando a recibir apercibimientos por su fanatismo y sus vehementes llamadas a la reforma eclesiástica[379]. En el siglo XIV hubieron de sumarse las aportaciones del franciscano Juan de Rocacisa en su *Vade mecum in tribulatione* de 1356, asimismo muy divulgado y conocido en el reino vecino y, aunque es más difícil de aseverar, probablemente también en el ámbito castellano desde finales del XIV. En Castilla por aquel entonces el Anticristo aparece mencionado en reconocidas obras como el *Libro de miseria de omne* o el *Rimado de palacio*, pero las referencias se hallan aisladas y la atención prestada es aún colateral[380]. Sería la vitalidad de la predicación por parte

[379] Véase POU I MARTÍ, JOSEP M.ª; ARCELUS ULIBARRENA, JUANA M.ª, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglo XIII-XV)*, Colegio Cardenal Cisneros, Madrid, 1991.

[380] "Estonze verná el antechristo, un sabio encantador; / por los sus falsos encantos mucho pueblo pecador / dexará la ley de Christo, verná en grand error, / assí que creerán en él e llamar lo han señor", ANÓNIMO, *Libro de miseria de omne…*, p. 188; "Este malo ipócrita que Dios fará reinar, / se entiende el Antecristo, el cual para engañar / ha de venir en el mundo, y fará su semejar / todo de santidat, porque más pueda dañar", LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Rimado de palacio…*, p. 256. Por el contrario, apenas aparecen menciones relativas al Anticristo o a las señales de los últimos tiempos en las crónicas históricas,

de las nuevas órdenes mendicantes lo que posibilitase que las profecías trascendieran desde los entornos de la intelectualidad libresca hasta las humildes capas trabajadoras. El más influyente en esa tarea —y el mejor conocido de todos— fue el dominico Vicente Ferrer, de cuyos sermones se conservan un buen número de anotaciones (*reportatio*). Puede aseverarse que en Castilla la penetración de una literatura específica sobre el Anticristo fue más tardía que en Aragón, siendo así que los registros de primer orden sobre la cuestión no se encuentran hasta el siglo XV, cuando el contexto histórico local se tornó particularmente favorable para estos mensajes; aun con eso, la mayoría de las adiciones fueron poco novedosas y se mantuvieron apegadas a la tradición continental[381]. Esto no quiere decir que la trama apocalíptica no se conociese o no removiese pasiones en las centurias precedentes, pero la escasa densidad de protagonistas y testimonios —en comparación con los hallados para el marco mediterráneo— apunta a que en Castilla la angustia escatológica solo se hizo verdaderamente obsesiva hacia el ocaso de la Edad Media.

¿Qué se sabía del *Hijo de la Perdición*? Pese a su naturaleza malévola, el Anticristo no habría de ser considerado como una representación de Satán. Más bien fue tenido por un impostor que emulaba a Cristo, un hombre de carne y hueso que, según las diferentes tradiciones, sería el fruto de una relación sexual disoluta o incestuosa, ocurrida en el seno de la tribu judía de Dan[382]; nacido en Babilonia, criado en las ciudades palestinas de Corozaín y Betsaida, pronto comenzaría su actividad como falso mesías, atrayendo bajo su cetro a todos los enemigos de la Iglesia, dedicándose después a captar y perseguir a los católicos[383]. A menudo los autores relataron la trayectoria vital y las obras de este oscuro reverso de Jesús como si se tratase de una auténtica hagiografía, deteniéndose en los prodigios mágicos sobre los que sustentaría su reinado[384]. Todos sus poderes —el de turbar las aguas y vientos, hacer hablar a los ídolos o reverdecer los árboles secos, por mencionar algunos de los aparentes milagros que se le imputaban— le fueron delegados por Dios para que confundiese con la apostasía a los

centradas en aspectos más mundanales, por lo que no resultan demasiado útiles para acercarnos a los sentires cotidianos en relación con esta materia.

[381] Sobre el Anticristo, aparte de los mencionados sermones de Vicente Ferrer en 1411-1412, datan del siglo XV la versión castellana del *Vade mecum* de Rocacisa (*Libro de las tribulaciones*), el anónimo *Libro del conocimiento del fin del mundo*, el *Libro de los grandes hechos* de Juan Unay y, a finales de siglo, el *Libro del Anticristo* de Martín Martínez de Ampiés, a los que más tarde haremos una breve referencia. Al margen de los títulos específicos mencionados, las alusiones al Anticristo, al fin del mundo o a las profecías de raigambre política se propagaron por otro tipo de textos durante el cuatrocientos.

[382] El *Lucidario* nos recuerda que el Anticristo dispondrá como todo hombre carnal de un alma, e incluso será escoltado por su respectivo ángel de la guarda, que evitará que cause aún mayores males: ANÓNIMO, *Lucidario…*, pp. 180-182.

[383] Según el pensamiento vicentino, el Anticristo empleará cuatro métodos consecutivos para doblegar a los cristianos. Primero se apoderará de la voluntad de las personas vanas sirviéndose de la entrega de tesoros, deslumbrándolas con el espejismo de las riquezas materiales; después se atraerá a los "simples espirituales" mediante métodos taumatúrgicos y simulando milagros, propios de una santidad fingida; más tarde disputará dialécticamente contra los teólogos y sabios, aunque empleando durante la contienda encantamientos que hagan enmudecer a los intelectuales, de manera que parezca que su silencio obedece a la derrota de sus argumentos; por último, los cristianos perfectos que resistan las tentaciones previas serán violentamente perseguidos, siendo los mejores de entre ellos quienes prefieran abrazar el martirio antes que capitular en su fe. FERRER, VICENTE, *Sermones…*, pp. 535-545.

[384] El modelo seguido para estas peculiares *vitae* lo dejó instaurado Adso de Montier-en-Der a mediados del siglo X en *De ortu et tempore Antichristi*, texto enormemente reproducido en el Medievo.

cristianos, constituyendo una última y gran prueba antes del fin; de alguna forma, los tiempos que se iniciaron con una tentación (la de la serpiente seduciendo a Eva y Adán) habían de clausurarse con otro examen de fe que revisara la solidez de los fieles. Convivieron varias líneas de pensamiento sobre su apariencia física, pues como nos recuerda S. Rubio Real, el Anticristo fue hasta la Modernidad "un personaje en construcción"[385]. Por eso podía figurar como hermoso, grotesco o incluso pavorosamente bestial, y en estrecha relación con su aspecto se ganaría la admiración de las gentes por sus dotes para la seducción, o bien las sometería mediante el tiránico acoso y el terror de la espada. Herejes e idólatras se irían escindiendo del cristianismo para abrazar la depravación y convertirse en sus apóstoles, siendo marcados con un símbolo identificativo en la frente o en las manos. Entre las naciones que se pondrían inmediatamente a disposición del Anticristo destacan siempre en el imaginario colectivo los hebreos, egipcios, libios y etíopes; no obstante, los que gozaron de casi todo el protagonismo fueron los misteriosos linajes de Gog y Magog, unos pueblos feroces e inmundos que constituirían el grueso de las legiones malignas. La tradición de Gog y Magog responde a la conjunción entre el temor atávico a unas misteriosas naciones bárbaras con la confusa simbiosis entre dos leyendas migratorias, una hebrea y otra griega: se trata de la dispersión de las Diez Tribus Perdidas de Israel y el encierro tras las montañas caucásicas de varios pueblos incivilizados por parte de Alejandro Magno, quien asistido por Dios hizo sellar el único desfiladero de paso con la intención de impedir su salida[386]. Hacia los últimos siglos de la Edad Media estaba consolidada la opinión de que estos clanes antropófagos permanecían atrapados tras las Puertas Caspias; tan solo volverían a atravesar las montañas para desparramar su vileza una vez llegado el tiempo del Anticristo. El enorme interés por ellos hizo que su estampa trascendiese la tratadística religiosa para colarse en las *imago mundi* y en la literatura de viajes, espoleada por el gusto medieval hacia las aventuras del conquistador macedonio. Así la *Carta del Preste Juan*, el *Libro del conosçimiento de todos los reynos*, los relatos de Marco Polo y Mandeville o el imaginario viaje del infante Pedro de Portugal se hacen eco de la tradición, contribuyendo a fijar la morada de estas multitudes tras las cordilleras del Cáucaso[387]. Cabe reseñarse que este ciclo escatológico y, en concreto, los



Figura 258: Los pueblos de Gog y Magog, entre otros, juran lealtad al Anticristo. *Libro del Anticristo* de Martín Martínez de Ampiés, BNE, Inc/543, f. 28v (1497)

[385] RUBIO REAL, SALVADOR, *Temática apocalíptica en Francia y Castilla durante la Baja Edad Media*, Universidad de Huelva, Huelva, 2016, p. 70.

[386] "Judíos son, que yazen en su cabtividad, / gentes a qui Dios fizo mucha de pïedat, / mas ellos non sopieron guardarle lealtat. / Por ende, son caídos en esta mesquindat"; ANÓNIMO, *Libro de Alexandre…*, pp. 604-607.

[387] ANÓNIMO, *Carta del Preste Juan…*, p. 91; ANÓNIMO, *Libro del conosçimiento de todos los reynos…*, p. 83; POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo…*, p. 112; MANDEVILLE, JEAN, *Libro de las maravillas del mundo…*, pp. 161-163; SANTISTEBAN, GÓMEZ DE, *Libro del infante don Pedro de Portugal…*, p. 28. A menudo

estragos que las tribus confinadas estaban llamadas a ocasionar, era también plenamente secundado por la comunidad islámica castellana[388]. Con ayuda de Gog y Magog el Anticristo se adueñaría del mundo y su dominio se extendería durante tres años y medio, al término de los cuales solo un pequeño puñado de creyentes habría logrado mantenerse fiel a la verdadera Iglesia, refugiándose en cuevas y desiertos.

A estas alturas parece reiterativo señalar que las turbulencias económicas, sociales, políticas, epidemiológicas y religiosas que sacudieron las últimas centurias del Medievo dejaron una profunda impronta en la conciencia colectiva de las gentes, tan proclives al asombro. La combinación de todas estas transformaciones, junto a la preocupación por la sucesión de fenómenos naturales desacostumbrados, generó el ecosistema perfecto para que las profecías sobre la inminente llegada del Anticristo y el fin de los días proliferasen sin demasiadas cortapisas. El *sieglo* se encontraba enfermo a causa de la abundancia e incorregibilidad de los pecados y vicios de los hombres, un estado lastimoso que cada generación de moralistas consideró más crítico que la precedente. A Dios se le había acabado la paciencia y estaba dispuesto a ponerle término a la Creación. Según se contaba en la *Leyenda Dorada*, la Virgen habría solicitado a Jesucristo que demorase la destrucción del mundo a fin de que santo Domingo y san Francisco, dirigiendo sus flamantes órdenes, protagonizasen durante esa prórroga un último esfuerzo para que la humanidad enmendase sus vicios; desgraciadamente parecía obvio que sus seguidores habían fracasado: ni alcanzaron la corrección deseada ni consiguieron siquiera mantener sus propias congregaciones al margen de la corrupción generalizada[389]. El Cisma que partió a la Iglesia en 1378 se entendió como la prueba definitiva e incontestable de que se había tocado fondo, quedando los fieles desconcertados e inseguros sobre sus posibilidades para la salvación. Los pontífices enfrentados llegaron a ser calificados por sus enemigos de Anticristos, más como una manera de deslegitimarles que por considerarles auténticos Hijos de la Perdición, aunque de todo hubo[390]. En efecto, la venida del

---

las bestiales muchedumbres de Gog y Magog se fundieron en la imaginación con los temibles tártaros.

388 Véase GEBIR, ISA DE, *Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna*, José Rodríguez (ed.), *Memorial Histórico Español: colección de documentos, opúsculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia, Tomo V, Tratados de legislación musulmana*, Imprenta de la Real Academia de la Historia, Madrid, 1853, pp. 401-409.

389 VORÁGINE, SANTIAGO DE LA, *La Leyenda Dorada…*, p. 443.

390 El Anticristo ha sido reconocido en personajes concretos a lo largo de la historia, entre los que destacaron ciertos pontífices, nobles y emperadores, a quienes se intentó identificar como verdaderos suplantadores de Jesús o sobre los que se ha pretendido imputar los mismos atributos nocivos que timbraban su efigie (Nabucodosor, Antíoco IV, Nerón, Simón Mago, Arrio, Mahoma, Tamorlán…). Dadas las posibilidades trazadas por lo abstracto de las referencias bíblicas, no faltó quien acusase a entidades políticas, a la jerarquía eclesiástica o a otras comunidades religiosas en su conjunto (judíos, paganos, musulmanes, herejes) de encarnar grupalmente al Anticristo, en ese caso conformando un enemigo de Dios más bien conceptual. El siguiente texto es muy ilustrativo al respecto: "E, primeramente, declara que este nonbre Antechristo se puede tomar en muchas maneras, e la primera es que todas las personas que p[i]ensan, e dizen e fazen hobras contra la ley de Jhesuchristo son dichos Antechristos. La IIª, que todos aquellos que falçamente e con malicia e contra justicia persiguen a los cristianos que son dichos Antechristos, porque persiguen los mienbros de Jhesuchristo e son c(r)ontra él. El IIIª, es dicho Antechristo el ffijo de perdición, que será dado por el postrero sennal del ffin del mundo", ANÓNIMO, *Libro del conocimiento del fin del mundo…*, p. 456. Huelga decir que estas analogías no se podrían explicar sin atender a los factores ideológicos y a la acción de la propaganda política. Así, sin ir más lejos, al poderoso valido de Juan II le atribuyeron sus rivales algunos de estos rasgos, según aduce GUADALAJARA MEDINA, JOSÉ, "Álvaro de Luna y el Anticristo. Imágenes apocalípticas en don Íñigo López de Mendoza",

Anticristo estaba ligada al momento de mayor decadencia moral de la historia, por lo que notables reformistas descontentos con la marcha espiritual de la Cristiandad —y en concreto con la degeneración del clero— compartieron la idea de que el Príncipe del Mal debía aparecer prontamente, haciendo confluir los tiempos místicos con los suyos propios. En ocasiones incluso extendieron el rumor de que este ya había nacido, apoyándose en la aparente multiplicación de unas tribulaciones similares a las que, se creía, debían anunciar el advenimiento del Anticristo; las noticias sobre guerras, terremotos, sequías, signos celestiales, hambrunas o nacimientos monstruosos llegaban desde todos los rincones, fomentando la percepción catastrofista. Aunque los nervios se crispaban, la jerarquía eclesiástica sostenía —basándose en una interpretación ortodoxa de las Escrituras— que no era posible conocer la hora exacta en que el Anticristo se alzaría como señor del orbe; en consecuencia, los teólogos vieron con recelo los atrevidos vaticinios sobre la cronología del fin del mundo que manejaban ciertos iluminados, a los que demandaron prudencia o cuyas alarmistas tesis condenaron[391].



Figura 259: El Anticristo siendo aconsejado por el Diablo. Detalle del fresco pintado por Luca Signorelli en la Capilla de San Brizio de la Catedral de Orvieto (ca. 1500-1504)

Pero entre los inspirados que se atrevieron a ir un paso más lejos se encontraban figuras relevantes y elocuentes de la propia Iglesia. El 27 de julio de 1412 el valenciano Vicente Ferrer mandó una epístola al papa Benedicto XIII en la que exponía sin ambages sus teorías escatológicas, con argumentos semejantes a los que empleaba en sus piezas sermonísticas. El motivo de la misiva era precisamente dar cuenta al pontífice —a requerimiento explícito de este— sobre las razones por las que sus prédicas resultaban tan apasionadas en lo concerniente a las postrimerías. Ferrer se mostraba absolutamente convencido de que el Anticristo había nacido unos años atrás (en 1403) y que el fin del mundo estaba muy próximo; si bien a las generaciones precedentes se les ocultó el momento exacto de su natividad, él mismo habría sido depositario de una revelación divina y se consideraba autorizado para pronosticar la cercanía de la culminación de los tiempos, rol que le valió el título de "Ángel del Apocalipsis". Vicente Ferrer afirmaba haber tenido una experiencia mística mientras se encontraba convaleciente en Aviñón: Cristo, junto a san Francisco y santo Domingo, había descendido hasta su lecho asegurándole que esperaría a que concluyese su predicación antes de ponerle término al mundo. Vicente Ferrer se recuperó de la dolencia y, a partir de esa visión ocurrida en 1398, dedicó el resto de su misión evangélica a apremiar a la comunidad de fieles para que acometiese una renovación espiritual íntegra antes de que ocurriese la persecución del

Revista de Literatura Medieval, 2 (1990), pp. 183-206.

391 Cuenta el *Lucidario* que Dios no quiso otorgar a los hombres la capacidad de calcular cuándo vendría el fin del mundo por dos motivos: para que con esa incertidumbre tuviesen miedo y se abstuvieran de pecar en todo momento, pero igualmente para que no viviesen desconsolados pensando que necesariamente ellos o sus hijos tendrían que padecer los temibles acontecimientos referidos: ANÓNIMO, *Lucidario…*, pp. 194-198.

Anticristo, teniéndose a sí mismo por un profeta del fin de los tiempos[392]. A su paso por Castilla en 1411-1412, Vicente Ferrer viajaba de un lugar a otro escoltado por una comitiva que agrupaba cientos de disciplinantes inflamados por su discurso. Las multitudes que en cada villa se reunían expectantes para escucharle sobrepasaban con creces el aforo de los espacios cerrados, por lo que los sermones habitualmente se ejecutaban al aire libre y sobre una tarima. De entre todo el *corpus* pastoral vicentino nos interesa ahora el ciclo dedicado a las "tres lanzas" con las que Dios pondría término al mundo, tema a cuya exposición el célebre dominico podía dedicarle varios días: estas lanzas hacían referencia al Anticristo, a los Signos (quemamiento del mundo incluido) y al Juicio Final. Nos consta —pues así lo dejaron por escrito los relatores— que los días que conferenciaba sobre el Anticristo terminaba enronqueciendo debido al ardor y dramatismo vertidos en la plática. Al tono y volumen de la voz habría que sumar un gran dominio de la gestualidad a través del cuerpo, la cabeza y las manos, requisitos parateatrales obligados en toda actividad predicadora que se pretendiese exitosa. Se encontraba en estos sermones, al margen de contenidos doctrinales y morales concretos, una obvia advertencia para no relajar las conductas piadosas, llamándose asimismo al arrepentimiento y la penitencia; había igualmente un poso de crítica social contra unas autoridades laicas y religiosas que se habían pervertido, arrastrando consigo a los simples en su descalabro. El abrigo escatológico con el que se revestían las enseñanzas —lo que J. Guadalajara Medina ha venido denominando "terror didáctico"— fue empleado por Vicente Ferrer como una herramienta de formidable utilidad con la que disciplinar a los cristianos y estimular la conversión de los judíos. Se trataba, en definitiva, de adoctrinar sirviéndose del temible impacto causado por las revelaciones proféticas sobre la inminencia del fin: "pensad que aýna e mucho aýna será aquel día", reiteraba sin descanso el dominico ante su afligido público[393]. Sin embargo, para Ferrer la idea de que el Hijo de la Perdición ya los acompañaba no era solamente un instrumento pedagógico y moralizante que emplear en los sermones para asustar a la audiencia, sino una arraigada creencia que se mostró dispuesto a defender con celo ante el papa; testigos de confianza, de orígenes diferentes, le habrían aportado pistas diversas del nacimiento del Anticristo y el dominico debió verle concordancia a todas aquellas noticias, asegurándole al Santo Padre en su carta que aquel sumaba ya nueve años. Este testimonio, unido al registro de los sermones, además de permitirnos conocer las ideas del predicador dominico sobre el fin de los tiempos, refleja algunas concepciones apocalípticas desacertadas que se hallarían bastante difundidas entre clérigos y seglares por igual y que Ferrer trató de combatir; así, por ejemplo, es manifiesto su rechazo a que el arcoíris dejase de vislumbrarse décadas antes de la venida del Anticristo o ante la equívoca hipótesis de que este ser maligno solo pudiera aparecer tras una nueva reconquista de Jerusalén y una conversión global al cristianismo[394].

Aunque el pensamiento apocalíptico de Vicente Ferrer es el mejor documentado de todos, no fue ni mucho menos el único que encontró algún eco y difusión en Castilla durante el siglo XV[395]. El anónimo autor del *Libro del conocimiento del fin del mundo*, fechado en 1420, conocía

[392] FERRER, VICENTE, *Sermones…*, pp. 631-633.
[393] *Ibidem*, p. 615.
[394] *Ibidem*, pp. 568-569.
[395] TORO PASCUA, M.ª ISABEL, "Imagen y función del Anticristo en algunos textos castellanos del siglo XV", *Via Spiritus*, 6 (1999), pp. 27-63.

y respaldaba las posiciones de Ferrer sobre el asunto del Anticristo, pero también había estudiado a Joaquín de Fiore, Rocacisa, Francesc de Eiximenis y a otros intelectuales cuyos veredictos acoge. En su texto se apuntala la doctrina de que el fin del mundo se había retrasado un tiempo gracias a la acción de santo Domingo y san Francisco, pero dado que el Mal había seguido aumentando mientras la división y decadencia de la propia Iglesia alcanzaba cotas insospechadas, no debía parecer sorprendente que el Anticristo ya hubiese nacido, aportándose varios argumentos que así lo confirmaban[396]. Otro de los testimonios que se transmitió entonces fue el del franciscano Rocacisa, cuya obra fue rubricada a mediados del siglo XIV. Como sus premoniciones apuntaban a unas fechas ya superadas, la traducción precisaba de una puesta a punto cronológica que postergase en una centuria la llegada de los graves sinsabores; así, si el *Vade mecum* original hacía del quinquenio 1360-1365 el eje principal de su apocalipticismo, la versión castellana bajo el título de *Libro de las tribulaciones* corrigió esa fecha y proporcionó alternativamente la de 1460-1465 como periodo crítico de la humanidad, en el que operarían un Anticristo oriental y otro occidental[397]. Aunque el visionario se había equivocado en sus cálculos temporales sobre el fin, el contenido presagiado mantenía su indiscutible validez y utilidad moralizante, por lo que bastaba con modificar los plazos y hacer de Rocacisa un difuso profeta atemporal. Según esta variante profética, los dos Anticristos intermedios serían vencidos al cabo de tres años y medio por un flamante pontífice y un emperador francés, que reinstaurarían el orden en el mundo; el verdadero Anticristo solo se revelaría mucho después de eso, tras un milenio de paz y felicidad[398]. Otro franciscano, el misterioso Juan de Unay (o Juan Alemán), manifestó haber sido agraciado con una visión cuando se hallaba "çerca de las cuevas de Ércoles": presuntamente una llama de fuego abrió su corazón al entendimiento profundo de las Sagradas Escrituras, en donde se hallaban los elementos necesarios para componer un retrato del fin del mundo, lo que le llevó a escribir el *Libro de los grandes hechos*. El Anticristo de Unay tendría un aspecto desaliñado y deforme; su actividad sería brutal, sin prestarse apenas atención a posibles trucos y prodigios proselitistas. Pero en su contra surgirían también dos misteriosos personajes benignos, el *Encubierto* y el *Nuevo David*, en respectiva representación del poder político y espiritual; coaligados lograrían doblegar a los musulmanes y a los judíos, alcanzando Jerusalén. Ese *Encubierto* habría de salir



Figura 260: Falsos milagros del Anticristo: hará salir un caballero de un huevo y un venado de una roca, además de colgar un castillo sobre un hilo. *Libro del Anticristo* de Martín Martínez de Ampiés. BNE, Inc/543, f. 21r (1497)

[396] ANÓNIMO, *Libro del conocimiento del fin del mundo…*, pp. 443-463.

[397] Entre otros espantosos desastres, se alterarán los comportamientos de los animales, caerán príncipes e imperios, habrá tempestades, diluvios, hambrunas generalizadas, persecuciones, pestilencia y otras enfermedades; véase ROCACISA, FRAY JUAN DE, *Libro de las tribulaciones*, José Guadalajara Medina (ed.), *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1996, pp. 430-431.

[398] *Ibidem*, pp. 438-439.

de España y conseguiría unificar todo el mundo bajo su imperio, mas siempre manteniéndose obediente al *Nuevo David* como delegado de Dios en la Tierra[399]. Unay no aportó sin embargo una fecha concreta para los trascendentales hechos que estaban por acontecer, aun moviéndose en la opinión de su inmediatez. Finalmente, en 1496 y basándose de forma directa en el contenido de un incunable alemán, salió de la imprenta el *Libro del Anticristo* de Martínez de Ampiés, ilustrado con un grupo de xilografías de enorme interés, que representaron al *Hombre de la iniquidad* con rasgos plenamente humanos y una fisionomía agraciada, aunque acompañado siempre por diablillos que denotaban su auténtica naturaleza[400]. Esta aportación de Ampiés constituye toda una semblanza del Anticristo, que recuerda en su estructura a cualquier hagiografía: dividida en 45 capítulos va desbrozando datos sobre su nacimiento y educación durante la infancia, predicación, encantamientos que se hacen pasar por milagros, asesinato de los profetas Elías y Enoch, postiza muerte y falsa resurrección, finalizando con su posterior derrota. La obra no aporta, en cambio, pista alguna sobre el momento de su advenimiento, careciendo de los elementos especulativos y alarmistas tan abundantes en otros testimonios sobre el personaje.

Nos gustaría reseñar ahora, a modo de paréntesis dentro de este análisis sobre "las tres lanzas" del fin de los tiempos, la existencia de un ciclo profético autóctono que hundía sus pilares en la trágica historia de la pérdida de la Hispania visigoda, vaticinando que había de producirse una nueva destrucción del país previa a cualquier triunfo restituidor. En el siglo VIII las fuerzas islámicas habían sido enviadas para asolar el reino como castigo divino por las faltas de Rodrigo y los suyos, enseñoreándose de la Península. El origen de la tradición que auguraba un próximo desastre se buscó en el *Planto de España*, un lamento atribuido a san Isidoro —santo del que, como ya expusimos, se destacaron sus dotes proféticas— y que fue bien conocido en determinados círculos a finales de la Edad Media[401]. En el revuelto panorama del XV algunos autores insatisfechos quisieron reconectar con esos augurios pseudo-isidorianos para vestir sus críticas ante el devenir de la situación del reino y la polémica tolerancia con los moros: la *Lamentación de España* del marqués de Santillana y el relato anónimo conocido como *Libro de la consolación de España* responden a ese criterio pesimista[402]. Estos pronósticos locales vinieron a sumar consternación a un ambiente ya cargado por las

[399] Detrás de ese *Encubierto* parece adivinarse la presencia de Fernando de Aragón. ALEMÁN, JUAN, *Libro de los grandes hechos…*, p. 421.

[400] Un análisis de esta obra puede hallarse en LACARRA, M.ª JESÚS, "El ciclo de imágenes del *Libro del Anticristo* (Zaragoza, Pablo Horus, 1496)", *Revista de poética medieval*, 30 (2016), pp. 179-198.

[401] Debe consultarse CARRIAZO RUBIO, JUAN LUIS, "Isidoro de Sevilla, *spiritu prophetiae clarus*", *En la España Medieval*, 26 (2003), pp. 5-34.

[402] "O muy triste é desaventurada España (…) ¿qué fueron los tus grandes yerros, por qué en tan terribles males eres venida? ¿É qué oscuridat está en ti? Que ante mis ojos las tus tierras é términos, ó cabe llamas de los fuegos asy como çeniça son, ó las tus gentes esparçidas e sin ningunt misterio derramadas, asy como ovejas sin pastor (…) É tantos é tan terribles males se te açercan que los non querria deçir": LÓPEZ DE MENDOZA, ÍÑIGO, *Lamentación de España*, José Amador de los Ríos (ed.), *Obras de Don Íñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana, ahora por vez primera compiladas de los códices originales, é ilustradas con la vida del autor, notas y comentarios*, Imprenta de la Calle San Vicente Baja, Madrid, 1852, pp. 483-484. "E la nuestra España catyuada fue por nuestros pecados en poder de los moros en tienpo del rey don Rodrigo, e non ha mucho tienpo que nos libro la misericordia de Dios de su poder, avnque vna partesilla les queda, e aquello les consiente Dios alli por causa de nuestro mal beuir", ANÓNIMO, *Libro de la consolación de España*…, p. 205.

influencias del apocalipticismo convencional. Una tradición mesiánica simultánea, netamente medieval y cargada con tintes políticos, aspiró por el contrario al pronto advenimiento de un emperador escatológico que expulsara a los pérfidos musulmanes de la Península, retomando después Jerusalén y cristianizando la faz de la tierra toda. De ese providencialismo encomiástico se pudieron beneficiar algunos dirigentes (en Castilla mismamente Alfonso XI, Pedro I, Juan II, Isabel o Fernando el Católico), tratando de reforzar su autoridad regia mediante el vínculo con una misión redentora, que en su vertiente más ambiciosa y expansionista llegaba a incluir la erección de una monarquía universal. Auspicios ideológicos de este calibre se encuentran abundantemente en ciertas crónicas, e incluso Cristóbal Colón fue seducido por ideas del estilo, como nos demuestra en su *Libro de las profecías*, en el que afirmaba haber sido predestinado al descubrimiento de los nuevos territorios como paso previo y necesario para la liberación de Tierra Santa[403].

Volvamos de nuevo al Anticristo. Según el dogma católico, este ha de ser vencido al cabo de tres años y medio de reinado; si su dominio se alargase más en el tiempo no habría de quedar cristiano vivo. El encargado de destronarle, según la mayoría de las interpretaciones, sería san Miguel Arcángel, figuración de la *voz* o el *aliento* divinos. Con la muerte del *Hijo de la iniquidad* se daba inicio a un lapso de 45 días, durante el cual se vería resucitar a los martirizados Enoch y Elías. En este periodo se habría de producir —en función de ciertos pronósticos— una conversión general a la Ley divina o, al menos supondría la última oportunidad para que los seducidos por el Anticristo reconociesen su error, se arrepintiesen e hicieran penitencia. Pero en el imaginario colectivo estos 45 días estaban marcados fundamentalmente por la entrada en escena de la segunda de las "lanzas" con las que Dios tenía pensado darle término al mundo: los *signa iudicii*, una sucesión de terroríficas calamidades que recordaba a las diez plagas con las que el Señor había arruinado Egipto. Indudablemente el curso de los últimos tiempos estaba repleto de señales y, del mismo modo que toda una serie de eventos catastróficos anticiparían el advenimiento del Anticristo, también después de su aniquilación se habrían de producir fenómenos antinaturales. Estos cataclismos cósmicos —que en conjunción con el resto del ciclo apocalíptico resultaban verdaderamente inquietantes— afectarían al nivel del mar y a la naturaleza de los ríos, al movimiento de los astros, a la estabilidad de la superficie terrestre o al comportamiento de la flora, fauna y género humano, para finalmente desembocar en una monumental deflagración que consumiría el mundo y liquidaría a los hombres. El fuego se alzaría desde el este y recorrería la faz de la tierra, arrasándolo todo y a todos a su paso[404]. Las montañas se volatilizarían y el mar entraría en ebullición como el agua de un caldero, aplanándose valles y sierras. El espectáculo resultaría tan terrorífico de presenciar que muchos morirían del susto antes de que la llamarada les alcanzase. Los amigos de Dios entregarían placenteramente sus almas en un suspiro, mientras que los contumaces maldecirían su existencia una última vez antes de crepitar como la paja crujiente. Al tercer día habrían de resucitar para enfrentarse al Juicio, como veremos de inmediato. La razón de que se levantase este incendio global al término de la existencia era la

[403] Además de defender tales expectativas, Colón calcula en su escrito que el fin del mundo había de acontecer cuando se cumpliesen 7.000 años desde la Creación, lo que sucedería en 1656: COLÓN, CRISTÓBAL, *Libro de las profecías*, Juan Fernández Valverde (ed.), *Libro de las profecías*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 15.
[404] ANÓNIMO, *Lucidario…*, pp. 155-158.

de purificar al mundo del pecado con el que el humanal linaje había impregnado el suelo y la atmósfera; recordemos de nuevo cómo durante el Diluvio la irreverencia de los hombres también fue purgada, en aquella ocasión por el agua.

En numerosos pasajes de la Biblia se hacía mención a las extrañas hecatombes que anticipaban las postrimerías, pero el compacto repertorio de quince *signa iudicii* que había de componer el preámbulo del ocaso prosperó gracias al tesón de los teólogos medievales; su plasmación primitiva se atribuyó siempre a san Jerónimo, aunque la misteriosa obra original de donde se extrajeron (denominada *Anales de los judíos*) solo nos es conocida gracias a las referencias de autores ulteriores. Desde el siglo XI en adelante la tradición encuentra significativos promotores en Pedro Damián, Hildeberto de Tours, Pedro Comestor o santo Tomás de Aquino, que refrendan el relato sobre las quince efemérides con pequeñas variables en lo referido a su tipología y ordenación[405]. En cuanto a nuestra literatura, Gonzalo de Berceo le dedicó a los signos uno de sus poemas más conocidos, completándolo con una descripción del Juicio, los castigos infernales y los gozos celestiales; con un afán eminentemente catequético, mediante la enumeración y descripción de los desastres (estrofas 5 a 22) buscó advertir a su auditorio sobre la certeza de dichos acontecimientos y adelantarles las previsibles reacciones humanas. La atención de Berceo se focaliza en el impresionante terror que padecerían aquellos que viviesen tal escenario, como puede percibirse por ejemplo al acudir a los versos que hacen referencia a la combustión de las aguas, el cuarto de los hechos funestos: "El signo en pos esti mucho es de temer: / los mares e los rios ardrán a grand poder, / dessarrarán los omnes, irán se a perder, / querránse, si podieren, so la tierra meter"[406]. Los *Signos que aparesçerán ante del Juiçio* de Berceo constituyen un testimonio excepcional de la materia para el marco castellano en una época temprana. En las décadas siguientes se hará alusión los signos precursores en la *General Estoria* de Alfonso X, así como en una de las



Figura 261: Uno de los signos del Juicio Final: los edificios se derrumbarán. *Libro del Judicio postrimero* de Martín Martínez de Ampiés, BNE, Inc/543, f. 77r (1497)

[405] Los signos quedaron fijados por lo general de la siguiente manera: 1º, el agua del mar se alzará; 2º, el agua descenderá a lo más profundo; 3º, los seres marinos y las aves andarán dando gritos por la superficie; 4º, ríos y mares arderán; 5º, las plantas exudarán sangre; 6º, se derrumbarán los edificios; 7º, las piedras chocarán entre sí, quedando reducidas a polvo; 8º, la tierra será aplanada; 9º, se producirá un gran terremoto; 10º, los hombres enloquecerán; 11º, los huesos saldrán de los sepulcros; 12º, las estrellas caerán; 13º, se producirá una gran mortandad; 14º, todo el mundo arderá; 15º, sonarán las trompetas. Resultó habitual que algunos autores hablasen de las señales previas al Juicio de una forma genérica, prefiriéndose subrayar, de entre todas las calamidades, la caída de los astros y la gran deflagración final.

[406] BERCEO, GONZALO DE, *Los signos del Juicio Final*, Isabel Uría (ed.), *Gonzalo de Berceo. Obra completa*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, p. 1045.

composiciones de las *Cantigas de Santa María* acerca del Juicio Final (cantiga 422)[407]. Aunque se mencionan los *signa* en otros títulos, no será hasta finales de la Edad Media cuando se trate nuevamente el tema con una dedicación apreciable, esta vez en un texto de Martínez de Ampiés: el *Libro del judiçio postrimero*. El escritor aragonés, además de dar cuenta de los detalles que envuelven los quince episodios, expone largamente cómo cada uno de ellos estaba directamente asociado con un tipo de pecador específico: soberbios, aficionados a la música, adúlteros, homicidas, glotones, codiciosos, blasfemos, duros de corazón, etc.[408]

Una vez libre de pecado por el efecto del gran fuego, el mundo se hallaba dispuesto para acoger el Juicio, la tercera y última "lanza". El Juicio Universal fue un tema abordado en multitud de escritos apócrifos y bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, destacando entre los Evangelios el elaborado por san Mateo y también el tratamiento detallado aportado en el Apocalipsis[409]. Estos textos fijaron el día póstumo como un momento especialmente pavoroso, pero la tendencia se vio reforzada con las aportaciones de san Jerónimo, san Agustín y otros padres y doctores de la Iglesia que no dejaron de señalar de manera prioritaria el impacto emocional que acompañaría tal acontecimiento[410]. A partir del siglo XII la iconografía del Juicio Final se difundió masivamente mediante la escultura románica primero, gótica después; siguiendo esquemas franceses, las eminentes catedrales de León y Burgos (Toledo, Ávila y Vitoria poco más tarde) engalanaron los tímpanos de sus pórticos con este motivo, que se hizo extensivo en las siguientes centurias a frescos, sepulturas y retablos[411]. Los diferentes soportes y contextos de su producción constituyen una irrefutable evidencia de la popularidad de dichas composiciones, en las que un Cristo-Juez que muestra las heridas de la Pasión, más humano que nunca, emerge como protagonista absoluto.

¿Cómo se imaginó el Juicio Final? Después de materializarse las señales que adelantaban su advenimiento y al tercer día de producirse la conflagración del mundo, se abriría el séptimo sello y un sonido ensordecería la atmósfera… se trataba del decimoquinto signo: las trompetas sopladas por los ángeles, pregonando la resurrección de la carne, la hora en que los cuerpos se habrían de reunir con sus antiguas compañeras, las almas, para afrontar el temible momento del Juicio y poder gozar o penar junto a ellas para la eternidad. La primera muerte tan solo había resultado ser provisional; en palabras de P. Zumthor, hasta esa hora los difuntos estaban

---

[407] ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *III…*, pp. 349-351.

[408] Puede accederse a este texto a través del apéndice documental de la tesis doctoral de RUBIO REAL, SALVADOR, *Temática apocalíptica en Francia y Castilla…*, pp. 405-459.

[409] Del Antiguo Testamento destacan las referencias de los Salmos, del Libro de Ezequiel o del Libro de Daniel. Del Nuevo Testamento sobresalen Mt, 24 y 25; Ap, 20.

[410] Una conocidísima parábola medieval, de origen asiático, fue la de la "trompeta de la muerte". Un rey trata de aleccionar a su hermano en el respeto al Juicio Final y a los designios de Dios mandando a unos trompetistas a tocar a la puerta de su casa, algo que se acostumbraba hacer cuando un individuo era sentenciado a muerte. El aristócrata, convencido de que sería ajusticiado, aunque sin saber por qué, dispone desesperadamente todas sus cosas y acude a implorarle piedad a su hermano. El rey le reprende entonces por temerle a él, sin ser culpable de nada, y no sobrecogerse sin embargo ante el Señor y el Juicio a pesar de su naturaleza pecadora. Diferentes versiones del cuento pueden hallarse, entre otros, en: ANÓNIMO, *Barlaam e Josafat…*, pp. 165-167; ANÓNIMO, *Exemplos muy notables…*, p. 193; SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (2ª parte)…, p. 199.

[411] PASCUAL ÁLVAREZ, IRENE, "Iconografía del Juicio Final en las portadas góticas hispánicas", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 21 (2019), pp. 157-187.

más ausentes que muertos, se hallaban reposando[412]. Los cadáveres durmientes de todas las generaciones empujan entonces las tapas de los sepulcros, brotan de la tierra, se ven recompuestos a partir de sus pedazos y cenizas; se insiste en que nada de ello reviste dificultad alguna para Dios. La Tierra preñada escupirá "mil mil mil millones de omnes e mugieres en un instante e en un momento" —anticipa Vicente Ferrer— para que puedan alojar de nuevo a sus antiguos espíritus[413]. Las abundantes representaciones que recrean este episodio a lo largo de la Baja Edad Media hacen surgir de los féretros a los cristianos en una posición piadosa, con las palmas de sus manos unidas y la mirada alzada al Cielo; es común que porten algún ornamento o tocado sobre sus cabezas, de manera que resulte explícita su pertenencia a una clase social determinada y se evidencie así que el proceso es análogo para todos los individuos, al margen de su filiación estamental. A veces los seres alados les tienden la mano para ayudarles a salir de la fosa. El Sol, la Luna y los otros cuerpos celestes que estuvieron en perpetuo movimiento quedan varados, signo inequívoco de que el tiempo se ha detenido[414]. El Paraíso se vaciaría para la ocasión, pues Dios ha de descender acompañado del tropel de ángeles, apóstoles, santos, mártires y ancianos sabios, instalando su celestial tribunal en el aire —como en una nube—, allí donde todos puedan divisarle con claridad: se trata de la ansiada Parusía. En un abrir y cerrar de ojos queda conformada una inmensa reunión, en la que los justos serán ubicados a la derecha del trono de Dios y los réprobos a su izquierda. Algunos testimonios sitúan a los bienaventurados ligeramente elevados sobre el suelo, señal de su liviandad de espíritu, mientras los dañados que tanto gustaron de las cosas terrenales quedan anclados a la superficie por el lastre de los pecados. Un buen número de textos nos recuerda que los individuos comparecerán enteros y sanos ante el tribunal, aparentando 30 o 33 años, los mismos con los que contaba Jesús al ser crucificado y resucitar; no importan las primaveras que tuvieran al fallecer, si eran niños o ancianos, pues esta era "la más fermosa hedat del hombre" y con ella se habrían de mantener para la eternidad[415]. Aquellos que van a ser condenados se han despertado de la tumba sin ropajes, y así tendrán que asistir al Juicio: su desnudez pública es el claro símbolo de la impudicia de sus vidas. Los píos, en cambio, gozan de una vestimenta tejida de virtudes, pues en la Jerusalén Celeste no hay lugar para la humillación del cuerpo desnudo[416].



Figura 262: Resurrección para el Juicio Final. Pinturas murales al fresco en la Iglesia de San Román, Toledo (s. XIII)

[412] ZUMTHOR, PAUL, *La medida del mundo…*, p. 281.
[413] FERRER, VICENTE, *Sermones…*, pp. 603-604.
[414] ANÓNIMO, *Lucidario…*, pp. 159-160.
[415] *Ibidem*, p. 187.
[416] Esta singularidad, que ya había sido expuesta en el Apocalipsis de Juan, era recordada cerca de un milenio y medio después por el confesor de Isabel la Católica: TALAVERA, HERNANDO DE, *Tratado sobre el vestir…*, p. 30.

Hemos observado que el Juicio Final sucede en una Tierra renovada y purificada por el fuego, que según el Libro de Joel encuentra su emplazamiento sobre el Valle de Josafat[417]. En realidad lo que acontece durante el mismo es una ratificación de la sentencia ya dispensada en el juicio particular de las almas, sin concebirse la posibilidad de que pueda darse una corrección del dictamen. Los ángeles custodios testificarán en el Juicio para refrendar lo ya dispuesto. Se pasará revista sobre el Libro de la Vida, en el que cada pensamiento y obra fueron registrados; de sus hojas fueron raídos los nombres de los rebeldes, evidencia de que no se salvarán. Será un momento especialmente terrorífico, y no solo por lo que se deriva de él —la condenación perpetua de muchos individuos—, sino por sus propias dinámicas: al dirigirse hacia los réprobos, el talante del Señor durante el *Dies irae* siempre se describe como bravo, sañudo o airado[418]. El ambiente estaría marcado por una gran aprensión y tristeza, puesto que las intimidades del sujeto quedarán expuestas delante de toda la humanidad y los incontables pecados serán examinados por un Dios implacable, sin que se pueda ocultar ningún secreto. Hasta las huestes angelicales temblarían en este momento, observando cómo tantos resultan descartados: "Estarán en pie cerca dél *millares de millares*, *y diez veces ciento de millares* de ángeles y arcángeles, llenos de temblor y miedo"[419]. Así que en tal día todos sin excepción —los seres celestiales igual que los fieles y los pecadores— conocerán lo que de verdad significa el espanto. Tenemos abundantes reflejos literarios de ese sentir general durante el transcurso del Juicio: así, Gonzalo de Berceo advierte en sus aludidos *Signos*: "Quando los santos ángeles tremerán con pavor, / que ierro non fizieron contra Dios su señor, / ¿qué faré yo, mesquino, que só tan pecador? / Non sé cómo paresca delante tal pastor (…) Non avrá essi día ningunos rogadores: / todos serán callando, justos e pecadores, / todos avrán gran miedo e muy grandes temores, / pero los de siniestro más grandes e peores"[420]. Según los *Castigos* de Sancho IV, el clima nervioso ante el Juicio podría compararse, salvando obviamente todas las distancias, con el sufrido en un pleito mundanal: dos individuos enfrentados se dirigen al alcalde para que zanje el conflicto y dicte sentencia, ambos con temor de que esta les sea desfavorable. Pero solo uno será condenado, mientras el otro se volverá a casa sin miedo[421]. Un eco de los recién mencionados versos de Berceo se puede escuchar en el *Rimado* de López de Ayala: "Verná Dios a juizio aquel día de



Figura 263: Juicio Final en el cascarón del ábside de la Catedral Vieja de Salamanca , pintado por Nicolás Delli (ca. 1445)

[417] Jl, 4:1-2 y 12.

[418] "Atiempra, señor, algúnd poquillo la tu yra, e non me quieras açotar con el açote perdurable e eternal", puede leerse en la oración atribuida a san Isidoro: MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *Vida de san Isidoro…*, pp. 107-117.

[419] ANÓNIMO, *Barlaam e Josafat…*, p. 385.

[420] BERCEO, GONZALO DE, *Los signos del Juicio Final…*, p. 1059.

[421] ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV…*, p. 418.

espanto, / tan grande e tan fuerte e de tan grant quebranto, / que tremirá de miedo el omne que fuer' santo, / e ¿qué será mesquino de mí que pequé tanto?"[422] Y así podríamos seguir refiriendo un buen número de obras: el *Libro de miseria de omne*, el *Viridario* o el compendio para la predicación conocido como *Espéculo de los legos*, donde se le dedica uno de sus capítulos —el XXVIII— a los temores provocados por el Juicio, incorporando varios *exempla* en los que se demuestra la utilidad salvífica del miedo para encarar la hora de la sentencia[423]. Porque en definitiva, esto es lo que tratan de conseguir los hombres de la Iglesia con la exaltación de ciertas pasiones: hacer del amor a Dios, del anhelo del Paraíso y del temor al Juicio elementos apropiados para limitar la extensión de los vicios y moldear las conciencias. Solo aquellos pecados subsanados por la contrición y la penitencia quedarán ocultos, pues ya se pagó en vida por ellos. Con esa convicción plenamente asentada en las mentes de su auditorio, hemos visto cómo el predicador Vicente Ferrer se dedica a amedrentar a los fieles con diversas interpelaciones y técnicas retóricas. Estableciendo un paralelismo entre su propia prédica y el desarrollo del Juicio, les hace imaginar el escándalo y confusión que se levantaría si en ese preciso instante desvelase públicamente todos los yerros morales y secretos de los presentes[424]. De nuevo, catequesis del miedo e invitación a acudir de manera regular al confesionario; la religión, en fin, operando de manera simultánea como una enfermedad y su propio remedio. Como hemos apuntado previamente, para añadir dramatismo y remover a sus oyentes, Ferrer contaba además con el factor añadido de la inminencia con que habían de producirse estos acontecimientos. Podemos imaginarnos a su extenso público clavado al suelo, atento, rompiendo en lágrimas con un fuerte sentimiento de culpabilidad. Aunque el Juicio Final sitúa al cristiano frente a Dios, intervienen en el proceso también otros actores, de los cuales cabe destacarse a san Miguel, la Virgen y san Juan. El arcángel, como se expuso, tiene la función de pesar con su balanza las buenas y malas obras de cada persona; en su otra mano Miguel porta una lanza o una espada, con la que mantiene a raya al diablo o a cualquiera de sus súbditos, que sin éxito tratan de sumar su propio peso al platillo de las acciones viles. María y Juan asumen por su parte una función intercesora y suelen presentarse arrodillados flanqueando a Cristo Juez (motivo de origen bizantino conocido como *Déesis*, pero en el que junto a María el Juan personado era el Bautista). Ante la gravedad que envuelve el escenario, estos celestiales abogados representan figuras siempre amables y dispuestas al auxilio[425]. Los apóstoles se incorporan al proceso como asesores en el tribunal de Dios, mientras que los ángeles sostienen los *arma Christi*, los instrumentos vinculados a la Pasión. Finalmente, en la escena comparecen demonios y ángeles que separan y conducen a los humanos a su merecido destino una vez se ha dictado la sentencia: "Ca allí serán los plantos, aüllidos e clamores; / allí será oscureza, trabajos e dolores, / amargura e tristeza e timores e tremores, / angustia e olvidanza e ardores e fedores"[426].

[422] LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Rimado de palacio…*, p. 26.
[423] ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, pp. 131-135.
[424] FERRER, VICENTE, *Sermones…*, pp. 611-612.
[425] Vicente Ferrer destruye en sus oyentes la ilusión de ser socorridos, aseverando que nadie osará abrir la boca para rogar por ellos ante Dios durante el transcurso del Juicio Final, ni siquiera la Virgen: FERRER, VICENTE, *Sermones…*, p. 613.
[426] ANÓNIMO, *Libro de miseria de omne…*, p. 191.

No queremos clausurar este asunto sin mencionar el Juicio Final islámico tal y como lo expone la *Escala de Mahoma*, narración doctrinal sobre la geografía del Más Allá que se tradujo al castellano y que resulta particularmente rica en simbolismos. Para la comunidad musulmana el Día de la Retribución era igualmente terrorífico; se hacía, de hecho, aún más hincapié en los elementos escatológicos pavorosos que compartían con el cristianismo. Si bien todo el Juicio transcurrirá en un instante inapreciable a ojos de Dios, a los humanos les parecerá tan largo y lento como si durase 50.000 años; esto será debido a que, mientras se esté llevando a cabo, los presentes "permanecerán erguidos sobre sus propios pies (…), comenzarán a sentir hambre, una sed muy grande, una ansiedad y una tristeza enormes, pues todos tendrán tan gran temor que les hará temblar y llorar con mucha amargura", hasta el momento en que sean llamados por su nombre. Además, la enorme Bestia creada por Alá para atormentar a los réprobos en el Infierno hará su aparición durante el Juicio, acongojando a la muchedumbre: "todas las gentes la verán y les sobrecogerá un temor tan grande que temblarán con tal violencia que a cada uno le parecerá que su corazón se le sale del pecho y que todos sus miembros se le desgarran uno por uno, a causa del pavor. E incluso perderán el sentido y la memoria, tanto por miedo a la bestia como por el recuerdo de sus propios pecados"[427]. No cabe duda de que la perspectiva amenazante de un ciclo apocalíptico que se preveía cercano hubo de apremiar a los musulmanes tanto como a los cristianos a que se mantuviesen atentos y firmes para asegurarse la salvación.



Figura 264: Mahoma a lomos de Buraq visita el Infierno acompañado por el Arcángel Gabriel. Miniatura obra del pintor turco Mirâj Nâmeh en *El viaje nocturno del Profeta*, BNF, Supplément turc 190, f. 65r (s. XV)

[427] ANÓNIMO, *Escala de Mahoma…*, pp. 133-138.

F) El castigo en el Más Allá

Además del Paraíso, donde todo sería regocijo, para el cristianismo existieron cuatro postrimerías en donde las almas hubieron de penar: dos limbos —el de los Justos y el de los Niños—, el Purgatorio y el Infierno[428]. El pasaje directo hasta el Cielo únicamente estaba reservado, antes del Juicio Final, a unas pocas almas destacadas por su integridad. En el Limbo de los Patriarcas, conocido entre los hebreos como Seno de Abraham, reposaron las almas purificadas de los justos hombres y mujeres que murieron en la antigua era: "Los que antes que al mundo veniese el Señor / a los abismos ivan, mas non por su error, / ca el primero padre nos dexó tal temor / que los tales pasasen en tiniebras sin dolor"[429]. Ese espacio fue clausurado cuando se produjo la *anástasis* o bajada de Cristo al Infierno (ya que en la parte superior de este se emplazaba el limbo, solo separado por una sima) tras su deceso en la cruz y justo antes de su Resurrección al tercer día[430]; el *descensus ad inferos* representa así la victoria del Mesías sobre la muerte y el momento mismo en que se despliega toda su virtud redentora. Este limbo estaba caracterizado por las tinieblas, aunque no se aplicaba en él otro castigo que no fuera la incapacidad de fundirse plenamente con Dios en su Gloria mirándolo cara a cara (la visión beatífica). Jesucristo hizo su aparición allí, quebrando las puertas y encadenando a Satán, para a continuación tomar de la mano y llevarse consigo los patriarcas y a otros difuntos merecedores de salvación; Adán y Eva son en ese momento perdonados. A partir de entonces nadie más iría a esa región del Más Allá, que simplemente dejó de estar operativa, desvaneciéndose de cualquier expectativa *post mortem*; siguió, sin embargo, atrayendo el interés de teólogos y artistas. El segundo de los espacios de punición, el Limbo de los Niños, estaba conjeturado para los mortinatos y los bebés fallecidos antes de haber recibido el bautismo. San Agustín primero y mucho más tarde Alberto Magno y santo Tomás fijaron las peculiaridades principales por las que debía comprenderse este receptáculo, al que se descargó en lo posible de cualquier aspecto cruel. Quedó incorporada a la doctrina católica la siguiente creencia: sin haber recibido antes la purificación del agua, las almas de los muchachos no podrían hallarse en gracia plena con Dios, siendo abocadas a este limbo que fue ubicado igualmente encima del Infierno —o como parte consustancial de él, aunque algo apartado—; los niños no eran culpables de ninguna falta aunque sí receptores del pecado original y sus consecuencias, por lo que no sufrirían un castigo activo y disfrutarían de una felicidad natural, pero asimismo incompleta. Como ya apuntamos, se otorgó a las parteras la



Figura 265: Anástasis en un fragmento policromado del alfarje de Várez Fisa, ubicado en el Museo del Prado, P008120 (ca. 1400)

[428] Véase MITRE FERNÁNDEZ, EMILIO, "Los espacios del Más Allá", en Esther López Ojeda (coord.), *De la tierra al cielo. Ubi sunt qui ante nos in hoc mundo fuere?*, Instituto de Estudios Riojanos, Nájera, 2014, pp. 31-74.

[429] LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Rimado de palacio…*, p. 310.

[430] Véase GARCÍA GARCÍA, FRANCISCO DE ASIS, "La *Anástasis*. Descenso a los infiernos", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 6 (2011), pp. 1-17.

facultad de bautizar de urgencia para que, dadas las habituales complicaciones durante los alumbramientos, el menor número de chiquillos se vieran afectados por la anomalía de morir sin haber sido incorporados antes a la Santa Madre Iglesia[431]. Dicha cautela expresa un temor generalizado y nos habla de una solución piadosa si bien poco ortodoxa para confrontar con tales preocupaciones. A pesar del relieve doctrinal de estos parajes de ultratumba, casi toda la atención se la cobraron el Infierno y el Purgatorio, incomparablemente más trascendentales y ricos en interpretaciones.



Figura 266: Representación de la Matanza de los Inocentes y Seno de Abraham en el pórtico de la Iglesia de Santo Domingo de Soria (s. XII)

F1. El Infierno

Por fin, llegamos hasta la *sospecha* que aterrorizó sin igual a todas las generaciones que poblaron la Edad Media: la posibilidad de acabar para toda la eternidad, en cuerpo y alma, en el Infierno, revés tenido por una "segunda muerte". Sin duda alguna esa perspectiva, plenamente incorporada en el acervo de cada individuo del común tanto como entre las élites laicas y clericales, fue un condicionante de primer nivel a la hora de alterar actitudes y pensamientos, de estimular la cultura de la confesión y de promover acciones en pos de la salvación. Casuística hábilmente manejada desde la Iglesia, el esbozo del Infierno operó como la más útil herramienta psicológica de coerción de que se dispuso para mantener el orden social y las relaciones de producción. No es casualidad que al Infierno se le prestase mucha

[431] Así se recoge en varios textos catequéticos del siglo XIV: "Si la criatura non puede nasçer toda e aparesçe la cabeça fuera, puedese bautizar, si priesa es, echandole el agua de suso e diziendole las palabras. E guardese aquella persona que echare el agua, que non faga daño a la madre, ca puede ser peligro", PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones…*, p. 518; "Et non tan solamente puede omne baptizar que sea clérigo, mas que otro qualquier herege o pagano; e aún la madre en tienpo de nesçessidat", CUÉLLAR, PEDRO DE, *Catecismo…*, p. 186; "Si se temiese peligro de muerte puede babtizar el diacono o el subdiacono o otro clerigo o lego o muger e avn el padre o la madre non podiendo auer otro que babtizase la criatura (…) E avn puede babtizar el judio o moro o el herege auiendo entençion de fazer lo que faze santa eglesia", ALBORNOZ, GIL DE, *Catecismo…*, pp. 221-222.

más atención descriptiva que al Cielo[432]. Una didáctica amenazante consiguió refrenar la rebeldía moral y el crimen cuando el derecho terrenal todavía era frágil: se repetía sin descanso que tal vez el malhechor lograra escapar de la justicia civil, pero sus hechos no pasarían desapercibidos ante el Juez Supremo y su divino tribunal, por lo que bien valía la pena abstenerse de cometer delitos y pecados[433]. Quizás así se entienda mejor la cooperación entre el poder eclesiástico y el secular. Los piadosos más entusiastas se complacían ante la certeza de que una existencia dócil cargada de buenas obras obtendría una merecida recompensa en el Paraíso, donde ya no tendrían que soportar jamás los actos de los malvados ni tampoco las tentaciones diabólicas. La mayoría de los individuos, alejados de los extremos, ni desmedidamente mezquinos ni tampoco duchos en virtudes, dudaban y se esforzaban.

Desde las resoluciones de san Agustín de Hipona queda establecida la concepción de la perpetuidad del castigo infernal, que había sido discutida anteriormente por teólogos como Orígenes, aunque con limitado recorrido; este último había defendido una temporalidad finita de las penas del Más Allá, considerando que antes o después Dios reuniría consigo de nuevo todas las almas (fenómeno conocido como *apocatástasis*). Sin embargo, se desechó tal posibilidad como herética y se aceptó que la bifurcación de los destinos de las almas se mantendría inmutable para siempre tras el fin de los tiempos terrenales, por lo que de manera concluyente los réprobos debían perder toda esperanza de encontrar algún consuelo una vez se hallasen en los Abismos[434]. De no haber sido así, como simplifica con claridad el *Lucidario*, los hombres no hubieran tenido miedo alguno a la hora de decantarse hacia la comisión del mal[435]. El debate sobre si las almas alcanzarían la Gloria o el Infierno justo después de la muerte particular de cada individuo o bien solamente una vez hubiera acontecido el Juicio Final quedó asimismo resuelto de manera categórica durante la Edad Media; el alma se verá recompensada o castigada inmediatamente tras abandonar el cadáver, pero se tendría que esperar a la universal resurrección del Día del Juicio para que se reuniesen los espíritus con los antiguos cuerpos que los contuvieron, momento a partir del cual se descubrirían la beatitud o la pena máximas. Como ya pudimos observar, a lo largo de la Alta y la Plena Edad Media el Infierno cristiano de los Evangelios y de los Testamentos se fue enriqueciendo con elementos y tonalidades populares, incluso con algunos recursos provenientes del *Yahannam* musulmán, donde quizá lo más destacable para nuestro particular enfoque histórico fuera la tendencia a aceptar un sadismo creciente en los escarmientos[436]. En los siglos que nos incumben los testimonios son ya abundantísimos y desfila una legión de escritores que, a pesar de no estar relacionados directamente con el oficio eclesiástico, gustaron de aportar algunas líneas o

[432] En esa línea los poetas y literatos renacentistas del XV recuperaron con fines artísticos elementos del Infierno grecorromano: el Tártaro, el Reino de Hades, el Aquerón, la Laguna Estigia, Cancerbero, Caronte, Plutón, Minos, Proserpina, las Furias y los Cíclopes, etc. Este es el caso de Íñigo López de Mendoza en su *Infierno de los enamorados* o *Bías contra Fortuna*, Juan de Mena en el *Laberinto de Fortuna*, o Juan Rodríguez del Padrón en *Siervo libre de amor*.

[433] LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro…*, p. 286.

[434] Cabe señalarse que importantes dogmas y concepciones teológicas, operativos durante centurias, han sido profundamente cuestionados por los teólogos desde el Concilio Vaticano II, afectando a la estructura del Más Allá. Esto ha llevado a la práctica desaparición del Limbo de los Niños y el Purgatorio, mientras que durante los pontificados de Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco I el Paraíso y el Infierno se han resignificado más como *situaciones* o *estados de (des)gracia* que como *lugares*.

[435] ANÓNIMO, *Lucidario…*, p. 211.

[436] MINOIS, GEORGES, *Historia de los infiernos*, Paidós, Barcelona, 2005.

reflexiones sobre el asunto, contribuyendo a la divulgación social del Infierno, pero también a la adulteración de sus matices: los anónimos autores de nuestros cantares de gesta, Alfonso X y don Juan Manuel en diferentes obras, Pero López de Ayala en su *Rimado de palacio* o el marqués de Santillana con su *Infierno de los enamorados* resultan oportunos ejemplos de la atracción por una entelequia que, como decíamos, resultó eficaz para organizar la sociedad en base a la certeza de su existencia. Debieron emplearse también con fines admonitorios las disputas alegóricas entre el cuerpo y el alma acerca de la responsabilidad de la condenación eterna, ficciones propicias para ser recreadas teatralmente y que proliferaron entonces[437]: todo el suceso se enmarcaba en la visión de un ermitaño, que era testigo del debate entre las dos esencias del individuo, las cuáles se culpaban mutuamente de haber arrastrado al opuesto a la perdición. Durante la conversación, el alma le advertía a la materia corrupta que su destino último no estaba en la fosa, aleccionándole sobre lo que les esperaba a ambos en el Averno. La agria trifulca acababa cuando los rivales veían interrumpida su discusión ante la llegada de un demonio que capturaba al espíritu y lo conducía consigo al Infierno (exceptuando el caso de la *Disputa del cuerpo y del ánima*, donde un ángel intercede a su favor); el cuerpo, por su parte, tendría que esperar hasta el fin de los tiempos para reunirse con el alma, padeciendo únicamente los males inherentes a su condición de cadáver: putrefacción, gusanos y la oscuridad de la sepultura. Las descripciones doctrinales y homiléticas del Infierno se entrelazaron con el campo del arte plástico, gracias a cuyas composiciones se logró un material instructivo y devocional de elevada calidad que complementaba —y en no pocos aspectos trascendía— las cualidades de la palabra. Pintores y escultores acogieron con regocijo las posibilidades de la representación iconográfica de los abismos y con sus intervenciones sobre tablas, tímpanos y miniaturas estimularon la ambigua imaginería de los fieles acerca de la noción, dimensiones y ornamentos del Infierno.



Figura 267: Disputa entre el cuerpo y el alma. *Miscelánea de poemas, crónicas y tratados*, Biblioteca Británica, Add. MS 37049, f. 82r (s. XV)

Su ubicación subterránea contaba con plena consistencia, puesto que tal distintivo había quedado establecido en los Avernos imaginados por otras civilizaciones, culturas y religiones precedentes (el *Hades-Tártaro* griego o el *Sheol-Gehenna* judío son las evidencias más cercanas). “E deuedes saber que asy como es la tierra en medio del ayre otrosy es el infierno en medio de la tierra (…) en el mas baxo lugar e en el mas fondo”, dispone sobre su emplazamiento el anónimo autor de la *Semejança del mundo*[438]. Doscientos años más tarde Vicente Ferrer pregonaría que el Infierno se encuentra en el centro de la Tierra, tal como las

[437] Hablamos de la *Visión de Filiberto*, la *Disputa del alma y el cuerpo*, la *Disputa del cuerpo y del ánima* o el *Tractado del cuerpo e de la ánima*, expresiones literarias todas ellas de un mismo asunto, aunque sustancialmente diferentes en cuanto a su estilo y detalles.
[438] ANÓNIMO, *Semejança del mundo…*, p. 47.

pepitas se hallan en medio de una manzana[439]. El acceso al Infierno (lugar *inferior*) se produce por un pozo, un abismo, un cráter o una caverna, pero muy a menudo también —sobre todo iconográficamente hablando— a través de unas devoradoras fauces que podrían ser las del mítico Leviatán[440], o bien las de un monstruoso león o un dragón, quizás como reflejo de un miedo ancestral al ataque de los animales salvajes. ¿Podrían tal vez las estalactitas y estalagmitas de las grutas haber evocado a una afilada dentadura? La versión abreviada de la condenación de las almas al Infierno se recreó, desde un punto de vista ilustrado, mostrando los atributos de su punto de acceso; son numerosísimos los juicios finales en que unos demonios empujan a los gesticulantes réprobos hacia el interior de unas mandíbulas que los harán desaparecer para siempre; lo cierto es que esta caracterización bestial de la entrada al Averno fue una licencia artística, autónoma frente a lo referido en los textos más leídos. Sea como fuese, la entrada se presenta angosta, como la de una mina, pero enseguida la modesta cámara ctónica se transforma en un inconmensurable valle de horrores y dolor. El *Apocalipsis* menciona un "lago de fuego", pero la imaginación medieval acumula recuerdos de desiertos, riberas, montañas y otras formaciones de la naturaleza conocidas en superficie. La geometría que se le concede a este espacio es variable y se presta al talento fantasioso de doctores y literatos; entre los segundos destacaría Dante y su influyente Infierno cónico invertido, organizado en círculos descendentes dedicados a pecados cada vez más abyectos, hasta culminar en la morada de Lucifer, el decano de los ángeles rebeldes[441]. Los elementos arquitectónicos que a menudo salpican estos lares tienen una función atemorizadora y punitiva: fortalezas, torreones, celdas, cámaras de tortura, hornos y fraguas, puentes angostos... No es lo más habitual, pero determinadas representaciones del Infierno semejan ciudades con sus arrabales; igual que había una Jerusalén terrestre y una celeste, también el Infierno podría ser oníricamente concebido como una Babilonia fortificada tras murallas de cal y azufre… cercas que no se levantaron para defenderse de un enemigo externo, sino para impedir la fuga de los allí atrapados[442]. Algunos relatos prefirieron insistir en el caos



Figura 268: Fauces del Infierno, detalle del Retablo del Gran Capitán atribuido a los hermanos Penicaud, Museo de Bellas Artes de Granada, CE 0001 (ca. 1500)

[439] FERRER, VICENTE, *Sermones…*, p. 285.

[440] Job, 41.

[441] ALIGHIERI, DANTE, *Divina Comedia*, Giorgio Petrocchi, Luis Martínez de Merlo y Joaquín Arce (eds.), *Divina Comedia*, Cátedra, Madrid, 2013. La cosmología dantesca, tan inspiradora en la posteridad, estaba profusamente imbuida por las escatologías grecorromana y musulmana.

[442] Este es el caso del Infierno —"çibdat mala conplida"— recreado preciosamente en el *Libro de Alexandre*, pp. 648-673. Una muestra iconográfica ejemplar de un Infierno-Ciudad lo constituye la representación incluida en el *Libro de horas* de Catherine de Cleves, hacia mediados del XV. Dicha miniatura ha sido analizada en GÓMEZ, NORA M., "La representación del Infierno Devorador en la

ultramundano: “Non es orden en el infierno, mas toda confusión; / logar es de grand miseria e de toda perdición”, se rima en el *Libro de miseria de omne*[443]; mientras, en el *Libro de los gatos* se aporta una metáfora muy hermosa incidiendo en el desconcierto: la vida terrenal se asemeja al ajedrez, donde cada individuo es como una figura que goza de su estado y posición; pero tras jugarse la partida, las piezas se devuelven a la bolsa sin armonía alguna, cayendo a menudo los peones sobre los reyes y nobles caballeros; así ocurre tras la muerte, cuando las almas yacen revueltas en el Inframundo[444]. Oponiéndose a esos clichés, desde la *Eneida* de Virgilio existe toda una jerarquización del espacio y de sus pobladores, disposición adecuada a los correspondientes suplicios que se deben infligir. Es importante referirse para ello a la verticalidad y distancia que estructura el paisaje: a mayor profundidad hacia el núcleo de la Tierra, crecientes son también los sufrimientos, los gritos de los damnificados, la oscuridad, el hedor y la fealdad de los demonios que lo pueblan, por lo que quienes caen más hondo en el antro indefectiblemente resultan ser los más execrables impenitentes. Así que, teniéndose en cuenta la cualidad y gravedad de sus vicios, los malditos son conducidos a un lugar u otro; Vicente Ferrer habla de nueve cárceles[445], coincidentes en número con los círculos infernales de Dante, pero es habitual que la tradición mencione siete castigos consumados en otros tantos emplazamientos, que a su vez están en relación con la cantidad de pecados capitales. Otras conjeturas apuntan categorizaciones alternativas: en la parte más elevada suele situarse a los paganos; puesto que no conocieron (o no quisieron conocer) la palabra de Dios, recibirán menos pena que los judíos, que se encuentran inmediatamente por debajo de estos debido a su rechazo y beligerancia explícita contra el Mesías y sus seguidores. Al fondo del barranco, penando en un nivel inferior al de los traicioneros hebreos, se escuchan los lamentos de los cristianos porfiosos: unidos místicamente a Cristo en el bautismo, habían desaprovechado el regalo celestial concedido, y su yerro resultaba por ello peor que el de cualquier infiel[446].



Figura 269: Detalle en un *Llanto sobre Cristo Muerto* en el que se representa el Infierno como un castillo. Tabla pintada por el Maestro de las Clavelinas, ubicada en la Iglesia de San Román, Segovia. Hoy en el Museo Provincial de Segovia (s. XV)

miniatura medieval”, *Memorabilia*, 12 (2009-2010), pp. 278-280.

[443] ANÓNIMO, *Libro de miseria de omne…*, p. 186.

[444] ANÓNIMO, *Libro de los gatos…*, p. 116.

[445] FERRER, VICENTE, *Sermones…*, pp. 285 y 626-628.

[446] Así lo recoge una experiencia de la vida de san Macario, quien caminando por el yermo se encontró con el cráneo parlante de un gentil. Su alma penaba en el Infierno y el santo aprovechó para preguntarle sobre la disposición que mantenían allí los condenados; la cabeza le relató esta misma distribución. Como es lógico, los musulmanes aún no aparecen en ella porque el ermitaño vivió en el Egipto del siglo IV. La anécdota puede encontrarse en los ejemplos manejados por los predicadores bajomedievales en sus homiléticas: SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (3ª parte)…, p. 196; ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, pp. 231-232.

Dejando a un lado la geografía y disposición, cabe reparar en los tormentos. Los hay de carácter general, aplicables a todos los condenados, tales como la privación de bienaventuranza de la contemplación de Dios o la perpetuidad y constancia de las sanciones sin posibilidad de redención, incluyendo el remordimiento permanente; pero además están las penas particulares, dependientes de la cantidad y género de las culpas que cada individuo haya acumulado y que han de compensarse con castigos activos de intensidad variable[447]. El elenco de escarmientos, ejecutados por los rencorosos verdugos demoniacos, disfruta de una amplia diversidad y a menudo se rige por la *ley del contrapaso*, de forma que los calvarios de cada cual están relacionados por antítesis o analogía con la falta cometida; dicha técnica es magistralmente expuesta en cada uno de los pisos del Tártaro dantesco. El Infierno lo es para todos los sentidos de alma y cuerpo[448]; las emociones y las capacidades para percibir no solo permanecen intactas tras la muerte, sino que se agudizan a propósito de posibilitar un mayor escarnio. Empezando por el olfato, todos los olores perceptibles son nauseabundos. Culpa de ello la tienen los gases emanados por la fermentación de unos cuerpos torturados y descompuestos, a los que se suma la mezcla espesa de fluidos viscosos, excrementos, pez, resina, azufre y betún que cubre la cenagosa superficie del lugar, enjambrada de moscas. El magma podrido hiede y los vientos y torbellinos ardientes que azotan el yermo se encargan de remover estos aromas y llevarlos hasta cada una de las narices, intoxicadas a su vez por el humo. En la vida sobre la corteza terrestre, los fétidos muladares y curtidurías, las aguas fecales o la corrupción de cadáveres expuestos en público inspiraron a buen seguro los olores más detestados para la Eternidad. El oído es castigado por un sonido envolvente a base de lloros y gemidos, por el rechinar de dientes, las súplicas inservibles, los aullidos de terror y dolor, los gruñidos de los verdugos, los silbidos de las sierpes, el estruendoso ruido de las cadenas y las máquinas de tortura funcionando a un ritmo frenético. Los reos no dispondrán de un solo segundo de silencio. Tampoco faltan los instrumentos chirriantes y desafinados con los que se interpretan cacofonías carentes de todo equilibrio armónico, tal como los dibuja el Bosco en su panel derecho del *Jardín de las Delicias*, donde incluso funcionan como estructuras sobre las que se ejecutan los suplicios físicos. En cuanto a la vista, la niebla imperante se define por su densidad y la oscuridad lo hace por su homogénea espesura. Obviamente, lo divino es la pura luz de Cristo de la que se ha privado a los condenados, y como perfecto opuesto, el Reino del Mal debe serlo asimismo de las tinieblas. Eso no impide que los visitantes distingan lo que allí sucede durante sus pesadillas o viajes —pues experimentar es la razón de tales desplazamientos—, aunque la única claridad suele provenir del ángel o santo que les acompaña, capaz de iluminar con su sola presencia las



Figura 270: Los condenados se tapan la nariz debido al hedor del Infierno, *Breviari d'Amor* de Matfre Ermengaud, BNE, Res/203, f. 96v (s. XIV)

[447] FERNÁNDEZ DE MINAYA, FRAY LOPE, *Espejo del alma…*, pp. 227-229.

[448] "Dar les han malas cenas e peores yantares, / grand fumo a los ojos, grand fedor a las nares, / vinagre a los labros, fiel a los paladares, / fuego a las gargantas, torzón a los hijares", BERCEO, GONZALO DE, *Los signos del Juicio Final…*, p. 1053.

estancias; en su caso los penados pueden vislumbrar algo, puesto que los ojos, causa por otro lado de tantas condenas, aportan nuevas angustias infernales: estremecerse ante el monstruoso aspecto de los seres que les afligen sin piedad se cita entre ellos. Si sus familiares y amigos comparten el mismo triste destino, observar cómo estos también son brutalmente masacrados acrecentará el dolor emocional. Y por si todo ello no fuera suficiente, en el juego de espejos del Más Allá los convictos en el Infierno tomarán pesar por aquellos que se localizan en el Paraíso, a los que como castigo adicional tendrán que divisar disfrutando felices de su premio; sin embargo, no podrán mirar a los que se encuentren sufriendo en el Purgatorio, puesto que esa visión les supondría cierto consuelo[449]. ¿Y qué hay del paladar? Aquel que fuera glotón en vida es sometido a la estricta privación de alimentos o, por el contrario, obligado a devorar sin límite viandas amargas como la hiel o despojos que le saben a ceniza, vinagre y vómito, hasta que el regusto le hace aborrecer la existencia de su propia boca; mientras, los que destacaron por su avaricia son forzados a tragar oro y plata fundidos a través de un embudo, ¡preciosa dieta metálica para el usurero! Mas lo habitual es que al Infierno los pecadores no vayan precisamente en calidad de comensales, sino como apetitosos manjares para los diablos, que los engullen, digieren y defecan sin cesar, tal como ejecuta el célebre Satanás azulado que Giotto pintó en Padua. Finalmente, en cuanto al tacto, es todo el cuerpo del réprobo —insistimos, siempre desnudo— el que siente los dolores físicos, en primer lugar los ocasionados por las consabidas llamaradas; "¿qué deve fazer aquel que sufre o a de sofrir aquellas terribles penas e tormentos crueles, más sentibles syn conparación en millares de vezes que las que acá padecen?", se lamenta el Arcipreste de Talavera tras enumerar toda una serie de dolores mundanos[450].



