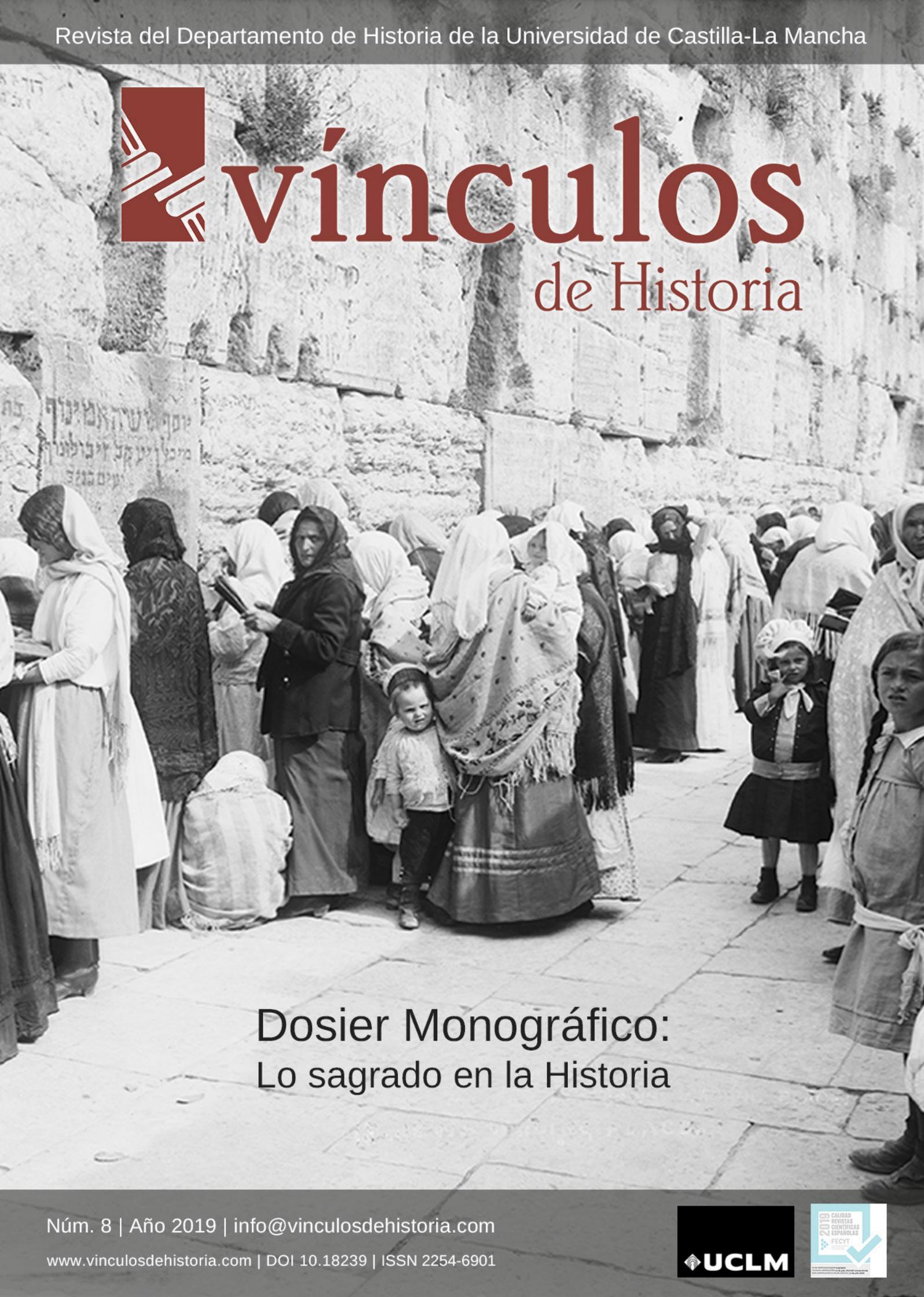




# vínculos

## de Historia



Dossier Monográfico:  
Lo sagrado en la Historia

**Fundador y director honorario**

Juan Sisinio Pérez Garzón, Universidad de Castilla-La Mancha

**Directora editorial**

Raquel Torres Jiménez, Universidad de Castilla-La Mancha

**Secretario**

Jesús Molero García, Universidad de Castilla-La Mancha

**Consejo de Redacción**

Juan Blánquez Pérez, Universidad Autónoma de Madrid  
Laurent Callegarin, Casa de Velázquez  
Juan M. Carretero Zamora, Universidad Complutense de Madrid  
Ricardo Córdoba de la Llave, Universidad de Córdoba  
Julio de la Cueva Merino, Universidad de Castilla-La Mancha, España  
María Isabel del Val Valdivieso, Universidad de Valladolid  
Francisco García González, Universidad de Castilla-La Mancha  
Rosario García Huerta, Universidad de Castilla-La Mancha  
Helen Graham, University of London  
María José Lop Otín, Universidad de Castilla-La Mancha  
David Martín López, Universidad Castilla-La Mancha  
Juan Carlos Oliva Mompeán, Universidad de Castilla-La Mancha  
Teresa María Ortega, Universidad de Granada  
Porfirio Sanz Camañes, Universidad de Castilla-La Mancha

**Consejo Asesor**

David Abulafia, University of Cambridge  
Alfonso Botti, Università di Modena e Reggio Emilia  
Germán Delibes de Castro, Universidad de Valladolid  
Margarita Díaz-Andreu, Universitat de Barcelona  
Pilar Fernández Uriel, Universidad Nacional de Educación a Distancia  
Ricardo Franch Benavent, Universidad de Valencia  
Pierre Guichard, Université de Lyon  
Philippe Josserand, Université de Nantes  
Kristian Kristiansen, University of Gothenburg  
Michael Kunst, Deutsches Archäologisches Institut  
Elena Maza Zorrilla, Universidad de Valladolid  
Pierre Moret, Université de Toulouse II-Le Mirail  
María Encarnación Nicolás Marín, Universidad de Murcia  
Fernanda Olival, Universidade de Évora  
Mauricio Pastor Muñoz, Universidad de Granada  
François-Joseph Ruggiu, Université Sorbonne Paris-IV  
Irving A. A. Thompson, Royal Historical Society, London  
Flocel Sabaté, Universitat de Lleida  
Manuel Salinas de Frías, Universidad de Salamanca  
Margarita Vallejo Girvés, Universidad de Alcalá de Henares  
Francisco Villacorta Baños, Consejo Superior de Investigaciones Científicas  
Bernard Vincent, EHESS. París  
Fernando Wulff Alonso, Universidad de Málaga

**Revisión de traducciones al inglés**

Mark Hounsell

**Diseño de portada**

Rafael Villena Espinosa, Universidad de Castilla-La Mancha

**Edición digital y soporte informático**

Raúl Alonso, QWASS, España

**Fotografía de portada**

*Mujeres judías en el Muro de las Lamentaciones en Jerusalén*, alrededor de 1900.  
The American Colony Photographers, Licencia CC 2.0

# Índice

<b>DOSIER MONOGRÁFICO</b>	9
<b>Presentación del dossier. Lo sagrado en la Historia</b> <b>Introduction to the dossier. The sacred in the History</b> por María José LOP OTÍN .....	11
<b>Religiones castreñas contra el Estado</b> <b>Castreño religions against the State</b> por Alberto SANTOS CANCELAS .....	15
<b>La mujer romana y la expiación de los andróginos</b> <b>The Roman woman and the expiation of androgynes</b> por Santiago MONTERO HERRERO .....	33
<b>Sincretismo cristiano-judío en las creencias y prácticas religiosas de los judeoconversos castellanos en el tránsito de la Edad Media a la Moderna</b> <b>Christian-Jewish Syncretism in the Religious Beliefs and Practices of Castilian Conversos in the Transition from the Medieval to the Modern Age</b> por Enrique CANTERA MONTENEGRO .....	47
<b>La historia medieval de la Iglesia y la religiosidad: aproximación metodológica, valoraciones y propuestas</b> <b>The Medieval History of the Church and Religiousness: a Methodological Approach, Evaluations and Proposals</b> por Raquel TORRES JIMÉNEZ .....	67
<b>El conocimiento de la religiosidad islámica en la España Moderna: los cinco pilares del Islam</b> <b>The knowledge of Islamic religiosity in the Spanish Modern Age: the five pillars of Islam</b> por Fernando BRAVO LÓPEZ .....	92
<b>Financiar la cristiandad hispanoamericana. Inversiones laicas en las instituciones religiosas en los Andes (s. XVI y XVII)</b> <b>Financing Hispanic American Christianity. Lay investment in religious institutions in the Andes (16th-17th c.)</b> por Aliocha MALDAVSKY .....	114
<b>Le mariage protestant au 16e siècle: désacralisation du lien conjugal et nouvelle “sacralisation” de la famille</b> <b>Protestan marriage in the 16th century: from desacralized wedlock to a new “sacralisation” of the family</b> <b>El matrimonio protestante en el siglo XVI: desacralización del vínculo conyugal y nueva “sacralización” de la familia</b> por Monique WEIS .....	134

<b>La Virgen y lo sagrado. La cultura aparicionista en la Europa contemporánea</b> <b>The Virgin and the sacred. Apparitionist culture in contemporary Europe</b> por Joseba LOUZAO VILLAR .....	152
<b>La violencia contra lo sagrado. Profanación y sacrilegio: una tipología</b> <b>Violence against the sacred. Profanation and sacrilege: a typology</b> por Manuel DELGADO y Sarai MARTÍN .....	171
<b>MISCELÁNEA</b> .....	189
<b>Decoração e simbolismo das pedras formosas dos balneários-sauna castrejos da Idade do Ferro: leituras possíveis</b> <b>Decoration and symbolism of the pedras formosas of the Iron Age sauna-baths: possible readings</b> <b>Decoración y simbolismo de las pedras formosas de los balnearios-sauna castreños de la Edad del Hierro: lecturas posibles</b> por María de Fátima MATOS DA SILVA .....	191
<b>Inscripción árabe en la ermita de Nuestra Señora de la Vega (Torre de Juan Abad, Ciudad Real)</b> <b>The Arabic inscription in Nuestra Señora de la Vega Hermitage (Torre de Juan Abad, Ciudad Real, Spain)</b> por Carmen BARCELÓ y Ana LABARTA .....	216
<b>Los pagos de parias como generadores de poder en los condados catalanes (1035-1076)</b> <b>Paria payments as power builders in the Catalan counties (1035-1076)</b> por Adrián Elías NEGRO CORTÉS .....	232
<b>Reformas, acciones y planteamientos de rechazo a los superiores masculinos en beaterios y conventos de Toledo (siglos XV al XVII)</b> <b>Reforms, actions and rejection of male superiors in beaterios and convents of Toledo (XV-XVII)</b> por Laura CANABAL RODRÍGUEZ .....	249
<b>De los filosofastros al philosophe. La melancolía del sabio y el sacerdocio del hombre de letras</b> <b>From philosophasters to the philosophe. The melancholy of learned men and the priesthood of men of letters</b> por Víctor CASES MARTÍNEZ .....	277
<b>Fuentes documentales para un esbozo del arte sartorial: sastres de príncipes, reyes y nobles en la Corona de Castilla en los inicios de la Modernidad</b> <b>Documentary sources for an outline of sartorial art: tailors to princes, kings and nobles in the Court of Castile at the beginning of Modernity</b> por Alicia MARCHANT RIVERA .....	296
<b>La conflictividad por servidumbres en los procesos judiciales de la Real Audiencia de Galicia en la Edad Moderna</b> <b>Conflicts over easements in lawsuits at the Royal Court of Galicia in Early Modern History</b> por Rubén CASTRO REDONDO .....	315
<b>Almadén en la España del siglo XVII. Crisis de producción de azogue y soluciones propuestas</b> <b>Almadén in 17th-century Spain. Crisis of production of quicksilver and proposed solutions</b> por María SILVESTRE MADRID y Emiliano ALMANSA RODRÍGUEZ .....	337

<b>El oficio de platero en la Antequera dieciochesca: tres generaciones de los Gálvez</b> <b>The silversmiths' trade in 18th-century Antequera: three generations of the Gálvez family</b> por FRANCISCO HIDALGO FERNÁNDEZ .....	354
<b>La ciencia y la Sociedad Económica mallorquina de Amigos del País (1778-1808)</b> <b>Science and the Majorcan Economic Society (1778-1808)</b> por Alberto Juan FELANI PINTOS .....	370
<b>Manuel Brabo Portillo. Policía, espía y pistolero (1876-1919)</b> <b>Manuel Brabo Portillo. Policeman, spy and gunman (1876-1919)</b> por Josep PICH MITJANA y David MARTÍNEZ Fiol .....	387
<b>A ENRIQUE GOZALBES CRAVIOTO, IN MEMORIAM</b>	409
<b>Enrique Gozalbes Cravioto (1957-2018), un historiador de todos y para todos</b> por Helena GOZALBES GARCÍA y Carlos GOZALBES CRAVIOTO .....	411
<b>RESEÑAS</b>	419
<b>BALANCE HISTORIOGRÁFICO.</b> <b>Las comunicaciones de la Hispania romana: evolución e investigación</b> por Gregorio CARRASCO SERRANO .....	421
<b>Sebastian CONRAD, <i>Historia global. Una nueva visión para el mundo actual.</i></b> <b>Traducción de Gonzalo García, Barcelona, Crítica-Planeta, 2017 / Serge GRUZINSKI,</b> <b><i>¿Para qué sirve la historia?</i> Traducción de Ramón García Fernández, Madrid, Alianza</b> <b>Editorial, 2018</b> por Juan Sisinio PÉREZ GARZÓN .....	433
<b>Mirella ROMERO RECIO y Guadalupe SORIA TOMÁS (eds.), <i>El almacén de la Historia.</i></b> <b><i>Reflexiones historiográficas</i>, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016</b> por Ángel Ramón DEL VALLE CALZADO .....	436
<b>Henar GALLEGO FRANCO y María del Carmen GARCÍA HERRERO (eds.), <i>Autoridad,</i></b> <b><i>poder e influencia. Mujeres que hacen historia</i>, Barcelona, Icaria, 2017</b> por Alicia CABALLERO SALAMANCA .....	439
<b>Henar GALLEGO FRANCO (ed.), <i>Feminidades y masculinidades en la historiografía de</i></b> <b><i>género</i>, Albolote, Editorial Comares, 2018</b> por María del Prado RODRÍGUEZ ROMERO .....	441
<b>María del Rosario GARCÍA HUERTA, Francisco Javier MORALES HERVÁS y David</b> <b>RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, <i>De la muerte a la eternidad: la necrópolis ibérica de Alarcos</i></b> <b><i>(Ciudad Real)</i>, Madrid, Síntesis, 2018</b> por Juan BLÁNQUEZ PÉREZ .....	444
<b>Eric H. CLINE, <i>1137 a.C. El año en que la civilización se derrumbó</i>, Barcelona, Crítica, 2015</b> por Javier MORALES RUEDAS .....	447
<b>Francisco GARCÍA FITZ y João GOUVEIA MONTEIRO (eds.), <i>War in the Iberian</i></b> <b><i>Peninsula, 700-1600</i>, London, Routledge, 2018</b> por Jesús Manuel MOLERO GARCÍA .....	450

<b>Fernando ARIAS GUILLÉN y Pascual MARTÍNEZ SOPENA (eds.), <i>Los espacios del rey. Poder y territorio en las monarquías hispánicas (siglos XII-XIV)</i>, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2018</b>	
por José Antonio JARA FUENTE .....	453
<b>David IGUAL LUIS y Germán NAVARRO ESPINACH (coords.), <i>El País Valenciano en la Baja Edad Media. Estudios dedicados al profesor Paulino Iradiel</i>, València, Publicacions de la Universitat de València, 2018</b>	
por Carlos CRESPO AMAT .....	456
<b>María del Carmen GARCÍA HERRERO, <i>Los jóvenes en la Baja Edad Media. Estudios y testimonios</i>, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2018</b>	
por Juan COIRA POCIÑA .....	460
<b>Iago IRIJOA CORTÉS, F. Javier GOICOLEA JULIÁN y Ernesto GARCÍA FERNÁNDEZ, <i>Mercaderes y financieros vascos y riojanos en Castilla y en Europa en el tránsito de la Edad Media a la Moderna</i>, Valladolid, Castilla Ediciones, 2018</b>	
por Ángel ROZAS ESPAÑOL .....	463
<b>Luciano GALLINARI (ed.), <i>Sardinia from the middle ages to Contemporaneity. A case study of a Mediterranean island identity profile</i>, Bern, Peter Lang, 2018</b>	
por Elena Maccioni .....	466
<b>Encarna JARQUE MARTÍNEZ (coord.), <i>Cuando las cosas van mal. El concejo y la gestión de sus dificultades (siglos XVI-XVIII)</i>, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2017</b>	
por Ofelia REY CASTELAO .....	469
<b>Juan Francisco PARDO MOLERO (ed.), <i>El gobierno de la virtud. Política y moral en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVIII)</i>, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2017</b>	
por Porfirio Sanz Camañes .....	472
<b>Rubén CASTRO REDONDO, <i>Entre colmos, reboles e dobres varas de medir: conflictos por medidas na Galicia moderna (séculos XVI-XIX)</i>, Valga, Concello de Valga – Consellería de Educación e Ordenación Universitaria (Xunta de Galicia), 2016</b>	
por Manuel Reyes GARCÍA HURTADO .....	475
<b>Roberto DI STEFANO y Aliocha MALDAVSKY (comp.), <i>Invertir en lo sagrado: salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos XVI-XX)</i>, Santa Rosa, Universidad Nacional de La Pampa, 2018</b>	
por Alain HUGON .....	478
<b>Gloria A. FRANCO RUBIO, <i>El ámbito doméstico en el Antiguo Régimen</i>, Madrid, Síntesis, 2018</b>	
por Natalia GONZÁLEZ HERAS .....	481
<b>Javier MORENO LUZÓN y Xosé M. NÚÑEZ SEIXAS, <i>Los colores de la patria. Símbolos nacionales en la España contemporánea</i>, Madrid, Tecnos, 2017</b>	
por Sergio NIEVES CHAVES .....	484
<b>Feliciano MONTERO, Julio DE LA CUEVA y Joseba LOUZAO (eds.), <i>La historia religiosa de la España contemporánea</i>, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2017</b>	
por Rafael VILLENA ESPINOSA .....	487

<b>Juan José CARRERAS (ed.), <i>La música en España en el siglo XIX. Vol. 5: “Historia de la música en España e Hispanoamérica”</i>, dirección y coordinación por Juan Ángel VELA DEL CAMPO, Madrid, FCE, 2018</b>	
por Juan Sisinio PÉREZ GARZÓN .....	490
<b>Germán CARRILLO y Justo CUÑO (comp.), <i>Historia agraria y políticas agrarias en España y América Latina desde el siglo XIX hasta nuestros días</i>, Madrid, Ministerio de Agricultura y Pesca, Alimentación y Medio Ambiente, 2017</b>	
por Salvador CALATAYUD GINER .....	493
<b>Gareth STEDMAN JONES, <i>Karl Marx. Ilusión y grandeza</i>. Traducción de Jaime E. Callyer, Madrid, Taurus, 2018 / Peter SINGER, <i>Marx. Una breve introducción</i>, Traducción de Ana Herrera, Barcelona, Antoni Bosch editor, 2018</b>	
por Juan Sisinio PÉREZ GARZÓN .....	497
<b>Elena MAZA ZORRILLA, <i>Discurrir asociativo en la España contemporánea (1839-1941)</i> ediciones Universidad de Valladolid-Instituto Universitario de Historia Simancas, 2017</b>	
por Rafael VILLENA ESPINOSA .....	500
<b>Eduardo HIGUERAS CASTAÑEDA, Rubén PÉREZ TRUJILLANO y Julián VADILLO MUÑOZ (coords.), <i>Activistas, militantes y propagandistas. Biografías en los márgenes de la cultura republicana (1868-1978)</i>, Sevilla, Athenaica, 2018</b>	
por Eduardo GONZÁLEZ CALLEJA .....	503
<b>Adriana CASES SOLA, <i>El género de la violencia. Mujeres y violencias en España (1923-1936)</i>, Málaga, Uma Editorial, 2017 / Jesús DE JUANA LÓPEZ y Julio PRADA RODRÍGUEZ (eds.), <i>Nuevas perspectivas en el estudio de la mujer durante el franquismo</i>, Madrid, Sílex, 2017</b>	
por Verónica GARCÍA MARTÍN .....	505
<b>Lino CAMPRUBÍ BUENO, <i>Los ingenieros de Franco</i>, Barcelona, Crítica, 2017</b>	
por Jorge ROJAS GUTIÉRREZ .....	508
<b>Antonio BASALLOTE MARÍN, Diego CHECA HIDALGO, Lucía LÓPEZ ARIAS y Jorge RAMOS TOLOSA, <i>Existir es resistir. Pasado y presente de Palestina-Israel</i>, Granada, Comares, 2017</b>	
por FRANCISCO JIMÉNEZ AGUILAR .....	511



**DOSIER MONOGRÁFICO**  
**LO SAGRADO EN LA HISTORIA**  
**THE SACRED IN HISTORY**



## Lo sagrado en la Historia. Presentación del dossier

### The sacred in History. Introduction to the dossier

María José Lop Otín  
Universidad de Castilla-La Mancha  
Mariajose.lop@uclm.es

La revista *Vínculos de Historia* publica en 2019 su octavo número. Sin restar importancia a sus otros apartados, el elemento diferenciador de cada volumen, al que también dedicamos la imagen de portada, es el dossier monográfico. En esta ocasión, como ya avanza esa magnífica fotografía del muro de Jerusalén ante el que reza un grupo de mujeres, el tema elegido por el comité editorial ha sido “Lo sagrado en la Historia”.

El término sagrado engloba tantos y tan diversos contenidos, que no es sencillo ofrecer una enunciación precisa del mismo. El historiador de las religiones Mircea Eliade decía en 1956 que “la primera definición que puede darse de lo sagrado es la de que se opone a lo profano<sup>1</sup>”. Alude a situaciones que no pertenecen ni se integran en nuestro mundo natural, que trascienden aquello con lo que convivimos en el día a día. Esa mención a lo sobrenatural es clave, pues tras ella se adivina la necesidad que el hombre siempre ha tenido de establecer lazos con fuerzas superiores, que lo vincularan a universos alejados de su cotidianeidad<sup>2</sup>. *Lógicamente*, la forma en que se manifiesta esa sacralidad ha ido variando desde las religiones primitivas a las grandes religiones monoteístas, pero los sentimientos que se ocultan tras ellas dan respuesta a una misma inquietud. Lo sagrado está, por tanto, en el origen mismo de la religión, que, como dice Julien Reiss,

no se limita a un conjunto de doctrinas con el complemento de una multitud de ritos y de prácticas. Una religión preconiza una concepción del mundo, de la divinidad, del hombre, concepción que se expresa en un corpus doctrinal y moral e influye en el plano de lo vivido. En una religión todo está interrelacionado; entre la doctrina y la vida se establece una coherencia. El comportamiento del hombre religioso muestra cómo la doctrina se encarna en la vida<sup>3</sup>.

El conocimiento de ese universo sagrado, de ese hecho religioso en el que tienen cabida tantas y tan variadas propuestas, ha sido y sigue siendo objeto de estudio de

---

1 M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama/Punto Omega, 1981, p. 10.

2 Interesantes reflexiones sobre el tema en el monográfico “Des expériences du surnatural”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 145 (2009).

3 J. Reiss, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Madrid, Encuentro, 1989, p. 11.

muchas ciencias –antropología, historia, psicología, sociología–, que buscan en cada caso respuestas y explicaciones distintas. También son múltiples las fuentes en las que el hombre ha fijado sus credos y prácticas religiosas, así como los soportes materiales –piedra, madera, arcilla, metal, papiro, pergamino, papel– que nos las han transmitido. Conjugando ese inmenso legado con los métodos que proponen las citadas disciplinas, se puede conocer la lógica interna del hecho religioso y profundizar en los variados contenidos que alberga: las estructuras institucionales que lo sustentan; los cauces doctrinales y normativos que dictan la conducta a seguir; las diversas formas –litúrgicas, artísticas, festivas– en que se expresa; y, finalmente, el peso del factor humano, que personifican tanto los fieles como los diversos agentes del culto.

No ha sido tarea fácil traer todos esos contenidos al dossier de la revista. Si ya de por sí es obligado tratar los temas desde la transversalidad en el tiempo y sin cerrarnos a espacios ni fronteras, ahora, además, había que conjugar el mayor número posible de creencias y experiencias de lo sagrado. Pienso que el objetivo se ha logrado, pues en este número se ofrecen contribuciones desde la Prehistoria a la Época Contemporánea; se alude a tres continentes, Europa, África y América; y se presta atención a varios credos, en especial a las tres religiones del Libro. La diversidad de planteamientos también está presente, ya que se incluyen desde investigaciones de base a reflexiones teóricas, pasando por trabajos de síntesis o novedosas propuestas metodológicas. Además, como ya es habitual en *Vínculos*, a la mirada del historiador se le ha añadido la de otra disciplina, la antropología religiosa, que está en la esencia misma de la cuestión y aporta sus propios puntos de vista.

Con esos presupuestos se ha configurado un monográfico compuesto de nueve artículos, que corren a cargo de diez expertos de gran prestigio en cada uno de los temas tratados, pertenecientes a diversas universidades españolas y extranjeras. A todos ellos quiero agradecer su disponibilidad para participar y la seria labor realizada.

El volumen se abre con el trabajo del investigador Alberto Santos Cancelas, que ha analizado el papel de lo sagrado en la Edad de Hierro, a partir, obviamente, de los materiales que brinda el registro arqueológico. A menudo, al tratar de las religiones entre estos pueblos ágrafos, se tiende a la generalización y a homogeneizar las manifestaciones de toda la Europa occidental. De ahí, el interés de que se aporte un estudio de caso, el del noroeste de la península ibérica entre los siglos VIII y II a. C., y el de los cultos y símbolos asociados a la cultura castreña. Se trata de una ritualidad en la que el elemento que más sobresale es la falta de jerarquización y de agentes religiosos de poder, en consonancia con la inexistencia de desigualdades entre los miembros de estas sociedades prerromanas.

Tras esa incursión por la Protohistoria peninsular, se abre paso el complejo universo de los heterogéneos cultos romanos. Santiago Montero Herrero (Universidad Complutense) aborda a partir de fuentes literarias los ritos expiatorios que se realizaron en diversas ciudades de Italia ante el nacimiento de niños con rasgos sexuales masculinos y femeninos a un tiempo. Sacerdotes y arúspices entendían que estos prodigios biológicos podían atraer todo tipo de desgracias, de ahí su necesaria expiación. Esta pasaba, en primer lugar, por expulsar al andrógino del suelo romano, por lo que, encerrado en un arca, era dejado a su suerte en el mar. En un segundo momento, el ritual de expiación se feminizaba con la entrada en acción de mujeres de todas las edades, que mediante procesiones, sacrificios y ofrendas a diversas divinidades femeninas purificaban el lugar afectado, con el fin de conjurar la posible mala suerte y de restablecer la *pax deorum*.

Judaísmo y cristianismo cruzan sus caminos en el texto de Enrique Cantera Montenegro (Universidad Nacional de Educación a Distancia) centrado en el sincretismo que, de forma inconsciente, se manifestaba en las creencias y prácticas religiosas de los judeoconvertos castellanos en el tránsito de la Edad Media a la Moderna. Parte para ello de la lectura de numerosos procesos inquisitoriales, en los que las declaraciones de acusados y testigos

muestran una clara confusión entre las dos religiones por parte del amplio y nada homogéneo sector converso. Ni siquiera eran ajenos a esa situación los criptojudíos, que secretamente se seguían aferrando a su fe, pero no podían evitar las transferencias religiosas desde el cristianismo ni el lento proceso de aculturación a que estaba sometido todo el colectivo. El texto ofrece numerosos ejemplos de ese sincretismo tanto en el aspecto puramente doctrinal, como en las expresiones externas de la religiosidad, en una clara muestra de la progresiva disolución del judaísmo en el seno del cristianismo.

Raquel Torres Jiménez (Universidad de Castilla-La Mancha) vuelca sus conocimientos sobre la historia de la Iglesia y la religiosidad medievales en un texto que combina el repaso por la producción historiográfica de los últimos setenta años en España, con una precisa y muy necesaria definición conceptual, y con sugerentes propuestas metodológicas. La autora apuesta por retomar temas clásicos con enfoques nuevos y por abrazar la interdisciplinariedad en el tratamiento de los temas, pero sin olvidar que estos solo pueden entenderse desde un sólido conocimiento de la estructura de la creencia cristiana, esto es, atendiendo a la “lógica propia de lo religioso como objeto de estudio”. Advierte también del peligro de atomización de los estudios sobre religiosidad y de que estos caigan en una mera descripción neopositivista, sin profundizar en los significados ocultos que hay tras las manifestaciones piadosas y devocionales. Tras su ensayo, en suma, subyace la idea de que la renovación de las investigaciones sobre esta amplísima temática pasa por integrarlas en el resto de la narración histórica y por no encapsularlas como algo aislado y marginal. Por eso el triunfo de la expresión “historia social de la Iglesia” es uno de los desafíos de futuro que mejor pueden marcar el rumbo por el que debe ir en adelante esta disciplina.

La Época Moderna está representada por tres trabajos que abordan distintos credos, acercamientos y hasta continentes, logrando un buen mosaico de propuestas. Uno de ellos se centra en el análisis de la religiosidad islámica y corre a cargo de Fernando Bravo López (Universidad Autónoma de Madrid). A partir de una fuente hispano-cristiana, la *Topographía e Historia general de Argel*, publicada en Valladolid por Diego de Haedo (1612), se hilvana todo un repaso por el modo en que los musulmanes de esta región norteafricana se relacionaban con Dios en su día a día, al margen de las disposiciones oficiales de alfaquís y manuales de jurisprudencia. Es verdad que, por su origen cristiano, la obra peca, en ocasiones, de tendenciosa, adoptando cierto tono de burla y caricatura en algunos juicios y expresiones. No obstante, eso no anula su valor porque su apuesta no es la de demostrar la falsedad del islam o el error en que viven sus seguidores, sino un evidente deseo de conocer y transmitir conocimientos. Aunque la fuente alude a otras formas y expresiones religiosas –supersticiones, amuletos, ritos funerarios–, el artículo se ha centrado en los cinco pilares del islam y en las ricas descripciones sobre su práctica a fines del siglo XVI.

De Argel nos desplazamos a los Andes peruanos gracias a la reflexión teórica de Aliocha Maldavsky (Université Paris Ouest Nanterre La Défense) sobre los mecanismos laicos de financiación de diversas instituciones religiosas en la América hispana de los siglos XVI y XVII. Ello añade un nuevo punto de vista al tradicional estudio sobre el papel que en la evangelización de la población indígena emprendida por los españoles tuvo el clero, regular y secular. Ahora el foco se pone en la sociedad civil, que, invirtiendo en sagrado, contribuye a la difusión y triunfo de la religión católica en el virreinato del Perú, a su propia consolidación como grupo dominante y a alcanzar seguridad en su salvación eterna. La autora repasa algunas de esas formas de financiación de la religión –obras pías, capellanías, hospitales, fundaciones conventuales y colegiales– documentadas en los Andes, que permiten establecer una densa red de instituciones católicas. Ello propicia, además, la transición de una sociedad de guerra y conquista a una sociedad corporativa pacificada, en la que cada fiel, español o cacique indígena, podía integrarse en un espacio social y espiritual unificado.

Volvemos a cruzar el océano para recalar en Europa, donde Monique Weis (Université libre de Bruxelles – FNRS) sitúa sus reflexiones sobre el matrimonio protestante, “desacralizado” por los reformadores del siglo XVI. Como reacción, el Concilio de Trento reafirmó con fuerza que el matrimonio es, sin duda, uno de los siete sacramentos cristianos. Partiendo de ello, la autora reclama un acercamiento al tema de la familia cristiana más allá de las fronteras confesionales. Su tesis es que la Iglesia católica no valoró las virtudes de la vida y piedad familiares antes del siglo XIX, mientras que sí hay rasgos de “sacralización” de la familia protestante a lo largo de la Edad Moderna. Apuesta de cara al futuro por la necesidad de que se hagan estudios comparativos para ver parecidos y semejanzas ente ambos credos y, sobre todo, las influencias recíprocas. Las lecturas “monoconfesionales” del matrimonio y la familia, dice, impiden conocer las realidades socio-religiosas del pasado en toda su complejidad.

El recorrido histórico se completa con una de las figuras centrales del cristianismo católico, la Virgen María, protagonista del trabajo de Joseba Louzao Villar (Universidad de Alcalá de Henares). En él se analiza la formación de una cultura aparicionista en la Europa contemporánea, de forma especial en el siglo que media entre la proclamación por Pío IX del dogma de la Inmaculada Concepción (1854) y el de su Asunción a los cielos por Pío XII (1950). Las numerosas apariciones marianas registradas en diversos países europeos revitalizaron un culto que ya desde la Edad Media fue uno de los principales pilares de la espiritualidad y la devoción cristianas. Además de las implicaciones religiosas del fenómeno, hubo una dimensión política, pues la figura de la Virgen fue para los países de tradición católica un importante símbolo de identidad nacional. Finalmente, el artículo repasa lo sucedido tras la celebración del Concilio Vaticano II y las transformaciones que desde entonces ha experimentado la piedad popular mariana. El autor ha sido estrecho colaborador del recientemente fallecido Feliciano Montero, presidente de la “Asociación Española de Historia Religiosa Contemporánea” y gran renovador de este campo de estudio. Sirva de homenaje a su figura esta breve mención, así como la reseña crítica del último libro coordinado por él, *La historia religiosa de la España contemporánea*, que ofrecemos en el presente número de la revista.

El dossier se cierra con la mirada complementaria que hacen desde el campo de la antropología religiosa Manuel Delgado Ruiz y Sarai Martín López (Universitat de Barcelona). Se centran en el trato violento que en ocasiones se brinda a lo sagrado, que, a la par que es objeto de adoración para unos, puede ser motivo de odio y rencor para otros. La violencia que se ejerce en este ámbito puede ir desde el insulto y la burla al martirio y el asesinato o, como es objeto de este artículo, a adoptar la forma de la profanación y el sacrilegio. El texto profundiza en la razón última de estas iras contra el hecho religioso y hace un repaso por ejemplos de diferentes épocas, lugares y credos. A través de ellos se muestra que, a veces, esos comportamientos violentos forman parte de sistemas religiosos que otorgan a la agresión un papel central en su universo ritual. En otros casos, lo que se pretende es el sometimiento de sociedades y pueblos, desarticulando el entramado de creencias y rituales a los que sus miembros dan un valor santo. Los autores finalizan planteando la necesaria reubicación de lo sagrado en una sociedad cada vez más dominada por el laicismo.

Es momento de que el lector pueda valorar por sí mismo la contribución al estudio de lo sagrado de estas nueve miradas que hemos reunido en el dossier. Desde Vínculos de Historia estamos ya trabajando en nuevos temas y enfoques para seguir ofreciendo a la comunidad científica propuestas rigurosas, que alienten la reflexión crítica y el siempre enriquecedor debate historiográfico.

Toledo, abril de 2019

## Religiones castreñas contra el estado

### Castreño religions against the State

Alberto SANTOS CANCELAS  
Investigador independiente  
albertosantoscancelas@hotmail.com

Fecha de recepción: 16-11-2018  
Fecha de aceptación: 01-03-2019

#### RESUMEN

Nuestro conocimiento sobre las religiones protohistóricas se encuentra prejuiciado por categorías de pensamiento presentistas y el recurso a fuentes posteriores. Para lograr una caracterización mínima de la fenomenología de tales manifestaciones se propone una aproximación a partir de los materiales de la Edad del Hierro, con atención a los problemas y metodologías de la arqueología, que privilegie el estudio de casos particulares frente a la generalización céltica. A través del ejemplo de la cultura castreña, se examinará qué elementos constituyeron objeto de atención ritual y sobredimensión simbólica para una sociedad de la Edad del Hierro.

**PALABRAS CLAVE:** Cultura Castreña, Edad del Hierro, protohistoria, ritual, arqueología

#### ABSTRACT

Our knowledge of protohistoric religions is prejudiced by presentist ways of thinking and recourse to later sources. To achieve a minimum characterization of the phenomenology of such manifestations, I propose an approach based on Iron Age materials, being careful of the archaeological problems and methodologies, and favouring particular case studies rather than Celtic generalizations. Through the example of *Castreño* culture, I will examine which elements might have been the object of ritual attention and symbolic oversizing in an Iron Age society.

**KEY WORDS:** Castro culture, Iron Age, Protohistory, ritual, archaeology

#### 1. INTRODUCCIÓN: LAS RELIGIONES DESCONOCIDAS

Ante la perspectiva de tener que trazar una semblanza de qué constituye “lo sagrado” para los pueblos paleohispánicos, uno se da cuenta de hasta qué punto la Edad del Hierro es un lugar desconocido. Debido al carácter ágrafo de la mayoría de estas culturas, se ha privilegiado en su estudio documentos que, por resultar más elocuentes para nosotros, poco

tenían que ver con las religiones prerromanas (Santos Cancelas, 2016: 18), condicionando así su comprensión.

### 1.1. Condicionantes

La ciencia de las religiones ha privilegiado la fuente textual favoreciendo una aproximación filológica, que impone sobre pueblos ágrafos fenomenologías propias de pueblos con escritura. Aplicado a este caso, concede un mayor peso a los textos clásicos y la epigrafía votiva de época antigua, derivando en una lectura retrospectiva que subordina las fuentes materiales de la Edad del Hierro.

El recurso a documentos posteriores congela estas religiones en un “presente etnográfico” que entiende como característicos rasgos provocados por las interacciones asimétricas a través de las que fueron conocidas por pueblos con escritura (Fabian, 1983: 80-81). Aunque no existen las religiones puras, la alteración en las relaciones de poder locales que supuso el *entanglement* con Roma (Woolf 2011: *passim*) planteó un *middle ground* o *third space* (Santos Cancelas e.p.) al que las religiones indígenas tuvieron que dar respuesta. Tales manifestaciones son por ello reacciones a contextos históricos específicos, no el *floruit* de tendencias previas.

Este uso selectivo de fuentes deriva en gran medida de un celtismo que ha amplificado los prejuicios etnocéntricos de las fuentes clásicas, homogeneizando unas religiones de la Europa Occidental cuyo parecido es relativo. Estas posturas privilegian las similitudes frente a las diferencias, resultando en un esencialismo que difumina las complejas relaciones –interesadas y situacionales– entre cultura, identidad y religión. Y así, entiende como herencias estructurales representaciones que resultan de asumir una posición subalterna frente a agendas hegemónicas.

Se debe favorecer un recurso a los documentos de la Edad del Hierro que privilegie metodologías y problemáticas propias de la arqueología, para recuperar la dimensión histórica que el presente etnográfico ha eliminado, y matizar las lecturas generales a través del estudio de casos particulares, como el del noroeste peninsular. Al haberse definido su religión prerromana a través de rasgos provocados por el contacto con Roma, este ejemplo ilustra en qué medida nuestras expectativas han condicionado el análisis.

### 1.2. La cultura castreña prerromana

En una fecha que, con ciertos matices, se podría situar en el s. VII a. C. irá surgiendo en el Noroeste peninsular la llamada cultura castreña. Su principal característica es, precisamente, que el único tipo de asentamiento conocido es el castro, un recinto fortificado de escasas dimensiones. Pese a cierta variabilidad regional, no hay ningún tipo de jerarquización territorial<sup>1</sup>: sin asentamientos secundarios, diferencias fundamentales en su tamaño, ni señal alguna de procesos de centralización hasta el s. II a. C., un momento de múltiples cambios que se conoce como Hierro Final.

La configuración interna de los castros tampoco presenta diferencias sustanciales. En un espacio constreñido por afloramientos rocosos, se distribuyen cabañas, pétreas o de materiales perecederos. Desconocemos la configuración social de la unidad doméstica (Currás, 2014: 47), pero su relativa homogeneidad, unida a la inexistencia de una cultura material de prestigio, indica una ausencia de jerarquización social. Son grupos sin fuertes desigualdades de clase hasta el Hierro Final.

1 Aunque existen posturas que cuestionan esto, derivan de lecturas evolucionistas. No existen argumentos que justifiquen la existencia de jerarquización territorial anterior al s. II a. C., señal del cambio producido.

Su elemento definitorio es la muralla, que puede ser pétreo o un simple talud de tierra. Además de un evidente papel defensivo, esta preestablecía un crecimiento limitado para el grupo, al no ser nunca rebasada (Sastre, 2011). Se trata por ello de asentamientos agrícolas que recurrieron a la escisión como medio para evitar el incremento del grupo. Cada comunidad se encierra en un territorio del que se apropiaba mediante el castro, generando un paisaje atomizado.

Las propuestas más aceptadas sobre su surgimiento (Parcero, 2007; González García, 2011; Parcero Criado, 2013) derivan de las teorías de Clastres (1984). Estas entienden el mundo castreño como una reacción contra la jerarquización social experimentada a finales del Bronce Final (siglos X-VIII a. C.). En paralelo a la irrupción del hierro, y el impacto precolonial en el sur peninsular, estas comunidades reaccionaron limitando su contacto, crecimiento y generación de excedentes (Sastre, 2008), para evitar la reaparición de marcadas desigualdades de clase. Se sugiere que la acumulación de poder se evitó a través de una fuerte competitividad guerrera entre individuos y grupos, que acabó siendo subvertida y ocasionando la reaparición de jerarquías, a causa del incremento de excedentes y un temprano contacto con navegantes mediterráneos.

Sin embargo, esto contradice las teorías de Clastres al presuponer que las propias características de grupos contrarios al estado pudieron favorecer la concentración de poder, o comenzar a producir excedentes, cuando se opone a sus dinámicas productivas. Y, por otro lado, se enfrenta a la ausencia de una panoplia que merezca tal nombre y sugiera la existencia de semejante competitividad<sup>2</sup>; que no se pueda hablar de comercio como tal hasta el s. II a. C. (Currás 2014: 508, 614 y ss.); y el que ni grandes castros, ni iconografía, ni bienes de importación en cantidades destacables se generalicen hasta el contacto con Roma, una cultura de estado.

## 2. RELIGIONES CASTREÑAS

La diferencia entre los grupos prerromanos y ciertas comunidades que en Hierro Final dan muestras de una notable jerarquización se aprecia también en su registro ritual. Tanto es así, que quizás la propia naturaleza de las religiones prerromanas también fuera contraria al estado.

### 2.1. Cambios de Hierro Inicial

Uno de los hechos más llamativos de la cultura castreña es la desaparición de ritos muy arraigados en el Noroeste durante Bronce Final. La práctica de retirar armas en aguas (Ulla, Sil, Miño, Abelenda, etcétera), así como en hendiduras rocosas o cistas (Mourúas, Telhado), presenta la suficiente recurrencia y paralelos en otros contactos atlánticos como para asumir que se trató de gestos rituales (Santos Cancelas, 2017: 94-104, 114-118, 127-130). Y aunque las ocultaciones de orfebrería en rocas se han tendido a entender como depósitos de riqueza desde prejuicios presentistas (Brück y Fotijn, 2003), su frecuencia, aparición en lugares significados y supuesto consumo por parte de jefaturas atlánticas, indica posibles connotaciones rituales en su retirada.

No es extraño comprobar por ello que dos de los elementos que caracterizaron la definición de tales jefaturas desaparezcán en la ritualidad castreña. Tendría cierta lógica que las comunidades que reaccionan a la jerarquización previa desactivaran los elementos de poder simbólico en los que aquella se sustentó. Cabría entonces interrogarse por qué,

<sup>2</sup> Al no ser grupos excedentarios, su presión territorial es limitada. Además, la competitividad por los recursos que sugiere González Ruibal (2006-07: 185-186) a través de casos como O Morrazo incluye asentamientos cuya ocupación no es necesariamente sincrónica.

frente a este vacío, se sigue considerando el ejercicio de la guerra como característica de esta sociedad y su religión (García Quintela, 1999: 287 y ss.; González García, 2006), un aspecto en el que representaciones clásicas de la barbarie parecen ejercer una notable influencia.

No existe ningún depósito de armas cuya intencionalidad se pueda verificar con anterioridad a Hierro Final<sup>3</sup> más allá de dudas razonables. Aunque se defiende la existencia de armas desde los siglos VI y V a. C., se trata de ejemplos descontextualizados a los que se asignó esta cronología en base a una hipótesis evolutiva (Ruíz Gálvez 1980; Quesada 1997: 197), como sería el caso de Couboeira, que encuentra paralelos formales en puñales de antenas hallados en niveles de siglos II y I a. C. Las únicas armas de Hierro Inicial suelen ser ejemplos arcaizantes, distantes de lo que se podría considerar una panoplia desarrollada. La ausencia de ritos guerreros se corresponde con una falta de énfasis en el ejercicio de la guerra, que hay que dejar de explicar como una deficiencia y entender como una característica: la importancia de la violencia en la forma específica de la guerra no era valorada por esta religión (Santos Cancelas, e.p.).

## 2.2. Hachas de memoria

Estas ausencias son elocuentes ante la posible continuidad de los depósitos de hachas típicos del Bronce Final. Aunque también se han tendido a entender de un modo estrictamente utilitario en relación con el intercambio de bronce, la enorme cantidad de conjuntos que han aparecido retirados en márgenes fluviales posibilita que fueran más bien ofrendas en relación con ese intercambio (Santos Cancelas, 2017: 110-114).

Su posición habitual carece de relación directa con contextos antrópicos, por lo que se datan en Bronce Final siguiendo criterios tipológicos, pese a la existencia de ejemplos en relación con contextos castreños. Aunque su hallazgo antiguo, deficiente publicación, o que no se consignase la relación con poblado, afecta a su valoración, estos ejemplos apuntan una posible circulación durante la Edad del Hierro similar a la de otros contextos atlánticos (Hingley, 2009).

El hallazgo de un hacha de bronce arcaica en Chao de Sanmartín (Blas Cortina, Villa Valdés, 2007) en una cista de un fondo de hogar apunta que, al menos en este periodo, se amortizaron como ofrendas votivas. Este sería también el caso de un ejemplar de hacha de talón y cuatro anillas aparecido en una unidad doméstica de Viladonga. Ambos ejemplos son de Hierro Final, momento en el que se da la difusión por el occidente peninsular de los llamados bronce votivos (Armada, García Vuelta, 2003), cuya iconografía imita la forma de hachas.

Estos fenómenos diferentes testimonian el uso votivo de hachas de talón y dos anillas de gran antigüedad, sumado a la aparición de útiles litúrgicos con formas de hacha en fechas posteriores al siglo II a. C. Si bien esto supone un cambio derivado del *middle ground* de este periodo, una serie de ejemplos indican que en cronología prerromana ciertas hachas pudieron tener también funciones votivas.

Se trata de una serie de casos dispersos de depósitos como Alcabre (Suárez Otero, 2007), hallado en un nivel anterior a una cabaña castreña. O conjuntos de hachas retirados cuidadosamente en inmediaciones de castros como Santa María de Paradela, Bardaos (Ladra, 2006), o Cabeiro (Carballo Arceo, Rey Castiñeiras, 2014). La nómina de hachas sin un contexto preciso aumenta con los ejemplos de Álava, Castrelo de Pelou, Collada, Larón, Pendía (Blas Cortina, 1983: 148), Anxeriz (Meijide Cameselle y Acuña Castroviejo,

<sup>3</sup> Taramundí sería el único caso con una C-14 prerromana, pero su antigüedad la hace dudosa incluso para los propios arqueólogos (Fanjul Peraza y Marón, 2006: 114).

1989: 19), e incluso otro posible caso de hachas retiradas bajo una vivienda en Montealegre (Santos Cancelas, 2017: 805-806). La mayoría han sido entendidos como restos de ocupaciones anteriores no verificadas, en base a la supuesta cronología de las hachas, eliminando así una relación con el contexto difícilmente casual. Ya se trataran de ofrendas fundacionales o apropiaciones simbólicas de depósitos anteriores, implican un recuerdo del lugar de depósito, o bien de la tecnología ritual, que indica la comprensión de las ofrendas de hacha durante la Edad del Hierro.

Pese a esa continuidad, estos ritos suponen una redefinición significativa. Mientras que en Bronce Final los depósitos se realizaban en espacios naturales, en la Edad del Hierro el lugar de ofrenda está determinado por la presencia de un castro que, o bien se apropió del espacio de un depósito anterior, o bien se vinculó con el territorio a través de uno nuevo. Han pasado de ser ritos relacionados con la interacción, a apropiaciones simbólicas del territorio; una redefinición claramente interesada a la hora de legitimar los cambios sociales provocados por el nuevo paisaje sedentario.

La relación del hacha con la deforestación posiblemente explique la continuidad de estas ofrendas en el mundo castreño. Aunque sus habitantes no tuvieran un recuerdo concreto de su importancia en los procesos de sedentarización, sí resulta posible que, derivado de ella, el útil constituyese algo más que una herramienta: un signo civilizador capaz de sintetizar el poder humano de afectar su entorno, quizás buscando que las ofrendas reprodujeran a nivel simbólico su capacidad para domesticar el paisaje (Santos Cancelas, 2017: 192-194). Pese a las incógnitas, da la impresión que, frente a la desactivación simbólica de las esferas de la guerra y el prestigio aristocrático las comunidades castreñas amplificaron la importancia religiosa de la agricultura y la territorialidad, lo que se verifica en otro tipo de indicios.