Figura 271: Infierno en el Museu Nacional de Arte Antiga de Lisboa (ca. 1510-1520)

El elemento que da su verdadera dimensión al Infierno es el fuego. Está ya presente en el Apocalipsis de san Juan, el cual es, por cierto, muy parco en otros detalles sobre la idiosincrasia de este lugar. Durante los siglos medios se escribe y se predica profusamente sobre cuáles son las características de las llamas, lo que nos indica que entre los creyentes existían vacilaciones

[449] ANÓNIMO, *Lucidario…*, pp. 190-193.
[450] MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *Corbacho…*, p. 117.

y preocupación por el tema. Hemos de recordar que estamos analizando sociedades que manipulaban el fuego para muchas actividades cotidianas sin dejar de tenerle verdadero espanto a los incendios, tan comunes y difíciles de controlar en una civilización de madera y paja. Pues bien, ¿cómo era posible que aquel fuego quemase perpetuamente, sin llegar a consumir(se)? ¿Quemaba con la misma intensidad a todas las almas pecadoras? ¿Cómo era posible que el fuego, corpóreo, abrasase a las almas, inmateriales? Teólogos y clérigos debatieron y trataron de hacer comprender a los fieles que la naturaleza flamígera del Infierno era muy distinta a las hogueras que acostumbraban a encender. En primer lugar porque ese fuego no emitía luz, pues de hacerlo el Inframundo ya no sería el rincón de tinieblas que se suponía. Sin embargo, desprendía un humo insoportable que llenaba toda la cavidad subterránea, y no existía chimenea por donde este pudiera ser evacuado. Pese a las referencias habituales sobre hornos, fuelles y calderos, tal fuego no precisaba de leña ni de otros combustibles naturales para mantenerse siempre prendido. La gravedad del daño causado a las almas del Averno apenas podía compararse con las provocadas por las llamas terrestres, dado que el más ligero tormento inducido por las piras infernales resultaría infinitamente más doloroso que las quemaduras que los humanos tan bien conocían; incluso los demonios —totalmente inmunes a las brasas del mundo— eran afectados por las ascuas del Más Allá. En fin, tratar de contrastar unas crepitaciones con otras sería como hacerlo entre el fuego pintado en una pared y un fuego real: nada, pues, que ver. Aunque ubicuo en el Infierno, el fuego no hacía sufrir a todos los condenados por igual, de la misma manera que el Sol, siendo el mismo para todos los humanos, no los calentaba de forma equivalente[451]: el cristiano debía tener por seguro que la gravedad de los pecados se castigaba con ardores de intensidad variable, esto es, prevalecía la mencionada gradación de daño en los sufrimientos[452]. Para explicar cómo se podría padecer una pena en base a fuego sin que se llegase a gastar el cuerpo, se adujo la tipología singular de este o bien se defendió que al reunirse carne y alma nuevamente en el Juicio Final la naturaleza resultante del individuo sintiente fuera incombustible, posibilitando que sobre él se aplicase un castigo eterno; el humanista Pero Díaz de Toledo recurrió además a ejemplos populares con los que demostrar esto: la salamandra o los volcanes eran la evidencia explícita de que algo podía arder continuamente sin llegar a consumirse[453]. Otros dieron por hecho que existía una destrucción de los cuerpos, pero que eran sometidos a una regeneración perpetua, similar a la de la hierba que crece una y otra vez tras ser mascada por el ganado, siempre y cuando no fuera arrancada de raíz. Fuera como fuese, la perpetuidad de las condenas sobre los espíritus imperecederos constituía el factor más sustancial de la teoría del castigo infernal: "Nunca cansan los diablos las almas atormentar, / nin mueren las mesquinas, nin se pueden finar, / en los siglos de los sieglos así han de durar, / fuerte cosa es aquesta, ¡quien lo pudiere pensar"[454].

[451] Las explicaciones sobre el fuego único avivado a distintas intensidades ya habían sido aportadas mucho tiempo atrás por el papa Gregorio I. Véase MAGNO, GREGORIO, *Diálogos…*, p. 260.

[452] "Esta opinión es çierta, e non devemos dudar, / quien en más grave pecado por su ventura va topar, / mayor pena, por ende, avrá en sí de tomar, / e esta tal ordenança Dios sienpre quiso guardar. / E quien semejantes maneras de pecados / pecare, sentirá tormentos desbariados; / esta opinión es çierta: que todos los condenados / unos serán más que otros de tormentos penados": LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Rimado de palacio…*, pp. 270-271.

[453] No olvidemos de paso que los volcanes ítalo-sicilianos fueron sugeridos a menudo como entradas al Inframundo: DÍAZ DE TOLEDO, PERO, *Diálogo y razonamiento…*, pp. 344-346 y 353.

[454] LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Rimado de palacio…*, p. 94.

A parte del fuego, hay otras penas que enriquecieron la pavorosa silueta del Averno. Se ha hablado a menudo de un Infierno de hielo, donde el correctivo pasa por la congelación o, a veces, también por el dinámico cambio entre temperaturas extremas, desde el gélido líquido al plomo derretido; en el agua glacial de pozas y estanques se sumergen los cuerpos de los incautos hasta el vientre, pecho o cuello, para a continuación ser arrojados en alguna cisterna de alquitrán burbujeante o tal vez arrastrados hasta la fragua en que el forjador les espera junto al yunque con su martillo dispuesto. Orgía de hierro y sangre, donde el herrero oficia tanto de verdugo como de carnicero. Las artes mecánicas, denostadas en vida por ser propias de plebeyos, reclaman su protagonismo en los talleres infernales. De todo lo que los hombres fueron capaces de imaginar o hacer a sus semejantes en el mundo de los vivos —y ya vimos cómo había martirios verdaderamente espantables— se pueden encontrar reflejos en abundancia en el Abismo. Potros, ruedas, barras y ganchos, sacos, cepos, cadenas y grilletes, látigos, mazos y tenazas, calderas y parrillas, cortantes filos de metal… son los aparejos manejados por los acólitos furiosos de Belcebú, con los que despellejan, mutilan, asaetan, decapitan, cocinan, fracturan huesos, extirpan órganos, trinchan músculos, desangran venas, arrancan lenguas y ojos. Cuando los relatores se cansan de enumerar tormentos, acuden al recurso de la impensabilidad o la indecibilidad, como así haremos nosotros. Los riscos y los accidentes escarpados, por los que se despeña a los condenados, sugieren otra realidad topográfica del Infierno. Puentes largos y estrechísimos han de cruzarse para superar desfiladeros hollados por ríos en ebullición, como el Flegetonte heredado de la mitología helénica; presentan estas pasarelas un inconveniente adicional, al encontrarse claveteadas o repletas de aristas tajantes que los réprobos habrán de pisar si quieren eludir la caída[455]. No faltan entre los suplicios el ataque de gusanos y serpientes en toda su inmensa diversidad, siendo los animales más abundantes en cualquier descripción del Infierno[456]. Narraciones como la *Visión de Túngano* fantasean con almas quedándose preñadas de bestias y siendo forzadas a parir alimañas y culebras a través de los poros de la piel. El cadáver mundanal bajo el suelo, devorado por lombrices y transformado en lodo y polvo, es roído sin descanso por un gusano de fuego en el Más Allá. Las víboras se unen a los sapos y las tortugas para mordisquear los genitales y pechos de las lujuriosas (*femme aux serpents*), que se retuercen de dolor; los adictos al sexo constituyen, siempre junto a los usureros, el tipo de pecadores más empleado en las representaciones desde tiempos románicos[457]. Con menor protagonismo hacen también notar su presencia escorpiones infectos, langostas, rabiosos canes o cualquier otro ser, real o

[455] Siguiendo con la mencionada *Escala de Mahoma*, obra que proporciona una elocuente representación del Infierno musulmán, dispuso Alá el angosto puente de Azirat para probar quiénes creían firmemente en su ley. La kilométrica plataforma que los islamitas habían de atravesar estaba llena de perforantes filos de hierro: los que no sean dignos se cortarán con ellos y caerán al fuego; podrán cruzarlo aquellos que hayan respetado los pilares de la fe islámica: ANÓNIMO, *Escala de Mahoma…*, pp. 138-139.

[456] MUÑOZ FERNÁNDEZ, ÁNGELA, "Gusanos, serpientes y dragones. Fauna punitiva en las geografías del Más Allá", en M.ª Rosario García Huerta y Francisco Ruiz Gómez (dirs.), *Animales simbólicos en la historia. Desde la Protohistoria hasta el final de la Edad Media*, Síntesis, Madrid, 2012, pp. 337-364.

[457] En una representación muy primitiva, la del *Infierno de Silos* (miniatura mozárabe de principios del s. XII, incluida en el comentario al Apocalipsis del Beato de Liébana), sus contornos ya agrupan, además de a los demonios, a una pareja de lujuriosos tendidos en un lecho y a un codicioso portando sus cuernos de la abundancia. También hace su aparición San Miguel con la balanza, constituyendo esta una de las primeras representaciones del arcángel como ser psicopompo en Europa. El análisis de esta imagen se incluyó en: YARZA LUACES, JOAQUÍN, *Formas artísticas de lo imaginario…*, pp. 94-118.

imaginario, que turbase el sosiego. Existe, en fin, una evidente proyección sobre el Averno de todo aquello que aterrorizaba en vida.



Figura 272: Un grupo de demonios tortura a las almas en el Infierno, Ermita de Santa Eulalia en Barrio de Santa María, Palencia (ca. 1300)

Un interrogante que la soteriología tuvo que responder fue quiénes y cuántos se salvaban realmente, "porque muchos son los llamados, pero pocos los escogidos"[458]. Desde luego no había discusión alguna sobre la consideración de que la honra, el poder o la riqueza que tuviera el pecador no serían eximentes de un fin dramático, si era lo que tenía merecido, y de hecho en no pocos textos el elevado estatus del infractor se convertía en un agravante de sus faltas[459]. Se puede decir lo mismo de aquellos clérigos que erraron y con su irresponsabilidad hicieron equivocarse a los fieles; la culpa de estos era enorme. En cuanto a la proporción entre justos y réprobos, hubo posiciones confrontadas al respecto; la difusión de pareceres optimistas, según las cuales casi todos se salvarían, condujo inevitablemente a cierta debilitación del miedo y relajación de las conductas al hablar de un Dios de bondad infinita, pero se vieron contrarrestadas por opiniones que se habían instalado en un pronóstico menos halagüeño, aumentando la aprensión: "mas son las que se pierden que non las que se saluan", se dice con desconsuelo sobre las almas en los *Lucidarios*, donde la inclinación condenatoria es evidente[460]. Es un buen momento para recordar una vez más el abuso descarado que se hizo de la pedagogía del terror. Sin embargo, la irrupción en escena del Purgatorio durante los siglos de la Baja Edad Media supuso un terremoto perceptivo sobre las expectativas de la salvación, considerándose que este tercer lugar sería el destino inmediato para la inmensa mayoría de los finados. Departamos, pues, sobre el Purgatorio.

F2. La esperanza del Purgatorio

El Purgatorio no se definió claramente en las Sagradas Escrituras, aunque sí se hacía referencia a la posibilidad de que los pecados fueran perdonados en la otra vida, lo que dificultó el

[458] Mt, 22:14. El versículo se corresponde con la conocida parábola de la *Fiesta de bodas.*

[459] He aquí el ejemplo de la *Visión de Filiberto*, correspondiente a lo que le contesta el alma al cuerpo: "(…) alo que me preguntas sy perdona alla algunas personas delos que son altos de lynaje e alos que fueron en aquel mundo sennores et gouernadores delos otros omnes a esto te rrespondo et te digo por cierto que quanto mas entrado fuere en aquel mundo et quanto mas rrico es tal onrra le fazen ally que le meten en la mas baxa fondura delos ynfiernos, ca vees el omne que por sus pecados es condenado mientra mas rrico es e mas onrrado fue mas lo atormentan et muy mas fuerte mente le dan las penas (…)", ANÓNIMO, *Visión de Filiberto…*, p. 57.

[460] ANÓNIMO, *Lucidario…*, p. 184.

acuerdo teológico en la postura de los Padres de la Iglesia sobre las fórmulas que lo harían posible. Es bien conocido que las diversas prácticas basadas en la intercesión a favor de las almas de los difuntos existieron desde la Antigüedad, lo que es suficientemente revelador de que se tenía fe en la existencia de un "estado intermedio" tras la muerte, situación en la que todavía se podía disputar y conquistar la salvación, aunque ello sucediese en algún plano todavía indeterminado. San Agustín contribuyó a cristalizar una idea temprana de purgación según la cual de este proceso se beneficiaría una minoría de pecadores, pero aún sin designar con exactitud la dimensión espacial en la que esto había de ocurrir. Haciéndose eco de las conversaciones y leyendas de varias hagiografías, san Gregorio estableció algo después la posibilidad de que las penas purgatorias se desarrollasen en los mismos emplazamientos terrenales que el pecador frecuentaba en vida y donde también tendría que procurarse su reparación. Fue muy conocido el caso del antiguo dueño de unas termas que quedó allí atrapado después de su muerte, apareciéndose a los clientes para servirles en las tareas propias del baño; solo cuando uno de ellos, presbítero de Civitavecchia, descubrió su espectral condición y aceptó su recado, encargándose de elevar oraciones en cantidad suficiente y ofrendar por él la salutífera hostia, acaeció que el espíritu dejó de aparecerse, evidencia de que había obtenido el perdón gracias a esas mediaciones[461]. La enorme autoridad de Gregorio Magno —entre otros venerables hombres que atestiguaban similares leyendas— contribuyó sobremanera al arraigo popular con el que la convicción en una posible purgación terrenal *post mortem* se mantuvo durante siglos, creencia que no llegará a abolirse del todo cuando el Purgatorio se transforme por fin en un *lugar* autónomo; hemos de recordar además que esta hipótesis permitía darle una explicación a las apariciones fantasmagóricas: estas no eran sino almas en pena necesitadas del favor de algún vivo que las ayudase a reparar sus faltas, quedando atrapadas entre dos realidades de la existencia a la espera de dicho auxilio[462]. Asimismo los autores hispanos visigodos, san Isidoro de Sevilla y san Julián de Toledo (este último en el exitoso *Prognosticon futuri saeculi*), incidieron en el proceso temporal mediante el



Figura 273: Un ángel rescata almas del Purgatorio en una pintura mural de la Capilla de San Martín en la Catedral Vieja de Salamanca, realizada por Antón Sánchez de Segovia (1262)

[461] No debería pasarnos inadvertida la peculiaridad de la ubicación en que se produce este encuentro, un emplazamiento caliente y humeante, MAGNO, GREGORIO, *Diálogos…*, p. 269. Esta anécdota gregoriana atraviesa los siglos con facilidad y puede encontrarse, entre otros documentos, en ANÓNIMO, *Enxemplos que pertenesçen al Viridario…*, pp. 162-163; ANÓNIMO, *Exemplos muy notables…*, p. 195; SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (3ª parte)…, p. 99.

[462] Es también el caso del difunto rey Sancho Ordóñez de Galicia (muerto en el 929), que pide ayuda a su esposa, la reina Godo. El espectro del monarca se apareció encadenado y en compañía de dos diablos a Godo, ordenándole que perseverase en las oraciones por la salvación de su alma; la demanda fue satisfecha por la mujer. Cuarenta días después el fantasma se presentó de nuevo ante Godo, esta vez enfundado en una túnica blanca, demostrando que los rezos habían sido efectivos. Como puede observarse, el destino del alma de los pecadores es independiente a su condición social. Un análisis del encuentro en GUIANCE, ARIEL, *Los discursos sobre la muerte…*, pp. 388-394.

que se limpiaban los yerros: un fuego purificador interno, una llama expiatoria o incluso un "cuerpo de fuego" serían los responsables de consumir las faltas leves y pecados veniales de cada individuo durante un lapso determinado tras su fallecimiento[463]. No hubo grandes innovaciones respecto a este asunto hasta unas centurias más adelante, cuando se produjo una auténtica transformación. El historiador Jacques Le Goff sostuvo que esta mutación puede rastrearse desde mediados del siglo XII, momento en que se pusieron los cimientos de la gran remodelación geográfica del Más Allá con el "nacimiento" del Purgatorio; hasta entonces solo se debería hablar de la posibilidad de limpiar las penas gracias a la existencia del citado "fuego purgatorio", pero aún estaba ausente un *locus purgatorium*. Fue a partir de esa época cuando comenzó a consolidarse. Otros historiadores de gran nivel como Pierre Chaunu, Philippe Ariès o Arón Guriévich participaron del debate sobre los orígenes del Purgatorio como emplazamiento escatológico espacial y temporal, privilegiando una u otra de estas coordenadas, con impresiones no siempre similares a la tesis de J. Le Goff y aportando indicios de un Purgatorio operativo —ya como *lugar*— desde siglos atrás[464]. Lo cierto es que en aquellas décadas se produjo un cambio significativo en los paradigmas teologales de Roma en la materia, posturas que a la postre se vieron ratificadas con las resoluciones del II Concilio de Lyon en 1274.

Nos interesa destacar que la presencia del Purgatorio en las fuentes castellanas resultó bastante limitada al menos hasta el siglo XIII, cuando comenzó a cobrar protagonismo, en consonancia con lo que sucedía en el resto del continente. En ese momento se encuadran las aportaciones de Lucas de Tuy en su *Liber de miraculis Sancti Isidori*, la traducción del *Purgatorio de san Patricio* o las alegaciones hechas en la primera *Partida* de Alfonso X, pese a que otros intelectuales de principios y mediados de siglo mantienen aún una cosmovisión predominantemente binaria sobre las posibilidades del Más Allá[465]. Durante el reinado de Sancho IV y de ahí en adelante el "espacio intermedio" quedará ya plenamente consolidado; la rotunda atención que se le presta en el *Lucidario* es reveladora de lo que decimos[466]. El contexto en el que fue posible el éxito del Purgatorio estuvo dominado por un individualismo frágil pero creciente, la omnipresencia de la muerte, la generalización de las mandas testamentarias y el apogeo del juicio particular, todo ello fermentado en el marco de una sociedad escatológica hasta las entrañas. No podría entenderse su rápida normalización sin apuntar a la labor desempeñada por los locuaces predicadores de las órdenes mendicantes, pero tampoco puede menospreciarse la comparecencia de un ambiente social ávido de mensajes esperanzadores con los que contrarrestar la frustración. Los inquietos cristianos

[463] Llegó incluso a considerarse que el simple miedo a la muerte —y al Infierno— era capaz por sí mismo de purificar las almas de sus pequeños pecados veniales.

[464] LE GOFF, JACQUES, *El nacimiento del Purgatorio*, Taurus, Madrid, 1989 (original 1981). En cuanto a las observaciones discrepantes de otros autores, nos referimos a *La mort à Paris. 16e, 17e, 18e siècles* de Pierre Chaunu (1978); "Le purgatoire et la cosmologie de l'au-delà" de Philippe Ariès en 1983; y "Au Moyen Age: conscience individuelle et image de l'au-delà" de Arón Guriévich (1982). F. J. Fernández Conde también ha cuestionado estos presupuestos en *La religiosidad medieval en España*.

[465] Es el caso de Gonzalo de Berceo, que en los *Milagros de Nuestra Señora* solamente hablará en una ocasión de "los purgatorios", como adjetivo y no como sustantivo. El sentido y hondura religiosa de la rima en cuestión es analizada en: MARTÍNEZ GIL, FERNANDO, *La muerte vivida...*, pp. 117-118; GUIANCE, ARIEL, *Los discursos sobre la muerte…*, p. 222.

[466] Véase el capítulo XLVI de ANÓNIMO, *Lucidario…*, pp. 190-193.

estaban necesitados de perspectivas que los calmasen… y el Purgatorio resultó ser en buena medida el producto espiritual que demandaban, aumentando sus probabilidades de salvación. Como consecuencia directa de la popularización del Purgatorio a través de numerosas hagiografías, *exempla* y visiones se destensó la dicotomía del "todo o nada" para el Más Allá[467]. Los imperfectos fieles suspiraron aliviados al cavilar acerca de su suerte tras el fallecimiento; parecía que la fe y unas cuotas no demasiado exigentes de obras piadosas les permitirían alcanzar algún día el premio del Paraíso, siempre y cuando sus vicios y pecados hubieran sido confesados, tratados convenientemente mediante la penitencia y categorizados por su relativa gravedad como susceptibles de purificación. Al menos así se deducía de las historias con que los religiosos forjaban machaconamente el ánimo de su rebaño desde púlpitos y tablados. Casi todos los individuos asumieron que durante algún tiempo padecerían increíbles dolores en el Purgatorio, causados por ese fuego que abrasaba sin consumir, pero quedaba el egoísta consuelo de que aquellos tormentos serían compartidos con la mayoría de cristianos que no habrían terminado de saldar sus deudas espirituales en esta vida. Muerte y proceso individualizado, sí, pero siempre en destinos colectivos. Desde luego la división ternaria del Más Allá —dejando ya de lado los limbos— moderó en sumo grado el terror a la condena infernal, pero de manera simultánea su mera existencia produjo la impresión de que el número de íntegros que accederían de forma directa al Paraíso era sustancialmente menor que el estimado hasta entonces. Frente al riesgo de los castigos eternos y en contraste con estos, el Purgatorio, aunque temible, llegó a parecer deseable.



Figura 274: Dante y Virgilio se disponen a atravesar la entrada del Purgatorio, *Divina Comedia*, Biblioteca Bodleian, Ms. Holkham misc. 48 (s. XIV)

En lo geográfico, el "tercer lugar" se alejó de lo terrenal y fue acercándose hacia el Infierno. Cierto es que en algunos pasajes fue considerado un espacio independiente más bien aproximado al Paraíso, por cuanto los moradores aguardaban en sus aledaños para acceder a él; así, para Dante Alighieri, el Purgatorio semeja una montaña escalonada que asciende hasta el Cielo. Pero para los teólogos —entre los que destaca por su significación santo Tomás de Aquino— estaba emplazado sobre el Infierno y era caldeado por sus mismas llamas. Al margen de su ubicación y soberanía espacial con respecto a los otros receptáculos del Más Allá, se produjo una suerte de infernalización progresiva del Purgatorio en lo relativo a la naturaleza de los procesos que allí acontecían y, a ese respecto, no es equivocado observarlo desde la Baja Edad Media como un Averno de duración limitada. Cobrando protagonismo la acción de los demonios en el Purgatorio, la familiaridad entre ambos espacios tormentosos fue tal que incluso llegaron a confundirse el uno con el otro en sus

[467] El Purgatorio tenía fecha de caducidad: quedaría obsoleto cuando aconteciese el Juicio Final, hito escatológico tras el cual ya no tendría razón de existir, volviéndose a una geografía dual para la eternidad.

representaciones plásticas; esas iconografías sirvieron, como siempre, para guiar los caminos de la imaginación[468]. Pero fue precisamente la *temporalidad*, la dimensión *transitoria* de los castigos, la que acabó convirtiéndose en la faceta distintiva del Purgatorio: era una parada de paso. Una cuestión relevante tiene que ver con la habitual ruptura de las equivalencias temporales entre el plano de los vivos y el de las almas. La Iglesia se esforzó en estimular una inmediata enmienda, en vida, de los fieles, y para ello divulgó los casos de personajes que habían sido llevados al Purgatorio a fin de que pagasen sus deudas; los afectados, cuando se les permitía volver a este mundo, revelaban la existencia de una desproporción: por cada hora o día terrenal que habían sido atormentados en el Purgatorio tuvieron la sensación de sufrir durante años. Así, tras su resurrección, juraban haber acumulado siglos de padecimientos, cuando en este plano de la existencia sus cadáveres ni siquiera habían llegado a ser enterrados, habida cuenta del breve lapso transcurrido desde su expiración[469]. La finalidad básica de tal maniobra argumental era remarcar la traumática apreciación de los purgados, que se desprendía precisamente de su percepción del dolor; para los fines pedagógicos perseguidos no era tan provechoso aclarar si regía una correlación temporal exacta del aquí con el Más Allá tanto como destacar que los castigos ultraterrenales se *sentirían* como exagerados. Del mismo modo que la prolongación del sufrimiento era proporcional a la gravedad de las faltas cometidas, la intensidad del dolor estaba particularizada en base a los deméritos de cada cual; la tribulación se detallaba siempre como terrible, aunque no alcanzaría en ningún caso los niveles de daño provocados por el fuego eterno. El abanico de suplicios se abrió sin embargo a infinitas posibilidades que superaban los recursos ígneos, aplicándose la citada *ley del contrapaso*, al igual que sucedía para los niveles inferiores del Más Allá: en el Purgatorio un caballero es atormentado por un ave carroñera que le roe la mano; ¿la causa? el hombre había sido adepto a la cetrería[470]. No abundaremos en anécdotas similares por no fastidiar al lector.

[468] El relato sobre el *Purgatorio de san Patricio*, un texto del siglo XII que puede considerarse como el arranque literario sobre el Purgatorio, ya describe el lugar con unas características y personajes idénticos a los que adornaban el Infierno: ANÓNIMO, *Purgatorio de san Patricio*, Antonio G. Solalinde (ed.), *Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal, II*, Librería y Casa Editorial Hernando, Madrid, 1925.

[469] Es el caso de un noble que, sufriendo una angustiosa enfermedad, rogaba a Dios que le diese muerte. Un ángel se le aparece ofreciéndole tomar una decisión: convivir con aquella enfermedad durante dos años más antes de fallecer o bien ser enviado al Purgatorio tan solo un par de días. El infeliz doliente elige lo segundo, pensando que la breve estancia le sería más llevadera. Tras permanecer una hora padeciendo los suplicios del Purgatorio el ángel se le presenta de nuevo; el noble le reprocha lo que él cree un engaño, pues consideraba haber estado purgando nada menos que siete años. Al enterarse de la aciaga realidad —tan solo había transcurrido un reducido tiempo— pide ser devuelto a la vida y exclama que "más quería ser atormentado de todas las enfermedades mill annos en el mundo que ser atormentado aquí [en el Purgatorio] una sola ora de tan grandes ardores", ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, p. 387; FERNÁNDEZ DE MINAYA, FRAY LOPE, *Libro de las tribulaciones…*, p. 287.

[470] El ejemplo en: ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, p. 385.

En el Purgatorio el alma sufriente obtiene sin embargo algunos consuelos. Está asistida por su ángel de la guarda, que actúa como un apoyo reconfortante a lo largo de todo el proceso de purificación. Tiene la conciencia de no haber caído al pozo infernal y además, si alza su mirada —como dicen los *Lucidarios*—, podrá observar a quienes han sido galardonados con el Paraíso, de manera que cobrará esfuerzo sabiendo que llegará el momento en que se una a ellos[471]. Significativa es también su expectativa de que la intercesión de los vivos actúe en su favor; así se creyó fehacientemente que durante las fiestas y misas de Todos los Difuntos, mientras se hacían devotas oraciones por los finados o incluso coincidiendo con los domingos, aquellos que estaban siendo atormentados en el Purgatorio podrían disfrutar de una tregua, una pausa en los castigos[472]. Y es que, en la práctica, todos los espacios del Más Allá quedaron interconectados entre sí y unidos al plano terrenal, con constantes apariciones, visiones místicas, sueños, viajes de ultratumba, resurrecciones, milagros, etc. Fue el Purgatorio el que explotó a fondo todas las posibilidades de esa conexión entre ambas dimensiones; a quienes estaban en el Infierno no les aprovecharía ninguna acción de la Iglesia militante y a los que se encontraban con Dios —la Iglesia triunfante— obviamente tampoco, pues ya a nada más podían aspirar. Eran los que purgaban sus penas quienes podían beneficiarse de los socorros mundanos y, en consecuencia, los más dados a pasearse de nuevo entre los vivos demandando auxilio; ciertamente los *revenants* disminuyeron de manera significativa su errancia por los cementerios al consolidarse el *locus purgatorium*, pues como "justos imperfectos" habían encontrado una morada transitoria en la que permanecer contenidos hasta su promoción al Cielo. Despuntaban las ofrendas y las misas y no solo se prestaba atención a que su número fuera lo más cuantioso posible, sino que también se ponía cuidado en asegurar la máxima devoción del oficiante o la elevada categoría del lugar donde se habían de realizar. Con esta ligazón se reforzaba la solidaridad entre vivos y muertos, mediante una clara apelación al compromiso comunitario de participar activamente en los ritos; al fin y al cabo, como decíamos, se daba por hecho que los damnificados en el Purgatorio serían una mayoría social.



Figura 275: San Pedro rescata almas de las llamas del Purgatorio. Portada de la Majestad de la Colegiata de Santa María la Mayor de Toro, Zamora (s. XIII)

El sistema más acabado de intercesión por los muertos lo constituyó la dispensa de indulgencias a cambio de sumas en metálico. Con ellas se lograba el perdón de los pecados y

[471] ANÓNIMO, *Lucidario…*, pp. 190-193.

[472] La conmemoración de los Fieles Difuntos fue establecida a inicios del siglo XI e impulsada por la orden cluniacense; se fijó para el 2 de noviembre, esto es, un día después de la jornada dedicada a Todos los Santos, lo que "simbolizaba a un tiempo la distinción que la Iglesia había establecido entre los santos y los difuntos ordinarios, y la «comunión» entre ellos": LAUWERS, MICHEL, "Muerte/Muertos", en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval…*, p. 583.

mitigar el sufrimiento de propios y ajenos; a fin de optimizar el destino de uno mismo —o actuando en socorro del prójimo— se realizaban misas por los difuntos, limosnas, donativos y romerías, que repercutían directamente en las arcas de la Iglesia, aunque proliferaron asimismo las plegarias, ayunos y obras pías particulares que no se tarifaban[473]. Los más pudientes encargaron capellanías familiares y patrocinaron construcciones civiles, como puentes y hospitales, que de forma adicional acrecentaban su buena fama. Con una corrupción instalada en todos los niveles de la jerarquía eclesiástica y, estando frente a una oportunidad ventajosa y tan estimulante, es comprensible que Roma (y Aviñón) se viera seducida por el negocio de incitar y aceptar copiosos desembolsos a su favor, elaborando para ello una justificación ideológica de carácter religioso; por ese aro pasaron muchos que se tenían a sí mismos por creyentes mediocres, sobre todo cuando se acercaba la hora de su muerte. Se instauró una mentalidad volcada hacia los sufragios, donde primaba la acumulación: cuantas más ofrendas y oraciones se ejecutasen, tanto más sería acortado el lapso en que el alma de tal o cual pariente permanecería atrapado en el Purgatorio antes de acceder al Reino de los Cielos. Lo que en un principio resultó ambiguo fue transformándose en toda una "contabilidad del Más Allá" regida por proporciones aritméticas: a tantas exequias, tantos días menos de estadía en el Purgatorio[474]. La *Iglesia purgante* precisaba de la *Iglesia militante* para unirse cuanto antes a la *Iglesia triunfante*. Esta maquinaria extractiva se convirtió, como bien es sabido, en uno de los detonantes principales de la ruptura de la Cristiandad Latina con la Reforma en el XVI, pero en los siglos precedentes ya había sido rechazada como una depravación amoral por parte de los albigenses y husitas.

F3. Exploradores de los Abismos

En esta época de descubrimientos geográficos y peregrinajes crece el interés por redimensionar los planos del trasmundo. Por el Infierno y el Purgatorio no solo marchan los demonios y las almas de convictos y penitentes, también hay una considerable cantidad de personajes que franquean sus puertas siendo transportados en sueños, desdoblamientos o incluso accediendo milagrosamente en cuerpo y alma hasta las estancias del Más Allá; estos son, claro, los únicos que tienen salvoconducto para abandonar las postrimerías tras la breve visita, ante la protesta iracunda de los diablos, que querrían atraparlos para siempre. Llegaron a producirse tantos desplazamientos de este tipo que sus relatos conforman un nutrido género literario en sí mismo, comenzando para el cristianismo con el *Apocalipsis* de Pablo, en el que el santo accede a dichos espacios[475]. Los motivos y condicionantes por los que se llegaba hasta allí eran varios: primeramente cabría mencionar a algunos intrépidos que parten en una búsqueda activa de los lugares de ultratumba, como san Amaro —quien hacía grandes ayunos

[473] BALDÓ ALCOZ, JULIA, "La tradición cristiana del culto a los difuntos: sufragios misas e idulgencias", en Esther López Ojeda (coord.), *De la tierra al cielo…*, pp. 141-188.

[474] CHIFFOLEAU, JACQUES, *La comptabilité de l'au-delà…*

[475] En todo caso, personajes de otras civilizaciones y marcos culturales accedieron en vida al Más Allá desde mucho antes de que el cristianismo desarrollase este motivo: desde el *Poema de Gilgamesh* a la *Eneida* de Virgilio, pasando por la *Odisea* homérica, la tradición es extensa. Véase PATCH, HOWARD ROLLIN, *El otro mundo en la literatura medieval*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1983, y más en concreto el apéndice de este libro, denominado "La visión de trasmundo en las literaturas hispánicas", correspondiente a las páginas 369-449 y cuya autoría corresponde a M.ª Rosa Lida de Malkiel.

y oraciones, obsesionado como estaba por conocer el Paraíso[476]— o el caballero Owein introduciéndose en el Purgatorio a través de una cueva; hay quienes piden al Señor que les permita conocer el destino de algún ser querido que ha fallecido o quienes simplemente sienten una ferviente curiosidad escatológica que se ve recompensada mediante una visión mientras duermen o velan[477]; otros son conducidos inesperadamente por los recintos luciferinos a fin de trasladar a su vuelta un mensaje para la comunidad sobre los espantos que les esperaban en caso de que no volviesen de inmediato sus ojos a Dios[478]. Y tenemos, además, a aquellos devotos que mueren en pecado mortal y para los que la Virgen o algún santo —en su excelsa misericordia— consiguen una prórroga, devolviéndoles a la vida a cambio de una promesa de enmienda, tal como le ocurrió a don Túngano[479]. Si alguien accedía temporalmente a alguno de los lugares del Más Allá regresando a este mundo después de su muerte, no era por casualidad, sino porque había un motivo para tal concesión celestial: adoctrinar y advertir eran los principales propósitos de estas aventuras de idas y venidas, tenidas por reales. Los visionarios se muestran en todo momento aterrorizados por lo que perciben. El transportado va asombrándose a cada paso y preguntando a su *Cicerone* cuál es el significado de cada circunstancia. Operando dentro de los moldes de este arquetipo, el caso más conocido es sin duda el de Virgilio escoltando a Dante, pero hay una sustancial cantidad de ejemplos diferentes y en la mayoría de ellos el guía es angelical[480]. A menudo no son monjes

[476] Amaro se echa al mar, obedeciendo a una voz que escucha "ni durmiendo ni velando"; sus rezos han sido atendidos, Dios le permitirá contemplar el ansiado Paraíso. Cuando su largo periplo concluya y regrese a su hogar, habrán transcurrido nada menos que 266 años y todo se lo encontrará transformado. ANÓNIMO, *Vida de san Amaro…*, pp. 116-117. Es muy común en episodios de este estilo que el factor tiempo se retuerza fantásticamente. Igual que en el viaje de Amaro, sucede también en el relato altomedieval que cuenta la historia del monje Trezenzonio en su búsqueda de la isla paradisiaca de Solistición; después de alcanzar la ínsula y morar allí durante siete años, el monje es forzado a abandonarla, y tras regresar a Tuy descubrirá que ha estado ausente mucho más tiempo del que pensaba, aunque el manuscrito conservado se interrumpe en ese momento: ANÓNIMO, *Escrito de Trezenzonio…*, p. 118.

[477] Así le sucede a Josafat (en el *Barlaam e Josaphat*), quien soñó que era arrebatado por unos hombres espantables que le condujeron a un lugar tenebroso en donde las almas eran torturadas, aunque también pudo avistar el Paraíso: ANÓNIMO, *Barlaam e Josafat…*, pp. 447-449.

[478] Esta dinámica se aplica además para corregir a los mismos beneficiarios de las visiones. Dos ejemplos en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X: en la número 58 una monja asiste durante su sueño a las estancias del Infierno; se trata de una admonición, pues planeaba fugarse del convento con un caballero al que deseaba. Obviamente, tras la experiencia, desiste de materializar la idea. Por otro lado, en la composición 85 el agraciado es un judío al que la Virgen muestra el Infierno —donde vislumbra cómo otros hebreos son hostigados por dragones y demonios— y el Paraíso, ofreciéndole la oportunidad de abrazar la fe verdadera para alcanzar el segundo de los lugares visitados. Véase ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, *I…*, pp. 198-200 y 268-270.

[479] ANÓNIMO, *Visión de don Túngano*, José Antonio Alonso Navarro (ed.), "La *Visión de Tundal* (un viaje al purgatorio, al infierno y al cielo)", *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción*, 4-1 (2011), pp. 108-136. Es también el caso de un hombre que murió en tiempos de Constantino, según refiere Beda. Por ruego de la Virgen se le permitió ver las penas del Infierno y se devolvió su alma al cuerpo para que enderezase su impiedad. Revivido, contó a los demás lo experimentado, repartió todas sus posesiones y se exilió a una isla para hacer penitencia, donde habitualmente se bañaba en el agua helada manifestando a quienes le reprehendían: "Dexatme, ca otras cosas mas graves vi". Su historia se recoge en SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (2ª parte)…, p. 77.

[480] En un relato asociado al clérigo inglés Odo de Cheriton, se cuenta cómo un ángel orientaba a cierto religioso por el Infierno. Al ver una gran cantidad de sillas y cómo de entre ellas caía una, el hombre le preguntó a su lazarillo el motivo de tal fenómeno; el ángel le revela entonces que los asientos estaban preparados para los pecadores, pero que cuando estos cumplían su penitencia las sillas que tenían

o religiosos, sino laicos, quienes protagonizan los viajes y atestiguan la veracidad de las amenazas a las que se enfrenta el espíritu desviado[481]. El fenómeno era necesario para renovar los consensos existentes en el imaginario colectivo: cada viaje de ultratumba enriquecía y consolidaba los detalles macabros del Purgatorio y el Infierno, reforzando la pedagogía escatológica y evocando los requisitos para la salvación. A menudo las visitas a los espacios del castigo se complementan con un paseo por el Paraíso, de manera que se brindan todos los contrastes a los impactados receptores de estas experiencias[482]. Nos gustaría acabar el apartado trayendo a colación algunos relatos singulares.



Figura 276: Judas y Brandán, *Viaje de San Brandán*, Ausburg Universität, Cod. Pal. Germ. 60, f. 172v (ca. 1460)

En el caso del viaje de san Brandán, el acceso al Infierno se encuentra en una isla negruzca; esa ubicación estaba justificada en el contexto del relato del itinerario marítimo del santo, según el cual Brandán trataba de hallar las delicias paradisiacas navegando hasta alguna ínsula. Pues bien, en esta entrada al Abismo no faltan los *topoi* extensibles a la tradición subterránea: fuego, oscuridad, pestilencia, humaredas, ventiscas, llantos de los condenados y, por supuesto, presencia de figuras diabólicas que intentan atemorizar y agredir al santo y a sus compañeros. Brandán se topa aquí con Judas, quien le notifica la doble naturaleza geográfica de este Infierno: "Uno está en el monte, otro en el otro el valle, y les separa un mar de sal (…) Aquél del monte es el más penoso, el del valle el más horroroso; aire caliente y húmedo tiene aquél, y frío y fétido, el cercano al mar". Además, le da buena cuenta de los sufrimientos padecidos, que varían en función del día de la semana: el traidor es volteado en una rueda, atravesado por pinchos, hervido en pez, congelado, despellejado, etc. Sin embargo, los domingos y algunos días festivos Judas era atado a un poste sobre una roca y abandonado a merced del impacto de las olas... verdadero descanso,

asignadas eran retiradas. ANÓNIMO, *Espéculo de los legos…*, p. 353.

[481] Contaba Vicente Ferrer que hubo un varón de unos 35 años que escarnecía a los fieles que acudían a misa, andaba siempre pretendiendo a las mujeres y haciendo mil burlas. Una noche, mientras dormía, el granuja fue transportado ante la cátedra en la que Jesús juzgaba a los hombres, pidiéndoles que les dieran razón de su vida. Aterrado ante la perspectiva de ser llamado a declarar, despertó del sueño con el cuerpo lleno de arrugas y el pelo cano, como si fuera un anciano. Desde entonces abandonó los placeres terrenales y se dedicó a enmendar su vida disoluta: FERRER, VICENTE, *Sermones…*, pp. 503-504.

[482] Por los tres espacios transitará un tal Juan Martínez, vecino de Zumaya. Este hombre era un descreído, y dudaba que el Más Allá existiese. Mientras estaba adormecido fue envuelto por un torbellino ventoso y su alma salió de su cuerpo, emitiendo un gran alarido. Sus familiares se alertaron y encontraron a su pariente muerto, pero el alma de Juan fue trasportada al Infierno, al Purgatorio y el Paraíso, lugares que recorrió acompañado de san Miguel arcángel. Cuando resucitó solo habían pasado tres o cuatro horas y sus allegados estaban llevando el cadáver a enterrar, aunque él tuvo la percepción de haber estado vagando en el trasmundo durante al menos tres años: ANÓNIMO, *Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (milagro XXIX)*, María Eugenia Díaz Tena (ed.), "El *Otro Mundo* en un milagro mariano del siglo XV", *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, 2 (2005), pp. 41-43.

teniendo en cuenta la dureza de los otros castigos. Brandán compasivamente le vela durante toda una noche, consiguiendo que los demonios le ofrezcan tregua[483].



Figura 277: Santa María muestra a cierto judío un valle donde las almas reciben castigo. *Cantigas de Santa María*, Biblioteca de El Escorial, Ms. T-I-1, cantiga 85f (s. XIII)

Don Túngano es acompañado en el Infierno por su ángel de la guarda, que aporta real y metafóricamente luz al camino; su propia presencia alumbra las estancias oscuras, pero además va explicándole a su protegido quién es quién y porqué se le aplica cada suplicio[484]. En ocasiones el ángel desaparece y los demonios aprovechan para echarse encima de Túngano y atormentarle durante unos instantes que le parecen eternos, hasta que es rescatado. El espíritu celestial, apremiándole constantemente a no tener miedo, le hace descender hasta la morada de Lucifer, donde el Maligno yace encadenado entreteniéndose cruelmente con las almas de los mezquinos, algunos de los cuales resultan ser parientes del caballero. Aterrorizado por todo lo que ha contemplado y padecido, el alma de don Túngano demanda salir de allí. Antes de ser conducido hasta el Paraíso atraviesa un peculiar y relativamente benigno Purgatorio: este lugar ya dispone de iluminación y buen olor, se halla dispuesto ante unos altos muros (los del Cielo, del cual son antesala) y está abarrotado por una multitud de gente hambrienta, castigada por el viento y llena de tristeza, abocada a sufrir tales penas durante un tiempo antes de alcanzar la gloria[485].

Owein, el caballero que se adentra en el Purgatorio irlandés, lo recorre en solitario. No cuenta con ayuda, como sí la tienen la mayoría de peregrinos del Más Allá, pero recibe consejos precisos de unos virtuosos varones antes de emprender el trayecto: no debe hacer caso de los demonios, mostrándose firme en la fe y depositando su esperanza en Dios. Enseguida los viles espíritus tratan de doblegarlo, pero el devoto va atravesando exitosamente cada tramo —cada cual salpicado de tormentos más terroríficos que el anterior— sin dejar de solicitar el auxilio divino. El nombre de Jesús o la señal de la cruz, una vez más, constituyen una fórmula protectora para los intrusos que husmean por el Inframundo antes de tiempo. Cuando recorra el camino a la inversa, tras haber superado el Purgatorio y logrado acceder a los secretos del Paraíso, los mismos demonios que antes le acosaban huirán de su presencia[486].

---

[483] Véase BENEDEIT, *El viaje de san Brandán…*, pp. 40-50.

[484] PEREIRA OLIVEIRA, SOLANGE, "Inferno medieval: uma concepção cristã do espaço dos condenados na *Visão de Túndalo*", *Plêthos,* 2-2 (2012), pp. 68-79.

[485] ANÓNIMO, *Visión de don Túngano…*, pp. 128.

[486] ANÓNIMO, *Purgatorio de san Patricio…*

Además, merece ser destacada la experiencia escatológica de Mahoma, que se narra en la *Escala*. Según se relata, el Profeta fue guiado por el arcángel Gabriel y transportado por el Infierno islámico a lomos de una bestia, Buraq, tras su ascensión y tránsito por las estancias celestiales y su encuentro con Dios. Los espacios se disponían alrededor de siete pisos accesibles a través de sendas puertas ardientes, dominados cada uno de ellos por un tipo de fieras: escorpiones, serpientes, "tatas", etc., de las cuales se destacan hiperbólicamente sus atributos terroríficos: tamaño, color, la toxicidad de su veneno... También hay montañas, árboles, fuentes y ríos de fuego convenientemente dispuestos. En el último de los niveles reside Iblís, el Satán musulmán, escoltado por sus ejércitos. Se dice que es tan grande que sus cuernos atraviesan el techo del Inframundo y asoman a través de la corteza terrestre. Ha sido encadenado en este lugar por dirigir la rebelión angelical contra Alá y ahora se dedica a orquestar los tormentos aplicados a los viles, similares a los ya comentados a cuenta del Infierno cristiano. Gabriel le pregunta a un Mahoma sudoroso y agobiado si ha interiorizado todo lo visto, pues en adelante tendrá que revelarlo a su comunidad[487].

Vicente Ferrer contó en sus sermones un legendario milagro acontecido en Lombardía. Un avaricioso, lujurioso e injusto hombre, de elevada posición, murió. Su piadosa mujer hizo decir por él muchas misas y entregó limosnas por su alma, pero a menudo se preguntaba si todos aquellos gestos en favor de su marido le estarían aprovechando. Mandó llamar a unos adivinos para que le diesen respuesta cierta sobre el paradero del esposo y estos propusieron a la viuda que enviase a un sirviente al mismísimo Infierno llevando una carta para él. Un escudero llamado Xabro, que estaba enamorado de la mujer, accedió a emprender aquel viaje buscando ganarse sus favores. Los sabios le dieron instrucciones para que no se santiguase ni pronunciase el nombre de Jesús mientras estuviese en el Infierno, advirtiéndole de que no se le ocurriese hablar con nadie salvo con el portero y con su difunto señor. Salió de la ciudad y cabalgó a lomos de un gran perro y, al cabo, se encontró frente a las puertas del Inframundo. Las traspasó, no sin miedo, aprovechando el momento en que unos demonios ingresaban con el alma de un obispo. Atravesó prisiones, viendo el padecimiento de viejos conocidos suyos, que le interpelaban. Alcanzó la sexta de las mazmorras, en la que se ubicaba una casa hermosa, y dentro de ella divisó a su señor. Cuando se acercó para saludarle y entregarle la misiva, esta se mudó en carbón. El pecador le dijo entonces: "Cata aý la respuesta. Ca todo esto que tú vees fuego es que sienpre arde". El escudero Xabro realizó el camino de vuelta para encontrarse con su señora y los encantadores, enseñándoles su mano quemada como señal evidente de que el difunto estaba condenado[488].

Los convictos mantienen su rostro e identidad, por eso los visitantes pueden reconocer a sus familiares y conocidos, como es el caso de Dante, que no duda en distribuir a sus enemigos por toda la geografía. En el *Libro de los exemplos* se recoge el viaje astral de un ermitaño que suplicó a Dios que le dejase conocer el destino de su padre usurero y el de su hermano, que había heredado las riquezas mal ganadas por el progenitor. Transportado hasta el Infierno, pudo ver allí como se agredían el uno al otro, culpándose mutuamente de la desgracia[489].

---

[487] ANÓNIMO, *Escala de Mahoma…*, pp. 143-144. Para una visión de conjunto sobre el diablo musulmán, véase BURTON RUSSELL, JEFFREY, *Lucifer...*, pp. 55-66.
[488] FERRER, VICENTE, *Sermones…*, pp. 293-294.
[489] SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.* (3ª parte)…, p. 188.

Como ya se ha comentado, la usura es uno de los pecados más aborrecibles, bien reflejado en la insistencia de los predicadores. El siguiente ejemplo de la referida colección, sin ir más lejos, nos muestra a un santurrón siendo conducido al Infierno por un ángel a fin de que pueda vislumbrar las penas aplicadas; en un rincón se emplaza una escalera en la que diez hombres han sido suspendidos, uno en cada peldaño, y allí son descuartizados por demonios. Preguntando al alado sobre la identidad y yerros de tales malditos, este le cuenta que el colgado en la parte más alta fue un usurero; el que estaba inmediatamente debajo, su hijo; el tercero, el nieto; y así sucesivamente hasta el décimo descendiente del primer acaparador... todos penaban, pues todos se habían aprovechado de los bienes ilícitos de su ancestro[490].



Figura 278: Dante y Virgilio concluyen su viaje por los Infiernos en la morada de Lucifer, que devora a Judas, Casio y Bruto. *Divina Comedia*, Biblioteca Bodleian, Ms. Holkham misc. 48 (s. XIV)

[490] *Ibidem*, p. 189.

V. Conclusiones



Representación de la Matanza de los Inocentes, con una gran expresividad de las madres protegiendo a los niños. Pinturas murales de la Catedral de Mondoñedo, Lugo (s. XV)

Es momento de hacer unas consideraciones generales que sirvan como broche a las páginas precedentes. Empecemos señalando que nos parece sugerente reconstruir la evolución del miedo porque es una emoción innata, cercana, universal, en cierto modo seductora. Una emoción experimentada y definida como desagradable, pero indispensable para la supervivencia y la evolución humana y animal, sobre la que se ha levantado todo un complejo edificio cultural de interpretaciones, respuestas, mecanismos e historias de superación que ha ido remodelándose sin pausa, afectando a todas las facetas de la existencia. Nuestra tarea ha consistido en revisar esa materia emocional, registrando su presencia e impacto en el marco castellano entre los siglos XIII y XV, una delimitación geopolítica y temporal que hemos estimado adecuada y fértil.

La labor de recuperar todo lo accesible alrededor de esta emoción —un presupuesto que debe hacerse extensivo a cualquier otra *pasión del ánima*— tiene el objetivo último de ahondar en un conocimiento más transversal y completo sobre los diversos aspectos que articularon de facto la mentalidad medieval. Es evidente que una historia de las creencias y de las ideas, en caso de no confluir con las aportaciones provenientes de la investigación en el campo sentimental-emocional, devendría en una historia cultural incompleta; solo teniendo en cuenta estos elementos puede atenderse a la coherencia de las prácticas, actitudes y comportamientos del hombre y la mujer medievales dentro de sus marcos mentales de referencia. No es complicado encontrar trazas emocionales —y, por tanto, explicaciones de tal cariz— detrás de cada fenómeno histórico, organización social y artefacto intelectual o material. Es por esta razón que al inicio del trabajo nos hemos referido al miedo como un "motor auxiliar de la historia", defendiendo la posibilidad de elaborar un relato histórico que se inspire en él o lo tenga como parámetro de referencia constante, tal como hemos pretendido.

Fue importante acumular el mayor número de indicios para reducir los márgenes de error y trasladar una composición de lugar lo más ajustada posible. Aunque se emplearon numerosos ejemplos procedentes de crónicas, tratados, poemas y representaciones iconográficas, reflejo cultural de una extensa época, existe una objeción: tales fuentes no siempre son las idóneas para desentrañar determinados aspectos objeto de este estudio. Así, documentos judiciales, notariales, testamentarios, etc., resultarían más adecuados para matizar las reflexiones hechas acerca de determinados temores sociales y económicos, pero por falta de tiempo apenas han podido ser consultados y solo se invocan de forma indirecta. Los *Cuadernos de Cortes*, auténtica caja de resonancia de los temores políticos del pueblo, podrían haber sido igualmente incorporados con mayor competencia. En cualquier caso, nos parece que la abundancia de registros utilizada, la combinación de textos e imágenes (seglares y religiosos), unida al análisis y la reflexión nos permiten presentar un retrato suficientemente fidedigno de lo que supusieron los temores medievales en la Castilla bajomedieval. Los aspectos metodológicos que orientaron la investigación se abordan en el apartado introductorio, después de un amplio homenaje a la plantilla de *trabajadores de la historia* que mayor impacto e inspiración nos produjeron. Hemos tratado de poner de manifiesto que no faltaron situaciones, fenómenos, colectivos, objetos y ocasiones a los que respetar en el Medievo. Hicimos un recorrido por el qué, el quiénes, el cuándo o el dónde de los principales temores. Nuevamente es oportuno señalar que la estructura de este trabajo, en cuanto a la clasificación de los miedos a modo de tríptico (el aquí, el allí y el Más Allá), responde a unos criterios que pueden ser objeto de discusión, dada la permeabilidad de las categorías empleadas. A nosotros nos pareció la fórmula más armoniosa, considerando que cualquier otra opción para

su inventariado hubiera presentado problemas análogos. A partir de aquí, los temores son muy diversos y fluctúan en relevancia de una *comunidad emocional* a otra, de un individuo a otro, de una región a la contigua, de una década a la siguiente.

En el primero de los tres grandes bloques (capítulo II) hemos atendido a cómo el temor juega un papel relevante en las dinámicas por las que se rigen las relaciones de dominio y sumisión entre los diferentes estamentos y, por tanto, cómo este es también un condicionante para la configuración, jerarquización y desarrollo socioeconómico. La acción de la fuerza, bien sea por la violencia directa o por una administración judicial punitiva, sustenta la intimidación y garantiza la reproducción del poder feudal en el tiempo. Allí en donde el miedo es suficiente para modelar y constreñir los patrones generales de pensamiento y conducta según los intereses de la clase dominante, la violencia ejecutada desde arriba se convierte en un recurso cuyo empleo es menos necesario y habitual; la simple amenaza de que pueda desatarse permanece en el ambiente, y dicha conciencia del peligro desincentiva el aventurerismo de las capas populares. En los siglos medios aún están forjándose tímidamente los mecanismos que el Estado moderno posterior empleará con refinamiento para extender la adhesión al ordenamiento social (nos referimos a la persuasión, adoctrinamiento, propaganda, control administrativo, cooptación, ficción de consenso…); en ausencia de estas herramientas, el miedo descarnado cumple su papel alienador disolviendo parte de las tentativas de resistencia antes de que estas escalen hacia el conflicto abierto. Es buen momento para recordar que el miedo se aprende, se impregna de una generación a otra, circunstancia tan aplicable a las clases populares como a la nobleza. Enfriar las esperanzas de las masas en una transformación política, económica y social está en la condición de los grupos rectores en cada etapa histórica: estos siempre pugnan por conservar la hegemonía, lo que los sitúa generalmente en posiciones refractarias al cambio. Además de estas cuestiones relativas al control del poder, al conflicto y al temor, una parte sustancial de nuestra atención en este capítulo se la han cobrado los asuntos materiales y la impresión que generan entre los distintos estratos sociales conceptos como el trabajo, la riqueza o la fortuna (y la conmoción ante su pérdida). También se le reservó un espacio a las despreciables consecuencias de la deshonra y la vergüenza: la reputación se basaba en no defraudar a la familia con deslealtades o comportamientos sexuales disolutos; no abundaban entonces las oportunidades de hallar amparo social si el vínculo protector del linaje se quebraba y se caía en desgracia. El apartado indaga asimismo sobre el miedo manifestado en relación con la guerra, ante las expectativas de pasar hambre o sucumbir a la enfermedad, tres maldiciones que lastran profundamente al periodo. Tras abordarse cuáles son las preocupaciones que padecen —o infunden— los monarcas, la nobleza y la masa trabajadora, dos secciones se dedican a recuperar los temores específicos de las mujeres y las minorías religiosas, sin perderse de vista que estas no constituían grupos homogéneos, puesto que sus miembros pertenecían a clases sociales diferentes y, en consecuencia, manifestaban inquietudes particulares y a menudo contrapuestas.



Figura 279: La cara de un enfermo de lepra, llena de bultos, tallada en el coro del monasterio de Santa María la Real de Nájera, La Rioja (s. XV)

En el bloque titulado “El excepcional allí” se ha querido repasar las sensaciones que siente el individuo medieval frente a la Naturaleza, inmensa creación divina que se encuentra repleta de secretos y maravillas por descubrir. Es por ello que hemos dedicado algunas páginas a repasar la concepción que se tenía del cosmos, tratando de exponer lo que un castellano medianamente instruido podía conocer acerca del mundo en que vivía, habida cuenta de la elevada conciencia de conformar un todo con su entorno. Se ha descrito el impacto causado por fenómenos astronómicos, ambientales o meteorológicos infrecuentes en el tiempo o acontecidos en los márgenes, que se escapan de lo cotidiano y de la experiencia vital de las mayorías. Se tratan también las emociones surgidas del reconocimiento progresivo de lo ignoto, que conjugan con el miedo la sorpresa, curiosidad y fantasía; el temor adquiere entonces una dimensión excitante, aunque no pierde su función tradicional como factor de control social. Los expedicionarios, principales protagonistas del capítulo III, estimularon a sus audiencias sirviéndose de la otredad, colectivizando sus experiencias y consolidando o desmontando los prejuicios de quienes no tenían cómo comprobar sus intuiciones sobre el mundo exterior; el interés por los nuevos horizontes se refleja precisamente en lo populares que se volvieron los relatos y libros de viajes, misma fascinación que se rastrea cuando algunos artefactos, animales o individuos desacostumbrados aparecen por los palacios de los reyes o son exhibidos en público para reforzar el prestigio de sus propietarios. A este respecto no debe olvidarse que la castellana es una sociedad de frontera, quedando sus conexiones con la alteridad marcadas por ese hecho específico. El andariego se convertía en una absoluta minoría lejos de su patria —lo que de por sí denotaba un cierto arrojo por su parte—, a menudo empujado al periplo por la fe; no es extraño que buena parte de la movilidad en aquel momento recayese en los peregrinos y misioneros buscando recompensa espiritual. Se ha tratado de registrar cuáles fueron los contratiempos que los caminantes tuvieron que sortear durante sus viajes (elevados costes, presencia de ladrones, riesgo en el cruce de desiertos y mares, aprensión ante las alimañas y monstruos, amenazas de los infieles, etc.), quedando de manifiesto que muchos no fueron capaces de retornar al hogar y perecieron durante la marcha debido a las adversidades; también hemos tenido en cuenta las travesías de los viajeros islámicos. Por último, la sección se cierra con algunas consideraciones sobre los encuentros interculturales acontecidos entre las poblaciones nativas y los exploradores-conquistadores europeos, en África y en América, dándole una relevancia especial a las pioneras navegaciones portuguesas en el Atlántico.

Por fin, en “El trascendental Más Allá” (último de los grandes bloques) hemos reparado en la espiritualidad como columna vertebral que sujeta toda la cosmovisión medieval. La Iglesia, en tanto institución y conjunto de fieles, se ha venido fortaleciendo y haciéndose cada vez más intransigente respecto a las desviaciones, que combate sin cuartel. La idea de la coexistencia pacífica con el diferente, ahora entendido como una potencial amenaza, se erosiona y va sustituyéndose por la búsqueda de la unificación religiosa; el temor a que las minorías religiosas arriesguen la rectitud de la comunidad cristiana con su proselitismo justifica la segregación y posterior destrucción de que serán objeto. Hemos visto, por otro lado, cómo el significativo protagonismo de los mendicantes, del siglo XIII en adelante, consolida la explotación del miedo escatológico como instrumento para el adoctrinamiento: los dominicos y los franciscanos se unen al clero secular para aterrorizar a los feligreses anunciando la inminencia del fin de los tiempos y las penurias del Infierno con un estilo grave y directo; modelan su conducta, reprimen sus deseos con promesas de salvación, lo invitan al sacrificio. El atemorizador discurso sobre el pecado, la ira divina o el Anticristo se convierte en un cincel en manos del párroco. La conexión entre lo pecaminoso y lo delictivo conduce a que las

virtudes del buen cristiano y la docilidad del buen súbdito se fusionen, lo que explica la alianza nobiliaria-clerical; los desobedientes al poder secular obtienen destierro y los desobedientes al poder clerical reciben excomunión, esto es, en ambos casos la transgresión se castiga con la muerte social. Mientras, la confesión viene a fijarse como un acto rutinario que descarga las preocupaciones y diluye la culpabilidad; no es exagerado afirmar que la culpa, un pesado lastre para los creyentes, se elevó como el principal foco de malestar psicológico de la época. Por su parte, la muerte cobra una presencia aplastante: el individuo medieval se familiariza con ella y con sus representaciones, en parte debido al elevado número de fallecimientos que puede contemplar de cerca durante su vida, viéndose implicado en una espiral de ceremonias fúnebres en homenaje a sus conocidos. Imposible se hace no pensar en la propia muerte, mas lo que de verdad preocupa son las circunstancias que la envolverán y si estas no serán incompatibles con su acceso —o con el de sus seres amados— al Reino de los Cielos. En este ámbito del óbito, los cambios de tendencia que se producen en la Baja Edad Media son profundos y bien conocidos: gustos macabros, personificación de la Parca, fastuosidad y solemnidad, rito y luto, consolidación del doble sistema de juicio del alma, preocupación por el legado y generalización del testamento, pánico a la *subitanea mors* así como otros variopintos indicios de esta transformación son revisados. Es de nuevo importante recordar el efecto consolador de la religión, que a su vez fue principio causal de tantas inseguridades en las sociedades pretéritas; la fe se ofrece como tabla de salvación frente a una atmósfera de angustia que la propia divulgación del dogma se ha encargado de nutrir. Un buen ejemplo de ello es la promoción del Purgatorio, que, como se dijo, disminuye la tribulación: hay luz al final del túnel, se relaja la hipótesis del todo o nada en el Más Allá. La mayoría de los individuos asumen que tendrán que transitar un lapso por ese Infierno temporal en que se convierte el Purgatorio bajomedieval, así que se lanzan a hacer méritos para acortar la estancia en él. En cualquier caso, la advertencia del Infierno sigue muy presente, enriqueciéndose en estos siglos sus rasgos definitorios. Allí mora el demonio, erigido como una fuente de tormento constante, raíz y fruto del pecado. El Maligno consigue además hacerse hueco como explicación predilecta para todo tipo de fenómenos calamitosos cuyas razones últimas aguardan ser descubiertas. Para su "anticruzada" contra los fieles ha reclutado a múltiples colaboradores: heterodoxos, judíos, conversos, musulmanes, alcahuetas, falsas parteras y seductoras mujeres, adivinos, expertos en maleficios, magos, brujas, nigromantes. Con el incremento de la preocupación por la influencia diabólica crecieron parejas la denuncia y persecución del sospechoso.



Figura 280: Representación del cuarto jinete del Apocalipsis en compañía de un demonio, detalle en un *Beato*, Biblioteca de John Rylands en Manchester, Ms. Lat. 8, f. 103v. (s. XII)

El lector que haya llegado hasta estas conclusiones después de haber atendido a las secciones previas del trabajo habrá percibido que se pasa de puntillas por no pocos aspectos, como ya se anticipaba en la introducción. No hubo plazo, espacio ni pericia suficiente para ir más lejos. Nos encontrábamos ante temas amplísimos y de interpretación abierta, que requerían de cierta habilidad a la hora de ser sintetizados. Se quedan interrogantes por responder y brotan

nuevas dudas; en ese sentido, creemos que la tesis aquí presentada es provechosa, al sugerir al lector no pocas posibilidades y senderos por los que continuar reflexionando. En primer lugar, cabe proseguir teorizando acerca del proceso de acumulación de miedo en la sociedad medieval, lo que incluye pensar más y mejor sobre las vías por las que este se propaga, el impacto que produce en la comunidad o las dinámicas según las cuales un temor particular escala hasta transformarse en un episodio de pánico colectivo; simultáneamente, debemos cuestionarnos cómo determinados miedos van difuminándose en el tiempo y acaban saliendo de circulación. La manipulación del miedo es una línea de investigación tremendamente atractiva, como demuestran los ya aludidos estudios de F. Foronda sobre las políticas del espanto. Apenas se han empleado aquí las aportaciones de los principales teóricos de la historia de las emociones (Stearns, Rosenwein, Reddy, etc.); sin duda tendría interés construir un relato histórico para nuestro contexto partiendo de sus presupuestos metodológicos. Unos conocimientos avanzados en materia psicológica serán de gran ayuda al historiador que pretenda adentrarse en semejante labor.

Otro cabo suelto del que se podría tirar para desenmarañar la madeja de la historia del imaginario colectivo es el de la relación del miedo con el resto de emociones; aunque durante todo el análisis hemos orbitado alrededor de los temores, las conclusiones no deben aislarse de una reflexión generalizada que incorpore los vínculos de dicha *pasión* con otros factores emocionales, especialmente con aquellos que pueden tomarse por contiguos (sumisión, desprecio, vergüenza, remordimiento, desesperanza, asombro, melancolía, aversión, lástima, confusión…), así como de sus opuestos, aquellos positivamente considerados: valentía, orgullo, confianza, seguridad, fe. La represión u ocultación del miedo como un requisito entre las capas dirigentes, sobre todo en los ambientes militares, daría mucho juego a la hora de repensar la conformación de la masculinidad medieval. Durante estas páginas se han pisado esos charcos, aunque convendría proceder de una forma más ordenada y sistemática. Sobre la mesa queda la propuesta, quizá de menor rédito para el historiador, de documentar con precisión la terminología emocional en el vocabulario de la Edad Media, partiendo del indiscutible presupuesto de que la emoción es una herramienta comunicativa de primer orden. A buen seguro una comparativa sobre la presencia de palabras relacionadas con cada *familia emocional* en la documentación escrita podría alumbrar nuevas hipótesis sobre el valor que se le otorgaba a cada una de ellas, como ya opinaron algunos de los expertos mencionados.

Podemos vislumbrar el miedo como una losa para el progreso, y no nos equivocaríamos aplicando ese enfoque, pero hay que reconocer asimismo que se trata de una poderosa fuerza creadora, una inspiración. De ahí la complejidad del tema escogido. En ese sentido, sería fructífero poner en el centro de la investigación histórica las herramientas, mecanismos y estrategias, individuales y comunitarias, que sirvieron en cada momento para drenar los temores o para resignarse a coexistir con ellos de manera lo menos lesiva posible. Cuando el miedo se vuelve consistente termina por impulsar la creación de *refugios emocionales* que garanticen unos ciertos niveles de bienestar mental y calidad de vida, por lo que de forma paradójica el miedo puede tomarse simultáneamente como un factor desestructurador y recompositor de la sociedad. A lo largo de las páginas anteriores se han sugerido ciertos aspectos relativos a las fórmulas de "fuga y lucha" frente a los miedos, pero sin dedicarle el espacio que se merecen. Como corresponde a un *demos* agudamente sacralizado, la búsqueda de amparo se canalizó en buena medida a través del impulso al pensamiento mágico-religioso (proliferaron las supersticiones y los amuletos, el santoral y las reliquias, los milagros, el establecimiento beneficioso de una comunidad de vivos y muertos, el ángel de la guarda, el

Purgatorio, la política de indulgencias, la ilusión del Paraíso...), pero sin que dejase de recurrirse a estructuras más terrenales para encontrar abrigo: las fiestas y el juego, el disfrute de los placeres mundanos o la ideación de utopías desempeñaron un rol significativo para descargar la tensión; operaron las redes de solidaridad establecidas a través de cofradías, hospitales e instituciones de caridad; se intensificó la protección mutua derivada de una fuerte noción comunitaria (hermandades para la autodefensa, sentido de pertenencia al linaje y al estamento, agrupación en bandos y redes clientelares, filiación parroquial, orgullo urbano, sentimiento protonacional, etc.). Otras vías que exploró la sociedad medieval para exorcizar sus temores reflejan ya un claro carácter ofensivo y fueron canalizadas mediante la represión y la violencia, tal como fueron el aislamiento del diferente, las teorías conspirativas, los linchamientos, la proyección de chivos expiatorios, el combate sin cuartel a los delincuentes, disidentes y hechiceros. Respuestas híbridas y efectivas, a su modo, a los retos —materiales o espirituales— de una existencia peligrosa, que forman parte de la lucha por la superación del miedo; una larga marcha llena de claroscuros, en la que se compaginan esfuerzos de cooperación y tesón en el castigo con distintas tonalidades.

Hay que insistir. La profundización en cada uno de los numerosos puntos atendidos en los bloques precedentes sería muy necesaria para que la exposición del panorama global ganase en precisión. Aquí no se ha hecho más que arañar la superficie y poner sobre la mesa algunas de las partes que componen el todo; como ya se aludió, en términos arqueológicos este trabajo no pasaría de ser una primera prospección del terreno. La fugacidad con la que se han despachado determinados aspectos es patente; pensamos en las escasas referencias hechas en relación a los miedos de los niños, de los homosexuales, de los trabajadores de los oficios humildes, de todos aquellos que tuvieron tan complicado imprimir su sentir en el lienzo de la historia. Por ejemplo, podemos imaginarnos los temores de la servidumbre derivados de sus labores cotidianas, al cuidado de las ropas, la cámara, la alimentación o los descendientes de la aristocracia; nos les figuramos siempre pendientes de que sus señores estuviesen satisfechos con el servicio y a menudo espantados ante la autoridad y mal humor de los próceres, pero... ¡en qué pocas pruebas documentales podemos sustentar tal convicción! Nos pesa especialmente no haber ahondado más en los miedos de las mujeres, la parte de la sociedad que soportó una mayor carga de violencia cotidiana y que merecería, cuanto menos, la mitad del esfuerzo de esta investigación; de nuevo, el empleo de fuentes de diferente naturaleza nos hubiera permitido escuchar con más claridad las voces femeninas. Lejos de ser un tema agotado, estamos aún en la antesala de la "descripción densa".

Queda aún en el aire una pregunta que nos hacíamos al comienzo de este análisis, tal cual era si nuestros antepasados del Medievo padecían más temor(es) que nosotros; o, mejor dicho, teniendo en cuenta que la *cuantificación emocional* resulta siempre problemática, si la influencia e impacto del miedo en su cotidianeidad alcanzaba un peso tan acusado como en la época que nos ha tocado vivir. Quizá el lector considere que no es del todo relevante o pertinente plantear semejante duda; sin embargo, ha sido la que ha inspirado la investigación, por lo que nos parece interesante dedicarle las últimas líneas. Pues bien, al tratar de responder a esta cuestión hay que escapar de dos riesgos contrapuestos. Por un lado, el de dejarse llevar por un relativismo extremo, que suponga aceptar que no existe ni puede darse una contestación válida, recurriendo a diversos subterfugios. Una resolución relativista pasaría por disolver la verdad histórica en un mar de escepticismo: la emoción en una época tan remota no puede medirse ni computarse, no puede conocerse de manera certera; es, en esencia, inaccesible. Los testimonios son escasos, parciales, abrumadoramente tendenciosos y de

polémica interpretación fuera de su contexto original. Sus protagonistas pertenecen casi siempre a una misma clase social, opacando el sentir de las masas o hablando por ellas. Las verdaderas emociones están muy filtradas, aparecen abiertamente falseadas y quedan supeditadas a la finalidad pretendida del discurso-relato; ya sabemos quiénes son los cronistas y retratistas de la época y a qué intereses obedecen. La captura de la alteridad se hace particularmente escurridiza cuando se trata de materia emocional. Con semejantes contratiempos, ¿cómo aventurarse entonces a responder quién sufría más miedo, si aquellos o nosotros? No parece que rehuir así a la pregunta después de tantas páginas dedicadas a las angustias medievales sea intelectualmente honesto. El segundo riesgo corresponde a caer en una generalización banal que implique una respuesta categórica, sin plegarse a los matices de una explicación que necesariamente sería compleja; una contestación tajante que ambicione elevarse en una conclusión con pretendido rigor histórico pasa por apoyarse en la intuición al menos tanto como en las evidencias, siendo irrebatible la existencia de todas las dificultades que acaban de enumerarse.

La extendida concepción de la Edad Media como época lóbrega y triste por antonomasia, pese a los esfuerzos puestos en combatir los prejuicios resaltando los avances filosóficos, científicos o técnicos protagonizados en ella, llevaría a cualquiera a concluir, por simple inercia, que antaño se temía mucho más que ahora. El extenso abanico de elementos a los que temer, la fuerte concepción religiosa de la existencia y la escasa preparación para confrontar durante la Edad Media con fenómenos de origen desconocido, como se ha visto a lo largo del trabajo, sugieren ya de entrada que tal planteamiento, ampliamente difundido, es correcto. Sin embargo, en 2006 Joanna Bourke, la profesora neozelandesa experta en el análisis histórico-cultural de los temores contemporáneos, resolvía en una entrevista que "tenemos la misma cantidad de miedo [que en la Edad Media]"[1]. Los quince años que nos separan de dicha declaración han estado marcados por una tendencia alcista de los temores, basada en la doble crisis económica, la consolidación y extensión del terrorismo, la agudización de los conflictos sociales, los desastres medioambientales, la crisis migratoria y el auge del racismo, la recomposición de los centros de gravedad del poder político y militar a nivel internacional o la sobreexposición informativa sobre sucesos y tragedias a través ya no solo de los medios convencionales del pasado siglo, sino principalmente mediante las omnipresentes redes sociales. Los fenómenos y tendencias citados han dejado su impronta sobre el ánimo de la civilización occidental, arrastrando en buena medida al resto de la aldea global en esas preocupaciones. A todo lo anterior hay que sumar un episodio de excepcional magnitud, tal cual es la pandemia de Covid-19 y sus secuelas. Probablemente un repaso a estos y otros acontecimientos recientes podría conducir a mostrar aún más indulgencia con el Medievo y a considerar que esta, nuestra era del ansiolítico y del libro de autoayuda, despunta como la época más temerosa de la historia.



Figura 281: Un cartel con el texto "Todo saldrá bien" junto a un contenedor de papel en Tomelloso, Ciudad Real (2020)

[1] ANTÓN, JACINTO, "Hoy tenemos tanto miedo como en la Edad Media y más que en el XIX", *El País*, 22 de noviembre de 2006 (consultado por última vez el 14 de octubre de 2021 en www.elpais.es).

Familiarizados con burdas comparaciones en sentido opuesto, es de agradecer que Joanna Bourke le eche un capote a la Edad Media a costa de nuestros temores actuales. No obstante, y con sumo respeto, creemos que es una impresión equívoca. Todo parece indicar que en la Edad Media se padeció más miedo y que este fue más lacerante que en nuestros días, aunque —claro— el sufrimiento no afectaba ni a todos por igual ni durante todo el tiempo. Aún así, la concepción de un Medievo permanentemente aplastado por el terror que una mayoría imagina hoy es excesiva. Si bien el miedo se halla sin dificultad allá donde se mire, con una dimensión reseñable, la hipotética inmovilidad medieval es una exageración que podría contravenirse con numerosos argumentos de dinamismo y superación. La Edad Media no se paralizó por el miedo. Rigurosamente hablando, ninguna sociedad, en ningún momento histórico, ha detenido su progresión por el miedo. Puede decirse que la sociedad medieval, respecto a sus muchos temores, estuvo caracterizada por la resiliencia; este popular término, que refiere la capacidad de adaptación frente a la adversidad y el trauma, es válido también para adjetivar a una comunidad maleable que no se quiebra ante los contratiempos. La Edad Media mostró una gran versatilidad a la hora de reponerse y reinventarse, con los pies pegados a la tradición, tras cada acontecimiento catastrófico que la golpeó. Cierto es que la habituación a un estímulo cronificado lleva a que el cuerpo y la mente terminen relajándose. Esto significa que una sociedad que está más expuesta a las desgracias no necesariamente ha de padecer más desolación y miedos que otra que transita un desarrollo tranquilo; lo importante es la capacidad de resistencia que hayan adquirido. La concatenación de infortunios y duelos tuvo forzosamente que suponer que la comunidad medieval acabase por acostumbrarse a ellos y dejase de espantarse con suma facilidad respecto a ciertos sucesos y dinámicas. Pero aun teniendo en cuenta las circunstancias descritas, mantener que nuestros miedos son equiparables a los medievales (o incluso menores) nos parece fruto de una idea insuficientemente fundamentada sobre esa época pasada.

El avance del pensamiento racional (moderno) o la acumulación de capital cultural no ha servido para disipar los miedos atávicos. Mayores conocimientos tecnológicos, científicos y médicos (¡o históricos!) sirvieron para superar algunos de los viejos temores, pero también han conllevado su reemplazo por otros. Acostumbrados a tener cierto control sobre los fenómenos que nos rodean, la epidemia de pánico se desata cuando los hechos superan a la capacidad de respuesta o a nuestros conocimientos. Escribir esta tesis en paralelo a la aparición y evolución de la pandemia de Covid-19 en 2020 y 2021 nos ha permitido observar el comportamiento humano en un contexto emocional que podría calificarse de anómalo y participar en primera persona en el estallido de una vorágine social de miedos vinculados a la enfermedad y la muerte. Durante la reclusión se multiplicaron el insomnio y las pesadillas nocturnas; se produjo el acaparamiento de productos básicos en varios momentos; multitud de personas rehusaron cualquier asomo al espacio público, incluso muchas semanas después de levantarse las medidas de aislamiento domiciliario; aún es pronto para conocer el trauma generado por el impacto del coronavirus en la salud mental de la población, pero sin duda la herida es profunda y ha transformado a la humanidad. Pese a la distancia, pensarnos y vernos sumidos en brotes de histeria colectiva como los vividos en 2020 puede ayudarnos a entender mejor las grandes oleadas de pánico en el pasado; y, al contrario, la proyección a futuro que ofrece la historia aplicada debería servirnos para controlar mejor los instintos y las sensaciones cuando nos veamos abocados de nuevo a desafíos similares a los que ya se experimentaron.