### 2.3. Ofrendas en los castros

Aunque la parquedad de depósitos en los castros contrasta con su cantidad en Bronce Final, el caso de las hachas incide hasta qué punto han sido nuestras preconcepciones las que han determinado la selección de datos (Merrifield, 1987: 7 y ss.), obviando ciertos indicios y postulando como característicos ritos ausentes en el registro.

En Lagos existen una serie de campos de fosas empleadas para la obtención de *xabre*, que fueron clausurados como basureros, presentando un expolio muy variado. Por ello destaca un foso en el que se ha encontrado una inusual concentración de un tipo cerámico concreto, y otro caso con un recipiente cerámico intencionalmente retirado antes de romperse y clausurarse su fosa (Martins, 1988: 33-36). Aun con una correcta documentación, no se identificó en estos gestos indicios de ritualidad, pese a que este tipo de ofrendas en fosas son habituales y cuentan con paralelos en Cameixa (Parcero, 1997) o Neixón (González Ruibal, 2010)<sup>4</sup> o, ya en fechas de Hierro Final, San Millán o Santo Ovidio de Fafe (González Ruibal, 2006-07: 581-582).

Este tipo de pequeñas ofrendas, invisibilizadas por la propia investigación, posiblemente constituyeran la acción ritual más habitual de esta religión. Aunque existen indicios de gestos más solemnes, sorprende su poca densidad: no suele aparecer más de uno por castro y, cuando ocurre, son poblados con una larga secuencia. Estas cuestiones perfilan una ritualidad apegada a las tareas reproductivas del grupo, con poca especialización, pero no sin complejidad, y cuya ocasión más solemne remite a la propia fundación del poblado.

<sup>4</sup> Cameixa se dató en Bronce Final en base al arcaísmo de la forma cerámica. Sin embargo, su contexto me lleva a preguntarme si, en contra de la opinión de los arqueólogos, no podría ser castreño. Neixón, se relaciona con un supuesto intercambio púnico no exento de problemas (vid. infra).

De Hierro Inicial proceden dos indicios interesantes de depósitos fundacionales en murallas. En Coto de Penalba, sobre un nivel de cenizas previo a la edificación de las defensas térreas, se encontró una punta de lanza de bronce arcaizante (Álvarez Nuñez, 1986). Aunque la intencionalidad del gesto no es segura, y la retirada de armas no es frecuente hasta Hierro Final –impidiendo hablar de una tendencia–, es posible que este caso presentara sentidos profilácticos, relacionados con la liminalidad del espacio y el momento, que subrayan la importancia de la muralla (vid. infra) en la definición y constitución del grupo.

El segundo caso es un hemimaxilar inferior femenino<sup>5</sup>, procedente de un nivel de cenizas previo a la construcción de la muralla de Campa de Torres (Maya, Cuesta, 2001: 62, 256-257). Un gesto excepcional que, sin embargo, no es extraño, al disponer de un posible antecedente en el cráneo femenino retirado en una cista del recinto superior de Chao en el siglo VIII a. C. (Villa, Cabo Pérez, 2003). La ocurrencia de ambos en fechas próximas podría indicar una tendencia local que, no obstante, tendría la capacidad de ilustrar fenómenos más amplios, por el hiato que plantea la aparición en Hierro Final de un fragmento mínimo de cráneo en una cista de las murallas de Palheiros (Nunes, Ribeiro, 2001). Sin embargo, mientras Chao es un depósito intencional, el caso de Campa es una mandíbula de procedencia indeterminada.

#### 2.4. Indicios indirectos

Campa apunta una serie de gestos previos a la fundación de un castro que provocarían la destrucción del propio registro ritual, explicando las dificultades para su detección. No sería descabellado, a tenor de sus paralelos en Chao y Palheiros, y la aparición en Hierro Final de una iconografía de cabezas vinculada con entradas, que la mandíbula de Campa se desprendiese de un cráneo exhibido en el límite de la comunidad. Un gesto que, quizás sólo en casos excepcionales y por razones difíciles de determinar, se tradujo en la preservación de parte de los restos en casos como Palheiros.

Al mismo tiempo, los casos de Penalba y Campa ofrecen un atisbo a la importancia de la ocasión de la construcción de la muralla, cuyo carácter liminal fue examinado por Rodríguez Corral y Alfayé (2009). A su carácter defensivo –más disuasorio que ante la amenaza de destrucción– se suma su capacidad para la afirmación del grupo como lo que es, una comunidad cerrada y vinculada a su territorio. Además, su construcción implicó una redirección de esfuerzos colectivos que cohesionaría el grupo a través de la construcción de un elemento comunitario. Esto se debe relacionar con el recurso a la escisión una vez la comunidad crecía por encima de los límites prestablecidos por la muralla, pues, al fundarse el nuevo grupo siguiendo pautas similares, la construcción de las murallas articularía una forma de coherencia cultural próxima al ritual.

Esto remite a acciones que no necesariamente dejarían huella en el registro, pero que se pueden rastrear en la propia configuración de los castros. González Ruibal (2006-07: 187) ya llamó la atención sobre la escasa densidad constructiva de los castros prerromanos. Gran parte de su reducido espacio interior constituía áreas colectivas despejadas. Examinando el expolio de Torroso (Peña Santos, 1992), se aprecia un conjunto de materiales heterogéneo derivado de diversas actividades, y la ausencia de especialización del área. Por ello destaca el número de fragmentos de calderos de bronce, que si bien pudieran ser restos de fundición, indican que entre las actividades que acogía este espacio figuraban los banquetes.

La comensalidad puede constituir una importante forma de ritualidad, al ir estrechamente asociada con el sacrificio animal (Armada Pita, 2005). Evidentemente, no todas las comidas

<sup>5</sup> Los huesos infantiles proceden de otro punto y se datan en Hierro Final.

son celebraciones, pero la presencia de calderos de bronce en contextos castreños apunta a la solemnidad de ciertas ocasiones. Si bien su interpretación variaría enormemente en función del contexto, esa configuración abierta de los poblados prerromanos apunta más bien a un escenario de cohesión comunitaria, orientada a fortalecer los vínculos del grupo, de modo similar a las propias murallas. Ello permite valorar hallazgos de restos de caldero en grandes cabañas, como los de As Croas de Salcedo (*ídem*: 134), como espacios comunitarios de comensalidad<sup>6</sup>. Escenarios que contrastan con la sofisticación de nuevas formas cerámicas y vajilla de importación –como indica la vajilla Milleflori de Tegra (Peña Santos, 1985-86: 176, 188) o las copas de bronce de Castelo de Neiva (Almeida, 1980)– a partir del siglo II a. C.

González Ruibal (2006-07: 224-225) también constató que el reducido espacio del castro se veía constreñido por la presencia de afloramientos rocosos de considerables dimensiones. Tradicionalmente se consideró el resultado natural de la elección de unos enclaves fácilmente defendibles. Sin embargo, esta característica se cumple incluso en castros en valle o próximos a la costa y, del mismo modo, la ausencia de violencia en forma de destrucción generalizada de poblados haría innecesaria una ubicación con tales condicionantes.

El autor está posiblemente en lo cierto en que esa vinculación a afloramientos rocosos buscaría entroncar con la historia del lugar y apropiarse simbólicamente del territorio<sup>7</sup>. Un argumento favorable a la interpretación de las rocas como *mnemotopos* serían los depósitos de Bronce Final realizados en hendiduras. No sería extraño que prevaleciese un recuerdo de esa significación entre unas comunidades castreñas necesitadas de legitimación religiosa ante el cambio de paisaje operado. Por otro lado, en fechas próximas al siglo II a. C. hay indicios de que las grandes rocas volvieron a constituir espacios para la ofrenda, como los casos de Bardaos, Riotorto, o Recadeira, en los que se retirarían varios torques (vid. infra). Y ya en Hierro Final, hay rocas –como Novás (relacionado con escenarios de comensalidad)– que se dotaron de escaleras rupestres, y en diversos castros –O Facho, Monte Mozinho, Santa Luzia– se emprenden reformas que respetan y resaltan espacios condicionados por afloramientos rocosos.

Aunque no hay indicios directos en fechas prerromanas, los datos expuestos son favorables a su importancia como lugar de culto. Más difícil es determinar su sentido, pues no es apropiado hablar de culto a las rocas. En todo caso, se puede constatar que estos grupos carecen de una noción de santuario como lugar de culto específicamente construido para acogerlo. En su lugar, los espacios del ritual están determinados por la presencia de áreas funcionales o elementos naturales, y sin segregación aparente de accesos. Es uno de los aspectos donde el contraste con Hierro Final es mayor, ante la aparición de monumentos de forno, ofrendas domésticas, o singularización de espacios de culto (Santos Cancelas, e.p.) que suponen la aparición de santuarios (vid. infra).

Frente a la definición colectiva de lo castreño explorada hasta ahora, la metalurgia plantea una fuente de desigualdad. Aunque el trabajo en bronce se orientaba al autoconsumo, el hierro requiere conocimientos específicos y un grado de especialización. Sin embargo, las áreas metalúrgicas localizadas en una serie de castros prerromanos no permiten detectar que aquella se tradujera en una diferenciación interna, basada en el conocimiento, adquisición o control de materia prima.

6 Aunque en ciertos casos se ha identificado como bancos corridos zócalos o cimientos de cabañas.

7 Aunque la vinculación que sugiere de ciertos castros con petroglifos me parece más dudosa.

**Figura 1.** 1- Santa Luzia (Viana do Castelo).  
2- Monte Mozinho (Penafiel) (Cultura Norte Portugal y Camara Municipal de Penafiel)



Se ha propuesto entender al herrero como un trabajador dependiente de la comunidad, cuya subsistencia garantizaba el grupo a cambio de sus servicios (Sastre, Sánchez Palencia, 2013). Esta hipótesis sospecha que el espacio del metalurgo constituyó un punto

de reunión y socialización vinculado a los ritmos de la comunidad. Parece que entre las formas de socialización del herrero se incluiría el ritual, quizás para regular el intercambio entre el grupo y el metalurgo, un aspecto en el que la celebración pudo tener precisamente la función de prevenir la acumulación de excedentes. No parece descabellada una cierta presión social sobre el herrero para forzar el retorno de bienes en forma de festival.

El último tipo de indicios indirectos procedería de los *concheiros*, en los que se ha tendido a infravalorar la importancia que podría tener la ocurrencia de huesos de canidos, tales como los documentados en Montelagre (Fernández Rodríguez, 2006), o referencias tangenciales como Castro de Vigo (Hidalgo Cuñarro, 1992-1993: 42). Aunque se datan en Hierro Final, es posible que fuese un tipo de sacrificio animal en relación con espacios de riesgo/miasma cuya vigencia podría ser anterior (Santos Cancelas, 2017: 383-385). Por otro lado, los restos de ciervo, caballo, lobo o perro aparecidos en *concheiros* indican la práctica de caza. La mandíbula de oso descontextualizada procedente Cerca de Sejas (Esparza Arroyo 1986: 188-210) se relacionaría con esta esfera, o bien con el acceso probatorio a cuevas para la obtención de tales restos durante la hibernación del animal. Los testimonios de Hierro Final de Moñes y el bronce votivo del Instituto de Valencia de Don Juan (Armada Pita, García Vuelta, 2003: 53), señalan la importancia simbólica de ciertos animales, como principales competidores en el entorno de los castros (Alonso Burgos, 2014: 225).

**Figura 2.** Detalle del Oso en el bronce votivo del Instituto Valencia de Don Juan.



Fuente: Armada Pita y García Vuelta, 2014

En grupos como los castreños, la caza no sería una actividad deportiva vinculada al prestigio aristocrático, sino una tarea colectiva, quizás reservada a los hombres jóvenes. Ante la ausencia de importancia ritual de la guerra, la caza podría ofrecer una ocupación socializadora, en la que expresar relaciones de solidaridad o competencia en el grupo o incluso con otras comunidades. No sería incoherente que constituyese una iniciación masculina ofreciendo un espacio simbólico en el que expresar formas de dominación y prestigio basadas en el género, sin redundar en desigualdades de clase.

## 2.5. Horizonte Funerario

El rasgo más particular de las religiones castreñas no es otro que la absoluta inexistencia de un registro funerario. Durante mucho tiempo se consideró que todavía no se había descubierto; que se debería identificar con uno u otro hallazgo; o bien que el elevado nivel de acidez del suelo habría eliminado los restos cadavéricos. Sin embargo, no se ha localizado pautas alguna susceptible de interpretarse como la gestión normativa de la muerte. Los hallazgos aislados (Bettencourt, 2001), se encuadran sistemáticamente en Hierro Final y suponen cambios sin precedentes, al tratarse de supuestas urnas cinerarias retiradas en viviendas. Y la destrucción del registro por procesos post-deposicionales no explica la ausencia de ajuares y monumentos. Asumiendo que la no gestión del óbito no es posible, la inexistencia de este registro apunta a que el rito normativo pasaba por la destrucción intencional del cadáver y la invisibilización completa del universo de la muerte, siendo la pregunta qué gestos lo permitieron.

El caso de Campa indicaría que la mutilación postmortem, desmembración y exhibición eran acciones conocidas en el tratamiento del difunto. Ya en Hierro Final, en un afloramiento rocoso del castro de Meirás (González Ruibal, 2006-07: 579-581), se encontró la mayor muestra cadavérica de cronología castreña, con restos diversos y ningún esqueleto completo, indicando que la destrucción y selección de los restos era un hecho intencional. Quizás un posible eco de estos gestos fuese malinterpretado por Estrabón cuando se refiere a la costumbre de dejar a los enfermos en las encrucijadas para ser curados. Ante el improbable resultado de tal operación y los rasgos liminales del espacio, quizás esté describiendo un rito funerario de exposición fuera del castro, con una posible simbología iniciática de la muerte como enfermedad (Santos Cancelas, 2017: 413-418).

Por otro lado, se ha sugerido que algunos recipientes cerámicos en fosas, como los mencionados de Lagos y Cameixa, pudieran haber sido restos de incineración, si bien ninguna información certera se ha aportado en esta dirección, incluso cuando en fechas de Hierro Final disponemos de más ejemplos de este tipo procedentes de unidades domésticas –como Terroso, Ancora, Briteiros, Castromao (Santos Cancelas e.p.)–. Si tales gestos eran ritos relacionados con la fertilidad y la agricultura, no sería extraña la amortización de restos cinerarios, en un esquema de muerte y renacimiento propia de ciclos agrícolas, que en Hierro Final fue subvertida en la construcción de linajes. Ello no implicaría que se tratara del rito funerario normativo, sino que sugiere una amortización particular de los difuntos en ritos concretos, como ocurría con Campa, explicando así por qué no cumplen con la invisibilización habitual. Y teniendo en cuenta el carácter mínimo de los supuestos restos cinerarios, la desmembración e incineración no serían excluyentes y podrían estar más bien determinadas por el tipo de rito en el que se amortizarían los restos.

Es posible proponer que el rito funerario castreño buscaba la destrucción total del cadáver. La utilización de ciertos restos en ritos grupales concretos, sugiere una forma de retorno del fallecido a la comunidad. Suscribo a Alonso Burgos (2014) en que la eliminación del muerto concreto, evitaba la aparición de diferencias en el grupo –algo con lo que los casos de Hierro Final rompen–, e instituía el castro como único referente ideal de su paisaje simbólico. Si, como sugiero (Santos Cancelas, 2017: 1139-1141), las cabezas castreñas de Hierro Final pudieron ser una “petrificación ritual” de gestos excepcionales como el de Campa o Palheiros, estas supondrían una reivindicación del rito tradicional colectivo, frente a los cambios de este periodo.

## 3. CAMBIOS INCIPIENTES

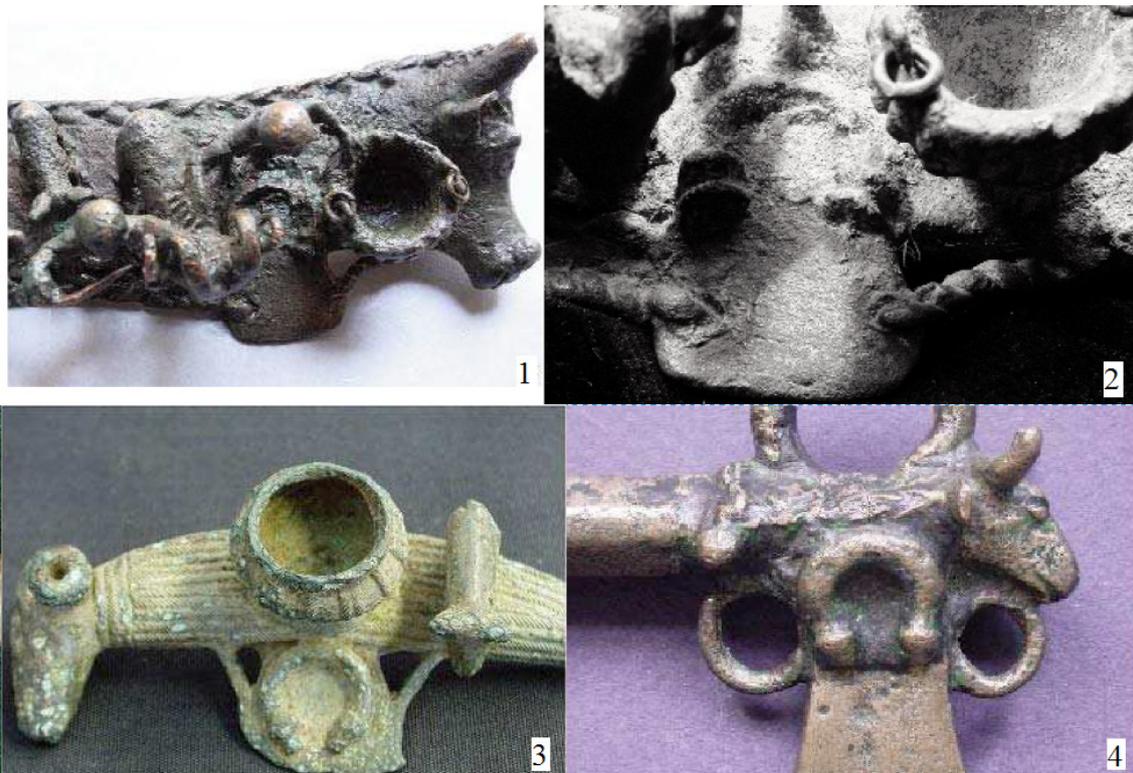
Sobre lo descrito hasta este punto, en algún momento se dan una serie de cambios que, pese a la novedad que suponen, han tendido a leerse como “característicos” de

esta religión. Sin embargo, son manifestaciones inéditas cuyo interés subyace en cómo variaría su interpretación en función de su aparición anterior o posterior a la segunda mitad del siglo II a. C.

Por un lado estarían los torques. Pese a hundir sus raíces en tradiciones técnicas de la orfebrería del Bronce Final (García Vuelta, 2002), ninguno aparece en contextos anteriores al siglo II a. C.<sup>8</sup> Sin embargo, un buen número de ejemplares aparecieron fuera de poblado sin relación con contextos arqueológicos definidos, de modo que, como recuerdan Armada Pita y García Vuelta (2014), no se puede descartar fechas previas para el inicio de su circulación.

Pese a esta incertidumbre, es posible constatar una generalización en el consumo de torques a partir de Hierro Final en el área septentrional y los valles fluviales meridionales. Esta se ha relacionado con la emergencia de unas élites guerreras que expresaron su poder a través del torques y se representaron en esculturas de guerreros (Santos Cancelas, 2015), lo que resulta posible ante ejemplos singularizados que pudieron requerir alguna forma de mecenazgo, o ejemplos retirados en unidades domésticas. Sin embargo, esta hipótesis ignora que tales ejemplos serían próximos al cambio de era; que en el Norte no hay indicios de ninguna élite guerrera; que la iconografía de los bronce votivos testimonia lo que parece un uso litúrgico del torques durante el sacrificio animal; así como el sorprendente número de torques hallados fuera de castros o vinculados a afloramientos rocosos en su interior.

**Figura 3.** Torques en bronce votivos:  
1-Instituto Valencia de Don Juan. 2-Detalle. 3- Lalín. 4- Cariño



Fuente: Armada Pita y García Vuelta, 2014

La aparición reciente de conjuntos de torques fuera de poblado –caso de Vilar de Santos, a 1 km. del castro más próximo (Ladra 2005)–, o en relación a hendiduras de rocas

<sup>8</sup> Basándose las dataciones en fechas anteriores en criterios estilísticos.

en su interior –Bardaos (Ladra 2006)–, y la revisión de sus contextos por parte de Ladra, ha permitido constatar que tales casos no serían excepciones ni pérdidas involuntarias, sino que se trataría de depósitos intencionales. Frente a explicaciones estrictamente utilitaristas, existen abundantes paralelos en hallazgos antiguos que indican la existencia de una pauta de retirada, lo que, teniendo en cuenta la iconografía sacrificial aludida, podría indicar que los torques aparecieran como ofrendas.

Esta hipótesis, formulada por Armbruster y Perea (2000) y revisada por Armada y García Vuelta (2014), considera que los torques se originaron como ofrendas comunitarias. Por un lado, ratificando las relaciones grupales en la consecución de un elemento representativo del poder de la comunidad a través de la redirección de esfuerzos colectiva. Por otro lado, al retirarse en el exterior del castro o espacios representativos de su interior, constituirían sacrificios extremos de riqueza, que trasladarían la agencia del grupo al rito, funcionando como una compra simbólica del territorio, dirigida a la propia comunidad u otros grupos en función de su posición.

Esta interpretación trata el consumo de torques como una forma de eliminación de riqueza de la circulación orientada a prevenir su acumulación. Presentaría así una lógica coherente con relaciones productivas y ritos prerromanos, al expresar la unión de la comunidad con su paisaje. Sin embargo, al mismo tiempo es un rito que introduciría la noción de riqueza, extraña para grupos no excedentarios, así como una complejidad indeseable para prácticas que se caracterizaban por su falta de especialización.

La aparición de las ofrendas de torques manifiesta un intento por integrar en las relaciones socio-reproductivas castreñas importantes cambios sociales a través del ritual y la religión. Ello permite vincular su aparición a los acontecimientos que desde finales del siglo III a. C. azotaron la península ibérica y que, ya fuera en forma de demanda de materias primas o bien presión territorial por parte de otras comunidades paleohispánicas, afectaron también al Noroeste. Ello explicaría tanto el origen de una expresión que, pese a ser profundamente local, es contraria a las tradiciones previas, como la necesidad de ritos de afirmación más conspicuos orientados a la eliminación de riqueza. Se trata por ello de ritos que tratan de gestionar cambios derivados de un momento que, con las debidas precauciones, se podría denominar como “precolonial”, pero cuyo sentido cambió ya en fechas de Hierro Final, como manifiesta la apropiación que hicieron del signo ciertas élites guerreras.

La segunda novedad también tendría que ver con cambios derivados de la interacción del Noroeste con otros horizontes, y nuevamente su interpretación variaría en función de su datación. Se trata de la aparición de betilos en Toralla y Alcabre, que se han interpretado como espacios de culto mediterráneos vinculados a la llegada de navegantes púnicos que, desde los trabajos de González Ruibal (2006-2007: 267-268), se fecha entre los siglos IV-III a. C. El problema de estas interpretaciones es que a través de este contacto se sugiere la existencia de un potente comercio prerromano que favorece la aparición de un “desarrollo” local cuyos cambios, sin embargo, no se aprecian hasta fechas de contacto con Roma.

Si bien es cierto que existen una serie de materiales de importación prerromanos –particularmente cuentas de pasta vítrea y cerámica de barnices negros–, una cuestión llamativa es su dispersión y escasa densidad por yacimiento, que contrasta con la cantidad de ánforas –púnicas y romanas– que aparecen en castros de Hierro Final. Considero que Currás (2015: 264 y ss.) tiene razón al cuestionar el empleo de conceptos como emporia aplicados a los contextos prerromanos de castros como Neixón y A Lanzada. Los niveles de reforma en los que aparecen estructuras como la supuesta factoría de salazón púnica de este último se han datado a través del límite *post quem* de materiales con cronologías que alcanzan el cambio de era. Da la sensación de que se ha magnificado un supuesto contacto púnico prerromano para minimizar el impacto que el contacto con Roma de hecho sí supone a partir del siglo II a. C.

Esto se aplica a los propios betilos. De los dos de Toralla, uno fue encontrado reaprovechado como material de construcción en una cabaña de finales del siglo I a. C., mientras que el otro apareció *in situ*<sup>9</sup>. Ello indica un contexto de uso en el entorno del siglo II a. C., coherente con ese momento que para los torques se definió como “precolonial” en relación con los acontecimientos acaecidos en la península entre finales del siglo III a. C. e inicios del II, lo que cuestiona su interpretación como santuarios púnicos.

**Figura 4.** Excavación arqueológica de la parcela número 24 del Castro de la Isla de Toralla



Fuente: Director Emilio Abad Vidal Grupo de Estudios para a Prehistoria do NW Ibérico-Arqueoloxía, Antigüidade e Territorio GEPN-AAT. Universidade de Santiago de Compostela

El caso de Alcabre, en el que tres betilos aparecieron en un fondo de cabaña castreña, indica la realización de libaciones. Se trata de un culto a las rocas a través de ofrendas humildes que, por ello, plantea continuidades con pautas tradicionales. Pero son más importantes las novedades que introduce, pues supone la aparición de los primeros espacios de culto castreños singularizados a través de elementos votivos concretos. Esta especialización del contexto ritual supone una ruptura con lo anterior, al instituir una segregación física y conceptual entre el culto y la comunidad que, por primera vez, ya no se solapan. Una diferencia que se generalizará a partir de Hierro Final con la proliferación de nuevos espacios del ritual, entre los que es elocuente la segregación que establecen las *pedras formosas* de las saunas meridionales.

El interés de estos betilos es que suponen la aparición de cultos anicónicos, anteriores o inmediatamente previos a la generalización de la plástica castreña y el surgimiento de espacios rituales monumentales. Explicarlos como santuarios púnicos es una explicación *ex oriente lux*, que disimula su enorme complejidad. Aun admitiendo que el culto a betilos pudiera ser una influencia mediterránea u oriental –quizás portada por interlocutores del círculo del estrecho, donde se constatan tales formas de culto–, su integración en

<sup>9</sup> Según comunicación personal con Abad Vidal, a quien agradezco su colaboración y gentileza.

espacios castreños debe entenderse como una asimilación dentro de tradiciones locales. Independientemente de los posibles sentidos religiosos que pudieran haber incorporado desde su contexto de origen, se deben explicar en relación con las tradiciones previas: el culto a las piedras, las formas de ofrenda, y las connotaciones que su carácter erecto pudiera presentar con iconografías fálicas posteriores.

**Figura 5.** Ídolo Elviña



Fuente: Museo Arqueológico e Histórico Castelo de San Antón, A Coruña

La aparición de torques y espacios de culto supone unos cambios con respecto a las ritualidades castreñas anteriores al siglo II a. C. en relación con un contexto histórico determinado. Se trata de reacciones locales frente a un creciente *entanglement* con otros grupos y pueblos que, ya a partir del siglo II a. C., derivará en unas manifestaciones indígenas muy elocuentes, pero que marcan el fin de las religiones prerromanas.

#### **4. CONCLUSIONES: RELIGIONES ANARQUISTAS**

Estas cuestiones permiten trazar una semblanza mínima de las religiones castreñas entre el siglo VIII y el siglo II a. C.

El componente tópico adquiere una dimensión fundamental en el universo ideológico de poblaciones que buscaron establecer una estrecha asociación entre el territorio, la comunidad y el castro, a través sus murallas, ofrendas y vinculación con hitos significados de su territorio. La eliminación del horizonte funerario realzaba al castro como único elemento de su paisaje ideal, dando una idea de su poder como signo de la unión entre el grupo y su entorno.

No es posible plantear cómo articularon esta sobredimensión del elemento tópico. Aunque hitos naturales como las rocas y nociones relativas a la fertilidad (y la agricultura) debieron ser relevantes, no parece adecuado sucumbir a la tentación de explicarlos a través de categorías de religiones mejor conocidas. Aunque es posible suponer que la comunidad trazaría algún tipo de genealogía entre ella, el pasado del lugar y el propio castro, a este esquema podrían responder nociones como divinidades, héroes, o antepasados.

Resulta difícil reconciliar con este fuerte componente tópico la idea, muchas veces sostenida a partir de la teonimia indígena consignada en epigrafía provincial, de la existencia de un panteón estructurado para el conjunto del Noroeste. Aunque hasta cierto punto fuese un sistema de tradiciones y prácticas más o menos compartido, ello no prueba su identidad. Si bien es cierto que alguna forma de relación tuvo que existir para articular las relaciones entre castros en cuestiones nada despreciables como el matrimonio, la fundación de una nueva comunidad, o solventar disputas antes de resultar en conflicto, estas no se traducen en elementos o espacios de culto regionales discernibles en el registro. No hay un sentido de reconocimiento religioso que cristalizase en algo similar a identidades étnicas. El castro lo domina todo.

Aunque podamos asumir que ciertas comunidades tendrían creencias parecidas, sobre todo entre grupos emparentados o generados a partir de otro, la noción de panteón es extraña a ellas. Un panteón solo puede ser generado en paralelo a procesos políticos con capacidad de negociar interpretaciones hegemónicas, algo imposible en comunidades sin estado. Ambas, extrañas para el Noroeste prerromano, en cambio, tienen perfecto sentido en el contexto del Imperio, como medio para asimilar realidades locales.

Por el contrario, los ritos y formas de culto examinadas se relacionan estrechamente con las actividades reproductivas del grupo. Incluso ejemplos más solemnes plantean un retorno a la comunidad y un énfasis en lo colectivo, contrario a la existencia de jerarquización, especialización religiosa o competitividad guerrera. La ritualidad castreña responde a la intencionalidad social de prevenir la aparición de fuertes desigualdades de clase en el seno del grupo.

La ausencia de especialización ritual parece obedecer la voluntad de evitar la aparición de agentes religiosos que se apropiasen de tal esfera de poder. La única excepción la constituía el herrero, y con él se apreciaba cómo la celebración impedía que su actividad se tradujese en fuente de poder. Quizás se podría hablar de una “agencia ritual distribuida” entre las intersecciones del grupo, siendo posible que la transmisión de la tradición y su interpretación se reservase a los ancianos. El argumento principal para esta hipótesis estaría en la neutralización de la relevancia simbólica de la guerra que limitaría la capacidad de la juventud para negociar su posición en el grupo. Sería esta una estructura gerontocrática (Gledhill, 2000: 37-38), que no redundaría en la capacidad de los ancianos para imponer su voluntad sobre el colectivo, al no tener autoridad sobre espacios simbólicos como la metalurgia o la caza.

Estas cuestiones plantean un escenario de una tremenda complejidad social, que no se tradujo hasta el contacto con pueblos mediterráneos en la aparición de complejidad política. La voluntad de autonomía a través de la limitación, la importancia de reciprocidad basada en la dependencia y la existencia de autoridades naturales, permiten apuntar que estas religiones se opusieron activamente a la aparición de formas de poder artificial. Se caracterizan así como “religiones contrarias al estado”, al funcionar según conceptos propios de la teoría anarquista (Angelbeck y Grier, 2012), más útiles para definir estos pueblos como lo que son, en lugar de lo que carecen desde categorías ajenas a ellos. Termino ya, señalando que si bien este caso no sería una norma, tampoco fue una excepción, invitando a desafiar nuestras preconcepciones sobre el poder, la religión y la jerarquía.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Almeida, C. A. F. (1980) “Dois Capacetes e tres copos, em Bronze, de Castelo de Neiva”, *Gallaecia*, 6, 245-257.
- Alonso Burgos, F. (2014): *Estructura social y paisaje simbólico: las comunidades astures y el imperio romano*. Tesis doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid.
- Angelbeck, B. y Grier, C. (2012): “Anarchism and the Archaeology of Anarchic Societies Resistance to Centralization in the Coast Salish Region of the Pacific Northwest Coast”, *Current Anthropology* 53(5): 547-587.
- Armbruster, B. R. y Perea, A. (2000) “Macizo/hueco, soldado/fundido, morfología/tecnología, el ámbito tecnológico castreño a través de los torques con remates de doble escocia”, *Trabajos de Prehistoria*, 57 (1), 97-114.
- Álvarez Núñez, A. (1986): “Castro de Penalba. Campaña de 1986”, *Arqueoloxía, Memorias*, 4.
- Armada Pita, X. L. (2005) *Formas y rituales de banquete en la Hispania Indoeuropea*. Tesis Doctoral Inédita, Universidade da Coruña.
- Armada Pita, X. L. y García Vuelta, O. (2003): “Bronces con motivos de sacrificio del área noroccidental de la península ibérica”, *Archivo español de arqueología*, 76, 47-75.
- (2014): “Os Atributos do Guerreiro. As Ofrendas da Comunidade. Interpretación dos torques a través da iconografía”, *Cátedra, revista Eumesa de Estudos, Monografía*, 3, 57-92.
- Bettencourt, A. M. S. (2001) “O Mundo Funerario da Idade do Ferro do Norte de Portual: algumas questões”, *Proto-história da Península Ibérica. Actas do 3º Congresso de Arqueología Peninsular*, 5, pp. 43-61.
- Blas Cortina, M. A. (1983): “La prehistoria reciente de Asturias”, *Estudios de arqueología Asturiana*, 1.
- Blas Cortina, M. A. y Villa Valdés, A. (2007): “La presencia no accidental de un Hacha de talón en un fondo de hogar en el castro de Chao de Samartín (Grandas de Salime, Asturias)”, en Celis Sánchez, J., Delibes de Castro, G., Fernández Manzano, J. y Grau Lobo, L. *El hallazgo leonés de Valdevimbre y los depósitos del Bronce Final Atlántico en la península Ibérica*, León, Diputación de León, 280-289.
- Brück, J. y Fotijn, D (2003) “The myth of the chief: prestige goods, power, and personhood, in the European Bronze Age”, *The Oxford Handbook of the European Bronze Age*. Oxford University Press. Oxford, 197-205.
- Carballo Arceo, X. y Rey Castiñeiras, J. (2014): “O depósito de Máchados de talón de Cabeiras (Arbo, Galiza) no contexto da Bacia Baixa do río Miño”, en Bettencourt, A. M. S., Comendador Rey, B. y Aluai Sampaio, H., *Corpos e metais na fachada atlántica da Iberia. Do Neolítico a Idade do Bronze*. Braga, Citcem, 103-120.
- Clastres, P. (1984), *Society Against the State*, New York, Zone books.
- Currás, B (2014): *Transformaciones sociales y territoriales en el Baixo Miño entre la Edad del Hierro y la integración en el Imperio Romano*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Santiago de Compostela.
- Esparza Arroyo, A. (1986) *Los castros de la Edad del hierro del Noroeste de Zamora*. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos de Florian de Ocampo.
- Fabian, J. (1983): *Time and the Other. How anthropology makes its object*, Columbia.
- Fanjul Peraza, A. y Marón SUÁREZ, C. (2006): “La metalurgia del Hierro en la Asturias Castreña. Nuevos datos y estado de la cuestión”, *Trabajos de Prehistoria*, 63, 113-131.
- Fernández Rodríguez, C. (2006): “Os recursos de orixe animal: primeiros datos e avaliación preliminar”, en Aboal Fernández, R. y Castro Hierro, V. (coords.), *O Castro de Montealegre, Moaña, Pontevedra*, Noia, Toxosoutos, 325-340.

- García Quintela, M. V. (1999): *Mitología y mitos de la Hispania prerromana III*. Madrid: Akal.
- García Vuelta, O. (2002) “Técnicas y evolución, fabricación y materias primas en los torques”, en Rodero Riaza, A. y Barril Vicente, M. (coords.), *Torques. Belleza y poder*. Madrid, Museo Arqueológico Nacional, 31-47.
- González García, F. J. (2006): “El noroeste de la península ibérica en la Edad del Hierro: ¿una sociedad pacífica?”, *Cuaderno de Estudios Gallegos*, 53 (119), 131-155.
- González García, F. J., Parceró, C., Ayán Vila, X. (2011): “Iron Age societies against the state. An account on the emergence of the Iron Age in the NW Iberian Peninsula”. en T. Moore y X. L. Armada Pita (eds.): *Atlantic Europe in the first Millenium BC. Crossing the Divide*, Oxford, Oxbow books, 285-262
- González Ruibal, A. (2006-07): “Galaicos, poder y comunidad en el Noroeste de la Península Ibérica (1200 a.C.-50 d.C.)” *Brigantium boletín do museo arqueolóxico da Coruña*, 18-19.
- González Ruibal, A., Rodríguez Martínez, R. y Ayán Vila, X. (2010): “Encounters in the ditch: ritual and middle ground in an Iron Age hillfort in Galicia (Spain)”, *Bolletino di archeologia on line*, volume special, 25-31.
- Gledhill, J. (2000): *Power and its disguises, Anthropological Perspectives on Politics*, London, Pluto Press.
- Hidalgo Cuñarro, J. M. (1992-1993): “Nuevas cerámicas romanas de importación del Castro de Vigo (Campaña de 1987)”, *Castrelos*, 5-6, 41-70.
- Hingley, R. (2009): “Esoteric knowledge? Ancient Bronze Artifacts from Iron Age Contexts”, *Proceedings of Prehistoric Society*, 75, 143-165
- Ladra, L. (2005): “Dous novos torques achados en Vilar do Monte (San Fiz de Reimondez, Sarria, Lugo)”, *Anuario Brigantino*, 28, 27-38.
- (2006) “Un novo torques achado na croa de Bardaos (Tordoia, A Coruña)”, *Anuario Brigantino*, 29, 39-52.
- Martin, M. (1988): “O povoado fortificado de Lagos, Amares”, *Cadernos de Arqueología, Monografías*, 1.
- Maya, J. L y Cuesta, F. (2001): “Excavaciones arqueológicas y estudio de los materiales de La Campa de Torres”, en Maya González, J. L y Cuesta Toribio, F. (dirs.), *El Castro de la Campa de Torres. Periodo Prerromano*. Gijón, Ayuntamiento de Gijón, 11-277.
- Meijide Cameselle, G. y Acuña Castroviejo, F. (1989): “Piezas de la Edad del Bronce en el Museo de la Tierra de Melide”, *Cuaderno de Estudios Gallegos*, 28 (103), 7-34.
- Merrifield, R. (1987): *The Archaeology of ritual and magic*, London, Routledge.
- Nunes, S. A., y Ribeiro, R. A. (2001): “Uma estrutura funeraria da Idade do Ferro em contexto habitacional no castro de Palheiros – Murça NE de Portugal”, *Protohistória da Península Ibérica. Actas do 3º Congresso de Arqueología Peninsular*, 5, 23-43.
- Parceró Oubiña, C. (1997): “Documentación de un entorno castreño: Trabajos Arqueológicos en el Área de Cameixa, Ourense”, *Trabajos en arqueología del paisaje*, 1, 2-26.
- Parceró Oubiña, C., Ayán Vila, X., Fábrega Álvarez, P. y Teira Brión, A. (2007): “Arqueología, paisaje y sociedad”, en González García, J. (coord.), *Los pueblos de la Galicia céltica*, Madrid: Akal, 131-257.
- Parceró Oubiña, C. y Criado Boado, F. (2013): “Social change, social resistance. A long term approach to the process of transformation of social landscapes in the NW Iberian Peninsula”, en Cruz Berrocal, M., García Sanjuán, L. y Gilman, A. (coords.), *The Prehistory of Iberia: Debating Early Social Stratification and the State*. London: Routledge, 249-266.
- Peña Santos, A. de la (1985-86): “Tres años de excavaciones arqueológicas en el yacimiento galaico-romano de Santa Tegra (A Guarda, Pontevedra)”, *Pontevedra Arqueológica*, 2, 157-189.

- (1992): *Castro de Torroso (Mos, Pontevedra). Síntesis de las memorias de las Campañas de excavaciones 1984- 1990*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia.
- Quesada Sanz, F. (1997): *El armamento Ibérico. Estudio tipológico, geográfico, funcional, social y simbólico de las armas en la Cultura Ibérica (Siglos VI-I a.C.)*, Montagnac, Éditions Monique Mergoil.
- Rodríguez Corral, J. y Alfayé, S. (2009): “Espacios liminales y prácticas rituales en el noroeste peninsular”, *Actas de paleohispánica*, 9, 107-111.
- Ruíz-Gálvez Priego, M. L. (1980): “Consideraciones sobre el origen de los puñales de antenas gallego-asturianos”, *Actas do seminario de arqueología do Noroeste peninsular*, 1, 85-112.
- Santos Cancelas, A. (2015): “La memoria de las piedras. El pasado presente en los guerreiros Castreños”, *Antesteria*, 4, 167-186.
- (2016b): “Muchas teorías y pocas fuentes: religiones castreñas”, en Cisneros, I., Herrera, J. y Lanau, P. (eds.), *Problemas y limitaciones en el estudio de las fuentes. Actas de las I jornadas doctorales en Ciencias de la Antigüedad, Zaragoza 18 de Septiembre de 2015*, 15-28.
- (2017) *Ritos, memoria e identidades Castreñas*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Zaragoza.
- (e.p.): “Cambio Cultural e hibridación religiosa: el caso castreño”, *Archivo Español de Arqueología*.
- Sastre, I. (2011): “Social inequality during the Iron Age: Interpretation Models”, en T. Moore and X. L. Armada Pita (eds.): *Atlantic Europe in the first Millenium BC. Crossing the Divide*, Oxford, Oxford University Press, 264-284.
- (2008): “Community, identity and conflict. Iron Age Warfare in Iberian Northwest”, *Current Antropology* 49, 1021-1051.
- Sastre, I. y Sánchez Palencia, F. J. (2013): “Non-hierarchical approaches to The Iron Age societies: Metals and inequality in the Castro Culture of The Northwestern Iberian Peninsula”, en M. Cruz Berrocal, L. García-Sanjuán, y A. Gilman (eds.): *The Prehistory of Iberia. Debating social stratification and the State*, London, Routledge 292-310.
- Suárez Otero, J. (2007): “Hachas de talón decoradas: un fósil de la ritualidad en torno a la producción metalúrgica del Bronce Final Atlántico”, en Celis Sánchez, J., Delibes de Castro, G., Fernández Manzano, J. y Grau Lobo, L. (eds.), *El hallazgo leonés de Valdevimbre y los depósitos del Bronce Final Atlántico en la península Ibérica*, León, Diputación de León, 290-297.
- Villa Valdés, A. y Cabo Pérez, L. (2003): “Deposito funerario y recinto fortificado de la Edad del Bronce en el castro de Chao de Samartín: Argumento para su datación”, *Trabajos de prehistoria*, 60 (2), 143-151.
- Wolf, G. (2011): *Tales of the barbarians: ethnography and the empire in the Roman West*, Sussex, Wiley-Blackwell.

## La mujer romana y la expiación de los andróginos

## The Roman Woman and the expiation of androgynes

Santiago MONTERO HERRERO  
Universidad Complutense de Madrid  
smontero@ucm.es

Fecha de recepción: 29-06-2018  
Fecha de aceptación: 09-10-2018

### RESUMEN

El nacimiento en la Antigua Roma de niños con rasgos sexuales masculinos y femeninos a la vez, los llamados andróginos o hermafroditas, eran considerados como un gravísimo prodigio. Su expiación, necesaria para el restablecimiento de las buenas relaciones entre los hombres y los dioses, quedó en manos exclusivamente de mujeres: ancianas, matronas y *virgines*.

**PALABRAS CLAVE:** Antigua Roma, *Matrona*, prodigio, expiación, andrógino

### ABSTRACT

The birth in ancient Rome of children with both male and female sexual features, so-called androgynes or hermaphrodites, was regarded as an extraordinary phenomenon. Their expiation, necessary for the restoration of good relations between men and gods, remained exclusively in the hands of women: old women, midwives and *virgines*.

**KEY WORDS:** Ancient Rome, *midwife*, prodigy, expiation, androgynus

Roma conoció el prodigio como una manifestación de la ruptura de la *pax deorum* y anuncio de calamidades y desgracias para los hombres, lo que obligaba a una inmediata expiación (*procuratio prodigiorum*). Dentro de la gran diversidad de tipos uno fue particularmente temible: el nacimiento de niños con malformaciones y anomalías físicas (*monstrum*) o con rasgos sexuales masculinos y femeninos (*androgynus*, *semimas*, *hermaphroditus*)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> El presente artículo es una reelaboración, actualización y ampliación de mi ponencia presentada en el Congreso *Il mostro e il sacro. Coordinate mitico-rituali della deformità fra emarginazione e integrazione*. Palazzo Massimo. Sala convegni della Soprintendenza Archeologica di Roma (Roma) 29-30 marzo 2006. Omitimos la

La expiación o purificación del prodigio y, especialmente los de *monstra* y *androgyna*, tenía pues una particular importancia para restablecer cuanto antes el normal funcionamiento de la ciudad romana<sup>2</sup> y así, teniendo posiblemente presente ambas anomalías biológicas, Cicerón afirma que Roma no habría podido imponerse al mundo *sine summa placatione deorum* (*De nat. deor.* III, 5). Pero, existían diferencias notables en la expiación que requería cada uno de los dos casos como también en el significado de ambas categorías de *prodigia*.

Los casos que conocemos de *monstra* –algo más de una treintena– se registran entre los años 218 y 42 a. C., siendo menos frecuentes a partir de la llamada “guerra social”. Las fuentes son raramente explícitas respecto a su expiación indicando en algunos casos su cremación a cargo de los arúspices. El poeta Lucano narra cómo antes de la batalla de Farsalia, el arúspice *Arruns* ordenó “quemar con llamas funestas los nefandos frutos de vientres estériles” (*Fars.* I, 589: *sterilique nefandos ex utero fetus...*). Sabemos que el nacimiento en el 209 a. C. de un niño con cabeza de elefante, junto a otros prodigios registrados ese mismo año, requirió la expiación de víctimas adultas y una *supplicatio* ante todos los altares (*Liv.* XXVII 11, 5). En otras ocasiones las fuentes señalan plegarias (*Liv.* XXXV 21, 3) o mencionan simplemente purificaciones si bien estas siempre dentro del conjunto de los *prodigia* registrados en el año.

El nacimiento de un andrógino (*androgynus*, *semimas* o *semivir*) se presentaba como el peor de los anuncios posibles y su temor fue en continuo aumento. *Quid, ortus androgyni nonne fatale quoddam monstrum fuit?*, se pregunta Cicerón (*de div.* I, 98). Al contrario de cuanto sucede con los *monstra*, para el caso del nacimiento de andróginos el ritual de expiación está mucho más documentado por las fuentes y es posible que existieran unas reglas fijas<sup>3</sup>. En casos de extrema gravedad, los decéviros y arúspices llegaron en alguna ocasión a colaborar en la ejecución de la expiación del andrógino, siempre bajo la atenta mirada del Senado y los pontífices, si bien preservando unos y otros sus respectivos ámbitos de intervención en el ritual.

La expiación constaba de dos partes claramente diferenciadas. En la primera intervenían los sacerdotes, particularmente los arúspices etruscos, para deshacerse de la criatura y expulsarla del territorio romano (*agro Romani arceri*). Para referirse a la ejecución, Livio emplea el verbo *necari*, *necatus* que, en la definición de Festo 190 L, y a diferencia de *occidere*, *occisus*, alude a una muerte sin violencia, es decir, sin “golpe” (*sine ictus*): *occisum a necato distingui quidam, quod alterum a caedendo atque ictu fieri dicunt, alterum sine ictu* (Breglia Pulci Doria, 1983, 81). Eran ellos los encargados de encerrar el *androgynus* todavía vivo en un arca y depositarlo en el mar o en el Tíber, (*in mare deportare* o *in mare defere*). A partir de aquí, se abría una nueva fase, más decisiva, en la que el Estado romano ponía la expiación en manos exclusivamente de mujeres. Por tanto, la primera parte se encarga de la eliminación (*abominatio*), mientras la segunda asumía la reparación y el intento de restablecer la paz con los dioses. Solo de esta forma quedaban conjurados los efectos de la *pollutio* sobre la *civitas*.

---

extensísima bibliografía sobre el prodigio romano y remitimos solo a la que atiende al prodigio “biológico”: Sobre el *monstrum* es indispensable Allély, 2003 y Allély, 2004, pero debe consultarse también: Delcourt 1958; Delcourt 1966; Louis 1975; Moussy 1977; Garland, 1995; Trentin 2011; Maiuri 2012; Maiuri, 2013. Sobre el andrógino: Delcourt, 1958; Delcourt, 1966; Brisson, 1986; Brisson, 1987; Cantarella 2002; Allely 2004, 86-87; Androutsos 2006; Cid 2007; Graumann 2013.

2 En general sobre la expiación en Roma: Lake, 1937; Halkin 1953; Freyburger 1977; Freyburger, 1978; MacBain 1982; Mazurek, 2004; Berthelet, 2010; Berthelet, 2013.

3 Sobre la expiación de *monstra* y *androgyna*: Lake 1937; Halkin, 1953; Freyburger, 1977; Freyburger 1988, 501-525; Mazurek, 2004; Montero, 2008.