Analizar el impacto del miedo en las sociedades contemporáneas desde la sociología y la psicología arroja resultados más rigurosos que los que pueden obtenerse haciéndolo para las antiguas desde el medievalismo. A este respecto, no es difícil encontrar ejemplos sobre cómo hoy puede inocularse en una sociedad formada e informada un miedo poco fundado, partiendo de la existencia de un fenómeno absolutamente residual que es amplificado a conveniencia. Este es el caso de la *okupación*. A base de una insistente repetición de casos puntuales en los medios de comunicación, significativos sectores de la ciudadanía han comenzado a preocuparse por la posibilidad de que su vivienda sea usurpada. Esta maniobra mediática, nada inocente, tiene notorios beneficiarios desde el punto de vista empresarial —los negocios de venta de dispositivos de alarma y las aseguradoras, que precisamente ofrecen *seguridad* a las denominadas clases medias ante una sensación de riesgo que ellas mismas patrocinan—, además de haber adquirido cierta centralidad en el debate ideológico-político al ponerse en relación con otros asuntos bajo discusión, como los desahucios, el derecho a la vivienda y los límites de la propiedad privada. Mientras algunos hacen su agosto agitando el asunto, empíricamente real pero anecdótico, la parte más susceptible de las masas siente y padece a consecuencia de la campaña desplegada. La sensación de seguridad, en todas sus dimensiones, conforma junto a la idea de prosperidad una de las principales aspiraciones de nuestros días. Otro ejemplo de sufrimiento psicológico ante la perspectiva de perder el hogar puede encontrarse entre los habitantes de la isla canaria de La Palma a cuenta de la erupción volcánica de septiembre de 2021. El volcán se encuentra expulsando material magmático en el momento de escribir estas líneas y la cobertura del suceso ocupa buena parte de la atención mediática durante estas semanas. La preocupación de los habitantes de la zona no se puede definir ya de miedo neurótico, como el que predomina ante la presunta oleada de *okupaciones*, sino que constituye un miedo acorde a la exposición de un peligro real[2]. En una información, publicada por *El País* el 4 de octubre de 2021, se detalla el comportamiento de varios vecinos durante el proceso de evacuación de las viviendas: el anciano que se resiste a abandonar su casa ante el avance de la lava, la mujer que emplea los escasos minutos de que dispone para salvar sus enseres en barrer la ceniza de la cocina o el niño que no quiere el juguete nuevo que le ofrecen, sino *su* juguete[3]. No son comportamientos erráticos o enajenados, sino una conducta esperable cuando el individuo queda presa de fortísimos sentimientos y emociones.

La Edad Media está atravesada por numerosos y bien fundados temores, pero consideramos que no es, en su conjunto, una época pesimista: las grandes masas populares se resignan sabiendo que morirán sin poder dejar atrás su estado socioeconómico (y, en ese sentido, los individuos no han de preocuparse en exceso por el fracaso), pero cuentan con la expectativa de una justicia divina que les proporcionará desagravio eterno tras su partida de este mundo, haciéndoles al menos tan dichosos como a los grandes señores a los que sirvieron en vida. *Expectativa* es, por el contrario, un término clave con el que se pueden explicar buena parte de las ansiedades actuales: mientras en la Edad Media la meta principal para los individuos de todas las clases sociales consistió en alcanzar la salvación del alma, en las sociedades contemporáneas occidentales el culto a la prosperidad y a la promoción particular llevan aparejados una insatisfacción constante: debido al estatus socioeconómico, a causa del

[2] Con el concepto "miedo neurótico", Freud hacía referencia a los temores cuya intensidad no se corresponde con la dimensión del peligro.

[3] ORDAZ, PABLO, "La colada invisible del dolor", *El País*, 4 de octubre de 2021 (consultado por última vez el 14 de octubre de 2021 en www.elpais.es).

empleo, por el estilo de vida, a cuenta de las relaciones interpersonales, con la apariencia del propio cuerpo... El apego a la existencia terrenal —ahora concebida por muchos como la única vida— dota de un nuevo significado al óbito y alimenta la angustia de no estar aprovechando la vida en toda su plenitud; de la siembra de mayores pretensiones se cosechan las mayores frustraciones. La inestabilidad y el desarraigo son, asimismo, elementos distintivos de nuestra época y deben pensarse como causas de una sustancial intranquilidad contemporánea. Y reparemos un instante en cómo se afrontan hoy los miedos, cuando nos hallamos tan interconectados como atomizados: mayoritariamente en solitario o con el servicio prestado en la intimidad por un terapeuta, que escucha, pone nombre a las fobias y receta fármacos frente a las difusas ansiedades; antaño la culpa la descargaba el confesor mandando penitencia y el miedo se compartía con los iguales de natural forma, porque exteriorizándolo ante ellos se esperaba comprensión, reciprocidad y consuelo. Los tiempos en que vivimos parecen estar también marcados por un pesimismo existencial acusado, instalado en la incapacidad generalizada de concebir mundos mejores para el conjunto de la sociedad; futuros que vayan más allá de alcanzar determinado nivel de *confort* para cada quién y los suyos, mientras simultáneamente prospera toda una narrativa que especula sobre cómo será el aciago fin del mundo. Pero dicho esto, insistimos, no albergamos dudas razonables de que nuestros antepasados sufrieron emocionalmente más que nosotros. Como no podía ser de otra manera, finalmente le corresponde al lector meditar cuántas continuidades y diferencias emocionales unen y separan los dos periodos, sacando sus propias conclusiones. Nosotros remataremos citando nuevamente al historiador Robert Fossier cuando se mostraba convencido de que, en esencia, "el hombre medieval es como nosotros", añadiendo que nada es más útil para corroborar esta afirmación que prestarle atención a los viejos y nuevos miedos[4].

[4] FOSSIER, ROBERT, *Gente de la Edad Media...*, p. 384.

VI. Anexo: catálogo de obras



Cuatro personajes lloran ante el fallecimiento de su familiar, detalles en el sepulcro de los Téllez de Meneses. Procedente del Monasterio de Palazuelos, conservado actualmente en el Museo Catedralicio de Valladolid (ca. 1300)

Hemos querido aportar una relación de las fuentes textuales empleadas, de modo que el lector pueda comprender, tras la revisión de muy pocas líneas, los aspectos básicos sobre el contexto y fecha de producción o recepción de las obras, su autoría en caso de ser conocida así como su argumento o contenido. Aparecen dispuestas por orden alfabético descendente en función del título y no según sus autores, pues aproximadamente la mitad se caracterizan por su anonimia. Adjudicamos la paternidad sobre algunos de ellos a quienes comúnmente son reconocidos como sus autores intelectuales. Es el caso de algunos "autores" que realmente narraron sus historias a terceras personas encargadas de ponerlas por escrito (Diogo Gomes a Martin Behaim, Marco Polo a Rusticello, Leonor López de Córdoba a su escribano…) o cuya inspiración o participación en alguna de las fases del proyecto de la elaboración de las obras es indiscutible, caso del rey Alfonso X sobre un extenso número de producciones. A pesar de sobrepasarse largamente los doscientos títulos, el lector familiarizado con la literatura medieval echará en falta algunas obras: crónicas, cancioneros, tratados, hagiografías, traducciones, cuadernos de Cortes... sin embargo, se aporta un muestreo considerable que alcanza a todos los géneros. Tras los breves sumarios se incorpora el libro o el artículo empleado en donde se contiene cada texto medieval, según los cuales se cita en nuestro trabajo doctoral. Con afán simplificador, utilizamos indistintamente la categoría *editores* (ed. o eds.) para referirnos a colegas que se han encargado de traducir, prologar, coordinar, aportar estudios y notas, etc. Cada una de estas publicaciones tiene sus propios criterios de edición o transcripción; las citas de fragmentos respetan la literalidad y aparecen tal y como se encuentran en los volúmenes consultados. En la mayoría de los casos el vertido del texto está acompañado por aparatos críticos, aunque a algunas de las obras hemos accedido a través de publicaciones que no vienen complementadas con un estudio, o en las que este es muy superficial o está desfasado (incluso en algunos casos puntuales hemos citado según compilaciones del siglo XIX). Dado el volumen de material y las dificultades propias de la investigación, no siempre se ha podido acceder a las últimas ediciones críticas de estos textos, e incluso se ha llegado a trabajar con escritos que modernizan el idioma para hacerlo comprensible al lector ocasional, lo que podría afectar sensiblemente al sentido exacto de las citas en alguna de las obras manejadas.

Admiración operum Dei....626
Allegationes super conquista Canariae....626
Amadís de Gaula....626
Arboleda de los enfermos....627
Ars moriendi....627
Arte cisoria....628
Auto de los Reyes Magos....628
Barlaam e Josafat....628
Batalla campal de los perros contra los lobos....629
Bestiario de amor....629
Bías contra Fortuna....630
Bocados de oro....630
Buenos dichos por instruir los omnes a buena vida....631
Calila e Dimna....631
Cantar de Mío Cid....631
Cantar de Roldán....632
Cantar de Sancho II....632
Cantigas de Santa María....633
Cárcel de amor....633
Carta de Colón al escribano de ración Luis de Santángel....634
Carta del Preste Juan....634
Cartas de batalla....635
Carta escrita en verso suelto por un alfaquí natural de la ciudad de Fez....635
Castigos de Sancho IV....635
Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas....636
Catecismo....636
Catecismo....636
Catecismo....637
Cavallero Plácidas....637
Chronicon mundi....637

Claras y virtuosas mujeres.....638
Claros varones de Castilla.....638
Comedieta de Ponça.....639
Compendio de la fortuna.....639
Coplas a la muerte de su padre.....639
Corbacho.....640
Crónica abreviada de España.....640
Crónica anónima de Sahagún.....641
Crónica de Guiné.....641
Crónica de la población de Ávila.....641
Crónica del Halconero de Juan II.....642
Crónica del rey don Pedro y del rey don Enrique.....642
Danza general de la Muerte.....643
De la descripción del modo de visitar el templo de Meca.....643
De prima inventione Guineae.....643
De rebus Hispaniae.....644
Decamerón.....644
Defunssion de don Enrique de Villena.....645
Diálogo entre el Amor y un viejo.....645
Diálogo entre el Amor, el viejo y la hermosa.....645
Diálogo sobre la predestinación y el libre albedrío.....646
Diálogo y razonamiento en la muerte del marqués de Santillana.....646
Diálogos sobre la vida y los milagros de los padres italianos.....647
Diario de Cristóbal Colón.....647
Dichos de los santos padres.....648
Diez mandamientos.....648
Disciplina clericalis.....648
Discurso sobre la precedencia del rey católico sobre el de Inglaterra.....649
Disputa del alma y el cuerpo.....649
Disputa del cuerpo y del ánima.....650

Disputa entre un cristiano y un judío....650
Divina Comedia....650
Doctrinal de privados....651
El Victorial....651
Elena y María....651
Embajada a Tamorlán....652
Enxemplos que pertenesçen al Viridario....652
Escala de Mahoma....653
Escrito de Trezenzonio sobre la gran isla de Solistición....653
Espéculo de los legos....653
Espejo de medicina....654
Espejo del alma....654
Estoria de la fiesta del Cuerpo de Dios....655
Estoria del rey Guillelme....655
Etimologías....655
Exemplos muy notables....656
Fazienda de Ultramar....656
Fisiólogo....656
Flores de filosofía....657
Fuero Real....657
Fuero Viejo de Castilla....658
Garcineida....658
Gargantúa y Pantagruel....658
Generaciones y semblanzas....659
Gran conquista de Ultramar....659
Gran Crónica de Alfonso XI....660
Hechos del arzobispo don Alfonso Carrillo....660
Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo....661
Historia de la doncella Teodor....661
Historia de los dos enamorados Flores y Blancaflor....662

Historia del ínclito don Álvaro de Luna....662
Historias prodigiosas y maravillosas de diversos sucesos acaescidos en el mundo....663
Infierno de los enamorados....663
Itinerarium sive peregrinatio per Hispaniam, Franciam et Alemaniam....663
Jardín de nobles doncellas....664
La Celestina....664
La Leyenda Dorada....665
Laberinto de Fortuna....665
Lamentación de don Álvaro de Luna....666
Lamentação de España....666
Lapidario....666
Las siete edades del mundo....667
Le Canarien....667
Leyes de moros....668
Liber Sancti Jacobi....668
Libre dels tres reys d'Orient....668
Libro de Alexandre....669
Libro de Apolonio....669
Libro de Buen Amor....670
Libro de confesión de Medina de Pomar....670
Libro de Graçián....671
Libro de viajes....671
Libro de la consolação de España....672
Libro de las bienandanças e fortunas....672
Libro de las confesiones....672
Libro de las consolaçiones de la vida humana....673
Libro de las maravillas del mundo....673
Libro de las maravillas del mundo....674
Libro de las profecías....674
Libro de las tribulaciones....674

Libro de las tribulaciones....675
Libro de los cien capítulos....675
Libro de los doze sabios....676
Libro de los estados....676
Libro de los exemplos por a.b.c....676
Libro de los gatos....677
Libro de los grandes hechos....677
Libro de miseria de omne....678
Libro de Roger....678
Libro del caballero Zifar....678
Libro del cavallero et del escudero....679
Libro del conde Lucanor....679
Libro del conosçimiento de todos los reynos et tierras et señoríos....680
Libro del conocimiento del fin del mundo....680
Libro del infante don Pedro de Portugal....681
Libro del Passo Honroso....681
Libro del tesoro....681
Libro enfenido....682
Los signos del Juicio Final....682
Lucidario....683
Martirio de san Lorenzo....683
Memorias....683
Menor daño de medicina....684
Milagros de Nuestra Señora....684
Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (milagro XXIX)....685
Miraculos romançados....685
Miraglos de Santiago....685
Mocedades de Rodrigo....686
Navigazioni....686
Ordenamiento de Alcalá....687

Ordenamiento de las tafurerías....687
Planto por Iherusalem....687
Poema de Almería....688
Poema de Fernán González....688
Poema de Yusuf....688
Poridat de las poridades....689
Primer viaje de Felipe el Hermoso a España en 1501....689
Proverbios morales....690
Purgatorio de san Patricio....690
Qüistión entre dos cavalleros....690
Razón de amor con los denuestos del agua y el vino....691
Refranes que dicen las viejas tras el fuego....691
Refundición de la Crónica del Halconero....691
Regalo de curiosos sobre peregrinas cosas de ciudades y viajes maravillosos....692
Regimiento contra la pestilencia....692
Relación del viaje....693
Riḥla....693
Riḥla....693
Rimado de palacio....694
Romance de la condesa traidora....694
Romance de los siete infantes de Lara y del bastardo Mudarra....695
Secreto de los secretos....695
Semejança del mundo....696
Sendebar....696
Sermones....696
Sermones....697
Siervo libre de amor....697
Siete Partidas....697
Speculum humanae vitae....698
Suma de la política....698

Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna.....699

Suma y breve compilación de cómo han de vivir y conversar las religiosas de san Bernardo que viven en los monasterios de la ciudad de Ávila.....699

Tractado de caso y fortuna.....700

Tractado de la Asunción de la Virgen María.....700

Tractado de la divinança e sus especies, que son las espeçies de la arte mágica.....700

Tractado del cuerpo e de la ánima.....701

Tractado del dormir et despertar et del soñar et de las adevinanças et agüeros et profeçía. .701

Tratado breve de penitencia e de las señales por do se conosce quando es verdadera.....702

Tratado de consolación.....702

Tratado de fascinación o de aojamiento.....702

Tratado de la comunidad.....703

Tratado de la lepra.....703

Tratado de la predestinación.....703

Tratado de las andanças e viajes.....703

Tratado de las armas.....704

Tratado de providencia contra fortuna.....704

Tratado en defenssa de virtuossas mugeres.....705

Tratado sobre el vestir, calzar y comer.....705

Triunfo de las donas y Cadira de onor.....705

Vergel de los príncipes.....706

Viaje de san Brandán.....706

Viaje del armenio Mártir, obispo de Arzerdján.....707

Viaje del noble bohemio León de Rosmithal de Blatna por España y Portugal. Hecho del año 1465 a 1467.....707

Viajes por España.....708

Vida de san Amaro.....708

Vida de san Ildefonso.....708

Vida de san Isidoro.....709

Vida de san Millán de la Cogolla.....709

Vida de sant Alifonso por metros.....709
Vida de santa María Egipciaca.....710
Vida de santa Oria.....710
Vida de santo Domingo de Silos.....710
Visión de don Túngano.....711
Visión de Filiberto.....711
Voyage.....712

Admiración operum Dei: Este opúsculo es la respuesta que Teresa de Cartagena da a aquellos incrédulos y calumniadores que niegan su autoría sobre la *Arboleda de los enfermos*, por lo que hay que conocer el contenido de ese primer texto para comprender el sentido de este. Ciertos hombres letrados rechazaban la posibilidad de que una mujer pudiese estar detrás de una obra de tanta calidad, la acusaban de plagio o afeaban su labor, impropia de la condición femenina; debió elevarse una significativa polémica al respecto que hizo que Teresa saliese al paso con esta reivindicación feminista. En ella la mística desarrolla la idea de que las mujeres pueden recibir de Dios capacidades literarias o de cualquier otro tipo, algo que no debería sorprender a los varones; en todo caso, su admiración debería dirigirse hacia la divinidad que todo lo dispone, más allá de los roles de género imperantes en la sociedad medieval. Como en la *Arboleda*, la Biblia vuelve a ser una autoridad donde encontrar respaldo, y así Teresa acude a la irrefutable historia de Judith venciendo a Holofernes.

CARTAGENA, TERESA DE, *Admiración operum Dei*, Lewis Joseph Hutton (ed.), *Arboleda de los enfermos. Admiración operum Dey*, Real Academia Española, Madrid, 1967, pp. 111-141.

Allegationes super conquista Canariae: Se trata de un discurso mantenido en el Concilio de Basilea, a semejanza de la *Proposición contra ingleses*, por parte del obispo Alfonso de Cartagena. En esta ocasión, el burgalés defiende los derechos de Castilla sobre los de Portugal en lo referente a la posesión del archipiélago atlántico. Ambos reinos se lo estaban disputando en la práctica, haciendo dudar al mismo pontífice Eugenio IV sobre quién tenía la primacía, situación que se verá reflejada en las bulas contradictorias de 1436 sobre tal contencioso. El discurso está perfectamente estructurado según las pautas clásicas, con una introducción del problema, las alegaciones de los lusos y las respuestas castellanas según derecho, así como una propuesta resolutiva del conflicto. Alfonso de Cartagena incide en la supeditación de origen del reino portugués a la casa real castellana, que es la heredera directa de la monarquía goda, lo que la convierte además en poseedora legítima de la Tingitana (la provincia norteafricana) y de sus islas —las Canarias—. A Juan II y a sus descendientes, amén del trabajo ya hecho hasta entonces, les correspondía la evangelización en aquellos territorios, por lo que el embajador solicitaba que se anulase la concesión hecha a Portugal. Como es conocido, los castellanos acabaron siendo legitimados para culminar el proceso colonizador en marcha.

CARTAGENA, ALFONSO DE, *Allegationes super conquista Canariae*, Tomás González Rolán, Fremiot Hernández González y Pilar Saquero Suárez-Somonte (eds.), *Diplomacia y Humanismo en el Siglo XV: edición crítica, traducción y notas de las "Allegationes super conquista Insularum Canariae contra portugalenses" de Alfonso de Cartagena*, UNED, Madrid, 1994.

Amadís de Gaula: Afamadísimo romance hispano, tuvo que ser concebido en las primeras décadas del siglo XIV inspirándose en la materia artúrica. El contenido de las historias de Amadís se vería revisado y ampliado a lo largo de las centurias posteriores, también en las modernas. No es posible conocer con exactitud la narración original, pues no se han conservado más que unos pequeños fragmentos manuscritos del XV. La obra la conocemos íntegramente ya en sus impresos zaragozanos de 1508, con cuatro libros reformados y acabados por el medinense Garci Rodríguez de Montalvo en tiempo de los Reyes Católicos. Toda fantasía encuentra su lugar en esta ficción caballeresca y amorosa, repleta de objetos y lugares mágicos, monstruos y gigantes... El primero de los tomos nos presenta los particulares

orígenes del héroe —hijo de rey, pero depositado en un arca y echado a un río por su madre al nacer—, su formación juvenil, su relación con Oriana y los primeros lances armados en los que el protagonista goza de la ayuda de un misterioso personaje metamórfico, Urganda la Desconocida; a las peripecias de Amadís se sumarán también las de su hermano, Galaor. En el segundo libro, Amadís gobierna la Ínsula Firme y debe hacer frente a un complejo proceso interior provocado por un malentendido amoroso que conduce a la ruptura con Oriana, quien se siente —erradamente— engañada por el caballero. Tercer y cuarto volúmenes introducen en la historia al sucesor de Amadís, su hijo Esplandián, que será educado por un ermitaño; además se cuentan los periplos bélicos en los que el de Gaula se enfrenta al rey Lisuarte, el rescate de Oriana o las grandes batallas contra el rey Arábigo, el emperador romano o el hechicero Arcaláus. Rodríguez de Montalvo modifica el trágico final con el que se debía cerrar la obra medieval para adaptarla a un nuevo contexto de recepción humanista y abonar el terreno para sus *Sergas de Esplandián*, dedicadas ya a las aventuras del continuador de la saga. Como se puede apreciar, la extrema complejidad del *Amadís* solo es equiparable a su éxito.

RODRÍGUEZ DE MONTALVO, GARCI, *Amadís de Gaula*, Ángel Rosenblat y Alicia Redondo Goicoechea (eds.), *Amadís de Gaula*, Ebro, Zaragoza, 1987.

Arboleda de los enfermos: Se trata de una de las pocas obras de este corpus que fue realizada por una mujer, la mística Teresa de Cartagena. Su abuelo fue el famoso converso Pablo de Santa María y su tío el no menos influyente Alfonso de Cartagena, por lo que el ambiente familiar le posibilitó el acercamiento a la tarea escrituraria. Este opúsculo es elaborado por Teresa en la segunda mitad del siglo XV, estando aquejada de una sordera total que la aislaba del mundo; conseguía, sin embargo, hacer de esta carencia virtud, pues su motivación consistía precisamente en reivindicar la paciencia ante los sufrimientos, auténtica prueba divina cuya aceptación y superación conduce a la salvación del alma. La consolación de los aquejados pasa, en definitiva, por entender las enfermedades desde un punto de vista espiritual, encarándolas como una penitencia en vida; no satisfecha con su sordera, Teresa practica un mutismo voluntario. La autora apuntala su pensamiento gracias a la exégesis de los salmos y otros textos bíblicos, reivindicando a personajes de la talla de Job. La destinataria de la *Arboleda* fue una mujer de la nobleza, posiblemente doña Juana de Mendoza, a la que sí que dedica explícitamente su segundo libro, *Admiración operum Dei*.

CARTAGENA, TERESA DE, *Arboleda de los Enfermos*, Lewis Joseph Hutton (ed.), *Arboleda de los enfermos. Admiración operum Dey*, Real Academia Española, Madrid, 1967, pp. 37-109.

Ars moriendi: Las artes de bien morir nacen como secuela lógica de la creencia en el juicio particular y en el Purgatorio, ampliamente desarrollada en la Baja Edad Media, así como un creciente temor a la muerte desde el siglo XIV que se evidencia a través de innumerables manifestaciones en el arte y la literatura. Para encontrar los orígenes de esta tradición literaria hay que remontarse a Juan Gerson, teólogo francés y prolífico escritor, y a su obra *De scientia bonae mortis*. Concebida a principios del XV, enseguida se difundió considerablemente en latín y en las lenguas nacionales, apoyada más tarde con grabados xilográficos que ayudaban al lector a comprender y recordar el contenido, también a estremecerlo. El momento del tránsito se representaba como un examen al que concurrían demonios y ángeles que solo el moribundo podía ver, pues era él quien se jugaba el destino de su alma, tentado por los unos y

socorrido por los otros en su propio lecho. Los enfermos encontraban en la obra ejemplaridad ante su deceso, mientras que los eclesiásticos contaban con un manual para ayudar a los agonizantes en la salida de este mundo. Del texto surgieron dos familias textuales, una más extensa conocida como *Tractatus artis beni moriendi* y otra que queda resumida a lo más importante, llamada *Ars moriendi*. Las versiones castellanas conservadas se pueden fechar a partir de 1480.

ANÓNIMO, *Ars moriendi*, Tomás González Rolán, Pilar Saquero Suárez-Somonte y José Joaquín Caerols Pérez (eds.), *El Ars moriendi en sus versiones latina, castellana y catalana*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2008.

Arte cisoria: Es bien conocido que don Enrique de Villena encarna, junto al marqués de Santillana, lo mejor de nuestro frágil humanismo en la primera mitad del siglo XV. Dicha corriente intelectual y artística llegó a través del filtro aragonés y, debido a circunstancias políticas, contó con una escasa trascendencia en Castilla. Enrique fue un auténtico intelectual, formado a ambos lados de la frontera en las cortes de Enrique III, Martín I, Juan II y Fernando de Antequera. El tránsito por aquellos círculos en sendos reinos posibilitó la creación de un tratado de cuchillería como este. Respondía así en 1423 a la petición del cortador mayor del rey, Sancho de Jarava, que le pedía consejo sobre la ciencia del cortar las carnes, pescados, aves, frutas y otros alimentos en los banquetes cortesanos. La obra incorpora una sección teórica sobre el nacimiento de este arte y el uso del instrumental, así como una parte práctica que explicita cómo debe ejercerse el oficio en tales ambientes. Aquella tarea debía contribuir a prestigiar a los anfitriones en unos eventos sociales donde hasta el más mínimo detalle era cuidado.

VILLENA, ENRIQUE DE, *Arte cisoria*, Pedro M. Cátedra García (ed.), *Enrique de Villena. Obras Completas, I*, Turner, Madrid, 1994, pp. 131-218.

Auto de los Reyes Magos: Hubo teatro en la Castilla medieval, sobre todo de carácter religioso, pero tan solo se ha conservado una obra anterior al siglo XV de la que no quepa el menor atisbo de duda sobre su finalidad teatral. Se trata de este *Auto*, una breve pieza dramática de unos 150 versos polimétricos (aunque abigarrados, al estar escritos como si fuera prosa) que se fecha en las postrimerías del siglo XII y que se atesoró en un códice toledano de principios del XIII. En cuanto a su contenido, encierra la reunión y diálogo entre los tres sabios que, siguiendo la maravillosa estrella, acuden con presentes hasta Belén. El protagonismo en la obra se lo reparten los reyes con Herodes, al cual visitan para explicarle el motivo del viaje; este levanta un monólogo y el texto se interrumpe tras la intervención de sus sabios sobre cómo proceder ante el nacimiento de Cristo. Se desconocen los elementos que compondrían la escenografía.

ANÓNIMO, *Auto de los Reyes Magos*, Miguel Ángel Pérez Priego (ed.), *Teatro medieval*, Cátedra, Madrid, 2009, pp. 119-131.

Barlaam e Josafat: Como el *Calila e Dimna* o el *Sendebar*, estamos ante una obra de origen indio que se transmite hacia Occidente gracias al puente árabe, y también bizantino, alcanzándose su versión castellana probablemente durante el reinado de Sancho IV. La cristianización del argumento esconde nada más y nada menos que la historia de Buda, eso sí,

con unos personajes adaptados a nuestro legado religioso y cultural. En esta ficción hagiográfica el príncipe Josafat vive encerrado en palacio, custodiado por su padre, el impío rey Avenir, que trata de impedir que el joven se acerque al cristianismo, evitándole el contacto con las penurias del mundo exterior, tal como le había advertido un astrólogo. Unos encuentros fortuitos del joven con un enfermo, un ciego y un anciano le harán tomar conciencia de la naturaleza humana y, por tanto, de la superioridad de los aspectos espirituales frente a la fugacidad de lo corporal; es entonces cuando aparece Barlaam, un predicador anacoreta que, bajo la apariencia de ser un mercader, le instruye en la fe mediante parábolas y ejemplos de una manera tan eficaz que, al cabo de un tiempo, el propio Josafat es capaz de vencer las pruebas pergeñadas por los filósofos paganos de su padre. Finalmente, tras conseguir la conversión de Avenir y heredar el gobierno del reino, Josafat decide abandonar el espacio cortesano y retirarse a una vida santa como eremita, para lo que se reúne en el desierto con Barlaam hasta el final de sus días. Los escritos castellanos en los que hemos atesorado tal historia —por cierto, muy célebre— son algo posteriores, de los siglos XIV y XV.

ANÓNIMO, *Barlaam e Josafat*, Óscar de la Cruz Palma (ed.), *Barlaam et Josaphat. Versión vulgata latina*, CSIC, Barcelona, 2001.

Batalla campal de los perros contra los lobos: En los planos de la alegoría y la fábula hallamos esta obra, fechada en los primeros años del reinado de Enrique IV. Su artífice es Alfonso de Palencia, quien luego será un reconocido cronista en época de los Reyes Católicos. Palencia se había formado con humanistas en Italia y consideraba que el latín era la lengua ideal para su trabajo, pero tradujo al castellano la *Batalla campal* para divulgarla con mayores garantías. El argumento presenta a un grupo de lobos, cazadores de ovejas, enfrentados a los canes que las custodian. El consultorio que mantienen los reyes de ambos grupos con sus "guerreros", cada uno representando a un tipo de consejero, cobra especial importancia para la toma de decisiones. La raposa o zorra —animal que destaca en las fábulas debido a su sagacidad para buscar su propio beneficio— hace las veces de mensajera entre ambos grupos, cuyas diferencias son tan grandes que finalmente solo pueden solventarse mediante una lid sin cuartel, en la que todos pierden. El telón de fondo sobre el que se construye esta alegoría no es otro que el del panorama castellano de guerra civil indisimulada que se vivió en buena parte del reinado de Juan II; el consejo que podría extraerse para los nuevos tiempos enriqueños era el de la predilección por una guerra sostenida a base de escaramuzas, más provechosa que la abierta. La obra que sirvió de inspiración a Alfonso de Palencia fue la *Batracomiomaquia* o *Batalla de las ranas y ratones*, una parodia clásica de la *Iliada*.

PALENCIA, ALFONSO DE, *Batalla campal de los perros contra los lobos*, José Julio Martín Romero (ed.), *La Batalla campal de los perros contra los lobos. Una fábula moral de Alfonso de Palencia*, Cilengua, San Millán de la Cogolla, 2013.

Bestiario de amor: Su autor fue Richard de Fournival, un clérigo, filósofo y trovador francés que vivió en la primera mitad del siglo XIII. Se trata de un bestiario que ha suplantado el tradicional simbolismo teológico de los animales que se encuentra en otras manifestaciones de este género por una serie de consideraciones pasionales que tienen la finalidad de agasajar a una dama, ante cuyo desinterés el escritor se victimiza. Él mismo explica que, después de

haber fracasado todas sus otras artimañas embelesadoras en forma de cantos, la obra es la última estratagema con la que pretende seducir a su amada, usando para ello paralelismos construidos en base a la interpretación del comportamiento animal. Nos encontramos, en definitiva, ante un original texto, no exento de un tono irónico que combina dos temas muy populares en esa época: los bestiarios y el amor cortés.

FOURNIVAL, RICHARD DE, *Bestiario de amor*, Ramón Alba (ed.), *Bestiario de amor*, Ediciones Miraguano, Madrid, 1990.

Bías contra Fortuna: Se trata de uno de los principales escritos del marqués de Santillana. Viene precedido por unas líneas en prosa, en las que se da cuenta de los motivos de su elaboración: Fernando Álvarez de Toledo, conde de Alba de Tormes, fue encarcelado por orden de Álvaro de Luna en 1448, y solicitó a su primo Íñigo López de Mendoza que escribiese un texto que le ayudase a reconfortarse ante su cautiverio. El marqués no falla a su pariente, creando este tratado. Bías es un filósofo griego, de sensibilidad estoica y religiosidad pagana, que se enfrenta incólume a las desgracias mundanales con las que Fortuna pretende coaccionarle. El largo poema tiene forma de diálogo entre estos dos personajes, recordando los debates literarios de los siglos precedentes, solo que con unas intervenciones más cultas y desarrolladas, aunque sin llegar a los excesos latinistas de otras de sus composiciones. Con este trabajo López de Mendoza trató de aportar a su allegado la fortaleza necesaria para no desfallecer ante las adversidades personales padecidas, buscando identificarlo con el virtuoso Bías, así como intentar sin éxito que Juan II facilitase su puesta en libertad. La inspiración fundamental del poema sería el *De vita et moribus philosophorum* de Walter Burley (s. XIV), y su difusión, amplia, transmitida en los cancioneros.

LÓPEZ DE MENDOZA, ÍÑIGO, *Bías contra Fortuna*, Manuel Durán (ed.), *Marqués de Santillana. Poesías completas, II. Poemas morales, políticos y religiosos. El proemio e carta*, Castalia, Madrid, 1980, pp. 79-154.

Bocados de oro: Es un ejemplo de literatura sapiencial, procedente de la traducción de una antigua obra árabe del siglo XI —*Mukhtâr al-hikam*—, que debió ver la luz en la época del Rey Sabio. Recoge sentencias, asignadas a filósofos de la Antigüedad clásica, que avanzan capítulo a capítulo desde la adquisición del saber hasta su empleo para conquistar el Paraíso, pasando por la relación con un mundo material (que tiene que estar marcada por la práctica de ese saber para no sucumbir ante sus peligros). Solón, Pitágoras, Sócrates, Diógenes, Platón, Aristóteles, Alejandro, Gregorio, Galeno y muchos otros son conjurados en esta colección doctrinal, que no escatima a la hora de aportar una breve biografía de cada uno de estos prototipos intelectuales. Los *Bocados de oro* se alargaron a finales del Medievo con un marco narrativo en el cual Bonium, un rey persa, emprende un viaje a la India en busca de la sabiduría para, una vez satisfecho su objetivo, poner por escrito en un libro los valiosos aprendizajes alcanzados. Con ese nombre —*Bonium*— es con el que también se ha dado a conocer la versión extensa de la obra. Los manuscritos encontrados son todos de la decimoquinta centuria, siendo los *Bocados* impresos con fruición a partir del siguiente siglo.

ANÓNIMO, *Bocados de oro*, Mechthild Crombach (ed.), *Bocados de oro: Kritische Ausgabe des altspanischen Textes*, Romanisches Seminar der Universität Bonn, Bonn, 1971.

Buenos dichos por instruir los omnes a buena vida: Sucinto texto sapiencial anónimo del XV, reúne temáticamente sentencias de autores clásicos, tales como Boecio, Catón, Séneca o Galieno. En esta centuria se acrecienta exponencialmente el interés del público por este tipo de obras, en paralelo al avance del humanismo y al redescubrimiento de los pensadores latinos. En los *Buenos dichos* se ensalza el saber —como ocurre en toda la literatura gnómica—frente a las arbitrariedades de la Fortuna, a los bienes materiales y a las tentaciones mundanas que condenan al alma. Un segundo apartado proporciona más bien normas sobre la conducta privada, que debe ser estoica y templada, así como reglas de comportamiento para el establecimiento de relaciones interpersonales adecuadas. El texto se ha guardado en un códice de la Biblioteca de Cataluña, junto con otra pieza sapiencial: la *Dotrina de hablar e de callar hordenada por Marcho Tullio*, con la que formaba una compacta unidad.

ANÓNIMO, *Buenos dichos por instruir los omnes a buena vida*, María Morras (ed.), "*Buenos dichos por instruir a buena vida*", *Revista de Literatura Medieval*, 5 (1993), pp. 9-33.

Calila e Dimna: A mediados del s. XIII, cuando Alfonso X comienza a articular su magno proyecto cultural, se traduce desde el árabe este compendio oriental de cuentos, fábulas y ejemplos, fijado en la India al menos mil años antes en una obra llamada *Panchatantra*. La obra, en su discurrir hacia tierras occidentales, se va enriqueciendo con aportaciones persas e islámicas, lo que favorece su adecuación a un contexto de recepción como el de la corte alfonsí; de hecho, la versión árabe del siglo VIII de la que es artífice Ibn al-Muqaffa será la que se traduzca al castellano sin modificaciones al considerarse que los saberes transmitidos mantienen todo su vigor. El contenido de este libro es ciertamente caprichoso en su estructura, pues integra varios niveles argumentales superpuestos, como si de una muñeca rusa se tratase. Tras la primera introducción de al-Muqaffa, un segundo exordio, metáfora de la búsqueda del saber, expone la metahistoria del propio libro, que habría sido encontrado por el filósofo Berzebuey en la India y entregado a su rey. Ese libro dentro del libro es propiamente el *Calila e Dimna*, título que recibe por el nombre de los chacales que protagonizan los primeros *exempla* del tercer plano compositivo. Este se caracteriza por un marco de preguntas y respuestas entre un monarca y un sabio, como en el caso del conde Lucanor y su consejero Patronio, pero sin una personalidad significada, solo como mero recurso narrativo. En las contestaciones se encuentra esa amplia colección cuentística, con los animales como protagonistas, que refiere en sus líneas fundamentales a la necesidad de una correcta relación entre el señor y sus consejeros para alcanzar el buen gobierno.

ANÓNIMO, *Calila e Dimna*, Juan Manuel Cacho Blecua y M.ª Jesús Lacarra (eds.), *Libro de Calila e Dimna*, Castalia, Madrid, 1985.

Cantar de Mío Cid: Poca presentación necesita el que es sin duda uno de los monumentos literarios más relevantes de nuestro Medievo. Estamos ante un cantar épico que cuenta con cerca de 4.000 versos anisosilábicos, agrupados en tiradas. Sobre su fecha de composición, ha existido un debate no resuelto definitivamente, aunque la tesis mayoritaria sitúa la versión conocida hacia finales del XII o inicios del siglo XIII, sin descartarse que se hubiera podido componer varias décadas antes y sufrido después notables transformaciones hasta alcanzar su fijación conocida. Su autoría permanece anónima, aunque su perfil se corresponde con el de un castellano oriental con un alto nivel de formación y ducho en saberes jurídicos. El poema

alude a los acontecimientos mediante los cuales Rodrigo Díaz de Vivar ve su honor arrebatado, primero al sufrir un destierro promovido por confabulados y más tarde por la afrenta que sufren sus hijas, violentadas por sus maridos, los infantes de Carrión, en el robledal de Corpes; y por supuesto, los sucesos que protagoniza el Cid para recuperar esa honra dañada: la conquista de varias plazas, siendo la más suculenta Valencia; la rehabilitación sociopolítica; el escarmiento a los nobles leoneses a través de un juicio y el nuevo casamiento de sus hijas, esta vez con los príncipes de Navarra y Aragón. Es la historia de un noble de baja condición que se forja su ascenso social, un héroe que se impone como modelo. Los primeros años de su vida quedarían reflejados en otra obra, las *Mocedades de Rodrigo.* La única copia del cantar de gesta que nos ha llegado es del siglo XIV y, aunque es acéfala y tiene un par de folios perdidos, su contenido se ha podido reconstruir gracias a las prosificaciones que del poema se hicieron.

ANÓNIMO, *Cantar de Mío Cid*, José M.ª Viña Liste (ed.), *Mío Cid Campeador*, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2006, pp. 1-153.

Cantar de Roldán: Una de las gestas nacionales francesas más conocidas es la protagonizada por Roldán, gobernador militar de la Marca Bretona en tiempos del rey de los francos, Carlos. Los hechos narrados, de manera legendaria, son los correspondientes a una escaramuza en Roncesvalles a finales del siglo VIII, que enfrentó realmente a vascones y francos. Sin embargo, el cantar altera la historia hasta hacerla irreconocible: Roldán es presuntamente sobrino de Carlomagno, los vascos se transforman en sarracenos y lo que fue una pequeña lid se convierte en una batalla épica con cientos de miles de participantes. En el cantar, el orgulloso Roldán comanda la retaguardia del ejército de Carlomagno, que regresa a sus tierras después de haber completado una larga campaña militar contra los musulmanes en la península ibérica. El rey moro Marsilio les tiende una emboscada gracias a la traición del padrastro del héroe franco, Ganelón, aprovechando que la mayoría de las tropas cristianas ya habían cruzado el desfiladero de Roncesvalles. Aunque Roldán, su amigo Oliveros, el arzobispo Turpín y otros caballeros pelean con valor, son finalmente derrotados y muertos. Antes de sucumbir, Roldán sopla su olifante —cuerno— para avisar al resto del ejército francés de la acometida; Carlomagno volverá a Hispania, derrotará a los moros y tomará Zaragoza, para posteriormente condenar a Ganelón por su perfidia. La *Chanson* fue puesta por escrito cuando arrastraba ya una larga tradición oral, al menos tres siglos después de los hechos que pretendidamente relata, siendo el manuscrito de Oxford el más antiguo que se conserva (ca. 1170). Se especula con que su autor fuera el monje normando Turoldo de Fécamp; la naturaleza clerical del autor explica los importantes símbolos y paralelismos religiosos empleados. Pese al origen ultrapirenaico del *Cantar*, sus motivos y hechos fueron extensamente divulgados en Hispania.

ANÓNIMO, *Cantar de Roldán*, Juan Victorio (ed.), *Cantar de Roldán*, Cátedra, Madrid, 1994.

Cantar de Sancho II: Este cantar de gesta narra el cerco de Zamora y la muerte del rey Sancho a manos de Vellido Dolfos en 1072. El monarca trataba de reunificar por la fuerza los territorios divididos —León, Galicia y Castilla— por Fernando I, su padre. El asedio de Zamora, en posesión de su hermana Urraca, es el episodio representado en el cantar. El noble leonés Vellido Dolfos habría engañado a Sancho fingiendo ser un desertor y con la promesa de enseñarle una entrada secreta a la ciudad; aprovechando la distracción del rey lo asesinó en una muestra de fidelidad a Urraca. Todo ello ocurre pese a los malos presagios del Cid, que es

el otro personaje que goza de un perfil propio en este poema noticiero. El cantar fue reconstruido a partir de su inclusión en prosa en la *Crónica Najerense* (segunda mitad del XII) y en las crónicas alfonsíes de finales del XIII, dando lugar a dos versiones: una primera más breve y de marcado carácter antileonesista; la otra, más tardía, ya no precisaba de esos posicionamientos ideológicos y modifica el comportamiento de algunos protagonistas, así como subraya la lealtad de los zamoranos a Sancho frente a la alevosía de Dolfos. Citaremos lo referido a este episodio por la versión en prosa recogida en la *Estoria de España* de Alfonso X culminada bajo Sancho IV.

ALFONSO X, *Estoria de España*, Ramón Menéndez Pidal y Diego Catalán (eds.), *Primera Crónica General de España, II*, Gredos, Madrid, 1977.

Cantigas de Santa María: En los años finales de su reinado, Alfonso X el Sabio promovió una de las mayores expresiones culturales de nuestro Medievo, en la que sin duda fue necesario que trabajase todo un equipo de poetas, músicos y miniaturistas a su servicio. Se trata de una colección de cuatro centenares de composiciones poéticas elaboradas en galaico-portugués, con formas métricas dispares, que loan a la Virgen o relatan sus milagros. Mientras que algunas intervenciones marianas estaban ampliamente divulgadas por todo el continente, buena parte de los milagros son oriundos del solar hispano, como los que protagonizan el propio Alfonso o los miembros de su corte. Como cancionero, cada unidad involucra tres lenguajes complementarios: el musical, el textual y el iconográfico. De las *Cantigas* sobreviven cuatro códices, que se corresponden también a las diferentes fases de ampliación de la obra; dos de ellos, el *Rico* (T, Ms. T.I.1 de la Biblioteca de El Escorial) y el *Florentino* (F, Ms. B.R.20 de la Biblioteca Nacional Central de Florencia), fueron miniados con gran meticulosidad y suponen una de nuestras fuentes principales sobre la vida cotidiana en el siglo XIII. Por desgracia un buen número de cantigas quedaron sin su representación iconográfica, pues el *Florentino*, continuación del *Rico*, presenta factura desigual y está inacabado, posiblemente por la muerte del rey en 1284. Por último, el *Códice de los Músicos* es el que reúne todos los poemas, pero sus miniaturas representan únicamente a instrumentistas. Sabemos que estos volúmenes eran para uso personal de Alfonso y por ello su trascendencia social en la época, como creación artística, fue limitada. Por último cabe mencionarse que, en un momento indeterminado, veinticuatro de las cantigas se prosificaron en castellano justo debajo de las miniaturas en el propio *Códice Rico*.

ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, Walter Mettmann (ed.), *Cantigas de Santa María, I*, Castalia, Madrid, 1986.

ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, Walter Mettmann (ed.), *Cantigas de Santa María, II*, Castalia, Madrid, 1988.

ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, Walter Mettmann (ed.), *Cantigas de Santa María, III*, Castalia, Madrid, 1989.

Cárcel de amor: La señalada fecha de 1492 fue también la de la primera impresión de la novela sentimental de Diego de San Pedro, aunque esta habría sido compuesta una década antes. Estuvo dedicada a un amigo, el noble castrense Diego Fernández de Córdoba. El autor se sitúa a sí mismo como protagonista, sufriendo en Sierra Morena una visión alegórica: en ella Leriano

es raptado por el salvaje Deseo y encerrado en la prisión del Amor. Diego de San Pedro logra establecer contacto con Leriano, quien le manifiesta su inconmensurable pasión por Laureola y le solicita ayuda como mediador para encandilarla y evadirse así de la servidumbre derivada del afecto no correspondido. El autor-actor se apoya en las alegorías y en un intercambio de epístolas entre Leriano y Laureola para rescatar al primero, pero el final de la obra dista mucho de ser feliz. Laureola tiene otro pretendiente, el odioso Persio, que maldice contra ella hasta conseguir que sea recluida en una torre por su propio padre. Aunque Leriano lo vencerá en batalla y conseguirá la redención de su amada, Laureola rehúsa el compromiso por salvar su honra. Leriano queda entonces malherido por el rechazo, y decide dejarse morir tras ingerir las cartas de Laureola disueltas en una copa de agua. Amor cortés y caballería se dan la mano en esta ficción sentimental que sería editada y publicada en numerosas ocasiones en el siglo XVI.

SAN PEDRO, DIEGO DE, *Cárcel de amor*, Carmen Parrilla (ed.), *Cárcel de Amor*, Crítica, Barcelona, 1995.

Carta de Colón al escribano de ración Luis de Santángel: Según la mayoría de los estudiosos, se trata de una misiva que el genovés envía a su colega y patrocinador Luis de Santángel, valenciano de orígenes judíos y estrecho colaborador del rey Católico, en donde se relatan de manera sucinta los territorios y *maravillas* que se habían descubierto en el Nuevo Mundo. Colón habría empezado a escribirla a bordo de la Niña cuando faltaban pocos días para culminar el viaje de regreso. Siendo impresa en Barcelona en abril de 1493, debió de contar con gran repercusión popular al volverse de dominio público, al contrario que su *Diario*, de naturaleza privada; de hecho, se ha querido ver en esa impresión tan inmediata una estrategia propagandística, bien de Colón, bien de los reyes. Su traducción al latín permitió una rápida difusión en toda Europa, favoreciendo también el pronunciamiento papal a favor de los intereses de Castilla.

COLÓN, CRISTÓBAL, *Carta de Colón al escribano de ración Luis de Santángel*, Carlos Sanz (ed.), *La carta de Colón anunciando el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Hauser y Menet, Madrid, 1956.

Carta del Preste Juan: Nos encontramos frente a un documento de carácter apócrifo, puesto que este personaje no pasó de ser una figura mítica creada por el imaginario medieval occidental, tal vez sobre las sombras de un príncipe nestoriano asiático. Su elaboración se remonta al siglo XII (ca. 1165), teniendo desde entonces múltiples versiones en diferentes lenguas. Su contenido esencial es una descripción utópica de las inimaginables maravillas, edificios, gentes y costumbres que pueden encontrarse en los dominios del Preste, quien contaba además con las reliquias del apóstol Tomás. De la misma forma sirvió como una suerte de estímulo diplomático recurrente entre fuerzas cristianas (emperador bizantino, germánico e Iglesia romana) con el fin de levantar una alianza contra el poder islámico que se interponía entre ambos espacios. La carta reivindica al Preste, "Señor de los señores", como figura principal de la Cristiandad. Citamos según la traducción al castellano que se ha hecho de la versión latina de la misiva.

ANÓNIMO, *Carta del Preste Juan*, Javier Martín Lalanda (ed.), *La Carta del Preste Juan*, Siruela, Madrid, 2004.

Cartas de batalla: Se trata de una larga serie de epístolas sostenidas entre dos caballeros, Pedro de Mendoza y Pero Maça, el uno castellano, valenciano el otro, en las cuales se produce un desafío y se establecen las condiciones —ubicación, armamento, juez, plazos— del mismo. Nos encontramos en 1424, en un clima tenso entre las coronas de Aragón y Castilla. Maça habría acusado a Mendoza de haber insultado a Alfonso V el Magnánimo; la respuesta de este no se hizo esperar, citándolo para defenderse de aquella acusación y mantener así su honra intacta. Sin embargo, el soberano aragonés consiguió detener momentáneamente a Mendoza en su voluntad de pelear, con la intención de no empeorar las relaciones con Castilla. Unos días después comenzó la correspondencia entre ambos, en la cual —y esto es lo que más nos interesa— Pero Maça achaca al temor de Mendoza que el desafío entre ambos no se hubiera producido. Por supuesto, este último toma esa acusación de cobardía como una afrenta insufrible que añade a la imputación primera de haber blasfemado contra Alfonso V. Aunque el corpus epistolar lo componen una veintena de mensajes cruzados, nos centramos en los primeros. Cabe concluir señalando que, pese a tener acordados finalmente todos los requisitos para batallar, la intervención regia evitó el lance.

MENDOZA, PEDRO DE; MAÇA, PERO, *Cartas de batalla*, Antonio Orejudo (ed.), *Cartas de batalla*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1993, pp. 111-162.

Carta escrita en verso suelto por un alfaquí natural de la ciudad de Fez: Se considera que Áhmad Ibn-Fath Ibn-Abi-r-Rabía fue el peregrino marroquí que comenzó su frustrado viaje a la Meca en 1407, a donde nunca llegaría. En cambio, su composición relata varios años llenos de penalidades en el Mediterráneo, marcados por el cautiverio al que es sometido por los genoveses en Lesbos, su venta a un esclavista mallorquín y su posterior rescate por parte de unos moros aragoneses que lo llevan hasta tierras peninsulares, desde donde ejercerá como alfaquí en Ateca. Allí registraría la desastrosa travesía en 1412, empleando una forma poética. Fue escrita en verso árabe y constituye una epístola narrativa de carácter íntimo, dirigida a su familia, a la que cuenta sus lances. Apareció esta obra junto a la *riḥla* del peregrino tortosino (*De la descripción del modo de visitar el templo de Meca*), ambas copiadas en árabe —presuntamente por Áhmad Ibn-Fath— y traducidas al castellano por una mano de finales del siglo XVI (ms. 128 de la colección del duque de Gor).

IBN-FATH IBN-ABI-R-RABÍA, ÁHMAD, *Carta escrita en verso suelto por un alfaquí natural de la ciudad de Fez*, Mikel de Epalza Ferrer (ed.), "Dos textos moriscos bilingües (árabe y castellano) de viajes a Oriente (1395 y 1407-1412)", *Hespéris Tamuda*, 20-21 (1982-1983), pp. 25-112.

Castigos de Sancho IV: Se trata de un espejo de príncipes concebido a finales del XIII para la formación de Fernando, el heredero de Sancho IV. La autoría exacta sigue siéndonos desconocida, aunque parece claro que se trataba de alguien del círculo cortesano del monarca. Como libro didáctico en lo político, moral y religioso, se apoya en numerosos argumentos historiográficos, *exempla* y figuras literarias propias de la labor predicadora. Existe una versión breve y originaria con una cincuentena de capítulos y otra extensa, con 89, que habría sido compilada a principios del siglo XV —probablemente por un franciscano— empleando materiales procedentes de la *Glosa castellana al Regimiento de príncipes* de Egidio Romano interpretada por Juan García de Castrojeriz y del *Llibre de les dones* de Francesc Eiximenis. Es clave señalar esto ya que la parte más interesante para nosotros —los capítulos referidos a las

pasiones— son interpolaciones provenientes de la *Glosa*. El manuscrito en que se conserva la versión extensa de la obra es el 6559 de la Biblioteca Nacional.

ANÓNIMO, *Castigos de Sancho IV*, Ana M. Marín Sánchez (ed.), *Castigos de Sancho IV: versión extensa (Ms. BNE 6559)*, Cilengua, San Millán de la Cogolla, 2017.

Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas: Es un tratado erigido en tiempos de Juan II de Castilla que, como su mismo título indica, versa sobre la pretendida educación de las mujeres en un contexto patriarcal y espiritual. Un ficticio padre es el encargado de ir desgranando una serie de recomendaciones y obligaciones a unas hijas a punto de tomar matrimonio, como si de una dote moral se tratase. Diez mandatos son los que deben vigilar las mujeres según este breve texto, que incluyen desde manifestar su amor por Dios hasta controlar sus celos hacia el marido, pasando por evitar la exposición pública o mantener mesura en su alimentación. Los consejos van aderezados con múltiples citas y ejemplos de mujeres virtuosas o pecadoras. Se trata sin duda de uno de los testimonios literarios más sustanciales para dilucidar la imagen que los hombres proyectaron sobre lo que, según su criterio, debían ser los roles de género femeninos.

ANÓNIMO, *Castigos y doctrinas que un sabio daba a sus hijas*, Hermann Knust (ed.), *Dos obras didácticas y dos leyendas sacadas de manuscritos de la Biblioteca del Escorial*, Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1878, pp. 249-293.

Catecismo: El arzobispo toledano Gil Álvarez de Albornoz elabora esta obrita a mediados del XIV, que en lo fundamental es una traducción del *Tractatus brevis de articulis fidei* de Juan de Aragón. La utilidad de esta pieza era didáctica, buscándose formar a los clérigos en la doctrina más básica. Sin ningún tipo de preámbulo se desgranan los catorce artículos de la fe (siete pertenecientes a la divinidad y siete a la humanidad de Cristo); los siete sacramentos reglamentados que pueden administrarse, cada cual con sus materias especificadas, su procedimiento y sus consecuencias; el repaso por los diez mandamientos, las virtudes, pecados mortales y obras de misericordia completan el breve catecismo. Responde esta pieza a la amplia labor de reforma espiritual acometida en aquellos años desde las sedes episcopales, con la producción de abundantes textos latinos y vernáculos.

ALBORNOZ, GIL DE, *Catecismo*, Evelio Verdera y Tuells (ed.), *El Cardenal Albornoz y el Colegio de España, I*, Real Colegio de España, Bolonia, 1972, pp. 220-225.

Catecismo: Manteniendo un contenido y unas finalidades pedagógicas semejantes a las que se transmiten en el *Catecismo* de Gil de Albornoz, el obispo ovetense Gutierre de Toledo desempeñó su pluma en esta pieza de finales del siglo XIV. Se hace un fugaz recorrido por los artículos de la fe y se dedica algo más de atención a los sacramentos y a su adecuada administración; se enumeran los mandamientos y cómo y por quiénes son quebrantados; igualmente se repasan las siete virtudes cardinales y teologales, los siete pecados mortales y las catorce obras de misericordia —corporales y espirituales—. Igual que en el de Gil de Albornoz (al cual se parece como dos gotas de agua lo hacen) no ha lugar en este catecismo para anécdotas ni ejemplos que aporten carne al esqueleto enumerativo.

TOLEDO, GUTIERRE DE, *Catecismo*, Francisco Javier Fernández Conde (ed.), *Gutierre de Toledo, obispo de Oviedo (1377-1389): reforma eclesiástica en la Asturias bajomedieval*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1978, pp. 451-456.

Catecismo: Pedro de Cuéllar destaca por emplear nuestro idioma para una obra de carácter doctrinal en 1325, donde se hace todo un repaso de la cotidianeidad religiosa de aquellos tiempos. Este clérigo acababa de ser nombrado obispo de Segovia, y su catecismo es el fruto de un sínodo convocado en su Cuéllar natal, con el que pretende formar a los eclesiásticos. Sus fuentes doctrinales y litúrgicas son abundantes, siempre dentro de las empleadas en el movimiento reformista revitalizado en el IV Concilio de Letrán. Como texto es uno de los más completos y extensos de su clase, comprendiendo los núcleos temáticos habituales: artículos de la fe, mandamientos, sacramentos, oficios divinos y horas canónicas, así como un repaso a las virtudes y pecados. El desarrollo de este contenido es sin embargo de gran relevancia al allegarnos a la situación de los diferentes estados sociales del primer tercio del XIV, en comparación con otros parcos catecismos que se ciñen a una simple enumeración doctrinal.

CUÉLLAR, PEDRO DE, *Catecismo*, José Luis Martín y Antonio Linage Conde (eds.), *Religión y sociedad medieval: el catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Consejería de Cultura y Bienestar Social de la Junta de Castilla y León, Salamanca, 1987.

Cavallero Plácidas: Este texto se apoya en un arquetipo indio muy exitoso, que se ha transmitido a Occidente en numerosas piezas literarias; no en vano, esta obra está traduciendo la gala *Vie de Saint Eustace*, aunque como es habitual, dando pinceladas originales que adaptan el escrito al nuevo contexto de recepción en la época de María de Molina. Se ambienta en tiempos romanos, cuando los cristianos eran perseguidos sin compasión; ese es el caso de Plácidas, un caballero que, desde su bautismo y reconversión en Eustaquio tras una revelación divina, recorre el camino hacia la santidad sorteando todo tipo de contratiempos. En su aventura espiritual estará acompañado de su mujer, Teóspita, que goza de un papel principal, así como de sus dos hijos. Igual que en el *Zifar* o en el *Apolonio*, la familia se descompone accidentalmente durante un viaje para vivir sus propias aventuras, y no se reencontrará (anagnórisis) hasta muchos años después. Aunque Plácidas-Eustaquio habría recuperado parte de su estatus, el ascenso de un nuevo emperador pagano —Adriano— conduce a la familia cristiana al martirio, que tiene lugar tras una serie de milagros. Caballero, sí, pero también santo, su leyenda conforma este romance hagiográfico de principios del XIV.

ANÓNIMO, *Cavallero Plácidas*, Hermann Knust (ed.), *Dos obras didácticas y dos leyendas sacadas de manuscritos de la Biblioteca del Escorial*, Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1878, pp. 122-157.

Chronicon mundi: Con este repertorio historiográfico concebido en latín, Lucas de Tuy cumple así en 1236 con el mandato de la reina Berenguela, verdadera inspiradora del mismo. El tudense articuló la obra en cuatro libros, de los cuales es el último —recoge desde el final del dominio visigodo hasta los tiempos del escritor— el que más provechoso nos resulta. Del autor, un clérigo que alcanzó el obispado de Tuy, se ha destacado habitualmente su óptica leonesista en contraposición a los méritos castellanos, así como la acrítica inclusión en su relato de abundantes elementos épicos y fantásticos. Existe una gran dependencia del texto en san Isidoro, no solo por el empleo de sus obras históricas sobre los pueblos germánicos, sino

también en el propio hilo argumental, donde sus apariciones y milagros cobran un gran protagonismo en el acontecer de la Cristiandad hispánica. Con la traducción al castellano durante el reinado del Rey Sabio (bajo el título de *Coronica de España*) se añadieron a la obra original algunos pasajes más, que relatan los últimos hechos militares de Fernando III en Sevilla, su defunción y la subida al trono de su hijo Alfonso X. Figura junto a *De rebus Hispanae* como fuente primordial para la construcción de la afamada historiografía y cronística alfonsí.

TUY, LUCAS DE, *Chronicon mundi*, Julio Puyol (ed.), *Crónica de España*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1926.

Claras y virtuosas mujeres: Este libro de tendencia feminista fue acabado en 1446 por la pluma de Álvaro de Luna, condestable de Castilla y, por aquel entonces, ya maestre de Santiago. Sacaba tiempo don Álvaro de su intensa labor gubernamental, como vemos, para dedicarse a labores literarias. La obra consta de un proemio elaborado por su amigo y poeta Juan de Mena en donde ya se critica a los maldicientes contra las mujeres y en el que se fija a estas como inspiradoras y receptoras predilectas del escrito. En cuanto a su contenido, se trata principalmente de varias decenas de biografías de mujeres, divididas de manera tripartita entre aquellas que aparecen en el Antiguo Testamento, las que pertenecieron a la Antigüedad clásica y las que ya vivieron santamente en tiempos del cristianismo. El razonamiento fundamental sobre el que pivota *Claras y virtuosas mujeres* es que no existe una naturaleza diferente entre ambos sexos que haga a estas ser más proclives al pecado, lo que en la práctica supone promocionarlas al mismo nivel que los varones, entrando en colisión con toda una corriente de pensamiento misógina extendida a nivel popular y cortesano por igual. El tratado se ha conservado hasta en cinco manuscritos.

LUNA, ÁLVARO DE, *Claras y virtuosas mujeres*, Julio Vélez-Sainz (ed.), *Libro de las virtuosas e claras mujeres*, Cátedra, Madrid, 2009.

Claros varones de Castilla: El cronista —y político— de origen judeoconverso Fernando del Pulgar se encuentra detrás de este título acabado en 1486, en el que se desbrozan sucintamente 24 vidas de los más pujantes aristócratas y prelados que vivieron en tiempos de Enrique IV e Isabel la Católica. Las etopeyas elaboradas de cada uno de los personajes incluyen sus variopintos orígenes, sus descripciones físicas, virtudes y habilidades, así como los hechos más destacados en que participaron. Así desfilan el marqués de Santillana, el conde de Haro, el conde de Alba, el maestre de Santiago, el duque del Infantazgo, el cardenal de san Sixto, el arzobispo de Toledo... No cabe duda de que las *Generaciones y semblanzas* de Fernán Pérez de Guzmán fueron su inspiración más directa, a lo que hay que sumar una educación y cultura humanistas. Tal vez la mayor diferencia con el sentido de la obra de Pérez de Guzmán es que este escribía desde el retiro político mientras que Fernando del Pulgar lo hace desde el bando vencedor, acuñando la historia oficial. No en vano es a Isabel a quien se dedica la obra; la valoración negativa que hace de su hermanastro, inevitable en este contexto de producción, queda puesta de manifiesto al ponerse en contraste con los otros personajes aludidos.

PULGAR, FERNANDO DEL, *Claros varones de Castilla*, Miguel Ángel Pérez Priego (ed.), *Claros varones de Castilla*, Cátedra, Madrid, 2007.

Comedieta de Ponça: En 1435 la armada genovesa derrota estrepitosamente a la aragonesa en la batalla de Ponza. El rey Alfonso V y dos de sus hermanos —Juan y Enrique— fueron apresados en lo que se percibió como una enorme tragedia. Íñigo López de Mendoza escribiría pocos meses después del suceso esta obra, a la que calificó de *comedia* porque, como él mismo explica en su dedicatoria de tales versos a doña Violante de Prades, lo que empezó de una manera funesta se tornaría en un futuro feliz con éxitos militares y diplomáticos para Aragón. Con 120 coplas de arte mayor, como ya hiciera en la *Defunssion de don Enrique de Villena*, Santillana nos traslada al escenario a través de una visión. En ella se ve a cuatro mujeres lamentándose del desastre naval; se trata de las esposas de los cautivos y de la reina Leonor de Alburquerque, madre de los tres. Además se cuela como personaje entre estas líneas el poeta italiano Boccaccio. Tras leer la noticia del cautiverio de sus hijos, Leonor, que ya había tenido un mal presagio, se desmaya y muere presa del dolor. Es en este momento en el que la diosa Fortuna hace su aparición para explicar su responsabilidad en la contención levantada contra el expansionismo aragonés y pronosticar a las tres mujeres la próxima libertad de sus maridos, así como para garantizar pronta gloria para esta rama de los Trastámara. La aurora rompe entonces el sueño del poeta. Los receptores de esta obra se encontrarían entre los sectores de elevado estatus social y, aunque fue compuesta probablemente a principios de 1436, no pudo ser difundida en Castilla hasta unos años más tarde por motivos políticos.

LÓPEZ DE MENDOZA, ÍÑIGO, *Comedieta de Ponça*, Manuel Durán (ed.), *Marqués de Santillana. Poesías completas, I. Serranillas, cantares y decires. Sonetos fechos al itálico modo*, Castalia, Madrid, 1989, pp. 237-304.

Compendio de la fortuna: Dedicado a Álvaro de Luna poco antes de su caída en desgracia, su autor es el agustino fray Martín de Córdoba. La figura del condestable representaba el mejor prototipo posible de hombre, tocado por los designios caprichosos de la providencia. Partido el compendio en dos mitades, la primera tiene un contenido teórico y la segunda eminentemente práctico. Se expone un acercamiento a la cuestión de la fortuna, del caso y del hado apoyándose en la *Física* aristotélica y en Boecio; aclarados los conceptos, el opúsculo se centra en lo concerniente a la fortuna, apuntándose "la buena fortuna" como una disposición natural —a través del instinto— de la que gozan algunos hombres, en especial los simples. En la segunda sección, copiosa en ejemplos, Martín de Córdoba alaba la pobreza como fórmula de acceso a la buena fortuna; celebra los beneficios derivados de una fortuna adversa; y previene frente a los peligros y pecados que se pueden derivar de la fortuna. Este libro encuentra evidentes paralelismos con el *Tractado de caso y fortuna* que Lope de Barrientos compuso para Juan II.

ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Compendio de la fortuna*, Fernando Rubio (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV, II*, Atlas, Madrid, 1964, pp. 5-63.

Coplas a la muerte de su padre: Sin duda la obra más reconocida del paredeño Jorge Manrique, uno de los tres poetas —junto a Santillana y Mena— mejor considerados del XV. El contenido de sus cuarenta estrofas es una dolorosa pero controlada lamentación por el tránsito del maestre de Santiago y progenitor del autor, Rodrigo Manrique. Sin embargo, durante las 25 primeras estrofas las consideraciones sobre la muerte son genéricas,

adaptándose a topos tan manidos como el *tempus fugit*, o bien se dedican a reprender a algunos de los enemigos de su padre por sus codiciosas vidas e infelices defunciones a través del *Ubi sunt?*; solo cuando el poema está bien avanzado se apunta por fin a la experiencia modélica del maestre, que cumple todos los preceptos requeridos para abandonar el mundo terrenal cuando la Muerte llama a su puerta. La arquitectura métrica consiste en la doble sextilla de pie quebrado, de versos tetrasílabos y octosílabos. Las coplas fueron compuestas en 1477, pocos meses después del fallecimiento del elogiado; su circulación debió ser extensa desde bien pronto, pero Jorge Manrique no se pudo beneficiar de aquella gloria, que sería póstuma, al expirar en 1479.

MANRIQUE, JORGE, *Coplas a la muerte de su padre*, Vicente Beltrán (ed.), *Jorge Manrique. Poesía*, Crítica, Barcelona, 1993, pp. 147-175.

Corbacho: Conocido este libro también como *Arcipreste de Talavera*, fue escrito en 1438 por Alfonso Martínez de Toledo, que ostentaba tal cargo eclesiástico. El personaje estuvo vinculado, ya en tiempos de su redacción, a la corte de Juan II, donde ejerció como capellán del rey. En ese ambiente palaciego se vivían tiempos propicios para debatir sobre los límites del amor mundano y la naturaleza de las mujeres, con autores divididos entre posturas de abierta misoginia por una parte, o bien en defensa de ellas, por otra. Martínez de Toledo sin duda se sumó a la primera corriente, dirigiendo su advertencia —pues eso representa su trabajo— a hombres que aún no habían experimentado los desengaños y dolores que las mujeres provocan. El libro se divide en cuatro bloques: el primero y último albergan disertaciones retóricas contra "el loco amor" y se combaten las excusas basadas en la predestinación, a las que se agarran los lujuriosos para justificarse; estas secciones teóricas del tratado se apoyan en trabajos como el de Andreas Capellanus, que nutrieron esta línea antifeminista por todo el continente. Las partes centrales adoptan un formato narrativo y descriptivo sobre las tretas femeninas y sobre cómo la complexión de los cuerpos de los varones afecta en materia amorosa; es en ellas en donde Martínez de Toledo explota al máximo sus vivencias personales y desenvuelve toda su ironía, apoyándose en ejemplos y en un lenguaje popular que nos acerca a la cotidianeidad de las relaciones matrimoniales y sexo-afectivas. Finalmente, el texto se cierra con una misteriosa disculpa hacia las mujeres, epílogo que ha sido objeto de un profundo debate acerca de su literalidad y autoría, lo que pondría en entredicho el sentido general del *Corbacho*. Todo ello se fusiona dando forma a una de las obras más atractivas y reconocidas de nuestro Medievo.

MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *Corbacho*, Joaquín González Muela (ed.), *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, Castalia, Madrid, 1985.

Crónica abreviada de España: Esta crónica —conocida comúnmente como *La Valeriana*— fue escrita por Diego de Valera hacia 1480, como un encargo de la reina Isabel para su propia instrucción. Su artífice provenía de una familia de conversos y era hijo de Alonso Chirino, médico y autor de obras que también consideramos aquí (*Menor daño de la medicina* y *Espejo de medicina*). Dividida en cuatro partes, la primera es de especial interés por hacer una relación de las regiones del mundo. Las otras secciones son propiamente un ejercicio cronístico del devenir de la Península. Valera fue un importante personaje político durante los reinados de Juan II, Enrique IV e Isabel, conocedor de algunos de los territorios que describe en la

crónica debido a su labor diplomática, sobre los que realiza relatos factuales reivindicándose como testigo; para los que no, se basó fundamentalmente en las autoridades clásicas.

VALERA, DIEGO DE, *Crónica abreviada de España*, Cristina Moya García (ed.), *Edición y estudio de la "Valeriana"*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2009.

Crónica anónima de Sahagún: Esta crónica (la primera de las dos existentes) se centra en los hechos que acontecieron alrededor del monasterio benedictino de la localidad leonesa entre 1109 y 1117. Su contexto de producción y fecha aún se debaten, pues hay quien defiende que la crónica fue escrita en latín a principios del XII y posteriormente traducida, y quien afirma que pudo ser compuesta incluso en fechas tan tardías como el siglo XV. Los sucesos narrados refieren los orígenes del asentamiento, la denominada "revuelta burguesa" —el conflicto a la muerte de Alfonso VI por el control de la villa entre el influyente monasterio y las clases urbanas de Sahagún, enriquecidas por la actividad de la ruta jacobea—, así como la intervención de Alfonso el Batallador, marido aragonés de Urraca y dominador del emplazamiento durante los enfrentamientos mantenidos. Sin duda Domingo, el abad de *San Fagún* que tuvo que afrontar los mayores contratiempos, se erige como el principal protagonista de la *Crónica*, posicionada claramente con el bando eclesiástico. La crónica ha trascendido solo a través de una copia de época moderna, lo que dificulta su datación.

ANÓNIMO, *Crónica anónima de Sahagún*, Antonio Ubieto Arteta (ed.), *Crónicas anónimas de Sahagún*, Anubar, Zaragoza, 1987.

Crónica de Guiné: Debemos este relato de los viajes portugueses de exploración sobre la costa occidental africana a Gomes Eanes de Zurara, historiador predilecto de la Corona lusa. Fue recogida a mediados del siglo XV por encargo del rey Alfonso V para que no se olvidasen los grandes hechos del protagonista y verdadero impulsor de aquellas navegaciones, su tío Enrique, conocido mucho más tarde como el Navegante, pese a que él no se enrolase. Este consiguió mediante incentivos que las carabelas alcanzasen puntos cada vez más meridionales, difuminando los recelos seculares a traspasar el cabo Bojador. La *Crónica* reúne la fortuna de estas expediciones, que lógicamente no fueron solamente de reconocimiento, sino que incluyeron facetas bélicas, económicas y religiosas en su contacto con la población nativa, a la cual no dudaron en esclavizar y trasladar a Europa como mercancía humana.

ZURARA, GOMES EANES DA, *Crónica de Guiné*, José de Bragança (ed.), *Crónica de Guiné*, Livraria Civilização, Barcelos, 1973.

Crónica de la población de Ávila: Bajo este título se comprende un documento anónimo que hace un repaso por la fundación del núcleo poblacional abulense —con un origen mítico, vinculado a los agüeros— y por las hazañas político-militares de sus habitantes, resultando un curioso producto fruto del cruce de géneros entre la historia, los cantares de gesta y la colección de ejemplos. Escrito para ser presentado al rey Alfonso X en 1256, tenía un propósito muy concreto: que dicho monarca renovase los privilegios forales de Ávila, en virtud de la lealtad y servicio que la localidad y su concejo siempre habían demostrado en favor de la Corona, lealtad que estaban dispuestos a preservar ante las aspiraciones de la nobleza y de los enemigos foráneos. Es por esto que se exponen múltiples hazañas de los caballeros villanos, destacándose nombres propios de varios héroes abulenses que combatieron a la morisma o

hicieron frente a las pretensiones navarro-aragonesas. La exposición histórico-jurídica resultó exitosa, pues el fuero fue confirmado. La obra se conserva en cuatro manuscritos.

ANÓNIMO, *Crónica de la población de Ávila*, Manuel Abeledo (ed.), *Crónica de la población de Ávila*, SECRIT, Buenos Aires, 2012.

Crónica del Halconero de Juan II: Detrás de la obra se encuentra Pero Carrillo de Huete, alguien en quien acertadamente el monarca siempre confió. Se trata en lo fundamental de un noticiero, de un registro cronológico de los itinerarios y hechos participados por Juan II, donde el cronista se desempeña con pretendida objetividad. No interesa lo demás, pues el centro y razón de ser del texto es precisamente el rey, la corte y su acción. Esto, unido a la fidelidad del Halconero, conlleva que el balance resultante de la lectura de la obra sea el del refuerzo de la autoridad regia, y donde Juan II, pese a todos los reveses de su mandato y su inacción política ante los mismos, sale mucho mejor parado que en el resto de crónicas. El registro —por cierto, muy bien documentado, haciéndose eco o trasladando literalmente textos diplomáticos y documentos de cancillería— transita desde 1420 hasta el verano de 1441, cuando la situación política se tuerce para el monarca y algunos miembros fieles de su corte son expulsados por el bando de los aragoneses. El manuscrito 9445 de la BN de Madrid es donde encontramos recogida fielmente la obra de Carrillo de Huete, que sería continuada por el obispo Lope de Barrientos tras los sucesos de 1441, dando lugar a otra línea de redacción, en un tono y contenido favorables al propio prelado y dilatándose el registro de los hechos hasta 1450.

CARRILLO DE HUETE, PEDRO, *Crónica del Halconero de Juan II*, Juan de Mata Carriazo (ed.), *Crónica del Halconero de Juan II, Pedro Carrillo de Huete (hasta ahora inédita)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1946.

Crónica del rey don Pedro y del rey don Enrique: Pero López de Ayala, a sueldo y por encargo de Enrique II, comenzó esta crónica en 1379, el mismo año en el que su promotor falleció. La voluntad del primer Trastámara era promover un relato que autorizase la maniobra que una década antes había apartado del trono a la Casa de Borgoña. López de Ayala, que había participado del ámbito cortesano de ambos monarcas, testigo y protagonista de buena parte de los principales acontecimientos que jalonan esas tres décadas, demostró ser el intelectual adecuado para llevar a cabo esa tarea. Después de la muerte de Enrique II, Ayala siguió reuniendo el material necesario para —en una misma obra de treinta capítulos— analizar la huella del gobierno de los dos hermanos enfrentados, dedicando un espacio similar para cada uno de ellos y desarrollando un contenido que, sin apartarse de la veracidad histórica, introduce un juicio claramente antipetrista y valedor de la nueva dinastía como restauradora del orden socavado. La transmisión de esta *Crónica* ha sido muy compleja de desentrañar, dado que se conocen 24 manuscritos distintos correspondientes a diferentes procesos de redacción y copia, unos en vida y otros tras la defunción del canciller López de Ayala.

LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Crónica del rey don Pedro y del rey don Enrique*, Germán Orduna (ed.), *Crónica del rey don Pedro y del rey don Enrique*, *su hermano, hijos del rey don Alfonso Onceno, I*, SECRIT, Buenos Aires, 1994.

LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Crónica del rey don Pedro y del rey don Enrique*, Germán Orduna (ed.), *Crónica del rey don Pedro y del rey don Enrique*, *su hermano, hijos del rey don Alfonso Onceno, II*, SECRIT, Buenos Aires, 1997.

Danza general de la Muerte: Como expresión artística y doctrinal, las danzas de la muerte son un producto desarrollado en los últimos siglos de la Edad Media. Al igual que otros temas análogos, como el *Encuentro entre los tres vivos y los tres muertos*, su difusión fue muy amplia por toda la Europa Central, especialmente tras el barrido demográfico que provocó la peste negra a mediados del XIV. Se conoce tal motivo como el baile que ejecutan personajes de toda condición social —por lo general ordenados según su estatus, de los más poderosos a los más humildes— de mano de esqueletos o cadáveres en descomposición que tañen instrumentos, marcando el ritmo. Tras esta iconografía se sitúa un indiscutible clamor sobre el talante igualador con que la Muerte asiste a todos. En sus manifestaciones literarias, la danza suele presentarse como un diálogo entre cada uno de los personajes y su macabro compañero de baile. Conocemos como *Danza general de la Muerte* al poema castellano anónimo, conservado en un manuscrito escurialense fechado a inicios del XV y que se ajusta a tal descripción; compuesto por varios cientos de versos dodecasílabos, intercala el llamamiento de la Muerte a figuras laicas y eclesiásticas con los lamentos de estos por tener que dejar el *sieglo* tan precipitadamente. Las danzas encontrarían en las xilografías y otras labores iconográficas un complemento perfecto, pues suponen un poderoso motivo visual.

ANÓNIMO, *Danza general de la Muerte*, Juan Barja y Juan Calatrava (eds.), *Hans Holbein*. *La danza de la Muerte, seguido de un texto de John Ruskin y del Códice del Escorial*, Abada, Madrid, 2008.

De la descripción del modo de visitar el templo de Meca: Se trata de la *riḥla* de un musulmán anónimo que ha recibido el seudónimo de "viajero tortosino" por el lugar de partida de este *hajj*, realizado en 1396. El documento solo narra el trayecto de ida hasta la Meca, pero no el retorno, y por su formato se puede encuadrar como una guía para ayudar a otros compatriotas interesados en cumplir este precepto islámico. Se describen ante todo los lugares santos que ver, los elementos vinculados a la compleja ritualidad y algunas curiosidades que al peregrino le resultaron especialmente llamativas —como las pirámides egipcias—, pero predomina ante todo la voluntad didáctica. Esta obra anónima se ha conservado porque fue probablemente recopilada por el fasí Áhmad Ibn-Fath Ibn-Abi-r-Rabía junto a su propia *riḥla* (*Carta escrita en verso suelto*). En el XVI ambos textos serían vertidos al castellano, pudiendo encontrarse en el manuscrito 128 de la colección del duque de Gor.

ANÓNIMO, *De la descripción del modo de visitar el templo de Meca*, Mikel de Epalza Ferrer (ed.), "Dos textos moriscos bilingües (árabe y castellano) de viajes a Oriente (1395 y 1407-1412)", *Hespéris Tamuda*, 20-21 (1982-1983), pp. 25-112.

De prima inventione Guineae: Diogo Gomes de Sintra promocionó como mozo de cámara de Enrique el Navegante y fue el marinero que protagoniza parte de las expediciones que aquí se narran. Estas fueron puestas por escrito en latín por el geógrafo y erudito Martin de Bohemia, a quien Diogo Gomes debió contárselas en algún momento indeterminado de finales del siglo XV, por supuesto, aprovechando la ocasión para ensalzar su propia figura. El portugués reivindica sus facultades frente a otros capitanes, arrogándose además el haber sido el primer

cristiano que selló la paz con los pueblos nativos del África negra, facilitando así tanto los intercambios comerciales —entre los cuales, por supuesto, se encontraba la compra de esclavos, pero también el acaparamiento de oro, con el que los europeos estaban obsesionados— como los primeros pasos evangelizadores. Pese a ser un texto de exactitud y fiabilidad cuestionables, tiene un gran valor como documento que completa o matiza otros relatos sobre los descubrimientos atlánticos del siglo XV, de los cuales indiscutiblemente Diogo Gomes fue uno de los actores de mayor relevancia. Se cita sobre la traducción portuguesa del único manuscrito conservado de la obra.

GOMES, DIOGO, *De prima inventione Guineae*, Gabriel Pereira (ed.), *As relações do descobrimento da Guiné e das Ilhas dos Açores, Madeira e Cabo Verde*, Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa, Lisboa, 1899.

De rebus Hispaniae: Se trata de la última gran crónica escrita en latín para registrar los sucesos históricos acaecidos en la península ibérica desde los remotos periodos bíblicos hasta el reinado de Fernando III, que es quien encarga la composición. Firmada en 1243, aunque modificada en 1246 según afirman recientes estudios, el artífice es Rodrigo Jiménez de Rada, también conocido como el Toledano por su ejercicio como arzobispo de dicha sede a lo largo de cuatro décadas; importantísimo intelectual de origen navarro, durante la primera mitad del siglo XIII su figura brilló tanto en las letras como en los hechos de armas. Para construir su obra, el primado recopiló un buen número de autores y crónicas, algunas de las cuales, como las clásicas de san Isidoro y Jordanes sobre los godos, o la coetánea *Chronicon mundi* de Lucas de Tuy, funcionaron como base y en no pocas ocasiones aparecerán incorporadas de una manera casi literal. Eso no debe conducirnos a pensar que *De rebus Hispaniae* carece de originalidad y trabajo historiográfico, pues en la obra se contrastan las fuentes y se selecciona secuencialmente el contenido que el autor considera más veraz, además de incorporarse los episodios que Jiménez de Rada vivió de primera mano. También como novedad cabe señalar que el Toledano se apoyaría en documentos de origen islámico. En lo sucesivo, *De rebus Hispanae* fue vertida del latín a los idiomas romances y se convirtió en un significativo punto de partida para los cronistas que se emplearon en castellano ya bajo la autoridad de Alfonso X.

JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO, *De rebus Hispaniae*, Juan Fernández Valverde (ed.), *Historia de los hechos de España*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

Decamerón: Junto a Dante y a Petrarca, Giovanni Boccaccio conforma lo más granado de la literatura medieval italiana. Aunque fue un prolífico autor, debemos resaltar esta obra de 1352-1353 por su indudable interés protorenacentista. El *Decamerón* parte del contexto de la llegada de la peste negra a Florencia, de cuyos efectos proporciona una valiosa descripción. Un grupo de diez jóvenes de acomodada posición social, mujeres y hombres, abandonan la ciudad ante el avance de la epidemia para retirarse a un lugar más seguro, una finca fuera de la urbe. Durante los días en que permanecen aislados, cada uno de los personajes relata un cuento en el jardín, con la finalidad de entretener a sus compañeros, lo que constituye el total de un centenar de relatos. Cada día "reina" uno de los jóvenes, que elige cual es el tema sobre el que versarán las historias: amor, picaresca, fortuna, sexualidad, humor, etc., asuntos todos que ensalzan la alegría de vivir. Constituye un ejemplo precioso sobre la vida cotidiana medieval de la Italia del trescientos, en profunda transformación. Boccaccio recogió y contemporizó

muchos de los episodios de la tradición oral, de distintas procedencias, mientras que otros los imaginó él mismo.

BOCCACCIO, GIOVANNI, *Decamerón*, María Hernández Esteban (ed.), *Decamerón*, Cátedra, Madrid, 1994.

Defunssion de don Enrique de Villena: Se trata de un poema de arte mayor que el marqués de Santillana compuso, en dodecasílabos, para honrar a su amigo y mentor fallecido en 1434. Con un estilo culto y un fuerte regusto latinizante, con evidentes influencias dantescas también, Íñigo López de Mendoza expone, en primera persona y mediante una visión alegórica, la muerte del ecléctico Enrique de Villena, a quien compara en su panegírico con grandes intelectuales de la Antigüedad. Como planto es original por cuanto refiere sobre todo a motivos clásicos, paganos y mitológicos, relegando los elementos cristianos que abundan en las consolatorias medievales a un segundo plano; de hecho son las Musas las que velan el féretro de Enrique de Villena en el monte Parnaso, aunque no faltan animales, personajes y seres fantasiosos —como centauros— que conforman un cortejo que lamenta el deceso. El sueño se rompe con la aurora y el poema, tras veintidós estrofas, llega a su fin.

LÓPEZ DE MENDOZA, ÍÑIGO, *Defunssion de don Enrique de Villena*, Manuel Durán (ed.), *Marqués de Santillana. Poesías completas, I. Serranillas, cantares y decires. Sonetos fechos al itálico modo*, Castalia, Madrid, 1989, pp. 228-236.

Diálogo entre el Amor y un viejo: Se trata de una obra del género de las disputas, escrita por el poeta Rodrigo de Cota, un judío converso de la segunda mitad del siglo XV. En ella un inflamado anciano contiende en su huerto con el Amor, al que acusa con disgusto de quebrar toda tranquilidad y conducir al vicio, tratando de evitar caer en sus dulces garras. El Amor se defiende de manera astuta, persuadiendo con mucha insistencia al viejo de sus virtudes y conduciéndole a encandilarse de una joven mujer. Doblegado el viejo por su pasión, el Amor obtiene su venganza, recrudeciendo su inicial tono suave para burlarse ahora de la ingenuidad del hombre, incapaz por su senectud de cumplir los requisitos amatorios exigibles por cualquier doncella. El poema termina con el anciano arrepintiéndose por haberse dejado engañar nuevamente por sus sentimientos mundanos. Lo que simbolizan los personajes alegóricos en liza no es otra cosa que la pasión y la razón de un hombre que ha consumido su atractivo y potencia sexual, no así su apetito. En cuanto a la estructura del texto, se compone de 70 coplas mixtas, con un total de 670 versos; en lo relativo a su transmisión, fue publicado en el *Cancionero General* de Hernando del Castillo a principios del XVI. La obra carece de todo narrador, por lo que algunos críticos han señalado la posibilidad de que se concibiese como una pieza dramática, esto es, diseñada para ser representada teatralmente.

COTA, RODRIGO DE, *Diálogo entre el Amor y un viejo*, Enzo Franchini (ed.), *Los debates literarios en la Edad Media*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2001, pp. 269-277.

Diálogo entre el Amor, el viejo y la hermosa: No debe confundirse con el *Diálogo entre el Amor y un viejo* de Rodrigo de Cota, pues aquí nos encontramos con un poema autónomo, aunque deudor del primero en su contenido y estructura de una manera obvia. Como en la obra de Cota, en este texto anónimo de fines del XV un anciano es abordado por el Amor. En esta ocasión, el diálogo se mantiene en la morada del hombre, tras convencerle el otro de que

le abra la puerta. Entonces comienza una querella en la cual el Amor va encajando con entereza los insultos que el viejo le dedica, hasta que toma la palabra para reivindicar su inmenso poder y, poco a poco, convence al hombre para que trate de cortejar a una joven. Atrapado en las redes lisonjeras del huésped, el viejo se acerca torpemente a una muchacha para declararle su amor, pero esta lo rechaza sin compasión, en un durísimo tono burlesco. El anciano ha sido vencido por el Amor y ridiculizado por la mujer; el oyente, o más bien el espectador, asiste a una valiosa lección sobre las pasiones descontroladas. La aparición de este tercer personaje, junto a la forma métrica de la copla real de diez versos, supone la mayor divergencia frente a la obra de Rodrigo de Cota. Existen pocas dudas acerca de la finalidad teatral de este *Diálogo*, que ha sobrevivido en un único manuscrito.

ANÓNIMO, *Diálogo entre el Amor, el viejo y la hermosa*, Enzo Franchini (ed.), *Los debates literarios en la Edad Media*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2001, pp. 279-287.

Diálogo sobre la predestinación y el libre albedrío: Esta es una obra que se vincula con las disputas de contenido religioso que se estaban produciendo en el contexto áulico a principios del XV, cuando sin duda fue escrita. Su presunto autor es un misterioso Gonzalo Morante de la Ventura, al cual, debido a que no se sabe nada de este hombre, se ha considerado como un personaje inventado por fray Sancho de Aybar, quien se reivindica a sí mismo simplemente como copista. Con independencia de este asunto, el marco de la narración muestra a Gonzalo Morante sosteniendo un diálogo con un tornadizo —Juan Rogel—, consiguiendo finalmente que el renegado vuelva a abrazar a Cristo. Los dos asuntos teológicos que se desarrollan en el texto son los mismos que se aducen en el título: en primer lugar, se exponen las razones por las cuales queda demostrado que los seres humanos disponen de libertad de pensamiento y acción; después se aborda lo referido a la salvación o condena del alma en un controvertido fragmento sobre la predestinación divinal.

MORANTE DE LA VENTURA, GONZALO, *Diálogo sobre la predestinación y el libre albedrío*, Juan de Dios Mendoza Negrillo (ed.), *Fortuna y providencia en la literatura castellana del siglo XV*, Real Academia Española, Madrid, 1973, pp. 449-475.

Diálogo y razonamiento en la muerte del marqués de Santillana: De nuevo Fernán Álvarez, el conde de Alba, aparece como impulsor de una obra; si unos años antes había pedido a su primo Íñigo López de Mendoza un texto que lo consolara (origen del *Bías contra Fortuna*), ahora —en 1463— demandará esta otra pieza a Pero Díaz de Toledo para evocar al primero. La obra recrea los momentos inmediatamente previos y posteriores al fallecimiento del marqués de Santillana. Comienza con un diálogo entre el doctor (el propio Pero Díaz, que lo era en derecho canónico y civil) y un Íñigo López de Mendoza en el lecho de muerte; instruido para una buena muerte, permanece tranquilo mientras el consolador responde a sus dudas sobre el Más Allá. Una vez el marqués ha pasado a mejor vida, y tras la correspondiente lamentación de los que se quedan en esta, la conversación se reanuda involucrando ahora al doctor y al propio conde de Alba; el contenido teológico de la segunda parte del opúsculo alberga todo tipo de enseñanzas para quienes tienen que afrontar la muerte de un ser querido o ponerse en la tesitura de su propio tránsito. En definitiva, el *Diálogo y razonamiento* constituye una interesantísima reflexión católica en materia fúnebre.

DÍAZ DE TOLEDO, PERO, *Diálogo y razonamiento en la muerte del marqués de Santillana*, Antonio Paz y Meliá (ed.), *Opúsculos literarios de los siglos XIV al XVI*, Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1892, pp. 245-360.

Diálogos sobre la vida y los milagros de los padres italianos: El monje-papa Gregorio Magno (pontífice entre 590 y 604) construye esta colección de milagros de santos italianos y una hagiografía de san Benito de Nursia en el año 594, aparentemente con la finalidad de recoger históricamente los prodigios de los que se beneficiaron los cristianos, así como para exaltar la fe e inducir a los fieles a las buenas prácticas religiosas. Buscaba además Gregorio igualar en dignidad a Italia con Galia, Egipto o Siria, que ya contaban con sus colecciones regionales de santos. No falta tampoco una función didáctica, pues son sustanciales las aportaciones doctrinales que se entremezclan con los sucesos maravillosos. Los *Diálogos* están conformados por cuatro libros: dos de ellos –I y III— recopilan milagros o visiones protagonizados en su mayoría por eclesiásticos, aunque también figuran algunos seglares; el segundo de los volúmenes se dedica íntegramente a la biografía de san Benito; mientras, el Libro IV se compone de un largo elenco de experiencias de ultratumba que permiten a Gregorio defender la inmortalidad del alma tras el fallecimiento. La mayoría de los protagonistas vive en el siglo VI, por lo que su contexto es el de las persistentes invasiones bárbaras y los dominios de ostrogodos y lombardos; al ser una época reciente o coetánea a la del propio autor, este se sirve de su conocimiento directo sobre algunos episodios, recogiendo también el testimonio de varones que considera suficientemente veraces. El título de *Diálogos* hace referencia al marco narrativo del texto, en el que se finge un coloquio entre el diácono Pedro y el propio papa; el primero tiene la función de introducir los temas e ir haciendo avanzar el relato con sus preguntas y observaciones, mientras el grueso del contenido hagiográfico y teológico se reserva para las respuestas del pontífice. Gregorio I fue considerado uno de los cuatro Padres de la Iglesia, además de ser nombrado Doctor de la misma, gozando de gran influencia en todo pensamiento católico posterior; su obra sería traducida a las principales lenguas vernáculas. En nuestro caso, fue Fernán Pérez de Guzmán quien solicitó al jerónimo Gonzalo de Ocaña que le tradujese los *Diálogos* al castellano.

MAGNO, GREGORIO, Diálogos sobre la vida y los milagros de los padres italianos, Pedro Juan Galán (ed.), *Vida de San Benito y otras historias de santos y demonios. Diálogos*, Editorial Trotta, Madrid, 2010.

Diario de Cristóbal Colón: El navegante genovés llevó un registro pormenorizado de su proeza en forma de diario de navegación, incluyendo descripciones geográficas y humanas, además de todo tipo de aspectos de carácter técnico sobre el primero de sus cuatros viajes al Nuevo Mundo. A su vuelta a la Península entregó el documento a los Reyes Católicos, y estos lo mandaron copiar antes de devolvérselo; el mismo había de servir además como justificación de sus derechos sobre las tierras descubiertas. Citamos según el manuscrito inacabado con el que trabajaba fray Bartolomé de las Casas a mediados del XVI, quien resumió, remozó y glosó el texto colombino. A pesar de encontrarnos frente a una versión muy posterior al viaje y con una autoría ajena al mismo, la crítica considera que es, de entre todos los textos, el más aproximado a lo que debió ser el diario del Almirante.

COLÓN, CRISTÓBAL, *Diario*, Jesús Varela y José Manuel Fradejas (eds.), *Diario de Cristóbal Colón*, Instituto Interuniversitario de Estudios de Iberoamérica y Portugal, Valladolid, 2006.

Dichos de los santos padres: El comendador santiaguista y diplomático ante auditorios europeos, Pedro López de Baeza, activo en la primera mitad del XIV, es el responsable de este texto elaborado en algún momento entre 1327 y 1338. Escribe para los miembros de la Orden a la que pertenece, sirviéndose para sus propósitos del contenido de *Flores de filosofía*, el influyente libro de sentencias del siglo XIII. A lo largo de 33 capítulos hace un repaso por las condiciones, valores y virtudes de los maestres y de los freiles, parejas a las que se relataban para los reyes y los súbditos en *Flores*. El capítulo central, correspondiente al número 17, versa sobre la elección del maestre más adecuado, que en el conjunto del escrito sirve para, después de analizar lo relativo a su figura en los primeros apartados, fijar la atención en las obligaciones del resto de religiosos. Por supuesto también hay aportaciones originales de López de Baeza para las cuestiones más específicas y propias de la Orden de Santiago: sobre la autoridad del maestre, sobre la postura hacia el matrimonio, la castidad o la pobreza, sobre la gestión de las encomiendas… Conocemos los *Dichos* por tres códices del siglo XV, dos en Castilla y otro más ubicado en Portugal.

LÓPEZ DE BAEZA, PEDRO, *Dichos de los santos padres*, Derek W. Lomax (ed.), *Miscelánea de Textos Medievales, I*, Universidad-Instituto de Historia Medieval, Barcelona, 1972, pp. 147-178.

Diez mandamientos: También los textos teológicos y eclesiásticos se vincularon al éxito de las lenguas vernáculas buscando facilitar la divulgación de sus contenidos doctrinales, muy especialmente desde tiempos de Alfonso X. Las breves líneas a las que nos referimos son una traducción fragmentaria de un manual de confesores latino hacia el último cuarto del XIII. Los *Diez mandamientos* suponen el preludio en castellano de un género que gozará de gran salud en el s. XIV, con títulos como el *Manual para confesores* o el *Libro de las confesiones*. Contienen una suerte de cuestionario que el confidente debía realizar al pecador con el fin de sacar a la luz todas sus conductas reprobables; el confesor hacía un recorrido por los mandamientos, para ver si se habían quebrantado de alguna manera; por los cinco sentidos, para descubrir si habían sido propiciadores de algún pecado; y no olvidaba la distinta naturaleza de varones y mujeres, causa de yerros diferenciados. Por último, se establece la penitencia que corresponde a cada merma de la Ley divina, necesaria para la absolución. La obra se ha transmitido en un solo manuscrito, en un cuaderno compuesto por varios textos en latín, además de la *Razón de amor*.

ANÓNIMO, *Diez mandamientos*, Enzo Franchini (ed.), *Los Diez mandamientos*, Klincksieck, París, 1992.

Disciplina clericalis: Su compositor fue el judío converso Pedro Alfonso, teólogo, astrónomo y médico aragonés que vivió a caballo entre los siglos XI y XII. En esta obra de carácter didáctico se recolectan un buen número de apólogos de origen oriental que hasta entonces no eran manejados en la Europa latina; ejemplos, cuentos, proverbios, fábulas, sentencias… se encadenan en un marco de diálogos sostenidos por maestro y discípulo. Entre el prólogo y el cierre de la obra, que refieren ambos al temor de Dios, se sitúan todos estos consejos aplicables en la vida diaria. Se han distinguido tres bloques temáticos de enseñanzas: sobre los vicios y virtudes, sobre las relaciones interpersonales y acerca de la relación con la divinidad.

Se convertiría en una obra muy leída y utilizada en todo el continente, de la cual se han hallado hasta 60 manuscritos que la preserven en diferentes idiomas, así como incontables referencias en otros autores que se sirven de este material durante los siglos siguientes; entre ellos destacarán los predicadores, ávidos de elementos moralizantes para sus sermones.

ALFONSO, PEDRO, *Disciplina clericalis*, M.ª Jesús Lacarra y Esperanza Ducay (eds.), *Disciplina clericalis*, Guara, Zaragoza, 1980.

Discurso sobre la precedencia del rey católico sobre el de Inglaterra en el Concilio de Basilea: Conocida también como *Proposición contra los ingleses*, la razón de ser de esta reflexión moral y protonacionalista fue la de demostrar que la casa real castellana aventajaba en dignidad a la inglesa. Fue un discurso oral, obviamente en latín, sostenido por el diplomático —y obispo de Burgos— Alfonso de Cartagena ante el público participante del citado Concilio en 1434; después se tradujo a la lengua vulgar para su difusión. Cartagena despliega un amplio conocimiento histórico para defender los antiquísimos orígenes linajísticos de los reyes hispánicos, alude a la presencia del apóstol Santiago como evangelizador de la Península y aporta una serie de consideraciones sobre las virtudes de los territorios, ejércitos y gentes administrados por el monarca, cuyos derechos defendía. Por si fuera poco, Castilla había expandido los márgenes de la Cristiandad en una lucha prolongada contra el infiel, en una incansable tarea al servicio de la Iglesia. Todos estos argumentos evidenciaban, a juicio del disputador Alfonso de Cartagena, que Inglaterra no disfrutaba de la misma nobleza que su patria. Un par de años después estos derechos les fueron reconocidos a los embajadores de Castilla.

CARTAGENA, ALFONSO DE, *Discurso sobre la precedencia del rey católico sobre el de Inglaterra en el Concilio de Basilea*, D. Mario Penna (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV, I*, Atlas, Madrid, 1959, pp. 203-233.

Disputa del alma y el cuerpo: Un autor desconocido, valiéndose del poema francés *Un samedi par nuit*, trasladó parafrásticamente esta contienda en versos heptasílabos pareados, siendo la más antigua de las disputas que hallamos en nuestra lengua. Algunos estudiosos incluso han apuntado la posibilidad de que la obra fuera vertida en el segundo tercio del siglo XII, lo que la convertiría en una de las primeras muestras literarias en castellano. Como en las demás querellas que involucran a este tipo de pleiteantes, se trataba de reflexionar sobre las dificultades para alcanzar la salvación tras una vida de pecados. Un visionario asiste a un lastimero debate entre lo espiritual y lo material: el alma aparece representada bajo la forma de un niño desnudo, lo que no es óbice para que lance duros reproches contra el cuerpo, exponiendo una lista de motivos que lo convierten en responsable de su condenación. Antes de que el cuerpo pueda contraatacar con sus propios argumentos, el único manuscrito conservado, una copia conocida como *Fragmento de Oña* y datada en 1201, se interrumpe. Es de suponer que el poema acababa de la misma manera que su fuente francesa directa, así como lo harían también las otras disputas deudoras de la *Visio Philiberti*: con un demonio llevándose al Infierno aquella alma reprobada.

ANÓNIMO, *Disputa del alma y el cuerpo*, Enzo Franchini (ed.), *Los debates literarios en la Edad Media*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2001, pp. 215-217.

Disputa del cuerpo y del ánima: Como la *Visión de Filiberto* que le sirve de fuente, se trata de una disputa que enfrenta lo material y lo espiritual, elaborada durante el crítico siglo XIV, solo que en este caso la fórmula empleada es la copla de arte mayor en vez de la prosa. Una vez más, un ermitaño insomne es el espectador del debate sobre la culpabilidad de la condena entre los contendientes, el cuerpo podrido y el alma incorrupta en forma de ave blanca. Ambos se reivindican como la parte más débil de la pareja, tratando de responsabilizar al otro de su mutua caída en desgracia. Al final del diálogo el demonio aparece para arrastrar al alma hacia el Averno. El receptor atiende así a una obra didáctica que le impele a mantener un piadoso equilibrio entre ambas esferas de su naturaleza humana. El texto se ha conservado en dos ramas textuales distintas que evidencian importantes diferencias, sobre todo en el desenlace; la versión larga, custodiada en la Biblioteca de El Escorial, se conoce también como *Revelación de un ermitaño* y consta de 64 versos más que la versión parisina.

ANÓNIMO, *Disputa del cuerpo y del ánima*, Enzo Franchini (ed.), *Los debates literarios en la Edad Media*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2001, pp. 249-258.

Disputa entre un cristiano y un judío: Se trata de un breve fragmento sobre un debate religioso, datado en tiempos de Fernando III y escrito en prosa; esto le diferencia de otras disputas coetáneas que, probablemente debido a su musicalidad interpretativa, fueron elaboradas en verso. Realmente el texto no es un debate teológico formal, sino una ridiculización del judaísmo dispuesta tal vez para ser representada por actores y divertir a un auditorio cortesano cristiano. En su escuetísima extensión, antes de que el único testimonio conservado se corte de forma abrupta, se abordan cómicamente cuestiones relativas a la circuncisión, al Sabbath y a la naturaleza de Dios. Los disputadores no respetan los turnos de palabra del contrincante, interrumpiéndose los argumentos el uno al otro. Sin duda, eso dotaría de veracidad y frescura a la interpretación.

ANÓNIMO, *Disputa entre un cristiano y un judío*, Enzo Franchini (ed.), *Los debates literarios en la Edad Media*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2001, pp. 227-228.

Divina Comedia: Finalizada poco antes de la muerte de su autor en 1321, el vasto poema alegórico del florentino Dante Alighieri precisa de poca presentación, al ser una de las obras magistrales y mejor conocidas del periodo: se construye con 15.000 versos endecasílabos en tercetos, distribuidos en cien cantos. El término *comedia*, con el que se ha intitulado al escrito, hace referencia al género literario en el que se encuadra, pues la trama avanza desde lo fatídico hacia un final dichoso. El propio Dante relata su viaje al mundo de ultratumba en una visión, acompañado en todo momento por el poeta Virgilio —la Razón— en su descenso por el Infierno y el Purgatorio; a partir de aquí, para visitar el Paraíso, Dante será guiado por Beatriz, quien fuera el amor platónico de su vida, y que simboliza la Fe. Estos espacios se dividen en nueve secciones (así, los nueve círculos del Infierno y las nueve esferas celestes), agrupadas a su vez de tres en tres, en una estructura matemática trinitaria; 33 son además los cantos dedicados a cada uno de los tres reinos del Más Allá. En estas localizaciones sitúa a sus conocidos, enemigos y aliados, en función de su relación partidista con ellos, pero también a otras célebres figuras históricas y seres mitológicos. Fue traducida por vez primera al castellano por Enrique de Villena hacia 1427-1428 —debido a un encargo del marqués de Santillana—, teniendo una gran influencia sobre los poetas ibéricos.

ALIGHIERI, DANTE, *Divina Comedia*, Giorgio Petrocchi, Luis Martínez de Merlo y Joaquín Arce (eds.), *Divina Comedia*, Cátedra, Madrid, 2013.

Doctrinal de privados: 53 octavillas octosilábicas componen este alegato de Íñigo López de Mendoza contra su rival don Álvaro de Luna, una vez que este había sido ajusticiado en Valladolid. No era nuevo que el marqués se sirviese de la pluma contra el favorito de Juan II, pues ya le había dedicado unas coplas cargadas de animadversión cuando aún vivía. El marqués de Santillana pone en boca del propio condestable de Castilla la confesión de una larga serie de errores y desafueros cometidos a lo largo de su mandato, que van desde el avaricioso acaparamiento de riquezas hasta su abuso de autoridad; se reconoce culpable de haber cometido todos y cada uno de los pecados posibles, también de haber faltado a su desempeño de las obras de misericordia. Al reflexionar sobre cómo deberían regirse los ministros del rey, no imitando en nada sus equivocados pasos, la obra de Santillana se convierte en un alegato de carácter didáctico y moral, mezcla entre sermón y *speculum*. Don Álvaro de Luna se lamenta de todo ello en vísperas de su ejecución, cuando la Fortuna ha hecho girar nuevamente su rueda, y solicita el divino perdón. López de Mendoza ya no se ensaña de manera furibunda con el personaje al que retrata; el condestable fue derrotado y ahora su interés reside en mantener una posición de piedad cristiana hacia un enemigo ya desaparecido.

LÓPEZ DE MENDOZA, ÍÑIGO, *Doctrinal de privados*, Manuel Durán (ed.), *Marqués de Santillana. Poesías completas, II. Poemas morales, políticos y religiosos. El proemio e carta*, Castalia, Madrid, 1980, pp. 157-177.

El Victorial: Se trata de una biografía caballeresca que recoge la memoria linajística, los lances amorosos y las principales misiones militares de Pero Niño en Castilla o por el Atlántico y el Mediterráneo a las órdenes de Enrique III, junto a quien se crio. Fue elaborada por Gutierre Díaz de Games, experimentado escribano a sueldo y alférez al servicio de Pero Niño en tales aventuras bélicas, por lo que nos encontramos ante una obra apologética del noble, un hábil ejercicio propagandístico que ensalza las virtudes del beneficiario hasta lo novelesco y oculta o minimiza la importancia de sus fracasos y sus desavenencias con el rey Juan II. Probablemente fuera encargada en 1431, momento en que Niño recibió el título de conde de Buelna; con posterioridad se añadirían los últimos episodios de su vida. Cuando se trata de las campañas bélicas, *El Victorial* parece un diario, una crónica bastante fiable elaborada con material recogido 25 años antes del encargo. Sin embargo, incorpora contenido adicional al biográfico, como episodios ficcionales e históricos, epístolas, impresiones del autor, proverbios, *exempla*, etc., por lo que el resultado final es una obra heterogénea de la que se han conservado seis manuscritos completos y un fragmento.

DÍAZ DE GAMES, GUTIERRE, *El Victorial*, Rafael Beltrán Llavador (ed.), *El Victorial*, Real Academia Española, Madrid, 2014.

Elena y María: Con este título conocemos un debate poético —y paródico— del siglo XIII mantenido por dos mujeres a cuenta de las artes amatorias del caballero y del clérigo, sus respectivas parejas. No debe sorprender la figura de este amante religioso ni de María como su barragana, pues el concubinato clerical estaba muy extendido aún en aquella centuria. Intercambiadas las virtudes y los defectos de cada cual, las protagonistas de la conversación

acuden ante el rey-pájaro Oriol para llegar a una sentencia concluyente, pero entonces el texto queda interrumpido. Esa pérdida de la parte final ha dividido a los críticos sobre qué contendiente resultaba favorecida en el desenlace. El metro del texto es irregular en cuanto a número de sílabas, aunque predomina el octosílabo, y su disposición es en pareados. Debió de recitarse en los espacios cortesanos, donde su temática y composición serían bien considerados; este tipo de *altercatio* sobre las cualidades del amor guerrero y eclesiástico sería un motivo bastante desarrollado en obras escritas tanto en latín como en las lenguas vernáculas. Su conservación se debe a un minúsculo cuaderno de uso claramente juglaresco, muy deteriorado.

ANÓNIMO, *Elena y María*, Enzo Franchini (ed.), *Los debates literarios en la Edad Media*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2001, pp. 229-234.

Embajada a Tamorlán: Estamos frente a un relato pormenorizado del viaje diplomático que emprendieron entre 1403 y 1406 Alfonso Pérez de Santa María, Ruy González de Clavijo, Gómez de Salazar y otro pequeño grupo de compañeros hasta la corte de Tamurbeque en Samarcanda, representando a la Castilla de Enrique III. Junto a ellos recorría el camino de vuelta un emisario del mongol, Mohamad Alcaxi. Se ha tendido a ver en Clavijo al artífice de la obra, escrita nada más producirse el regreso, pero existen algunas discrepancias al respecto de la autoría. Este memorial incluye descripciones geográficas, consideraciones socioeconómicas y apuntes etnográficos, todo ello —y mucho más— en un marco cronológico y espacial de gran precisión, por lo que debieron tomarse notas durante el desplazamiento; al fin y al cabo, la función primordial del texto era proporcionar información útil de lo visto y experimentado a lo largo del itinerario ante el rey. En ese sentido, se diferencia de otros libros de viajes en que envía lo imaginario y lo maravilloso a los márgenes del relato; todo es real, y por tanto, debe ser creíble. De los cuatro manuscritos conservados, el BN Madrid 9218 es el empleado como base textual de la edición contemporánea aquí citada.

GONZÁLEZ DE CLAVIJO, RUY, *Embajada a Tamorlán*, Francisco López Estrada (ed.), *Embajada a Tamorlán*, Castalia, Madrid, 1999.

Enxemplos que pertenesçen al Viridario: Se trata de un grupo de siete ejemplos que agrupados componen un bloque particularizado y anexo al *Viridario* o *Vergel de consolación*, cuya razón de ser fue la de ilustrar el apartado teórico de esta otra obra; el *Viridario* original, elaborado por el fraile Jacobo de Benavente, hacía por su parte un recorrido por los pecados, los vicios, las virtudes y los caminos del alma hacia Dios, y tuvo su difusión en lengua vernácula a lo largo del XIV. Pero volviendo a los *Enxemplos*, el contenido de las historias presentadas tiene como nexo común la utilidad de la confesión y la penitencia; sus protagonistas son pecadores que encuentran —o no, y son escarnecidos por ello— refugio espiritual en la contrición. Los *Enxemplos* se pueden encontrar en el ms. h-iii-3 de la Biblioteca Escurialense.

ANÓNIMO, *Enxemplos que pertenesçen al Viridario*, Hugo Óscar Bizzarri (ed.), "*Enxemplos que pertenesçen al Viridario* (Ms. Escur. h.III.3)", *Incipit*, 5 (1985), pp. 153-164.

ANÓNIMO, *Enxemplos que pertenesçen al Viridario*, Hugo Óscar Bizzarri (ed.), "*Enxemplos que pertenesçen al Viridario* (Ms. Escur. h.III.3)", *Incipit*, 6 (1986), pp. 199-203.

Escala de Mahoma: Como es obvio, estamos ante la traducción de una obra islámica acometida por Abraham de Toledo, miembro del cuerpo de traductores de la corte de Alfonso X, en unos momentos propicios, dado el interés creciente por esta civilización vecina, superpuesta incluso en la Península. En ella, el arcángel Gabriel a lomos de la bestia alada Buraq conduce a Mahoma en su ascenso por los cielos, transitando de uno a otro —un total de ocho planos— hasta que el profeta llega ante Dios para recibir el Corán en el Paraíso; tras ello será llevado a conocer los Infiernos y las torturas esperables por los condenados, y de nuevo trasladado al plano terrenal para comunicar la palabra divina. En tal sentido, *La Escala* precede —por cuanto parte del mismo Profeta y de sus primeros seguidores— y pudo haber sido fuente de inspiración para la *Divina Comedia*. Es destacable añadir que la versión castellana, que sirvió de puente entre la árabe y la latina, no se ha conservado; por ello utilizamos una traducción contemporánea de la *Escala* latina vertida por Buenaventura de Siena.

ANÓNIMO, *Escala de Mahoma*, M.ª Jesús Viguera Molins y José Luis Oliver Domingo (eds.), *Libro de la Escala de Mahoma*, Siruela, Madrid, 1996.

Escrito de Trezenzonio sobre la gran isla de Solistición: Este breve texto pudo ser elaborado a principios del siglo XI en latín por un escritor cuya identidad desconocemos, aunque se hacía llamar Trezenzonio. Narrado en primera persona, el autor se ubica a sí mismo en una Galicia devastada y deshabitada poco después de la conquista islamita de la Península. Subiendo al faro de Brigantium (la Torre de Hércules coruñesa), divisa desde allí una isla en el horizonte, que le cautiva desde el principio. Trezenzonio arma un barco y con ayuda divina pronto arriba a aquella ínsula escondida tras la niebla, que demostrará ser paradisiaca, y a la que se denomina Solistición. En ella encuentra una gran basílica dedicada a santa Tecla, a la que un coro de ángeles y bienaventurados ensalzan sin cesar. El territorio está dotado de las características climáticas, de abastecimiento y de tranquilidad acostumbradas para estos espacios maravillosos. Siete años permanece Trezenzonio en Solistición, sin padecer ninguna necesidad ni infortunio, hasta que es advertido para que abandone la isla. Aunque inicialmente se niega, será castigado por ello con enfermedades y al final acabará obedeciendo. A su vuelta encuentra Galicia notablemente cambiada, concluyendo el relato de manera abrupta cuando se dirige a Tuy para reunirse con su mentor. Parece evidente que falta la parte en la que el protagonista descubre que el tiempo transcurrido en tierra firme ha sido muy superior a los siete años que cree haber pasado en Solistición. Se conservan en el enclave portugués de Alcobaça dos manuscritos del XIII con este escrito.

ANÓNIMO, *Escrito de Trezenzonio sobre la gran isla de Solistición*, Manuel C. Díaz y Díaz (ed.), *Visiones del más allá en Galicia durante la Edad Media*, Bibliófilos Gallegos, Santiago de Compostela, 1985, pp. 95-119.

Espéculo de los legos: El autor de su versión original latina fue un mendicante inglés —se cree que un predicador franciscano— que debió plasmar su trabajo entre los años 1279 y 1292; la finalidad del *Espéculo* tuvo que ser la de dotar a los predicadores de un buen número de ejemplos para su labor oratoria. Se tradujo con gran exactitud al castellano, probablemente ya a finales del XIV, propagándose a lo largo del XV. Ordenaba alfabéticamente —en latín— 91 núcleos temáticos de carácter teológico con los que, gracias a una vigorosa labor sermonística acometida por las nuevas órdenes religiosas, debería familiarizarse un público popular. Cada

uno de estos 91 bloques (en los que se despliegan elementos tan diversos como las sepulturas, murmuraciones, excomunión, blasfemias, la señal de la cruz…) abunda en citas, anécdotas, milagros y *exempla* de curso corriente en todo el territorio cristiano; este material demostrativo era por tanto ya conocido en otras colecciones, pues procedía de las autoridades patrísticas, bíblicas o clásicas, fuentes que son citadas con bastante asiduidad y certeza por el compilador. En su contenido se percibe claramente la crítica a diversos estamentos y grupos sociales, destacando el ataque a un clero secular y regular desviado. Todo ello nos permite acercarnos a los usos y costumbres —ingleses, pero no solo— del siglo XIII. El *Speculum* tuvo cierto éxito en el continente, como así lo acreditan los cinco manuscritos castellanos del XV que se atesoran, cuando aún se consideraría útil su contenido entre los mismos predicadores que se servían de títulos parecidos, como el *Libro de los gatos* o el *Libro de los exemplos por a.b.c*.

ANÓNIMO, *Espéculo de los legos*, José M.ª Mohedano Hernández (ed.), *El Espéculo de los legos. Texto inédito del siglo XV*, Instituto Miguel de Cervantes, Madrid, 1951.

Espejo de medicina: Es un tratado deontológico que escribió el galeno converso Alonso Chirino, quien gozase ya de renombre con Enrique III y fuera nombrado médico de cámara de Juan II. Uno de los cometidos principales que se le asignó, como se refleja en esta obra, fue el de examinar la actividad y cualificación de otros médicos, lo que le llevó a desacreditar algunos de sus métodos habituales. Sus colegas debieron de levantar su voz contra las denuncias de mala praxis con las que Chirino acusaba a muchos físicos. Por eso escribió el *Espejo de medicina* y varias réplicas a las críticas más habituales que recibió entonces. Chirino empatizó con el paciente, recomendándole no dejarse engañar por los farsantes, avariciosos y astrólogos, desvelando sus tretas más habituales e incluso recomendando cómo elegir un médico conveniente, en caso de necesidad. Para lo relativo a la prevención y tratamiento de enfermedades, escribió su *Menor daño de medicina*.

CHIRINO, ALONSO, *Espejo de medicina*, Ángel González Palencia y Luis Contreras Poza (eds.), *Menor daño de la medicina. Espejo de medicina*, Imprenta Julio Cosano, Madrid, 1944, pp. 359-609.

Espejo del alma: Fray Lope Fernández de Minaya, un agustino obsesionado con la penitencia y la formación catequética en general, figura al frente de este tratado de primera mitad del XV. Su intención con esta obra era revelar al creyente común un itinerario espiritual que le permitiese evadirse en lo posible de la materialidad del mundo sensible para acercarse a Dios. El primero de los dos libros que componen esta obra se divide a su vez en tres partes. En ellas se analizan los placeres de la carne, el orgullo de las dignidades y el gusto por la riqueza como los principales pecados que ensucian al espíritu. Para nosotros es de especial interés la parte en la que se describen los padecimientos y el temor ante el fallecimiento, además de hacerse un repaso por las penas del Infierno. Ante las tres grandes riquezas temporales que conducen a ese aciago destino, otras tres virtudes encaminan al Paraíso: prudencia, templanza y fe. En cuanto al segundo libro, Minaya acomete el análisis del alma pura como reflejo de Dios, previniendo sobre los pecados capitales que pueden empañar su pulcritud, así como formulando remedios para evitarlos o repararlos. Este opúsculo se conserva manuscrito junto

a otras obras de Fernández de Minaya, el *Libro de las tribulaciones* y el *Tractado breve de penitencia*.

FERNÁNDEZ DE MINAYA, FRAY LOPE, *Espejo del alma*, Fernando Rubio (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV, II*, Atlas, Madrid, 1964, pp. 219-229.

Estoria de la fiesta del Cuerpo de Dios: Se tradujo este material desde la *Leyenda Dorada* de Jacobo de la Vorágine, pero añadiendo algunos elementos nuevos que permiten completar toda la información necesaria para comprender los pormenores de la celebración eucarística. El creyente encontraba respuestas a sus dudas sobre los orígenes, la naturaleza del proceso de transubstanciación y los bienes derivados de comulgar. En su recorrido se reserva un espacio para desarrollar la historia de la fijación eclesiástica del sacramento. Se ha conservado en un manuscrito de la Biblioteca Nacional como colofón del *Espéculo de los legos*, con el que se ha editado, aunque puede considerarse como un opúsculo autónomo.

ANÓNIMO, *Estoria de la fiesta del Cuerpo de Dios*, José M.ª Mohedano Hernández (ed.), *El Espéculo de los legos. Texto inédito del siglo XV*, Instituto Miguel de Cervantes, Madrid, 1951, pp. 467-480.

Estoria del rey Guillelme: Relacionada con el *Cavallero Pláçidas* y otras obras de regusto molinista, este *román* debió aparecer poco después del año 1300 como una traducción parafrástica del *Guillaume d'Angleterre* atribuido a Chrétien de Troyes. Los protagonistas son el rey Guillermo de Inglaterra y su familia, los cuales, como es habitual en tantas obras, se ven inevitablemente separados por una serie de circunstancias tópicas, manteniendo cada uno de ellos vidas paralelas hasta el esperado reencuentro. La obra presenta la habitual forma de díptico, con una primera parte que se inicia con todo desprendimiento material por parte de Guillermo, que abandona el trono por motivos espirituales y, sumido en la pobreza más absoluta, sufre la pérdida —transitoria— de los seres queridos; el segundo bloque concentra los capítulos de la anagnórisis entre marido y mujer, entre padres e hijos, además de la recuperación del estatus. Si bien todo este sufrimiento se corresponde a una prueba divina que solo se puede entender en el marco de la penitencia, Guillermo no alcanza —ni pretende— la santidad, pues la recuperación del estado perdido y el reagrupamiento familiar son suficientemente magníficos.

ANÓNIMO, *Estoria del rey Guillelme*, Hermann Knust (ed.), *Dos obras didácticas y dos leyendas sacadas de manuscritos de la Biblioteca del Escorial*, Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1878, pp. 171-247.

Etimologías: Es la magna obra enciclopédica que elaboró Isidoro de Sevilla en la tercera década del siglo VII, satisfaciendo así las inquietudes de su colega Braulio de Zaragoza. Isidoro se esforzó en recoger toda la información disponible en su tiempo para condensarla en 20 libros temáticos. Entre aquellos conocimientos se sitúan las artes liberales, la filosofía, la medicina, el derecho, la teología, un bestiario y un lapidario, aportaciones de índole geográfica, antropológica, técnica, militar, económica... Las contribuciones de los autores clásicos grecolatinos —a los que usa de fuente, lógicamente junto a los textos bíblicos y patrísticos— quedaban salvaguardadas en las páginas del hispalense, que se hacía eco del ambiente intelectual que marcó el ocaso del mundo antiguo y la aparición de los siglos medios.

El nombre de *Etimologías* le viene dado por el acercamiento filológico que hace de cada uno de los conceptos introducidos. Su trabajo sería extensamente empleado hasta época moderna en toda Europa, e Isidoro se convertiría en nuestro pensador más querido, siendo canonizado a finales del siglo XVI.

SEVILLA, SAN ISIDORO DE, *Etimologías*, José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero (eds.), *Etimologías, I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993.

SEVILLA, SAN ISIDORO DE, *Etimologías*, José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero (eds.), *Etimologías, II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995.

Exemplos muy notables: Aglutinando una colección de ejemplos y una consolatoria, este texto compilado en el XV gira alrededor del significado de la muerte. Su punto de partida nos lleva hasta un teólogo que intenta animar con relatos a cierto monarca (Felipe Augusto) entristecido por el fallecimiento de un familiar. Se suceden así 42 ejemplos que apuntan mayoritariamente al "bien morir" o previenen sobre los pecados y las tentaciones mundanas. El origen del material se puede rastrear en los ambientes dominicos franceses del siglo XIII, por lo que los críticos consideran que *Exemplos muy notables* se correspondería con la traducción de parte de una colección gala, que el autor ha seleccionado según sus intereses didácticos concretos. En una segunda sección de esta obra se han añadido, al concluir la exposición de ese material ejemplar, fragmentos procedentes del *Llibre de les dones* del franciscano Eiximenis.

ANÓNIMO, *Exemplos muy notables*, Ventura de la Torre Rodríguez (ed.), "*Exemplos muy notables e de gran edificación*", *Dicenda*, 12 (1994), pp. 189-215.

Fazienda de Ultramar: Escrita en la época de Fernando III, es una buena muestra del incipiente castellano. El cuerpo principal del texto viene precedido por una misiva del arzobispo Raimundo de Toledo al arcediano de Antioquía, Almerich, solicitando la composición de esta pieza, así como la respuesta afirmativa que devuelve el segundo; estas cartas son ficticias y apócrifas, al no corresponderse con un intercambio real entre aquellos dos personajes. El contenido de la *Fazienda* es bíblico, catequético; engarza con la pauta del IV Concilio de Letrán de acercar a los fieles el dogma empleando las lenguas vernáculas. En este caso, se aporta el nombre de los emplazamientos de Tierra Santa y la distancia entre ellos, por una parte, así como los pasajes bíblicos acaecidos en esos lugares y que los cristianos debían conocer, por la otra. Sin embargo, no podrían considerarse estas líneas como una guía destinada a peregrinos ni mucho menos un libro de viajes, pues su interés es más bien doctrinal y su público preferente los clérigos con un cierto nivel de información sobre la geografía e historia de Palestina. Los acontecimientos se trasladan desde la versión hebrea de la Biblia y no desde la *Vulgata* latina. Tan solo se ha guardado en un manuscrito, atesorado en Salamanca.

ANÓNIMO, *Fazienda de Ultramar*, Moshé Lazar (ed.), *La Fazienda de Ultra Mar. Biblia Romanceada et Itinérarie Biblique en prose castillane du XII^{e} siècle*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1965.

Fisiólogo: De autor y origen incierto, escrito en griego, se considera que fue creado entre los siglos II y IV en el entorno de Alejandría o de Siria. Se trata de uno de los libros más difundidos durante la Edad Media, tanto en lengua latina como en las vernáculas, hasta que con el

Renacimiento y el auge de la ciencia experimental queda desfasado. Ofrecía en sus inicios una visión científico-natural del mundo animal y mineral, real o fantástico, pero con el paso del tiempo se fueron añadiendo alegorías morales a cada una de las descripciones, con la intención de mostrar cómo debía trascenderse una mirada simplista para alcanzar verdades divinas ocultas en la naturaleza. Los ejemplares más destacados de los bestiarios que derivan del *Fisiólogo* fueron los que estaban ilustrados. Aunque no quedan muchas muestras de esta obra en la Península, nuestra sociedad medieval sin duda conocía bien la imaginería animal desarrollada en ella, que se extendió profundamente a la heráldica, la iconografía y la literatura.

ANÓNIMO, *Fisiólogo*, Nilda Guglielmi (ed.), *El Fisiólogo. Bestiario Medieval*, Eneida, Madrid, 2002.

Flores de filosofía: Datado hacia 1250, se ha señalado a Fernando III como el posible inductor del libro. Se trata de una de las obras sapienciales más relevantes por su antigüedad, originalidad e influencia en títulos posteriores (*Bocados de oro*, *Libro de los cien capítulos…*). Existen varios manuscritos que han dado lugar a dos versiones del texto, una con 38 capítulos y otra más corta, con solo 35. Dirigido a un público relativamente amplio, pero dispuesto a estudiar los dichos de los sabios que se recogen, expresa su vocación de ayudar a enderezar unas almas siempre en peligro de perdición: para ello se recopilan *castigos* sobre la relación de los cortesanos con el monarca, las virtudes y conductas personales, los reveses de la vida material y otros temas que se convierten en habituales en esta clase de literatura tan boyante en las décadas siguientes. Su perfil abiertamente religioso es un elemento diferenciador frente a otras recopilaciones de dichos con fines más bien políticos o morales ya en época de Alfonso X. Citaremos según una de sus versiones cortas (BN Madrid 9428) y también a través del "florilegio" que se contiene en el manuscrito escurialense S.II.13.

ANÓNIMO, *Flores de Filosofía*, Hugo Óscar Bizzarri (ed.), "Un florilegio de ética: *Flores de filosofía* (Ms. Escur. S.II.13)", *Incipit*, 15 (1995), pp. 201-217.

ANÓNIMO, *Flores de Filosofía*, José Manuel Lucía Megías (ed.), "Transcripción semipaleográfica del ms. 9428 de la Biblioteca Nacional de Madrid (ff. 1-18)", *Memorabilia*, 1 (1997), edición digital (consultada en agosto de 2019).

Fuero Real: En tiempos de Alfonso el Sabio, antes de su magna elaboración de las *Partidas*, se procede a ensayar un primer cuerpo legislativo unitario para un reino que contaba con un sinfín de sistemas de fueros, costumbres y fazañas particulares, y cuya situación se hacía poco sostenible al haberse incorporado recientemente nuevos territorios. El *Fuero Real* de 1255 se otorga de manera generosa a muchas villas de la Corona de Castilla durante los años siguientes suplantando los juicios de albedríos vigentes, pero no se impone a muchas otras que ya cuentan con sus propios fueros señoriales locales; suponía entonces una implementación escalonada del regalismo legislativo, en el que es indiscutible que la labor de decretar leyes corresponde al monarca. La obra se dispone en cuatro libros: el primero versa sobre los cargos y las instituciones que garantizan que el pueblo queda amparado bajo la ley del rey y de Dios; los otros tres compendios aluden al derecho procesal, matrimonial, testamental y penal. La obra se inspiraba por una parte en el *Fuero Juzgo* o *Liber Iudicorum* y por otra en el derecho

común. Los pasos siguientes dados por Alfonso X le llevarían a ordenar el *Especulo de las Leyes* y las *Siete Partidas*.

ALFONSO X, *Fuero Real*, Lex Nova (edición facsimilar de la versión de la Real Academia de la Historia en 1836), Valladolid, 1979.

Fuero Viejo de Castilla: Pieza importante del ordenamiento jurídico, su primitiva elaboración habría que remontarla a mediados del XIII, todavía en tiempos de Fernando III, cuando también se escribe el *Libro de los fueros de Castiella*, del cual es deudor. Su autor debió ser un jurista privado que descuidadamente acopió las costumbres del derecho burgalés y riojano. Sin embargo, la primitiva recopilación fue empleada en tiempos de Pedro I, cuando se sistematiza bajo una estructura que permite un fácil empleo, remozándose con varios libros y sus respectivos títulos, todo siguiendo un cuidado orden temático: derecho administrativo, penal, procesal, mercantil, testamental, matrimonial… Es esta reconversión del siglo XIV la que conocemos. Se inserta esta pieza así en la tendencia que pretendía sustituir la atomizada y heterogénea legislación de los fueros locales por un modelo centralizado y directamente dependiente del poder regio.

ANÓNIMO, *Fuero Viejo de Castilla*, Ignacio Jordán de Asso y del Río y Miguel de Manuel y Rodríguez (eds.), *Fuero Viejo de Castilla*, Lex Nova, Valladolid, 1964.

Garcineida: Hay que remontarse hasta el año 1100 para ubicar en el tiempo esta mordaz crítica contra los excesos de la curia eclesiástica de Urbano II. Escrita como una sátira contra la corrupción simoniaca, el argumento se sustenta en el viaje histórico que el arzobispo de la recién restaurada sede toledana, Bernardo de Sédirac, realizó en 1099 hasta la sede pontifical para conseguir la confirmación sobre la legación de Aquitania. Todo se encubre bajo elementos nítidamente paródicos: el arzobispo es representado aquí por "Grimoardo", quien se hace acompañar a Roma por "el canónigo García", que desempeña la función de crítico relator; el viaje está motivado por el traslado de "los restos de los santos mártires Albino y Rufino", figura retórica que enmascara realmente la adoración por la plata y el oro, y por tanto, el pago en metálico de los beneficios eclesiásticos traficados. El anónimo autor de esta caricatura se despacha contra la gula, la mentira, la extracción material a los fieles por parte de una casta clerical encabezada por los cardenales y el papa y, sobre todo, contra la embriaguez, eje sobre el que pivota la narración. Se ha barajado que escritor y personaje pudieran coincidir bajo esa figura del canónigo toledano, el tal García; en cualquier caso, el autor tuvo que pertenecer al cabildo toledano, enfrentado entonces a su arzobispo, y pudo encubrirse tras ese nombre para evitar represalias. Puede que el texto, del cual se conservan cuatro manuscritos latinos, circulase por los centros cluniacenses.

ANÓNIMO, *Garcineida*, Eloy Benito Ruano y José Antonio Villar Vidal (eds.), "La *Garcineida*", *Medievalismo*, 7 (1997), pp. 365-413.

Gargantúa y Pantagruel: Así conocemos a los dos primeros libros de una serie de cinco que el humanista François Rabelais construyó a lo largo de muchos años, y que se consagran a la vida de ambos gigantes, padre e hijo. Fueron publicados en 1532 y 1534: primero *Pantagruel* —sobre el hijo—, convirtiéndose en un éxito inmediato, y poco después salió a la luz *Gargantúa*, centrada en el padre del anterior. Las causas de su triunfo entre el público se

explican por la comicidad bizarra, el lenguaje de uso corriente, el abuso de lo escatológico, lo vulgar y lo sexual, la crítica social y la inversión de roles en un Carnaval textual. Censurado por la Iglesia debido a sus excesos —y no solo a los anticlericales—, se trata en realidad de un canto a la vida, a la libertad, a la naturaleza, en forma de obra bufonesca sobre unos gigantes de apetito insaciable que viven mil situaciones grotescas e imposibles.

RABELAIS, FRANÇOIS, *Gargantúa y Pantagruel*, Alfredo Darnell (ed.), *Gargantúa y Pantagruel, I*, Salvat, Estella, 1971.

Generaciones y semblanzas: Fernán Pérez de Guzmán, señor de Batres, plasma esta colección de retratos —de reyes, nobles y alto clero en tiempos de Enrique III y Juan II— hacia 1450, aunque luego amplía el contenido en 1455. Las primeras líneas las dedica a justificar su obra como un trabajo riguroso ante una historiografía falseada y aduladora que se había convertido en un factor más de la decadencia generalizada de Castilla. Se lamenta en este prólogo por la ausencia de relaciones de linajes, así como por la propensión de las familias nobles a inventarse unos orígenes fantasiosos. Los 35 actores son descritos por Pérez de Guzmán siguiendo un orden cronológico y un esquema ternario que se reitera: atención al linaje de procedencia; facciones y aspecto; actitudes y costumbres. Como se ve, no presenta una biografía de estos, pues solo excepcionalmente se detiene en sus hechos. Su impresión —como noble apartado de la corte de Juan II— es en lo fundamental condenatoria, atacando con dureza a muchos de los personajes a los que pasa revista. A la cabeza de toda aquella depravación se encontraba el monarca, incapaz, manejado por un ambicioso don Álvaro de Luna ante la inacción de la aristocracia. Pérez de Guzmán exime de la crítica, sin embargo, a las personalidades que rodearon a Enrique III y Fernando de Antequera; ello permite establecer un contraste entre el fulgor del reino a principios de siglo y su ocaso en el momento en que se escribe *Generaciones*, obra que conservamos hasta en ocho manuscritos distintos.

PÉREZ DE GUZMÁN, FERNÁN, *Generaciones y semblanzas*, José Antonio Barrio Sánchez (ed.), *Generaciones y semblanzas*, Cátedra, Madrid, 1998.

Gran conquista de Ultramar: Se sostiene que esta impresionante obra comenzase a traducirse en el reinado de Alfonso X y evolucionase hasta fijarse como una gran compilación épica e histórica en tiempos de su hijo Sancho IV. El principal documento que vierte es la crónica del arzobispo Guillermo de Tiro, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, pero incluyendo los materiales narrativos con los que se fue ampliando el texto durante un siglo en Francia, incluyendo los poemas cruzados y la épica medieval más conocida de aquel marco político y cultural (*Mainete*, *Berta*, *Caballero del Cisne*, etc.). Así, la *Gran Conquista* conforma cuatro libros gracias a una amalgama de episodios hagiográficos, ficcionales y cronísticos diversos. Su tema cardinal es la Primera Cruzada (1096-1099), y su principal personaje, Godofredo de Bouillón, el primer gobernador de Jerusalén. Por supuesto, aparecen otros notables protagonistas de la época, como Pedro el Ermitaño, Saladino, Balduino o Ricardo Corazón de León, y también otros episodios, como aquellos que condujeron a la pérdida de Tierra Santa para la Cristiandad y las malogradas expediciones para recobrarla, así como las tensas relaciones diplomáticas en las cortes europeas a cuenta de su política sobre Ultramar. La obra entera solo se ha conservado en su versión impresa del siglo XVI, aunque existen varios códices fragmentarios.

ANÓNIMO, *Gran conquista de Ultramar*, Pascual de Gayangos y Arce (ed.), *La Gran conquista de Ultramar*, Biblioteca de Autores Españoles, Atlas, Madrid, 1951.

Gran Crónica de Alfonso XI: La primera crónica real (*Crónica de Alfonso XI* o *Crónica de 1344*) fue escrita por el canciller del sello Ferrán Sánchez de Valladolid en vida del soberano, del cual se hace un riguroso seguimiento. El artífice se preocupó de recoger y ordenar todos los sucesos que vertebraban la vida del monarca, desde la minoría de edad hasta el sitio de Algeciras en 1344, momento en que el discurso se detiene de manera brusca. Predominan, como no podía ser de otra manera, los hechos políticos y militares: las dificultades con sus tutorías, los enfrentamientos con el poderoso Juan Manuel, la instauración de la Orden de la Banda, los festejos cortesanos, la guerra con los benimerines, la victoria del Salado y, finalmente, la toma de Algeciras. Este relato emanado de la cancillería no se despega prácticamente de la figura de Alfonso XI, en torno a quien se construye toda una ideología sobre el poder. Queda iniciada así una etapa en la que predominarán las crónicas reales, relegándose temporalmente a un segundo plano las crónicas generales, que habían prevalecido hasta entonces. La transmisión de la obra es compleja, con versiones dispares y reelaboraciones posteriores, como la *Gran Crónica de Alfonso XI*, que es el texto interpolado que nosotros emplearemos. En él se acomete una reelaboración y ampliación tres décadas después de la *Crónica de 1344*, la original presentada por Sánchez de Valladolid. Fue durante los últimos tiempos del reinado de Enrique II, el instaurador de la dinastía Trastámara, cuando se impulsó una labor historiográfica que se habría detenido con Pedro I. Se hacía necesario construir un relato de legitimidad continuista ante el funesto episodio fratricida de 1369. Esta versión de la *Crónica* se actualiza mediante la inclusión del contenido del *Poema de Alfonso XI*, escrito en 1348 como un registro histórico rimado por parte de Rodrigo Yáñez. También es destacable apuntar cómo la imagen de los musulmanes benimerines ha variado hacia conclusiones menos estigmatizadoras que las presentadas en la *Crónica de 1344*, fruto de la incorporación de fuentes árabes a la *Gran Crónica*. Por lo demás, esta nueva versión de 1376-1379, custodiada en dos manuscritos —*A* y *P*—, sigue con fidelidad al escrito erigido por Ferrán Sánchez.

ANÓNIMO, *Gran Crónica de Alfonso XI*, Diego Catalán (ed.), *Gran Crónica de Alfonso XI, 1*, Gredos, Madrid, 1977.

ANÓNIMO, *Gran Crónica de Alfonso XI*, Diego Catalán (ed.), *Gran Crónica de Alfonso XI, 2*, Gredos, Madrid, 1977.

Hechos del arzobispo don Alfonso Carrillo: Con este título se conoce al proemio en prosa con el que Pero Guillén de Segovia abría su *Gaya Ciencia*, un ambicioso tratado de poética. El escritor, que había venido a menos, consiguió entrar en el círculo de Carrillo de Acuña como contador mayor de su casa hacia 1463; de ahí esta dedicatoria en forma de sucinta biografía, que resulta ser, ante todo, bélica y diplomática. En ella, el arzobispo Carrillo aparece como una figura central del reino, quien con sus actuaciones logrará que no se derrumbe por completo durante el turbulento mandato de Enrique IV. Así se narra su participación en diversos episodios militares y su apoyo a los infantes Alfonso e Isabel, divulgándose una imagen de protector de las clases populares frente a los abusos de otros señores poderosos. La crónica de Alfonso Carrillo acaba en 1474, año del ascenso de Isabel como reina, con quien el prelado

mantendría importantes desencuentros. Carrillo no debió de prestar excesiva atención a la obra que le dedicase Pero Guillén, tal vez por ello solo conocemos un manuscrito de la época conservado en la catedral toledana, que además resultó mutilado. No nos detendremos en la parte teórica y poética de la *Gaya Ciencia*.

GUILLÉN DE SEGOVIA, PERO, *Hechos del arzobispo don Alfonso Carrillo*, José M.ª Casas Homs (ed.), *La Gaya Ciencia de P. Guillén de Segovia*, CSIC, Madrid, 1962.

Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo: Este personaje fue elevado a la condestablía del reino en 1458 por Enrique IV después de estar vinculado un tiempo a la corte, y casi inmediatamente después de recibir el título se marchó de esta hacia la frontera andaluza, haciéndose cargo del control de las tierras jienenses. Esa encomienda no consiguió apartarlo totalmente de las innumerables intrigas palaciegas que caracterizaron el mandato de Enrique, viéndose envuelto en ellas de tal manera que acabó siendo asesinado en 1473 en extrañas circunstancias; Iranzo, no obstante y a pesar de ese retiro, siempre se mostró leal al soberano. Este relato biográfico, como ocurre con *El Victorial* o con la crónica particular de Álvaro de Luna, es plenamente justificativo y adulador hacia su protagonista. Pero hay mucho más que política de estado en los *Hechos*: se narra el gobierno cotidiano de Jaén (la obra pública, la tarea de los oficiales, el abastecimiento, la puesta a punto de los ejércitos, los vistosos festejos, los recibimientos de personalidades…) y la situación militar de la Alta Andalucía, con frecuentes incursiones hacia o desde el Reino nazarí. Detrás de este memorial que recoge la vida y las complejas decisiones que tuvo que tomar Lucas de Iranzo entre 1458 y 1471 solo podía encontrarse él mismo como instigador, aunque la autoría material y la finalidad última continúan discutiéndose.

ANÓNIMO, *Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo*, Juan de Mata Carriazo, Michel García y Manuel González Jiménez (eds.), *Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo (crónica del siglo XV)*, Marcial Pons, Madrid, 2009.

Historia de la doncella Teodor: Hay que remontarse a *Las mil y una noches* para encontrar la fuente en la que se encuentra inserto el modelo narrativo sobre el que evoluciona la *doncella Teodor*. Llegando a la Península al menos a finales del siglo XII en su versión árabe, no será hasta la segunda mitad del XIII cuando también sea vertida al castellano a través de varias adaptaciones y Tawaddud se convierta en Teodor. Su contenido feminista es particularmente interesante, siendo esta joven —hispana en nuestra versión— la protagonista indiscutible; fue comprada en Túnez por un virtuoso mercader húngaro sin descendencia, pero no para ser su esclava, sino como receptora y heredera de su formación en las más diversas artes. Arruinado el comerciante por un desgraciado naufragio, la ya ilustrada Teodor le propone a su mentor ser vendida al rey Abomelique Almanzor a cambio de un auténtico tesoro, lo que les permitiría salir del aprieto económico. Ante la corte del rey, la sabia doncella, vestida y maquillada con galas exquisitas, se enfrenta al escepticismo y las preguntas punzantes de los filósofos de la corte —un alfaquí, un físico y un trovador—, saliendo victoriosa ante sus contrincantes al desplegar toda una serie de saberes que hacen que el marco narrativo de la obra envuelva contenido de carácter enciclopédico y didáctico. Enaltecida por sus conocimientos y admirada por el monarca, Teodor se zafa de las ofertas de permanecer en la corte y obtiene su libertad para volver con su instructor —el mercader— junto a una enorme suma de oro. Cinco

manuscritos del siglo XV perviven con copias del texto, pero son muy posteriores a la primera versión del mismo.

ANÓNIMO, *Historia de la doncella Teodor*, Nieves Baranda y Víctor Infantes (eds.), *Narrativa popular de la Edad Media*, Akal, Madrid, 1995, pp. 58-83.

Historia de los dos enamorados Flores y Blancaflor: La Francia del siglo XII es el contexto cultural en el que nacerá el argumento sobre el que se construye esta obra del ciclo carolingio, pero que fue adecuándose hasta la versión impresa de inicios del XVI, que es la que conocemos y utilizamos. Se trata de un texto de carácter sentimental que está protagonizado por el príncipe hispano-musulmán Flores y la cristiana de nobles orígenes itálicos, Blancaflor. Los dos amantes crecieron juntos y, una vez llegados a la vida adulta, fueron apartados a la fuerza por el rey Felice, el padre de él, que mandó vender a la joven como esclava pretendiendo así que Flores se olvidase de ella. Sin embargo, el enamorado supera todas las dificultades hasta reunirse de nuevo en Egipto con Blancaflor, quien había acabado encerrada en una torre como sirvienta en el harén del rey de Babilonia. Descubiertos por este, eluden la muerte gracias a un anillo mágico que los salva del fuego de la hoguera a la que son arrojados. Blancaflor convence a Flores de convertirse al catolicismo y, tras regresar al solar hispano, se alzarán con la máxima dignidad del reino. El texto concluye con su encumbramiento al frente del Imperio romano, al cual habían acudido como peregrinos. El amor es el elemento vehicular de este *román*, el motor que lleva a Flores a vivir peligrosas aventuras para rescatar a Blancaflor y cristianizar consigo todo el reino heredado. La obra está vinculada con otras piezas de la materia de Francia, como *Berta la de los grandes pies* o el *Mainete*.

ANÓNIMO, *Historia de los dos enamorados Flores y Blancaflor*, Nieves Baranda y Víctor Infantes (eds.), *Narrativa popular de la Edad Media*, Akal, Madrid, 1995, pp. 84-127.

Historia del ínclito don Álvaro de Luna: Esta obra apologética del "más famoso e nombrado varón que en los nuestros tiempos, sin tener corona, en las Españas ovo", presenta dos momentos compositivos y estilos totalmente distintos. El primero, de autoría desconocida (aunque la crítica ha apuntado a Fernán Díaz de Toledo), hace un repaso de la figura ascendente del condestable, una vida caballeresca jalonada con múltiples victorias militares y diplomáticas frente a las irreductibles ligas de nobles, encabezadas por los infantes de Aragón, cuya pretensión era controlar al rey Juan II sustrayéndolo precisamente de la poderosa influencia de Álvaro de Luna. En ella se presenta al de Luna como única garantía de la estabilidad y paz del reino. A partir de 1448 y hasta la decapitación del valido en la plaza mayor vallisoletana en 1453, el texto toma otro cariz, dirigido con toda seguridad por Gonzalo Chacón, que no pierde oportunidad para reivindicar su lealtad al condestable —y entonces también maestre de Santiago— incluso en esta etapa de declive; tal segunda parte habría sido escrita años después de la muerte del biografiado a solicitud de sus descendientes, y se caracteriza por juzgar y condenar a un Juan II que no supo prevenirse ni de la codicia ni de unos cortesanos maledicentes (especialmente de Alonso Pérez de Vivero) que lo envenenaron contra don Álvaro. El resultado es un panegírico del personaje, que contrasta abruptamente con la visión que del condestable dieron obras encargadas o firmadas por sus rivales políticos y por las crónicas reales.

ANÓNIMO, *Historia del ínclito don Álvaro de Luna*, Juan de Mata Carriazo (ed.), *Crónica de don Álvaro de Luna, condestable de Castilla, maestre de Santiago*, Espasa-Calpe, Madrid, 1940.

Historias prodigiosas y maravillosas de diversos sucesos acaescidos en el mundo: Se recopilan bajo este título una gran cantidad de capítulos que contienen acontecimientos y curiosidades ocurridos por toda Europa que debieron generar asombro, inquietud y terror entre los coetáneos, pues eran entendidos como señales divinas de desgracias que estaban por venir, motivadas por la incorregible impiedad de los hombres. Su traductor a nuestro idioma fue el sevillano Andrea Pescioni en 1585, siendo los autores primeros los franceses Pierre Boaistuau, Claude Tesserant y François de Belleforest, que vivieron en el siglo XVI; Pescioni aprovechó su labor para añadir al final tres capítulos de origen hispano que él mismo conoció. Aunque la obra se nos escapa de los marcos cronológicos y espaciales de los que nos hemos dotado, tiene un especial interés por cuanto proporciona un amplio inventario de lo maravilloso. Entre esta miscelánea de episodios pueden encontrarse mutaciones genéticas y nacimientos monstruosos; rarezas astronómicas, climatológicas o geológicas, como el paso de cometas, inusuales tormentas, erupciones volcánicas o terremotos; las propiedades y existencia de animales, plantas, rocas e híbridos sobre cuya veracidad se discute; visiones, profecías, presagios y apariciones fantasmagóricas; milagros y acciones diabólicas; y en definitiva, cualquier cosa digna de ser añadida a una colección de este tipo. Dado el interés que tales temas suscitaban, las *Histoires prodigieuses* fueron muy divulgadas por todo el continente.

BOAISTUAU, PIERRE; TESSERANT, CLAUDE; BELLEFOREST, FRANÇOIS DE, *Historias prodigiosas y maravillosas de diversos sucesos acaescidos en el mundo*, Enrique Suárez Figaredo (ed.), "*Historias prodigiosas y maravillosas de diversos sucesos acaescidos en el mundo*", *Lemir*, 17 (2013), pp. 125-448.

Infierno de los enamorados: Obvia es la relación de este poema con la *Divina Comedia* de Dante, concretamente con el segundo círculo del Tártaro, el destinado a albergar a aquellos presos de la lujuria. Se trata de un decir narrativo elaborado por Íñigo López de Mendoza alrededor de 1440 y protagonizado por el propio autor, que es el que realiza esta visita al Más Allá por antojo de la Fortuna; guiado hacia un castillo infernal por Hipólito, como lo fuese Dante por Virgilio, será testigo de las penas sufridas por los pecadores, siendo reconocibles entre ellos grandes parejas de amantes del mundo clásico y también el misterioso trovador medieval Santiago Macías, con el que conversa. La intención era desacreditar el amor terrenal como fuente de deslices morales y senda hacia la condenación eterna. Tuvo cierta repercusión, apareciendo por primera vez en el *Cancionero de Palacio*, y su éxito permitió que los "infiernos de amor" fueran replicados en lo sucesivo, forjándose todo un género literario. Cabe destacar su contraposición a otra obra del marqués, *El Sueño.*

LÓPEZ DE MENDOZA, ÍÑIGO, *Infierno de los enamorados*, Manuel Durán (ed.), *Marqués de Santillana. Poesías completas, I. Serranillas, cantares y decires. Sonetos fechos al itálico modo*, Castalia, Madrid, 1989, pp. 202-227.

Itinerarium sive peregrinatio per Hispaniam, Franciam et Alemaniam: Corrían los últimos años del siglo XV cuando, acompañado por tres colegas, el médico germano Jerónimo Münzer recorrió los estados de Europa occidental. En 1494 alcanzó la Península por tierras catalanas; descendió hacia Valencia; visitó varias ciudades andaluzas después, incluyendo la Granada

recientemente adherida a Castilla. Portugal no escaparía de su curiosidad, y desde allí, como no podía ser de otra manera, hizo por conocer Santiago y Guadalupe. Salamanca, Toledo, Madrid, Zaragoza y los territorios navarros también lo vieron pasar, ya de vuelta hacia el Imperio. Las descripciones que recoge de los paisajes urbanos, de los grupos sociales, de sus compatriotas alemanes dedicados al mercadeo en suelo hispano, de las construcciones religiosas y reliquias… y de los propios Reyes Católicos, a los que conoció en Madrid, son de una riqueza y detalle impresionantes. Münzer sin embargo no conocía nuestro idioma, lo que a todas luces le dificultó concebir en toda su dimensión la realidad sociopolítica; para hacerse entender se serviría de los conocimientos lingüísticos de sus compañeros, de la mediación de la comunidad hispano-germana y del latín, idioma este en el que escribió el relato de su experiencia ambulante.

MÜNZER, JERÓNIMO, *Itinerarium sive peregrinatio per Hispaniam, Franciam et Alemaniam*, José García Mercadal (ed.), *Viajes de extranjeros por España y Portugal, I*, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Valladolid, 1999, pp. 305-390.

Jardín de nobles doncellas: El autor del *Compendio de la fortuna* y *Tratado de la predestinación*, el agustino fray Martín Alonso de Córdoba, también tuvo tiempo para escribir en defensa de las virtudes femeninas. Construido en 1468-69, su intención era respaldar ideológicamente las pretensiones de Isabel al trono, una vez muerto su hermano Alfonso y, sobre todo, servirle a la princesa, que era la auténtica destinataria, como manual orientativo para el gobierno del reino. A juzgar por el rigor moral de Isabel, el libro —que por cierto no figuraba en su biblioteca— debió de ayudarle a conformar su cosmovisión como cristiana y como monarca. El opúsculo se halla dividido en tres partes muy claras: primeramente se resuelven cuestiones vinculadas a la propia naturaleza femenina, que sale bien parada por voluntad de la providencia; en segundo lugar, son señaladas las características y política gestual que deben regir la vida de una mujer al frente de su pueblo, tales como la piedad, la generosidad o la mesura; por último, como epílogo del tratado se aporta una relación de comportamientos que deberían seguirse, que alcanzan desde la utilidad del estudio hasta el provecho de adoptar un ánimo varonil, pasando por el elogio de la castidad. Detrás de todos estos consejos para Isabel se encubre, con poco disimulo, una crítica al espacio cortesano de Enrique IV.

ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Jardín de nobles doncellas*, Fernando Rubio (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV, II*, Atlas, Madrid, 1964, pp. 67-117.

La Celestina: También conocida como *Tragicomedia de Calisto y Melibea* es la última gran obra de nuestra Edad Media, valioso hito renacentista; se data en 1499 y se retoca a cada impresión, transformándose el texto inicial atribuido a Fernando de Rojas, que a su vez se habría basado en unos papeles de autoría anónima (se ha señalado a Juan de Mena, a Rodrigo de Cota o a Alfonso Martínez de Toledo, entre otros) que conformaban el primer acto, los cuáles Rojas respeta y continúa. La trama merece pocas observaciones, por ser sobradamente conocida: Calisto se enamora de Melibea y para doblegar su voluntad recurre a una alcahueta de baja condición, la endiablada Celestina. Aunque lo consigue, la avaricia y el egoísmo de los criados de Calisto y de la vieja hechicera conducen a un catastrófico final en el que casi todos los personajes —complejos, ambiguos, realistas como nunca antes— fallecen en unas u otras

circunstancias. El amor desenfrenado de los nobles protagonistas en un contexto de desorden moral y social lo destruye todo a su alrededor, y es esa la enseñanza que se pretende trasladar al receptor. El formato en el que se desarrolla el texto es el de una novela dramática articulada en base al diálogo o al monólogo; más que teatralizada estaría pensada para ser leída a viva voz por un intérprete encargado de simular una diversidad de voces.

ROJAS, FERNANDO DE, *La Celestina*, Francisco J. Lobera, Guillermo Serés, Paloma Díaz-Mas, Carlos Mota, Íñigo Ruiz Arzálluz y Francisco Rico (eds.), *La Celestina. Tragedia de Calisto y Melibea*, Crítica, Barcelona, 2000.