Los primeros casos de andróginos son en Roma relativamente tardíos pues aparecen por primera vez en el contexto de la Segunda Guerra Púnica, concretamente en el año 209 a. C. (Liv. XXVII, 11, 1-6). Sin embargo, no se celebró entonces ningún tipo particular de expiación aunque sí una *procuratio* de tipo general (*supplicatio* y *obsecratio*) en la que la participación debió ser colectiva, tanto de hombres como de mujeres. Solo dos años después, en el del 207, ante el descubrimiento de un nuevo andrógino esta vez en la ciudad de Frosinone<sup>4</sup>, se buscó un remedio, un ritual expiatorio “elaborado para la circunstancia”, como dice J. Champeaux (1996, 69). En realidad, el niño reunía las características de un *monstrum* y de un *androgynus* simultáneamente. Nació, dice Livio (XXVII, 37, 5-7), “un niño grande como si tuviese cuatro años de edad y causaba impresión no tanto por el tamaño como por la ambigüedad del sexo apenas nacido” (*Frusinone natum esse infantem quadrimo parem... incertus mas an femina esset*). Llamados de Etruria, los arúspices indicaron que este prodigio era “abominable y nefando” (*foedum ac turpe*) y que debía ser expulsado del territorio romano y después inmerso en las profundidades lejos del contacto con la tierra.

En este nuevo ritual colaboraron, como ya se ha dicho, decéviros y arúspices, junto a los pontífices, decidiéndose hacer caer el peso de la expiación sobre la mujer. En efecto, una vez eliminado físicamente el prodigio, los decéviros, siguiendo las prescripciones de los Libros Sibilinos, y los arúspices las de los libros de la *Etrusca disciplina*, ordenaron procesiones lustratorias para purificar la ciudad a cargo de las mujeres que recorrieron el núcleo urbano con sus cantos al tiempo que depositaban ofrendas en los templos de divinidades también femeninas como Juno, Ceres o Prosérpina. Desde esa fecha, el ritual no sufriría transformaciones apreciables. Examinemos los casos de andróginos conocidos:

209 a.C.: Liv. XXVII, 11, 4

[...] y en Sinuesa había nacido una criatura de sexo ambiguo, mitad masculino y mitad femenino, lo que vulgarmente se llama un andrógino empleando la lengua griega, que suele prestarse más a la formación de palabras compuestas<sup>5</sup>.

207 a.C.: Liv. XXVII, 37, 5-7

Cuando los ánimos se habían liberado de los temores religiosos se vieron de nuevo turbados por la noticia de que en Frosinone un recién nacido era igual que un niño de cuatro años, y no era tanto su tamaño lo sorprendente sino el hecho de que tampoco en este caso se sabía con seguridad si era varón o hembra, como había ocurrido en Sinuesa dos años antes. Pues bien, unos arúspices a los que se hizo venir de Etruria declararon vergonzoso y funesto este portento; había que sacarlo de territorio romano, lejos del contacto con la tierra, y sumergirlo en el mar. Lo metieron vivo en una caja y se lo llevaron mar adentro, donde lo arrojaron. Decretaron además los pontífices que tres grupos de nueve doncellas cada uno recorrieran la ciudad cantando un himno. Cuando estaban en el templo de Júpiter Estator aprendiendo el himno, compuesto por el poeta Livio [Andrónico], cayó un rayo en el templo de Juno Reina en el Aventino; y como los arúspices dijeron que este portento concernía a las matronas y que había que aplacar a la diosa con una ofrenda, fueron convocadas en el Capitolio por un edicto de los ediles curules las matronas que tenían el domicilio en Roma o en un radio de diez millas de la ciudad, y eligieron a veinticinco entre ellas mismas para hacerles entrega de pequeñas cantidades tomadas de sus dotes. Con la suma se hizo una jofaina de oro como presente que se llevó al Aventino, y las matronas ritualmente purificadas ofrecieron

4 Para la expiación del 207: Abaecherly, 1937; Cousin, 1942-1943; Champeaux, 1996; Mineo 2000; Guittard, 2004.

5 *et Sinuessae natum ambiguo inter marem ac feminam sexu infantem, quos androgynos uolgus, ut pleraque, faciliore ad duplicanda uerba Graeco sermone appellat...*

un sacrificio<sup>6</sup>.

200 a.C.: Liv. XXXI, 12, 6-10

En la Sabina había nacido una criatura que no se sabía si era niño o niña, y había aparecido otro chico, de dieciséis años ya, también de sexo incierto... Se consideró que todos estos seres eran monstruosos y aberrantes, fruto de una naturaleza que pervertía las especies; fueron rechazados con particular horror los hermafroditas dando orden de echarlos al mar inmediatamente, como se había hecho poco antes, durante el consulado de Gayo Claudio y Marco Livio [207 a. C.], con un engendro parecido. A pesar de todo, se pidió a los decéviros que consultasen los Libros acerca de aquel portento. Ateniéndose a ellos, los decéviros prescribieron las mismas ceremonias que se habían realizado hacía poco a raíz del fenómeno similar. Mandaron, además, que tres coros de nueve doncellas recorrieran la ciudad cantando un himno a Juno Regina y le llevaran un presente. El cónsul Gayo Aurelio se ocupó de que se cumpliese todo ello de acuerdo con el dictamen de los decéviros. El himno lo compuso en esta ocasión Licinio Técula, igual que la otra vez lo había hecho Livio [Andrónico], según recordaban los senadores<sup>7</sup>.

186 a.C.: Liv. XXXIX, 22, 5

Más o menos por la misma fecha llegó también la noticia de Umbría de que se había encontrado un hermafrodita de unos doce años de edad. Para conjurar semejante prodigio dieron orden de alejarlo del territorio romano y darle muerte cuanto antes<sup>8</sup>.

Obs.3: En Umbría se halló un hermafrodita de unos doce años y se le dio muerte siguiendo instrucciones de los arúspices<sup>9</sup>.

142 a.C.: Obs. 22.

Un andrógino que había nacido en Luna fue arrojado al mar siguiendo instrucciones de los arúspices<sup>10</sup>.

6 *Frusinone natum esse infantem quadrimo parem nec magnitudine tam mirandum quam quod is quoque, ut Sinuessae biennio ante, incertus mas an femina esset natus erat. id uero haruspices ex Etruria acciti foedum ac turpe prodigium dicere: extorrem agro Romano, procul terrae contactu, alto mergendum. uiuum in arcam condidere prouectumque in mare proiecerunt. decreuere item pontifices ut uirgines ter nouenae per urbem euntes carmen canerent. id cum in louis Statoris aede discerent conditum ab Liuiio poeta carmen, tacta de caelo aedis in Auentino lunonis reginae; prodigiumque id ad matronas pertinere haruspices cum respondissent donoque diuam placandam esse, aedilium curulium edicto in Capitolium conuocatae quibus in urbe Romana intraque decimum lapidem ab urbe domicilia essent, ipsae inter se quinque et uiginti delegerunt ad quas ex dotibus stipem conferrent; inde donum peluis aurea facta lataque in Auentinum, pureque et caste a matronis sacrificatum.*

7 *iam animalium obsceni fetus pluribus locis nuntiabantur: in Sabinis incertus infans natus, masculus an femina esset, alter sedecim iam annorum item ambiguo sexu inuentus; Frusinone agnus cum suillo capite, Sinuessae porcus cum capite humano natus, in Lucanis in agro publico eculeus cum quinque pedibus. foeda omnia et deformia errantisque in alienos fetus naturae uisa: ante omnia abominati semimares iussique in mare extemplo deportari, sicut proxime C. Claudio M. Liuiio consulibus deportatus similis prodigii fetus erat. Nihilo minus decemuiros adire libros de portento eo iusserunt. Decemuiros ex libris res diuinas easdem quae proxime secundum id prodigium factae essent imperarunt. Carmen praeterea ab ter nouenis uirginibus cani per urbem iusserunt donumque lunoni reginae ferri. ea uti fierent C. Aurelius consul ex decemuiros responso curauit. Carmen, sicut patrum memoria Liuius, ita tum condidit P. Licinius Tegula.*

8 *Sub idem tempus et ex Umbria nuntiatum est semimarem duodecim ferme annos natum inuentum; id prodigium abominantes arceri Romano agro necarique quam primum iusserunt.*

9 *In Umbria semimas duodecim ferme annorum inuentus aruspicumque iussu necatus.*

10 *Lunae androgynus natus praecepto aruspicum in mare deportatus.*

Oros. V 4, 8

Durante el consulado de Lucio Cecilio Metelo y Quinto Fabio Máximo Serviliano, entre otros fenómenos, se vio en Roma un andrógino; por mandato de los arúspices fue arrojado al mar; pero la realización de esta infame expiación no sirvió de nada, ya que se originó de pronto una peste tan grande que en un primer momento no bastaban y después incluso faltaban los encargados de realizar las exequias. Como consecuencia, quedaron sin vivos y llenas de muertos incluso casas ilustres; dentro, enormes herencias, pero ni un solo heredero en absoluto<sup>11</sup>.

133 a.C.: Obs. 27a

En el campo Ferentino nació un andrógino y fue arrojado al río. Veintisiete vírgenes purificaron la ciudad cantando<sup>12</sup>.

125 a.C.: Flegón de Trales, *Mirabil.*10, 1.

También nació en Roma un andrógino, cuando era arconte en Atenas Jasón y cónsules en Roma Marco Plautio [y Sexto Carminio Hipseo y Marco Fulvio Flaco]. Por cuya causa el Senado ordenó que los sacerdotes dieran lectura a los oráculos de la Sibila; y ellos propiciaron y recitaron los oráculos<sup>13</sup>.

122 a.C.: Obs. 32

En el foro de Vesano nació un andrógino y fue arrojado al mar<sup>14</sup>.

119 a.C.: Obs. 34.

En el territorio romano fue hallado un andrógino de ocho años y fue arrojado al mar. Tres grupos de nueve vírgenes cantaron por la ciudad<sup>15</sup>.

117 a.C.: Obs.36

En Saturnia se encontró un andrógino de diez años y fue arrojado al mar. Veintisiete vírgenes purificaron con sus cantos la ciudad<sup>16</sup>.

104 a.C.: Obs.43.

[se omite el prodigio]. De acuerdo con la respuesta de los arúspices, el pueblo donó una ofrenda a Ceres y Prosérpina. Veintisiete vírgenes llevaron ofrendas cantando<sup>17</sup>.

11 L. Caecilio Metello Q. Fabio Maximo Serviliano consulibus inter cetera prodigia androgynus Romae visus iussu haruspicum in mare mersus est. Sed nihil impiae expiationis procuratio profecit; nam tanta subito pestilentia exorta est, ut ministri quoque faciendorum funerum primum non sufficerent deinde non essent; iamque etiam magnae domus vacuae vivis plenae mortuis remanserunt: largissimae introrsum hereditates et nulli penitus heredes.

12 In agro Ferentino androgynus natus est in flumen deiectus. Virgines ter novenae canentes urbem lustraverunt.

13 Έγεννήθη και επί Ρώμης ανδρόγυνος, αρχοντας Αθήνησιν Ίάσονος, ύπατευόντων έν Ρώμη Μάρκου Πλαυτίου [και Σέξτου Καρμινίου] Ύψαίου και Μάρκου Φουλβίου Φλάκκου. δι' ήν αιτίαν ή σύγκλητος εκέλευσεν τους ιερομνήμονας αναγνώναι τους Σιβύλλης χρησμούς: οι δ' έξ<ιλάσαντο και έ>ηγήσαντο τους χρησμούς..

14 In foro Vessano androgynus natus in mare delatus est.

15 Androgynus in agro Romano annorum octo inventus et in mare deportatus. Virgines ter novenae in urbe cantarunt.

16 Saturniae androgynus annorum decem inventus et mari demersus. Virgines viginti septem urbem carmine lustraverunt.

17 Aruspicum responso populus stipem Cereris et Proserpinae tulit. Virgines viginti septem dona canentes tulerunt.

99 a.C.: Obs. 46

[se omite el prodigio] El pueblo ofreció un óbolo a Ceres y Prosérpina, las matronas objetos de valor y las vírgenes llevaron ofrendas. Se ejecutó un canto a cargo de veintisiete doncellas. Se ofrecieron dos estatuas de ciprés a Juno Regina<sup>18</sup>.

98 a.C.: Obs.47

*Androgynus in mare deportatus.*

97 a.C.: Obs. 48.

Se celebró una *supplicatio* en Roma porque había sido hallado un andrógino y fue arrojado al mar... Se erigieron estatuas de ciprés a Juno Regina por mediación de veintisiete vírgenes que purificaron la ciudad<sup>19</sup>.

95 a.C.: Obs.50

En Urbino nació un andrógino que fue arrojado al mar<sup>20</sup>.

92 a.C.: Obs. 53

En Arretium fueron encontrados dos andróginos... el pueblo ofreció un óbolo a Ceres y Prosérpina. Veintisiete vírgenes purificaron la ciudad cantando<sup>21</sup>.

90 a.C.: Diod. XXXII 12. De mismo modo se cuenta que en Nápoles y en otros lugares han sucedido estos casos asombrosos. No que las dos naturalezas masculina y femenina hayan sido compuestas juntas en un tipo biforme, cosa esta imposible, pero si que la naturaleza haya diseñado erróneamente las partes del cuerpo para confundir y engañar a los seres humanos. Por esta razón también nosotros hemos considerado que tales casos asombrosos merecían ser registrados, no para deleitar sino para ser de utilidad a los lectores. Muchos, en efecto, convencidos de que se trata de prodigios caen en un temor supersticioso: y no digo solo individuos concretos sino los pueblos y las ciudades. Al inicio de la Guerra Mársica, se narra, había un itálico que vivía cerca de Roma, cuya mujer era similar a los seres andróginos de los que ya se ha hablado. Él hizo la denuncia al senado, el cual, presa de temor supersticioso y dejándose convencer por los arúspices etruscos, dispuso que la mujer fuese quemada viva. Ella, que tenía una naturaleza común a la de todos y no era en verdad un ser monstruoso, encontró una muerte inmerecida simplemente porque se ignoraba cuál fuese su enfermedad.

45 d.C. Flegón I, 6. Y en Antioquía junto al río Meandro nació un andrógino, cuando era arconte en Atenas Antípatro y en Roma eran cónsules Marco Vinicio y Titio Estatilio Tauro, que tenía por sobrenombre Corvino. Una doncella de padres ilustres que contaba trece años de edad era pretendida por muchos, pues era de apariencia hermosa. Cuando fue entregada en matrimonio a quien los padres querían, al llegar el día de la boda, cuando se disponía a salir de la casa le sobrevino de forma repentina un dolor muy fuerte y lanzó un grito de dolor. Cuando sus familiares la recogieron la cuidaban como si tuviera dolores de vientre y cólico intestinal; como la afección duró tres días seguidos y el dolor causaba incertidumbre a todos, pues los dolores no remitían ni de día ni de noche, y como además la habían atendido los médicos de la ciudad y no habían sido capaces de encontrar ninguna causa de la enfermedad, al cuarto día con las primeras luces, cuando los dolores se volvieron más acuciantes, gritando con grandes gemidos, le salieron órganos masculinos, y la muchacha se convirtió en hombre.

18 *Populus stipem, matronae thesaurum, et virgines dona Cereri et Proserpinae tulerunt. Per virgines viginti septem cantitatum. Signa cupressea duo lunoni Reginae posita.*

19 *Supplicatum in urbe quod androgynus inventus in mare deportatus erat...cupressea simulacra lunonis Reginae posita per virgines viginti septem quae urbem lustraverunt.*

20 *Androgynus Urbino in mare deportatus.*

21 *Arretii duo androgyni inventi... populus Cereri et Proserpinae stipem tulit. Virgines viginti septem carmen canentes urbem lustraverunt.*

Un tiempo después fue conducida a Roma a presencia de Claudio César; y este a causa de esta señal consagró un altar en el Capitolio a Zeus Protector de males.

53 d.C. Flegón, I, 7. También nació un andrógino en Mevania, una ciudad de Italia, en el albergue de Agripina Augusta, cuando era arconte en Atenas Dionisodoro y cónsules en Roma Décimo Junio Silano Torcuato y Quinto Haterio Antonio. Pues a una doncella de nombre Filótide, de procedencia esmirnea, madura para el matrimonio, cuando ya había sido entregada por sus padres a un hombre, le salieron los órganos masculinos y se convirtió en hombre.

54 d.C.: Tac. *Ann.* XII 64, 1.

En el consulado de Marco Asinio y Manio Acilio se supo por repetidos prodigios que se anunciaban cambios hacia peor en el Estado [...] se produjeron partos humanos de seres biformes, y nació un cerdo con garras de gavián<sup>22</sup>.

Los andróginos no aparecen de forma regular, pues mientras del 209 al 142 se registran cinco, del 133 al 90 se conocen doce. B. MacBain (1982, 132) cree que esta mayor frecuencia se explica por la creciente intervención de los arúspices en la religión romana, así como por las inquietudes de las aristocracias etruscas durante la crisis agraria y social. En dos ocasiones (142 y 119 a. C.) el andrógino aparece como único prodigio; en los restantes casos acompañado de otros. Se trata de un tipo de prodigio muy repartido geográficamente por el territorio itálico, pues se registra no solo en Roma (142, 125, 97 a. C.) sino en Sinuesa, Frosinone, la Sabina, Umbría, Luna, *ager Ferentino*, Vessano, *ager Romanus*, Saturnia, Urbino, *Arretium* y Nápoles. Debemos constatar, pues, que dicho prodigio se ha registrado solo tres veces en Roma y una en el *ager Romanus*, mientras se conoce sobre todo en el territorio de las ciudades aliadas independientes, latinas o itálicas. Si el prodigio del año 45 d. C. en la ciudad de Antioquia del río Meandro se trataba de un andrógino, como sostiene Flegón, y no de un cambio de sexo, se confirmaría la aparición del fenómeno en las provincias<sup>23</sup>. Fijémonos también en que en algunos casos el hermafrodita se descubre no en el momento de su nacimiento, sino cuando contaba ya ocho años (119 a. C.), doce años (186 a. C.) o incluso siendo adulto (90 a. C.). Un nacimiento monstruoso constituía para la familia una gran desgracia y conociéndose cuál iba a ser su suerte en manos de los arúspices era preferible ocultarlo o, al menos, guardar silencio.

Del ritual expiatorio del 125 a. C. con motivo del nacimiento de un andrógino da cuenta Flegón de Trales, liberto del emperador Adriano (Breglia Pulci Doria 1983; Doroszewska 2013). Recoge en su obra *Peri thaumasion* dos oráculos griegos transmitidos por la Sibila de Cumas tras la aparición del andrógino. Como se nos dice que fueron “ἱερομνήμοι” quienes por orden del Senado leyeron los oráculos de la Sibila y que fueron ellos también quienes los “propiciaron y recitaron” no podemos sino pensar en los decéviros y los Libros Sibilinos. Dichos oráculos puestos en boca de la Sibila, que algunos estudiosos fechan en ese año, pero otros en época augústea aunque utilizando materiales de época silana (Breglia Pulci Doria 1983, 367), revelan los rituales expiatorios que deben seguirse para neutralizar la amenaza del andrógino y, salvo algunos detalles, no difieren mucho de los ejecutados en las

22 M. Asinio M'. *Acilio consulibus mutationem rerum in deterius portendi cognitum est crebris prodigiis... biformis hominum partus et suis fetum editum cui accipitrum unguis inessent.*

23 También Flegón I, 8 cita otro caso registrado en época neroniana en Epidauro: “Y otro andrógino nació por ese mismo tiempo en Epidauro, hijo de padres sin recursos, que se llamaba antes Sinferusa, y cuando se convirtió en hombre se llamó Sinferon, y pasó su vida cuidando jardines”. En realidad, este caso como los del 45 y 53 d.C. mencionados también por Flegón de Trales y recogidos en nuestro listado, paracen tratarse de cambios de sexo más que de androginia. Sin embargo, como señala Allély (2003, 136): “Pour les Romains, il s'agissait d'un même phénomène”.

ceremonias del 207 y del 200 a. C. La Sibila comienza refiriéndose precisamente al aspecto que trato de poner de relieve en este trabajo, es decir, a la mujer en cuanto generadora del prodigio, responsable, por tanto, de muchas de las calamidades que se abaten sobre Roma: “Afirmo, en efecto, que un día una mujer / dará a luz un andrógino que tenga todo masculino,/ y femenino aquello que muestran las mujeres niñas” (Flegonte 257 FGH 36.10 (vv. 4-5).

Una divinidad femenina, mencionada solo como *anassa theà*, quizá la Moira, es quien revela el ritual expiatorio que es necesario celebrar en honor de Deméter y la “casta Perséfone”. El oráculo alude a una ofrenda de dinero (“...tras haber reunido un tesoro de monedas en uno solo”): el término griego *thesaurós*, equivalente al latino *stips* está en consonancia con las ofrendas que las matronas donaban a las diosas desde los tiempos de la Segunda Guerra Púnica para neutralizar la amenaza del prodigio. Se menciona también el sacrificio de 27 toros (el mismo número que el de *virgines*) si bien no sabemos a qué divinidad eran destinados y se ordena que sean las jóvenes (quizá las 27 *virgines* mencionadas) las que cumplan, siguiendo el ritual griego (*achaistí*), un sacrificio de vacas blancas en honor de la *athanáten basilíssan*. Tanto este epíteto como la elección de las víctimas sacrificiales se ajustan bien a Juno, diosa que juega un destacado papel en las *placationes* del 207 y del 200 a. C. Se mencionan, en fin, ofrendas de luces y regalos para Démeter y libaciones sin vino por parte de ancianas (*graiai*).

En el segundo oráculo se mencionan ofrendas de vestidos en honor de Perséfone pero también un sacrificio y un himno “según las leyes patrias” (*patríoisi nomoisi*) en honor de la diosa Hera, todo ello siempre a cargo de las mujeres.

El protagonismo que asume la mujer en las procesiones, en las ofrendas, en los cantos y en las danzas o en los sacrificios lustratorios es evidente. Es significativo que las mujeres sean divididas en grupos de edad (vírgenes, matronas, ancianas) para que cada uno de ellos desarrolle la particular misión que se les ha encomendado. Son ellas las que en 207 integran una procesión, de carácter lustratorio destinada a purificar el suelo de Roma de la mancha que comporta todo andrógino. Partiendo del templo de Apolo en el Campo de Marte entraba en la ciudad por la Puerta Carmental, atraviesa el Foro y por el *Vicus Tuscus* llega finalmente el templo de Juno Regina sobre el Aventino. Como hemos visto, la procesión (*pompa*) se repite al menos en 200, 133, 119, 117, 104 y 92.

Breglia Pulci Doria (1983, 146), atendiendo a que la procesión femenina pasaba por los templos de *Fortuna* y de *Mater Matuta* y después cerca del templo de Flora para terminar en el de Juno, concluye que “l’itinerario della processione stessa, sembra in un certo senso, per quanto possa essere obbligato, sottolineare il valore ‘matronale’ della cerimonia, e come il suo scopo fosse soprattutto quello di pacificarsi con una dea poliade e della nascita”.

De los tres grupos de edad, las vírgenes sobresalen por su protagonismo en el ritual frente a las matronas y ancianas. En la citada procesión, en un momento dado, danzan sosteniendo una cuerda (*per manus restes data*), en la que se ha creído reconocer un lazo místico que materializa la “homogénéité du groupe” (Champeaux 1996, 86). Pero su protagonismo se explica sobre todo por la composición de coros (200, 125, 119, 117, 104, 99, 97, 92 a. C.) en tres grupos de nueve muchachas (119: *ter novenae*; 200: *ter novenis*) para cantar himnos. Augusto recurrirá a estos coros en la celebración de los Ludi Saeculares del año 17 a. C. encomendando la composición del himno al poeta Horacio, pero mientras en este caso los coros son de “muchachos y muchachas”, en los ocho casos en los que intervienen coros en la ceremonia expiatoria del andrógino participan únicamente *virgines*. Ya en el 190 a. C. se organizaron coros de “diez jóvenes nacidos libres y diez doncellas, todos ellos con el padre y la madre vivos”, pero ningún andrógino se había registrado en aquel año (Liv. 37, 3, 6).

Junto a las mujeres figuran sacrificios de víctimas hembras. Al concluir la procesión (*pompa*) se inmolan dos terneras blancas sobre un altar ante el templo de Juno: *ibi duae hostiae ab decemuiris immolatae*. Como hemos visto antes, en la consulta efectuada en 125, los Libros Sibilinos prescribían el sacrificio de vacas: “espléndidas de hermosos cuernos y blancas crines sacrifiques, las que / en vuestra decisión sean las más destacadas en hermosura”. Se insiste además en el oráculo en que sean las doncellas, las matronas o las ancianas (v. 23: *graiat*) las que ejecuten los sacrificios, algo llamativo teniendo en cuenta la tradicional marginación de la mujer romana del rito sacrificial. También Livio (XXVII 37, 10) emplea la expresión *pure et caste a matronis sacrificatum* para dar a entender la participación de las matronas en el ritual.