La Leyenda Dorada: Jacobo de la Vorágine, dominico italiano y arzobispo de Génova, realizó hacia 1260 un enorme esfuerzo por reunir las biografías de decenas de santos y mártires venerados. Para ello se iba a servir de la Biblia, de los evangelios apócrifos, de las vidas de los Padres latinos de la Iglesia, del *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais… Primeramente se aporta una explicación etimológica de los nombres de los protagonistas, apoyada siempre en alegorías de utilidad cristiana. Tras esa introducción, Jacobo se recrea en las vidas y obras de los santos, con especial interés por los sucesos milagrosos y otros contenidos de sabor popular; por supuesto los biografiados son modélicos, fuente de inspiración para los fieles que se dignen de serlo. Con el paso del tiempo, en la *Legenda sanctorum* se incorporarán también representaciones iconográficas que ayudarán a forjar una cultura visual de los atributos de los santos y del fenómeno del martirio. Además se iría modificando el número e identidad de los personajes retratados en base a las necesidades de recepción en función de la época o lugar. Aparte de las *vitae*, la *Leyenda* contiene una explicación útil sobre el calendario litúrgico. De su inmenso éxito dan cuenta el millar de manuscritos e incunables que se conservan, así como las otras recopilaciones hagiográficas que lo tomaron como base.

VORÁGINE, SANTIAGO DE LA, *La Leyenda Dorada*, Fray José Manuel Macías (ed.), *La Leyenda Dorada*, Alianza, Madrid, 1982.

Laberinto de Fortuna: Con cerca de 300 coplas de arte mayor en verso fundamentalmente dodecasílabo, Juan de Mena presentó al rey Juan II este poema de inspiración dantesca en 1444. El laberinto al que se refiere el literato es realmente político, pues entre la escenografía alegórica se encuentran consejos sobre el gobierno del reino. La Fortuna demuestra ser nuevamente uno de los motivos predilectos para las composiciones humanistas. En este caso el poeta es arrastrado por la diosa Belona hasta el diáfano palacio de Fortuna. Allí una joven, que caracteriza a la Providencia, ejerce de guía. Mena vislumbra y detalla las partes del mundo, describiendo los sucesos más relevantes acontecidos en cada una. En el edificio de cristal se ubican tres ruedas; solo una se mueve, la del presente, mientras que las otras dos, símbolos del pasado y el futuro, permanecen quietas. Sobre ellas se establecen círculos dominados por la influencia planetaria, y en estos están emplazados reconocidos personajes del mundo clásico, medieval y coetáneos a Juan de Mena. La descripción de estos actores, con sus virtudes y vicios, es realizada con detalle; tal es el caso del condestable Álvaro de Luna, el personaje más destacado en el momento en que se elaboró el *Laberinto*, y que es tratado sin la animadversión en la que otros autores cayeron; al contrario, Mena era un firme partidario del valido. También para Juan II se auguran grandes hechos, desvaneciéndose la visión tras un

repaso por los éxitos de los monarcas hispanos precedentes, a los cuales debía sobrepasar el vigente monarca. Su difusión fue rápida y considerable.

MENA, JUAN DE, *Laberinto de Fortuna*, Maxim P. A. M. Kerkhof (ed.), *Laberinto de Fortuna*, Castalia, Madrid, 1997.

Lamentación de don Álvaro de Luna: Esta pequeña pieza de autoría desconocida se suma al importante corpus de textos que hace del condestable de Castilla el protagonista en torno al que giran tramas morales. En este caso se trata de los arrepentimientos manifestados por el valido una vez conoce su sentencia de muerte, ocurrida en 1453. Los lamentos del Maestre lo dibujan en una situación de total vulnerabilidad: deshonrado, abandonado por sus amigos y caído en desgracia. Buena parte del escrito tiene una forma dialógica, pues existe una figura consolatoria que intenta tranquilizar a un Álvaro de Luna aterrado con la perspectiva de su ejecución. En esta tarea el guía espiritual emplea argumentos basados en la irrelevancia de lo mundano, para después transitar hacia la viabilidad de salvación de un alma tan impenitente, corrupta y altiva como la del condestable, posible gracias a la infinita bondad divina. Al fin y al cabo, la finalidad del texto no es otra que servirse de la reconocida figura de don Álvaro para trasladar más efectivamente las enseñanzas harto repetidas del *memento mori* y el *Ubi sunt?*

ANÓNIMO, *Lamentación de don Álvaro de Luna*, Giovanni M.ª Bertini (ed.), *Testi spagnoli del secolo XV*, Gheroni, Torino, 1950, pp. 79-96.

Lamentación de España: Nos encontramos ante unas líneas elaboradas por Íñigo López de Mendoza, quien sería primer marqués de Santillana, estimadas hacia 1429. Es una pequeña obrita, imbuida en todo su sentido por el pesimismo del autor ante el control efectivo de una Castilla en ruinas por parte de su enemigo Álvaro de Luna, que a su vez guerrea con los infantes de Aragón y las ligas de nobles. Se hace un relato plagado de descripciones desastrosas y de profecías no menos halagüeñas para el país en caso de seguir por la misma senda. Hay esperanza, sin embargo, de poder devolver su esplendor al reino. En cualquier caso, se trata de una crítica política que adquiere esta forma de *planctus* o llanto. Su estilo es claramente latinizante, como se encuentra de manera habitual entre los eruditos de formación humanista.

LÓPEZ DE MENDOZA, ÍÑIGO, *Lamentación de España*, José Amador de los Ríos (ed.), *Obras de Don Íñigo López de Mendoza, Marqués de Santillana, ahora por vez primera compiladas de los códices originales, é ilustradas con la vida del autor, notas y comentarios*, Imprenta de la Calle San Vicente Baja, Madrid, 1852, pp. 483-486.

Lapidario: Alfonso, antes de convertirse en el décimo rey de este nombre, solicitó al judío Yehuda Mosca y a Garcí Pérez, que formaban parte de su incipiente círculo letrado, la traducción desde el árabe a la lengua vernácula de este tratado de mineralogía y astrología. Esto debió ocurrir hacia 1250, lo que sitúa la obra como una de las primeras evidencias de su promoción científica y literaria. Erigido por varios autores del mundo islámico —pues realmente estamos hablando de cuatro libros complementarios—, su intención era explicar las propiedades de las piedras según la influencia de las estrellas, grados y signos celestes. Puesto que era una materia que rozaba los límites de lo permisible por parte de la Iglesia, requiriendo además para su entendimiento de lectores doctos en los temas abordados, los traductores

hacen hincapié en la importancia de un empleo correcto de este trabajo. El primero de los libros, el más interesante, albergó la descripción de 360 piedras, con sus nombres, características físicas, localización, facultades medicinales y otra serie de virtudes que a veces llegan a elevarlas al nivel de objetos talismánicos. El ms. escurialense h-i-15 presenta una buena cantidad de miniaturas zodiacales e iniciales historiadas.

ALFONSO X, *Lapidario*, Sagrario Rodríguez M. Montalvo (ed.), *Lapidario*, Gredos, Madrid, 1981.

Las siete edades del mundo: Se trata de una crónica universal elaborada por el converso Pablo de Santa María, siendo ya obispo de Burgos y uno de los actores más relevantes de su época. Este sumario histórico fue construido en verso (octavas reales) en algún momento entre 1416 y 1426 para formar en el conocimiento del pasado al rey Juan II, de quien el Burgense fue ayo. La composición métrica aventajaba a la prosa por su facilidad para recordar contenidos, pero además era una fórmula más prestigiosa; en Castilla la historiografía en verso constituía una interesante novedad, aunque ya había sido explorada por Rodrigo Yáñez en el *Poema de Alfonso Onceno*. Lo que no tiene nada de original en el relato medieval del pasado es el esquema de las edades sucesivas, desde el origen hasta la previsión del cercano fin de los tiempos. Las 339 estrofas que componen la crónica pueden agruparse o bien entre las que refieren a las siete etapas de la historia universal (1-252), de las cuales seis ocupan hasta el nacimiento de Cristo, o bien entre las que se dedican a los hechos locales (253-339), sección de la obra conocida como *Fundamento de la población de España*. Las fuentes de las que bebió Pablo de Santa María, además de la *Vulgata*, fueron las crónicas de Isidoro de Sevilla, Lucas de Tuy, Vicente de Beauvais o Alfonso X. Debió gozar esta compilación de *estorias* de una amplia circulación, dado que se han conservado una veintena de manuscritos.

SANTA MARÍA, PABLO DE, *Las siete edades del mundo*, Juan Carlos Conde (ed.), *La creación de un discurso historiográfico en el cuatrocientos castellano: "Las siete edades del mundo" de Pablo de Santa María*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1999.

Le Canarien: Recibe este nombre la crónica de la conquista del archipiélago en favor de la Corona de Castilla por parte de los franceses Jean de Béthencourt y Gadifer de la Salle a comienzos del siglo XV. Constituye la mejor fuente textual para conocer la situación de los pobladores originarios de las Canarias a la llegada de los invasores europeos, siendo escrita en 1403-1404, de manera simultánea a los acontecimientos que narra. Los líderes de la expedición tuvieron grandes desavenencias en el curso de la conquista, lo que condujo a que se enemistasen sin remedio, acusándose mutuamente de traición y provocando que conservemos dos versiones confrontadas de *Le Canarien*: una más breve y antigua atribuida los capellanes franciscanos de los expedicionarios (los clérigos Jean Le Verrier y Pierre Boutier), pero sintiéndose también la mano del propio Gadifer en los pasajes más rencorosos hacia Béthencourt; la otra se debe a los descendientes de Jean de Béthencourt, que se sirvieron de la primera crónica pero modificaron los aspectos que eran molestos para la imagen e intereses de esta familia.

BÉTHENCOURT, JEAN, *Le Canarien,* Elías Serra y Alejandro Cioranescu (eds.), *Le Canarien. Crónicas francesas de la conquista de Canarias, II*, Instituto de Estudios Canarios, La Laguna, 1960.

SALLE, GADIFER DE LA, *Le Canarien*, Elías Serra y Alejandro Cioranescu (eds.), *Le Canarien. Crónicas francesas de la conquista de Canarias, III*, Instituto de Estudios Canarios, La Laguna, 1965.

Leyes de moros: Lo que se tenía por una producción única no es sino una traducción parcial y abreviada de una obra de origen muy anterior, el *Kitab al-Tafri* del iraquí Ibn al-Gallab (s. X), que pronto sería conocida y difundida en Al-Andalus. Un mudéjar anónimo de finales del XIII o principios del XIV la vertió al castellano. Conocido su origen como traslación de una pieza de la jurisprudencia malikí, y como su título indica, nos hallamos ante un tratado legislativo de carácter eminentemente civil que pretendía regular la vida de la aljama inserta en el seno de la sociedad y el estado castellanos, dentro de los cuales la comunidad musulmana conservaba cierta independencia. Estos temas incluyen los casamientos, la compraventa, los arrendamientos, las herencias, los castigos ante diferentes delitos, etc. En esta copia fragmentaria del *Kitab al-Tafri* que son las *Leyes de moros* faltan las partes que hacen referencia a cuestiones de índole religiosa, y que en el original compuesto por el alfaquí de Basora sí que estaban; en total se han trasladado 11 de los 31 libros diseñados por Ibn al-Gallab, algunos de manera literal y otros de forma resumida. De la obra iraquí se conservan varias copias íntegras en España, pero forman parte de la literatura aljamiada.

ANÓNIMO, *Leyes de moros*, José Rodríguez (ed.), *Memorial Histórico Español: colección de documentos, opúsculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia, Tomo V, Tratados de legislación musulmana*, Imprenta de la Real Academia de la Historia, Madrid, 1853, pp. 41-246.

Liber Sancti Jacobi: De esta obra —litúrgica, hagiográfica, histórica— de cinco libros y rubricada a mediados del siglo XII, el que más nos interesa es el segundo, pues contiene una variada colección de 22 milagros de los que Santiago es protagonista. Los otros capítulos del repertorio agrupan oficios litúrgicos y sermones vinculados al culto del santo; la traslación del cuerpo del Apóstol hasta el paraje gallego, así como un muy conocido itinerario para peregrinos que emprendieran el viaje hasta la tumba de este; y la legendaria historia de Carlomagno y Roldán en la península ibérica. Además los apéndices incluidos unas décadas más tarde para completar la obra aportan piezas musicales polifónicas de probable factura francesa. Su versión más antigua es el famoso *Codex Compostellanus*, también denominado tradicionalmente como *Codex Calixtinus* en honor a quien figurase a través de una epístola como el inspirador de la compilación, el papa Calixto II. Debe vincularse su elaboración sin embargo a las tareas del arzobispo Diego Gelmírez para la promoción de la basílica compostelana.

ANÓNIMO, *Liber Sancti Jacobi*, Abelardo Moralejo Laso, Casimiro Torres Rodríguez, Julio Feo García y Xosé Carro Otero (eds.), *Liber Sancti Jacobi "Codex Calixtinus"*, Xunta de Galicia, Pontevedra, 1992.

Libre dels tres reys d'Orient: Con cerca de 250 versos y compuesto en su mayoría con pareados octosílabos y eneasílabos, este poema de la primera mitad del siglo XIII relata —en incipiente castellano teñido de aragonés— la epifanía, la masacre de los inocentes ordenada por Herodes, la admonición del ángel a José para que escapasen a Egipto y el encuentro de la familia sagrada con dos robadores, que a su vez engendrarían sendos ladrones, Dimas y

Gestas, quienes serían crucificados junto a Cristo con opuesto destino. De la vida del Redentor solo se acometen su alfa y omega, por lo cual también se ha conocido a esta obra como *Libro de la infancia y muerte de Jesús*. El contenido evangélico está, pese a todo, lleno de expresividad sentimental, de descripciones y diálogos que se complementan, y que alcanzan su cénit en el momento en que la Virgen baña al pequeño Dimas en la misma agua que había sumergido a Jesús, sanándole así de la lepra que le aquejaba. Su interpretación pudo ser juglaresca, aunque no se descarta tampoco que prosperase en ambientes cortesanos. Se ha conservado en un manuscrito escurialense del XIV junto a la *vita* de santa María Egipciaca y el *Libro de Apolonio*.

ANÓNIMO, *Libre dels tres reys d'Orient*, Manuel Alvar (ed.), *Libro de la infancia y muerte de Jesús (Libre dels tres reys d'Orient)*, CSIC, Madrid, 1965.

Libro de Alexandre: Se trata de una obra clave del mester de clerecía, siendo de las primeras que tenemos en castellano (primera mitad del siglo XIII). El autor permanece en las sombras, aunque Gonzalo de Berceo y Juan Lorenzo son posibles candidatos, sin que se haya encontrado una solución convincente. Su protagonista no es otro que Alejandro Magno, quien recibiera tanta atención en la Edad Media como prototipo de príncipe, guerrero y sabio, pese a su condición pagana. A lo largo de 2.675 estrofas se expone su proceso formativo, su acceso a la caballería, sus aventuras y conquistas por tierra (India, Egipto, Persia…), mar (destacando la experiencia subacuática) y aire (montado en un carro volador tirado por grifos asciende a los cielos), hasta culminar en su muerte anunciada; puebla el texto toda una colección de maravillas, que sin duda hacían las delicias de un auditorio palaciego y formaban parte del acervo cultural popular. Se adhería este texto a una tradición ya milenaria, pues la *Novela de Alejandro* que lo inspiraba fue elaborada allá en el siglo III, y desde entonces fueron multitud las adaptaciones en prosa y verso de esta biografía épica. Dos son los manuscritos que han permitido reconstruir el *Libro*.

ANÓNIMO, *Libro de Alexandre*, Juan Casas Rigall (ed.), *Libro de Alexandre*, Castalia, Madrid, 2007.

Libro de Apolonio: Nos hallamos ante una de las obras del mester de clerecía más relevantes, de autoría desconocida. Se trata de la adaptación de la *Historia Apollonii Regis Tyri*, una leyenda latina que nacería muchos cientos de años antes de ser reelaborada en castellano a mediados del s. XIII, y que en su modernización se fue cristianizando para adaptarse a las nuevas sociedades receptoras. Con regusto bizantino y ambientada en el Mediterráneo oriental, su protagonista, el intelectual rey Apolonio, se ve abocado a una huida forzada debido a la persecución iniciada por Antíoco, que pretende evitar a toda costa que su hija —con la que cometía incesto— tome matrimonio con el primero. El periplo de Apolonio es básicamente marítimo, guardando una relación evidente con la *Odisea*. Llegado a Pentapolín, Apolonio se olvidará de la hija de Antíoco y casará con otra princesa, Luciana, con quien tendrá una hija, Tarsiana. La felicidad es efímera, pues Luciana aparentemente —y solo aparentemente— muere durante el parto, siendo arrojada en su féretro a alta mar, y los tres miembros de la familia se ven separados. Entonces el poema sigue el recorrido vital y las aventuras de las dos mujeres hasta que ocurre la anagnórisis (el motivo clásico del reencuentro familiar) y se despacha un justo epílogo que favorece a los protagonistas de la historia. Pretende así adoctrinarse en la paciencia ante los reveses de la existencia terrenal y

en la confianza hacia una justicia divina que siempre acaba llegando, en esta vida o en la otra. La obra solo se ha conservado en un códice, concretamente en una copia de finales del siglo XIV.

ANÓNIMO, *Libro de Apolonio*, Dolores Corbella (ed.), *Libro de Apolonio*, Cátedra, Madrid, 1992.

Libro de Buen Amor: Probablemente el del arcipreste de Hita sea, con permiso de *El conde Lucanor* y el *Cantar del Mío Cid*, el más famoso texto de todo nuestro Medievo, aun siendo una creación ambigua y difícilmente clasificable. Juan Ruiz bebe de muchas fuentes y tradiciones diferentes para erigir un libro único, original, cargado de dobles sentidos que obligan al destinatario a usar su inteligencia para desentrañar el verdadero significado. Al parecer, la obra fue inicialmente escrita en 1330, pero la pudo remozar en 1343 añadiendo algunos pasajes. Está compuesta en verso, con una métrica híbrida. Su temática esencial es la exposición didáctica de las diversas formas de amar, sirviéndose de un relato mantenido en primera persona, como si el autor rememorase sus propias experiencias al respecto en una suerte de ficticia biografía afectivo-sexual, cargada magistralmente de humor. Los episodios se suceden, uno tras otro, mostrando cómo el arcipreste fracasa en su acercamiento a diferentes mujeres y cómo se apoya en la alcahueta Trotaconventos para culminar con éxito el flirteo; aparecen alegorías tan afamadas como las del combate entre don Carnal y doña Cuaresma, o la pelea con don Amor; Juan Ruiz acopia además un buen número de ejemplos, composiciones líricas, oraciones y sátiras, engarzando todos los materiales. Son tres los manuscritos que nos legan este tesoro, cuyo público debió ser dispar y su representación potencialmente teatralizada.

RUIZ, JUAN, *Libro de Buen Amor*, María Brey Mariño (ed.), *Libro de Buen Amor*, Castalia, Madrid, 2005.

Libro de confesión de Medina de Pomar: Se trata de un manual de confesión conservado en un par de manuscritos fragmentarios del XV, y que se configura en base a dos partes bien diferenciadas: primero, el anónimo autor expone los aspectos doctrinales y prácticos, referidos al sacramento de la penitencia y a la descripción de un buen número de pecados en los que los fieles incurren en todas sus variantes imaginables —quebrantamiento de los diez mandamientos, siete pecados capitales, yerros contra las virtudes teologales y cardinales…—; en segundo término, se alberga un rosario de ejemplos y citas bíblicas o patrísticas que fueron recurrentes en las labores de predicación y que abordan aspectos referentes a la confesión y penitencia. Los protagonistas de estos ejemplos pueden encontrarse en las Santas Escrituras o en relatos hagiográficos, ser de carácter histórico o también servirse de anónimos mercaderes, gobernantes, juristas y mujeres; algunos salen mal parados en las historias narradas, promoviendo así el temor entre el público creyente, mientras otros representan un modelo referencial a seguir.

ANÓNIMO, *Libro de confesión de Medina de Pomar*, Hugo Óscar Bizzarri y Carlos N. Sainz de la Maza (eds.), "El *Libro de confesión* de Medina de Pomar (I)", *Dicenda*, 11 (1993), pp. 35-55.

ANÓNIMO, *Libro de confesión de Medina de Pomar*, Hugo Óscar Bizzarri y Carlos N. Sainz de la Maza (eds.), "El *Libro de confesión* de Medina de Pomar (II)", *Dicenda*, 12 (1994), pp. 19-36.

ANÓNIMO, *Libro de confesión de Medina de Pomar*, Hugo Óscar Bizzarri y Carlos N. Sainz de la Maza (eds.), "El *Libro de confesión* de Medina de Pomar (III)", *Dicenda*, 13 (1995), pp. 25-37.

Libro de Graçián: También conocida como *Novela moral de Graçián*, se trata de una ficción alegórica de autoría anónima, escrita en la primera mitad del XV en los círculos letrados del arzobispo de Sevilla, Diego de Anaya. El protagonista de la obra, un joven proveniente de la burguesía, mantiene una conversación de carácter doctrinal con su padre, que le advierte de los principales problemas que acechan al reino; una vez dispuesto, Gracián emprende su viaje por Castilla, en el cuál irá descubriendo el estado miserable en que se encuentra, mal regida y peor gobernada por unos estamentos clericales y nobiliarios corruptos y ambiciosos; las clases populares soportan todas esas cargas, abandonadas por si fuera poco a la codicia extractiva de cortesanos, alguaciles, judíos y conversos. Gracián saldrá del reino y conocerá finalmente a un rey extranjero virtuoso, al que admira en todas sus facetas de gobernante, y que terminará abrazando la vida religiosa. El joven, tras descubrir al final de su periplo el fallecimiento de su padre, seguirá los pasos de este justo monarca retirándose también a un monasterio. Se trata, por tanto, de una crítica social y política, dirigida al rey Juan II para prevenirle ante todo de la influencia del personaje que entonces dominaba Castilla, que no podía ser otro que don Álvaro de Luna. Pero también es un rechazo de lo mundanal, intentando transmitir unas enseñanzas dogmáticas favorables a la salvación del alma. La inspiración en el *Llibre de Meravelles* de Ramón Llull, dependencia incluso en algunos fragmentos, es perfectamente visible.

ANÓNIMO, *Libro de Graçián*, José Joaquín Satorre Grau (ed.), "*La Novela Moral de Graçián* (un texto inédito del siglo XV)", *Studia Lulliana*, 24 (1980), pp. 165-210.

ANÓNIMO, *Libro de Graçián*, José Joaquín Satorre Grau (ed.), "*La Novela Moral de Graçián* (Continuación)", *Studia Lulliana*, 25 (1981), pp. 83-165.

ANÓNIMO, *Libro de Graçián*, José Joaquín Satorre Grau (ed.), "*La Novela Moral de Graçián* (Conclusión)", *Studia Lulliana*, 26 (1986), pp. 165-251.

Libro de viajes: Benjamín de Tudela fue un rabino navarro que viajó por Europa y Oriente Próximo en las décadas de los 60 y 70 del siglo XII. No conocemos prácticamente ningún dato de su vida personal, aparte de lo que se puede deducir del relato que nos dejó sobre su periplo. El texto fija la distancia entre los diferentes núcleos de población que visitó, muchos de ellos con comunidades judías, que describe en cuanto a su número y actividad económica. No existe apenas lugar para las vivencias propias, pues considera que lo útil para sus posibles lectores es conocer aspectos históricos, culturales, religiosos, demográficos y naturales de las regiones en las que estuvo. Benjamín de Tudela profundiza sus comentarios cuando se encuentra en las grandes ciudades del momento, como Roma, Constantinopla, Jerusalén, Damasco, Bagdad, El Cairo o Alejandría. Aunque no llegaría más lejos de Mesopotamia, quiso hacerse eco de las noticias que escuchó sobre Persia, la India, Ceilán o Rusia. En 1173 estaba de vuelta en la Península y listo para dejar por escrito su relato, el cual permaneció únicamente en hebreo, sin volcarse al castellano, hasta el siglo XVI, por lo que no pudo tener influencia entre los viajeros cristianos hispanos de la Edad Media.

TUDELA, BENJAMÍN DE, *Libro de viajes*, Ignacio González Llubera (ed.), *Viajes de Benjamín de Tudela (1160-1173)*, V. H. Sanz Calleja, Madrid, 1918.

Libro de la consolación de España: Este original texto es de carácter anónimo y se escribió durante el reinado de Juan II (a mitad de la década de los 30), articulándose como un diálogo alegórico entre una decaída España y la Gracia, que le hace de confidente. El país se queja de desastres, enfrentamientos y luchas intestinas, hambrunas y sequías que lo lastran, para los cuales no encuentra solución. Resignada España a su destino, la Gracia otorga consuelo a través de la idea de que estas penurias sufridas son también merecidas por los muchos pecados cometidos, aunque en caso de contrición puede hallarse recompensa espiritual. Finalmente España acaba pronunciando una oración en la que demanda piedad a Dios. La descripción apocalíptica que se hace de un reino sentenciado a su destrucción es una fuerte crítica al estado general de las cosas en la Castilla de Álvaro de Luna, pero de la que él no era el culpable —o no el único, más bien, al imputarse a todo el país la responsabilidad de la decadencia—. Debemos recordar la *Lamentación de España* del marqués de Santillana, texto con el que estaría familiarizado. Solo ha resistido el tiempo en un códice.

ANÓNIMO, *Libro de la consolación de España*, Julio Rodríguez Puértolas (ed.), "El *Libro de la consolación de España*, una meditación sobre la Castilla del siglo XV", *Miscelánea de Textos Medievales, I*, Universidad-Instituto de Historia Medieval, Barcelona, 1972, pp. 189-212.

Libro de las bienandanças e fortunas: Es un amplio trabajo cronístico escrito entre 1471 y 1476 por Lope García de Salazar, que se dedica a él desde su encierro forzoso en San Martín de Muñatones, siendo ya anciano. Durante su plenitud física había participado como miembro destacado del linaje Salazar en las luchas de bandos que atravesaron los territorios de la costa vasca en el XV; además de su habilidad en el arte de la guerra, García de Salazar destacó en el uso de la pluma y como coleccionista de una extensa biblioteca que le impulsó en sus aspiraciones literarias. Como era de esperar, utilizó su propia producción para declararse víctima de una injusticia, así como para defender su honorabilidad. Dividida en 25 títulos, la ambiciosa obra transita desde la historia global hasta la vizcaína, pasando por los hechos hispánicos. En ella se dan la mano algunos episodios legendarios de las materias universales —el ciclo clásico, el artúrico o el carolingio— con la épica propia de Castilla (la condesa traidora, los siete infantes de Lara, las mocedades de Rodrigo…), temas que recopila de reconocidas crónicas, de fuentes literarias o de las ricas tradiciones orales. Sin embargo, son los hechos vascos los más valiosos desde un punto de vista historiográfico, tanto por la escasez de fuentes al respecto como porque el propio escritor fue protagonista o testigo de muchos de los sucesos narrados. El elevado número de versiones del texto ha dado lugar a un complejo *stemma*.

GARCÍA DE SALAZAR, LOPE, *Libro de las bienandanças e fortunas*, Ángel Rodríguez Herrero (ed.), *Las bienandanzas e fortunas, 3*, Diputación Foral de Vizcaya, Bilbao, 1967.

GARCÍA DE SALAZAR, LOPE, *Libro de las bienandanças e fortunas*, Ángel Rodríguez Herrero (ed.), *Las bienandanzas e fortunas, 4*, Diputación Foral de Vizcaya, Bilbao, 1967.

Libro de las confesiones: De este extenso título conocemos tanto su autoría —Martín Pérez, un perspicaz observador, clérigo y decretista—, y una datación exacta: 1316. Fue una época

propicia para las obras que reflexionan sobre la penitencia, para las *summae confessorum* y los manuales que enumeran los yerros a los que se enfrentan creyentes y pastores. Dividido en tres libros, el primero expone los pecados a un nivel genérico; el segundo hace un repaso minucioso sobre las debilidades morales de cada grupo social, ofreciéndonos uno de los documentos más valiosos sobre las cosmovisiones populares y la cotidianeidad en el siglo XIV, pues abunda el material procedente de la experiencia sacerdotal del autor; la última de las partes se dedica a los sacramentos. Abundan a lo largo del texto los contenidos teóricos sostenidos en las decretales y en el derecho canónico, pero su finalidad era más bien práctica y su estilo espontáneo y cercano. Sus destinatarios preferentes fueron los miembros del clero encargados de confesar a los feligreses e imponerles su enmienda, aunque Martín Pérez no rehúsa interpelar de manera fresca y original a los propios penitentes según sus estamentos y oficios para afearles sus vicios. La obra ha podido ser reconstruida al completo gracias a los ocho códices parciales sobrevivientes.

PÉREZ, MARTÍN, *Libro de las confesiones*, Antonio García y García, Bernardo Alonso Rodríguez y Francisco Cantelar Rodríguez (eds.), *Libro de las confesiones. Una radiografía de la sociedad medieval española*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002.

Libro de las consolaçiones de la vida humana: Su artífice es Pedro de Luna, uno de los personajes principales del Cisma eclesiástico, en tanto fue nombrado pontífice aviñonense con el nombre de Benedicto XIII. Las *consolaçiones* tuvieron que escribirse primero en latín y luego traducirse al castellano; aunque se debate su fecha, lo más factible es que lo escribiera tras su deposición por el Concilio de Constanza en 1417, sirviéndose de sus penosas experiencias personales. Su inspiración fundamental recae sobre el *Libro de la consolación de la filosofía* de Boecio, el filósofo romano del siglo VI que fue encarcelado y sentenciado a muerte. Pedro de Luna divide el texto en quince secciones, en las que se pretende ofrecer alivio a los que padecen adversidades, recordándoles que las aflicciones no son sino vehículo para la salvación espiritual. Así tiene consejos para los venidos a menos, los exiliados, los apesadumbrados, los deshonrados, los que pierden familiares, los empobrecidos, los cautivos, los temerosos, los enfermos, etc. El desconsolado, independientemente del motivo de su angustia, siempre encontrará un bálsamo en los ayunos, las oraciones, la devoción o las lecturas religiosas. La pieza consolatoria del antipapa Luna se salvó gracias a tres códices del XV.

LUNA, PEDRO DE, *Libro de las consolaçiones de la vida humana*, Pascual de Gayangos y Arce (ed.), *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*, Atlas, Madrid, 1952, pp. 561-602.

Libro de las maravillas del mundo: Esta reconocidísima obra se cree elaborada en 1357 por un escritor que se escondería tras el seudónimo de Juan de Mandevilla y sobre cuya identidad se ha especulado largo y tendido. Traducida desde el franco-normando original a multitud de lenguas vernáculas debido a su amplio éxito, este documento narra un viaje pretendidamente real —aunque en lo esencial totalmente libresco— donde se mezclan, como es habitual, elementos rigurosos con invenciones difíciles de desterrar del imaginario medieval, todo bien enlazado y narrado en primera persona, de manera que con los conocimientos de la época hubiera sido inútil negar la verosimilitud de tal aventura. Abundan en el libro las descripciones de pueblos, asentamientos, fauna y flora, milagros y episodios históricos relativos a los tres continentes conocidos, pero ante todo se ofrece un catálogo incomparable de lo maravilloso.

Sus características, estilo y vocabulario han dado pie a que algunos expertos lo consideren como el primer libro geográfico de la Edad Media. El único manuscrito que sobrevive en nuestro país fue elaborado en lengua aragonesa, pero aquí se citará a partir de la segunda versión impresa del libro, en 1524.

MANDEVILLE, JEAN, *Libro de las maravillas del mundo*, Gonzalo Santonja (ed.), *Libro de las maravillas del mundo*, Visor, Madrid, 1984.

Libro de las maravillas del mundo: También conocido como *Il Milione* o simplemente *Viajes*, los lances de Marco Polo fueron puestos sobre papel por Rustichello de Pisa en 1298, cuando el viajero había retornado a Europa tras un cuarto de siglo en tierras orientales. Como es bien sabido, Marco Polo estuvo al servicio de Kublai Khan, lo que le permitió moverse con facilidad por buena parte de Asia. Descripciones de regiones, ciudades y comunidades humanas, datos vinculados a la actividad mercantil, curiosidades científicas o etnográficas y no pocos elementos fantásticos pueblan sus folios, siempre tratando de distinguir qué vio personalmente y qué escuchó contar a terceros. Obra predilecta de la literatura universal, logró una difusión enorme desde el momento de su elaboración, hipnotizando a generaciones de europeos de la Baja Edad Media y la Modernidad. La primera versión castellana que se conoce fue la impresa en 1503 por el arcediano de Sevilla, Rodrigo Fernández de Santaella; en catalán y aragonés, sin embargo, sí que se conservan varios manuscritos del XIV. Citamos según una edición contemporánea de la versión toscana del texto.

POLO, MARCO, *Libro de las maravillas del mundo*, Manuel Carrera Díaz (ed.), *Libro de las maravillas del mundo*, Cátedra, Madrid, 2010.

Libro de las profecías: Nos encontramos frente a un curioso libro escrito en su mayor parte por el Almirante Cristóbal Colón a inicios del XVI, con la indispensable ayuda de fray Gaspar Gorricio al tratar de temas delicados por cuanto religiosos. En su mayor parte está compuesto por fragmentos bíblicos o de autoridades patrísticas con una finalidad muy clara: defender que el navegante estaba predestinado a descubrir en las Indias "los nuevos cielos y nueva tierra", cumpliéndose así las profecías expuestas en las Sagradas Escrituras por Isaías, profecías hebreas que hablaban de un hallazgo que abriría una era mesiánica. Faltaban solo unas décadas para el final del mundo y era indispensable reconquistar Jerusalén para la Cristiandad; en dicha empresa se podría emplear el oro americano hallado gracias a su tenacidad. El manuscrito sobreviviente en la Biblioteca Colombina de Sevilla nos ha llegado dañado, con numerosas pérdidas de folios, a lo que hay que añadir que este ejemplar tan solo se trataba del borrador de una obra inacabada.

COLÓN, CRISTÓBAL, *Libro de las profecías*, Juan Fernández Valverde (ed.), *Libro de las profecías*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

Libro de las tribulaciones: Pese a que el título coincide con el de una obra de Lope Fernández de Minaya, no debe confundirse con aquella consolatoria, pues en este caso se trata de un opúsculo profético también conocido como *Vade mecum in tribulatione*. Su autor es Jean de Roquetaillade, alquimista y monje franciscano vinculado a Aragón y Aviñón a mediados del siglo XIV. Aunque Juan de Rocacisa defendió la inminencia de la llegada del Anticristo, ubicándola entre 1365 y 1370, el texto era fácilmente actualizable al siglo XV —que es cuando

se difunde por Castilla— manipulando las fechas pasadas por otras venideras y adaptando así los protagonistas y acontecimientos referidos a las necesidades políticas del momento. Tuvo que escribirse en 1356 como respuesta a las dudas proféticas que un médico planteó a Roquetaillade, según se aduce en el prólogo. Su contenido da a conocer los abundantes y profundos sufrimientos que estaban por llegar, especialmente en el seno de la Iglesia, y que precederían al advenimiento del Anticristo. Después del gobierno de este había de producirse una coalición entre un papa y el rey de Francia, quienes acabarían con las herejías y las disputas, tomarían Jerusalén y establecerían un milenio de paz y felicidad. La Iglesia volvería a su estado primigenio e íntegro, purgada de sus corrupciones. Guardamos el mensaje visionario de Rocacisa en tres manuscritos castellanos, además de conservarse en catalán y en otros idiomas.

ROCACISA, FRAY JUAN DE, *Libro de las tribulaciones*, José Guadalajara Medina (ed.), *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1996, pp. 427-441.

Libro de las tribulaciones: Su autor debió ser el agustino Lope Fernández Minaya (s. XV). En esta consolatoria se penetra en el propio concepto de *tribulación*, que el autor considera un regalo divino útil para probar a los dignos. En ese sentido, Minaya se dirige a un público renuente al sufrimiento argumentando extensamente en una docena de capítulos sobre el provechoso purgatorio en vida que conllevan para el alma los reveses mundanales, hasta el punto que los cristianos deberían desear padecer estas tribulaciones; la paciencia se convierte en la virtuosa actitud que se precisa para encararlas. El opúsculo se custodia hasta en tres manuscritos, agrupado con otras piezas literarias religiosas. Si hay una con la que puede relacionarse, en base al contenido, es con la del papa Pedro de Luna, el *Libro de las consolaçiones de la vida humana*.

FERNÁNDEZ DE MINAYA, FRAY LOPE, *Libro de las tribulaciones*, Fernando Rubio (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV, II*, Atlas, Madrid, 1964, pp. 269-301.

Libro de los cien capítulos: A pesar del título, este tratado cortesano, ético y político del siglo XIII no sobrepasó el medio centenar de secciones, divididas en cinco bloques muy bien definidos. Dirigido a los consejeros y acompañantes del monarca, pretendía elevar la formación en un pensamiento y una conducta acordes a su estado, señalando con *castigos* tanto los comportamientos deseables como los que han de evitarse. Alfonso X ambicionaba transformar a la caballería revoltosa en una nobleza cortesana y letrada sobre la cual hacer efectiva su autoridad en todo el reino, tarea particularmente ardua hacia el final de su mandato, que es el periodo en el que se fecha este proyecto. Para esta función doctrinal se sirve de los "dichos de sabios", pero la disposición y estructura de las sentencias lo diferencian de otras obras precedentes y menos complejas de literatura sapiencial, como *Flores de filosofía*, la cual es fuente y aparece totalmente incorporada en el *Libro de los cien capítulos*. Las copias que nos han llegado del *Libro* lo hicieron a través de manuscritos de la decimoquinta centuria.

ANÓNIMO, *Libro de los cien capítulos*, Marta Haro Cortés (ed.), *Libro de los cien capítulos (Dichos de sabios en palabras breves e complidas)*, Iberoamericana, Madrid, 1998.

Libro de los doze sabios: También impreso bajo el título de *Tractado de la nobleza y lealtad*, es un tratado sapiencial cuya datación y motivación exacta, bien en tiempos de Fernando III, bien en los de su hijo Alfonso X, presenta cierta dificultad por sus referencias internas en el prólogo y el epílogo, que lo sitúan en 1237 o en 1255. Pudo ser que Fernando buscase componer un regimiento de príncipes para educar a su hijo, o bien que Alfonso lo compusiera para vincularse políticamente al proyecto de su padre en momentos de contestación contra su autoridad. Salvando esta cuestión —menor para lo que nos atañe—, el libro presenta un marco ficcional en el que Fernando III convoca a una docena de filósofos para que lo aconsejen en materia de gobierno, tanto de la *res publica* como de los propios comportamientos y virtudes que deben observar él mismo y el heredero. Cada uno de estos doce sabios va exponiendo sus enseñanzas: fundamental es el papel que se le otorga a la lealtad con que se debían distinguir los cortesanos, elemento que está directamente relacionado con el contexto histórico en que se elabora la obra. Los sabios describen este espacio cortesano ideal, la dirección del reino en tiempos de guerra y paz o la relación de piedad hacia Dios, entre otras cuestiones. Un buen número de manuscritos e impresos han sobrevivido hasta nuestros días.

ANÓNIMO, *Libro de los doze sabios*, John K. Walsh (ed.), *Libro de los doze sabios o Tractado de la nobleza y lealtad*, Boletín de la Real Academia Española, Madrid, 1975.

Libro de los estados: Esta obra de Juan Manuel, erigida como tarde en 1322, es particularmente interesante por cuanto introduce de una forma explícita en la trama ficcional los vaivenes políticos que él estaba viviendo, convirtiéndose el autor en personaje. Estructurada en forma de diálogo, en este caso el sabio es un tal Julio, clérigo que ha huido de Castilla ante la inestabilidad del reino; su destino son tierras orientales y paganas, en las cuales ejercerá como maestro de un joven infante —Johás— que recuerda en casi todo a Josafat (véase *Barlaam et Josafat*), a quien llevará a abrazar el cristianismo. Julio es un actor ficticio que se presenta como amigo del Juan Manuel de carne y hueso, llevando en numerosas ocasiones al plano argumental los hechos, particularmente amargos, que sufre don Juan en su relación con la corona y otros nobles, transformándolos en enseñanzas. Su título se debe al repaso que se hace sobre los diferentes grupos que conforman la arquitectura social en relación con sus defectos morales, los cuales busca atajar para garantizar la salvación espiritual de cada cual en su propio estado. Dividido en dos partes, una se ciñe a los estados engrosados por los laicos y otra se destina al clero. En cuanto a su género, se ha indicado que en lo fundamental es un regimiento de príncipes, pero con componentes propios de los tratados doctrinales y con un armazón narrativo superior.

MANUEL, JUAN, *Libro de los estados*, Carlos Alvar y Sarah Finci (eds.), *Don Juan Manuel. Obras Completas*, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2007, pp. 441-707.

Libro de los exemplos por a.b.c.: Esta composición, datada en los años 30 del siglo XV, se la debemos a Clemente Sánchez de Vercial, arcediano de Valderas (León), y supone la colección de ejemplos más relevante de la centuria. Dirigida a un canónigo seguntino, su afán es el de ayudar al clero en sus sermones y prédicas reuniendo y traduciendo al romance casi medio millar de ejemplos de origen, extensión y temática variados. Todo este saber se ordena siguiendo un orden alfabético, lo que facilitaba la búsqueda de los temas y, por tanto, el uso del libro, que carece de todo marco narrativo que conecte los epígrafes entre sí. Cada uno de

los ejemplos venía precedido por unos versos pareados que sintetizaban el aprendizaje moral que debía extraerse de ellos. Las fuentes de las que se sirvió Sánchez de Vercial son muy variadas, abarcando desde colecciones de milagros hasta recopilaciones que incluían textos de autores tan reconocidos como san Agustín, san Gregorio o Beda. La obra pervive en dos manuscritos, ambos incompletos.

SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.*, M.ª del Mar Gutiérrez Martínez (ed.), "Edición del *Libro de los exemplos por a.b.c.* (1ª parte)", *Memorabilia*, 12 (2009-2010), pp. 1-212.

SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.*, M.ª del Mar Gutiérrez Martínez (ed.), "Edición del *Libro de los exemplos por a.b.c.* (2ª parte)", *Memorabilia*, 13 (2011), pp. 1-216.

SÁNCHEZ DE VERCIAL, CLEMENTE, *Libro de los exemplos por a.b.c.*, M.ª del Mar Gutiérrez Martínez (ed.), "Edición del *Libro de los exemplos por a.b.c.* (3ª parte)", *Memorabilia*, 15 (2013), pp. 1-201.

Libro de los gatos: Con este curioso título, cuyo significado aún se debate, se conoce la colección de cuentos que castellaniza en la segunda mitad del siglo XIV buena parte de las *Fabulae* de Odo de Cheriton, un predicador que ejerció a principios del XIII en Francia y en las universidades de Palencia y Salamanca. Aquel normando trabajó bajo la influencia del Lateranense IV y el impulso propagandista y crítico de las nuevas órdenes mendicantes. Unos 150 años más tarde, cuando se traducen sus cuentos y ejemplos, incorporándose además alguno a mayores, los problemas percibidos por Odo de Cheriton siguen vigentes y, por tanto, las advertencias y enseñanzas transmitidas se mantienen válidas para un auditorio cristiano que ahora puede acceder a estos breves núcleos ficcionales en su propio idioma. ¿Y cuáles son esas enseñanzas? El *Libro de los gatos* apunta contra el estamento clerical, señalando su negligencia, su tendencia a caer en todos los pecados, su falta de preparación; el fabulista conoce de primera mano las desviaciones de los miembros de la Iglesia. De la misma manera acusa a quienes engrosan la nobleza y a los estamentos humildes de poner su alma en peligro. Al fin y al cabo, la labor del predicador era corregir los excesos del rebaño en pos de la salvación, y para ello los apólogos y parábolas se encontraron muy eficaces.

ANÓNIMO, *Libro de los gatos*, Bernard Darbord y Daniel Devoto (eds.), *Libro de los gatos*, Klincksieck, París, 1984.

Libro de los grandes hechos: Este corto tratado profético-milenarista fue compuesto por el misterioso fraile Juan Alemán —o Juan Unay— en el siglo XV, con probabilidad en su segunda mitad. Su contenido desmenuza esos "grandes hechos" de los que el título hace mención: la conquista cristiana de toda la península ibérica y la expulsión de musulmanes y judíos, ello como paso previo de la toma de Tierra Santa. Las dos figuras mesiánicas encargadas de ello, correspondientes al papa y al emperador escatológicos, son denominadas el Nuevo David y el Encubierto. Solo entonces haría su aparición el Anticristo para confundir a los dubitativos e imponer su reinado de terror. Cuarenta meses después el "hijo de la perdición" sería vencido de manera definitiva y se instauraría el feliz Milenio que precede al Juicio Final. No falta en el texto una mordaz crítica a la sociedad corrompida y pecadora que iba a protagonizar esos

acontecimientos apocalípticos. Entre las fuentes de las que Juan Unay se sirve están los relatos visionarios de Arnau de Vilanova; con este mismo ámbito aragonés se ha querido establecer la finalidad del *Libro de los grandes hechos*: se ha defendido su intención como propaganda política favorable a Fernando el Católico, quien fuera llamado a ser ese esperado conquistador, más que como verdadero texto profético. Se conserva hasta en tres manuscritos castellanos distintos.

ALEMÁN, JUAN, *Libro de los grandes hechos*, José Guadalajara Medina (ed.), *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1996, pp. 405-425.

Libro de miseria de omne: Se trata de la versión castellana y rimada del *De contemptu mundi* del papa Inocencio III. No debemos pensar que faltara por ello originalidad al *Libro*, pues su autor, un personaje anónimo vinculado al clero regular, utilizó el escrito del pontífice como guía, pero practicó una traducción parafrástica del mismo. Esta obra datada en la primera mitad del siglo XIV supone el epílogo del mester de clerecía, y por tanto fue elaborada en cuaderna vía, con versos de 16 sílabas; se ha destacado, sin embargo, su estética defectuosa, pero ello puede explicarse tanto por la corrupción del poema debido a la labor de los copistas como por la finalidad pedagógica más que artística de las 502 estrofas que conforman el texto. En cuanto a su contenido, ofrece una visión taciturna y aversiva de la vida material, no exenta de condena hacia los que controlan poderes y recursos económicos. Es una suerte de predicación poética en la que lo primordial es concienciar sobre el desprendimiento de lo mundano y el ejercicio de la penitencia para lograr la salvación del alma, en concordancia con el espíritu salido del IV Concilio de Letrán. Concebida para ser recitada a viva voz, su público debió ser variado, a juzgar por las técnicas incorporadas para mantener su atención.

ANÓNIMO, *Libro de miseria de omne*, Jaime Cuesta Serrano (ed.), *Libro de miseria de omne*, Cátedra, Madrid, 2012.

Libro de Roger: Al-Idrisi fue un cartógrafo de origen ceutí que vivió en el siglo XII. Sirvió al cristiano Roger II de Sicilia, quien consciente de su pericia le encargó elaborar una relación de los espacios geográficos que había visitado o tendría que visitar. Así verá la luz *El Libro de Roger*, que sería completado quince años después de tal petición, en 1154. Ciñéndonos a la península ibérica, el texto es una sucesión de accidentes geográficos, provincias y núcleos de población, que habitualmente están acompañados por las distancias que los separan. Idrisi incorpora aspectos legendarios e históricos, económicos, demográficos, arquitectónicos... Las regiones y ciudades andalusíes son las que gozan de descripciones más cuidadas, en especial Córdoba, donde el geógrafo debió estudiar y pasar varios años. El volumen tenía información útil tanto para los curiosos como para los viajeros, al ofrecer a estos últimos consejos sobre los principales y más seguros itinerarios por los que transitar.

AL-EDRISI, MUHAMMAD, *Libro de Roger*, José García Mercadal (ed.), *Viajes de extranjeros por España y Portugal, I*, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Valladolid, 1999, pp. 169-199.

Libro del caballero Zifar: Es una clave de bóveda de la literatura medieval castellana, al figurar como la primera "novela de ficción", o más bien, el primer romance en prosa, combinando de una manera original en nuestras latitudes otros géneros que ya tenían cierto desarrollo por

aquel entonces. Aunque probablemente fue construida por etapas en función de las necesidades ideológicas y políticas del momento, teniendo en cuenta los contextos de recepción, hay que ubicar su elaboración en el primer cuarto del siglo XIV en los círculos de la reina María de Molina; se ha señalado al archidiácono Ferrand Martínez como posible autor de una parte de la obra, pero no está asegurado. En cuanto al contenido —muy plural al contar con dos prólogos, varias *estorias*, proverbios y *exempla* encadenados según las técnicas orientales, todo un compendio de *castigos*…—, se configura al menos en tres planos. En el primero Zifar y Grima, su mujer, protagonizan una separación y anagnórisis familiar y se narra el ascenso de estos al trono de Mentón; en el segundo, se reelaboran las *Flores de filosofía* como *castigos* que Zifar les aporta a sus hijos, Garfín y Roboán; en último lugar, toda la atención se centra sobre Roboán, en busca de la gloria como emperador. Aparte de ese evidente enlace con la literatura gnómica, existe una sincronía temática con la historia del *Cavallero Plácidas.* Manuscritos del *Zifar* hay dos, ambos del siglo XV, siendo el almacenado en la Biblioteca de París (ms. ESP 36) de excepcional interés por las casi 250 miniaturas que lo jalonan. Por supuesto, al calor de la experiencia de otras obras, como el *Amadís de Gaula*, tendría su recorrido en las imprentas modernas.

ANÓNIMO, *Libro del caballero Zifar*, Joaquín González Muela (ed.), *Libro del caballero Zifar*, Castalia, Madrid, 1982.

Libro del cavallero et del escudero: La vida adulta de Juan Manuel está marcada por su enfrentamiento con los tutores de Alfonso XI para controlar al rey niño, y una vez que este adquiere autonomía, por las luchas constantes con el propio soberano. Algunos de sus escritos cobran forma en los tiempos más complicados para Juan Manuel, que compensa sus derrotas políticas con las victorias morales que podía otorgarse a sí mismo en su literatura; este es el caso que nos ocupa. Como será habitual en algunas de sus obras posteriores, la estructura didáctica se sirve del diálogo entre dos personajes: un anciano caballero ejerciendo como educador y un joven escudero que, curioso, va solicitando respuestas a los diversos temas planteados hasta que él también se convierte, tras una visita a la corte real, en caballero, y vuelve a visitar al anciano dando lugar a una segunda tanda de dudas y réplicas. Estos asuntos incluyen aspectos de carácter político-estamental, teológico, zoológico, botánico o geológico. Una significativa parte de los capítulos del *Libro* es de carácter narrativo, existiendo una historia, un mínimo contexto para ceñir todo este contenido sapiencial, dando lugar a la *fabliella* de la que habla Juan Manuel. Además se percibe cómo este se encubre bajo la piel de sus personajes, introduciendo un discurso y una cosmovisión relacionada con su compleja situación vital. Esta es una de sus primeras obras, elaborada en una fecha aproximada a 1325, y nos ha llegado incompleta.

MANUEL, JUAN, *Libro del cavallero et del escudero*, Carlos Alvar y Sarah Finci (eds.), *Don Juan Manuel. Obras Completas*, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2007, pp. 373-440.

Libro del conde Lucanor: Es la creación más conocida de don Juan Manuel, y sin duda alguna obra maestra de la literatura castellana; tal vez por ello sea una de las que merece menos presentación. Escrita en la etapa de madurez creadora del autor, está fechada en 1335. Como en varios de sus libros, la estructura del texto se articula en función del diálogo entre un consejero (Patronio, que es, a pesar del título por el que se conoce generalmente a la obra, el

verdadero protagonista de la misma) y un aconsejado (Lucanor). Se incorporan medio centenar de cuestiones que preocupan al conde, resueltas a través de ficciones didácticas y fábulas —que probablemente fueron empleadas en los ámbitos de predicación dominica— de los cuales el alumno tiene que extraer aprendizajes, hasta convertirse él mismo en guía; para ayudar a que también el lector/oyente se sirva de estos saberes y capte su verdadera esencia, don Juan Manuel aporta tras cada ejemplo unos versos que funcionan como clarificadoras moralejas. Los temas políticos, morales y religiosos que interesaban a Lucanor son los mismos con los que tuvo que bregar Juan Manuel en el mantenimiento de su estado y casa, siempre inquieto por no condenar su alma en el camino. Tras la vivacidad con la que se suceden los cincuenta ejemplos, la parte final del libro la componen una ristra de cien proverbios breves, cuyo contenido era más arduo de dilucidar, y algunas consideraciones doctrinales. Son varios los manuscritos medievales de la obra, evidencia de su éxito.

MANUEL, JUAN, *Libro del conde Lucanor*, Carlos Alvar y Sarah Finci (eds.), *Don Juan Manuel. Obras Completas*, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2007, pp. 709-933.

Libro del conosçimiento de todos los reynos et tierras et señoríos: Su datación, siempre aproximada, se establece hacia 1350. Se ha querido ver la mano de un franciscano de Sevilla detrás de este libro de viajes imaginarios, que fue escrito sin duda alguna en base a materiales indirectos por alguien que no recorrió las regiones descritas en un itinerario imposible. Aunque existe un claro esfuerzo por otorgarle verosimilitud, al estar narrado en primera persona, es un aspecto que tiene poca relevancia al no dar cuenta por lo general de sucesos más allá de lo que "se vio" o "se dejó de ver"; en lo fundamental es una enumeración de entidades geopolíticas con sus características más llamativas, incluyéndose también un valiosísimo tratado vexilológico. El manuscrito BN Madrid 1977 sirve de base para la edición empleada, aunque se conservan al menos tres manuscritos más.

ANÓNIMO, *Libro del conosçimiento de todos los reynos et tierras et señoríos*, Marcos Jiménez de la Espada (ed.), *Libro del conosçimiento de todos los reynos et tierras et señoríos que son por el mundo et de las señales et armas que han cada tierra et señorío por sy et de los reyes et señores que los proveen*, El Albir, Barcelona, 1980.

Libro del conocimiento del fin del mundo: Hacia 1420 se data la elaboración de una obra que es pionera en el tratamiento de temas apocalípticos en Castilla. Aunque anónima, su autor tenía un conocimiento extenso del milenarismo joaquinita y de los sermones de Vicente Ferrer, y debió verse imbuido del pesimismo imperante durante el reinado de Juan II. Entre sus folios se desgranan los signos y hechos que evidencian que el mundo está llegando a término, además de los pormenores del advenimiento del Anticristo. La humanidad ha transcurrido por seis edades y vive en una prórroga otorgada gracias a la piedad de la Virgen. La corrupción moral de toda la sociedad, incluyendo la de los hermanos de las órdenes mendicantes, es tan acusada que la herida del mundo es mortal de necesidad. Se producirán entonces toda una serie de calamidades como preludio al alzamiento del Anticristo, que ya habría nacido; este gran hereje dominará la faz de la tierra durante tres años y medio, escarneciendo a los fieles y justos en un reinado de terror. El autor acompaña esta admonición con un llamamiento a estar preparados y firmes en la fe ante las turbulencias que sin duda iban a agravarse. El *Libro del conocimiento* pervive en un manuscrito de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia.

ANÓNIMO, *Libro del conocimiento del fin del mundo*, José Guadalajara Medina (ed.), *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1996, pp. 443-463.

Libro del infante don Pedro de Portugal: Estamos ante una breve narración de un viaje imaginario y caballeresco hacia los dominios del no menos imaginario Preste Juan, con múltiples paradas intermedias. Su factura dataría como tarde del último tercio del siglo XV, posiblemente antes, y su autor sería, de fiarnos del proemio de la obra, un tal Gómez de Santisteban, que es parte de la comitiva que acompaña al infante en el periplo. Don Pedro, el protagonista, fue en realidad regente de Portugal tras la defunción de su hermano Duarte y además destacó por sus viajes a las cortes europeas en los años veinte del s. XV. Esta obra apologética parece querer rehabilitar su memoria, deslucida tras su derrota y muerte en Alfarrobeira en 1449 al enfrentarse a su sobrino, el rey portugués Alfonso V. Contiene, además de las aventuras del viaje, una carta que el mítico Preste Juan habría elaborado para dar a conocer las maravillas de la India a los pueblos de Occidente. Se cita por la edición crítica basada en la versión *Prínceps*, impresa en 1515 en Sevilla.

SANTISTEBAN, GÓMEZ DE, *Libro del infante don Pedro de Portugal*, Elena Sánchez Lasmarías (ed.), "Edición del *Libro del infante don Pedro de Portugal* de Gómez de Santisteban", *Memorabilia*, 11 (2008), pp. 1-30.

Libro del Passo Honroso: Suero de Quiñones, el protagonista de este título, fue un significativo caballero leonés que vivió en la primera mitad del siglo XV y que, como tantos otros, confrontó con el hombre grande de aquel tiempo histórico, Álvaro de Luna. Su nombre sin embargo ha pasado a la posteridad por la organización de un paso de armas sobre el río Órbigo, en pleno camino de Santiago, motivado oficialmente por razones amorosas; un episodio verídico que apenas difiere del *román* caballeresco, produciéndose una retroalimentación entre realidad histórica y ficción literaria. Argolla de hierro al cuello en señal de sumisión a Leonor de Tovar, se instaló en 1434 Suero de Quiñones junto al puente de Hospital de Órbigo durante un mes y desafió a los caballeros nacionales y foráneos que lo quisieran atravesar a vérselas con él o con los nueve mantenedores del paso que lo acompañaban. Solo después de haber cumplido tal empresa —aunque el objetivo de romper 300 lanzas no llegó a alcanzarse— quedaría liberado para deshacerse del singular collar. Para ello demandó el consentimiento del rey Juan II y dispuso el arbitraje de los jueces de campo, promulgándose una serie de reglas garantistas para los aventureros que contendiesen. El artífice de la obra es el notario Pero Rodríguez de Lena, que da buena cuenta de lo ocurrido cada día, registrando a los justadores y el resultado de las lides, además de incorporar sus pareceres. Solo se ha conservado un códice completo del *Libro*.

RODRÍGUEZ DE LENA, PERO, *Libro del Passo Honroso*, Amancio Labandeira Fernández (ed.), *El Passo Honroso de Suero de Quiñones*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1977.

Libro del tesoro: Su autor fue el florentino Brunetto Latini, quien compiló una primera versión del mismo entre 1260 y 1267 en lengua francesa, que fue la que se tradujo al castellano por el círculo cortesano de Alfonso X y más tarde por el de Sancho IV. Latini se encontraba entonces exiliado en tierras galas por su condición de militante güelfo. Estamos hablando de una suerte de vasta enciclopedia de filosofía —teórica, práctica, lógica y retórica— que tuvo una buena acogida en Europa, y que fue bautizada como *tesoro* al guardar en su interior un buen número

de “joyas” sapienciales; formalmente la obra se divide en tres libros, que abordan los conocimientos teológicos, naturales e históricos (teóricos), los morales (prácticos y lógicos) y los políticos (retóricos). La finalidad última era trasladar una serie de enseñanzas sobre el buen gobierno de la cosa pública y sobre las técnicas retóricas que debían emplearse para ello. Sus fuentes son, literalmente y en buena medida, “los maravillosos dichos de los sabios”, esto es, los aportes de autoridades clásicas como Aristóteles, Cicerón o Ptolomeo. Nos han llegado hasta 13 *tesoros* en castellano, empleándose para las citas una edición basada en los tres manuscritos de la Universidad de Salamanca.

LATINI, BRUNETTO, *Libro del tesoro*, M.ª Nieves Sánchez González de Herrero (ed.), *El Libro del tesoro de Brunetto Latini*, Academia del Hispanismo, Vigo, 2008.

Libro enfenido: Esta es una de las últimas composiciones manuelinas, hacia 1336-1337, cuando el noble castellano había sido totalmente doblegado por Alfonso XI. La escribe para su jovencísimo hijo Fernando Manuel, al que pretende traspasar sus conocimientos y experiencias en veinticinco capítulos. Ya no necesita de un personaje ficticio que ejerza de sabio, como ocurría en buena parte de sus otras obras; ahora él asume ese papel en primera persona para hacer recomendaciones que no tienen nada de abstracto, como por ejemplo, aconsejarle sobre médicos concretos que guarden su salud, o acerca de los linajes aliados. Las admoniciones que hace a su legítimo heredero se reparten entre aquellas de carácter teológico, las sociales y las militares. Los dos últimos capítulos refieren a la técnica para acercarse al conocimiento que tan buenos resultados literarios le había dado a Juan Manuel: el arte de preguntar y responder. Finalmente aparece un pequeño epílogo que fue incluido una vez finalizado el libro a petición de fray Juan Alfonso, en el cual se desarrollan los tipos de amor que pueden darse entre los hombres, tanto los de naturaleza sincera como los engañosos. El propósito último, quedaba, sin embargo, expuesto en el prólogo: salvar el alma de su hijo gracias a su acceso al saber.

MANUEL, JUAN, *Libro enfenido*, Carlos Alvar y Sarah Finci (eds.), *Don Juan Manuel. Obras Completas*, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2007, pp. 935-976.

Los signos del Juicio Final: Solo 77 estrofas componen este poema catequético de Gonzalo de Berceo, muy diferente a sus conocidas vidas de santos. Las primeras 24 coplas hacen un repaso por los signos que precederían al Juicio, mientras que los dos tercios restantes de la obra se dedican a la descripción del mismo. Es una obra de especial interés para nosotros por cuanto las imágenes descritas buscaban precisamente provocar temor divino en los creyentes, instándoles con vehemencia a estar preparados ante el funesto desenlace. Berceo se recrea en los adjetivos y detalles que acompañan al hecho apocalíptico, a las penas del Infierno y a los deleites del Paraíso; gracias a tal ejercicio, el vocabulario del miedo empleado es vastísimo. La fuente principal es el Evangelio según san Mateo, aunque para los signos descritos en las primeras estrofas Berceo se sirvió de san Agustín y conoció los comentarios de Pedro Comestor y Pedro Damián al respecto. Fue escrito a mediados de la cuarta década del XIII y se puede encontrar en dos versiones distintas.

BERCEO, GONZALO DE, *Los signos del Juicio Final*, Isabel Uría (ed.), *Gonzalo de Berceo. Obra completa*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, pp. 1035-1061.

Lucidario: Se trata de un trabajo de traducción y ampliación del *Elucidarium* latino escrito por Honorio de Autun en la primera mitad del siglo XII para la formación de clérigos, solo que un par de siglos más tarde, en el ámbito de la corte de Sancho IV. Frente a la tradición cultural de su padre, con el que se enfrentó, Sancho IV trabajó por reimplantar el lugar de la ortodoxia religiosa sobre las ciencias naturales, disposición que se percibe en el creativo vertido de esta popular obra al castellano. El contenido toma la forma de un diálogo entre maestro y pupilo, estableciéndose un centenar de cuestiones sobre la teología —saber superior— y la naturaleza astronómica, zoológica y humana. Sus fuentes, como es habitual, se deben buscar en las autoridades clásicas y de la Alta Edad Media, pero el *Lucidario* incorpora algunas novedades, como la aportación de Vicente de Beauvais. Se han conservado cinco manuscritos en castellano desde el siglo XV, muy dispares entre sí; las citas provienen de la edición del BN Madrid, 3369.

ANÓNIMO, *Lucidario*, Richard P. Kinkade (ed.), *Los "Lucidarios" españoles*, Gredos, Madrid, 1968.

Martirio de san Lorenzo: Este poema de Gonzalo de Berceo difiere de las otras hagiografías que acomete en que, al contrario que Oria, Domingo de Silos y Millán, que fueron santos vinculados a las tierras riojanas, Lorenzo fue martirizado en Roma mil años antes y su culto estaba ya muy extendido por todo el continente; tal realidad afecta a la fuente, desconocida y discutida, que pudo emplear el poeta, al ser multitud las *vitae* del santo. Como es habitual en las hagiografías, el texto expone los hechos más relevantes de la vida del venerable, entre los que están los milagros. Pero además ocupa un gran espacio la descripción del hecho persecutorio contra los cristianos durante el siglo III, que toma la forma de un diálogo. Así, Berceo reserva parte de las estrofas para hacerse eco de la muerte del papa Sixto y del destino de los bienes eclesiásticos tan codiciados por el Imperio, representado aquí por Decio. El poema queda interrumpido al poco de superar el centenar de estrofas, cuando Lorenzo es torturado en la parrilla que le servirá de atributo iconográfico. Lo perdido se correspondería con probabilidad a la muerte, sepultura y milagros póstumos del santo.

BERCEO, GONZALO DE, *Martirio de san Lorenzo*, Isabel Uría (ed.), *Gonzalo de Berceo. Obra completa*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, pp. 455-490.

Memorias: Pese a la brevedad de su extensión, estas páginas son de un enorme interés por, al menos, dos motivos: el primero, porque se trata de uno de los pocos restos literarios que reproduce una voz de mujer —la de Leonor López de Córdoba—, aunque, como era habitual en la época, el autor material fuera un escribano al que se le dictaba; en segundo lugar, porque al texto se le ha atribuido tradicionalmente el mérito de figurar como decano de la autobiografía española. Doña Leonor contaba con una ascendencia noble que la situó desde la niñez en el entorno de la corte de Pedro I; precisamente pertenecer a esa órbita política, la de los perdedores de la guerra civil castellana de 1366-1369, llevó a que la primera etapa de su vida estuviera llena de infortunios: el ajusticiamiento de su padre (fiel petrista), la prisión de toda su familia en las atarazanas sevillanas, la muerte de sus hermanos, la pobreza y, en fin, la caída en desgracia del linaje. Con al apoyo de su tía María García Carrillo logrará, tras el indulto real e intervención divina mediante, recuperar cierto estatus, pero aún tendrá que ver morir a su primogénito por el azote de la pestilencia y sufrir un nuevo destierro del ámbito familiar debido a confabulaciones. Son precisamente esos difíciles acontecimientos los que quedan

relatados en el texto, así que parte de la crítica considera que pudo ser escrito hacia el 1400 como una expresión de su inquebrantable fe ante tanta desdicha. En los años siguientes Leonor gozó de la máxima confianza de la regente Catalina de Lancaster, hasta que debido a intrigas palaciegas fue apartada y tuvo que trasladarse definitivamente a Córdoba; he ahí el motivo por el cual algunos estudiosos elevan la hipótesis de que las *Memorias* fueran elaboradas más bien en torno a 1410, con la intención de conmover a Catalina y convencerla de que reconsiderase su rechazo hacia la autora.

LÓPEZ DE CÓRDOBA, LEONOR, *Memorias*, Reinaldo Ayerbe-Chaux (ed.), "Las *Memorias* de doña Leonor López de Córdoba", *Journal of Hispanic Philology*, 2 (1977-1978), pp. 11-33.

Menor daño de medicina: Como el *Espejo de medicina*, su autoría se la debemos a Alonso Chirino. En este caso, se trataba de aconsejar al lector para guiar sus costumbres vitales de la mejor manera para así poder prescindir, en lo posible, de los lesivos servicios médicos y quirúrgicos. Chirino era plenamente consciente de los advenedizos que ejercían la profesión con intereses únicamente lucrativos, farsantes que ponían en riesgo la vida de los enfermos; por eso sus destinatarios eran, además de los médicos honestos, cualquiera que pudiera caer aquejado. Aparte de escribir en romance, algo poco usual a la hora de tratar sobre esta ciencia, manifestó su voluntad de que existieran ejemplares de este volumen en cada catedral para facilitar su consulta. En el tratado aborda la prevención mediante la higiene, el ejercicio, el sueño y la dieta teniendo en cuenta la estación del año, así como la curación de un gran número de enfermedades mediante el consumo de un amplio elenco de plantas beneficiosas y otros tratamientos poco perniciosos, incluido el placebo. En *Menor daño* queda patente la dependencia hacia la sabiduría médica árabe, a la cual habría podido acceder, además de por la tradición, gracias a su amigo Enrique de Villena.

CHIRINO, ALONSO, *Menor daño de medicina*, Ángel González Palencia y Luis Contreras Poza (eds.), *Menor daño de la medicina. Espejo de medicina*, Imprenta Julio Cosano, Madrid, 1944, pp. 123-354.

Milagros de Nuestra Señora: Es el trabajo más conocido de Gonzalo de Berceo, afamado clérigo vinculado al monasterio riojano de San Millán de la Cogolla, para el cual buscaba incesantemente recursos económicos a través de sus trovas en lengua vernácula. Los *Milagros* entroncan con el auge del culto mariano que se está desarrollando en todo el continente; como los episodios prodigiosos en los que intercede la Virgen eran un tema muy popular, Berceo recopilaría veinticuatro, procedentes de alguna colección latina que desconocemos y que castellanizaría en los años centrales del siglo XIII, añadiendo uno más, ocurrido en Ceinos de Campos, hasta completar el simbólico número de veinticinco milagros. Como introducción a este repertorio aparece el motivo del *locus amoenus*, alegoría en este caso de los atributos de Santa María. Las intervenciones de la Virgen se suceden, remediando los problemas planteados en las escenas dramáticas magistralmente narradas en cuaderna vía, sin establecerse vínculo argumental alguno entre cada uno de los núcleos temáticos. La obra se ha transmitido a través de dos códices que presentan alguna divergencia de relevancia.

BERCEO, GONZALO DE, *Milagros de Nuestra Señora*, Isabel Uría (ed.), *Gonzalo de Berceo. Obra completa*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, pp. 553-796.

Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (milagro XXIX): De esta colección de 244 milagros de la Virgen de Guadalupe nos interesa el que figura como vigesimonoveno relato —*Otro milagro de cómo un hombre que dudava si avía Paraíso, Purgatorio e Infierno, saliendo desta vida lo vido allá todo*—, y que puede sumarse a la extensa tradición de textos que refieren viajes al Más Allá. Habría sido recogido por los jerónimos que tenían a su cargo el monasterio, en el propio *scriptorium* del centro, pues numerosos peregrinos llegaron allí durante el siglo XV dando cuenta de estas intervenciones marianas. El protagonista de este milagro es un ganadero guipuzcoano, Juan Martínez, que duda de la existencia del Más Allá. Su espíritu sale del cuerpo tras quedarse dormido, siendo el arcángel Miguel quien ejerza como guía de esta alma por los parajes del Otro Mundo, no sin antes haberse confesado. El viaje es el acostumbrado: primero se vislumbra el Infierno, luego el Purgatorio y se deja para el final el Paraíso, donde Juan Martínez distingue al propio Jesucristo; todos estos espacios están poblados de los elementos geográficos, arquitectónicos y humanos típicos y bien conocidos en este tipo de literatura. Antes de ser devuelto a la vida, se enfrentará a una docena de jueces que lo castigan físicamente por todos sus pecados, hasta que se encomienda a la Virgen de Guadalupe; en ese mismo instante el alma del ganadero regresa al cuerpo, sorprendiendo a sus familiares, que ya se disponían a enterrar su cadáver.

ANÓNIMO, *Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (milagro XXIX)*, María Eugenia Díaz Tena (ed.), "El *Otro Mundo* en un milagro mariano del siglo XV", *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, 2 (2005), pp. 25-43.

Miraculos romançados: Dicha colección de milagros fue articulada en prosa por el monje silense Pedro Marín durante el reinado de Sancho IV, recogiendo episodios que habían ocurrido en los años centrales del siglo XIII. Obrados por santo Domingo de Silos, la mayoría de los prodigios están relacionados con la liberación de prisioneros cristianos de calabozos andalusíes; así, se exponen los nombres de los beneficiarios y la fecha del milagro, las condiciones del cautiverio, la intervención del santo tras ser solicitada su ayuda por los fieles y la fuga de estos hacia Castilla llevando las cadenas u otros objetos a modo de exvotos. Algunas de estas "actas" narran de una manera indudablemente fresca los episodios, permitiéndonos conocer mucho de la cotidianeidad de las experiencias carcelarias así como aspectos de la actitud devocional. Tal repertorio de 91 milagros viene a completar desde una perspectiva taumatúrgica el poema hagiográfico que dedicase Gonzalo de Berceo al santo cincuenta años antes (la *Vida de Santo Domingo de Silos*, basada en la *Vita* de Grimaldo); su finalidad más obvia sería la de favorecer el peregrinaje hacia tal centro monástico.

MARÍN, PEDRO, *Miraculos romançados*, Karl-Heinz Anton (ed.), *Los Miraculos romançados de Pero Marín*, Abadía de Santo Domingo de Silos, Burgos, 1988.

Miraglos de Santiago: Extraídos del segundo libro del *Códice Calixtino*, los milagros del Apóstol constituyen todo un repertorio en prosa que se ha castellanizado para adaptarlo al público receptor de la decimocuarta centuria. Sus lectores y oyentes, clérigos o seculares, sobre todo aquellos que podían identificarse con el peregrinaje, se encuentran frente a una colección de veintiún episodios en los que Santiago libera a cautivos, protege a náufragos, resucita a fallecidos o presta ayuda a cualquier fiel que se le encomiende. Todas las historias encuentran su datación entre los siglos XI y XII. Como sucede con otras obras hagiográficas, su autor busca

revitalizar el culto a este personaje y la peregrinación a sus centros devocionales. Se ha conservado en el manuscrito 10252 de la Biblioteca de El Escorial, códice que incluye muchas otras vidas de santos y que perteneció al mismísimo marqués de Santillana. Los milagros también fueron traducidos al gallego en el siglo XIV.

ANÓNIMO, *Miraglos de Santiago*, Jane E. Connolly (ed.), *Los Miraglos de Santiago (Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 10252)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1991.

Mocedades de Rodrigo: Responde esta obra al ansia popular por conocer más sobre el héroe castellano, así como por atribuirle nuevas hazañas; debido a esto, se exponen ahora sus orígenes en la línea de la épica. Como cantar de gesta llega con mucho retraso, pues se fecha alrededor de 1360, sumando algo más de un millar de versos largos, que no cuentan con un número de sílabas fijo. El poema presenta el linaje del Cid y explica cómo siendo un muchacho dio muerte a don Gómez de Gormaz, padre de su futura esposa Jimena. Fernando I, su señor, exige a Rodrigo Díaz de Vivar que matrimonie con Jimena para reparar tal agravio, pero el Cid, que se muestra arrogante durante toda la obra, solo aceptará si antes se alza vencedor en cinco batallas. Siguen algunas proezas labradas contra los moros, el rey aragonés y los condes traidores, pero ninguna tan impresionante como su victoria ante una coalición forjada entre el papa, el emperador y el rey de Francia; tales enemigos eran los mismos con los que tuvo que enfrentarse Pedro I de Castilla, por lo que se ha visto la reivindicación de un lógico paralelismo entre ambas figuras. El manuscrito archivado en la Biblioteca Nacional de París, el único conocido, interrumpe entonces la narración.

ANÓNIMO, *Mocedades de Rodrigo*, José M.ª Viña Liste (ed.), *Mío Cid Campeador*, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2006, pp. 155-218.

Navigazioni: El veneciano Alvise Cadamosto protagonizó dos viajes por la costa occidental africana en 1455 y 1456, los cuales puso por escrito una vez estuvo de vuelta en Italia, hacia 1463. Para ello debió servirse de las anotaciones del cuaderno de bitácora, pues habían pasado muchos años para recordar tantos y tan precisos datos. Cadamosto fue requerido en Portugal por sus dotes marineras para comandar una expedición de descubrimiento y entablar contacto comercial con las poblaciones del África negra (correspondientes con las actuales Senegal, Gambia y Guinea-Bissau), en latitudes meridionales que se estaban alcanzando por vez primera. Estos desplazamientos se encuadraban dentro de la política expansionista del infante Enrique el Navegante, que tan bien reflejara Zurara en su *Crónica de Guinea*. A sus dos expediciones habría que sumar otra que capitaneó Pedro de Sintra, en 1461, y que aparece igualmente incorporada en los escritos de Cadamosto, pues le fue relatada por un escribano y amigo suyo a la vuelta. El registro de estos hechos incorpora, como era habitual, descripciones de las costumbres y modos de vida de los pueblos africanos, incluyendo a los nativos canarios. Las versiones más antiguas que se conservan son dos manuscritos y dos impresos de los siglos XV y XVI.

CADAMOSTO, ALVISE, *Navigazioni*, Eduardo Aznar Vallejo, Dolores Corbella Díaz y Antonio Tejera Gaspar (eds.), *Los viajes africanos de Alvise Cadamosto (1455-1456)*, Instituto de Estudios Canarios, San Cristóbal de la Laguna, 2017.

Ordenamiento de Alcalá: Pocos meses antes de la muerte de Alfonso XI se convocaron cortes en Alcalá de Henares. De esta convocatoria los letrados saldrían con un importante documento sobre derecho penal, civil, mercantil, testamental y procesal, el *Ordenamiento* de 1348, con el que se materializaría el que fuera el sueño del Rey Sabio con sus *Partidas*: centralizar la impartición de justicia dotando de toda la autoridad al monarca, acabando con la caótica y fragmentaria situación jurídica de Castilla al establecer un referente superior a todas las demás disposiciones (lo que se conoce como prelación de fuentes); de hecho, buena parte de su contenido, expuesto en 131 leyes y 32 capítulos, se podía encontrar ya en el magno trabajo legislativo alfonsí. Las *Partidas* quedaban como marco referencial para resolver cualquier asunto legal que no estuviera contemplado en el propio *Ordenamiento* o en los fueros municipales. Nuestro territorio se sumaba así a la corriente europea en lo referido al derecho. La redacción originaria del *Ordenamiento* fue corregida en los primeros tiempos del reinado de Pedro I. Su vigencia se mantendría hasta el ocaso del periodo medieval.