Otro aspecto muy significativo son también los regalos, ofrendas o donativos. Son hechos solo por las matronas, de su propio pecunio, y siempre en beneficio de divinidades femeninas. En el 207, convocadas en el Capitolio por los ediles curules, las matronas eligen a veinticinco de ellas para entregar las “pequeñas cantidades tomadas de sus dotes” (*stipem ex dotibus conferre*) con las que se adquirió una jarra de oro para Juno (*donum peluis aurea*). Se trata de una colecta muy excepcional si recordamos que ocho años antes, en el 215, había sido promulgada la *lex Oppia* que limitaba el lujo y los objetos de oro a las matronas y sobre todo que, por su elevado coste, el Estado romano venía sufragando hasta entonces las ofrendas de oro (*Lanuvium*: 218 o Capitolio en 217 a.C.). En el 200, Livio menciona *dona* a Ceres y Prosérpina. En el oráculo recogido por Flegón (125 a. C.) se prescribe, como hemos visto, reunir “un tesoro de monedas” para “la muy veneranda Deméter y la casta Perséfone”. En otras ocasiones, como en el año 99 a. C., se menciona la ofrenda a Ceres y Prosérpina de un *thesaurus* por parte de las matronas y de *dona* por parte de las *virgines* que, además, entonan un canto en honor de ambas diosas. En la *lustratio prodigiorum* del 92 a. C. se menciona una *stips* para Ceres y Prosérpina (probablemente a cargo de las matronas, aunque no sean mencionadas). En el capítulo de las ofrendas, por tanto, son también las mujeres –matronas o vírgenes– las que soportan los gastos económicos en solitario.

Por último la “feminización” del ritual expiatorio del andrógino comporta que sean exclusivamente divinidades femeninas a quienes vaya dirigido. Son tres: Juno (207, 200, 97 a. C., invocada casi siempre como *Regina*), Ceres / Deméter, y Prosérpina / Perséfone (la madre y la hija: 125, 104, 99, 92 a. C.). Sus templos y sus estatuas de madera de ciprés son mencionados expresamente.

En términos generales, puede decirse que mientras la eliminación (*abominatio*) del andrógino corría a cargo de los arúspices etruscos y los libros de la *etrusca Disciplina*, el ritual femenino era supervisado por los decéviros y su colección oracular (Scheid, 1988; Caerols, 1991; Monaca, 2005), todo ello bajo el atento control de los pontífices y senadores. No obstante hay que tener presente, como tuve ocasión de señalar en otro trabajo, la constante observación y la denuncia que los arúspices hacían de las costumbres morales de la mujer romana (Montero, 1993). Es significativo que cuando cae un rayo en el templo de Juno Regina durante la ceremonia expiatoria del andrógino del 207 el *responsum* de los arúspices concluía: *prodigiumque id ad matronas pertinere* (Liv. XXVII, 37, 8).

Deberíamos preguntarnos por las razones por las que los tres colegios sacerdotales, recomendaban, quizá de común acuerdo, una expiación para los *monstra* de tipo general, apenas mencionada por las fuentes, y otra para los *androgyna*, muy específica, que recaía, exclusivamente, sobre la mujer.

No cabe duda de que los dioses romanos, al menos en los primeros tiempos, se servían de las matronas –a través de los partos de *monstra* y *androgyna*– para anunciar a la comunidad ciudadana su cólera por la transgresión del pacto religioso. Advertían

de la interrupción de la *pax deorum* recurriendo a la capacidad reproductiva femenina, pero al poner a la mujer en contacto con estos seres a los que trae al mundo quedaba inmediatamente contaminada por ellos. Al menos durante el período republicano los partos eran observados con mucha atención por las autoridades locales y sacerdotales. El niño, apenas nacido, no podía presentar ninguna malformación física dado que, de lo contrario, entraba inmediatamente en la categoría del *monstrum*. Tampoco podía presentar deformaciones de los órganos externos o un sexo no definido puesto que se le identificaba con el andrógino. Incluso un aborto era objeto de expiaciones por parte de los arúspices por su proximidad a la categoría religiosa de *monstrum*. De igual forma, un nacimiento múltiple, superior a tres hijos, también era considerado un prodigio (Dasen, 2003). Sin embargo, ninguno tan grave como el alumbramiento de un andrógino. Todo ello explica que al menos durante los dos últimos siglos de la República, la mujer fuera gradualmente considerada por magistrados y sacerdotes como “generadora” o “transmisora” de *monstra* y andróginos y, por tanto como un ser impuro, correspondiendo solo a ella su expiación.

No obstante, si dirigimos nuestra atención al tipo de expiación, se desprende que Roma no consideró de igual forma el nacimiento de *monstra* y el de *androgyma*. A. Allély sostiene en un magnífico estudio que en el caso de los *monstra*, es decir, de niños que nacían con malformaciones físicas, la actitud del Estado no era muy drástica y el fenómeno (sobre todo en los casos en los que faltaba algún miembro al recién nacido) no suscitaba tanta preocupación como en el caso de otros prodigios. Lo mismo sucedía si el *infans* nacía con rasgos propios de animales ya que se sabía que de la unión de un hombre y un animal no podía nacer nada. Por ello, concluye la estudiosa francesa, tampoco nosotros debemos “attribuir une place trop importante à ces prodiges” (Allély 2003, 144).

Por el contrario, el andrógino, definido por J. Champeaux como “souillure, éminemment contagieuse”, que “se transmet par contact matériel, par le seul toucher” (Champeaux 1996, 78-79), reunía según los arúspices y los libros de la *etrusca Disciplina* características muy graves, siendo el criterio de estos adivinos el que acabó imponiéndose en Roma a partir de la Segunda Guerra Púnica. Se trataba de seres con características masculinas y femeninas a un tiempo, seres ambiguos desde el punto de vista sexual que rompían con la diferenciación biológica que existía entre el hombre y la mujer y con lo que la sociedad esperaba de cada uno de los dos géneros. En cierta forma, el Estado romano mostraba su temor a la indiferenciación: *natum ambiguo* nos dice Livio refiriéndose al prodigio del 209 a. C. Además de esta característica, el andrógino era infértil y esto preocupaba en tiempos de la Segunda Guerra Púnica o de la Guerra Social, cuando la demografía era muy baja en Roma como consecuencia de las numerosas masacres. Creo que el epicúreo Lucrecio se hace eco bien de ambas preocupaciones, indefinición y esterilidad:

Numerosos portentos en aquella época se esforzó la tierra en crear, formados con rostro y miembros extraños: el andrógino, medio entre los dos sexos, ni el uno, ni el otro, alejado de ambos; unos seres privados de pies, por el contrario, otros desprovistos de manos, o también seres mudos, sin boca, y los que se hallaban ciegos y sin ojos o cuyos miembros se adherían pegados a todo el tronco de modo que no podían realizar cosa alguna, ni encaminarse a parte alguna, ni tomar lo que les era indispensable. Los restantes monstruos y portentos similares los producía la tierra, pero en vano, ya que la naturaleza les impidió el crecimiento y no pudieron alcanzar la ansiada flor de la edad, ni encontrar el alimento, ni unirse en el placer de Venus. Vemos, sin duda, que muchos factores deben concurrir en los seres para que, al reproducirse, puedan propagar la especie: primero deben existir alimentos, luego un conducto en el cuerpo por donde la semilla genital pueda difundirse por los miembros relajados, y, para que la hembra pueda unirse al macho, poseer los órganos con los cuales uno y otro truequen entre sí goces compartidos (V, 837-856).

Desde el punto de vista de la cosmología etrusca, los andróginos no eran muy diversos de los injertos, técnica de reproducción vegetal estudiada por D. Segarra desde una perspectiva histórico-religiosa: “El injerto consistía, pues, en una actividad meticulosa y delicada, sujeta a preceptos y precauciones de orden técnico y religioso simultáneamente que traducían un efectivo temor del hombre ante su propia intrusión en el mundo natural...” (Segarra 2005, 179; Segarra 2006). Para injertar, se debían tener en cuenta preceptos y cautelas de tipo religioso y los arúspices buscaban cuidadosamente la afinidad entre el árbol y el esqueje que iba a ser injertado con el fin de que el *rusticus* no produjese un ser contrario a las leyes de la naturaleza. No está permitido por la religión, dice Plinio, mezclar cualquier especie a través del injerto (*Neque omnia insita misceri fas est: NH XV, 57*) señalando que estos adivinos prohibían intertar árboles espinosos.

En el ámbito de los *monstra*, los niños y niñas (*pueri* y *puellae*), si bien nacidos con malformaciones físicas, poseían un sexo definido. Los andróginos, en cambio, carecían de esta definición sexual, como se desprende de las fuentes (209: *inter marem ac feminam*; 207: *incertus mas an femina*; 200: *incertus infans*; 186: *semimas*; 54 d.C.: *biformis hominum*). Eran como un injerto masculino en un cuerpo femenino, y constituían por ello una grave amenaza para la continuidad de la especie humana y un atentado contra el orden establecido por los dioses.

La mujer etrusca, romana o itálica estaba obligada a expiar un tipo de prodigio que ella misma había traído al mundo, una mancha con la que podía contagiar a la ciudad y de la que ella misma se había contagiado. Es ella, la *virgo*, la *matrona* o la anciana –y no el hombre– quien debía restablecer por tanto la normalidad biológica de Roma a través de un ritual expiatorio bien establecido por los colegios sacerdotales masculinos. Eso explica no solo su activa presencia en el ritual lustratorio de los andróginos sino también que las ofrendas y plegarias se dirigieran exclusivamente a divinidades femeninas como Ceres o Prosérpina, pero, sobre todo, a Juno, cuya estrecha vinculación con la función de la fecundidad y su protección de la descendencia del pueblo romano eran bien conocidas.

Existen muchas razones para pensar que a partir del cambio de era, Roma acabó abandonando la consideración de los andróginos como prodigios y, por tanto, su doble ritual expiatorio. En primer lugar no tardaron en levantarse voces contrarias al cruel ritual de la *abominatio* del andrógino como la del historiador griego Diodoro (h. 49 a. C.), quien no duda en calificarlo de “superstición” mostrándose convencido de que se trataba solo de un desorden o una anomalía física de los órganos genitales<sup>24</sup>. A este tipo de opiniones vino a sumarse también más tarde la de los cristianos, como Orosio a propósito del andrógino del año 142 a. C. Plinio, en un pasaje reproducido por Gelio (*N.A. IX, 4, 16*), nos dice que, en su tiempo, los andróginos no son considerados ya como *prodigia* sino que se han hecho *deliciae*, es decir, objeto de placer (aunque quizá haya que entender, que eran explotados con fines sexuales): *Gignuntur et utriusque sexus quos hermaphroditos vocamus, olim androgynos vocatos et in prodigiis habitos, nunc vero in deliciis* (*NH VII 34*). Sabemos que en el Imperio ni jurisconsultos ni los médicos los trataban ya como *prodigia* (Crifò 1999;

24 Diodoro fr. 32, 12, después de mencionar el andrógino del 90 comenta lo siguiente: “Y poco tiempo después también en Atenas se dice que sucedió algo similar y que por ignorancia del fenómeno una persona fue quemada viva.... El hecho es que teniendo cada uno de los dos géneros un único órgano sexual, con su propia identidad, sin embargo, a las características suyas propias se añade una anomalía, algo mal diseñado, que trae a engaño al observador superficial; por ejemplo, a los genitales femeninos viene añadido algo que se asemeja al miembro viril o, en el caso opuesto, a los genitales masculinos viene unida una apariencia de órgano femenino. Este discurso sirve también para todos los seres vivientes y si bien nacen muchos prodigios y de todo tipo, estos no están sujetos al crecimiento y a un desarrollo completo. Y todo esto sea dicho como remedio a los temores supersticiosos”.

Péter, 2001; Cantarella 2005; Vallar 2013). Y de hecho, aunque en el año 54, en época neroniana, todavía se descubre un andrógino, Tácito (que, por cierto, se sirve de una perífrasis: *biformis hominum*) no menciona ya su expiación.

### BIBLIOGRAFÍA

- Abaecherly Boyce, A. (1937), "The expiatory rites of 207 B. C.", *TAPhA*, 68, 157-171.
- Allély, A. (2003), "Les enfants malformés et considérés comme *prodigia* à Rome et en Italie sous la République", *REA*, 105, 1, 127-156.
- Allély, A. (2004), "Les enfants malformés et handicapés à Rome sous le Principat", *REA*, 106, 1, 73-101.
- Androutsos, G. (2006), "Hermaphroditism in Greek and Roman antiquity", *Hormones*, 5, 214-217.
- Berthelet, Y. (2010), "Expiation, par les autorités romaines, de prodiges survenus en terre alliée: Quelques réflexions sur le statut juridique des territoires et des communautés alliés, et sur le processus de romanisation", *Hypothèses*, 13, 1, 169-178.
- Berthelet, Y. (2013), "Expiation, par Rome, de prodiges survenus dans les cités alliées du nomen latinum ou des cités alliées italiennes non latines", *L'Antiquité Classique* 82, 91-109.
- Breglia Pulci Doria, L. (1983), *Oracoli Sibillini tra rituali e propaganda (Studi su Flegonte di Tralles)*, Napoli, Liguori Editori.
- Brisson, L. (1986), "*Neutrum utrumque*. La bisexualité dans l'antiquité gréco-romaine", en *L'Androgyne*, Paris, Albin Michel, 31-61.
- Brisson, L. (1997), *Le sex incertain. Androgynie et hermaphroditisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres.
- Caerols, J. J. (1991), *Los Libros Sibilinos en la historiografía latina*, Madrid, Editorial Complutense.
- Cantarella, E. (2002), *Bisexuality in the Ancient World*, New Haven CT, Yale University Press.
- Cantarella, E. (2005), "The Androgynous and Bisexuality in Ancient Legal Codes", *Diogenes*, 52, 5, 5-14.
- Cid López, R. M. (2007), "Las matronas y los prodigios. Prácticas religiosas femeninas en los 'márgenes' de la religión romana", *Norba*, 20, 11-29.
- Cousin, J. (1942-1943), "La crise religieuse de 207 av. J.-C.", *RHR*, 126, 15-41.
- Crifò, G. (1999), *Prodigium e diritto: il caso dell'ermafrodita*, *Index*, 27, 113-120.
- Champeaux, J. (1996), "Pontifes, haruspices et décemvirs. L'expiation des prodiges de 207", *REL*, 74, 67-91.
- Dasen, V. (2005), "Blessing or portents? Multiple births in ancient Rome", en K. Mustakallio, J. Hanska, H.-L. Sainio, V. Vuolanto (éds.), *Hoping for continuity. Childhood, education and death in Antiquity and the Middle Ages (Acta Instituti Romani Finlandiae XXXIII)*, Rome, 72-83.
- Delcourt, M. (1958), *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique*, Paris, PUF.
- Delcourt, M. (1966), *Hermaphroditea. Recherches sur l'être double promoteur de la fertilité dans le monde classique (Coll. Latomus 86)*, Bruxelles, Latomus.
- Doroszewska, J. (2013), "Between the monstrous and the Divine: Hermaphrodites in Phlegon of Tralles' *Mirabilia*", *Acta Ant. Hung.*, 53, 379-392.
- Freyburger, G. (1977), "La supplication d'actions de grâces dans la religion romaine archaïque", *Latomus*, 36, 283-315.
- Freyburger, G. (1988), "Supplication grecque et supplication romaine", *Latomus*, 47, 3, 501-525.

- Garland, R. (1995), *The Eye of the Beholder. Deformity and Disability in the Graeco-Roman World*, London, Duckworth.
- Graumann, L. A. (2013), "Monstrous Births and Retrospective diagnosis: the case of Hermafroditas in Antiquity", en Chr. Laes, C.F. Goodey, M. Lynn Rose (eds.), *Disabilities in Roman antiquity: disparate bodies, a capite ad calcem (Mnemosyne, supplements. History and archaeology of classical antiquity, 356)*, Leiden-Boston, Brill, 181-210.
- Guittard, Ch. (2004), "Les prodiges dans le livre XXVII de Tite-Live", *Vita Latina*, 170, 56-81.
- Halkin, L. (1953), *La supplication d'action de grâces chez les Romains*, Paris, Les Belles Lettres.
- Lake, A. K. M. (1937), "The *Supplicatio* and *Graecus Ritus*", en R.P. Casey, S. Lake-A.K. Lake (eds.), *Quantulacumque: Studies Presented to Kirsopp Lake*, London, Christophers, 243-251.
- Louis, P. (1975), *Monstres et monstruosites dans la biologie d'Aristote*, en J. Bingen, G. Cambier, G. Nachtergaele (éd.), *Le monde grec: pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 277-284.
- Mac Bain, B. (1982), *Prodigy and expiation: a study in Religion and Politics in Republican Rome (Coll. Latomus 117)*, Bruxelles, Latomus.
- Maiuri, A. (2012), "Deformità e difformità nel mondo greco-romano", en M. Passalacqua, M. De Nonno, A. M. Morelli (a cura di), *Venuste noster. Scritti offerti a Leopoldo Gamberale (Spudasmata 147)*, Zurich, Georg Olms Verlag, 526-547.
- Maiuri, A. (2013), "Il lessico latino del mostruoso", en I. Baglioni (a cura di), *Monstra. Costruzione e Percezione delle Entità Ibride e Mostruose nel Mediterraneo Antico (Religio Collana di Studi del Museo delle Religioni "Rafaele Pettazzoni")*, Roma, Quasar, Vol.II, 167-177.
- Mazurek, T. (2004), "The decemviri sacris faciundis: supplication and prediction", en C.F. Konrad (ed.), *Augusto augurio. Rerum humanarum et divinarum commentationes in honorem Jerzy Linderski*, Stuttgart, Steiner Verlag, 151-168.
- Mineo, B. (2000), "L'année 207 dans le récit livien", *Latomus*, 52, 512-540.
- Monaca, M. (2005), *La Sibilla a Roma. I libri sibillini fra religione e politica*, Cosenza, Giordano.
- Montero, S. (1993), "Los harúspices y la moralidad de la mujer romana", *Athenaeum*. 81, 647-658.
- Montero, S. (1994), *Diosas y adivinas. Mujer y adivinación en la Roma antigua*, Madrid, Trotta.
- Montero, S. (2008), "La *supplicatio* expiatoria como factor de cohesión social", en N. Spineto (a cura di), *La religione come fattore di integrazione: modelli di convivenza e di scambio religioso nel mondo antico. Atti del IV Convegno Internazionale del Gruppo di Ricerca Italo-Spagnolo di Storia delle Religioni Università degli Studi di Torino (29-30 sept. 2006)*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.
- Moussy, C. (1977), "Esquisse de l'histoire de monstrum", *RÉL*, 55, 345-369.
- Péter, O. M. (2001), "*Olim in prodigiis nunc in deliciis*. Lo status giuridico dei monstra nel diritto romano", en G. Hamza, F. Benedek (hrsg.), *Iura antiqua-Iura moderna. Festschrift für Ferenc Benedek zum 75. Geburtstag*, Pecs, Dialóg Campus Kiadó, 207-216.
- Sandoz, L. Ch. (2008), "La survie des monstres: ethnographie fantastique et handicap à Rome, la force de l'imagination", *Latomus*, 68, 21-36.
- Scheid, J. (1988), "Les livres Sibyllins et les archives des quindécévirs", en C. Moatti (ed.), *La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, Paris, École Française de Rome, 11-26.
- Schulz, C. E. (2006), *Women's Religious Activity in the Roman Republic*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

- Segarra, D. (2005), “La arboricultura y el orden del mundo: de Vertumnus al ‘Dios’ que planta e injerta”, en R. Olmos, P. Cabrera, S. Montero (eds.), *Paraíso cerrado, jardín abierto: el reino vegetal en el imaginario del Mediterráneo*, Madrid, Polifemo, 207-232.
- Segarra, D. (2006), “‘Arboricoltori sacri’. L’operato degli aruspici nella sfera vegetale”, en M. Rocchi, P. Xella, J. A. Zamora (a cura di), *Gli operatori culturali, Atti del II Incontro di studio organizzato dal “Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee”* (Roma, 10 - 11 maggio 2005), Verona, Essedue.
- Trentin, L. (2011), “Deformity in the Roman Imperial Court”, *G&R*, II S., 58, 195-208.
- Vallar, S. (2013), “Les hermaphrodites l’approche de la Rome antique”, *RIDA*, 60, 201-217.

## **Sincretismo cristiano-judío en las creencias y prácticas religiosas de los judeoconversos castellanos en el tránsito de la Edad Media a la Moderna**

### **Christian-Jewish Syncretism in the Religious Beliefs and Practices of Castilian *Conversos* in the Transition from the Medieval to the Modern Age**

Enrique CANTERA MONTENEGRO  
Universidad Nacional de Educación a Distancia  
ecantera@geo.uned.es

Fecha de recepción: 19-10-2018  
Fecha de aceptación: 17-12-2018

#### **RESUMEN**

El objetivo principal de este trabajo consiste en sacar a la luz elementos que permitan confirmar un sincretismo cristiano-judío inconsciente, no voluntario, en las creencias y prácticas religiosas de los judeoconversos castellanos en el momento de tránsito de la Edad Media a la Moderna. El trabajo se sustenta en la consulta y análisis de numerosos procesos inquisitoriales incoados a judeoconversos castellanos a fines del siglo XV y comienzos del XVI, así como en otra diversa documentación inquisitorial. A través de las fuentes estudiadas es posible detectar rasgos que evidencian una progresiva confusión entre creencias, expresiones y manifestaciones religiosas cristianas y judías, como expresión más patente de que las transferencias religiosas y la aculturación era una realidad a la que en ese tiempo estaban sujetos los conversos, incluso quienes, como los criptojudíos, se aferraban al judaísmo y manifestaban un firme convencimiento en la superioridad de la religión judía sobre la cristiana. La conclusión principal es que esta situación era el reflejo de una realidad en la que, rotas las conexiones con el judaísmo oficial, la “religión” de los criptojudíos se diluía paulatina y progresivamente en el seno del cristianismo.

**PALABRAS CLAVE:** Judeoconversos, Castilla, fines del siglo XV y comienzos del XVI, sincretismo religioso, procesos inquisitoriales.

#### **ABSTRACT**

The main objective of this study is to identify certain elements that may confirm an unconscious Christian-Jewish syncretism in the religious beliefs and practices of Castilian *Conversos* in the transition from the Medieval to the Modern Age. The research is based on consultation and analysis of numerous inquisitorial trials of Castilian *Conversos* at the end Inquisitorial records. The selected sources allow us to discern certain traits that point to a progressive confusion between Christian

and Jewish religious beliefs, expressions and manifestations. This is a clear indication that religious transfer and acculturation constituted a reality to which *Conversos* were exposed. This was the case even among those who, like Crypto-Jews, clung on to Judaism and expressed a firm conviction of the superiority of the Jewish over the Christian religion. The main conclusion is that, once the connections with official Judaism were broken, the religion of the Crypto-Jews slowly but progressively dissolved into the mainstream of Christianity.

**KEY WORDS:** *Conversos*, Castile, End of the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries, Religious Syncretism, Inquisitorial Trials.

## 1. INTRODUCCIÓN

En los últimos decenios las investigaciones acerca de las creencias y las expresiones religiosas de los judeoconversos han conocido un notable desarrollo. Haciendo uso como fuente principal de información de documentación inquisitorial, diversos autores han profundizado en el estudio del nivel de conocimiento y de práctica religiosa que los conversos tenían del cristianismo, por una parte, así como de las creencias y práctica secreta de la religión judía, por la otra<sup>1</sup>. Pero en el amplio colectivo de los conversos se manifestaban diversas actitudes en relación con la práctica religiosa; para el momento de tránsito de la Edad Media a la Moderna, María del Pilar Rábade identifica hasta cinco tipos de posicionamientos diferentes: a) Los criptojudíos, que permanecían firmemente aferrados a la religión mosaica; b) los escépticos, que mostraban idéntico desapego y escepticismo hacia cristianismo y judaísmo; c) los dubitativos, que manifestaban unas profundas dudas acerca de en cuál de las dos religiones se hallaba la verdad, por lo que profesaban una especie de religión híbrida, a medio camino entre el cristianismo y el judaísmo; d) los sincréticos, que practicaban de forma convencida una religión, fuera la cristiana o la judía, pero cuyas creencias y prácticas estaban contaminadas, de forma inconsciente, por elementos que eran propios de la otra religión; y e) los cristianos sinceros, que habían abrazado el cristianismo de forma absolutamente convencida, y que se esforzaban por cumplir de la forma más exacta posible con su nueva religión<sup>2</sup>.