ALFONSO XI, *Ordenamiento de Alcalá*, Ignacio Jordán de Asso y del Río y Miguel de Manuel y Rodríguez (eds.), *El ordenamiento de leyes, que D. Alfonso XI hizo en las Cortes de Alcalá de Henares el año de mil trescientos y quarenta y ocho*, Lex Nova, Valladolid, 1975.

Ordenamiento de las tafurerías: Aparte de su libro sobre instrucciones y características de los juegos de mesa (ajedrez, dados y tablas), en 1276 Alfonso X se dispuso a regular legalmente esta actividad, que estaba consentida pese a comportar evidentes peligros económicos, sociales y morales. A la tarea de recopilar las leyes aplicables para regir el funcionamiento de las casas de juego se situaría el jurisconsulto Roldán, llenando el vacío existente en las otras compilaciones de leyes, que no abordaban el asunto. Las normas recogidas afectan por igual a cristianos, judíos y moros, pues, en cuanto tahúres, todos se rebajaban al mismo estado. Se establecían las penas económicas y físicas en caso de blasfemia, de protagonizarse peleas o hurtos, de producirse trucajes de dados y otras trampas, etc.; igualmente, se legisla sobre qué bienes puede apostarse, cuándo está permitido jugar y quiénes no pueden entrar y disfrutar en las tahurerías. También se dedican unas líneas a cuestiones relativas a los pleitos que pudieran derivarse de los malentendidos producidos por estas actividades, como quiénes podían testificar.

ALFONSO X, *Ordenamiento de las tafurerías*, Raúl Orellana Calderón (ed.), *Libro de los juegos: acedrex, dados e tablas; Ordenamiento de las tafurerías*, Fundación José Antonio Castro, Madrid, 2007, pp. 373-405.

Planto por Iherusalem: Este llanto anónimo se erige ante la pérdida de Jerusalén a manos de los musulmanes, tras un tiempo bajo posesión cristiana. Es un texto muy breve, pues apenas cuenta con algo más de un centenar de versos pareados, hexasílabos y dodecasílabos, que distribuidos en 22 estrofas esconden un acróstico alfabético. Fue compuesto hacia mediados del siglo XIII y se ha visto como una suerte de canto de cruzada, aunque la particular guerra santa castellana se desarrollaba en el sur peninsular. En cuanto al contenido, *¡Ay, Jerusalén!* incide en los impensables sufrimientos padecidos por los defensores de la ciudad, que son masacrados al caer; los caballeros mueren luchando, los clérigos y las doncellas son apresados, los niños son arrojados al fuego, los santos lugares y sus símbolos son denostados. Revuelve

con su lírica al oyente que, inflamada su animadversión hacia los islamitas, se siente obligado a defender a su comunidad de fe.

ANÓNIMO, *Planto por Iherusalem*, Manuel Alvar (ed.), *Antigua poesía española lírica y narrativa*, Editorial Porrúa, México D.F., 1991, pp. 179-186.

Poema de Almería: Un poema que no alcanza los 400 versos pone el colofón artístico a la anónima crónica de Alfonso VII (*Chronica Adefonsi Imperatoris*), escrito como el resto de la obra en latín. En sus líneas todo tiene un espíritu cruzado y épico, pues se expone la organización de un magnificado ejército plurinacional bajo las órdenes del Emperador y dispuesto a asaltar la ciudad de Almería, que permanecería en manos cristianas una década, entre 1147 y 1157; precisamente durante este periodo (en algún momento entre 1147 y 1149) se construyó la crónica y el poema, lo cual es de especial relevancia por la cercanía entre los hechos y la gesta. Así el autor —con seguridad leonés, habiéndose sugerido la figura de Arnaldo, obispo de Astorga— pasa revista por los caudillos y compañías hispanas (de Galicia, León, Asturias, Castilla, Portugal, Extremadura y Toledo) que intervendrán en la ofensiva contra el sarraceno y que culminaría con la toma de Almería, previa conquista de Andújar y Baeza. La composición sin embargo está inconclusa, al interrumpirse la obra justo antes del episodio de la toma de la ciudad, que tal vez nunca fuera relatado. No faltaron en la campaña contra los almorávides las tropas navarras, franco-catalanas e italianas, aunque se les dedica en el poema una menor atención; de hecho la iniciativa recayó principalmente sobre Berenguer IV y la armada genovesa, pero en el *Poema* este extremo se obvia, pues el protagonista había de ser necesariamente Alfonso VII, al que se compara con Carlomagno.

ANÓNIMO, *Poema de Almería*, H. Salvador Martínez (ed.), *El "Poema de Almería" y la épica románica*, Gredos, Madrid, 1975.

Poema de Fernán González: Es una célebre muestra de un antiguo cantar de gesta desarrollado a través del mester de juglaría —alejandrino y cuaderna vía, con más de 750 estrofas—, fechado a mediados del siglo XIII. Centrado en el conde y sus hazañas, debió ser compuesto por un poeta vinculado al monasterio de San Pedro de Arlanza, pues la importancia que se le otorga a este centro es indudable, a todas luces buscando promocionarlo entre los receptores del poema gracias a la custodia de los restos del afamado personaje. Trescientos años separan la vida de Fernán González y la obra: de la figura histórica de Fernán González en la décima centuria se recogen los combates con Almanzor en la frontera y las tensiones con Navarra y con el rey leonés a cuenta de la soberanía castellana, muy transformados por la oralidad popular y las necesidades literarias. El pasaje legendario de la venta del caballo y el azor, germen de la independencia del condado, contiene una fuerza excepcional y es posiblemente el fragmento más recordado del poema. El texto se encuentra en un manuscrito de factura descuidada, copiado en el XV. Como el *Cantar de Mío Cid*, las pérdidas se han podido suplir gracias a la prosificación.

ANÓNIMO, *Poema de Fernán González*, José Hernando Pérez (ed.), *Poema de Fernán González e Hispano Diego García*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2001.

Poema de Yusuf: Se trata de una composición aljamiada, de verso alejandrino, que consta de 308 estrofas y 1232 versos. De autoría anónima, debe ser fechado en la segunda mitad del

siglo XIV, así como entenderse que su elaboración y recepción se producen en un contexto mudéjar aragonés; por eso la fuente es la *sura* XII del Corán y no el Antiguo Testamento. El protagonista del poema es José —o Yusuf—, uno de los descendientes de Jacob y Raquel; sus hermanos, celosos de su preeminencia, lo golpean y condenan a la esclavitud lejos de su tierra y a espaldas de Jacob, a quien convencen de la supuesta muerte de su hijo favorito bajo las fauces de un lobo. Arrastrado hasta Egipto como cautivo, allí se granjea cierta fama como intérprete de sueños y enamora con su elocuencia a las damas de la corte, incluyendo a la reina Zalifa. Un tiempo después, con José habiendo ascendido socialmente, se produce la reunión de los hermanos cuando estos tienen que solicitar auxilio en Egipto para sofocar la carestía alimenticia que azota a su pueblo; el encuentro con Benjamín, el más joven de todos, el que mantuvo siempre su lealtad y amor por su hermano José, goza de una elevada carga lírica, profundamente sentimental. Se ha conservado en dos manuscritos, uno de ellos, hallado en Morés, muy deteriorado.

ANÓNIMO, *Poema de Yusuf*, Tomás Antonio Sánchez, Pedro José Pidal y Florencio Janer (eds.), *Poetas castellanos anteriores al siglo XV,* Atlas, Madrid, 1952, pp. 413-423.

Poridat de las poridades: Nos encontramos ante la versión breve del *Sirr al-asrār* (para más información sobre este título, véase *Secreto de los secretos*), volcada directamente desde el árabe al castellano por el círculo de traductores de la corte en torno a 1250. Su finalidad es la formación del soberano en diferentes materias, emulando a un Alejandro Magno exitoso gracias a la puesta en práctica de los consejos impartidos por Aristóteles. Estructurada en ocho epígrafes encargados de desentrañar la figura del rey y su relación con el mundo, la obra semeja una pequeña enciclopedia que debe manejarse con cuidado, pues el saber en manos incorrectas puede conducir al mal. Incorpora un pequeño bestiario y consejos médicos e higiénicos.

ANÓNIMO, *Poridat de las poridades*, Hugo Óscar Bizzarri (ed.), *Secreto de los secretos. Poridat de las poridades. Versiones castellanas del pseudo-Aristóteles "Secretum Secretorum"*, Universidad de Valencia, Valencia, 2010, pp. 97-164.

Primer viaje de Felipe el Hermoso a España en 1501: Felipe de Habsburgo, matrimoniado con Juana, sería efímero rey de Castilla desde el deceso de Isabel (1504) hasta que la muerte le sorprendió prematuramente en Burgos en 1506. Pero antes de aquello, Felipe visitó territorios castellanos y aragoneses una primera vez en 1502. Antonio de Lalaing, como chambelán del enorme séquito que le acompañaba, fue el encargado de recoger por escrito el itinerario recorrido por el archiduque austriaco. El "diario" es extremadamente detallista en las fechas y emplazamientos, permitiendo reconstruir a la perfección todo el derrotero, así como las actividades en que se ocuparon. Dado el elevado estatus de los viajeros, se incorporan los agasajos, las fiestas, banquetes, jornadas de caza, justas y recepciones exultantes que faltan en los relatos de trotamundos más modestos; destaca el encuentro entre el joven matrimonio y los Reyes Católicos en Toledo, donde habían de ser jurados como herederos por las Cortes. Antonio de Lalaing no se conformó con permanecer todo el tiempo al lado de su señor, y por eso aprovecharía junto a Antonio de Quiévrains este viaje para visitar por su cuenta Santiago, Guadalupe, Sevilla, Granada, Valencia y Zaragoza, en donde se reunieron de nuevo con el archiduque para el trayecto de vuelta.

LALAING, ANTONIO DE, *Primer viaje de Felipe el Hermoso a España en 1501*, José García Mercadal (ed.), *Viajes de extranjeros por España y Portugal, I*, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Valladolid, 1999, pp. 399-517.

Proverbios morales: Santob de Carrión, o Sem Tob, fue el rabino judío que se encuentra tras esta y otras obras literarias. Fue un influyente personaje en tiempos de Alfonso XI y Pedro I, con quienes mantuvo una relación cortesana. Los *Proverbios* se escriben a inicios del reinado de este último rey (hacia 1350), quien fuera un destacado protector de las aljamas, como bien le afearían sus enemigos políticos en la guerra civil castellana. El poema, al estilo de la clerecía, se compone con unas 700 coplas de cuatro versos heptasílabos. En cuanto a su contenido, es claramente un tratado gnómico y a veces requiere un elevado esfuerzo interpretativo: se trata de una diversa serie de consejos, sentencias y ejemplos destinados al soberano, pero válidos para cualquier lector u oyente. Sem Tob aprovechó que el principal usuario de la obra sapiencial sería Pedro I para reclamarle una deuda no satisfecha que su padre —Alfonso XI— contrajo con él. Varios manuscritos del XV conservan fragmentos de los *Proverbios morales.*

TOB DE CARRIÓN, SEM, *Proverbios morales*, Sanford Shepard (ed.), *Proverbios morales*, Castalia, Madrid, 1986.

Purgatorio de san Patricio: Una de las leyendas más extendidas y resistentes al tiempo en la Edad Media es la de las visitas al Purgatorio a través de la puerta de acceso sita en una isla ubicada en un lago irlandés. Inicialmente escrita en latín por un monje inglés a finales del siglo XII, la obra hizo carrera. Según esta, a san Patricio, el más famoso de los santos irlandeses, le fue revelado el emplazamiento de la entrada de aquella cueva, a la cual podían peregrinar los pecadores para ver perdonados sus yerros tras atravesarla. Patricio deja en manos de los agustinos (el anacronismo es evidente) la custodia del portal, fundando un monasterio. Un tiempo después Owein, un caballero pecador, busca su redención solicitando insistentemente entrar al pozo, y tras quedar advertido de los riesgos y ser instruido por el prior, accede al Purgatorio. Allí le esperan diablos, que le conducen por distintas instancias, donde se pueden apreciar las torturas reservadas a las impías almas; él escapa de los tormentos al invocar a Dios una y otra vez. Al final del recorrido, Owein alcanza el Paraíso terrenal, y allí sus moradores le explican los beneficios que suponen las limosnas y rezos de los vivos al acortar el tiempo de permanencia en el Purgatorio; tras visionar el Paraíso celestial, que todavía tiene vedado, desanda el camino hasta la entrada de la cueva, ya purificado. Aunque se conservan numerosos manuscritos latinos en todo el continente, solo guardamos una copia castellana en la catedral de Toledo.

ANÓNIMO, *Purgatorio de san Patricio*, Antonio G. Solalinde (ed.), *Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal, II*, Librería y Casa Editorial Hernando, Madrid, 1925, pp. 219-257.

Qüistión entre dos cavalleros: ¿Armas o letrada diligencia? Esta pieza construida hacia 1470 trata justamente sobre cuál de las dos vertientes caballerescas otorga una mayor honra y es de mayor utilidad para el bien común. Apoyado en argumentos de la filosofía moral y natural (sobre todo en Aristóteles), también en varios ejemplos históricos clásicos y castellanos, el artífice desenvuelve a lo largo de trece capítulos toda una estructura de pensamiento sobre la caballería, las responsabilidades castrenses y la mejor manera de ejercitar el gobierno, que no puede ser otra que a través de la administración legal. La prudencia es el valor mejor parado,

advirtiéndose severamente sobre las dramáticas consecuencias de la guerra, en cualquiera de sus circunstancias. Refleja así la transformación que se está produciendo desde una nobleza guerrera hacia una cortesana, evolución impulsada desde la propia monarquía e impuesta por las nuevas necesidades. Su autor se desconoce, aunque se han barajado como posibles a Diego de Valera y Sánchez de Arévalo.

ANÓNIMO, *Qüistión entre dos cavalleros*, Julian Weiss (ed.), "La *Qüistión entre dos cavalleros*: un nuevo tratado político del siglo XV", *Revista de Literatura Medieval*, 4 (1992), pp. 9-39.

Razón de amor con los denuestos del agua y el vino: Se trata de un provocador poema goliárdico de la primera mitad del siglo XIII, erigido en pareados, siendo su creador simultáneamente clérigo y juglar. El poeta introduce el texto reivindicándose como un experimentado y cortés seductor, pasando inmediatamente a presentar una escena ambientada en el conocido *locus amoenus*, en la cual el trovador-religioso mantiene un encuentro amoroso con una doncella, dándose lugar a algunos pasajes de naturaleza lírica. Bien engarzada con el episodio aparentemente autobiográfico inicial, una segunda parte de la obra —aunque se discutió si podría haberse constituido como núcleo autónomo— contiene la disputa entre los dos líquidos mencionados en el título; el derramamiento de un vaso de agua sobre uno de vino da lugar al conflicto sobre cuál de ellos tiene propiedades más nobles, aunque se cierra sin un vencedor. Agua y vino simbolizan, sin lugar a dudas, la castidad por una parte y el erotismo por la otra, y de una manera más ambigua representan el brete entre las obligaciones religiosas del clérigo y sus apetitos carnales. Las influencias de este texto se encuentran en las cantigas gallego-portuguesas, en la poesía provenzal y en otras tradiciones literarias, siendo muy clara la dependencia con el poema *Denudata veritate* en lo referido a la sección de la disputa. La *Razón de amor* apareció en un manuscrito junto a los *Diez Mandamientos* y otras obras religiosas en latín.

ANÓNIMO, *Razón de amor con los denuestos del agua y el vino*, Enzo Franchini (ed.), *Los debates literarios en la Edad Media*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2001, pp. 219-225.

Refranes que dicen las viejas tras el fuego: Esta compilación alfabética de dichos se ha atribuido al marqués de Santillana, que los habría reunido al mediar el siglo XV. De ser ciertas las primeras líneas con las que se acompaña el recopilatorio, el propio Juan II habría solicitado a López de Mendoza la creación del compendio. Sin embargo todo esto —autoría y promotor— ha sido cuestionado por algunos críticos. Sea como fuere, nos hallamos ante una de las primeras colecciones de este cariz, que pese a su título y contenido popular estaría dirigida prioritariamente a un público cortesano. La tipología de las paremias es variada —sentencias, proverbios, dialogismos, estribillos, dichos…— y su número elevado, superando las 700. Su difusión fue amplia a partir del siglo XVI, cuando los *Refranes que dicen las viejas* pasaron por la imprenta y las colecciones de dichos se tornaron muy demandadas.

LÓPEZ DE MENDOZA, ÍÑIGO, *Refranes que dicen las viejas tras el fuego*, Urban Cronan (ed.), "Íñigo López de Mendoça á ruego del rey don Johan, ordenó estos *refranes que dicen las viejas tras el fuego*, é van ordenados por la órden del A, B, C.", *Revue Hispanique*, 25 (1911), pp. 134-219.

Refundición de la Crónica del Halconero: Atribuida inicialmente a Lope de Barrientos, hoy sabemos que no fue su autor, así como que la crónica conocida con este nombre no supone

realmente una refundición de la que hiciera Pero Carrillo de Huete y completase Barrientos. No hay indicio suficiente en el texto como para consagrarlo a un escritor, aunque se ha apuntado que detrás pudiera estar Fernán Pérez de Guzmán, señor de Batres, por los paralelismos evidentes con sus *Generaciones y semblanzas*; difiere también en cuanto al contenido y a su tratamiento, aunque parcialmente se sirva de los mismos documentos y material que la del Halconero. Esta crónica recorre ininterrumpidamente el periodo comprendido entre 1398 —y por tanto, los últimos años de Enrique III— y 1439, lo que la convierte en la más completa de todas las erigidas. El manuscrito, por el que también se conoce a la crónica, es el X-ii-13 de la Biblioteca de El Escorial.

ANÓNIMO, *Refundición de la Crónica del Halconero*, Juan de Mata Carriazo (ed.), *Refundición de la Crónica del Halconero por el obispo don Lope Barrientos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1946.

Regalo de curiosos sobre peregrinas cosas de ciudades y viajes maravillosos: Ibn Battuta fue el mayor viajero de toda la Edad Media, o al menos, el mayor de entre los que nos dejó una relación de sus movimientos. De eso trata esta impresionante obra de tintes etnográficos. Partiendo en 1325 de Tánger —de donde era natural— para cumplir su *hajj*, no volvería a Marruecos hasta 1349; en ese cuarto de siglo visitó hasta cuatro veces la Meca, vivió una década en la India, exploró China, Mesopotamia, Persia, las Maldivas, Rusia, Anatolia, el Magreb... Apuró después su vida viajando hacia al-Andalus y al imperio maliense (entre 1350 y 1353). Contaba con una ayuda de la que carecieron los viajeros cristianos contemporáneos: la extensión de su religión, desde el Atlántico al Pacífico, que facilitaría sus idas y venidas por los territorios de *Dar al-Islam*, siendo tratado con excelsa generosidad. El relato de su viaje fue escrito a petición del sultán meriní por el granadino Ibn Juzayy, a quien Battuta dictaría la experiencia de manera pormenorizada —como es por otra parte habitual que ocurra en la fijación de muchos libros de viajes medievales—, aunque con algunas incoherencias suscitadas por la vaguedad de los recuerdos. Entre sus páginas conviven las descripciones realistas de itinerarios, entornos, personajes o prácticas económicas y socioculturales con algunos pasajes fabulosos, milagrosos o excéntricos que aumentaban el atractivo del producto final al conectar con la cosmografía popular. A pesar de ello, debe destacarse que una buena parte de la obra fue directamente plagiada de la *riḥla* escrita casi dos siglos antes por Ibn Ŷubayr.

IBN BATTUTA, MUHAMMAD, *Regalo de curiosos sobre peregrinas cosas de ciudades y viajes maravillosos*, Serafín Fanjul y Federico Arbós (eds.), *Ibn Battuta. A través del islam*, Editora Nacional, Madrid, 1981.

Regimiento contra la pestilencia: Alfonso López de Valladolid, médico en tiempos de Juan II, escribe en los años 30 del siglo XV a petición de Lope de Mendoza, arzobispo de Santiago, un escueto tratado sobre esta mortífera enfermedad. Durante aquellos años debió vivirse uno de los habituales rebrotes, y el prelado quiso actualizar los conocimientos médicos sobre la pandemia y los remedios posibles con ánimo de mitigarla. Como en la obra de Alonso Chirino, o como en la de los médicos árabes, una parte del tratado se basa en la prevención de la enfermedad y la otra en su pretendida curación; al respecto de los tratamientos, se apuesta por la clásica solución de las sangrías. Algunas líneas se dedican también a aspectos electuarios, a la dieta o al mantenimiento de hogueras aromáticas, así como al tratamiento de

las landres. Nos ha llegado a través de un manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid.

LÓPEZ DE VALLADOLID, ALFONSO, *Regimiento contra la pestilencia*, Marcelino V. Amasuno (ed.), *Contribución al estudio del fenómeno epidémico en la Castilla de la primera mitad del S. XV: el "Regimiento contra la pestilencia" del bachiller Alfonso López de Valladolid*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1988.

Relación del viaje: Como en otros viajes realizados por estas tierras, nuevamente el protagonista se trata de un noble centroeuropeo, sirviente en la corte imperial alemana de Federico III. Nicolás de Popielovo solicita licencia para emprender el viaje por el continente en 1483, tratando de observar lo más posible, participando en torneos y gozando de cierto reconocimiento. Su tránsito por la Península se produce en 1484, empezando por la preceptiva visita a Compostela. Luego conocería Lisboa y la corte portuguesa, que describe con detalle; Andalucía, donde se entrevista con Fernando el Católico; y la Corona de Aragón. Nicolás de Popielovo eleva un retrato agudo sobre las características y costumbres de las comunidades humanas con las que se va encontrando, sin que falte soberbia y un sentimiento de superioridad poco disimulado en sus palabras. Al finalizar este circuito por la Europa occidental regresó a casa, mas poco tiempo estuvo de vuelta en Breslavia, pues enseguida decidió partir a tierras sudorientales, de las que no volvió, muriendo en Egipto.

POPIELOVO, NICOLÁS DE, *Relación del viaje*, José García Mercadal (ed.), *Viajes de extranjeros por España y Portugal, I*, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Valladolid, 1999, pp. 287-304.

Riḥla: Ibn Ŷubayr ha sido considerado como el promotor del género de las *riḥla* o relatos de viajes islámicos, muy cultivado por andalusíes y magrebíes a fin de informar a sus comunidades de las experiencias de la peregrinación. Este musulmán procedente de Játiva realizó tres desplazamientos hacia Oriente, dejando un registro muy pormenorizado del primero de ellos, que entre 1183 y 1185 le llevó a los sagrados lugares de la Meca, Medina y otras localidades significativas para los seguidores de Alá en tiempos de Saladino, tales como el Cairo, Bagdad o Damasco. Su travesía incluyó paradas en los territorios dominados por los cruzados (Acre y Tiro), así como una estancia en la Sicilia de Guillermo II, dejando valiosas descripciones sobre estos lugares y la vida de sus correligionarios bajo los poderes cristianos. El estilo es vivo, literario, particularmente exquisito en lo referente a los graves contratiempos surgidos en la singladura de vuelta hacia Al-Andalus desde Palestina. Ibn Ŷubayr incorporó datos relativos a la arquitectura, economía, gobierno, costumbres, rituales religiosos, etc. de las regiones visitadas durante el *hajj*, concibiendo toda una clase de narraciones imitada por notables camineros como Ibn Battuta, siendo incluso copiadas al pie de la letra sus descripciones en otras *riḥla* que la sucedieron.

ŶUBAYR, AHMAD IBN, *Riḥla*, Maíllo Salgado, Felipe (ed.), *A través del Oriente (Riḥla)*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

Riḥla: El vecino abulense Omar Patún partió de la ciudad en 1491 rumbo a la Meca, acompañado de su colega Muhammad del Corral, del que muy poco sabemos. El *hajj* o peregrinación duró cuatro años por un sinnúmero de complicaciones acumuladas, incluidas

financieras y de salud, resultando ser un viaje muy accidentado que a lo largo de cuatro años los llevó por Túnez, Palermo, Estambul, Damasco, Jerusalén, el Cairo, Alejandría o Rodas. El resumen de esta *riḥla* se encuentra escrito en castellano aljamiado, considerándose probable que a su llegada a la Península en 1495 fuera narrado por el propio Omar Patún a unos musulmanes aragoneses, que lo pusieron por escrito. El testimonio que se tiene del viaje es el manuscrito de la Biblioteca de las Cortes de Aragón L771-4, que fue hallado junto con otros textos oculto en una pared en Calanda (Teruel); probablemente el alfaquí morisco de la villa los escondió para evitar la destrucción a la que fueron sometidos casi todos los documentos y libros islámicos por parte de la Inquisición en el siglo XVI.

PATÚN, OMAR *Riḥla*, Xavier Casassas Canals, Olatz Villanueva Zubizarreta, Serafín de Tapia Sánchez, Javier Jiménez Gadea y Ana Echevarría Arsuaga (eds.), *De Ávila a la Meca. El relato del viaje de Omar Patún (1491-1495)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2017.

Rimado de palacio: Pero López de Ayala participó en la crisis del interregno portugués sirviendo a los intereses de su rey Juan I y acabó preso en Óbidos tras la derrota castellana en Aljubarrota. Es durante ese encierro cuando Ayala construye parte de esta obra poética, aunque otros fragmentos serían posteriores, incluso de inicios del s. XV. Escrito mayoritariamente en una cuaderna vía que estaba quedando desfasada ante el auge de otras fórmulas, los *Rimos* contienen más de 2.000 estrofas que engarzan unos temas heterogéneos tras otros. El contenido es ante todo sermonístico y narrativo, con una visión satírico-pesimista al recorrer los pecados y la corrupción por la que se arrastran los diferentes estados, a los cuales describe mordazmente; uno de los núcleos discursivos más vivos lo protagoniza la historia de un caballero que se ve abocado a pedir un préstamo a un judío, denunciándose así el desorden socioeconómico existente. Prosiguen oraciones, ruegos y promesas de peregrinaje, en una segunda parte lírica que emplea otro tipo de formas métricas, destacando el zéjel. La sección más voluminosa del texto la conforma sin embargo una adaptación de los *Moralia in Job* del pontífice san Gregorio, volviéndose a la arquitectura de la cuaderna vía; el personaje bíblico era el modelo de paciencia y fe con el que Ayala buscaría identificarse.

LÓPEZ DE AYALA, PERO, *Rimado de palacio*, Hugo Óscar Bizzarri (ed.), *Rimado de palacio*, Real Academia Española, Madrid, 2012.

Romance de la condesa traidora: Como en el *Romance de los siete infantes de Lara*, el contexto al que nos transporta este poema épico no es otro que el de la hegemonía de Almanzor sobre la Península a finales del siglo X. La "condesa traidora" es Ava de Ribagorza, esposa histórica de García Fernández (el hijo de Fernán González). Su felonía fue enamorarse del caudillo musulmán y, una vez enajenada por las promesas de convertirse en reina de Córdoba, propiciar la muerte de García Fernández y el saqueo de Castilla por parte de Almanzor. Además, la condesa buscaba culminar su maldad envenenando a su hijo Sancho García, pero este es advertido y provoca que sea su madre quien beba la ponzoña, falleciendo. Mientras la *Crónica Najerense* de la segunda mitad del XII figura como la primera obra donde se recoge el contenido de dicho cantar de gesta, este se verá extensamente modificado en el *De rebus Hispaniae* de Jiménez de Rada o en la *Primera Crónica General*, incluyéndose ahora un argumento que contempla dos condesas y esposas de García Fernández, Argentina y Sancha. La trama se ha hecho más compleja, pues en ella el conde se vengará de la fuga

amorosa de su primera esposa, la noble francesa Argentina, gracias a la ayuda proporcionada por Sancha, quien se convertirá después en su segunda mujer (y al cabo de un tiempo en la condesa traidora que provocará su muerte). Se citará según la *Crónica General.*

ALFONSO X, *Estoria de España*, Ramón Menéndez Pidal y Diego Catalán (eds.), *Primera Crónica General de España, II*, Gredos, Madrid, 1977.

Romance de los siete infantes de Lara y del bastardo Mudarra: Si bien se puede encontrar el origen histórico de este romance en hechos ocurridos hacia finales del siglo X, la primera vez que este cantar se nos conserva por escrito es en prosa y unos trescientos años después, en la *Primera Crónica General*; Menéndez Pidal lo reconstruyó desde aquí. Nada sobre estos sucesos se recoge en las crónicas precedentes, como la *Najerense* o las de Lucas de Tuy y Jiménez de Rada. Esto significa que, en tres centurias, lo que fue un poema noticiero había ido sumando nuevos personajes, tramas y motivos, acordes a las necesidades y gustos del momento. El combustible que mueve esta pieza épica es la venganza: se basa en la cautividad de Gonzalo Gustioz en Córdoba en tiempos de Almanzor; estando allí encarcelado conocerá la muerte de sus siete hijos, causada —igual que su aprisionamiento— por las desavenencias familiares con sus tíos, Ruy Velázquez y doña Lambra, que los traicionan por haberse sentido deshonrados. Su planto ante las cabezas cortadas de todos sus descendientes conmoverá al propio Almanzor, que lo dejará en libertad. Pero no es Gustioz el encargado de tomar venganza, sino el hijo bastardo que durante su presidio ha engendrado junto a una mora, Mudarra González (hermana de Almanzor). Cuando este crece se dirige a Castilla para resarcirse por el asesinato de sus hermanastros, quitando la vida a Ruy y Lambra. Nos apoyamos de nuevo en la *Crónica General* alfonsí-sanchina para las referencias.

ALFONSO X, *Estoria de España*, Ramón Menéndez Pidal y Diego Catalán (eds.), *Primera Crónica General de España, II*, Gredos, Madrid, 1977.

Secreto de los secretos: Se conoce así a la versión extensa del *Sirr al-asrār*, siendo la fórmula breve llamada *Poridat de las poridades*. El título árabe del cual procede esta obra se remonta al siglo IX y se caracteriza por reunir una serie de conocimientos misceláneos atribuidos a las enseñanzas que mediante epístolas Aristóteles hacía llegar a su pupilo Alejandro durante su estadía en Persia. El *Sirr al-asrār* fue traducido desde el árabe al latín ya en el siglo XII, y de una manera más completa, depurando los elementos islámicos, en el XIII por parte del clérigo Felipe de Trípoli; a partir de esta versión latina (*Secretum secretorum*) se fijó al castellano en el contexto del proyecto cultural del Rey Sabio. Además del contenido incluido en *Poridat de las poridades* sobre aspectos relativos al gobierno de la corona, el *Secreto* incluye interesantes referencias de tipo sanitario, dietético, biológico, etc. agrupadas en 31 capítulos; la concepción del saber, a diferencia de lo que sucede en *Poridat*, se pretende divulgativa, y por eso más que un regimiento de príncipes nos encontramos ante un compendio de conocimientos que atañen a los letrados de la corte. El único manuscrito en el que ha sobrevivido la versión castellana del *Secretum* es del s. XV.

ANÓNIMO, *Secreto de los Secretos*, Hugo Óscar Bizzarri (ed.), *Secreto de los secretos. Poridat de las Poridades. Versiones castellanas del pseudo-Aristóteles "Secretum Secretorum"*, Universidad de Valencia, Valencia, 2010, pp. 63-96.

Semejança del mundo: Este manual enciclopédico anónimo, probablemente resultado de un encargo, ha sido fechado en los años veinte del siglo XIII y se caracteriza por su gran dependencia en las *Etimologías* isidorianas y el *Imago Mundi* de Honorio de Autun, obviando los descubrimientos recientes. Describe las partes del mundo en base a los cuatro elementos constitutivos; los continentes y las islas; aspectos sobre los minerales, la flora y la fauna maravillosa de Oriente, Europa y África; los mares, ríos y fuentes; los fenómenos atmosféricos; la esfera celeste… La edición citada se basa en el manuscrito Escurialense X.iii.4, una copia del siglo XV, aunque la versión más antigua de la *Semejança* es el manuscrito BN Lisboa 26.

ANÓNIMO, *Semejança del mundo*, William Emerson Bull (ed.), *Semejança del mundo. A Spanish Geography Book of the Thirteenth Century* (tesis inédita), Universidad de Wisconsin, 1936.

Sendebar: Como el *Calila e Dimna*, se trata de una colección de cuentos de origen oriental —aunque se discute su procedencia primera— que es traducido a mediados del XIII al castellano por orden del infante Fadrique, hermano de Alfonso X. Los dos elementos fuerza que reúne el libro son la instrucción y las intrigas femeninas. Sendebar (o Çendubete) es el ayo encargado de formar al príncipe heredero; su rápida instrucción de seis meses acaba con un voto de silencio de siete días. Al inicio de tal plazo la segunda esposa del rey, mentirosa y llena de ambición, propone al heredero que se haga con el control del reino, acabando con la vida de su padre. Al no conseguir convencerlo, la madrastra entiende que es ahora su vida la que está en peligro, por lo que trata de mover a saña al monarca para que ejecute a su sucesor antes de que venza el periodo de mutismo, contándole una serie de historias. Afortunadamente, cada una de ellas es rebatida mediante otros cuentos por parte de los privados de la corte para salvar la vida del joven, que se mantiene firme en su silencio. Durante esa semana, la suerte del joven depende de la confrontación de ejemplos, pues el soberano cambia de parecer constantemente entre la condena —azuzado por la perfidia de su mujer— y el perdón al que le mueve la prudencia de los buenos consejeros. Al octavo día, superada la prueba, el heredero recupera el habla y, apoyado en Çendubete, hacen comprender al rey mediante algunos ejemplos adicionales qué había ocurrido, lo que supone la caída en desgracia de la falsaria. El único manuscrito donde se ha conservado el texto se remonta al siglo XV.

ANÓNIMO, *Sendebar*, Verónica Orazi (ed.), *Sendebar: libro de los engaños de las mujeres*, Crítica, Barcelona, 2006.

Sermones: El dominico Vicente Ferrer fue sin duda uno de los predicadores más importantes en la Europa del siglo XV, siempre acompañado de un enorme séquito, reclamo para miles de devotos de todo estado y condición, con suficiente influencia como para provocar cambios en la legislación sobre las minorías religiosas (piénsese, en concreto, en las políticas segregacionistas iniciadas en Valladolid). El valenciano ofreció sus teatrales parlamentos también en Castilla, habiéndose conservado el itinerario recorrido en 1411-1412, así como el contenido (*reportatio* o resumen escrito) de una treintena de sermones. Sus prédicas tenían como temas predilectos al Anticristo —ya caminando entre ellos—, la inmediatez del fin del mundo y la llegada del Juicio; obviamente, en todo este discurso apocalíptico la censura de los pecados gozaba de primordial consideración. El antijudaísmo, la pedagogía religiosa elemental y la llamada a la reforma de las malas prácticas clericales en medio del Cisma de la Iglesia

ocuparon igualmente un lugar central de los discursos conservados. Como recursos predilectos que se emplearon en sus arengas destacan el *exempla*, la *similitudo* y la plática.

FERRER, VICENTE, *Sermones*, Pedro M. Cátedra García (ed.), *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Consejería de Cultura y Turismo de la Junta de Castilla y León, Salamanca, 1994.

Sermones: Son cuatro textos homiléticos que se atribuyen al enigmático Pedro Marín, transformados en breves tratados devocionales. Estos sermones —probablemente plasmados primero en latín— son también de principios del siglo XV y se heredan de la tradición vicentina, al que incluso se pueden deber directa o indirectamente, cuestión que aún se debate. Los debió adquirir para su instrucción religiosa el propio conde de Haro, Pedro Fernández de Velasco, en cuya biblioteca figuraban estas piezas. Versan en líneas generales sobre el pecado, el tránsito a la otra vida, la misericordia divina y la penitencia. Los textos se apoyan en una larga lista de autores clásicos, bíblicos y patrísticos, demostrando los amplios conocimientos del autor.

MARÍN, PEDRO, *Sermones*, Pedro M. Cátedra García (ed.), *Sermones atribuidos a Pedro Marín*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990.

Siervo libre de amor: El gallego Juan Rodríguez del Padrón, además de su alegato feminista en el *Triunfo de las donas*, habló primeramente de la relación afectiva de los hombres con las mujeres en este título que, en líneas generales, condena el amor como una desgracia invencible. Debió escribirse este tratado sentimental —que combina metro y prosa— en 1439, bajo la forma de epístola dirigida a un tal Gonzalo de Medina, juez de Mondoñedo. Del Padrón construye una ficción ordenada en tres etapas: la del amante correspondido; la del amador que no lo es; y la de quien ni ama ni es amado. Con sus alegorías, su trama de personajes, sus canciones y su discutido regusto autobiográfico, lo que se transmite es un recorrido que parte del corazón y concluye en el entendimiento, con la abstinencia frente a la nociva pasión amorosa. La enseñanza para el lector es evidente: mejor estar libre de amor que ser siervo de este. Solo un manuscrito de la Biblioteca Nacional da cuenta de la afamada novela sentimental del padronés.

RODRÍGUEZ DEL PADRÓN, JUAN, *Siervo libre de amor*, César Hernández Alonso (ed.), *Juan Rodríguez del Padrón. Obras completas*, Editora Nacional, Madrid, 1982, pp. 151-208.

Siete Partidas: Este magno proyecto jurídico lo concibe Alfonso X, siendo una de las obras más reconocidas de entre todas las que inspiró o mandó traducir el Sabio. Su composición inicial, ateniéndonos al prólogo, se produjo entre los años 1256 y 1265, pero adquirió su contenido y estructura final hacia 1272-1275; las vicisitudes en que estaba sumergido el reino así lo propiciaron, pues los nobles y la Iglesia bregaron por recortar los poderes arrogados por el monarca. Su intención era, ahora sí sin ambages, homogeneizar legislativamente todo el territorio. En su plasmación debieron participar varios expertos en materia jurídica y teológica, formando un equipo. Dividido en siete partes o libros, su contenido abarca aspectos referidos al derecho canónico, nobiliario, procesal, matrimonial, mercantil, sucesorio y penal, pero también se trata de una referencia muy útil para conocer la vida cotidiana, las estructuras sociales y las mentalidades de los últimos siglos de la Edad Media. Este corpus legal no entraría

sin embargo en vigor hasta que Alfonso XI lo rescatase como ley complementaria y subordinada al *Ordenamiento de Alcalá* de 1348 y al *Fuero Real*, perdurando parcialmente su uso hasta bien entrada la Edad Contemporánea.

ALFONSO X, *Siete Partidas*, Real Academia de la Historia (ed.), *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio, I*, Atlas, Madrid, 1972.

ALFONSO X, *Siete Partidas*, Real Academia de la Historia (ed.), *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio, II*, Atlas, Madrid, 1972.

ALFONSO X, *Siete Partidas*, Real Academia de la Historia (ed.), *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio, III*, Atlas, Madrid, 1972.

Speculum humanae vitae: Rodrigo Sánchez de Arévalo, su escritor, fue un importante humanista castellano, doctor en Derecho, diplomático, obispo y alcaide del castillo papal de Sant'Angelo a mediados del XV. La obra se escribió en latín hacia 1467, cuando ejercía como carcelero de importantes humanistas romanos, con los que entabló amistad. Exponiendo que cada persona tiene una naturaleza particular que lo inclina a unos oficios u otros, todos necesarios para el funcionamiento del Estado, Sánchez de Arévalo presenta un cuadro nítido de la sociedad en sus tiempos, describiendo las ventajas y provechos espirituales que goza cada estamento o colectivo por un lado, así como las miserias y riesgos por el otro. Dos libros conforman la obra, el primero siendo destinado a los grupos seglares y el segundo a los eclesiásticos; en ellos no olvida a nadie, aplicando una disposición jerárquicamente descendente. Su intención trascendía lo descriptivo, pues con su aportación trataba de elevar cierta pedagogía acerca de las maneras de reparar estas desviaciones que afectaban a todos los estados. Además, se ha visto en el *Speculum* —recordemos, escrito durante los años de Sánchez de Arévalo como carcelero— una clara vocación consolatoria ante las tribulaciones, que siempre comportaban algún beneficio para el alma. El panorama dibujado procede en parte de sus experiencias propias, pero también de un amplísimo dominio de los textos bíblicos, patrísticos y clásicos con los que puebla sus páginas. El marco narrativo de la obra recrea un diálogo del autor con su madre, en la que ella le va exponiendo los riesgos de aplicarse en cada oficio; aunque la plática no es más que un artificio literario que le sirve para exponer el complejo asunto que tenía entre manos bajo fórmulas vinculadas al humanismo italiano. Se dispone de un buen número de manuscritos que han salvaguardado el *Espejo de la vida humana*.

SÁNCHEZ DE ARÉVALO, RODRIGO, *Speculum humanae vitae*, José Manuel Ruiz Vila (ed.), *Espejo de la vida humana*, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2012.

Suma de la política: Rodrigo Sánchez de Arévalo escribe en 1455 esta obra compuesta por dos libros acerca de la fundación de las ciudades y el buen gobierno de las mismas. El texto se dedicaba a Pedro de Acuña, señor de Dueñas y amigo del autor, el cual habría requerido una exposición sobre tal materia a Arévalo. El primero de los libros, sensiblemente más grueso, se recrea en explicar cómo debe escogerse el lugar idóneo para crear una villa: temperatura, accidentes geográficos, cercanía y calidad de las aguas y bosques, orientación, vientos, distancia con el mar, posibilidades para la agricultura y la caza... La ciudad debe tender a fortificarse, y aunque lo ideal es mantener la paz, sus habitantes deben de estar siempre

preparados para defenderla por la vía militar, condenándose la agresividad sin justificación. Arévalo también aprovecha para hacer un repaso por otros aspectos castrenses, tales como las cualidades y normas caballerescas o el mantenimiento de la hueste. En cuanto al segundo de los libros de esta *Suma*, se atiende al apartado político y de gobernanza de la ciudad —y del reino—, dirigido a los responsables de la cosa pública en sus tareas: así se hace un repaso desde las obligaciones morales del rey hasta las cualidades del vulgo, pasando por la imprescindible labor de los consejeros y los jueces. Sánchez de Arévalo también se preocupa por los mecanismos para mantener cohesionadas y en armonía a las diferentes clases sociales que conviven en la ciudad, entre los cuales se destacan notablemente los recursos coercitivos. Todas estas líneas teóricas y prácticas, ya sugeridas por los autores clásicos en los que Arévalo se apoya (Platón, Aristóteles, Vegecio…), se iban a demostrar ilusorias durante el conflictivo reinado de Enrique IV.

SÁNCHEZ DE ARÉVALO, RODRIGO, *Suma de la política*, D. Mario Penna (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV, I*, Atlas, Madrid, 1959, pp. 249-309.

Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna: Este breviario sunní debió de ser compuesto por el alfaquí segoviano Içа de Gebir, hacia 1462; este personaje recibió el título de muftí mayor de Castilla, contando con una gran preeminencia entre sus correligionarios y ejerciendo de enlace con las autoridades cristianas. El también conocido como *Libro segoviano* es un texto de índole doctrinal, en el que se da buena cuenta de los pilares religiosos básicos y se abordan las relaciones cotidianas y actividades rituales que una sociedad regida por la Ley islámica tenía que sostener: testamentos, casamientos, oraciones, alimentación, relaciones sexuales… y así hasta formar sesenta capítulos, entre los cuales, por cierto, se encuentra uno sobre los signos que evidenciarían el Juicio Final. De los cinco manuscritos castellanos conservados, cuatro están en alfabeto latino y el quinto en aljamiado. La elección del alfabeto latino para las escrituras de la comunidad suponía una mayor facilidad en la comprensión de la teología islámica al grueso de los mudéjares, que tendrían dificultades con un idioma distinto al castellano, aunque se ha apuntado que los destinatarios del texto tuvieron que ser necesariamente cristianos que quisieran conocer más sobre los mahometanos con quienes coexistían. Cuando las prácticas islámicas tuvieron que camuflarse ante la persecución, el texto siguió circulando en secreto.

GEBIR, IÇA DE, *Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna*, José Rodríguez (ed.), *Memorial Histórico Español: colección de documentos, opúsculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia, Tomo V, Tratados de legislación musulmana*, Imprenta de la Real Academia de la Historia, Madrid, 1853, pp. 247-421.

Suma y breve compilación de cómo han de vivir y conversar las religiosas de san Bernardo que viven en los monasterios de la ciudad de Ávila: Tras este largo título se encuentra un escrito de fray Hernando de Talavera, el afamado confesor de Isabel la Católica e importante guía espiritual del reino. Elaboró estas páginas para transformar los corruptos hábitos de una comunidad cisterciense femenina, pero su toque de atención se extendió más allá de las destinatarias abulenses originales, pues la necesidad de reforma era generalizada. Estuvo al frente de la sede episcopal de Ávila durante siete años, desde 1485, periodo en el que escribió esta *Suma.* Las indicaciones de Hernando de Talavera son estrictas en lo referente a la

clausura, al cumplimiento de votos, al silencio, a las lecturas, a la vigilancia entre hermanas, a la economía autocentrada o al trabajo comunitario. La *Suma* se configura como un manual didáctico de 28 capítulos para las monjas, con el cual Talavera también trataba de persuadirlas con un tono agradable y un estilo sencillo de las bondades de cumplir con las consideraciones morales expuestas, más allá de que se tratase de una obvia imposición. Se hace además un repaso organizativo por los cargos existentes, así como los espacios propios del monasterio, que se convierte en un emplazamiento absolutamente aislado donde rigen pautas diferentes a las del mundo exterior. Dos manuscritos —en el Escorial y en Salamanca— guardan los consejos de Hernando de Talavera.

TALAVERA, HERNANDO DE, *Suma y breve compilación de cómo han de vivir y conversar las religiosas de San Bernardo que viven en los monasterios de la ciudad de Ávila*, Cécile Codet (ed.), "Edición de la *Suma y breve compilación de cómo han de bivir y conversar las religiosas de Sant Bernardo que biven en los monasterios de la cibdad de Ávila* de Hernando de Talavera, (Biblioteca del Escorial, ms. a.IV-29)", *Memorabilia*, 14 (2012), pp. 1-57.

Tractado de caso y fortuna: Como otras obras del dominico Lope de Barrientos —los tratados sobre los sueños y la adivinanza—, el acercamiento a esta materia parece ser también una comisión de Juan II; con seguridad fue el primero de los tres documentos didácticos dirigidos al monarca. En cuanto a su contenido, se puede vincular con el *Compendio de la fortuna* de Martín Alonso de Córdoba, compuesto igualmente hacia los años centrales del siglo XV y dirigido a Álvaro de Luna; es obvio que este asunto del azar suscitaba mucho interés en el entramado cortesano, habiéndose convertido en tema predilecto de los poetas. La fuente principal es la *Física* de Aristóteles, y la metodología para explorar tal materia, la escolástica tomista. Primeramente se hace una distinción entre el *caso* (aplicable a los objetos inanimados, a los animales y a las personas no racionales) y la *fortuna* (que es una forma concreta de *caso* aplicable solo a las personas dotadas de libre albedrío y raciocinio); posteriormente se justifica con ejemplos la existencia real de estos dos conceptos. Barrientos trata de clarificar las dudas más comunes surgidas de la compleja relación entre la fortuna, lo natural y lo divinal. Hay al menos cuatro manuscritos del XV en los que se transmite el *Tractado.*

BARRIENTOS, FRAY LOPE DE, *Tractado de caso y fortuna*, Laurette Godinas (ed.), "Fray Lope de Barrientos. *Tractado de caso y fortuna*", *Revista de Literatura Medieval*, 18 (2006), pp. 9-69.

Tractado de la Asunción de la Virgen María: Esta pequeña aportación —"librete", dirá— de don Juan Manuel hubo de encontrarse entre las últimas, ya en los años 40 del siglo XIV, pues enumera todas sus obras anteriores. Si bien el destino del alma había sido un elemento que el afamado autor incorporaba de una manera implícita a sus textos políticos y doctrinales, en este caso el contenido es completamente religioso. El motivo que lleva a Juan Manuel a escribir estas páginas es combatir las dudas generadas por los fieles acerca de la elevación del cuerpo de María a los cielos tras su dormición; el intervencionismo de Juan Manuel en un tema mariológico de estas características era atrevido en cuanto seglar, por lo que trata de justificarlo en base a argumentos racionales, movido por su devoción.

MANUEL, JUAN, *Tractado de la Asunción de la Virgen María*, Carlos Alvar y Sarah Finci (eds.), *Don Juan Manuel. Obras Completas*, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2007, pp. 999-1007.

Tractado de la divinança e sus especies, que son las espeçies de la arte mágica: Como una continuación del *Tractado de los sueños e de los agüeros*, dicho texto fue compuesto hacia 1445 por Lope de Barrientos. Recordemos que este obispo había sido el encargado de deshacerse de la controvertida obra de Enrique de Villena, y que con toda seguridad acometió aquella orden solo una vez revisados escrupulosamente los libros del noble, que contendrían mucha información respecto a este asunto. Barrientos enfoca primero el tema desde una óptica teórica, definiendo lo que es la adivinación, para luego pasar a un enfoque más práctico, enumerando y clasificando las maneras de adivinar conocidas. Esta detallada exposición de las fórmulas adivinatorias supone uno de los mejores acercamientos de que disponemos acerca de la práctica de los agüeros y las supersticiones. Como religioso, Barrientos no puede sino condenar cualquier tipo de adivinación como un pecado, especialmente grave si precisa de la invocación de espíritus malignos. Del mismo modo que ya hiciera en su aportación sobre los sueños, el autor imagina argumentos que los lectores de su tratado pudieran emplear para cuestionar sus tesis y les ofrece una respuesta de antemano.

BARRIENTOS, FRAY LOPE DE, *Tractado de la divinança e sus espeçies, que son las espeçies de la arte mágica*, Luis G. A. Getino (ed.), *Anales Salmantinos. Vida y obras de Fray Lope de Barrientos*, Establecimiento tipográfico de Calatrava, Salamanca, 1927, pp. 87-179.

Tractado del cuerpo e de la ánima: Como colofón temporal a otras disputas de temática similar, esta cuenta ya con una autoría conocida: Antonio López de Meta, un misterioso poeta del s. XV, posiblemente aragonés. Sobre su contenido, es muy parecido al de las otras disputas, aunque no depende de ninguna de las conocidas: un testigo presencia en sueños a un cuerpo debatiendo agria y lastimosamente con su alma sobre cuál de los dos ha provocado la condena que les espera. La querella la solventa un ángel, que porta una sentencia escrita en la que se responsabiliza por igual a ambos, pues juntos pecaron; un diablo aparece para llevarse el alma al Infierno mientras el cuerpo se torna en polvo, y entonces el narrador despierta con una impagable lección religiosa aprendida: el mundo material no es sino vanidad y engaño. Escrita en octavas de arte mayor y verso dodecasílabo, el *Tractado* se ha podido rescatar gracias a la pervivencia de dos pliegos sueltos, uno de ellos impreso en Zaragoza sobre 1489 y el otro en Toledo unos 25 años más tarde.

LÓPEZ DE META, ANTONIO, *Tractado del cuerpo e de la ánima*, Enzo Franchini (ed.), *Los debates literarios en la Edad Media*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2001, pp. 259-267.

Tractado del dormir et despertar et del soñar et de las adevinanças et agüeros et profeçía: Este opúsculo del obispo conquense Lope de Barrientos compone un díptico junto al *Tractado de la adivinança*. Juan II habría encargado la obra a este hombre, que ejercía como su confesor, con la intención de comprender hasta qué punto los sueños ocultaban un mensaje a desentrañar, especialmente si podía conocerse el porvenir a través de los mismos. El obispo despliega unos amplios conocimientos sobre la materia; procede a explicar por qué dormimos y despertamos, con sus respectivas causas; por qué soñamos y qué tipo de sueños existen; y sobre estos últimos, cuáles pueden ser proféticos. Las preocupaciones del rey debían ser

compartidas en el ámbito cortesano, pues Lope de Barrientos responde a toda una serie de supuestos y críticas que podrían hacerse a su línea argumental, como si conjeturase un debate con rivales. Para finalizar, el obispo solicita a Juan II que le permita escribir un tratado específico sobre el arte de la adivinanza, introduciendo brevemente el asunto y elevando así el interés del monarca, que accede a ello.

BARRIENTOS, FRAY LOPE DE, *Tractado del dormir et despertar et del soñar et de las adevinanças et agüeros et profeçía*, Luis G. A. Getino (ed.), *Anales Salmantinos. Vida y obras de Fray Lope de Barrientos*, Salamanca, 1927, pp. 1-85.

Tratado breve de penitencia e de las señales por do se conosce quando es verdadera: Fue concebido como un breve epílogo del *Espejo del alma* de Lope Fernández de Minaya, pues sus referencias internas y su ubicación así lo sugieren. Sus exiguas líneas se acumulan en tres capítulos, pues tres son también las partes de la penitencia: contrición, confesión y satisfacción. El arrepentimiento se muestra por cinco señales, tales como la vergüenza en la cara o las lágrimas; de la confesión se destacan tres condiciones necesarias —humildad, pureza y fidelidad—; de la satisfacción, por fin, Fernández de Minaya pone de manifiesto el proceso interno por el que cada pecador arrepentido salda sus deudas con Dios.

FERNÁNDEZ DE MINAYA, FRAY LOPE, *Tratado breve de penitencia e de las señales por do se conosce quando es verdadera*, Fernando Rubio (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV, II*, Atlas, Madrid, 1964, pp. 265-267.

Tratado de consolación: En 1424 Enrique de Villena envía estas líneas a un amigo y criado, Juan Fernández de Valera. El hombre había perdido a toda su familia en la oleada de peste que sacudió la ciudad de Cuenca unos meses antes. Desamparado, recurre a don Enrique para encontrar algún consuelo, y este, capaz de desenvolverse con solvencia ante cualquier reto literario, acepta piadosamente el encargo, con la expectativa de que el texto trascendiera más allá del uso personal por parte de su amigo. Usando autoridades y fuentes diversas, Villena procede a exponer una lectura amable de la muerte, siempre y cuando esta haya sido cristiana —reparemos en el éxito de las *Ars moriendi* en el ocaso del Medievo—. En definitiva, la obra es un cúmulo de tópicos por los que el fallecimiento de los familiares debe llevar al recuerdo, pero nunca al lamento.

VILLENA, ENRIQUE DE, *Tratado de consolación*, Pedro M. Cátedra García (ed.), *Enrique de Villena. Obras Completas, I*, Turner, Madrid, 1994, pp. 219-299.

Tratado de fascinación o de aojamiento: Enrique de Villena fue demasiado erudito para su condición nobiliaria; su atracción por temas poco convencionales y su dejación de funciones caballerescas le granjearon el desprecio de los grandes hombres del reino, incapaces de entender su genio y deseosos de repartirse sus propiedades y títulos. Como es bien conocido, buena parte de su biblioteca, incluyendo títulos propios, fueron pasto de las llamas en un proceso dirigido por Lope de Barrientos. Este asunto del aojamiento es un buen ejemplo de los excéntricos saberes por los que se interesó el denominado Nigromante, dando respuesta nuevamente a una petición que le hicieron desde la corte hacia 1425. Apoyado en las autoridades, don Enrique comparte conocimientos en tres direcciones: cómo evitar el mal de ojo, cómo identificar si se está padeciendo y cómo curarlo.

VILLENA, ENRIQUE DE, *Tratado de fascinación o de aojamiento*, Pedro M. Cátedra García (ed.), *Enrique de Villena. Obras Completas, I*, Turner, Madrid, 1994, pp. 325-341.

Tratado de la comunidad: A caballo entre un tratado político —como regimiento de príncipes— y otro de carácter moral, este libro de la segunda mitad del siglo XIV bebe directamente de la obra de Egidio Romano y también del *Communiloquium* del franciscano Juan de Gales. Se dispone en 98 capítulos, que a su vez pueden agruparse temáticamente entre aquellos que refieren a la gobernación de la comunidad, equiparada con un organismo humano, los que se dedican a la acción del príncipe y los oficiales a su alrededor, y aquellos otros que se destinan a la educación, comportamiento y vicios a evitar por parte de los diferentes colectivos que forman la sociedad medieval. El manuscrito en el que ha sobrevivido este documento sermonístico y sapiencial presenta lamentablemente lagunas de importancia, que imposibilitan fijar su datación exacta, autoría y destinatario.

ANÓNIMO, *Tratado de la comunidad*, Frank Anthony Ramírez (ed.), *Tratado de la Comunidad (Biblioteca de El Escorial MS. &-II-8)*, Tamesis Books, Londres, 1988.

Tratado de la lepra: Enrique de Villena escribió este opúsculo en algún momento entre 1414 y 1425. Hemos de describirlo como la contestación de Enrique al famoso galeno Alonso Chirino sobre la posibilidad de que la lepra se transmitiese a través de paredes y vestidos, como se sugería en el *Levítico*. El autor del opúsculo aprovecha para desenvolver sus amplios conocimientos científicos, aportando un valioso cuadro clínico de los efectos de tal pestilencia, que se apoya en los estudios de importantes médicos de su tiempo y en filósofos de la antigüedad. Concluye con unas reflexiones de carácter moral sobre la lepra del alma, aquella enfermedad de la que más conviene guardarse.

VILLENA, ENRIQUE DE, *Tratado de la lepra*, Pedro M. Cátedra García (ed.), *Enrique de Villena. Obras Completas, I*, Turner, Madrid, 1994, pp. 113-130.

Tratado de la predestinación: Fue elaborado por fray Martín de Córdoba, un hombre cercano a los ámbitos cortesanos de Juan II y Enrique IV, probablemente en los últimos años de su vida, hacia los 70 del siglo XV. Su intención era simplificar temas harto complejos —la relación entre el albedrío humano y la sabiduría divina— para que pudieran ser alcanzados por los fieles preocupados en tales asuntos, aunque la comprensión íntegra de algunas partes del mismo exigía un conocimiento teológico evidente. Para ello emplea ejemplos, sentencias y otros recursos catequéticos habituales. Martín de Córdoba define lo que es la *predestinación*, enumerando los errores y falsedades que se han sostenido sobre ella, diferenciándola de la *presciencia*. Posteriormente demuestra cómo la libertad de los hombres no es anulada por la omnipotencia de Dios ni por la propia predestinación. Otros temas subalternos a la correspondencia entre libertad y predestinación también encuentran respuesta en este completo tratado didáctico.

ALONSO DE CÓRDOBA, FRAY MARTÍN, *Tratado de la predestinación*, Fernando Rubio (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV, II*, Atlas, Madrid, 1964, pp. 121-155.

Tratado de las andanças e viajes: Este es el título del que tal vez sea el libro de viajes más interesante y original del Medievo castellano, protagonizado por el hidalgo andaluz Pero Tafur.

Fue escrito por él mismo hacia 1454, quince años después de haber concluido la experiencia, probablemente para reivindicarse socialmente como un hombre de elevadas cualidades para el gobierno de la cosa pública. Entre 1436 y 1439 Tafur visitó multitud de rincones de los tres continentes que enclaustran el Mediterráneo en un desplazamiento que combinó de manera desigual una fuerte curiosidad personal con motivos diplomáticos, religiosos, comerciales y militares: Roma, Jerusalén, Nicosia, El Cairo, Constantinopla, Caffa, Basilea, Brujas, Venecia... siendo esta última ciudad la base sobre la que se despliegan los cuatro itinerarios que dan cuerpo a la travesía, incluyendo el de partida y el de regreso. En el periplo, como es lógico, interactuó con un buen número de personalidades, que desfilan por la obra aumentando la dignidad de Tafur; el más interesante de todos es sin duda el explorador Niccolò dei Conti, lo que permite añadir al conjunto una descripción de la India. De su relato se desprende una cosmovisión mordaz y espontánea, una mirada auténtica sobre la identidad, la alteridad y, en definitiva, el mundo que le tocó y decidió vivir. Las sorprendentes *Andanças e viajes* han sobrevivido conservadas en el ms. 1985 de la Universidad de Salamanca.

TAFUR, PERO, *Tratado de las andanças e viajes*, Miguel Ángel Pérez Priego (ed.), *Andanças e viajes*, Fundación José Manuel Lara, Clásicos Andaluces, Sevilla, 2009.

Tratado de las armas: El prolífico Diego de Valera, que es el autor de esta pieza literaria, se había alejado de la corte de Enrique IV por diferencias sobre su forma de gobierno. Es por eso que dedica este escrito (de finales de los 50 o principios de los 60) al rey de Portugal, Alfonso V, en el cual hallaba las condiciones caballerescas necesarias para considerarle un merecido receptor. El opúsculo se divide en tres secciones, siendo la última de ellas un tratado de heráldica, donde se explica el origen histórico de los escudos de armas y se dan pautas para su creación e interpretación. Las otras dos primeras partes albergan, por un lado, las reglas que rigen los desafíos y retos entre caballeros en Francia, Inglaterra y España, basándose tanto en la tratadística europea —sin ir más lejos, en las *Partidas*— como en su experiencia propia de justador en diferentes cortes; y por otro lado, las normas que se aplicaban cuando las armas que se hacían eran de carácter deportivo, siendo preciso contar con la licencia del señor y muy recomendado no llamar a justar a un caballero de mayor linaje.

VALERA, DIEGO DE, *Tratado de las armas*, D. Mario Penna (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV, I*, Atlas, Madrid, 1959, pp. 117-139.

Tratado de providencia contra fortuna: Diego de Valera le dedica dicho texto al marqués de Villena, Juan Pacheco, con quien tuvo trabada amistad hasta 1465. Pudo ser escrito en la década de los 40 o en la de los 60, respondiendo por tanto a diferentes contextos políticos que se estaban produciendo. La obra pretendía ser un argumentario que advirtiese frente a los obstáculos que la cambiante Rueda de la Fortuna traía consigo. Convenían estos consejos sobre todo en los momentos en los que la Fortuna sonreía, como al marinero le conviene preparar el navío en tiempos de bonanza para enfrentarse a la segura tormenta. Para alguien de tan elevado estado como Juan Pacheco, de Valera propone cinco "armas" con las que estar preparado ante la mudanza de su suerte: conservar el amor del rey; hacer lo propio con el de los súbditos, siendo liberal con ellos; mantener elevadas rentas que se correspondan con el mantenimiento y el gasto de un personaje de su posición social, pero sin que esas riquezas tengan mácula alguna en su origen; mantener las fortalezas listas para su defensa, aportando

una larga lista de todos los pertrechos necesarios; por último, contar con unos consejeros fieles en los que apoyarse.

VALERA, DIEGO DE, *Tratado de providencia contra fortuna*, D. Mario Penna (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV, I*, Atlas, Madrid, 1959, pp. 141-146.

Tratado en defenssa de virtuossas mugeres: Es un joven Diego de Valera quien elabora esta pieza de carácter feminista, uniéndose a la causa sostenida por Álvaro de Luna en el *Libro de las claras e virtuosas mugeres*, obra a la que debió de preceder en algunos años, pues la de Valera se fecha necesariamente antes de 1445 y la del condestable en 1446. De la misma manera que el de Luna, Diego de Valera aduce escribir para contestar a las posturas misóginas, y además lo hace teniendo en cuenta que su trabajo tiene como lectoras y oyentes a las mujeres de la corte, consagrándoselo a la reina María de Aragón. Así pues, el autor aparece como un disputador que se enfrenta a las infamias de los maledicentes con elevados argumentos, apoyándose en la religión, la filosofía y la evidencia histórica para desmontar cada una de las afrentas. Justifica su intervención porque un amigo ficcional, al cual le escribe este tratado en forma de epístola, le habría solicitado que tomase parte en esa querella contra los calumniadores. La inspiración reconocida expresamente por Valera fue *De claris mulieribus*, de Boccaccio.

VALERA, DIEGO DE, *Tratado en defenssa de virtuossas mugeres*, D. Mario Penna (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV, I*, Atlas, Madrid, 1959, pp. 55-76.

Tratado sobre el vestir, calzar y comer: Elaborado por Hernando de Talavera en 1477, al poco tiempo de conocer a la reina Isabel y convertirse en su reformador predilecto. Es un encargo de los letrados vallisoletanos al fraile sobre una disputa levantada a cuenta de ciertas restricciones suntuarias que se condenaban con la excomunión. En su respuesta Talavera defiende la capacidad de los eclesiásticos de legislar sobre la vestimenta, afectando incluso a las capas dirigentes de la sociedad civil. Esgrime para ello causas morales, que afectan también, como el título demuestra, a la alimentación; vestirse, calzarse, maquillarse, comer y beber son actividades que pueden concluir en pecado si no se realizan siguiendo los protocolos sugeridos desde la Iglesia. El *Tratado* es un testimonio interesante para conocer la moda y la nutrición a finales de la Edad Media. El texto, impreso enseguida, sería útil también para adoctrinar a los mudéjares tras la toma de Granada.

TALAVERA, HERNANDO DE, *Tratado sobre el vestir, calzar y comer*, Teresa de Castro (ed.), "El *Tratado sobre el vestir, calzar y comer* del arzobispo Hernando de Talavera", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Hª Medieval*, 14 (2001), pp. 11-92.

Triunfo de las donas y Cadira de onor: Juan Rodríguez del Padrón, escritor, poeta y cortesano de la primera mitad del XV, compone esta(s) obra(s) en los años 40 para reivindicar que la verdadera nobleza pasa necesariamente por una visión feminista, uniéndose así a Álvaro de Luna o a Diego de Valera en su defensa de la mujer; poco después tomaría los hábitos franciscanos en Jerusalén. El *Triunfo de las donas* funciona como una extensa introducción de *Cadira*, artificio con el que Rodríguez del Padrón bregó por ser redimido en una corte que lo habría desplazado por sus impropios devaneos amorosos. En este prólogo el autor construye una ficción alegórica, en la cual él mismo se retira a un jardín para meditar sobre las cualidades

femeninas y masculinas; en un momento dado la fuente del vergel —que no es sino la ninfa Cardiana, transformada en aquellas aguas— interviene con un alegato sobre la mayor dignidad de las mujeres, empleando medio centenar de argumentos de carácter natural, teológico e histórico. Convencido Rodríguez del Padrón de esta preeminencia, construye la justificación perfecta para dedicarle la *Cadira* y su introducción feminista a la reina doña María. En cuanto a esta segunda parte de la obra, la *Cadira de onor* se corresponde con un opúsculo sobre la dignidad de la nobleza en el seno de la corte; el tratado se centra en rebatir las tesis de Bartolo da Sassoferrato, según las cuales los linajes nobiliarios se corrompían con el tiempo. Rodríguez del Padrón examina en todas sus dimensiones la honra de los antiguos hidalgos, criticando la proliferación de nuevas castas de advenedizos; en su empresa dedica un espacio relevante a cuestiones heráldicas y a la obtención ilícita que muchos hacían de las armas. Mientras el *Triunfo* se ha conservado en cuatro muestras, la *Cadira* nos llega hasta en ocho manuscritos.

RODRÍGUEZ DEL PADRÓN, JUAN, *Triunfo de las donas y cadira de onor*, César Hernández Alonso (ed.), *Juan Rodríguez del Padrón. Obras completas*, Editora Nacional, Madrid, 1982, pp. 209-306.

Vergel de los príncipes: El diplomático, pedagogo y capellán de Enrique IV, Rodrigo Sánchez de Arévalo, le dedicó a su soberano esta obra sobre las alegrías y placeres de la corte, que en tiempos de aquel rey y según su gusto personal se reducían básicamente a dos: la caza y la música. Tales deleites, junto al no menos necesario ejercicio de las armas, encuentran toda su justificación en el *Vergel*. Empezando por la labor militar, es evidente su importancia en el mantenimiento del reino, de la fe y de la propia vida; son la guerra y las hazañas bélicas las que permitieron sobresalir a la casta de los nobles, pero Arévalo incide en la necesidad de ser prudentes en las cuestiones castrenses. En segundo lugar, la caza mantiene al cuerpo ejercitado durante los tiempos de paz, ayuda a combatir la tristeza y la pereza, y además es saludable cuando se practica con moderación, sin descuidar los asuntos políticos y religiosos. Por último se encuentra la música, arte liberal de gran estima para Sánchez de Arévalo por su poder para elevar el espíritu, sanar el cuerpo, reducir la tristeza y el temor o calmar a las fieras. Así, estos tres bloques de prácticas virtuosas se corresponden a la perfección con las facetas de Enrique IV: sumamente táctico en su lucha contra los moros, consumado cazador y más que aficionado a la música. El tratado debió de escribirse hacia 1456-1457.

SÁNCHEZ DE ARÉVALO, RODRIGO, *Vergel de los príncipes*, D. Mario Penna (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV, I*, Atlas, Madrid, 1959, pp. 311-341.

Viaje de san Brandán: Los orígenes de este poema se remontan en lo temporal a principios del s. XII y en lo geográfico y cultural al entorno del soberano anglonormando Enrique I y su esposa, Matilde de Inglaterra. Su autor fue Benedeit, arzobispo, que reconstruía en romance para los ambientes cortesanos una historia mucho más antigua que circuló en latín con el nombre de *Navigatio Sancti Brandani*, contribuyendo a impulsar la creencia en una ínsula maravillosa sobre el Atlántico, que se mantendría vigente mucho tiempo después de que terminase el Medievo. Su protagonista es Brandán (Borondón en castellano), abad y santo irlandés del siglo VI, mientras el carácter del viaje es fundamentalmente marítimo, lo que vincula la experiencia con los *immrama* gaélicos, pero siendo rastreables abundantes conexiones con la *Eneida*, la *Odisea* o la literatura oriental. La peregrinación de Borondón y sus

compañeros en busca del Jardín de las Delicias supera una gran cantidad de adversidades gracias a la intervención de personajes que ayudan con alimento e instrucciones a los pasajeros, convirtiéndose en una prueba circular que los lleva una y otra vez por los mismos parajes a lo largo de un periodo de siete años. La versión empleada ha sido prosificada por la traductora al castellano de los versos de Benedeit.

BENEDEIT, *Viaje de san Brandán*, Marie José Lemarchand (ed.), *El Viaje de san Brandán*, Siruela, Madrid, 1983.

Viaje del armenio Mártir, obispo de Arzerdján: Aunque Guadalupe era a finales de la Edad Media el centro de peregrinación más frecuentado de Castilla, Santiago mantenía su renombre allende nuestras fronteras. Fue la apetencia de visitar Compostela lo que trajo al armenio Mártir a estas tierras en la última década del XV, del mismo modo que antes había frecuentado Constantinopla, Roma, Colonia o París, atraído por sus reliquias. Para llegar hasta el cuerpo del Apóstol recorrió el camino costero del Norte; después bordearía el resto de la Península, con paradas en Guadalupe, Sevilla, Granada, Valencia o Barcelona. El relato, breve en comparación con otros de su estilo, fue escrito en la lengua materna del viajero, el armenio.

MÁRTIR, *Viaje del armenio Mártir, obispo de Arzerdján*, José García Mercadal (ed.), *Viajes de extranjeros por España y Portugal, I*, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Valladolid, 1999, pp. 391-398.

Viaje del noble bohemio León de Rosmithal de Blatna por España y Portugal. Hecho del año 1465 a 1467: Este noble, hermano de la reina de Bohemia, recorrió Europa entre 1465 y 1467 guiado por su curiosidad hacia las costumbres de los diversos pueblos continentales, pero también por las necesidades diplomáticas de un país asolado por las consecuencias de la rebelión husita. No llegó a la Península solo, trayéndose desde Praga un cortejo con decenas de sirvientes. Entre ellos estaba Václav Shaschek, encargado de elaborar un relato del viaje. En un momento dado, durante el trayecto por Europa, se unió a la comitiva Gabriel Tetzel, natural de Núremberg, quien escribiría también una relación particular de la experiencia; esto posibilita una visión riquísima de la aventura, pues permite comparar ambos textos. Alcanzando Castilla en 1466, el séquito de León de Rosmithal encontrará al reino en un momento de máxima tensión, con la abierta rebeldía de los grandes contra Enrique IV. No desaprovechará el noble la ocasión de visitar Santiago de Compostela, imprimiendo al periplo un contenido devocional.

SHASCHEK, VÁCLAV, *Viaje del noble bohemio León de Rosmithal de Blatna por España y Portugal. Hecho del año 1465 a 1467*, José García Mercadal (ed.), *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, *I*, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Valladolid, 1999, pp. 245-275.

TEZTEL, GABRIEL, *Viaje del noble bohemio León de Rosmithal de Blatna por España y Portugal. Hecho del año 1465 a 1467*, José García Mercadal (ed.), *Viajes de extranjeros por España y Portugal, I*, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Valladolid, 1999, pp. 275-285.

Viajes por España: Jorge de Ehingen fue un noble de Suabia que, además de viajar por Oriente para enfrentarse al turco, transitó por Navarra, Castilla, Aragón y Portugal. Su presencia por estas latitudes se debe a su intención caballeresca de combatir contra los nazaríes en la campaña impulsada por Enrique IV en 1457. Llegando tarde a aquella acometida, entró al servicio de Alfonso V de Portugal luchando en Ceuta contra los islamitas, donde se prodiga por haber actuado heroicamente. De vuelta en la Península y tras pedir licencia al rey luso, pudo unirse, esta vez sí, a las tropas castellanas. Durante su participación en la toma de Jimena resultó herido en una pierna, retornando a su patria poco después. El relato está escrito en primera persona por su propio protagonista. Sus aventuras hispánicas vienen precedidas por una genealogía. En el manuscrito de Stuttgart que contiene el relato destacan sobre todo las miniaturas de los reyes, de incalculable valor.

EHINGEN, JORGE DE, *Viajes por España*, José García Mercadal (ed.), *Viajes de extranjeros por España y Portugal, I*, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Valladolid, 1999, pp. 221-235.

Vida de san Amaro: Esta curiosa hagiografía, que no aparece en las compilaciones de las vidas de santos más extendidas, es ante todo una empresa heroica, un viaje legendario hacia el Este en búsqueda del Paraíso terrenal, en la que algunos expertos vieron una castiza versión del san Brandán céltico. El santo peregrina viviendo peligrosas aventuras a través de diferentes mares y territorios repletos de fenómenos excéntricos y maravillosos que ponen a prueba su fe. Finalmente Amaro logra llegar hasta las puertas del Paraíso terrenal, desde donde vislumbra su maravilloso interior, pero le es denegada la entrada por no ser lugar para los vivos. La fama del santo se circunscribe a la península ibérica, con una especial incidencia en Galicia. Los manuscritos medievales conocidos son uno en portugués (el *Codex Alcobacensis* 266, del s. XIV) y los fragmentos de otro en castellano (Salamanca, Ms. 1958, del siglo XV), sin haberse hallado la versión latina que sin duda debió existir previamente y que solidificaría una arcaica leyenda popular y oral. Las citas se extraen de la primera versión castellana impresa en 1497 por Juan de Burgos.

ANÓNIMO, *Vida de san Amaro*, Carlos Alberto Vega (ed.), *Hagiografía y literatura. La vida de san Amaro*, El Crotalón, Madrid, 1987.

Vida de san Ildefonso: Alfonso Martínez de Toledo, arcipreste de Talavera y autor del *Corbacho*, tradujo al castellano en 1444 material hagiográfico correspondiente a la vida de este importante santo hispano. La figura de Ildefonso ya había sido aclamada en la *Vida de sant Alifonso*, y la aportación de Martínez de Toledo no difiere en su contenido ni estructura elemental: se trata de un díptico de nueve capítulos por bloque. La infancia y formación de Ildefonso, su carrera eclesiástica, los conflictos familiares por la desaprobación del padre ante la humilde deriva religiosa del futuro santo y la gracia mariana de la que disfruta su madre, a la cual se premia con anuncios proféticos, articulan la primera sección de la hagiografía de Ildefonso. La segunda parte recorre el ascenso del casto hombre a la dignidad de arzobispo de Toledo, su combate contra la herejía, su defensa de la virginidad de María y la recompensa de su fe al entregarle esta una casulla que solo podría vestir él. En este momento histórico un texto debe entenderse como propaganda para apuntalar la primacía de la catedral toledana.

MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *Vida de san Ildefonso*, José Madoz y Moleres (ed.), *Vidas de san Ildefonso y san Isidoro*, Espasa-Calpe, Madrid, 1962.

Vida de san Isidoro: Nuevamente el arcipreste Martínez de Toledo, como ya hiciera con la *Vida de san Ildefonso*, se encarga de plasmar en 1444 la biografía de una de las figuras religiosas más importantes de la tradición medieval ibérica. En este caso la fuente primordial fue la *Vita Sancti Isidori* de Lucas de Tuy de la primera mitad del XIII. La narración se dispone en un díptico, con la formación y ascenso de Isidoro al arzobispado sevillano, la defensa de la fe católica frente a los herejes, su labor doctrinal mediante sermones, concilios o epístolas y los milagros como principales hitos. El autor de las *Etimologías* transitó con un protagonismo excepcional por los tiempos en que el pueblo godo abandonaba el arrianismo, pero también durante los primeros ecos del islam. Promocionar la experiencia sin tacha del santo en un ambiente clerical tenía sin duda el propósito de impulsar una mejora en la actitud de los religiosos.

MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *Vida de san Isidoro*, José Madoz y Moleres (ed.), *Vidas de san Ildefonso y san Isidoro*, Espasa-Calpe, Madrid, 1962.

Vida de san Millán de la Cogolla: Es bien sabido que los monjes del monasterio de San Millán falsificaron numerosos documentos para conseguir recaudar contribuciones que no les correspondían, compitiendo con otros cenobios en la atracción de fieles y fondos. Por su parte, Gonzalo de Berceo en el siglo XIII escribe una serie de poemas hagiográficos que contribuyen a potenciar el centro; el fundamental entre ellos será la del fundador del mismo, san Millán, del cual relata su vida y milagros, añadiéndose los prodigios que se producen en torno a su cuerpo fallecido y reliquias. Son cerca de 500 coplas que siguen de cerca la *Vita Beati Emiliani* de san Braulio de Zaragoza, añadiendo en la última parte los *Votos de san Millán* —el privilegio falsificado supuestamente otorgado por el conde Fernán González al monasterio para agradecer la intercesión del santo en su victoria sobre los moros—; estas últimas estrofas serían las más relevantes, pues es en ellas donde se dilucida la verdadera intención de la obra: animar a los creyentes a pagar tributo al monasterio. Compuesto hacia 1230, todos los manuscritos medievales que lo contenían se perdieron, pero el poema ha llegado a nuestros días gracias a las copias que se hicieron en el siglo XVIII.

BERCEO, GONZALO DE, *Vida de san Millán de la Cogolla*, Isabel Uría (ed.), *Gonzalo de Berceo. Obra completa*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, pp. 117-250.

Vida de sant Alifonso por metros: El anónimo conocido como "Beneficiado de Úbeda" compuso en la primera década del siglo XIV este poema en cuaderna vía, con 277 estrofas, del que luego se serviría la biografía del santo que elaboró Alfonso Martínez de Toledo (*Vida de san Ildefonso*). El santo del siglo VII había recibido atención literaria desde aquella misma centuria, como fue el caso del *Beati Ildefonsi Elogium* de Julián de Toledo, pero el autor clerical de estos versos se basó directamente en las páginas en prosa conocidas como *Istoria de sant Alifonso.* Convertido en uno de los santos más queridos en Castilla, interesaba especialmente destacar el favor que obtuvo de la Virgen a través de la dádiva de la mítica casulla, premio por su defensa de la Madre de Dios ante herejes y escépticos. La atención a la primacía de Toledo goza de un papel fundamental entre los mensajes sugeridos, por lo que no es de extrañar que

tal escuela catedralicia estuviera detrás de la promoción del culto a Ildefonso a través de estas *vitae*.

ANÓNIMO, *Vida de sant Alifonso por metros*, Irene Bertuzzi (ed.), *La vida de sant Alifonso por metros. Edición crítica*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2014.

Vida de santa María Egipciaca: Su dependencia con el texto francés *La Vie de Sainte Maria l'Egiptienne*, que se traduce, es prácticamente total, hasta el punto que abundan en esta hagiografía los galicismos. El poema elaborado a principios del siglo XIII se compone en lo fundamental de pareados octosílabos, con un total de 1.450 versos, y su estilo combina los rasgos del mester de juglaría con los de la poesía clerical. A finales del siglo siguiente el texto será reconvertido en prosa, con escasas diferencias en cuanto al contenido. La *Vida* cuenta cómo una lujuriosa María corrompe sexualmente a unos romeros para ser trasladada desde Alejandría a Jerusalén, dedicándose a la actividad prostitucional. Tras un hecho milagroso —la imposibilidad de penetrar en el Templo— ocurre la contrición y la santa se retira al desierto durante el resto de su vida para cumplir penitencia, convirtiéndose así en modelo para el cristiano pecador que se arrepiente, en especial para las mujeres. En ese contexto desolado, y tras muchos años de eremitismo de María, aparece un nuevo personaje, el monje Zósimas, que dialoga con la santa en dos ocasiones, posibilitando la transmisión del relato de la vida de María Egipciaca. Cual díptico de contenidos enfrentados, también se señala como uno de los rasgos más importantes de la obra el contraste físico entre la María prostituta y la María santa, su evolución desde una joven bellísima pero espiritualmente inmunda hasta la anciana llena de cualidades religiosas.

ANÓNIMO, *Vida de santa María Egipciaca*, Manuel Alvar (ed.), *Vida de Santa María Egipciaca. Estudios. Vocabulario. Textos*, CSIC, Madrid, 1972.

Vida de santa Oria: Será después del año 1252 cuando Berceo construya la biografía de esta santa riojana que vivió en el siglo XI y se enroló siendo niña en el monasterio de San Millán, donde siguió un estricto estilo de vida ascética. Para constituir esta obra encuadrable en el mester de clerecía, probablemente la última del poeta, Berceo se vale de una hagiografía latina —hoy perdida— escrita por Munio, un coetáneo de Oria. Los versos alejandrinos en cuaderna vía articulan un total de 205 estrofas. Como elementos más sustanciales del poema cabe destacar las tres visiones con las que la divinidad recompensa la fe inquebrantable de la santa: en la primera, Oria se traslada al Paraíso celestial; en la segunda, es la Virgen la que se acerca hasta la propia celda de la santa para augurarle un destino de gozos tras su cercana defunción; en la última, Oria se desplaza de nuevo, esta vez al Monte de los Olivos. El poema recoge además el fallecimiento de la religiosa. El texto, como otros escritos de Berceo, buscaría potenciar el monasterio de San Millán, donde se custodiaban las reliquias de santa Oria. De esta *Vida* tenemos tan solo un manuscrito del XIV y algunas copias modernas.

BERCEO, GONZALO DE, *Vida de santa Oria*, Isabel Uría (ed.), *Gonzalo de Berceo. Obra completa*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, pp. 491-552.

Vida de santo Domingo de Silos: En este caso se trata de la *Vita Dominici Siliensis* del fraile —y discípulo del santo en cuestión— Grimaldo (s. XI) la que servirá como fuente a Gonzalo de Berceo alrededor de 1236 para levantar este poema en *román paladino*, y una vez más, en

cuaderna vía. Sus 777 estrofas no son una casualidad, responden a toda una filosofía simbólica que se expresa a través de los números. Contrastar el trabajo de Grimaldo con el de Berceo permite conocer las dotes reales de este último como traductor y productor. La obra consta de las habituales tres partes en que se dividen tantísimas hagiografías, aquí denominadas como libros: los orígenes familiares, la infancia y juventud del santo; su vida adulta y milagros hasta su defunción; y el culto y sus intervenciones post-mortem. Recuérdense también los *Miraculos romanzados* de Pero Marín de finales del XIII, donde el protagonista absoluto de las liberaciones de cautivos será nuevamente santo Domingo. Tres manuscritos medievales de la *Vida*, de los siglos XIII y XIV, sobrevivieron.

BERCEO, GONZALO DE, *Vida de santo Domingo de Silos*, Isabel Uría (ed.), *Gonzalo de Berceo. Obra completa*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, pp. 251-454.

Visión de don Túngano: El monje irlandés Marcus escribe esta obra cumbre de los viajes alegóricos a mediados del XII. Dentro de la categoría de libros de visiones cobrará una gran trascendencia, siendo traducido a todas las lenguas peninsulares en las centurias siguientes. El joven e impío caballero Túngano va a morir súbitamente y su alma podrá visitar el Infierno, Purgatorio y Paraíso en compañía de un ángel, mientras su cuerpo permanece inerte durante cuatro días. Tiene especial interés porque plasma la iconografía tópica del Más Allá como pocas fuentes lo hacen, sobre todo en lo referido al descenso al Infierno, hasta el mismo cubículo donde mora Lucifer, y al paisaje espectacular del Paraíso. Acabado el trayecto, el alma del protagonista retorna al cuerpo, y este narra a la concurrencia las revelaciones disfrutadas. El lector-oyente de este viaje iniciático debía aprender de la lección con la que había sido premiado Túngano, enmendando sus yerros y amparándose en una religiosidad modélica. La versión de la *Visión* consultada es una traducción en prosa de un manuscrito inglés.

ANÓNIMO, *Visión de don Túngano*, José Antonio Alonso Navarro (ed.), "La *Visión de Tundal* (un viaje al purgatorio, al infierno y al cielo)", *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana de Traducción*, 4-1 (2011), pp. 108-136.

Visión de Filiberto: Con este nombre conocemos a la traducción (no literal y ampliada) de la *Visio Philiberti*, una popular disputa mantenida entre el alma y el cuerpo en prosa que fue originalmente escrita en latín durante el s. XII. Con toda probabilidad, y teniendo en cuenta su lenguaje y transmisión, la versión castellana no nació hasta el s. XIV. El debate se encuentra inserto en el sueño de un ermitaño, en el cual la carne pútrida, en descomposición, intercambia reproches con el alma sobre la responsabilidad de su condena a los eternos castigos del Infierno, hasta que las fuerzas demoniacas hacen aparición y se llevan a ambos contendientes a compartir destino, despertándose aterrorizado el visionario —Filiberto— de tal pesadilla alegórica. Esta temática engarza perfectamente con un incremento de la preocupación por la buena muerte y por motivos tan reconocidos como las danzas macabras desde el XIV. La trama se sirve del tópico *Ubi sunt?*, además de explorar la relación de lo corporal y lo espiritual con el pecado. Solo conservamos esta *Visión* romanceada en un manuscrito.

ANÓNIMO, *Visión de Filiberto*, José M.ª Octavio de Toledo (ed.), "Visión de Filiberto", *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 2 (1878), pp. 40-60.

Voyage: Nos encontramos ante el relato de Eustache de la Fosse, un aventurero flamenco que, como muchos otros europeos, tomó parte en las expediciones sobre la costa occidental africana. Sin embargo, cuando él participó en estas navegaciones en 1479-1480, tras aprovisionarse en Castilla de mercancía con la que comerciar, el reino luso ya había conseguido el monopolio sobre la región para sus naturales a través del Tratado de Alcaçovas (1479). Desautorizado para comerciar, fue detenido en la Costa de Oro por los portugueses, trasladado a la Península y condenado a muerte por João II de Avís. En un golpe de suerte consiguió escapar de su encierro y alcanzar la frontera de Castilla, visitando lugares como Guadalupe, Burgos, Sevilla o Santiago. Todas estas peripecias fueron puestas por escrito por el propio protagonista en vísperas de su óbito, cuatro décadas después de que los viajes por África y la Europa tuvieran lugar, quedando el relato marcado por las secuelas del paso del tiempo sobre su memoria, ya que sus anotaciones fueron robadas durante el camino.

FOSSE, EUSTACHE DE LA, *Voyage*, Joaquim Montezuma de Carvalho y Pedro Alvim (eds.), *Crónica de uma viagem à Costa da Mina no ano de 1480*, Vega, Lisboa, 1992.

VII. Bibliografía



Llave de bronce conservada en el Museo Arqueológico Nacional, 1973/66/83 (s. XV)

A) Fuentes primarias

ABENRAGEL, *Kitāb al-bāri' fi akhām an-nujūm*, Gerold Hilty (ed.), *El libro conplido en los judizios de las estrellas*, Real Academia Española, Madrid, 1954.

ALFONSO VIII, *Fuero de Cuenca*, Alfredo Valmaña Vicente (ed.), *Fuero de Cuenca*, Editorial Tormo, Cuenca, 1978.

ALFONSO X, *Espéculo*, Gonzalo Martínez Díez y José Manuel Ruiz Asencio (eds.), *Leyes de Alfonso X. Espéculo*, Fundación Sánchez Albornoz, Ávila, 1985.

ALFONSO X, *General Estoria*, Pedro Sánchez-Prieto Borja (ed.), *General Estoria*, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2009.

ALFONSO X, *Setenario*, Kenneth H. Vanderford (ed.), *Setenario*, Instituto de Filología, Buenos Aires, 1945.

ALFONSO X, *Testamento*, Maximiliano Soler Bistué (ed.), *Libro de los fueros de Castilla y otros textos del manuscrito 431 de la Biblioteca Nacional de España*, SECRIT, Buenos Aires, 2016.

AL-MAYRITI, MASLAMA, *Picatrix*, Marcelino Villegas (ed.), *Picatrix*, Editora Nacional, Madrid, 1982.

ANÓNIMO, *Chronica Adefonsi Imperatoris*, Luis Sánchez Belda (ed.), *Chronica Adefonsi Imperatoris*, CSIC, Madrid, 1950.

ANÓNIMO, *Crónica de Fernando IV*, Carmen Benítez Guerrero (ed.), *Crónica de Fernando IV. Estudio y edición de un texto postalfonsí*, Universidad de Sevilla, El Puerto de Santa María, 2017.

ANÓNIMO, *Crónica de Sancho IV*, Pablo Enrique Saracino (ed.), *Crónica de Sancho IV*, SECRIT, Buenos Aires, 2014.

ANÓNIMO, *Lemegeton Clavicula Salomonis*, Joseph H. Peterson (ed.), *The lesser key of Solomon. Detailing the Ceremonial Act of Commanding Spirits Both Good and Evil*, Weiser Books, York Beach, 2001.

ANÓNIMO, *Liber Iudicorum*, Pedro Ramis Serra y Rafael Ramis Barceló (eds.), *El libro de los juicios: (Liber Iudiciorum)*, Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2015.

ANÓNIMO, *Libro de los Pensamientos Variables*, Esther-Gómez Sierra (ed.), *Diálogo entre el prudente rey y el sabio aldeano (Olim Libro de los Pensamientos Variables)*, Queen Mary College, Londres, 2000.

ANÓNIMO, *Planto por Iherusalem*, Manuel Alvar (ed.), *Antigua poesía española lírica y narrativa*, Editorial Porrúa, México D.F., 1991, pp. 179-186.

ANÓNIMO, *Somniale Danielis*, Lawrence T. Martin (ed.), *Somniale Danielis: An Edition of a Medieval Latin Dream Interpretation Handbook*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1980.

AQUINO, SANTO TOMÁS DE, *Summa theologica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2010.

AREOPAGITA, PSEUDO DIONISIO, *De Coelesti hyerarchia*, Teodoro H. Martín (ed.), *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007, pp. 101-165.

ARISTÓTELES, *Física*, Guillermo R. de Echandía (ed.), *Física*, Gredos, Madrid, 1995.

ARISTÓTELES, *Retórica*, Quintín Racionero (ed.), *Retórica*, Editorial Gredos, Madrid, 1999.

AVIÑÓN, JUAN DE, *Sevillana medicina*, Javier Lasso de la Vega y Cortezo (ed.), *Sevillana medicina, que trata el modo conservativo y curativo de los que habitan en la muy insigne ciudad de Sevilla la cual sirve y aprovecha para cualquier otro lugar de estos reinos*, Sociedad de Bibliófilos Andaluces, Sevilla, 1885.

BAENA, JUAN ALFONSO DE (comp.), *Cancionero*, Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (eds.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, Visor, Madrid, 1993.

BERNÁLDEZ, ANDRÉS, *Historia de los Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel*, Manuel Gómez-Moreno y Juan de Mata Carriazo (eds.), *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1962.

BOCCACCIO, GIOVANNI, *De claris mulieribus*, Violeta Díaz-Corralejo (ed.), *Mujeres preclaras*, Cátedra, Madrid, 2010.

BOECIO, *De consolatione Philosophiae*, Pedro Rodríguez de Santidrián (ed.), *La consolación de la Filosofía*, Alianza, Madrid, 1999.

CAMBRAY, FOUQUART DE; ANTOINE, DUVAL; D'ARRAS, JEAN, *Les Évangiles des quenouilles***,** Jacques Lacarrière (ed.), *Evangelios de las ruecas*, José J. de Olañeta Editor, Palma de Mallorca, 2000.

CARTAGENA, ALFONSO DE, *Doctrinal de los cavalleros*, José María Viña Liste (ed.), *Doctrinal de los cavalleros*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1995.

CASTAÑEGA, MARTÍN DE, *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la possibilidad y remedio dellas*, Juan Robert Muro Abad (ed.), *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la possibilidad y remedio dellas (1529)*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1994.

CHAUCER, GEOFFREY, *The Canterbury Tales*, Pedro Guardia Massó (ed.), *Cuentos de Canterbury*, Cátedra, Madrid, 1995.

CICERÓN, MARCO TULIO, *Disputaciones tusculanas*, José Antonio Enríquez González y Alberto Medina González (eds.), *Disputaciones tusculanas*, Gredos, Madrid, 2005.

CLARAVAL, BERNARDO DE, *Apologia ad Guillelmum abbatem*, Monjes cistercienses de España (eds.), *Obras completas de San Bernardo. I, Introducción general y tratados*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1983, pp. 248-296.

COVARRUBIAS HOROZCO, SEBASTIÁN DE, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Ignacio Arellano y Rafael Zafra (eds.), *Tesoro de la lengua castellana o española*, Iberoamericana, Madrid, 2006.

DESCARTES, RENÉ, *Las pasiones del alma*, Julián Pacho (ed.), *Las pasiones del alma*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

EIXIMENIS, FRANCESC, *Llibre de les dones*, Frank Naccarato y Joan Coromines (eds.), *Lo libre de les dones*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1981.

EIXIMENIS, FRANCESC, *Lo Crestià*, Albert Hauf (ed.), *Lo Crestià*, Ediciones La Caixa, Barcelona, 1983.

ESCOBAR, ANDRÉS DE, *Modus confitendi*, Fermín de los Reyes Gómez y Ana Santos Aramburu (eds.), *Modus confitendi: manual para la confesión*, Fundación Instituto Castellano y Leonés para la Lengua, Segovia, 2004.

ESPINA, ALONSO DE, *Fortalitium fidei*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2003.

EYMERICH, NICOLÁS, *Directorium inquisitorum*, José Antonio Fortea (ed.), *Manual de inquisidores*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2006.

FERNÁNDEZ DE MADRID, ALONSO, *Silva Palentina*, Jesús San Martín Payo, Matías Vielva y Ramón Revilla (eds.), *Silva palentina compuesta por Alonso Fernández de Madrid*, Diputación Provincial de Valladolid, Valladolid, 1976.

GUI, BERNARD, *Practice inquisitionis haereticae pravitatis*, Guillaume Mollat y Georges Drioux (eds.), *Manuel de l'inquisiteur*, Les Belles Lettres, París, 1964.

HA-KOHEN, YOSEF, *'Emeq ha-Bakha*, Pilar León Tello (ed.), *El Valle del Llanto ('Emeq ha-Bakha)*, Instituto Arias Montano, Madrid, 1964.

HEISTERBACH, CESÁREO DE, *Dialogus miraculorum*, George Gordon Coulton, Henry von Essen Scott y Charles Cooke Swinton Bland (eds.), *The Dialogue on Miracles*, Routledge, Londres, 1929.

HIPONA, AGUSTÍN DE, *La ciudad de Dios*, Rosa M.ª Marina Sáez (ed.), *La ciudad de Dios*, Gredos, Madrid, 2012.

HOBBES, THOMAS, *Leviatán*, Antonio Escohotado (ed.), *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Ediciones Deusto, Barcelona, 2018.

INOCENCIO III, *Contemptus mundi*, Gonzalo Soto Posada (ed.), "Introducción, traducción y notas a *De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae*", *Revista Cuestiones Teológicas*, 45 (103), pp. 179-254.

ISABEL LA CATÓLICA, *Testamento*, Antonio de la Torre y del Cerro, *Testamentaria de Isabel la Católica*, Talleres Gráficos de Vda. de Fidel Rodríguez Ferrán, Barcelona, 1974.

JACQUIER, NICOLAUS, *Flagellum Haereticorum Fascinariorum*, Editio princeps, Frankfurt am Main, 1581.

JUAN XXII, *Super illius specula*, Derek Hill (ed.), *Inquisition in the Fourteenth Century: the Manuals of Bernard Gui and Nicholas Eymerich*, Boydell & Brewer, Suffolk, 2019, pp. 230-232.

KRAMER, HEINRICH; SPRENGER, JACOB; *Malleus maleficarum*, Miguel Jiménez Monteserín (ed.), *El martillo de las brujas: para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*, Maxtor, Valladolid, 2004.

LLULL, RAMÓN, *Llibre contra Anticrist*, Josep Perarnau (ed.), "El *Llibre contra Anticrist* de Ramón Llull. Edició i estudi del text", *Arxiu de textos catalans antics*, 9 (1990), pp. 7-182.

LLULL, RAMÓN, *Llibre de Meravelles*, Julia Butiñá y Fernando Domínguez Reboiras (eds.), *Félix o Libro de Maravillas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2017.

López de Ayala, Pero, *Crónica de Enrique III*, Eugenio de Llaguno Amirola (ed.), *Crónica de los reyes de Castilla, II*, Imprenta de don Antonio de Sancha, Madrid, 1780.

Lucano, Marco Anneo, *Farsalia*, Antonio Holgado Redondo (ed.), *Farsalia*, Gredos, Madrid, 2011.

Luna, Juan de, *Segunda parte de la vida de Lazarillo de Tormes. Sacada de las Corónicas antiguas de Toledo*, Rosa Navarro Durán (ed.), *Novela Picaresca, V*, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2010.

Macrobio, *Comentario al Sueño de Escipión*, Jordi Raventós (ed.), *Comentario al Sueño de Escipión*, Siruela, Madrid, 2005.

Martínez de Ampiés, Martín, *Libro del Anticristo*, François Gilbert (ed.), *Libro del Anticristo. Declaración… del sermón de san Vicente (1496)*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

Martínez de Ampiés, Martín, *Libro del Juicio postrimero*, Salvador Rubio Real (ed.), *Temática apocalíptica en Francia y Castilla durante la Baja Edad Media*, Universidad de Huelva, Huelva, 2016.

Martínez de Toledo, Alfonso, *Atalaya de las corónicas,* Blanca Garrido Martín (ed.), *La Atalaya de las corónicas (1443) de Alfonso Martínez de Toledo: edición crítica y estudio lingüístico, II*, (tesis inédita), Universidad de Sevilla, 2016, pp. 291-292.

Molina, María de, *Testamento*, Manuel Larriba Baciero (ed.), "El testamento de María de Molina", *Signo. Revista de Historia de la Cultura Escrita*, 2 (1995), pp. 201-211.

Montier-en-Der, Adso de, *De ortu et tempore Antichristi*, Daniel Verhelst (ed.), *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 45*, Brepols, Turnhout, 1976.

Nider, Johannes, *Formicarius*, Werner Tschacher (ed.), *Der Formicarius des Johannes Nider von 1437/38. Studien zu den Anfängen der europäischen Hexenverfolgungen im Spätmittelalter*, Shaker, Aquisgrán, 2000.

Palencia, Alfonso de, *Décadas*, Antonio Paz y Meliá (ed.), *Crónica de Enrique IV*, Atlas, Madrid, 1975.

Pedro I, *Ordenamiento de menestrales*, Real Academia de la Historia (ed.), *Cortes de Valladolid: celebradas en la era 1389 (año 1351) por D. Pedro, único de este nombre*, Consejería de Cultura y Turismo de la Junta de Castilla y León, Valladolid, 2009-2010.

Perellós, Ramón de, *Viatge al Purgatori*, Ramón Miquel y Planas (ed.), *Histories d'altre temps, X*, Fidel Giró, Barcelona, 1917, pp. 1-43.

Platón, *Timeo*, Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez (eds.), *Timeo*, CSIC, Madrid, 2012.

Quevedo, Francisco de, *Epístolas del caballero de la Tenaza*, Ignacio Arellano (ed.), *Prosa satírica*, Penguin Clásicos, Barcelona, 2016, pp. 114-131.

Ruy Páez de Ribera, Ruy, *Dezir contra la pobreza*, Brian Dutton y Joaquín González Cuenca (ed.), *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, Visor, Madrid, 1993, pp. 515-517.

SALISBURY, JUAN DE, *Policraticus*, Miguel Ángel Ladero Quesada (ed.), *Policraticus*, Editora Nacional, Madrid, 1983.

SÁNCHEZ DE ARÉVALO, RODRIGO, *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes*, Lorenzo Velázquez Campo y Pedro Arias Fernández (eds.), *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

SUETONIO TRANQUILO, CAYO, *Vida de los doce Césares*, David Castro de Castro (ed.), *Vida de los Césares*, Alianza, Madrid, 2010.

TOLEDO, JULIÁN DE, *Prognosticon futuri saeculi*, José E. Oyarzún (ed.), *Pronóstico del mundo futuro*, Ciudad Nueva, Madrid, 2013.

TORQUEMADA, ANTONIO DE, *Jardín de flores curiosas*, Giovanni Allegra (ed.), *Jardín de flores curiosas*, Castalia, Madrid, 1982.

TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Antonio Guzmán Guerra (ed.), *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Alianza, Madrid, 1989.

TUY, LUCAS DE, *Liber de miraculis sancti Isidori*, Julio Pérez Llamazares (ed.), *Milagros de san Isidoro*, Universidad de León, León, 1992.

VILANOVA, ARNAU, *Tractatus de mysterio cymbalorum ecclesiae*, Josep Perarnau (ed.), "El text primitiu del *De mysterio cymbalorum Ecclesiae* d'Arnau de Vilanova", *Arxiu de textos catalans antics*, 7-8 (1989), pp. 7-169.

VILANOVA, ARNAU, *Tractatus de tempore adventus Antichristi*, Josep Perarnau (ed.), *Tractatus de tempore adventus Antichristi. Ipsius et aliorum scripta coaeva*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2014.

VILLENA, ENRIQUE DE, *Tratado de astrología*, Pedro M. Cátedra García (ed.), *Enrique de Villena. Obras Completas, I*, Turner, Madrid, 1994, pp. 397-557.

VIRGILIO MARÓN, PUBLIO, *Eneida*, Rafael Fontán Barreiro (ed.), *Eneida*, Alianza, Madrid, 2005.

VOLTAIRE, *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, Compañía General de Ediciones, México D. F., 1960.

VV. AA., *Diccionario de Autoridades*. *1726-1739, IV*, Javier de Juan y Peñalosa (ed.), *Diccionario de Autoridades*, Real Academia Española, Madrid, 2013.

B) Bibliografía

ACEBRÓN RUIZ, JULIÁN, "*Abrió los oios et sanctigósse.* Santiguos y conjuros contra las asechanzas del diablo en la literatura medieval", en Florencio Sevilla Arroyo y Carlos Alvar Ezquerra (eds.), *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, I*, Castalia, Madrid, 2000, pp. 29-36.

ACEBRÓN RUÍZ, JULIÁN, *Sueño y ensueños en la literatura castellana medieval y del siglo XVI*, Universidad de Extremadura, Cáceres, 2004.

ADEVA MARTÍN, ILDEFONSO, "*Ars bene moriendi.* La muerte amiga", en Jaume Aurell i Cardona y Julia Pavón Benito (coords.), *Ante la muerte: actitudes, espacios y formas en la España medieval*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2002, pp. 295-360.

AGUSTÍ APARISI, CARME, "Fantasmas o *revenants* en el Medievo: antecedentes de elementos fantasmagóricos en *El Formicarius* de J. Nider", *Medievalismo. Revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 30 (2020), pp. 15-37.

ALBURQUERQUE GARCÍA, LUIS, "Algunas cuestiones disputadas sobre el género 'relato de viajes'", *Boletín Hispánico Helvético*, 20 (2012), pp. 99-114.

ALBURQUERQUE GARCÍA, LUIS, "El 'relato de viajes': hitos y formas en la evolución del género", *Revista de Literatura*, 145 (2011), pp. 15-34.

ALONSO ROMERO, M.ª PAZ, "Aproximación al estudio de las penas pecuniarias en Castilla (siglos XIII-XVIII)", *Anuario de historia del derecho español*, 55 (1985), pp. 9-94.

ALONSO ROMERO, M.ª PAZ, *El proceso penal en Castilla (siglos XIII-XVIII)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1982.

ALTHOFF, GERD, "*Ira Regis*: Prolegomena to a History of Royal Anger", en Barbara H. Rosenwein (ed.), *Anger's Past: The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, 1998, pp. 59-74.

ALVARADO PLANAS, JAVIER, *El problema del germanismo en el derecho español. Siglos V-XI*, Marcial Pons, Madrid, 1997.

ALVARADO PLANAS, JAVIER, *La creación del derecho en la Edad Media: fueros, jueces y sentencias en Castilla*, Aranzadi, Cizur Menor, 2016.

ÁLVAREZ BEZOS, M.ª SABINA, *Violencia contra las mujeres en la Castilla del final de la Edad Media. Documentos para el estudio de las mujeres como protagonistas de su historia*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2013.

ÁLVAREZ DE MORALES Y RUIZ, ANTONIO, *Las hermandades: expresión del movimiento comunitario en España*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1974.

ÁLVAREZ PALENZUELA, VICENTE ÁNGEL (coord.), *Historia universal de la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 2013.

AMASUNO SÁRRAGA, MARCELINO V., "El contenido médico en el *Lapidario* alfonsí", *Alcanate*, 5 (2006-2007), pp. 139-161.

AMASUNO SÁRRAGA, MARCELINO V., *Alfonso Chirino, un médico de monarcas castellanos*, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Salamanca, 1993.

AMASUNO SÁRRAGA, MARCELINO V., *La peste en la Corona de Castilla durante la segunda mitad del siglo XIV*, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Salamanca, 1996.

ANDRÉ, CHRISTOPHE, *Psicología del miedo: temores, angustias y fobias*, Kairós, Barcelona, 2005.

ANDRÉS-GALLEGO, JOSÉ (coord.), *Historia de la historiografía española*, Ediciones Encentro, Madrid, 1999.

AÑÍBARRO RODRÍGUEZ, JAVIER, "Peligros marítimos de marineros del norte de la Corona de Castilla a finales de la Edad Media", *Edad Media*, 17 (2016), pp. 173-195.

ARES ARES, ALIDA, "Sobre el término medieval *cocatriz*, variantes y acepciones", *Revista de Lexicografía*, 3 (1996-1997), pp. 7-30.

ARIAS GUILLÉN, FERNANDO, "El Estado sobre ruedas. El poder regio y el valor de la itinerancia en Castilla durante la Baja Edad Media", en Fernando Arias Guillén y Pascual Martínez Sopena (eds.), *Los espacios del rey. Poder y territorio en las monarquías hispánicas (siglos XII-XIV)*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2018, pp. 185-205.

ARIÈS, PHILIPPE, "La Historia de las mentalidades", en Jacques Le Goff y Roger Chartier (dirs.), *La Nueva Historia*, Mensajero, Bilbao, 1988, pp. 460-481.

ARIÈS, PHILIPPE, "Le Purgatoire et la cosmologie de l'Au-delà [note critique]", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 38-1 (1983), pp. 151-157.

ARIÈS, PHILIPPE, *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid, 1987.

ARIÈS, PHILIPPE, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Taurus, Madrid, 1987.

ARIÈS, PHILIPPE, *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIIIª siècle*, Editions du Seuil, París, 1971.

ARIÈS, PHILIPPE, *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, El Acantilado, Barcelona, 2000.

ARIÈS, PHILIPPE; DUBY, GEORGES, *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid, 1991-1992.

ARRANZ GUZMÁN, ANA, "Excomunión eclesiástica y protesta ciudadana", en José Manuel Nieto Soria (ed.), *El conflicto político en escenas: la pugna política como representación en la Castilla bajomedieval*, Sílex, Madrid, 2010, pp. 211-246.

ARRANZ GUZMÁN, ANA, "La reflexión sobre la muerte en el Medievo hispánico: ¿continuidad o ruptura?", *En la España Medieval*, 8 (1986), pp. 123-124.

ARRIZABALAGA VALBUENA, JON, "La enfermedad y la asistencia hospitalaria", en Luis García Ballester (dir.), *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla: Edad Media*, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Salamanca, 2002, pp. 603-629.

ARRIZABALAGA VALBUENA, JON, "La peste negra de 1348: los orígenes de la construcción como enfermedad de una calamidad social", *Dynamos*, 11 (1991), pp. 73-118.

ARRIZABALAGA VALBUENA, JON, "Locura y enfermedades mentales en el mundo medieval", *Historia 16*, 211 (1993), pp. 33-42.

ASENJO GONZÁLEZ, MARÍA, "La exclusión como castigo. La pena de destierro en las ciudades castellanas a fines del Siglo XV", *Anales de la Universidad de Alicante. Historia medieval*, 18 (2012-2014), pp. 63-93.

ASENJO GONZÁLEZ, MARÍA, "La instauración y preservación del «orden público» en el mundo urbano de Castilla (siglos XIV-XV)", en Jesús A. Solórzano Telechea, Jelle Haemers y Roman

Czaja (eds.), *Exclusión y disciplina social en la ciudad medieval europea*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2018, pp. 23-49.

ASTARITA, CARLOS, "¿Tuvo conciencia de clase el campesino medieval?", *Edad Media. Revista de Historia*, 3 (2000), pp. 89-113.

ASTARITA, CARLOS, "Herejías e identidades en un conflicto de España en el siglo XII", *Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, 7 (2011).

ASTARITA, CARLOS, "Luchas burguesas en el siglo XII. Realidades y proyecciones históricas", *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 44 (2012), pp. 341-367.

ASTARITA, CARLOS, *Del feudalismo al capitalismo*. *Cambio social y político en Castilla y Europa Occidental, 1250-1520*, Universitat de València, Valencia, 2005.

AURELL I CARDONA, JAUME, "Tendencias recientes del medievalismo español", *Memoria y Civilización*, 11 (2008), pp. 63-103.

AURELL I CARDONA, JAUME; PAVÓN BENITO, JULIA, *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2002.

AVENTÍN I PUIG, MERCÈ, "La familia ante la muerte: el culto a la memoria", en José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), *La familia en la Edad Media*, Instituto de Estudios Riojanos, Nájera, 2001, pp. 387-412.

AYALA MARTÍNEZ, CARLOS DE, *Las órdenes militares en la Edad Media*, Arcos, Madrid, 1998.

AZNAR VALLEJO, EDUARDO, "Del mar soñado al mar hollado. El redescubrimiento del Océano", *Cuadernos del CEMYR*, 15 (2007), pp. 175-195.

AZNAR VALLEJO, EDUARDO, "Exploración y colonización en la configuración de la Europa Atlántica", *Historia. Instituciones. Documentos*, 35 (2008), pp. 45-61.

AZNAR VALLEJO, EDUARDO, "Identidad y alteridad en los procesos de expansión ultramarina. El ejemplo de *Le Canarien*", *Cuadernos del CEMYR*, 10 (2002), pp. 169-183.

AZNAR VALLEJO, EDUARDO, "Miedo a lo desconocido y política de terror en la expansión ultramarina", en Flocel Sabaté i Curull (ed.), *Por política, terror social*, Pagès, Lérida, 2013, pp. 265-284.

AZNAR VALLEJO, EDUARDO, "Nuevas fronteras y viejas miradas. La apertura del Atlántico en los relatos de viajes", *Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia*, 18 (2018), pp. 31-54.

AZNAR VALLEJO, EDUARDO, *Viajes y descubrimientos en la Edad Media*, Síntesis, Madrid, 1994.

AZNAR VALLEJO, EDUARDO; CORBELLA DÍAZ, DOLORES; TEJERA GASPAR, ANTONIO (eds.), *La Crónica de Guinea. Un modelo de etnografía comparada*, Bellaterra, La Laguna, 2012.

BADORREY MARTÍN, BEATRIZ, *Otra historia de la tauromaquia: toros, derecho y sociedad (1235-1854)*, Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2017.

BAEHREL, RENÉ, "Épidémie et terreur: Histoire et sociologie", *Annales historiques de la Révolution française*, 122 (1951), pp. 113-146.

BAILEY, MERRIDEE L.; BARCLAY, KATIE (eds.), *Emotion, Ritual and Power in Europe, 1200-1920*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2017.

BAIN, ALEXANDER, *The Emotions and the Will*, John W. Parker, Londres, 1859.

BAJTIN, MIJAIL, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*: *el contexto de François Rabelais*, Alianza, Madrid, 1989.

BALDÓ ALCOZ, JULIA, "La tradición cristiana del culto a los difuntos: sufragios misas e idulgencias", en Esther López Ojeda (coord.), *De la tierra al cielo. Ubi sunt qui ante nos in hoc mundo fuere?*, Instituto de Estudios Riojanos, Nájera, 2014, pp. 141-188.

BALTRUŠAITIS, JURGIS, *La Edad Media fantástica. Antigüedades y exotismos en el arte gótico*, Cátedra, Madrid, 1983.

BARASCH, MOSHE, *Gestures of Despair in Medieval and Early Renaissance Art*, New York University Press, Nueva York, 1976.

BARASCH, MOSHE, *Giotto y el lenguaje del gesto*, Akal, Tres Cantos, 1999.

BARKAI, RON, *Cristianos y musulmanes en la España medieval. El enemigo en el espejo*, Rialp, Madrid, 1991.

BARRERA, BEGOÑA; SIERRA, MARÍA, "Historia de las emociones: ¿qué cuentan los afectos del pasado?", *Historia y memoria*, edición especial (2020), pp. 103-142.

BARROS GUIMERÁNS, CARLOS, "Historia de las mentalidades, historia social", *Historia Contemporánea*, 9 (1993), pp. 111-139.

BARROS GUIMERÁNS, CARLOS, "Historia de las mentalidades: posibilidades actuales", en VV. AA., *Problemas actuales de la historia*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1993, pp. 49-67.

BARROS GUIMERÁNS, CARLOS, "Lo que sabemos de los irmandiños", *Clío & Crimen*, 3 (2006), pp. 36-48.

BARROS GUIMERÁNS, CARLOS, *Mentalidad justiciera de los irmandiños, siglo XV*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1990.

BARTHES, ROLAND, "La muerte del autor", en Roland Barthes (ed.), *El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y la escritura*, Paidós, Barcelona, 1987, pp. 65-71.

BARTRA, ROGER, *El salvaje en el espejo*, Destino, Barcelona, 1996.

BAU, ANA MARÍA, "Los cuidados del recién nacido en España a través de la teoría médica (siglos XIII a XVI)", en María Estela González de Fauve (ed.), *Medicina y sociedad: Curar y sanar enfermos en la España de los siglos XIII al XVI*, Instituto de Historia de España, Buenos Aires, 1996, pp. 167-194.

BAUMAN, ZYGMUNT, *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Paidós, Barcelona, 2007.

BAUMAN, ZYGMUNT, *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003.

BAZÁN DÍAZ, IÑAKI, "Crimen y castigo en la Edad Media hispana. La cárcel, un «espacio del mal»", en Flocel Sabaté i Curull (ed.), *L'espai del mal*, Pagès, Balaguer, 2005, pp. 289-318.

BAZÁN DÍAZ, IÑAKI, "Formas de disidencia frente a la Iglesia medieval: los herejes de Durango", *Norba. Revista de Historia*, 20 (2007), pp. 31-51.

BAZÁN DÍAZ, IÑAKI, "La construcción del discurso homofóbico en la Europa cristiana medieval", *En la España Medieval*, 30 (2007), pp. 433-454.

BAZÁN DÍAZ, IÑAKI, "La pena de muerte en la Corona de Castilla en la Edad Media", *Clío & Crimen*, 4 (2007), pp. 306-352.

BAZÁN DÍAZ, IÑAKI, "Los herejes de Durango: un interrogante historiográfico por responder", *Clío & Crimen*, 1 (2004), pp. 261-299.

BAZÁN DÍAZ, IÑAKI, "Mujeres, delincuencia y justicia penal en la Europa medieval. Una aproximación interpretativa", en Ricardo Córdoba de la Llave (coord.), *Mujer, marginación y violencia entre la Edad Media y los tiempos modernos*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2006, pp. 29-74.

BAZÁN DÍAZ, IÑAKI, *Los herejes de Durango y la búsqueda de la Edad del Espíritu Santo en el siglo XV*, Museo de Arte e Historia de Durango, Durango, 2007.

BAZÁN, IÑAKI, *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la Moderna*, Gobierno Vasco, Vitoria, 1995.

BECEIRO PITA, ISABEL, *La revolución irmandiña*, Akal, Madrid, 1977.

BECEIRO PITA, ISABEL; CÓRDOBA DE LA LLAVE, RICARDO, *Parentesco, poder y mentalidad. La nobleza castellana: siglos XII–XV*, CSIC, Madrid, 1990.

BÉGUELIN-ARGIMÓN, VICTORIA, *La geografía en los relatos de viajes castellanos del ocaso de la Edad Media. Análisis del discurso y léxico*, Libros Pórtico, Zaragoza, 2011.

BENITO RUANO, ELOY, *Toledo en el siglo XV. Vida política*, Escuela de Estudios Medievales, Madrid, 1961.

BENNASSAR, BARTOLOMÉ (ed.), *Les catastrophes naturelles dans l'Europe médiévale et moderne*, Presses Universitaires du Mirail, Tolouse, 1996.

BERCHTOLD, JACQUES; PORRET, MICHEL (dirs.), *La peur au XVIII^e siècle: discours, représentations, pratiques*, Droz, Ginebra, 1994.

BERENZON GORN, BORIS, "La posible aproximación entre el psicoanálisis y la historia de las mentalidades y la historia cultural", *Revista de Historia de América*, 126 (2000), pp. 113-144.

BERLIOZ, JACQUES, "Calamidades", en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Akal, Madrid, 2003, pp. 104-113.

BERLIOZ, JACQUES, *Catastrophes naturelles et calamités au Moyen Âge*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Florencia, 1998.

BERTHIER, NANCY; SÁNCHEZ-BIOSCA, VICENTE (coords.), *Retóricas del miedo: imágenes de la Guerra Civil española*, Casa de Velázquez, Madrid, 2012.

BETRÁN MOYA, JOSÉ LUIS, "El miedo a las epidemias. Una perspectiva desde la historia", *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, 48 (2015), pp. 19-29.

BETRÁN MOYA, JOSÉ LUIS, "Magos, brujas y hechiceras en la España Moderna", en Ricardo García Cárcel (coord.), *Los olvidados de la historia. Marginales*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2004, pp. 265-290.

BEULLENS, PIETER, "Like a Book Written by God's Finger. Animals Showing the Path toward God", en Brigitte Resl (ed.), *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*, Berg, Oxford, 2007, pp. 127-151.

BIESS, FRANK; CONFINO, ALON; FREVERT, UTE; JENSEN, UFFA; ROPER, LYNDAL; SAXER, DANIELA, "Forum", *German History*, 28-1 (2010), pp. 67-80.

BIGLIERI, ANÍBAL A., *Las ideas geográficas y la imagen del mundo en la literatura española medieval*, Iberoamericana, Madrid, 2012.

BLOCH, MARC, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2001.

BLOCH, MARC, *La extraña derrota: testimonio escrito en 1940*, Crítica, Barcelona, 2002.

BLOCH, MARC, *La historia rural francesa: caracteres originales*, Crítica, Barcelona, 1978.

BLOCH, MARC, *La sociedad feudal*, Akal, Madrid, 1986.

BLOCH, MARC, *Los reyes taumaturgos*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1993.

BODDICE, ROB (ed.), *Pain and Emotion in Modern History*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2014.

BODDICE, ROB, "The Affective Turn: Historicising the Emotions", en Cristian Tileagă y Jovan Byford (eds.), *Psychology and History: Interdisciplinary Explorations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 147-165.

BODDICE, ROB, *A History of Feelings*, Reaktion Books, Londres, 2019.

BODDICE, ROB, *The History of Emotions*, Manchester University Press, Manchester, 2018.

BOLOGNE, JEAN CLAUDE, *De la antorcha a la hoguera. Magia y superstición en el Medievo*, Anaya & Mario Muchnick, Salamanca, 1997, pp. 271-293.

BONACHÍA HERNANDO, JUAN ANTONIO (coord.), *La ciudad medieval. Aspectos de la vida urbana en la Castilla bajomedieval*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1996.

BONACHÍA HERNANDO, JUAN ANTONIO, "La justicia en los municipios castellanos bajomedievales", *Edad Media. Revista de Historia*, 1 (1998), pp. 145-182.

BOQUET, DAMIEN; NAGY, PIROSKA (dirs.), *Histoire intellectuelle des émotions, de l'Antiquité à nos jours*, L'Atelier du CRH, París, 2016.

BOQUET, DAMIEN; NAGY, PIROSKA (dirs.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Beauchesne, París, 2008.

BOQUET, DAMIEN; NAGY, PIROSKA (dirs.), *Politiques des émotions au Moyen Âge*, Edizioni del Galluzzo, Florencia, 2010.

BOQUET, DAMIEN; NAGY, PIROSKA, *Medieval Sensibilities. A History of Emotions in the Middle Ages*, Polity Press, Cambridge, 2018.

BOQUET, DAMIEN; NAGY, PIROSKA, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Seuil, París, 2015.

BORRERO FERNÁNDEZ, M.ª DE LAS MERCEDES, "El mundo rural y la crisis del siglo XIV. Un tema historiográfico en proceso de revisión", *Edad Media. Revista de Historia*, 8 (2007), pp. 37-58.

BORRERO FERNÁNDEZ, M.ª DE LAS MERCEDES; EGIDO LÓPEZ, TEÓFANES; PÉREZ MOREDA, VICENTE; CANAL, JORDI; MARTÍN ACEÑA, PABLO, *El miedo en la historia*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2013.

BORRERO FERNÁNDEZ, M.ª DE LAS MERCEDES, "El miedo al hambre en la Castilla del final de la Edad Media", en VV. AA., *El miedo en la Historia*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2013.

BOSWELL, JOHN, *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad. Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo XIV*, Muchnik, Barcelona, 1993.

BOTELLA, HORACIO, "Diferencia, contestación, herejía. Sobre la alteridad religiosa en el Medioevo occidental", *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 48 (2014), pp. 5-21.

BOTTA, PATRIZIA, "La magia en *La Celestina*", *Dicenda*, 12 (1994), pp. 37-67.

BOUND ALBERTI, FAY, *Matters of the Hearth. History, Medicine and Emotion*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

BOURKE, JOANNA, "Fear and Anxiety: Writing about Emotion in Modern History", *History Workshop Journal*, 55 (2003), pp. 111-133.

BOURKE, JOANNA, *Fear: A Cultural History*, Virago Press, Londres, 2014.

BOVEY, ALIXE, *Monstruos y grutescos en los manuscritos medievales*, AyN Ediciones, Madrid, 2006.

BRANDSMA, FRANK; LARRINGTON, CAROLYNE; SAUNDERS, CORINNE (eds.), *Emotions in Medieval Arthurian Literature: Body, Mind, Voice*, D. S. Brewer, Woodbridge, 2015.

BRAUDEL, FERNAND, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1993.

BROOMHALL, SUSAN (ed.), *Early Modern Emotions: An Introduction*, Routledge, Londres, 2017.

BROOMHALL, SUSAN (ed.), *Emotions in the Household, 1200-1900*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2008.

BROOMHALL, SUSAN (ed.), *Ordering Emotions in Europe, 1100–1800*, Brill, Leiden/Boston, 2015.

BUENO DOMÍNGUEZ, M.ª LUISA, "La brujería: los maleficios contra los hombres", *Clío & Crimen*, 8 (2011), pp. 125-142.

BUENO DOMÍNGUEZ, M.ª LUISA, "Las emociones medievales: el amor, el miedo y la muerte", *Vínculos de Historia*, 4 (2015), pp. 72-90.

BURGUIÈRE, ANDRÉ, *La Escuela de los Annales. Una historia intelectual*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2009.

BURKE, PETER, "Is There a Cultural History of the Emotions?", en Penelope Gouk y Helen Hills (eds.), *Representing Emotions: New Connections in the Histories of Art, Music and Medicine*, Ashgate, Aldershot, 2005, pp. 35-48.

BURKE, PETER, *El Renacimiento italiano: cultura y sociedad en Italia*, Alianza, Madrid, 1999.

BURKE, PETER, *Formas de historia cultural*, Alianza, Madrid, 2006.

BURKE, PETER, *La cultura popular en la Europa moderna*, Alianza, Madrid, 1996.

BURKHARDT, JACOB, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Akal, Madrid, 2004.

BURTON RUSSELL, JEFFREY, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Laertes, Barcelona, 1995.

CABRERA SÁNCHEZ, MARGARITA, "La muerte de los niños de sangre real durante el Medievo. Aproximación al tema a través de las crónicas", *En la España Medieval*, 31 (2008), pp. 217-248.

CABRERA, EMILIO; MOROS, ANDRÉS, *Fuenteovejuna: la violencia antiseñorial en el siglo XV*, Crítica, Barcelona, 1990.

CALDERÓN ORTEGA, JOSÉ MANUEL; DÍAZ GONZÁLEZ, FRANCISCO JAVIER, "El rescate de prisioneros y cautivos durante la Edad Media hispánica. Aproximación a su estudio", *Historia. Instituciones. Documentos*, 38 (2011), pp. 9-66.

CALLÓN, CARLOS, *Amigos e sodomitas: a configuración da homosexualidade na Idade Media*, Sotelo Blanco, Santiago de Compostela, 2011.

CAMACHO, JORGE, *Miedo negro, poder blanco en la Cuba colonial*, Iberoamericana, Madrid, 2015.

CAMPAGNE, FABIAN A., *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2002.

CAMPORESI, PIERO, *La casa dell'eternità*, Garzanti, Milán, 1987.

CÁNDANO FIERRO, GRACIELA, *La harpía y el cornudo. La mujer en la literatura ejemplar de la Baja Edad Media española*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 2003.

CANDAU CHACÓN, M.ª LUISA (ed.), *Las mujeres y las emociones en Europa y América. Siglos XVII-XIX*, Universidad de Cantabria, Santander, 2016.

CANTERA MONTENEGRO, ENRIQUE (coord.), *Tendencias historiográficas actuales. Historia Medieval, Moderna y Contemporánea*, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 2012.

CANTERA MONTENEGRO, ENRIQUE, "La imagen del judío como prototipo del mal en la Edad Media", en Ana Isabel Carrasco Manchado y María del Pilar Rábade Obradó (coords.), *Pecar en la Edad Media*, Sílex, Madrid, 2008, pp. 297-326.

CANTERA MONTENEGRO, ENRIQUE, "La legislación general acerca de los judíos en el reinado de Juan II de Castilla", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval*, 25 (2012), pp. 119-146.

CANTERA MONTENEGRO, ENRIQUE, "Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval", *En la España Medieval*, 25 (2002), pp. 47-83.

CANTERA MONTENEGRO, MARGARITA, "Miedo a la soledad y al desamparo. Algunas respuestas de la sociedad y del hombre medieval", *En la España Medieval*, 37 (2014), pp. 363-375.

CARDINI, FRANCO, *Magia, brujería y supersticiones en el Occidente medieval*, Península, Barcelona, 1982.

CARLÉ, M.ª DEL CARMEN, "La sociedad castellana del siglo XV en sus testamentos", *Anuario de Estudios Medievales*, 18 (1988), pp. 537-550.

CARLÉ, M.ª DEL CARMEN, "Los miedos medievales (Castilla, siglo XV)", *Estudios de Historia de España*, 4 (1991), pp. 109-157.

CARO BAROJA, JULIO, *El carnaval. Análisis histórico-cultural*, Alianza, Madrid, 2006.

CARO BAROJA, JULIO, *Las brujas y su mundo*, Alianza, Madrid, 2015.

CARO BAROJA, JULIO, *Magia y brujería*, Txertoa, San Sebastián, 1987.

CARRASCO MANCHADO, ANA ISABEL, "Discurso político y propaganda en la corte de los Reyes Católicos: resultados de una primera investigación (1474-1482)", *En la España Medieval*, 25 (2002), pp. 299-379.

CARRASCO MANCHADO, ANA ISABEL, "Entre el delito y el pecado: el pecado *contra naturam*", en Ana Isabel Carrasco Manchado y M.ª del Pilar Rabadé Obradó (eds.), *Pecar en la Edad Media*, Sílex, Madrid, 2008, pp. 113-143.

CARRASCO MANCHADO, ANA ISABEL, "Palabras y gestos de compromiso: los reyes castellanos y sus juramentos (siglo XV)", *e-Spania*, 4 (2007).

CARRERA, ELENA (ed.), *Emotions and Health, 1200-1700*, Brill, Leiden, 2013.

CARRERA, ELENA, "El miedo en la historia: testimonios de la Gran Guerra", *Rubrica Contemporanea,* 4-7 (2015), pp. 47-66.

CARRERAS PANCHÓN, ANTONIO, *La peste y los médicos en la España del Renacimiento*, Instituto de Historia de la Medicina Española, Salamanca, 1976.

CARRIAZO RUBIO, JUAN LUIS, "Isidoro de Sevilla, *spiritu prophetiae clarus*", *En la España Medieval*, 26 (2003), pp. 5-34.

CARRIZO RUEDA, SOFÍA, "Analizar un relato de viajes. Una propuesta de abordaje desde las características del género y sus diferencias con *la literatura de viajes*", en Rafael Beltrán

Llavador (coord.), *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Universitat de València, Valencia, 2002, pp. 343-358.

CARRIZO RUEDA, SOFÍA, *Poética del relato de viajes*, Reichenberg, Kassel, 1997.

CARVAJAL GONZÁLEZ, HELENA, "San Sebastián, mártir y protector contra la peste", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 7-13 (2015), pp. 55-65.

CASANOVA RUIZ, JULIÁN, "El secano español revisado", en Josep Fontana (ed.), *Historia y proyecto social. Jornadas de debate del Institut Universitari d'Història Jaume Vicens Vives*, Crítica, Barcelona, 2004

CASANOVA RUIZ, JULIÁN, *La historia social y los historiadores*, Crítica, Barcelona, 2003.

CASTÁN LANASPA, GUILLERMO, "La construcción de la idea de la Peste Negra (1348) como catástrofe demográfica en la historiografía española", en José M.ª Mínguez Fernández y Gregorio del Ser Quijano (coords.), *La Península en la Edad Media: treinta años después. Estudios dedicados a José-Luis Martín*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2006, pp. 71-86.

CASTILLO CÁCERES, FERNANDO, *Un torneo interminable: la guerra en Castilla en el siglo XV*, Sílex, Madrid, 2014.

CASTRILLO DE LA FUENTE, JOSÉ M.ª, "Actitud hacia la homosexualidad en la Edad Media", en M.ª Isabel del Val Valdivieso y Pascual Martínez Sopena (eds.), *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al profesor Julio Valdeón, III*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2009, pp. 359-369.

CASTRO HERNÁNDEZ, PABLO, "La imagen del monstruo en algunas representaciones xilográficas del *Libro de las Maravillas del Mundo* de John Mandeville: aproximaciones metodológicas e historiográficas", *Revista Sans Soleil – Estudios de la imagen*, 7 (2015), pp. 14-24.

CAVALLERO, CONSTANZA, "A facie inimici: la dimensión política de la demonología cristiana en el *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)", *Edad Media. Revista de Historia*, 13 (2012), pp. 209-239.

CAVALLERO, CONSTANZA, *Los demonios interiores de España. El obispo Lope de Barrientos en los albores de la demonología moderna: Castilla, Siglo XV*, Prometeo, Buenos Aires, 2011.

CAZORLA SÁNCHEZ, ANTONIO, *Miedo y progreso: los españoles de a pie bajo el franquismo, 1939-1975*, Alianza, Madrid, 2016.

CHAMORRO CANTUDO, MIGUEL ÁNGEL, *Sodomía. El crimen y pecado contra natura o historia de una intolerancia*, Dykinson, Madrid, 2012.

CHAMPION, MICHAEL; LYNCH, ANDREW (eds.), *Understanding Emotions in Early Modern Europe*, Brepols, Turnhout, 2015.

CHAPELOT, JEAN; FOSSIER, ROBERT, *Le village et la maison au Moyen Âge*, Hachette, París, 1980.

CHARTIER, ROGER, *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*, Gedisa, Barcelona, 1999.

CHARTIER, ROGER, *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Alianza, Madrid, 1993.

CHAUNU, PIERRE, *L'histoire de la sensibilité des français à la France*, Robert Laffont, París, 1982.

CHAUNU, PIERRE, *La mort à Paris. 16ª, 17ª, 18ª siècles*, Fayard, París, 1978.

CHESNEAUX, JEAN, *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores*, Siglo XXI, México D. F., 1984.

CHIFFOLEAU, JACQUES, *La comptabilité de l'au-delà: Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du moyenage (vers 1320 - vers 1480)*, École français de Rome, Roma, 1980.

CHIMENO DEL CAMPO, ANA BELÉN, *El Preste Juan en los libros de viajes de la literatura medieval española*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2011.

CHRISTIAN, WILLIAM A., *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Nerea, Madrid, 1990.

CID LÓPEZ, ROSA MARÍA, "Egeria, peregrina y aventurera. Relato de un viaje a Tierra Santa en el siglo IV", *Arenal*, 17-1 (2010), pp. 5-31.

CLAVERO SALVADOR, BARTOLOMÉ, *Mayorazgo: propiedad feudal en Castilla, 1369-1836*, Siglo XXI, Madrid, 1974.

COHEN-HANEGBI, NAAMA; NAGY, PIROSKA (eds.), *Pleasure in the Middle Ages*, Brepols, Turnhout, 2018.

COHN, NORMAN, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1997.

COHN, NORMAN, *Los demonios familiares de Europa*, Alianza, Madrid, 1980.

COLLARD, FRANCK, *Le crime de poison au Moyen Âge*, Presses universitaires de France, París, 2003.

CONTRERAS DUEÑAS, FÉLIX; MIQUEL Y SUÁREZ DE INCLÁN, RAMÓN, *Historia de la lepra en España*, Gráficas Hergón, Madrid, 1973.

CORBIN, ALAIN, *Le Temps, le désir et l'horreur: essais sur le XIXª siècle*, Aubier, París, 1991.

CORBIN, ALAIN, *Le village des cannibales*, Aubier, París, 1990.

CORBIN, ALAIN; COURTINE, JEAN-JACQUES; VIGARELLO, GEORGES (dirs.), *Histoire des émotions*, Seuil, París, 2016.

CÓRDOBA DE LA LLAVE, RICARDO, "Adulterio, sexo y violencia en la Castilla medieval", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, 7 (1994), pp. 153-184.

CÓRDOBA DE LA LLAVE, RICARDO, "Conflictividad social en los reinos hispánicos durante la Baja Edad Media... Aproximación historiográfica", *Vínculos de Historia*, 3 (2014), pp. 34-53.

CÓRDOBA DE LA LLAVE, RICARDO, "Consideraciones en torno al delito de agresión sexual en la Edad Media", *Clío & Crimen*, 5 (2008), pp. 187-202.

CÓRDOBA DE LA LLAVE, RICARDO, "La reclusión, una forma de exclusión social en la España bajomedieval", *Clío & Crimen*, 9 (2012), pp. 85-104.

CÓRDOBA DE LA LLAVE, RICARDO, "La ruta hacia el abismo: factores de marginación y exclusión social en el mundo bajomedieval", en VV. AA., *Ricos y pobres: opulencia y desarraigo en el Occidente Medieval*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 2010, pp. 367-394.

CÓRDOBA DE LA LLAVE, RICARDO, "Las relaciones extraconyugales en la sociedad castellana bajomedieval", *Anuario de Estudios Medievales*, 16 (1986), pp. 571-620.

CÓRDOBA DE LA LLAVE, RICARDO, *El instinto diabólico. Agresiones sexuales en la Castilla medieval*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 1994.

CORRAL DÍAZ, ESTHER, "Maria Balteira e a peregrinación a Terra Santa", en Carlos Andrés González Paz (ed.), *Mujeres y peregrinación en la Galicia medieval*, CSIC, Santiago de Compostela, 2010, pp. 79-97.

CORTI, FRANCISCO, "Cantiga 125: la nigromancia y las relaciones entre imágenes y textos", *Alcanate*, 5 (2006-2007), pp. 293-305.

CORTIJO OCAÑA, ANTONIO, "Medea la *Nigromantesa*. A propósito de los hechizos de Medea en Rojas y Gower", *Revista de Literatura Medieval*, 20 (2008), pp. 31-57.

CROCE, BENEDETTO, *Teoría e historia de la historiografía*, Imán, Buenos Aires, 1953.

D'AGOSTINO, MARIA, "Una versión española de la leyenda del pez Nicolás", en Pedro M. Cátedra (ed.), *La Literatura popular impresa en España y en la América colonial. Formas & Temas, Géneros, Funciones, Difusión, Historia y Teoría*, SEMYR, Salamanca, 2006, pp. 281-288.

DACOSTA MARTÍNEZ, ARSENIO, *Los linajes de Bizkaia en la Baja Edad Media: Poder, parentesco y conflicto*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2003.

DAMÁSIO, ANTÓNIO R., *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*, Destino, Barcelona, 2014.

DAMÁSIO, ANTÓNIO R., *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Crítica, Barcelona, 2009.

DARNTON, ROBERT, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2006.

DARWIN, CHARLES, *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, Alianza, Madrid, 1984.

DELGADO, LUISA ELENA; FERNÁNDEZ, PURA; LABANYI, JO, *Engaging the Emotions in Spanish Culture and History (18th Century to the Present)*, Vanderbilt Press, Nashville, 2016.

DELUMEAU, JEAN, "La religión y el sentimiento de seguridad en las sociedades de antaño", en Hira de Gortari y Guillermo Zermeño (dirs.), *Historiografía francesa: corrientes temáticas y metodologías recientes*, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México D. F., 1997, pp. 17-35.

DELUMEAU, JEAN, *El miedo en Occidente. Siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, Taurus, Madrid, 2012.

DELUMEAU, JEAN, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, Alianza, Madrid, 1992.

DELUMEAU, JEAN, *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)*, Fayard, París, 1984.

DELUMEAU, JEAN, *Rassurer et proteger: le sentiment de sécurité dans l'Occidente d'autrefois*, Fayard, París, 1989.

DEPLOIGE, JEROEN, "Studying Emotions. The Medievalist as Human Scientist?", en Elodie Lecuppre-Desjardin y Anne-Laure Van Bruaene (eds.), *Emotions in the Heart of the City. 14th-16th Century*, Brepols, Turnhout, 2005, pp. 3-24.

DEVIA, CECILIA, "De instrumento a víctima*:* miedo al Rey y privanza en la *Crónica de Pedro I* del Canciller Ayala", *Signum,* 11-2 (2010), pp. 228-240.

DEYERMOND, ALAN, "Leones y tigres en la literatura medieval castellana", en Armando López Castro y María Luzdivina Cuesta Torre (eds.), *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Universidad de León, León, 2007, pp. 41-63.

DEYERMOND, ALAN, *La literatura perdida de la Edad Media castellana: catálogo y estudio*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1995.

DÍAZ-VERA, JAVIER E., "Embodied Emotions in Medieval English Language and Visual Arts", en Rosario Caballero y Javier E. Díaz-Vera (eds.), *Sensous Cognition: Explorations into Human Sentience: Imagination, (E)motion and Perception*, De Gruyter Mouton, Boston, 2013, pp. 195-220.

DÍAZ-VERA, JAVIER E., "Reconstructing the Old English Cultural Model for Fear", *Atlantis. Journal of the Spanish Association of Anglo-American Studies*, 33-1 (2011), pp. 85-103.

DINZELBACHER, PETER, *Angst im Mittelalter: Teufels-, Todes-, und Gotteserfahrung; Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*, Schöningh, Paderborn, 1996.

DIXON, THOMAS, *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

DOMÍNGUEZ, VICENTE (ed.), *Los dominios del miedo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

DOSSE, FRANÇOIS, *La historia en migajas: de «Annales» a la «nueva historia»*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1989.

DUBY, GEORGES, "Historia de las mentalidades", en Beatriz Rojas (ed.), *Obras selectas de Georges Duby*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1999, pp. 44-66.

DUBY, GEORGES, "L'Histoire des mentalités", en Charles Samaran (dir.), *L'Histoire et ses methods*, Gallimard, París, 1961, pp. 937-966.

DUBY, GEORGES, "La feódalité? Une mentalité médiévale", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 13-4 (1958), pp. 765-771.

DUBY, GEORGES, "Les sociétés médiévales: une approche d'ensemble", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 26-1 (1971), pp. 1-13.

DUBY, GEORGES, *Año 1000, año 2000: la huella de nuestros miedos*, Andrés Bello, Barcelona, 1995.

DUBY, GEORGES, *Damas del siglo XII*, Alianza, Madrid, 1998.

DUBY, GEORGES, *Economía rural y vida campesina en el Occidente medieval*, Península, Barcelona, 1991.

DUBY, GEORGES, *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 1992.

DUBY, GEORGES, *El año mil*, Gedisa, Barcelona, 1988.

DUBY, GEORGES, *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal*, Taurus, Madrid, 1988.

DUBY, GEORGES, *Guerreros y campesinos: desarrollo inicial de la economía europea 500-1200*, Siglo XXI, Madrid, 1999.

DUBY, GEORGES, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Petrel, Barcelona, 1980.

DUBY, GEORGES, *Tiempo de las catedrales. El arte y la sociedad (980-1420)*, Argot, Barcelona, 1983.

DUBY, GEORGES; PERROT, MICHELLE (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente*, Taurus, Madrid, 1991.

DUERR, HANS PETER, *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994.

DURKHEIM, EMILE, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 2003.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, ANA, *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales*, Sarriá, Málaga, 2004.

EGIDO, TEÓFANES, "El miedo a los demonios en la Época Moderna", en VV. AA., *El miedo en la historia*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2013, pp. 50-78.

EKMAN, PAUL, "All Emotions are Basic", en Paul Ekman y Richard J. Davidson (eds.), *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*, Oxford University Press, Nueva York, 1994, pp. 15-19.

EKMAN, PAUL, "An Argument for Basic Emotions", *Cognition and Emotion*, 6 (1992), pp. 169-200.

EKMAN, PAUL, "Basic Emotions", en Michael Power y Tim Dalgleish (eds.), *Handbook of Cognition and Emotion*, John Wiley & Sons, Sussex, 1999, pp. 45-60.

EKMAN, PAUL; FRIESEN, WALLACE V., "Constants across Cultures in the Face and Emotion", *Journal of Personality and Social Psychology*, 17-2 (1971), pp. 124-129.

EKMAN, PAUL; FRIESEN, WALLACE V., *Unmasking the Face: A Guide to Recognizing Emotions from Facial Expressions*, Prentice Hall, Palo Alto, 1975.

ELIAS, NORBERT, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2010.

ESLAVA GALÁN, JUAN, "Los mitos del dragón", en Juan Paredes Núñez (ed.), *Literatura y fantasía en la Edad Media*, Universidad de Granada, Granada, 1989, pp. 217-227.

ESLAVA GALÁN, JUAN, *Los años del miedo*, Planeta, Barcelona, 2009.

ESPAÑOL BERTRÁN, FRANCESCA, "El encuentro de los tres vivos y los tres muertos y su repercusión en la península ibérica", en Joaquín Yarza Luaces (ed.), *Estudios de iconografía medieval española*, Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 1984, pp. 53-135.

ESTEBAN RECIO, ASUNCIÓN; IZQUIERDO GARCÍA, M.ª JESÚS, "Pecado y marginación: mujeres públicas en Valladolid y Palencia durante los siglos XV y XVI", en Juan Antonio Bonachía Hernando (coord.), *La ciudad medieval: aspectos de la vida urbana en la Castilla bajomedieval*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1996, pp. 131-168.

ETTE, OTTMAR; NARANJO OROVIO, CONSUELO; MONTERO, IGNACIO (eds.), *Imaginarios del miedo. Estudios desde la historia*, Edition Tranvia Verlag Walter Frey, Berlín, 2013.

FEBVRE, LUCIEN, "Histoire des sentiments. La terreur" *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 6-4 (1951), pp. 520-523.

FEBVRE, LUCIEN, "La psychologie et l'histoire", en Henri Wallon (dir.), *Encyclopédie française. VIII. La vie mentale*, Larousse, París, 1938, pp. 3-7.

FEBVRE, LUCIEN, "La sensibilité et l'histoire: comment reconstituer la vie affective d'autrefois?", *Annales d'Histoire Sociale*, 3-1/2 (1941), pp. 5-20.

FEBVRE, LUCIEN, "Pour l'histoire d'un sentiment: le besoin de sécurité", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 11-2 (1956), pp. 244-247.

FEBVRE, LUCIEN, *Combates por la historia*, Ariel, Barcelona, 1986.

FEBVRE, LUCIEN, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: La religión de Rabelais*, Akal, Torrejón de Ardoz, 1993.

FEBVRE, LUCIEN, *Martín Lutero: Un destino*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1966.

FERNÁNDEZ CONDE, FRANCISCO JAVIER, *La religiosidad medieval en España. Baja Edad Media (siglos XIV-XV)*, Trea, Gijón, 2011.

FERNÁNDEZ CONDE, FRANCISCO JAVIER, *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Trea, Oviedo, 2005.

FERNÁNDEZ PÉREZ, MIRIAM, "Ni buenas, ni malas: las «otras mujeres en la sociedad medieval»", en Jesús A. Solórzano Telechea, Jelle Haemers y Roman Czaja (eds.), *Exclusión y disciplina social en la ciudad medieval europea*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2018, pp. 355-379.

FERRER I MALLOL, M.ª TERESA, *Corsarios castellanos y vascos en el mediterráneo medieval*, CSIC, Institución Milá y Fontanals, Barcelona, 2000.

FINDLAY-JONES, ROBERT; HARRÉ, ROM, "Emotion Talks Across Times: Accidie and Melancholy in the Psychological Context", en Rom Harré (ed.), *The Social Construction of Emotions*, Basil Blackwell, Nueva York, 1986, pp. 220-227.

FLANNERY, MARY C. (ed.), *Emotion and Medieval Textual Media*, Brepols, Turnhout, 2018.

FLOCEL, SABATÉ; DENJEAN, CLAUDE (dirs.), *Cristianos y judíos en contacto en la Edad Media: polémica, conversión, dinero y convivencia*, Milenio, Lérida, 2009.

FLORES DE LA FLOR, M.ª ALEJANDRA, "La exhibición de seres deformes (monstruosos) en España durante la Edad Moderna", *Revista Sans Soleil – Estudios de la imagen*, 7 (2015), pp. 25-44.

FLORI, JEAN, *El islam y el fin de los tiempos. La interpretación profética de las invasiones musulmanas en la Cristiandad medieval*, Akal, Madrid, 2010.

FOCILLON, HENRI, *Arte de Occidente: la Edad Media románica y gótica*, Alianza, Madrid, 1988.

FOCILLON, HENRI, *El año mil*, Alianza, Madrid, 1966.

FONT TULLOT, INOCENCIO, *Historia del clima de España: cambios climáticos y sus causas*, Instituto Nacional de Meteorología, Madrid, 1988.

FORONDA, FRANÇOIS, "Apoderarse del rey. Un ritual de integración política en la Castilla trastámara", en François Foronda (ed.), *El espanto y el miedo. Golpismo, emociones políticas y constitucionalismo en la Edad Media*, Dykinson, Madrid, 2013, pp. 15-74.

FORONDA, FRANÇOIS, "El miedo al rey. Fuentes y primeras reflexiones acerca de una emoción aristocrática en la Castilla del siglo XIV", en François Foronda (ed.), *El espanto y el miedo. Golpismo, emociones políticas y constitucionalismo en la Edad Media*, Dykinson, Madrid, 2013, pp. 75-141.

FORONDA, FRANÇOIS, *El espanto y el miedo. Golpismo, emociones políticas y constitucionalismo en la Edad Media*, Dykinson, Madrid, 2013.

FOSSIER, ROBERT, *El trabajo en la Edad Media*, Crítica, Barcelona, 2002.

FOSSIER, ROBERT, *Gente de la Edad Media*, Taurus, Madrid, 2007.

FOSSIER, ROBERT, *Historia del campesinado en el Occidente medieval (siglos XI-XIV)*, Crítica, Barcelona, 1995.

FOUCAULT, MICHEL, *El nacimiento de la clínica*, Siglo XXI, Madrid, 2007.

FOUCAULT, MICHEL, *Historia de la locura en la época clásica*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2015.

FOUCAULT, MICHEL, *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, Madrid, 2005.

FOUCAULT, MICHEL, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Madrid, 2009.

FOUCAULT, MICHEL, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México D. F., 1997.

FOUCAULT, MICHEL, *Vigilar y Castigar*. *Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid, 2005.

FREUD, SIGMUND, *Lo siniestro; el hombre de la arena*, López Crespo Editor, Buenos Aires, 1976.

FREVERT, UTE (ed.), *Emotional Lexicons: Continuity and Change in the Vocabulary of Feeling (1700-2000)*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

FREVERT, UTE, *Emotions in History: Lost and Found*, Central European University Press, Budapest, 2011.

FRIJDA, NICO H.; MESQUITA, BATJA, "Cultural Variations in Emotions: A Review", *Psychological Bulletin*, 112 (1992), pp. 179-204.

FROMM, ERICH, *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 2011.

FRUGONI, CHIARA, *Paure medievali: epidemie, prodigi, fine del tempo*, Il Mulino, Bolonia, 2020.

FUENTE PÉREZ, M.ª JESÚS; MORÁN, REMEDIOS, *Raíces profundas: la violencia contra las mujeres (Antigüedad y Edad Media)*, Polifemo, Madrid, 2011.

FUMAGALLI, VITO, *Solitudo carnis. El cuerpo en la Edad Media*, Nerea, Madrid, 1990.

GALLENT MARCO, MERCEDES, "Historia e historia de los hospitales", *Revista d'historia medieval*, 7 (1996), pp. 179-191.

GARCÍA BALLESTER, LUIS, "La producción y circulación de obras médicas", en Luis García Ballester (dir.), *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla: Edad Media*, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Salamanca, 2002, pp. 709-788.

GARCÍA BALLESTER, LUIS, *La búsqueda de la salud: sanadores y enfermos en la España medieval*, Península, Barcelona, 2001.

GARCÍA DE CASTRO, FRANCISCO JAVIER, *La marina de guerra de Castilla en la Edad Media (1248-1474)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2014.

GARCÍA DE CORTÁZAR, JOSÉ ÁNGEL, *La sociedad rural en la España medieval*, Siglo XXI, Madrid, 1988.

GARCÍA DE CORTÁZAR, JOSÉ ÁNGEL, *Sociedad y organización del espacio en la España medieval*, Universidad de Granada, Granada, 2004.

GARCÍA DE CORTÁZAR, JOSÉ ÁNGEL; SESMA MUÑOZ, JOSÉ ÁNGEL, *Manual de Historia Medieval*, Alianza, Madrid, 2012.

GARCÍA FITZ, FRANCISCO, *Edad Media, guerra e ideología: justificaciones jurídicas y religiosas*, Sílex, Madrid, 2003.

GARCÍA FITZ, FRANCISCO, *Ejércitos y actividades guerreras en la Edad Media europea*, Arco, Madrid, 1998.

GARCÍA FITZ, FRANCISCO, *La guerra contra el islam peninsular en la Edad Media*, Síntesis, Madrid, 2019.

GARCÍA GARCÍA, FRANCISCO DE ASÍS, "El león", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 2 (2009), pp. 33-46.

GARCÍA GARCÍA, FRANCISCO DE ASÍS, "La anástasis. Descenso a los infiernos", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 6 (2011), pp. 1-17.

GARCÍA HERRERO, M.ª DEL CARMEN, "El mundo de la prostitución en las ciudades bajomedievales", *Cuadernos del CEMYR*, 4 (1996), pp. 67-100.

GARCÍA HERRERO, M.ª DEL CARMEN, "La marital corrección: un tipo de violencia aceptado en la Baja Edad Media", *Clío & Crimen*, 5 (2008), pp. 39-71.

GARCÍA HERRERO, M.ª DEL CARMEN, "Vulnerables y temidos: los varones jóvenes como grupo de riesgo para el pecado y delito en la Baja Edad Media", *Clío&Crimen*, 9 (2012), pp. 105-134.

GARCÍA TURZA, FRANCISCO JAVIER (coord.), *El Camino de Santiago y la sociedad medieval*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1999.

GARCÍA-MONGE CARRETERO, M.ª ISABEL, "El sueño en la Edad Media cristiana: categorías y tópicos esenciales", en Martín Alvira Cabrer y Jorge Díaz Ibáñez (coords.), *Medievo utópico: sueños, ideales y utopías en el imaginario medieval*, Sílex, Madrid, 2011, pp. 17-38.

GARNIER, FRANÇOIS, *Le langage de l'image au Moyen Âge. La grammaire des gestes,* Le Léopard d'Or, París, 1989.

GARRISON, MARY, "The Study of Emotions in Early Medieval History: Some Starting Points", *Early Medieval Europe*, 10-2 (2001), pp. 243-250.

GARROSA RESINA, ANTONIO, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1987.

GAY, PETER, *La educación de los sentidos. La experiencia burguesa: de Victoria a Freud*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1992.

GEERTZ, CLIFFORD, "Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought", *American Scholar*, 49-2 (1980), pp. 165-179.

GEERTZ, CLIFFORD, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1990.

GELL, ALFRED, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1998.

GERBET, MARIE-CLAUDE, *La ganadería medieval en la península ibérica*, Crítica, Barcelona, 2002.