El objetivo principal de este trabajo consiste en tratar de detectar elementos que evidencien un sincretismo inconsciente en las creencias y las prácticas religiosas de los judeoconversos castellanos a fines del siglo XV y principios del XVI. Como señala María del Pilar Rábade, los rasgos de sincretismo inconsciente entre las dos religiones no son fáciles de detectar en la documentación inquisitorial<sup>3</sup>. Y así es, porque si en su pliego de cargos el procurador fiscal exponía de forma pormenorizada los ritos de la religión judía

1 Entre la abundante bibliografía relativa a estas cuestiones cabe destacar el estudio de H. Beinart, *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1983; los diversos y fundamentales trabajos de M. P. Rábade Obradó, entre ellos los titulados “Expresiones de la religiosidad cristiana en los procesos contra los judaizantes del tribunal de Ciudad Real/Toledo, 1483-1507”, *En la España Medieval*, 13 (1990), pp. 303-330, “Religiosidad y práctica religiosa entre los conversos castellanos (1483-1507)”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo CXCV, Cuaderno I (Enero-Abril, 1997), pp. 83-141, y “La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV”, *En la España Medieval*, 22 (1999), pp. 369-393; o el completísimo análisis de D.M. Gitlitz, *Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2003.

2 M. P. Rábade Obradó, “Expresiones de la religiosidad cristiana”, pp. 307-313.

3 *Ibidem*, p. 312.

que eran guardados por el acusado, el abogado refería también de forma minuciosa en su pliego de descargos las prácticas de la religiosidad cristiana de su defendido; pero unas y otras se presentan como prácticas “puras”, es decir no contaminadas por la otra religión. De este modo, para la detección de elementos de sincretismo inconsciente resulta obligada una lectura detenida de numerosos procesos inquisitoriales, tratando de vislumbrar en las declaraciones del acusado y de los testigos del fiscal y de la defensa testimonios que evidencien una confusión entre creencias y expresiones de las dos religiones<sup>4</sup>. Aunque pudiera suponerse que las manifestaciones de sincretismo se darían principalmente en los grupos de dubitativos, tendremos ocasión de comprobar que afloran también con mucha frecuencia entre los criptojudíos, como expresión más patente de que las transferencias religiosas y la aculturación era una realidad a la que estaban sujetos todos los conversos, incluso quienes se aferraban al judaísmo y manifestaban un firme convencimiento en la superioridad de la religión judía sobre la cristiana.

Entre las causas que pueden explicar este sincretismo inconsciente de los conversos ocupa un destacado lugar la escasa instrucción que recibieron en la religión cristiana, lo que motivó que sus conocimientos de ella fueran muy rudimentarios, favoreciendo la confusión doctrinal y la mezcla de prácticas<sup>5</sup>. Del mismo modo, la expulsión de 1492 provocó el aislamiento progresivo de los criptojudíos respecto del judaísmo, quedando inmersos en un universo de creencias cristianas, lo que sería causa de cambios significativos en los principios fundamentales de su fe<sup>6</sup>. Si hasta la salida de los judíos de los reinos hispanos era habitual que los judaizantes contaran con el asesoramiento de algún rabí, quien les resolvía las dudas que se les planteaban en materia religiosa, después de 1492 los criptojudíos quedaron en cierto modo desamparados, de forma que ya no podían acudir para resolver sus dudas sino a algún converso más versado en la religión mosaica. Por todo ello, apenas transcurrida una generación desde la expulsión, el judaísmo practicado por los criptojudíos ya no era plenamente ortodoxo, y sus ritos y prácticas judías se entremezclaban con otras que eran propias del cristianismo.

## 2. LA PROGRESIVA APROXIMACIÓN DE LAS CREENCIAS RELIGIOSAS DE LOS CRIPTOJUDÍOS AL SISTEMA DE CREENCIAS CRISTIANO

Aunque el sincretismo cristiano-judío ha dejado sus huellas, principalmente, en las expresiones más externas de la religiosidad de los conversos, es decir en los ritos, ceremonias y oraciones, no hay duda de que también se dejó sentir en el más complejo sistema de creencias. Veamos algunos ejemplos de ello.

4 Además de documentación consultada en la sección de Inquisición de Toledo (en adelante, IT) del Archivo Histórico Nacional (en adelante, AHN), he revisado principalmente las siguientes colecciones documentales: H. Beinart, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real* (en adelante, *Records*), Jerusalem, The Israel National Academy of Sciences and Humanities, 1974-1985, 4 vols.; C. Carrete Parrondo, *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. II. El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria (1486-1502)*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca-Universidad de Granada, 1985; C. Carrete Parrondo, *Fontes Iudaeorum Regni Castellae III. Proceso inquisitorial contra los Arias Dávila segovianos: un enfrentamiento social entre judíos y conversos*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca-Universidad de Granada, 1986; C. Carrete Parrondo y C. Fraile Conde, *Fontes Iudaeorum Regni Castellae IV. Los judeoconversos de Almazán. 1501-1505. Origen familiar de los Laínez*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca-Universidad de Granada, 1987; y R. Gracia Boix, *Colección de documentos para la historia de la Inquisición de Córdoba*, Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1982.

5 M. P. Rábade Obradó, “La instrucción cristiana de los conversos”, pp. 369 y 380.

6 D. M. Gitlitz, *Secreto y engaño*, p. 109.

El judaísmo y el cristianismo difieren considerablemente en su concepción de la vida ultraterrena y de la trascendencia del alma. La creencia en una vida después de la muerte tomó cuerpo muy lentamente en el judaísmo primitivo, pero llegó a ser una auténtica convicción de fe en el período talmúdico (siglos II a VI d. C.), sustentada en la esperanza en una resurrección del cuerpo al final de los tiempos y en la creencia en un alma que trasciende la muerte física<sup>7</sup>. En la Edad Media, pese a que era habitual que los judíos afirmaran su confianza en la resurrección de los justos tras la venida del Mesías, siguió siendo ajeno al judaísmo el concepto de salvación individual del alma, lo mismo que la concepción del cielo como un espacio en el que las almas vivirían por toda la eternidad. Estas son concepciones más propias del cristianismo, en el que se impuso la idea de que, de forma previa al Juicio Final universal, habría un juicio particular para cada persona, inmediatamente después de la muerte. La idea de salvación individual y de juicio particular motivó el desarrollo del género del *ars moriendi*, con el propósito de ayudar a los fieles a preparar adecuadamente el tránsito a la eternidad.

Por lo que respecta a los criptojudíos, desde muy pronto asimilaron la idea cristiana de la salvación individual del alma, pese a que afirmaran que solo era posible alcanzarla a través de la Ley de Moisés. Para David M. Gitlitz, la confusión entre la noción judía de la justificación por la obediencia a la Ley y la idea cristiana de la salvación por la fe es la expresión más evidente de sincretismo en el sistema de creencias de los criptojudíos<sup>8</sup>. Pero se trata de un proceso inconsciente, de algo que trascendió desde el cristianismo al pensamiento religioso de los criptojudíos pese a su rechazo de la escatología y la cosmografía cristianas, lo que se expresa en sus frecuentes dudas acerca de la existencia del infierno y del purgatorio.

El término *Purgatorio* nació en el cristianismo a fines del siglo XII y se difundió de forma lenta, estrechamente vinculado a la idea de salvación individual<sup>9</sup>. Pese a que el concepto de Purgatorio no existe en el judaísmo, trascendió al sistema de creencias de los criptojudíos, de forma que no es raro encontrar referencias a él en documentación inquisitorial relacionada con judaizantes. Así, en el proceso incoado en los años 1500 a 1505 contra Mari Álvarez, vecina de La Puebla de Alcocer (Badajoz), se recoge un testimonio acerca de las experiencias místicas de Inés Esteban, la “moza de Herrera”, quien afirmaba “que venía un ángel a ella, e que primero avía venido su madre, que era muerta, e que le parecía que la llevaba el ángel a Purgatorio, e que veía allí muchos muertos e las penas que padecían<sup>10</sup>”.

Otras manifestaciones de sincretismo en el sistema de creencias de los criptojudíos pueden rastrearse en la concepción mesiánica. La idea mesiánica, entendida como la esperanza en la aparición escatológica de un líder carismático, del linaje de David, que propiciaría la salvación definitiva de Israel, surgió en el judaísmo postbíblico con un carácter eminentemente político-nacional: al final de los tiempos, el Mesías-rey destruiría a los enemigos de Israel, reconstruiría el Templo e instauraría un reino de paz. Más tarde, la concepción del Mesías como rey se completó con su función de sacerdote: además de la liberación política de Israel, el Mesías favorecería la redención religiosa y espiritual, destruyendo el pecado e instaurando el reino de Dios en el mundo<sup>11</sup>. Pero, en tanto que la

7 J. Maier y P. Schäfer, *Diccionario del judaísmo*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1996, p. 409, entrada “Vida después de la muerte”.

8 D. M. Gitlitz, *Secreto y engaño*, p. 122.

9 J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

10 AHN, IT, leg. 134, nº 7, fol. 6v.

11 J. Treballe Barrera, “Apocalipticismo y mesianismo en el mundo judío”, en J. Mangas y S. Montero (Coords.), *El Milenarismo. La percepción del tiempo en las culturas antiguas*, Madrid, Editorial Complutense, 2001, p. 73.

redención mesiánica tiene en el judaísmo un carácter propiamente público y acontece en el marco de la comunidad, para el cristianismo se inscribe en la esfera individual y se refleja en el alma de cada persona<sup>12</sup>. Del mismo modo, la intervención del Mesías en la redención individual de las personas es mucho más limitada en el judaísmo que en el cristianismo; así, en tanto que para el judaísmo la salvación obedece más al cumplimiento de la Ley que a una mediación del Mesías, en el cristianismo requiere siempre de la mediación mesiánica<sup>13</sup>. Después de 1492 numerosos criptojudíos asimilaron la concepción mesiánica del cristianismo, de forma que a la idea propiamente judía de un Mesías liberador político de la comunidad y favorecedor de la restauración de un Reino judío, unieron la idea cristiana del Mesías como liberador de las almas. En su confusión de ideas, si algunos identificaban al Mesías con Moisés, otros veían en él al Anticristo, y expresaban su confianza en que destruiría a la Iglesia y aniquilaría a los cristianos.

Asimismo, trascendió lentamente desde el cristianismo al sistema de creencias de los criptojudíos la noción de unas figuras que podían actuar como mediadores de los hombres ante la divinidad, al estilo de los santos cristianos, algo absolutamente ajeno al judaísmo; se trata siempre de personajes bíblicos de especial significación en la historia salvífica de Israel, como Moisés y Esther, principalmente. Aunque el pleno desarrollo de esta noción es posterior en el tiempo, de forma que no fue sino en la segunda mitad del siglo XVI cuando los criptojudíos hicieron de la figura de Moisés el equivalente a un santo cristiano, es muy probable que las primeras expresiones sean ya de fines del siglo XV. Una prefiguración de Moisés como santo protector de los judíos y de los conversos es la que se contiene en la declaración que el día 3 de diciembre de 1500 hizo ante el tribunal de la Inquisición Leonor de la Fuente, vecina de Herrera del Duque, en el proceso que fue incoado en los años 1500 a 1502 contra diversos judeoconversos vecinos de Herrera del Duque y de La Puebla de Alcocer. En su comparecencia ante los inquisidores, Leonor de la Fuente “dixo que ogaño, por la Quaresma pasada, oyó decir a Beatriz, fija de Luys Alfonso, carniçero, que avía visto a Moysén en su casa, con mucho resplandor<sup>14</sup>”.

Esta imagen de Moisés resplandeciente puede tener origen bíblico, pero puede también guardar algún tipo de relación con la transfiguración de Jesús, Moisés y Elías en el monte Tabor narrada en los Evangelios:

Y seis días después toma Jesús consigo a Pedro, a Santiago y a Juan, su hermano, y sube con ellos a un monte elevado a solas. Y se transfiguró en presencia de ellos, y comenzó a relumbrar su faz como el sol, y sus vestiduras se pararon blancas como la luz. Y de pronto aparecieron a su vista Moisés y Elías conversando con él<sup>15</sup>.

A fines del siglo XV hay también alguna referencia documental a la identificación entre Moisés y Jesús por parte de algún converso. Es el caso de una mujer anónima, vecina de Aranda de Duero, a quien un joven, estando en la iglesia, había oído cómo “al tiempo que alçavan la hostia dezía ‘Señor Moysén, en ty adoro’<sup>16</sup>”.

12 G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, New York, Schocken, 1971, p. 1.

13 D. M. Gitlitz, *Secreto y engaño*, p. 117.

14 AHN, IT, leg. 137, nº 9, fol. 2r.

15 “Evangelio de San Mateo”, 17, 1-3, en *Sagrada Biblia*. Versión crítica sobre los textos hebreo y griego por José María Bover, S.I., y Francisco Cantera Burgos, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1961 (6ª ed.), p. 1.167.

16 Archivo General de Simancas (en adelante, AGS), Patronato Real, Inquisición, leg. 28/73, fol. 1.114r. C. Carrete Parrondo, *Fontes Iudaeorum Regni Castellae* (en adelante, FIRC), II. *El Tribunal de la Inquisición en el*

### 3. RASGOS DE SINCRETISMO EN GESTOS, ACTITUDES Y COMPORTAMIENTOS DE LOS JUDEOCONVERSOS

Con frecuencia, el sincretismo cristiano-judío se manifestaba en gestos y actitudes de los conversos al rezar las oraciones judías en la sinagoga o en la casa, o al asistir a misa en la iglesia. Una prueba evidente de este sincretismo es la que presenta a los criptojudíos rezando arrodillados, algo que no era propio del judaísmo medieval, aunque sí del cristianismo.

En el judaísmo primitivo era habitual orar de rodillas o postrados, en señal de sumisión a Dios. Pero desde los tiempos talmúdicos, y a lo largo de toda la Edad Media, los judíos oraban sentados o de pie, lo que es muy posible que fuera impuesto por los rabinos por el deseo de diferenciarse de los cristianos, ya que la oración de rodillas se asociaba al ritual cristiano.

Desconocedores de la tradición rabínica, e influidos por los modelos cristianos de reverencia, no era raro que los criptojudíos rezaran arrodillados. Los ejemplos son numerosos; así, en el proceso inquisitorial promovido en 1483-1484 contra Sancho de Ciudad y su mujer Mari Díaz, judeoconversos vecinos de Ciudad Real, testificó Juana, quien declaró

que avrá veynte e seis años que moró este testigo con la de Juan de Çibdad, e que moró con ella doze años, e que ha que salió de su casa catorze, e que sabe que guardava la Ley de Muysén, guardando los sábados e pascua de la Ley de los judíos e faziendo todas sus çerimonias. E que en ella no avía señal de christiana. E que la dicha su ama e Çeçilia González e la çerera vieja dezían a este testigo que yvan a misa, e yvan a casa de Sancho de Çibdad, donde este testigo las vido rezar de rodillas e cubiertas las cabeças e sabadeando<sup>17</sup>. E que esto es lo que sabe e vido para el juramento que fizo<sup>18</sup>.

Este mismo gesto de rezar arrodillados se documenta también en el proceso inquisitorial incoado al mercader cordobés Juan de Córdoba Membrequé en los años 1502 a 1504; en él se hace un amplio relato de las predicaciones de carácter profético y mesiánico que su sobrino, el bachiller Alonso de Córdoba, pronunciaba todos los lunes y jueves ante un centenar de judeoconversos<sup>19</sup>. En las declaraciones de los testigos se describen las prácticas rituales que tenían lugar con ocasión de estas reuniones, como una especie de parodia de la misa, que iba seguida de unas procesiones de hombres y mujeres vestidos de blanco, descalzos y con velas encendidas, con el fin de suplicar el perdón divino y rogar a Dios que los trasladara a tierras de promisión. Uno de los testigos las relata así:

Et después de todo esto, el dicho rabý predicador se abaxó de dicho predictorio, et el dicho Johan de Córdoba et los otros que allí estaban, besaron la mano al dicho rabý, et él les dio su bendición, poniéndoles la mano sobre las cabeças, sin los santiguar. Et después,

*Obispado de Soria (1486-1502)*, Salamanca. Universidad Pontificia de Salamanca - Universidad de Granada, 1985, p. 174, parágrafo 425.

17 El vocablo *sabadear* hace referencia a la acción de rezar acompañada de los gestos típicamente judíos de alzar y bajar la cabeza y mover rítmicamente el cuerpo.

18 AHN, IT, leg. 139, nº 11, fol. 12v. H. Beinart, *Records*, I, p. 26.

19 El proceso inquisitorial incoado a Juan de Córdoba es transcrito íntegramente por R. Gracia Boix, *Colección de documentos para la historia de la Inquisición de Córdoba*, doc. V, pp. 31-79. El movimiento profético cordobés fue estudiado por H. Beinart, "A Prophesyng Movement in Cordova in 1499-1502" (en hebreo), en *I.F. Baer Memorial Volume, Zion*, 44 (1979), pp. 190-200, a través de una relación del tribunal de la Inquisición de Córdoba que se conserva en el AGS, Estado, leg. 1, 2º, fols. 392-393.

el dicho Johan de Córdoba anduvo en proçisyón con todos los otros que estaban en la dicha synoga e ayuntamiento, tras el dicho rabý predicador. Asymismo, el dicho Johan de Córdoba estuvo en çierto abto quel dicho rabý fazía en contra fazen la misa, puesto en un altar, vestido de blanco, segund que de suso está dicho, y en lugar de la ostia alçaba el dicho rabý predicador un libro judaico abierto, y en lugar del cáliz otro libro judaico menor, et se herían el dicho Johan de Córdoba y los otros que allí estaban en los pechos, segund que los christianos lo fazen al tiempo que alçan el Corpus Christo. Et después de acabada la misa, el dicho rabý les echava la vendición syn los santiguar<sup>20</sup>.

Durante las predicaciones, los asistentes permanecían de rodillas, en actitud de profundo recogimiento:

[...] e que vio cómo entre tanto quel dicho bachiller Menbreque estaba predicando, el dicho Juan de Córdoba Menbreque y todas las otras personas que allí estaban, y este testigo juntamente con ellos, tenían cada uno en su mano una candela de çera blanca ençendidas, y todos estaban hincados de rodillas, y este testigo asymismo<sup>21</sup>.

Otras posibles muestras de sincretismo pueden encontrarse en algunas actitudes de los conversos mientras asistían a misa; entonces, sus convecinos cristianos viejos observaban con atención todos sus gestos y actitudes, por si pudieran detectar indicios de descreimiento o de falta de respeto. Y ponían especial cuidado en el momento de la consagración, como se expresa en la declaración que el día 27 de julio de 1490 hizo ante los inquisidores de la diócesis de Osma fray Juan de Vitoria, comendador de la Orden de la Merced de Santa Olalla de Soria, quien afirmó que Gonzalo Sánchez Caballero, un cristiano nuevo vecino de Soria, tenía fama de mal cristiano,

e que oyó dezir este testigo después dende a çiertos días a... Juan de Nunçibar que sobre aviso avía mirado a... Gonçalo Sánchez Cavallero, e que vio que un día entró en una iglesia e que non se santiguó, e que al tiempo que alçaron que vio que... Gonçalo Sánchez Cavallero que baxó los ojos al suelo, e que nunca miró el Corpus Christi. E que a esta cabsa, estando este testigo un día en misa, en Sant Françisco, que estaba junto con... Gonçalo Sánchez Cavallero, e que al tienpo que alçaron a Nuestro Señor, sobre este aviso miró este testigo a... Gonçalo Sánchez Cavallero, e vio este testigo que mientras alçaron a Dios siempre tovo los ojos baxos mirando al suelo e nunca miró a Dios. E dixo este testigo que... Gonçalo Sánchez Cavallero que tiene mucha fama pública en... Soria que es judío puro<sup>22</sup>.

Estaba bastante extendida la suposición de que los judeoconversos no miraban hacia el altar en el momento de la consagración por desprecio hacia la Eucaristía, lo que se interpretaba como una prueba inequívoca de increencia en un principio fundamental en la doctrina católica como es el de la transubstanciación<sup>23</sup>. Pero, en mi opinión, cabe otra posible interpretación. Así, es bien conocido el sentimiento de profundo respeto, e incluso de temor reverencial, que inspira Dios en el judaísmo, de forma que no puede ser representado con

20 AHN, Inquisición, leg. 4.724, doc. 2, fol. 5v. R. Gracia Boix, *Colección de documentos para la historia de la Inquisición de Córdoba*, doc. V, pp. 36-37.

21 *Ibidem*, fol. 11r-v, p. 43.

22 AGS, Patronato Real, Inq., leg. 28/73, fol. 959 v. C. Carrete Parrondo, *FIRC, II. Inquisición de Soria*, pp. 34-35, parágrafo 41.

23 El IV Concilio de Letrán (1215) había consagrado definitivamente el término "transubstanciar" para referirse a la Eucaristía, contribuyendo a reforzar una creencia indubitable desde tiempos de los Padres de la Iglesia: la conversión de la hostia en el cuerpo de Cristo y del vino en su sangre en el momento de la consagración.

figura humana<sup>24</sup> y su nombre sagrado solo es pronunciado en determinadas ceremonias de culto<sup>25</sup>. Es muy posible que los judeoconvertos, imbuidos de este sentimiento de profundo respeto hacia Dios, no se atrevieran a mirar directamente hacia la hostia y el cáliz cuando eran alzados, y bajaran respetuosa y temerosamente la mirada. No hay que perder de vista que esta actitud era también obligada por el ritual de la iglesia oriental y por el antiguo rito de las iglesias occidentales, por ejemplo por el visigótico-mozárabe, en los que está terminantemente prohibido que los fieles miren directamente la hostia y el cáliz durante la consagración; es por este motivo por el que en las iglesias orientales se difundió el uso del *iconostasio* (*eikonostasion*), una estructura en la que se colocan los iconos y que sirve de separación entre el altar y el presbiterio respecto de la nave, impidiendo que los fieles presencien la consagración; y algo parecido sucedía en las iglesias prerrománicas hispanas, en las que el altar suele estar dispuesto de tal modo que quede reservado de las miradas de los fieles durante la consagración. Será con el rito romano, que a lo largo de los siglos X y XI se impuso de forma definitiva en todo el Occidente europeo, cuando la consagración pasa a ser algo público y visible para los fieles, quienes desde entonces se afanan por ver la hostia consagrada<sup>26</sup>.

#### 4. LA ACENTUADA AMBIVALENCIA DE LOS SINCRÉTICOS

Son muy frecuentes en los procesos inquisitoriales declaraciones de testigos del fiscal en las que se pone de manifiesto que los acusados llevaban una doble vida, como judíos y como cristianos. Es el caso de Sancho de Ciudad, vecino de Ciudad Real, de quien Rodrigo de los Olivos afirmaba que “es público e notorio en esta çibdad que el dicho Sancho de Çibdad ha vevido más en vida de judío que non de christiano<sup>27</sup>”, o el de Marina Gentil, vecina de la misma ciudad, de quien Catalina González “sabe e vido en aquel tiempo que holgava algunos sábados, e que algunos viernes ençendía los candiles linpios, e non le vido más, porque más tiraba a christiana que non ha confesa<sup>28</sup>”.

Algunos judeoconvertos trataban de cumplir con los preceptos de las dos religiones, y justificaban su actitud en la identidad entre ambas. Hablando sobre la misa, Diego López, un cristiano nuevo que residía en Berlanga de Duero, afirmaba

que quanto se dize en la misa son los salmos que los judíos dizían en la oración, e la epístola es lo de las profecías que leyan los judíos, e el Ebangelio hera del Génesi, e todo es cosa de la ley vieja, e todo es bueno, e no hallo otra duda ni cosa que no entyenda, salvando el ademán que fazen quando alçan, que dizen que ven allí a Dios; aquello yo no lo puedo creer al mundo, ni sé por dónde lo pueden probar ellos, que aquello no está nada dello en la ley vieja<sup>29</sup>.

24 En los códices y manuscritos hebreos iluminados de época medieval, Yahvé suele ser representado mediante una zarza ardiendo, un haz de rayos luminosos o una mano que baja del cielo (es la *hamsa* o mano de Dios).

25 La pronunciación del nombre sagrado de *Yahvé* está estrictamente limitada en el judaísmo, ya desde tiempos remotos, por lo que la referencia a Dios se hace de forma habitual con el término *Adonay* (= Señor, mi Señor), en tanto que el *Tetragrama*, es decir la palabra formada por las cuatro letras (YHWH) que componen el nombre sagrado de *Yahvé*, es impronunciable, salvo en ciertas ceremonias religiosas especialmente solemnes.

26 M. Garrido Bonaño, *Curso de Liturgia Romana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1961, pp. 269-291.

27 AHN, IT, leg. 139, nº 11, fol. 10v. H. Beinart, *Records*, I, p. 21.

28 AHN, IT, leg. 150, nº 6, fol. 3r. H. Beinart, *Records*, I, pp. 534-535.

29 AGS, Patronato Real, Inq., leg. 28/73, fol. 1.001r. C. Carrete Parrondo, *FIRC, II. Inquisición de Soria*, p. 71, parágrafo 132.