GEREMEK, BRONISLAW, *La piedad y la horca: historia de la miseria y de la caridad en Europa*, Alianza, Madrid, 1989.

GERTSMAN, ELINA (ed.), *Crying in the Middle Ages: Tears of History*, Routledge, Nueva York, 2011.

GERTSMAN, ELINA, "The Facial Gesture: (Mis)Reading Emotion in Gothic Art", *Journal of Medieval Religious Cultures*, 36-1 (2010), pp. 28-46.

GINZBURG, CARLO, *El hilo y las huellas: lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.

GINZBURG, CARLO, *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI*, Península, Barcelona, 2001.

GINZBURG, CARLO, *Historia nocturna: un desciframiento del aquelarre*, Muchnik, Barcelona, 1991.

GINZBURG, CARLO, *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, Universidad de Guadalajara, Zapopan, 2005.

GINZBURG, CARLO, *Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia*, Prometeo, Buenos Aires, 2013.

GIORGI, KYRA, *Emotions, Language and Identity on the Margins of Europe*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2014.

GIRALT SOLER, SEBASTIÀ, "Magia y ciencia en la Baja Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia (c. 1230 - c. 1310)", *Clío & Crimen*, 8 (2011), pp. 14-72.

GIRALT SOLER, SEBASTIÀ, "Magia y ciencia en la Baja Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia (c. 1230 - c. 1310)", *Clío & Crimen*, 8 (2011), pp. 14-72.

GODELIER, MAURICE, *Lo ideal y lo material: pensamiento, economías, sociedades*, Taurus, Madrid, 1990.

GÓMEZ BARCENA, M.ª JESÚS, "La liturgia de los funerales y su repercusión en la escultura gótica funeraria en Castilla", en Manuel Núñez Rodríguez y Ermelindo Portela Silva (coords.), *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1988-1992, pp. 31-50.

GÓMEZ BÁRCENA, M.ª JESÚS, "La liturgia de los funerales y su repercusión en la escultura gótica funeraria en Castilla", en Manuel Núñez Rodríguez y Ermelindo Portela Silva (coords.), *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1988, pp. 31-50.

GÓMEZ BRAVO, GUTMARO; MARCO, JORGE, *La obra del miedo: violencia y sociedad en la España franquista (1936-1950)*, Península, Barcelona, 2011.

GÓMEZ REDONDO, FERNANDO, *Historia de la métrica medieval castellana*, Cilengua, San Millán de la Cogolla, 2016.

GÓMEZ REDONDO, FERNANDO, *Historia de la prosa medieval castellana, 4 vols.*, Cátedra, Navalcarnero-Fuenlabrada, 1998-2007.

GÓMEZ ROJO, M.ª ENCARNACIÓN, **"**Historia jurídica del incendio en la Edad Antigua y en el ordenamiento medieval castellano: implicaciones urbanísticas y medioambientales", *Revista de estudios histórico-jurídicos*, 33 (2011), pp. 321-373.

GÓMEZ, NORA M., "La representación del Infierno Devorador en la miniatura medieval", *Memorabilia*, 12 (2009-2010), pp. 269-287.

GONZALBO AIZPURU, PILAR; STAPLES, ANNE; TORRES SEPTIÉN, VALENTINA (eds.), *Una historia de los usos del miedo*, Colegio de México, México D. F., 2009.

GONZÁLEZ CALLEJA, EDUARDO, *El laboratorio del miedo: una historia general del terrorismo, desde los sicarios a Al Qa'ida*, Crítica, Barcelona, 2012.

GONZÁLEZ DURO, ENRIQUE, *Biografía del miedo: los temores en la sociedad contemporánea*, Debate, Barcelona, 2007.

GONZÁLEZ HERNANDO, IRENE, "La piedra de la locura", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 8 (2012), pp. 79-88.

GONZÁLEZ MÍNGUEZ, CÉSAR, *Contribución al estudio de las Hermandades en el reinado de Fernando IV de Castilla*, Diputación Foral de Álava, Vitoria, 1974.

GONZÁLEZ PAZ, CARLOS ANDRÉS (ed.), *Mujeres y peregrinación en la Galicia medieval*, CSIC, Santiago de Compostela, 2010.

GONZÁLEZ ROLÁN, TOMÁS; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, PILAR, *De la* Sentencia-Estatuto *de Pero Sarmiento a la* Instrucción *del Relator*, Aben Ezra Ediciones, Madrid, 2012.
GONZÁLEZ SANZ, CARLOS, "El diablo en el cuento folklórico", en María Tausiet y James S. Amelang (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Marcial Pons, Madrid, 2004, pp. 133-160.

GONZÁLEZ ZYMLA, HERBERT, "El encuentro de los tres vivos y los tres muertos", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 6 (2011), pp. 51-82.

GONZÁLEZ ZYMLA, HERBERT, "La danza macabra", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 11 (2014), pp. 23-51.

GONZÁLEZ ZYMLA, HERBERT, "La simbología de la serpiente en las religiones antiguas: en torno a las posibles causas biológicas que explican su sacralidad e importancia", *Akros. Revista de Patrimonio*, 3 (2004), pp. 67-82.

GONZÁLEZ ZYMLA, HERBERT; BERZAL LLORENTE, LAURA M.ª, "El *transi tomb*: iconografía del yacente en proceso de descomposición", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 13 (2015), pp. 67-104.

GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, ALEJANDRO, "La protección jurídico-canónica y secular de los peregrinos en la Edad Media: orígenes y motivos", *Anuario de historia del derecho español*, 72 (2002), pp. 503-542.

GOUK, PENELOPE; HILLS, HELEN (eds.), *Representing Emotions: New Connections in the Histories of Art, Music and Medicine*, Ashgate, Aldershot, 2005.

GRAMSCI, ANTONIO, *Cuadernos de la cárcel*, Ediciones Era, México D. F., 1999-2000.

GRAÑA CID, M.ª DEL MAR, *Mujeres, espiritualidad franciscana y feminismo en la Castilla renacentista*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2003.

GRASSOTTI, HILDA, "La ira regia en León y Castilla", *Cuadernos de Historia de España*, 41-42 (1965), pp. 5-135.

GRAVER, MARGARET R., *Stoicism and Emotion*, University of Chicago Press, Chicago, 2007.

GRIMAL, PIERRE (dir.), *Historia mundial de la mujer*, Grijalbo, Barcelona, 1973.

GUADALAJARA MEDINA, JOSÉ, "Álvaro de Luna y el Anticristo. Imágenes apocalípticas en don Íñigo López de Mendoza", *Revista de Literatura Medieval*, 2 (1990), pp. 183-206.

GUADALAJARA MEDINA, JOSÉ, "La venida del Anticristo: terror y moralidad en la Edad Media hispánica", *Culturas Populares. Revista Electrónica*, 4 (2007).

GUADALAJARA MEDINA, JOSÉ, *El Anticristo en la España medieval*, Ediciones del Laberinto, Madrid, 2004.

GUADALAJARA MEDINA, JOSÉ, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1996.

GUGLIELMI, NILDA, *Marginalidad en la Edad Media*, Eudeba, Buenos Aires, 1986.

GUHA, RANAHIT, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Crítica, Barcelona, 2002.

GUIANCE, ARIEL, "Iglesia e ideología de la violencia en la Castilla medieval. Crímenes e infanticidios en la legislación canónica", *Mediaevistik*, 1 (1999), pp. 209-227.

GUIANCE, ARIEL, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1998.

GUIANCE, ARIEL, *Muertes medievales, mentalidades medievales: un estado de la cuestión sobre la historia de la muerte en la Edad Media*, Instituto de Historia Antigua y Medieval, Buenos Aires, 1989.

GURIÉVICH, ARÓN, "Au Moyen Age: conscience individuelle et image de l'au-delà", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 37-2 (1982), pp. 255-275.

GURIÉVICH, ARÓN, *Las categorías de la cultura medieval*, Taurus, Madrid, 1990.

GURIÉVICH, ARÓN, *Medieval Popular Culture*: *Problems of Belief and Perception*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

HARF-LANCNER, LAURENCE, *Les fées au Moyen Age: Morgane et Mélusine, la naissance des fées*, Slatkine, Ginebra, 1984.

HARO CORTÉS, MARTA, *Los compendios de castigos del Siglo XIII: Técnicas narrativas y contenido ético*, Universitat de València, Valencia, 1995.

HARRÉ, ROM (ed.), *The Social Construction of Emotions*, Basil Blackwell, Nueva York, 1986.

HARRIS, JAMES, *El gran miedo: una nueva interpretación del terror en la Revolución rusa*, Crítica, Barcelona, 2017.

HEERS, JACQUES, *Carnavales y fiestas de locos*, Península, Barcelona, 1988.

HEERS, JACQUES, *La invención de la Edad Media*, Crítica, Barcelona, 1995.

HERMANN, JACQUELINE, *No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal. Séculos XVI e XVII*, Companhia das Letras, São Paulo, 1998.

HERNÁNDEZ SANDOICA, ELENA, "Historia, historia de las mujeres e historia de las relaciones de género", en M.ª Isabel del Val Valdivieso, Magdalena S. Tomás Pérez, M.ª Jesús Dueñas Cepeda y Cristina de la Rosa Cubo (coords.), *La historia de las mujeres: una revisión historiográfica*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2004, pp. 29-55.

HERNÁNDEZ SANDOICA, ELENA, *Tendencias historiográficas actuales. Escribir historia hoy*, Akal, Madrid, 2004.

HERRERO MARCOS, JESÚS, *Bestiario románico en España*, Cálamo, Palencia, 2010.

HILTON, RODNEY H., *Siervos liberados: los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381*, Siglo XXI, México D. F., 1985.

HOMET, RAQUEL, "Crianza y educación en Castilla medieval", *Cuadernos de Historia de España*, 74 (1997), pp. 199-232.

HOMET, RAQUEL, *Los viejos y la vejez en la Edad Media. Sociedad e imaginario*, Pontificia Universidad Católica Argentina, Rosario, 1997.

HORKHEIMER, MAX; ADORNO, THEODOR W., *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994.

HUETE FUDIO, MARIO, "Las actitudes ante la muerte en tiempos de la peste negra. La península ibérica, 1348-1500", *Cuadernos de Historia Medieval*, 1 (1998), pp. 21-58.

HUIZINGA, JOHAN, *El otoño de la Edad Media*, Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1947.

HUIZINGA, JOHAN, *Homo Ludens*, Alianza, Madrid, 2008.

HUNT, LYNN A. (ed.), *The New Cultural History*, University of California Press, Berkeley, 1989.

HYAMS, PAUL R., *Rancor and Reconciliation in Medieval England*, Cornell University Press, Ithaca, 2003.

IGLESIA DUARTE, JOSÉ IGNACIO DE LA (coord.), *Viajar en la Edad Media. XIX Semana de Estudios Medievales*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2009.

IGLESIA FERREIROS, AQUILINO, *Historia de la traición. La traición regia en León y Castilla*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1971.

INFANTES DE MIGUEL, VÍCTOR, *Las danzas de la muerte. Génesis y desarrollo de un género medieval (siglos XIII-XVII)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1997.

IZQUIERDO BENITO, RICARDO, *La cultura material en la Edad Media*, Universidad de Granada, Granada, 2008.

JAMES, SUSAN, *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

JAMES, WILLIAM, "What Is an Emotion?", *Mind*, 34 (1884), pp. 188-205.

JARA FUENTE, JOSÉ ANTONIO (coord.), *Las emociones en la historia. Una propuesta de divulgación*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2020.

JARA FUENTE, JOSÉ ANTONIO, "Entre el conflicto y la cooperación: la ciudad castellana y los corregidores, praxis de una relación política hasta la Monarquía Isabelina", *Studia Histórica: Historia Moderna*, 39 (2017), pp. 53-87.

KAPPLER, CLAUDE, *Monstruos, demonios y maravillas*, Akal, Madrid, 1986.

KELLY, TIMOTHY; KELLY, JOSEPH, "American Catholics and the Discourse of Fear", en Peter N. Stearns y Jan Lewis (eds.), *An Emotional History of the United States*, New York University Press, Nueva York, 1998, pp. 259-279.

KLEIN, NAOMI, *La doctrina del shock: el auge del capitalismo del desastre*, Paidós, Barcelona, 2014.

KLEINSCHMIDT, HARALD, *Comprender la Edad Media: la transformación de ideas y actitudes en el mundo medieval*, Akal, Tres Cantos, 2009.

KNUUTTILA, SIMO, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2004.

KONSTAN, DAVID, *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, University of Toronto Press, Toronto, 2006.

KOONINGS, KEES; KRUIJT, KIRK (eds.), *Las sociedades del miedo. El legado de la guerra civil, la violencia y el terror en América Latina*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2002.

KOUNINE, LAURA; OSTLING, MICHAEL (eds.), *Emotions in the History of Witchcraft*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2016.

KUIJPERS, ERIKA; HAVEN, CORNELIS VAN DER (eds.), *Battlefield Emotions (1500-1800): Practices, Experience, Imagination*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2016.

LABANYI, JO, "Doing Things: Emotion, Affect and Materiality", *Journal of Spanish Cultural Studies*, 11-3/4 (2010), pp. 223-233.

LACAPRA, DOMINICK, *Escribir la historia, escribir el trauma*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2005.

LACARRA LANZ, EUKENE, "El peor enemigo es el enemigo en casa. Violencia de género en la literatura medieval", *Clío & Crimen*, 5 (2008), pp. 228-266.

LACARRA LANZ, EUKENE, "La evolución de la prostitución en la Castilla del siglo XV y la mancebía de Salamanca en tiempos de Fernando de Rojas", en Ivy A. Corfis y Joseph T. Snow (eds.), *Fernando de Rojas and Celestina: approaching the Fifth centenary*, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1993, pp. 33-78.

LACARRA, M.ª JESÚS, "El ciclo de imágenes del *Libro del Anticristo* (Zaragoza, Pablo Horus, 1496)", *Revista de poética medieval*, 30 (2016), pp. 179-198.

LACARRA, M.ª JESÚS; CACHO BLECUA, JUAN MANUEL, *Historia de la literatura española: entre oralidad y escritura. La Edad Media*, Crítica, Barcelona, 2012.

LADERO QUESADA, MANUEL F., *Las ciudades de la Corona de Castilla en la Baja Edad Media (siglos XIII al XV)*, Arco Libros, Madrid, 1996.

LADERO QUESADA, MIGUEL ÁNGEL, "Datos demográficos sobre los musulmanes de Granada y Castilla en el siglo XV", *Anuario de Estudios Medievales*, 8 (1972-1973), pp. 481-490;

LADERO QUESADA, MIGUEL ÁNGEL, "La Casa Real en la Baja Edad Media", *Historia. Instituciones. Documentos*, 25 (1998), pp. 327-350.

LADERO QUESADA, MIGUEL ÁNGEL, "Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media", *Historia. Instituciones. Documentos*, 5 (1978), pp. 257-304.

LADERO QUESADA, MIGUEL ÁNGEL, *Ciudades de la España medieval: introducción a su estudio*, Dykinson, Madrid, 2010.

LADERO QUESADA, MIGUEL ÁNGEL, *Fiscalidad y poder real en Castilla (1252-1369)*, Editorial Complutense, Madrid, 1993.

LADERO QUESADA, MIGUEL ÁNGEL, *Las fiestas en la cultura medieval*, Debate, Barcelona, 2004.

LAFFAN, MICHAEL; WEISS, MAX (eds.), *Facing Fear: The History of an Emotion in Global Perspective*, Princeton University Press, Princeton, 2012.

LANSING, CAROL, *Passion and Order: Restraint of Grief in the Medieval Italian Communes*, Cornell University Press, Ithaca, 2008.

LAPESA MELGAR, RAFAEL, "El tema de la muerte en el *Libro de buen amor*", en Rafael Lapesa Melgar, *De la Edad Media a nuestros días. Estudios de historia literaria*, Gredos, Madrid, 1967, pp. 53-75.

LAUWERS, MICHEL, "Muerte/Muertos", en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Akal, Madrid, 2003, pp. 577-587.

LE GOFF, JACQUES, "L'Occident médiéval et l'océan Indien: un horizon onirique", en Manlio Cortelazzo (ed.), *Mediterraneo e Oceano Indiano*, Olschki, Florencia, 1970, pp. 243-263.

LE GOFF, JACQUES, "La risa en la Edad Media", en Jan Bremmer y Herman Roodenburg (coords.), *Una historia cultural del humor: desde la Antigüedad a nuestros días*, Sequitur, Madrid, 1999.

LE GOFF, JACQUES, "Las mentalidades. Una historia ambigua", en Jacques Le Goff y Pierre Nora (dirs.), *Hacer la Historia. Nuevos temas*, Laia, Barcelona, 1985, pp. 81-98.

LE GOFF, JACQUES, "Lo maravilloso", en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Akal, Madrid, 2003, pp. 468-479.

LE GOFF, JACQUES, "Los sueños en la cultura y la psicología colectiva del Occidente medieval", en Jacques Le Goff, *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval*, Taurus, Madrid, 1983, pp. 282-288.

LE GOFF, JACQUES, "Sueños", en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Akal, Madrid, 2003, pp. 751-763.

LE GOFF, JACQUES, *El nacimiento del Purgatorio*, Taurus, Madrid, 1989.

LE GOFF, JACQUES, *L'imaginaire médiéval. Essais*, Gallimard, París, 1985.

LE GOFF, JACQUES, *La civilización del Occidente medieval*, Juventud, Barcelona, 1969.

LE GOFF, JACQUES, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, 2008.

LE GOFF, JACQUES, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval: 18 ensayos*, Taurus, Madrid, 1983.

LE GOFF, JACQUES; CHARTIER, ROGER (dirs.), *La Nueva Historia*, Mensajero, Bilbao, 1988.

LE GOFF, JACQUES; NORA, PIERRE (dirs.), *Hacer la Historia, 3 vols.*, Laia, Barcelona, 1985.

LE GOFF, JACQUES; SCHMITT, JEAN-CLAUDE (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Akal, Madrid, 2003.

LE GOFF, JACQUES; TRUONG, NICOLÁS, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós, Barcelona, 2005.

LE ROY LADURIE, EMMANUEL, *Historia del clima después del año mil*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1991.

LE ROY LADURIE, EMMANUEL, *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*, Taurus, Madrid, 1988.

LEBLON, BERNARD, *Los gitanos de España: el precio y el valor de la diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1987.

LEBRERO COCHO, JORGE, "Hidrofobia medieval: miedos y peligros vinculados al agua en la literatura castellana del XV", *Medievalismo*, 25 (2015), pp. 261-284.

LEBRERO COCHO, JORGE, "La percepción de la identidad y alteridad religiosa según los viajeros peninsulares de finales de la Edad Media", en Luis Araus Ballesteros y Juan Antonio Prieto Sayagués (coords.), *Las tres religiones en la Baja Edad Media peninsular. Espacios, percepciones y manifestaciones*, La Ergástula, Madrid, 2018, pp. 17-31.

LEBRERO COCHO, JORGE, "Violencia diabólica y violencia sagrada en la literatura castellana de la Plena y Baja Edad Media", en Paula Hernández Rodríguez et al. (coords.), *Las violencias y la historia*, Hergar Ediciones, Salamanca, 2016, pp. 471-491.

LECLERQ-MARX, JACQUELINE, "Sirenas-pájaro, sirenas-pez. El tema del beneficio ilícito en la escultura románica entre realidades socio-económicas, contactos culturales y redes metafóricas", *Románico*, 12 (2011), pp. 26-33.

LECOUTEUX, CLAUDE, *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, Editorial José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 1999.

LECUPPRE-DESJARDIN, ELODIE; VAN BRUAENE, ANNE-LAURE (eds.), *Emotions in the Heart of the City. 14th-16th Century*, Brepols, Turnhout, 2005.

LEDOUX, JOSEPH E., *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, Simon & Schuster, Nueva York, 1996.

LEFEBVRE, GEORGES, *El Gran Pánico de 1789. La Revolución francesa y los campesinos*, Paidós, Barcelona, 1986.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1992.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona, 1991.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *Mitológicas, 4 vols*., Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1972-1976.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *Tristes trópicos*, Paidós, Barcelona, 1997.

LÉVY-BRUHL, LUCIEN, *La mentalidad primitiva*, La Pléyade, Buenos Aires, 1972.

LEYS, RUTH, "How Did Fear Become a Scientific Entity and What Kind of Entity Is It?", *Representations*, 110 (2010), pp. 66-104.

LEYS, RUTH, "The Turn to Affect: A Critique", *Critical Inquiry*, 37-3 (2011), pp. 434-472.

LIDA DE MALKIEL, M.ª ROSA, "La visión de trasmundo en las literaturas hispánicas", en Howard Rollin Patch (ed.), *El otro mundo en la literatura medieval*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1983, pp. 369-449.

LIDA DE MALKIEL, M.ª ROSA, *La idea de la fama en la Edad Media castellana*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1952.

LILIEQUIST, JONAS (ed.), *A History of Emotions, 1200-1800*, Pickering & Chatto, Londres, 2012.

LINEHAN, PETER, *Historia e historiadores de la España medieval*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012.

LIPOVETSKY, GILLES, *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, París, 1983.

LIZABE, GLADYS, "La vejez en la literatura medieval española: miradas desde la Celestina", en José Manuel Fradejas Rueda, Deborah Anne Dietrick, María Jesús Díez Garretas y Demetrio Martín Sanz (coords.), *Actas del XIII Congreso Internacional Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2010, pp. 1131–1146.

LÓPEZ ALONSO, CARMEN, *La pobreza en la España medieval. Estudio histórico-social*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1986.

LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, JOSÉ ENRIQUE, "La cruzada particular de un maestre de la orden de Alcántara (1394)", *Studia histórica. Historia medieval*, 30 (2012), pp. 175-195.

LÓPEZ DE MENESES, AMADA, "La inmigración gitana en España en el siglo XV. (Apuntes para su estudio)", en VV. AA., *Martínez Ferrando, archivero*. *Miscelánea de estudios dedicados a su memoria*, Asociación Nacional de Bibliotecarios, Archiveros y Arqueólogos, Madrid, 1968, pp. 239-263.

LÓPEZ ESTRADA, FRANCISCO, *Libros de viajeros hispánicos medievales*, Laberinto, Madrid, 2003.

LÓPEZ GÓMEZ, ÓSCAR, "El impacto de las revueltas urbanas en el siglo XV: a propósito de la rebelión de 1449 en Toledo", *Edad Media. Revista de Historia*, 15 (2014), pp. 175-191.

LÓPEZ OJEDA, ESTHER (coord.), *Comer, beber, vivir: consumo y niveles de vida en la Edad Media Hispánica*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2011.

LÓPEZ-RÍOS MORENO, SANTIAGO, "Sobre el bosque y el lobo en la literatura castellana del siglo XV", en Dominique de Courcelles (coord.), *Nature et Paysages. L'emergence d'une nouvelle subjectivité à la Renaissance*, École Nationale des Chartes, París, 2006, pp. 11-28.

LÓPEZ-RÍOS MORENO, SANTIAGO, *Salvajes y razas monstruosas en la literatura castellana medieval*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1999.

LUCHÍA, CORINA, "*Ommes et mugeres baldíos*: regulación social y prácticas consuetudinarias en torno a los asalariados castellanos en la Baja Edad Media", *Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, 8 (2012), pp. 1-16.

LUHMANN, NIKLAS, *Love as Passion: The Codification of Intimacy*, Harvard University Press, Cambridge, 1987.

LUTZ, CATHERINE, "Emotion, Thought and Estrangement: Emotion as a Cultural Category", *Cultural Anthropology*, 1-3 (1986), pp. 287-309.

LUTZ, TOM, *El llanto. Historia cultural de las lágrimas*, Taurus, Madrid, 2001.

MACMULLEN, RAMSEY, *Feelings in History: Ancient and Modern*, Regina Books, Claremont, 2003.

MADERO, MARTA, *Manos violentas, palabras vedadas: la injuria en Castilla y León, siglos XIII-XV*, Taurus, Madrid, 1992.

MALAXECHEVERRÍA, IGNACIO, *Bestiario medieval*, Siruela, Madrid, 2000.

MALO PÉ, ANTONIO, "La antropología tomista de las pasiones", *Tópicos: Revista de filosofía*, 40 (2011), pp. 133-170.

MANDROU, ROBERT, *De la culture populaire aux XVII[e] et XVIII[e] siècles: la bibliothèque bleue de Troyes*, Stock, París, 1964.

MANDROU, ROBERT, *Introducción a la Francia Moderna (1500-1640). Ensayo de Psicología histórica*, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, México D. F., 1962.

MANDROU, ROBERT, *Magistrats et sorciers en France au XVII[e] siècle: une analyse de psychologie historique*, Editions du Seuil, París, 1980.

MARAVALL CASESNOVES, JOSÉ ANTONIO, "La concepción del saber en una sociedad tradicional", en José Antonio Maravall Casesnoves, *Estudios de Historia del pensamiento español, I*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999, pp. 191-242.

MARINA, JOSÉ ANTONIO, *Anatomía del miedo: un tratado sobre la valentía*, Anagrama, Barcelona, 2006.

MARTÍN ANSÓN, MARÍA LUISA, "El fuego de San Marcial y el fuego de San Antón en el contexto del arte medieval", *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 22 (2010), pp. 9-26.

MARTÍN CEA, JUAN CARLOS, "El factor humano en el Camino de Santiago. Los peregrinos medievales", en Luis Martínez García (coord.), *El Camino de Santiago: Historia y patrimonio*, Universidad de Burgos, Burgos, 2011, pp. 123-138.

MARTÍN CEA, JUAN CARLOS, "El impacto de la crisis del feudalismo en la cultura y en la mentalidad castellana", en VV. AA., *Aragón en la Edad Media. Sociedad, culturas e ideologías en la España bajomedieval*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2000, pp. 75-100.

MARTÍN CEA, JUAN CARLOS, "El legado de los vencidos: repercusiones de la conflictividad social bajomedieval en el régimen señorial castellano. Paredes de Nava, siglos XIV y XV", en M.ª Isabel del Val Valdivieso y Pascual Martínez Sopena (dirs.), *Castilla y el mundo feudal.*

Homenaje al profesor Julio Valdeón, III, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2009, pp. 145-163.

MARTÍN CEA, JUAN CARLOS, "El modelo testamentario bajomedieval castellano y su reflejo en los diferentes grupos sociales", *Edad Media. Revista de Historia*, 6 (2003-2004), pp. 103-156.

MARTÍN CEA, JUAN CARLOS, "Entre platos, copas y manteles: usos y costumbres sociales en torno a las comidas en la Castilla bajomedieval", en Juan Carlos Martín Cea (coord.), *Convivir en la Edad Media*, Dossoles, Burgos, 2010, pp. 253-282.

MARTÍN CEA, JUAN CARLOS, "Las funciones sociales de la plaza pública en la Castilla del siglo XV", en José M.ª Monsalvo Antón (coord.), *Sociedades urbanas y culturas políticas en la Baja Edad Media castellana*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2013, pp. 143-164.

MARTÍN CEA, JUAN CARLOS, "Los banquetes del Condestable Lucas de Iranzo: consideraciones sobre su función en la cultura política castellana del siglo XV", en M.ª Isabel del Val Valdivieso, Juan Carlos Martín Cea y David Carvajal de la Vega (eds.), *Expresiones del poder en la Edad Media. Homenaje al profesor Juan Antonio Bonachía Hernando*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2019, pp. 81-90.

MARTÍN CEA, JUAN CARLOS, *El mundo rural castellano a fines de la Edad Media. El ejemplo de Paredes de Nava en el siglo XV*, Consejería de Cultura y Turismo de la Junta de Castilla y León, Valladolid, 1991.

MARTÍN PRIETO, PABLO, **"**Las huellas del miedo en la literatura de viajes medieval: una aproximación metodológica", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval*, 25 (2012), pp. 255-284.

MARTÍNEZ CASADO, ÁNGEL, "Cátaros en León. Testimonio de Lucas de Tuy", *Archivos Leoneses*, 74 (1983), pp. 263-311.

MARTÍNEZ DE MINGO, LUIS, *Miedo y literatura*, Edaf, Madrid, 2004.

MARTÍNEZ DHIER, ALEJANDRO, "Los gitanos en Andalucía en el antiguo régimen: de «peregrinos» a «marginados»", en Francisco Javier García Castaño y Nina Kressova (coords.), *Actas del I Congreso sobre migraciones en Andalucía*, Universidad de Granada, Granada, 2011, pp. 2107-2117.

MARTÍNEZ GARCÍA, LUIS, "La hospitalidad en el Camino de Santiago: viejos y nuevos hospitales a finales de la Edad Media", en Carlos Estepa Díez, Pascual Martínez Sopena y Cristina Jular Pérez-Alfaro (coords.), *El Camino de Santiago: estudios sobre la peregrinación y la sociedad*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 2000, pp. 87-106.

MARTÍNEZ GARCÍA, PEDRO, *El cara a cara con el otro: la visión de lo ajeno a fines de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna a través del viaje*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2015.

MARTÍNEZ GIL, FERNANDO, *La muerte vivida. Muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*, Diputación Provincial de Toledo, Toledo, 1996.

MARTÍNEZ-FALERO, LUIS, "De la muerte por amor al amor por la muerte: la representación de la muerte en la poesía medieval europea", *Revista de Literatura Medieval*, 24 (2012), pp. 173-192.

MASTROGREGORI, MASSIMO, *El manuscrito interrumpido de Marc Bloch. Apología para la historia o el oficio de historiador*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1998.

MATT, SUSAN J., "Current Emotion Research in History: Or, Doing History from the Inside Out", *Emotion Review*, 3-1 (2011), pp. 117-124.

MAUSS, MARCEL, *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz, Madrid, 2009.

MAZZI, MARIA SERENA, *Los viajeros medievales*, A. Machado Libros, Madrid, 2018.

MAZZON, GABRIELLA, *Pathos in Late-Medieval Religious Drama and Art: A Communicative Strategy*, Brill, Leiden-Boston, 2018.

MCCANN, DANIEL; MCKECHNIE-MASON, CLAIRE (eds.), *Fear in the Medical and Literary Imagination, Medieval to Modern: Dreadful Passions*, Palgrave, Londres, 2018.

MEDEL MARCHENA, IGNACIO, "Consumo y salud. La comida y la bebida en la medicina medieval", en Esther López Ojeda (coord.), *Comer, beber, vivir. Consumo y niveles de vida en la Edad Media hispánica*, Instituto de Estudios Riojanos, Nájera, 2011, pp. 411-432.

MELO CARRASCO, DIEGO; VIDAL CASTRO, FRANCISCO, "Rescate de cautivos cristianos en las treguas entre Castilla y el Emirato nazarí de Granada (siglos XIII-XV): una propuesta de análisis", *Imago temporis. Medium Aevum*, 12 (2018), pp. 643-662.

MENDOZA GARRIDO, JUAN MIGUEL, "Mujeres adúlteras en la Castilla medieval. Delincuentes y víctimas", *Clío & Crimen*, 5 (2008), pp. 151-186.

MENDOZA NEGRILLO, JUAN DE DIOS, *Fortuna y providencia en la literatura castellana del siglo XV*, Real Academia Española, Madrid, 1973.

MENJOT, DENIS, "Prostitutas y rufianes en las ciudades castellanas a fines de la Edad Media", *Temas Medievales*, 4 (1994), pp. 189-204.

MÉRIDA JIMÉNEZ, RAFAEL M., "La *fantasía* imposible: apuntes metodológicos para el medioevo castellano", en Jaume Pont (ed.), *Brujas, demonios y fantasmas en la literatura fantástica hispánica*, Universitat de Lleida, Lérida, 1999, pp. 43-53.

MÉRIDA JIMÉNEZ, RAFAEL M., "Magias y brujerías literarias en la Castilla medieval", *Clío & Crimen*, 8 (2011), pp. 143-164.

MICHELET, JULES, *La bruja*, Labor, Barcelona, 1984.

MINER, ROBERT, *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of* Summa Theologiae, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

MINOIS, GEORGES, *Historia de la vejez: de la Antigüedad al Renacimiento*, Nerea, Madrid, 1989.

MINOIS, GEORGES, *Historia de los infiernos*, Paidós, Barcelona, 2005.

MITRE FERNÁNDEZ, EMILIO, "Integrar y excluir (Comunión y excomunión en el Medievo)", *Hispania Sacra*, 132 (2013), pp. 519-542.

MITRE FERNÁNDEZ, EMILIO, "Los espacios del Más Allá", en Esther López Ojeda (coord.), *De la tierra al cielo. Ubi sunt qui ante nos in hoc mundo fuere?*, Instituto de Estudios Riojanos, Nájera, 2014, pp. 31-74.

MITRE FERNÁNDEZ, EMILIO, *Desprecio del mundo y alegría de vivir en la Edad Media*, Trotta, Madrid, 2017.

MITRE FERNÁNDEZ, EMILIO, *Fantasmas de la sociedad medieval: Enfermedad. Peste. Muerte*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2004.

MITRE FERNÁNDEZ, EMILIO, *Fronterizos de Clío: Marginados, disidentes y desplazados en la Edad Media*, Universidad de Granada, Granada, 2003.

MITRE FERNÁNDEZ, EMILIO, *Judaísmo y cristianismo. Raíces de un gran conflicto histórico*, Istmo, Madrid, 1980.

MITRE FERNÁNDEZ, EMILIO, *La muerte vencida: imágenes e historia en el Occidente medieval (1200-1348)*, Encuentro, Madrid, 1988.

MITRE FERNÁNDEZ, EMILIO, *Los judíos de Castilla en tiempo de Enrique III. El pogrom de 1391*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1994.

MITRE FERNÁNDEZ, EMILIO, *Morir en la Edad Media. Los hechos y los sentimientos*, Cátedra, Madrid, 2019.

MOLLAT, MICHEL, *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media: un estudio social*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1988.

MOLLAT, MICHEL; WOLFF, PHILIPPE, *Uñas azules, jacques y ciompi: las revoluciones populares en Europa en los siglos XIV y XV*, Siglo XXI, Madrid, 1976.

MONFERRER SALA, JUAN PEDRO; RODRÍGUEZ, M.ª DOLORES (eds.), *Entre Oriente y Occidente. Ciudades y viajeros en la Edad Media*, Universidad de Granada, Granada, 2005.

MONSALVO ANTÓN, JOSÉ M.ª, "Mentalidad antijudía en la Castilla medieval. Cultura clerical y cultura popular en la gestación y difusión de un ideario medieval", en Carlos Barros Guimeráns (ed.), *Xudeos e conversos na historia*, La Editorial de la Historia, Santiago de Compostela, 1994.

MONSALVO ANTÓN, JOSÉ M.ª, *Los conflictos sociales en la Edad Media*, Síntesis, Madrid, 2016.

MONSALVO ANTÓN, JOSÉ M.ª, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Siglo XXI, Madrid, 1985.

MONTANARI, MASSIMO, *El hambre y la abundancia. Historia y cultura de la alimentación en Europa*, Crítica, Barcelona, 1993.

MONTERO CARTELLE, EMILIO, "La sexualidad medieval en sus manifestaciones lingüísticas: pecado, delito y algo más", *Clío & Crimen*, 7 (2010), pp. 41-58.

MORAL DE CALATRAVA, PALOMA, *La mujer imaginada. La construcción cultural del cuerpo femenino en la Edad Media*, Nausícaä, Murcia, 2008.

MORENO CANTANO, ANTONIO CÉSAR, *Checas. Miedo y odio en la España de la guerra civil*, Trea, Gijón, 2017.

MORENTE PARRA, MARIBEL, "La imagen de la lepra en las Cantigas de Santa María de Alfonso X el Sabio", *Anales de Historia del Arte*, 17 (2007), pp. 25-45.

MORENTE PARRA, MARIBEL, *La imagen de la enfermedad en la Europa de la Baja Edad Media. Modelos sociales del enfermar*, Delta, Madrid, 2019.

MORETA VELAYOS, SALUSTIANO, *Malhechores feudales. Violencia, antagonismos y alianzas de clases en Castilla, Siglos XIII-XIV*, Cátedra, Madrid, 1978.

MORGADO GARCÍA, ARTURO, *Demonios, magos y brujas en la España moderna*, Universidad de Cádiz, Sanlúcar de Barrameda, 1999.

MORIN, ALEJANDRO, "Lepra, muerte y exclusión de la comunidad en la Edad Media", *Revista Chilena de Estudios Medievales*, 15 (2019), pp. 8-15.

MOSCOSO SANABRIA, JAVIER; ZARAGOZA BERNAL, JUAN MANUEL, "Historias del bienestar. Desde la historia de las emociones a las políticas de la experiencia", *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 36 (2014), pp. 73-88.

MOSCOSO, JAVIER, "La historia de las emociones, ¿de qué es historia?", *Vínculos de Historia*, 4 (2015), pp. 15-27.

MOSCOSO, JAVIER, *Historia cultural del dolor*, Taurus, Madrid, 2011.

MOYA CASAS, PABLO CÉSAR, *Los siervos del demonio. Aproximación a la narrativa medieval*, UNED, Madrid, 2000.

MUCHEMBLED, ROBERT, *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, Cátedra, Madrid, 2004.

MUCHEMBLED, ROBERT, *L'invention de l'homme moderne: sensibilités, moeurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime*, Fayard, París, 1988.

MUCHEMBLED, ROBERT, *Popular Culture and Elite Culture in France. 1400-1750*, Luisiana State University Press, Baton Rouge, 1985.

MULLETT, MICHAEL, *La cultura popular en la Baja Edad Media*, Crítica, Barcelona, 1990.

MUÑOZ FERNÁNDEZ, ÁNGELA, "Gusanos, serpientes y dragones. Fauna punitiva en las geografías del Más Allá", en M.ª Rosario García Huerta y Francisco Ruiz Gómez (dirs.), *Animales simbólicos en la historia. Desde la Protohistoria hasta el final de la Edad Media*, Síntesis, Madrid, 2012, pp. 337-364.

MUÑOZ FERNÁNDEZ, ÁNGELA, "Llanto, palabras y gestos. La muerte y duelo en el mundo medieval hispánico (morfología ritual, agencias culturales y controversias)", *Cuadernos de Historia de España*, 83 (2009), pp. 107-140.

MUÑOZ FERNÁNDEZ, ÁNGELA, *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid, 1988.

MUÑOZ PÁEZ, ADELA, *Historia del veneno: de la cicuta al polonio*, Penguin Random House, Madrid, 2012.

MURRAY, ALEXANDER, *Suicide in the Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford, 1998-2000.

NAGY, PIROSKA, *Le Don des larmes au Moyen Âge*, Albin Michel, París, 2000.

NAPHY, WILLIAM G.; ROBERTS, PENNY (eds.), *Fear in Early Modern Society*, Manchester University Press, Manchester, 1997.

NARBONA VIZCAÍNO, RAFAEL, *La cultura y la fiesta: cultura de la representación en la sociedad medieval (siglos XIII-XV)*, Síntesis, Madrid, 2017.

NARBONA VIZCAÍNO, RAFAEL, *Pueblo, poder y sexo: Valencia medieval (1306-1420)*, Diputación Provincial de Valencia, Valencia, 1992.

NAVARRO ESPINACH, GERMÁN, "Sodomitas en la Corona de Aragón (1263-1598)", en Rica Amrán y Antonio Cortejo Ocaña (dirs.), *La mirada del otro. Las minorías en España y América (siglos XV-XVIII)*, eHumanista, Santa Bárbara (California), 2020, pp. 99-126.

NAVARRO GONZÁLEZ, ALBERTO, *El mar en la literatura medieval castellana*, Universidad de la Laguna, La Laguna, 1962.

NICOLE, EUSTACE; LEAN, EUGENIA; LIVINGSTON, JULIE; PLAMPER, JAN; REDDY, WILLIAM M.; ROSENWEIN, BARBARA H., "AHR Conversation: The Historical Study of Emotions", *American Historical Review*, 117-5 (2012), pp. 1487-1531.

NIETO SORIA, JOSÉ MANUEL, "¿Cómo se legitima una ruptura dinástica? Un problema típico de la cultura política bajomedieval", en Flocel Sabaté i Curull y Maite Pedrol (coords.), *Ruptura i legitimació dinàstica a l'Edat Mitjana*, Pagès, Lérida, 2015, pp. 21-40.

NIETO SORIA, JOSÉ MANUEL, "De la ira regia al poderío real absoluto: monarquía y miedo político en la Corona castellano-leonesa", en Flocel Sabaté i Curull (ed.), *Por política, terror social*, Pagès, Lérida, 2013, pp. 245-264.

NIETO SORIA, JOSÉ MANUEL, "Dos perspectivas de análisis sobre el crimen político desde la experiencia medieval: la tiranía y el envenenamiento", *Clío & Crimen*, 14 (2017), pp. 39-58.

NIETO SORIA, JOSÉ MANUEL, "La gestación bajomedieval del derecho de resistencia en Castilla: modelos interpretativos", *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, 34 (2011), pp. 13-27.

NIETO SORIA, JOSÉ MANUEL, "Los perdones reales en la confrontación política de la Castilla Trastámara", *En la España Medieval*, 25 (2002), pp. 213-266.

NIETO SORIA, JOSÉ MANUEL, "*Rex inutilis* y tiranía en el debate político de la Castilla bajomedieval", en François Foronda, Jean Philippe Genet y José Manuel Nieto Soria (eds.), *Coups d'Etat à la fin du moyen Âge? Aux fondements du pouvoir politique en Europe occidentale*, Casa de Velázquez, Madrid, 2005, pp. 73-92.

NIETO SORIA, JOSÉ MANUEL, *Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*, Nerea, Madrid, 1993.

NIETO SORIA, JOSÉ MANUEL, *El conflicto en escenas: la pugna política como representación en la Castilla bajomedieval*, Sílex, Madrid, 2010.

NIETO SORIA, JOSÉ MANUEL, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*, Eudema, Madrid, 1988.

NIETO SORIA, JOSÉ MANUEL, *Pacto y consenso en la cultura política peninsular*, Sílex, Madrid, 2013.

NIETZSCHE, FRIEDRICH, *La gaya ciencia*, Espasa-Calpe, Madrid, 2000.

NIRENBERG, DAVID, *Comunidades de violencia: la persecución de las minorías en la Edad Media*, Península, Barcelona, 2001.

NOGALES RINCÓN, DAVID, "Duelo, luto y comunicación política en la Castilla trastámara", *Edad Media. Revista de Historia*, 17 (2016), pp. 327-350.

NOGALES RINCÓN, DAVID, "El color negro. Luto y magnificencia en la Corona de Castilla (siglos XIII-XV)", *Medievalismo. Revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 26 (2016), pp. 221-245.

NOVOA PORTELA, FELICIANO; VILLALBA RUIZ DE TOLEDO, F. JAVIER (coords.), *Viajes y viajeros en la Europa medieval*, CSIC, Barcelona, 2007.

NÚÑEZ RODRÍGUEZ, MANUEL; PORTELA SILVA, ERMELINDO (coords.), *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1988-1992.

OATLEY, KEITH, *Emotions: A Brief History*, Blackwell, Oxford, 2004.

OCHOA ANADÓN, JOSÉ ANTONIO, "El valor de los viajeros medievales como fuente histórica", *Revista de Literatura Medieval*, 2 (1990), pp. 85-102.

OLIVA HERRER, HIPÓLITO RAFAEL, "Conflictos antiseñoriales en el reino de Castilla a finales de la Edad Media: viejas preguntas, ¿nuevas respuestas?", *Historia. Instituciones. Documentos*, 36 (2009), pp. 313-332.

OLIVA HERRER, HIPÓLITO RAFAEL, "Espacios de comunicación en el mundo rural a fines de la Edad Media: la escritura como contrapeso del poder", *Medievalismo*, 16 (2006), pp. 93-112.

OLIVA HERRER, HIPÓLITO RAFAEL, "Sociabilidad y comunicación política a fines de la Edad Media. Algunas reflexiones previas", en Juan Carlos Martín Cea (coord.), *Convivir en la Edad Media*, Dossoles, Burgos, 2010, pp. 211-231.

OLIVA HERRER, HIPÓLITO RAFAEL, *Justicia contra señores. El mundo rural y la política en tiempo de los Reyes Católicos*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2004.

OLIVA HERRER, HIPÓLITO RAFAEL; BENITO I MONCLÚS, PERE (eds.), *Crisis de subsistencia y crisis agrarias en la Edad Media*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2007.

OLIVARES MARTÍNEZ, DIANA, "El salvaje en la Baja Edad Media", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 10 (2013), pp. 41-55.

OLIVARES MARTÍNEZ, DIANA, "Las arpías", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 11 (2014), pp. 1-12.

OLIVERA SERRANO, CÉSAR, "La Inquisición de los Reyes Católicos", *Clío & Crimen*, 2 (2005), pp. 175-205.

OREJUDO, ANTONIO, *Cartas de batalla*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Madrid, 1993.

ORTEGA BAÚN, ANA E., "Honor femenino, manipulación de la fama y sexualidad en la Castilla de entre 1200 y 1550", *Clío & Crimen*, 13 (2016), pp. 75-98.

ORTEGA BAÚN, ANA E., "La otra delincuencia femenina relacionada con la sexualidad en la Castilla medieval: lesbianismo, huida del cónyuge, alcahuetería, colaboración en violación, concubinato clerical y aborto", *Clío & Crimen*, 17 (2020), pp. 67-92.

ORTEGA VALCÁRCEL, JOSÉ, "El «imago mundi» en la Castilla medieval", en Luis García Ballester (dir.), *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla: Edad Media*, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Salamanca, 2002, pp. 147-189.

ORTEGO RICO, PABLO, "Cristianos y mudéjares ante la conversión de 1502. Mercedes a moros. Mercedes de bienes de moros", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval*, 24 (2011), pp. 279-318.

ORTEGO RICO, PABLO, "La imagen de la minoría islámica castellana a través de las fuentes fiscales a fines de la Edad Media", *Edad Media. Revista de Historia*, 17 (2016), pp. 33-66.

ORTEGO RICO, PABLO; GALÁN SÁNCHEZ, ÁNGEL; ORTEGA CERA, ÁGATHA, *El precio de la diferencia: mudéjares y moriscos ante el fisco castellano*, Sílex, Madrid, 2019.

OTERO PEREIRA, EDUARDO, *Mujeres viajeras de la Antigüedad. Los relatos de Egeria y otras peregrinas en Tierra Santa*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2018.

PAGE, SOPHIE, *La magia en los manuscritos medievales*, AyN Ediciones, Madrid, 2006.

PALOU, JEAN, *La peur dans l'histoire*, Les éditions ouvrières, París, 1958.

PANIAGUA, JUAN ANTONIO, "Los tratamientos de las enfermedades mentales en la medicina escolástica medieval", en Demetrio Barcia (ed.), *Historia de la Psicofarmacología*, You & Us, Tres Cantos, 1998, pp. 217-236.

PASCUAL ÁLVAREZ, IRENE, "Iconografía del Juicio Final en las portadas góticas hispánicas", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 21 (2019), pp. 157-187.

PASTOR DE TOGNERI, REYNA (comp.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*, CSIC, Madrid, 1990.

PASTOR DE TOGNERI, REYNA, "Historia de las familias en Castilla y León (siglos X-XIV) y su relación con la formación de los grandes dominios eclesiásticos", *Cuadernos de Historia de España*, 43-44 (1967), pp. 88-118.

PASTOR DE TOGNERI, REYNA, "Para una historia social de la mujer hispano-medieval: problemática y puntos de vista", en VV. AA., *La condición de la mujer en la Edad Media*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1986, pp. 187-214.

PASTOR DE TOGNERI, REYNA, *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval*, Ariel, Barcelona, 1973.

PASTOR DE TOGNERI, REYNA, *Resistencias y luchas campesinas en la época del crecimiento y consolidación de la sociedad feudal. Castilla y León, siglos X-XIII*, Siglo XXI, Madrid, 1980.

PASTOREAU, MICHEL, *El oso. Historia de un rey destronado*, Paidós Ibérica, Madrid 2008.

PATCH, HOWARD ROLLIN, *El otro mundo en la literatura medieval*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1983.

PATLAGEAN, EVELYNE, "La historia de lo imaginario", en Jacques Le Goff y Roger Chartier (dirs.), *La Nueva Historia*, Mensajero, Bilbao, 1988, pp. 302-322.

PAUL, JACQUES, *Historia intelectual del Occidente medieval*, Cátedra, Madrid, 2003.

PAYNE, PHILLIP G., *Crash!: How the Economic Boom and Bust of the 1920s Worked*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2015.

PEÑA, CARMEN; GIRÓN, FERNANDO, *La prevención de la enfermedad en la España bajo medieval*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2006.

PEREIRA OLIVEIRA, SOLANGE, "Inferno medieval: uma concepção cristã do espaço dos condenados na *Visão de Túndalo*", *Plêthos,* 2-2 (2012), pp. 68-79.

PÉREZ DE TUDELA VELASCO, M.ª ISABEL, "Ancianidad, viudedad… el hombre medieval en su edad postrera", en José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), *La familia en la Edad Media*, Instituto de Estudios Riojanos, Nájera, 2001, pp. 285-316.

PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, M.ª ISABEL, "El concepto de pecado como arma de control político: el matrimonio de Alfonso IX de León y Berenguela de Castilla", en Ana Isabel Carrasco Manchado y M.ª del Pilar Rábade Obradó (coords.), *Pecar en la Edad Media*, Sílex, Madrid, 2008, pp. 81-96.

PÉREZ GONZÁLEZ, SILVIA M.ª, "La viudez femenina en la Edad Media: un ejemplo andaluz", en M.ª Isabel del Val Valdivieso y Pascual Martínez Sopena (eds.), *Castilla y el mundo feudal... III*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2009, pp. 345-358.

PÉREZ MONZÓN, OLGA, "Ceremonias regias en la Castilla medieval. A propósito del llamado *Libro de la Coronación de los Reyes de Castilla y Aragón*", *Archivo Español de Arte*, 83-332 (2010), pp. 317-334.

PÉREZ PRIEGO, MIGUEL ÁNGEL, "Estudio literario de los libros de viajes medievales", *Epos*, 1 (1984), pp. 217-239.

PERTÍÑEZ LÓPEZ, JESÚS, "Los orígenes medievales del monstruo en el arte", *Revista Sans Soleil – Estudios de la imagen*, 7 (2015), pp. 7-13.

PLAMPER, JAN, "Fear: Soldiers and Emotion in Early Twentieth-Century Russian Military Psychology", *Slavic Review*, 68-2 (2009), pp. 259-283.

PLAMPER, JAN, "Historia de las emociones: caminos y retos", *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 36 (2014), pp. 17-29.

PLAMPER, JAN, "The History of Emotions: An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein and Peter Stearns", *History and Theory*, 49-2 (2010), pp. 237–265.

PLAMPER, JAN, *The History of Emotions: An Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

PLAMPER, JAN; LAZIER, BENJAMIN (eds.), *Fear: Across the Disciplines*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2012.

PLAMPER, JAN; LAZIER, BENJAMIN, "The Phobic Regimes of Modernity", *Representations*, 110-1 (2010), pp. 58-65.

POIRRIER, PHILIPPE (ed.), *La Historia cultural, ¿un giro historiográfico mundial?*, Universitat de València, Valencia, 2012.

POPEANGA CHELARU, EUGENIA, "Lectura e investigación de los libros de viaje medievales", *Filología Románica*, Anejo I (1991), pp. 9-26.

POPEANGA CHELARU, EUGENIA, "Realidad y ficción en los libros de viajes medievales", en Juan Paredes Núñez (ed.), *Literatura y fantasía en la Edad Media*, Universidad de Granada, Granada, 1989, pp. 63-80.

POU I MARTÍ, JOSEP M.ª; ARCELUS ULIBARRENA, JUANA M.ª, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglo XIII-XV)*, Colegio Cardenal Cisneros, Madrid, 1991.

PRIETO SAYAGUÉS, JUAN A., "La dimensión política, socioeconómica y religiosa de la redención de cautivos en la Baja Edad Media: poder laico y órdenes religiosas", *Medievalismo*. *Revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 30 (2020), pp. 423-448.

PRO, JUAN, "Presentación del editor al dossier historia de las emociones", *Rubrica Contemporanea*, 4-7 (2015), pp. 1-4.

RÁBADE OBRADÓ, M.ª DEL PILAR, "La mujer trabajadora en los Ordenamientos de Cortes, 1258-1505", en Ángela Muñoz Fernández y Cristina Segura Graíño (eds.), *El trabajo de las mujeres en la Edad Media Hispana*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid, 1988, pp. 113-140.

RABAZO VINAGRE, ANA R., "Muerte y pérdida de identidad. Temor que despiertan en la sociedad castellana durante la Baja Edad Media", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval*, 24 (2011), pp. 353-386.

RABAZO VINAGRE, ANA ROSA, *El miedo y su expresión en las fuentes medievales. Mentalidades y sociedad en el Reino de Castilla* (tesis inédita), UNED, 2010.

RAIMOND-MOLINER, JEANNE, "La peur dans les «Cantigas de Santa María»", *Anuario de Estudios Medievales*, 16 (1986), pp. 67-80.

RANZATO, GABRIELE, *El gran miedo de 1936: cómo España se precipitó en la Guerra Civil*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2014.

REDDY, WILLIAM M., "Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions", *Current Anthropology*, 38-3 (1997), pp. 327-351.

REDDY, WILLIAM M., "Sentimentalism and Its Erasure: The Role of Emotions in the Era of the French Revolution", *Journal of Modern History*, 72-1 (2000), pp. 109-152.

REDDY, WILLIAM M., *The Making of Romantic Love: Longing and Sexuality in Europe, South Asia and Japan, 900-1200 CE*, University of Chicago Press, Chicago, 2012.

REDDY, WILLIAM M., *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

RESL, BRIGITTE, *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*, Berg, Oxford, 2007.

RICCIARDELLI, FABRIZIO; ZORZI, ANDREA (eds.), *Emotions, Passions, and Power in Renaissance Italy*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2015.

RIERA I MELIS, ANTONI, "Catástrofe y sociedad en la Catalunya medieval: los terremotos de 1427-1428", en Flocel Sabaté i Curull (ed.), *Por política, terror social*, Pagès, Lérida, 2013, pp. 335-365.

RIQUER, MARTÍN DE, *Tirant lo Blanch: novela de historia y de ficción*, Sirmio, Barcelona, 1992.

RISSE, GUENTER B., *Driven by Fear: Epidemics and Isolation in San Francisco's House of Pestilence*, University of Illinois Press, Illinois, 2016.

RIVERA ARRIZABALAGA, ÁNGEL, "Arqueología de las emociones", *Vínculos de Historia*, 4 (2015), pp. 41-61.

RODRÍGUEZ BARREIRA, ÓSCAR J., *Migas con miedo: prácticas de resistencia al primer franquismo. Almería, 1939-1953*, Universidad de Almería, Almería, 2008.

RODRÍGUEZ BOTE, M.ª TERESA, "La visión estética del paisaje en la Baja Edad Media", *Medievalismo. Revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 24 (2014), pp. 371-397.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, ANA, *La consolidación territorial de la monarquía feudal castellana. Expansión y fronteras durante el reinado de Fernando III*, CSIC, Madrid, 1994.

RODRÍGUEZ ORTIZ, VICTORIA, *Historia de la violación. Su regulación jurídica hasta fines de la Edad Media*, Consejería de Educación y Cultura, Madrid, 1997.

RODRÍGUEZ PEINADO, LAURA, "La Psicostasis", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 7 (2012), pp. 11-20.

RODRÍGUEZ PEINADO, LAURA, "Las sirenas", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 1 (2009), pp. 51-63.

RODRÍGUEZ WITTMANN, KEVIN, *El imaginario oceánico. Las islas del Atlántico meridional en los* mappaemundi *medievales (siglos IX-XIV)*, Universidad de la Laguna, 2021.

RODRÍGUEZ, GERARDO FABIAN, *Frontera, cautiverio y devoción mariana (península ibérica, fines del s. XIV-principios del s. XVII)*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2012.

ROPER, MICHAEL, "Between Manliness and Masculinity: The 'War Generation' and the Psichology of Fear in Britain, 1914-1950", *Journal of British Studies*, 44-2 (2005), pp. 343-362.

ROSAS LAURO, CLAUDIA (ed.), *El miedo en el Perú: siglos XVI al XX*, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2005.

ROSAS MOSCOSO, FERNANDO, "El miedo en la historia: lineamientos generales para su estudio", en Claudia Rosas Lauro (ed.), *El miedo en el Perú: siglos XVI al XX*, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2005, pp. 23-32.

RÖSENER, WERNER, *Los campesinos en la Edad Media*, Crítica, Barcelona, 1990.

ROSENWEIN, BARBARA H. (ed.), *Anger's Past: The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, 1998.

ROSENWEIN, BARBARA H., "Emotion Words", en Damien Boquet y Piroska Nagy (dirs.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Beauchesne, París, 2008, pp. 93-106.

ROSENWEIN, BARBARA H., "Problems and Methods in the History of Emotions", *Passions in Context: Journal of the History and Philosophy of the Emotions*, 1-1 (2010).

ROSENWEIN, BARBARA H., "Thinking historically about Medieval Emotions", *History Compass*, 8-8 (2010), pp. 828-842.

ROSENWEIN, BARBARA H., "Worrying about Emotions in History", *American Historical Review*, 107-3 (2002), pp. 821-845.

ROSENWEIN, BARBARA H., "Writing without Fear about Early Medieval Emotions", *Early Medieval Europe*, 10-2 (2001), pp. 229-234.

ROSENWEIN, BARBARA H., *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca, 2006.

ROSENWEIN, BARBARA H., *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600–1700,* Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

ROSSIAUD, JACQUES, *La prostitución en el Medievo*, Ariel, Barcelona, 1986.

ROVINSKI, JACQUES, "Une affection mutilante: le mal des ardents, de la maladie aux mythes", *Razo*. *Cahier du Centre d'Etudes Médiévales de Nice*, 6 (1986), pp. 65-85.

ROYER DE CARDINAL, SUSANA, *Morir en España (Castilla Baja Edad Media)*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1993.

RUBIO REAL, SALVADOR, *Temática apocalíptica en Francia y Castilla durante la Baja Edad Media*, Universidad de Huelva, Huelva, 2016.

RUBIO TOVAR, JOAQUÍN, *Libros españoles de viajes medievales*, Taurus, Madrid, 1986.

RUCQUOI, ADELINE, "De la resignación al miedo: la muerte en Castilla en el s. XV", en Manuel Núñez Rodríguez y Ermelindo Portela Silva (coords.), *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1988, pp. 51-66.

RUIZ BAÑOS, SAGRARIO; MUÑOZ CARAVACA, ANTONIA M.ª, "El viaje en la literatura medieval", en José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), *Viajar en la Edad Media*. *XIX Semana de Estudios Medievales*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2009, pp. 363-380.

RUIZ GALLEGOS, YÉSICA, *Aproximación al estudio del Juicio Final y del juicio del alma en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2018.

RUIZ GÓMEZ, FRANCISCO, "Doctrina jurídica y práctica social del matrimonio medieval según las *Partidas*", *Meridies*, 4 (1997), pp. 9-30.

RUIZ GÓMEZ, FRANCISCO, *Introducción a la Historia medieval: epistemología, metodología y síntesis*, Síntesis, Madrid, 1998.

RUIZ, TEÓFILO F., "Voices of the Oppressed: Peasant Resistance in Late Medieval Castile", en M.ª Isabel del Val Valdivieso y Pascual Martínez Sopena (dirs.), *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al profesor Julio Valdeón, III*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2009, pp. 63-72.

RUIZ, TEÓFILO F., *Discursos de sangre y parentesco en Castilla durante la Baja Edad Media y la Época Moderna*, Universidad de Cantabria, Santander, 2015.

RUIZ, TEÓFILO, *From Heaven to Earth: the Reordering of Castilian Society, 1150-1350*, Princeton University Press, Princeton, 2004.

SABATÉ I CURULL, FLOCEL (ed.), *Por política, terror social*, Pagès, Lérida, 2013.

SABATÉ, FLOCEL (coord.), *La formació de la personalitat a l'Edat Mitjana*, Pagès, Lérida, 2016.

SADAUNE, SAMUEL, *La peur au Moyen Âge*, Ouest-France, Rennes, 2018.

SAGREDO FERNÁNDEZ, FÉLIX; LÓPEZ YEPES, JOSÉ, "Las Arcas de Limosnas del Conde de Haro y las instituciones de préstamo benéfico (siglos XV-XVI)", en VV. AA., *A pobreza e a assisténcia aos pobres na península ibérica durante a Idade Média, II*, Instituto de Alta Cultura, Lisboa, 1973, pp. 547-574.

SAIDIYA, HARTMAN, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, Oxford University Press, Nueva York, 1997.

SALVADOR MIGUEL, NICASIO, "Ricos, pobres y literatura medieval entre los siglos XIII y XV", en VV. AA., *Ricos y pobres: opulencia y desarraigo en el Occidente medieval*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 2010, pp. 17-62.

SÁNCHEZ MÁRQUEZ, CARLES, "'Fortuna velut luna': iconografía de la Rueda de la Fortuna en la Edad Media y el Renacimiento", *eHumanista*, 17 (2011), pp. 230-253.

SÁNCHEZ-ARCILLA BERNAL, JOSÉ, *La administración de justicia real en León y Castilla (1252-1504)*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1980.

SARTRE, JEAN PAUL, *A puerta cerrada; La mujerzuela respetuosa; Los secuestrados de Altona*, Losada, Buenos Aires, 1979.

SAS VAN DAMME, ASTRID DE, "El amarillo en la Baja Edad Media. Color de traidores, herejes y repudiados", *Estudios Medievales Hispánicos*, 2 (2013), pp. 241-276.

SAUGNIEUX, JÖEL, *Les danses macabres de France et d'Espagne et leurs prologements littéraires*, Les Belles Lettres, París, 1972.

SCHEER, MONIQUE, "Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieusian Approach to Understanding Emotion", *History and Theory*, 51 (2012), pp. 193-220.

SCHMITT, JEAN-CLAUDE, "Brujería", en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Akal, Madrid, 2003, pp. 85-93.

SCHMITT, JEAN-CLAUDE, "La historia de los marginados", en Jacques Le Goff y Roger Chartier (dirs.), *La Nueva Historia*, Mensajero, Bilbao, 1988, pp. 400-426.

SCHMITT, JEAN-CLAUDE, "Le suicide au Moyen Age", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 31-1 (1976), pp. 3-28.

SCHMITT, JEAN-CLAUDE, "Religión, folclore y sociedad en el Occidente medieval", en Lester K. Little y Barbara H. Rosenwein (eds.), *La Edad Media a debate*, Akal, Madrid, 2003, pp. 571-588.

SCHMITT, JEAN-CLAUDE, *Historia de la superstición*, Crítica, Barcelona, 1992.

SCHMITT, JEAN-CLAUDE, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Gallimard, París, 1990.

SCHMITT, JEAN-CLAUDE, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Gallimard, París, 1994.

SCOTT, ANNE; KOSSO, CYNTHIA (eds.), *Fear and its Representations in the Middle Ages and Renaissance*, Brepols, Turnhout, 2002.

SCOTT, JAMES C., *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven, 1985.

SCRUTTON, DAVID L. (ed.), *Sociophobics: The Anthropology of Fear*, Westview Press, Boulder, 1986.

SEGURA GRAÍÑO, CRISTINA (ed.), *La voz del silencio*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid, 1992.

SEGURA GRAÍÑO, CRISTINA, "Catalina de Belunçe: una mujer apela a la justicia de los Reyes Católicos", en Ricardo Córdoba de la Llave (ed.), *Mujer, marginación y violencia: entre la Edad Media y los tiempos modernos*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2006, pp. 127-147.

SEGURA GRAÍÑO, CRISTINA, "En la Edad Media las mujeres también hicieron el Camino de Santiago", *Arenal*, 17-1 (2010), pp. 33-53.

SEGURA URRA, FÉLIX, "La historia de la delincuencia en la España medieval (1998-2008)", *Medievalismo*, 18 (2008), pp. 273-338.

SERGHIDOU, ANASTASIA, *Fear of Slaves - Fear of Enslavement in the Ancient Mediterranean (Discourse, Representations, Practices)*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, 2007.

SERNA, JUSTO; PONS, ANACLET, *La historia cultural. Autores, obras, lugares*, Akal, Madrid, 2005.

SILVA SANTA-CRUZ, NOELIA, "El grifo", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 8 (2012), pp. 45-65.

SIMIAND, FRANÇOIS, "Méthode historique et science sociale", *Revue de Synthèse Historique*, 6 (1903), pp. 129-157.

SMAIL, DANIEL L., *The Consumption of Justice. Emotions, Publicity and Legal Culture in Marseille, 1264-1423*, Cornell University Press, Ithaca, 2003.

SOLOMON, ROBERT C., *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*, Doubleday, Garden City, 1976.

SOLÓRZANO TELECHEA, JESÚS ÁNGEL, "Justicia y ejercicio del poder: la infamia y los «delitos de lujuria» en la cultura legal de la Castilla medieval", *Cuadernos de Historia del Derecho*, 12 (2005), pp. 313-353.

SOLÓRZANO TELECHEA, JESÚS ÁNGEL, "Poder, sexo y ley: la persecución de la sodomía en los tribunales de la Castilla de los Trastámara", *Clío & Crimen*, 9 (2012), pp. 285-396.

SOLÓRZANO TELECHEA, JESÚS ÁNGEL; BOCHACA, MICHEL; AGUIAR ANDRADE, AMÉLIA (coords.), *Gentes de mar en la ciudad atlántica medieval*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2012.

SORIA, ANDRÉS, "Sobre la fantasía ibérica medieval y sus posibles rasgos autóctonos", en Juan Paredes Núñez (ed.), *Literatura y fantasía en la Edad Media*, Universidad de Granada, Granada, 1989, pp. 81-97.

SPECKMAN GUERRA, ELISA; AGOSTONI, CLAUDIA; GONZALBO AIZPURU, PILAR (coords.), *Los miedos en la historia*, Colegio de México, México D. F., 2009.

SPENCER, STEPHEN J., *Emotions in a Crusading Context. 1095-1291*, Oxford University Press, OXFORD, 2019.

SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY, *¿Puede hablar el sujeto subalterno?*, Museu d'Art Contemporani de Barcelona, Barcelona, 2009.

STEARNS, CAROL Z.; STEARNS, PETER N., "Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards", *American Historical Review*, 90-4 (1985), pp. 813-836.

STEARNS, PETER N., "Preface: Why Do Emotions History?", *Rubrica Contemporanea*, 4-7 (2015), pp. 5-9.

STEARNS, PETER N., *American Fear: The Causes and Consequences of High Anxiety*, Routledge, Londres, 2006.

STEARNS, PETER N.; HAGGERTY, TIMOTHY, "The Role of Fear: Transitions in American Emotional Standards for Children, 1850-1950", *American Historical Review*, 96-1 (1991), pp. 63-94.

STEARNS, PETER N.; MATT, SUSAN J. (eds.), *Doing Emotions History*, University of Illinois Press, Chicago, 2013.

STOCK, BRIAN, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the 11th and 12th Centuries*, Princeton University Press, Princeton, 1983.

SULLIVAN, ERIN, "The History of the Emotions: Past, Present, Future", *Cultural History*, 2-1 (2013), pp. 93-102.

SULLIVAN, ERIN, *Beyond Melancholy. Sadness and Selfhood in Renaissance England*, Oxford University Press, Oxford, 2016.

SZÁSZDI, ISTVÁN, "Los gitanos en la España del siglo XV y su vinculación a Hungría", *Estudios de Historia de España*, 11 (2009), pp. 165-196.

TAPIA SÁNCHEZ, SERAFÍN DE, "1502 en Castilla la Vieja, de mudéjares a moriscos", *Edad Media. Revista de Historia*, 17 (2016), pp. 133-156.

TAPIA SÁNCHEZ, SERAFÍN DE, "Los mudéjares de la Extremadura castellano-leonesa: notas sobre una minoría dócil (1085-1502)", *Studia Historica. Historia Medieval*, 7 (1989), pp. 95-126.

TARLOW, SARAH, "Emotion in Archaeology", *Current Anthropology*, 41-5 (2000), pp. 713-746.

TAUSIET, MARÍA; AMELANG, JAMES S. (coords.), *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Abada, Madrid, 2009.

TAUSIET, MARÍA; AMELANG, JAMES S. (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Marcial Pons, Madrid, 2004.

TENENTI, ALBERTO, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento: Francia e Italia*, Giulio Einaudi, Turín, 1989.

THOMAS, KEITH V., *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England*, Penguin Books, Londres, 1991.

THOMPSON, EDWARD P., *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Crítica, Barcelona, 1989.

THOMPSON, EDWARD P., *Miseria de la teoría*, Crítica, Barcelona, 1981.

TIMMERMANN LÓPEZ, FREDDY, "Miedo, emoción e historiografía", *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 19 (2015), pp. 159-177.

TORO PASCUA, M.ª ISABEL, "Imagen y función del Anticristo en algunos textos castellanos del siglo XV", *Via Spiritus*, 6 (1999), pp. 27-63.

TORO VIAL, JOSÉ MIGUEL DE, "*Apud Indos ver est perpetuum.* El Extremo Oriente durante la Edad Media: una revisión del horizonte onírico de Jacques Le Goff", *Revista de historia*, 23 (2016), pp. 73-99.

TORRES JIMÉNEZ, RAQUEL, "El castigo del pecado: excomunión, purgatorio, infierno", en Esther López Ojeda (coord.), *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2012, pp. 245-307.

TRAÏNI, CHRISTOPHE (dir.), *Emotions... mobilisation!*, Presses de Sciences Po, París, 2009.

TRIGG, STEPHANIE, "Affect Theory", en Susan Broomhall (ed.), *Early Modern Emotions: An Introduction*, Routledge, Londres, 2017, pp. 10-13.

URTEAGA, EGUZKI, "El pensamiento de Norbert Elias: proceso de civilización y configuración social", *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, 16 (2013), pp. 15-31.

VACA LORENZO, ÁNGEL, "La peste negra en Castilla: «La primera et grande pestilencia que es llamada mortandad grande»", *Fundación*, 4 (2001-2002), pp. 19-50.

VAL VALDIVIESO, M.ª ISABEL DEL, "Al borde de la exclusión social. Algunos ejemplos femeninos", *Clío & Crimen*, 9 (2012), pp. 15-36.

VAL VALDIVIESO, M.ª ISABEL DEL, "La acusación de adulterio como forma de ejercer violencia contra las mujeres en la Castilla del siglo XV", *Estudios de Historia de España*, 12-1 (2010), pp. 161-183.

VAL VALDIVIESO, M.ª ISABEL DEL, *Isabel la Católica y su tiempo*, Universidad, Granada, 2005.

VALDALISO CASANOVA, COVADONGA, "Discursos de legitimación de la dinastía trastámara (1366-1388)", en Flocel Sabaté i Curull y Maite Pedrol (coords.), *Ruptura i legitimació dinàstica a l'Edat Mitjana*, 2015, Pagès, Lérida, 2015 pp. 127-142.

VALDEÓN BARUQUE, JULIO, *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*, Siglo XXI, Madrid, 1975.

VALDEÓN BARUQUE, JULIO; GARCÍA DE CORTÁZAR, JOSÉ ÁNGEL, "Glosa de un balance sobre la historiografía medieval española en los últimos treinta años", *La historia medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998)*, Departamento de Educación y Cultura, Pamplona, 1998, pp. 807-842.

VEGA SOMBRÍA, SANTIAGO, *La política del miedo: el papel de la represión en el franquismo*, Crítica, Barcelona, 2011.

VERDON, JEAN, *La nuit au Moyen Âge*, Perrin, París, 1994.

VEYNE, PAUL, "La historia conceptualizante", en Jacques Le Goff y Pierre Nora (dirs.), *Hacer la Historia. Nuevos problemas*, Laia, Barcelona, 1985, pp. 75-104.

VICENTE GARCÍA, LUIS MIGUEL, *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*, Laberinto, Madrid, 2006.

VIDAL DOVAL, ROSA, "Modelos de asesinato ritual: la influencia de *Fortalitium fidei* en el caso del Santo Niño de la Guardia", en José Manuel Nieto Soria y Óscar Villarroel González (coords.), *Comunicación y conflicto en la cultura política peninsular, siglos XIII al XV*, Sílex, Madrid, 2018, pp. 169-187.

VIGNAUX, PAUL, *El pensamiento en la Edad Media*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1977.

VIGNOLO, PAOLO, "Una nación de monstruos. Occidente, los cinocéfalos y las paradojas del lenguaje", *Revista de Estudios Sociales*, 27 (2007), pp. 140-149.

VILLA PRIETO, JOSUÉ, "Afrontar el destino: Fortuna, providencia y moralidad en los tratados castellanos de la Baja Edad Media", *Erasmo: Revista de Historia Bajomedieval y Moderna*, 3 (2016), pp. 157-180.

VILLA PRIETO, JOSUÉ, "La amistad en la mentalidad medieval: análisis de los tratados morales de la península ibérica", *Lemir*, 20 (2016), pp. 191-210.

VILLA PRIETO, JOSUÉ, "La cultura de los menestrales: tratados didácticos medievales dedicados a la dignificación de los oficios mecánicos", *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, 21 (2015), pp. 417-444.

VILLANUEVA ZUBIZARRETA, OLATZ, "Los escenarios de la sociabilidad para los mudéjares de la Cuenca del Duero: la vida en las morerías y el duelo en las maqbaras", en Juan Carlos Martín Cea (coord.), *Convivir en la Edad Media*, Dossoles, Burgos, 2010, pp. 347-372.

VILLARROEL GONZÁLEZ, ÓSCAR, "El crimen político en la Baja Edad Media: entre la oposición política y el delito", *Clío & Crimen*, 5 (2008), pp. 268-374.

VILLARROEL GONZÁLEZ, ÓSCAR, "Imponer el miedo en la política bajomedieval castellana", *En la España Medieval*, 36 (2013), pp. 61-78.

VINCENT-BUFFAULT, ANNE, *Histoire des larmes*, Rivages, Marsella, 1986.

VINYOLES VIDAL, TERESA: "«No puede aceptarse crueldad tan grande». Percepción de la violencia de género en la sociedad feudal", en Ricardo Córdoba de la Llave (coord.), *Mujer, marginación y violencia entre la Edad Media y los tiempos modernos*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2006, pp. 185-200.

VOVELLE, MICHEL, "La historia y la larga duración", en Jacques Le Goff y Roger Chartier (dirs.), *La Nueva Historia*, Mensajero, Bilbao, 1988, pp. 359-386.

VOVELLE, MICHEL, *Ideologías y mentalidades*, Ariel, Esplugas de Llobregat, 1985.

VOVELLE, MICHEL, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Gallimard, París, 1983.

VV. AA., *Los señores de la guerra y de la tierra: nuevos textos para el estudio de los Parientes Mayores guipuzcoanos (1265-1548)*, Diputación Foral de Guipúzcoa, San Sebastián, 2000.

WALKER VADILLO, MÓNICA ANN, "Los simios", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 9 (2013), pp. 63-77.

WALTON, STUART, *Humanidad. Una historia de las emociones*, Santillana, Madrid, 2005.

WEBER, MAX, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Akal, Tres Cantos, 2013.

WHITE, HAYDEN, *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1992.

WICKBERG, DANIEL, "What Is the History of Sensibilities? On Cultural Histories, Old and New", *American Historical Review*, 112-3 (2007), pp. 661-684.

WIERZBICKA, ANNA, *Emotions across Languages and Cultures. Diversity and Universals*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

WODAK, RUTH, *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*, Sage, Los Ángeles, 2015.

YARZA LUACES, JOAQUÍN, "La capilla funeraria hispana en torno a 1400", en Manuel Núñez Rodríguez y Ermelindo Portela Silva (coords.), *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1988-1992, pp. 67-91.

YARZA LUACES, JOAQUÍN, *Formas artísticas de lo imaginario*, Anthropos, Barcelona, 1987.

ZARAGOZA BERNAL, JUAN MANUEL, "Ampliar el marco. Hacia una historia material de las emociones", *Vínculos de Historia*, 4 (2015), pp. 28-40.

ZARAGOZA BERNAL, JUAN MANUEL, "Historia de las emociones: una corriente historiográfica en expansión", *Asclepio*, 65-1 (2013), pp. 1-10.

ZELDIN, THEODORE, *Histoire des passions françaises (1848-1945)*, Recherches, París, 1978-1979.

ZELDIN, THEODORE, *Historia íntima de la humanidad*, Alianza, Madrid, 1996.

ZEMON DAVIS, NATALIE, "Women and the World of the Annales", *History Workshop Journal*, 33 (1992), pp. 119-137.

ZEMON DAVIS, NATALIE, *Sociedad y cultura en la Francia Moderna*, Crítica, Barcelona, 1993.

ZEMON DAVIS, NATALIE, *The Return of Martin Guerre*, Akal, Tres Cantos, 2013.

ZEMON DAVIS, NATALIE, *Women on the Margins: Three Seventeenth-Century Lives*, Harvard University Press, Massachusetts, 1995.

ZUMTHOR, PAUL, *La medida del mundo*, Cátedra, Madrid, 1994.