Existen diversos ejemplos del propósito de numerosos conversos de cumplir con los dos credos. Es particularmente significativo a este respecto el hecho de que bastantes de ellos celebraran los bautizos de sus hijos en sábado en lugar de hacerlo en domingo, como entonces era más frecuente, lo que como reconocían obedecía a una decidida voluntad de solemnizar el sábado. De este modo, cumplían con un precepto cristiano, el sacramento del bautismo, asociándolo al día sagrado del judaísmo. En el proceso promovido contra Leonor Álvarez, mujer de Fernando Álvarez, vecinos de Ciudad Real, se incluye una confesión de Juana Rodríguez, mujer del arrendador Alonso Álvarez, hecha el día 14 de agosto de 1512, en la que se dice “que este confesante bautizó a un fijo suyo, que se llama Juanico, que a dos años, e le fizo bautizar en sábado, e que este confesante holgó el dicho día de sábado, e que ovo placer de le bautizar en sábado por la afición que este confesante tenía a la guarda del sábado<sup>30</sup>”.

Al mismo propósito de honrar tanto el sábado como el domingo parece obedecer el hecho de que algunos judeoconversos vistieran ropa de fiesta ambos días de la semana. En su declaración en el proceso inquisitorial incoado a Juan de la Sierra, mercader vecino de Ciudad Real, Juana González afirmó el 8 de mayo de 1511 que había servido en casa del acusado por espacio de medio año, y

que se acuerda que vido a las dichas su ama e hija Leonor que los sábados se vestían de buenas ropas, e que aquellas mismas les veía este testigo traer en los días de domingos, et luego el lunes adelante se vestían de otras ropas que no heran de fiesta, las quales traían toda la semana hasta el sábado, luego se vestían de aquellas buenas ropas e las traían el domingo, como dicho es. E que lo mismo hazía la hermana de la mujer del dicho Juan de la Sierra, que morava dentro en su casa<sup>31</sup>.

Cabe la posibilidad de que las conversas citadas vistieran las ropas de fiesta del sábado asimismo durante el domingo para no llamar la atención, pero es posible también que esta forma de actuar obedezca al deseo de solemnizar ambos días, en lo que sería una muestra de ambivalencia religiosa.

Son muy interesantes también las referencias que se contienen en algunos procesos inquisitoriales a la recitación por parte de algunos criptojudíos de los llamados siete salmos penitenciales o salmos de confesión, como se denomina en la Iglesia cristiana a los salmos 6, 31, 37, 50, 101, 129 y 142, según la numeración de la *Septuaginta* y de la *Vulgata*<sup>32</sup>. Se trata de los salmos en los que el rey David expresa arrepentimiento por sus pecados y su firme propósito de enmienda, alternando con súplicas a la misericordia divina. La denominación de “salmos penitenciales” no es bíblica, sino cristiana, pues así son denominados en el primitivo cristianismo al menos desde tiempos de san Agustín. A comienzos del siglo XIII, el papa Inocencio III ordenó su rezo en las iglesias durante la Cuaresma, con el fin de combatir los siete pecados capitales, alcanzar las siete virtudes y restaurar los siete dones del Espíritu Santo comunicados a través del Bautismo.

En las referencias que se contienen en documentación inquisitorial a la recitación de los salmos penitenciales por parte de criptojudíos parecen aunarse las tradiciones cristiana y judía, pues si entre los cristianos se difundió desde el siglo XIII su recitación en las iglesias,

30 AHN, IT, leg. 133, nº 21, fol. 17r. H. Beinart, *Records*, II, p. 344.

31 AHN, IT, leg. 184, nº 11, fol. 10r-v. H. Beinart, *Records*, III, p. 556.

32 La numeración de los salmos es distinta en el texto masorético hebreo y en la *Septuaginta* y la *Vulgata*, las versiones griega y latina de la Biblia, respectivamente, porque estos dos textos reúnen en uno solo los salmos 9 y 10 y 114 y 115 del texto masorético y, en cambio, dividen en dos los salmos 116 y 147 del texto masorético.

no hay que perder de vista que la lectura de los salmos constituye un elemento fundamental en la liturgia comunitaria judía y en la oración privada de todo judío observante. En el proceso contra María González, mujer de Pedro de Villarreal, vecinos de Ciudad Real, el día 15 de julio de 1513 la acusada hizo una confirmación de la confesión que había hecho previamente, y declaró que un sábado se reunieron varios conversos en la casa de Fernando de Molina con motivo del desposorio de su hija Inés,

e la de Lorenço Franco leya en un libro los Salmos Penitenciales, e que dezía la de Lorenço Franco que heran Salmos Penitenciales, e que este testigo no sabe leer. Fue preguntado sy oyó este testigo lo que rezavan. Dixo que le oyó decir: “Gloria sea al Padre, gloria sea al Fijo, gloria al Espíritu Santo<sup>33</sup>”.

Es evidente que la recitación del Gloria trinitario no guarda ninguna relación con la lectura de los salmos. Pero lo que resulta ciertamente interesante es que en la reunión sabatina de los criptojudíos se recitaran los salmos penitenciales, quizá por influencia de la liturgia cristiana. Más explícita es, no obstante, la confesión que el día 28 de noviembre de 1503 hizo ante los inquisidores Luis Fernández, vecino de Ciudad Real, quien reconoció haber realizado algunas prácticas de la religión judía, por honra y observancia de la Ley de Moisés, y que “ansymesmo rezaba los syete salmos penitenciales en ebrayco. E ansymesmo digo mi culpa, que rezé los maytines del çeliah<sup>34</sup>”.

En esta declaración resulta especialmente relevante el hecho de que el acusado reconozca haber rezado los salmos penitenciales en hebreo, lo que sería interpretado por los inquisidores como una prueba inequívoca de judaísmo. Pero, además, confiesa haber rezado los *selihot*, unos poemas hebreos de carácter también penitencial<sup>35</sup>. En definitiva, Luis Fernández atendía a la costumbre cristiana de recitar los salmos penitenciales, pero judaizándola, de forma que los leía en hebreo y acompañaba su lectura con la de *selihot*.

Por último, resultan sorprendentes las referencias a “confesores de los confesos” que se contienen en el proceso inquisitorial promovido en los años 1484 y 1485 contra Juan González Escogido, un judeoconverso vecino de Ciudad Real. En su declaración del día 25 de octubre de 1484, Antón González, vecino de Ciudad Real, afirmó “que puede aber veynte e cinco años, poco más o menos, que este testigo oyó decir que Juan Escogido e el Podrido (Gonzalo Alonso Podrido), vecinos desta çibdad, eran los confesores de los confesos, e que asý era pública boz y fama en aquel tiempo en esta çibdad<sup>36</sup>”.

Otros varios testigos del procurador fiscal se refieren a Juan González Escogido como “rabí de los confesos” y “confesor de los confesos”; así, Inés de Aguilera, mujer de Gonzalo de Guzmán, declaró que hacía cerca de veinte años había sido vecina de Juan González Escogido “e que oyó dezir muchas veçes que era rabí e confesor de los confesos<sup>37</sup>”.

Es ciertamente enigmática esta figura de “rabí y confesor” de los conversos, porque si era muy frecuente que algún individuo de la comunidad criptojudía, más o menos instruido en la Ley judía, asumiera las funciones de rabí y de tutor espiritual del colectivo, resulta

33 AHN, IT, leg. 154, nº 37, fol. 37v. H. Beinart, *Records*, II, pp. 296-297.

34 AHN, IT, leg. 147, nº 2, fol. 3r. H. Beinart, *Records*, II, pp. 136-137.

35 Los *selihot* (= perdones) son unas poesías que los judíos recitaban en los días de penitencia, principalmente en las sinagogas aunque también de forma privada. Son días especiales de penitencia en el calendario judío los diez días que van desde la fiesta de Año Nuevo (*Tish a be av*) hasta el día de *Yom Kipur*, es decir del 1 al 10 del mes de *tishri*.

36 AHN, IT, leg. 154, nº 13, fol. 4v. H. Beinart, *Records*, I, p. 498.

37 *Ibidem*, p. 499.

insólito que entre sus funciones tuviera la de confesar, algo propio del cristianismo y totalmente ajeno al judaísmo<sup>38</sup>. Pero alguna referencia documental despeja las dudas que pudieran plantearse en torno al sentido real de la palabra “confesor”; así, Alonso de Torres, el “mozo”, afirmó que oyó decir a su padre, el licenciado Fernando de Córdoba, que “todos los conversos desta çibdad vivían como judíos y que los confesava Juan Escogido<sup>39</sup>”.

Parece fuera de toda duda que Juan González Escogido unía a las funciones propias de los rabíes la de confesar, es decir la de escuchar y perdonar los pecados de los conversos, algo ciertamente sorprendente por las razones ya expuestas, de lo que no conozco otros casos similares en el mundo de los criptojudíos, y que, en mi opinión, constituye una evidencia de sincretismo cristiano-judío.

## 5. RASGOS DE SINCRETISMO EN LAS MANIFESTACIONES MESIÁNICAS Y APOCALÍPTICAS DE LOS JUDEOCONVERSOS CASTELLANOS EN EL TRÁNSITO DE LA EDAD MEDIA A LA MODERNA

A lo largo de la Edad Media, las comunidades hispano-hebreas experimentaron fenómenos mesiánicos muy similares a los de las comunidades judías diseminadas por la cuenca mediterránea, alcanzando sus más altas cotas en los años inmediatamente anteriores y posteriores a la expulsión de 1492<sup>40</sup>. Tras la desaparición del judaísmo de los reinos hispanos, los círculos de judaizantes se esforzaron por preservar y poner en práctica de forma oculta los principales ritos de la religión judía, con el propósito de seguir formando parte de la comunidad de los elegidos del pueblo de Israel; por ello, el mesianismo ocupó también un lugar fundamental en la mentalidad criptojudía<sup>41</sup>.

Uno de los principales movimientos mesiánicos es el que se propagó entre 1499 y 1502 por varias comunidades criptojudías de la Meseta sur castellana. Pese a que, en general, los profetas y profetisas eran personas con una escasa formación religiosa e intelectual, su mensaje cautivó a sus convecinos judeoconversos, dispuestos a seguir ciegamente sus indicaciones. El foco originario de este movimiento profético parece hallarse en las predicaciones del bachiller cordobés Alonso de Córdoba Membreque quien, ante más de un centenar de judeoconversos, predicaba que en marzo de 1500 se produciría la venida del profeta Elías, el precursor del Mesías<sup>42</sup>. En los procesos inquisitoriales incoados a varios seguidores de Alonso de Córdoba se describen las prácticas rituales que celebraban: un oficio religioso a medio camino entre un oficio judío sinagoga y una misa, y unas procesiones de hombres y mujeres vestidos de blanco, descalzos y con velas encendidas.

38 Si en el judaísmo primitivo la expiación de los pecados se conseguía mediante el sacrificio cúllico, en el judaísmo rabínico es la disposición interna de la persona la que permite repararlos, mediante la oración, la penitencia, la práctica de virtudes como la humildad, la generosidad o la beneficencia, o la aceptación resignada del sufrimiento. J. Maier y P. Schäfer, *Diccionario del judaísmo*, p. 153, voz “expiación”.

39 *Ibidem*, p. 501.

40 Para una mayor profundización en estas cuestiones remito a mi trabajo titulado “La esperanza mesiánica en el judaísmo hispano medieval”, *Estudios de Historia de España*, VIII (Buenos Aires, 2006), pp. 11-57, y a la bibliografía citada en el mismo.

41 Véase J. Edwards, “Elijah and the Inquisition: Messianic Profhecy among Conversos in Spain, C. 1500”, en *Nottingham Medieval Studies*, 28 (Nottingham University, 1984), pp. 79-94.

42 H. Beinart estudió estas predicaciones en su trabajo titulado “A Prophesyng Movement in Cordova in 1499-1502” (en hebreo), citado con anterioridad. La información se completa con la que ofrecen algunos procesos inquisitoriales incoados a varios conversos cordobeses que participaron en las reuniones presididas por el bachiller, y entre los que tiene un especial interés el incoado al mercader Juan de Córdoba Membreque, que fue transcrito por R. Gracia Boix, *Colección de documentos para la historia de la Inquisición de Córdoba*, doc. V, pp. 31-79.

Este movimiento mesiánico cordobés está estrechamente relacionado con otros que tuvieron por escenario diversas localidades de las actuales provincias de Ciudad Real y Badajoz<sup>43</sup>. El más importante de todos ellos es el protagonizado por una joven de quince años de edad llamada Inés Esteban, “la moza de Herrera”, que residía en la localidad pacense de Herrera del Duque<sup>44</sup>. Sus predicaciones generaron una gran expectativa entre los conversos de toda la comarca, y aún de más lejos. Inés narraba su ascenso milagroso al cielo de la mano de su difunta madre, de un joven que había muerto hacía poco tiempo y de un ángel, quien le anunció que en el año 1500 vendría el profeta Elías; allí pudo contemplar el Purgatorio y las almas glorificadas de los conversos que habían sufrido la hoguera. En el proceso que fue incoado a Inés, el fiscal acusó a su padre y a un tío de ser los inductores de sus narraciones fantásticas.

Otro de los movimientos mesiánicos tuvo lugar en la localidad de Chillón, al suroeste de la provincia de Ciudad Real. Su protagonista fue también una joven, María Gómez, cuyas profecías son muy parecidas a las de Alonso de Córdoba e Inés Esteban. Asimismo hay referencias a otro profeta de la misma comarca, un cardador llamado Gómez, que era vecino de Almodóvar del Campo, localidad muy próxima a Puertollano.

Pese a que se trata de manifestaciones populares de profetismo y mesianismo judío, en ellas es posible descubrir ciertos rasgos de sincretismo cristiano-judío, que son también señales evidentes del proceso de aculturación al que, como todo grupo minoritario, estaban sujetos los criptojudíos castellanos de fines de la Edad Media y comienzos de la Moderna.

En los procesos inquisitoriales que fueron incoados a numerosos conversos seguidores de las profecías de Inés Esteban y María Gómez se recogen abundantes testimonios relativos a las visiones y a los “viajes celestes” de las profetisas. Es especialmente interesante, por la multiplicidad de detalles que ofrece, la confesión que hizo ante los inquisidores Juan de Segovia, vecino de la collación toledana de San Nicolás y seguidor de Inés Esteban:

Digo mi culpa, reverendos señores, que puede aver catorze meses, poco más o menos tienpo, que fuy desta çibdad para Ferrera a conprar çiertos cordovanes, como otras vezes solía, e llegando çerca de la villa, a las tenerías, fallé a un Lope Donoso, çapatero, veçino de la dicha villa, e me dixo: “Una maravilla a aconteçido esta noche pasada, que la fija de Juan Estevan ha sobido al çielo, que la llevó un ángel, y allá vio los que estaban en pena y en gloria”, y otras cosas, las quales me dixo que muy más largamente me las dirían allá en la villa. Y vençido de lo quel susodicho me avía dicho, procuré de saber la verdad de aquello cómo pasava y qué cosa hera, y fueme a Juan Estevan, padre de la dicha moça, y dixé lo que el susodicho me avía dicho y que su fija subía al çielo, que me dixese la verdad y cómo

43 H. Beinart ha estudiado los más importantes movimientos mesiánicos que tuvieron lugar entre los judaizantes hispanos en el momento de tránsito de la Edad Media a la Moderna, y los ha dado a conocer en diversos artículos publicados en hebreo: “Conversos of Chillón and Siruela and the Prophecies of Mari Gómez and Inés, the Daughter of Juan Esteban” (en hebreo), en *Zion*, 48 (1983), pp. 241-272; “Anuse Alia (Halía) u-tenu’atah sel ha-nebi’ah Inés” (= “Los judeoconversos de Alía y el movimiento de la profetisa Inés”), en *Zion*, 53/1 (1988), pp. 13-52; y “Tenu’at ha-nebi ah Inés be-Puebla de Alcocer u-be Talarrubias we-anusehen sel ayyarot elleh”, en *Tarbiz*, 51 (1982), pp. 633-658.

44 Además de los artículos de H. Beinart citados en la nota anterior, son fundamentales para el estudio del movimiento profético liderado por Inés Esteban varios trabajos de la profesora M. P. Rábade Obradó: “Herejía y utopía en la Castilla de los Reyes Católicos. Los conversos y la esperanza mesiánica”, en J. Contreras Contreras, J. Alvar Ezquerro y J. I. Ruiz Rodríguez (Coords), *Política y cultura en la época Moderna. (Cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías)*, Universidad de Alcalá, 2004, pp. 535-544, y “Dos voces femeninas en la Castilla del siglo XV: sueños y visiones de los criptojudíos”, en M. Alvira Cabrer y J. Díaz Ibáñez, *Medievo utópico: sueños, ideales y utopías en el mundo imaginario medieval*, Madrid, Sílex ediciones, 2011, pp. 53-66.

pasava. Y el dicho Juan Estevan me dixo que hera verdad como me lo avían dicho, y que para ser más çierto dello, que negoçiasse mis negoçios a que yva, y yo faré que os lo cuente la dicha mi fija muy por estenso y claro cómo pasa. Y asý, andando negoçiendo mis negoçios en la plaça, el dicho Juan Estevan me dixo que fuésemos a su casa a fablar a la dicha su fija, y pregunté a la dicha moça que me contase qué es lo que le aconteçía y cómo sobía al çielo, y ella se enbaraçó un poco, y el dicho su padre le dixo: “Fija, dile toda la verdad, como pasa”. Y entonçes la dicha moça me dixo cómo su madre, que hera ya defunta, venía a ella y la tomava de la mano y la dezía que no temiese, porque la voluntad de Dios harea que subiese al çielo y viese los secretos y viese cosas maravillosas. Y asimismo la tomava de la otra mano otro moço que hera falleçido pocos días avie, y el ángel que les yva guiando. Y asý dizye que la sobían al çielo, donde veía el Pulgatorio y las ánimas que en él estaban penando, y ansimismo en otro cabo cómo estaban en unas syllas de oro otros en gloria. Y asimismo me dixo questando ansý, que ençima de su cabeça, en otra estancia más alta, le paresçía que avía mucho mormollo, y preguntó al ángel que qué hera aquello que allí sonava ençima, y el ángel le dixo: “Amiga de Dios, aquellos que suenan allý arriva son los que han quemado acá en la tierra, que están allý en gloria”, y ansimismo que víe ángeles de tres maneras, y otras cosas que me dixo que non tengo en la memoria. Y ansý quedé con tanta confusyón y turvaçión que ni sabía determinarme cuál sería la verdad o qué devía de creer. Y entre las otras cosas que la susodicha moça me dixo, me avía dicho que avía pedido al ángel que le diesen una señal por donde fuese creýda lo que dixese, y quel ángel le respondió qué le trayría una carta del Señor. Y yo, como estava encréduo y non chica turvaçión, díxele al dicho Juan Estevan que me fizyese saber quando aquella carta truxesen a la dicha su fija, o qualquier otra cosa que de nuevo se ofreçiese. Y venido a mi casa, a esta dicha çibdad, yo dixé y conté todo lo susodicho, como avía pasado, a mi muger. Y ansý turvados, y ansý la dicha mi muger e yo non sabiendo nos determinar cuál fuese la verdad y lo que devíamos creer, dende en çiertos días vino a esta çibdad Luys Guantero, veçino de la dicha villa de Herrera, de quien avía conprado çierto cordován, que me avía fyado, el qual aposenté en mi casa. Y fablando con el dicho Luys Guantero, me dixo cómo las dichas cosas que la moça me dixo y su padre cada día yvan más creçiendo, porque cada semana la sobían una vez al çielo. Yo le pregunté sy avía traýdo alguna señal del çielo. Él me dixo que tres; la una hera una espiga tan grande, y la otra una azeytuna, y la otra una cartyca, y en esto non dudase más que en Dios, y que en esto non creyese que no se podía salvar, ques guardar la ley y creer la ley de Moysén, y que hera razón de ayunar, porque en aquella tierra de Herrera todos lo fazían asý, fasta las criaturas de syete o de ocho años las fazýen ayunar, y que no curavan nadie de fazyenda, porque lo tenían por muy çierto, y ansý los que tenían davan a los que non tenían con aquel esperança de ser llevados aquellas tierras de promisyón, y cómo Dios tenía fecha una çibdad en el çielo muy eçelente, que avía de ser trasladada en la tierra, donde todos los conversos avien de morar y bivar en grande abundançia, syn nesçesydad ninguna. Y esto y otras muchas cosas quel dicho Luys Guantero me dixo. Y vençido de sus razones, creý lo susodicho y ayuné algunos días a modo judayco<sup>45</sup>”.

También María Gómez de Chillón experimentaba “viajes celestes”, como se expresa en la declaración de Elvira Ruiz, vecina de Herrera del Duque, ante los inquisidores:

E dende ocho o diez días, poco más o menos, vino la tintorera, que se llama Elvira Martínez, del pueblo de Chillón, e contóme cómo le avían dicho que en Chillón avía venido a una moça que se llama María Gómez, que era ya casada, su madre, que era ya falesçida, e que le avía dicho que era elegida del Señor e que la llevarían al çielo e los ángeles vernían por ella a donde verrá cosas maravillosas. E asý fue que fue llevada al çielo, e que dezía la dicha María Gómez que estaban aparejadas muchas buenas andanças para los conversos

45 AHN, IT, leg. 184, nº 6, fol. 4r-v.

que ayunasen e guardasen el sábado e fiziesen otras çerimonias de la ley de Moysén, porque todos avían de ser llevados aquellas tierras santas de promisyón, e los que non ayunasen y fiziesen las otras cosas que se quedarían al pie del puerto. E con estas cosas tantas commo me dixo, trastorné mi coraçón y voluntad. E vino otra vez la dicha tintorera, porquel tinte era çerca de donde yo morava, e díxome cómmo la hija de Juan Estevan sobía al çielo e dezía otras muchas cosas conformes a la dicha muger de Chillón<sup>46</sup>.

Asimismo se conocen por otros procesos inquisitoriales las experiencias místicas de Gómez, vecino de Almodóvar del Campo. En el proceso incoado a Alonso de Villarreal, vecino de la misma localidad, se contiene la declaración que el día 23 de abril de 1501 hizo ante los inquisidores Diego de Marchena, cuñado de Gómez y vecino de Córdoba:

Dixo que podía aver un año, poco más o menos, questando este testigo en Almodóvar del Campo e morando allí, estando casado con una hermana del dicho Gómez, profeta falso, el dicho Gómez morava en casa deste dicho testigo, e vio este testigo cómo por espaçio de dos o tres meses el dicho Gómez se amortecía dos bezes cada semana, jueves en la noche e domingo en la noche, e que des que despertava dezía que benía de tierra de promisión e que subía al çielo e que veía los ángeles e ellos le tomavan e lo subían e lo dezían e lo llevavan a parayso, e que lo llevavan adonde estavan syete mill moços que estavan para casar con las moças que avían de yr de acá, e que avía asimismo seys moças que se avían de casar con seys profetas que avían de yr de acá, e que donde estavan aquellos moços estava una casa de oraçión para que hiziesen oraçión los que de acá fuesen<sup>47</sup>.

La “ascensión” o “viaje celeste”, como se denomina a la subida milagrosa de una persona al cielo, tiene una larga tradición en el judaísmo. Si las experiencias de ascensión del alma al cielo, normalmente en estado de éxtasis, alcanzaron una gran difusión en el judaísmo por influencia del neoplatonismo y dejaron una huella profunda en la religiosidad popular, las experiencias de ascensión en persona están estrechamente relacionadas con especulaciones esotéricas, y tuvieron su principal difusión desde los tiempos talmúdicos. Estos “viajes celestes” permitían la contemplación de la majestad divina y la comunicación de conocimientos y revelaciones<sup>48</sup>. Las especulaciones que concebían el cielo como la morada de Dios y los ángeles tenían un origen bíblico, pero fue en la literatura postbíblica cuando conocieron su mayor desarrollo, llegando a constituir un tema recurrente en la apocalíptica y el esoterismo judío. Así, quedó configurado en la literatura apocalíptica judía un sistema de siete cielos, que desde entonces constituyó el objetivo principal de interés de las visiones y de los “viajes celestes” de místicos y visionarios populares<sup>49</sup>. Del mismo modo, los sueños son considerados también en la Biblia un medio especial de revelación divina, como predicciones o avisos de Dios, de forma que son numerosas las referencias bíblicas a sueños y a su interpretación, lo que tuvo posteriormente un considerable desarrollo en la literatura místico-esotérica y en la religiosidad popular judía de tiempos medievales<sup>50</sup>. Por lo tanto, las referencias a “viajes celestes”, visiones, apariciones y sueños que se contienen en los procesos inquisitoriales promovidos contra numerosos judeoconversos castellanos

46 AHN, IT, leg. 181, nº 13, fol. 4r. F. Baer, *Die Juden im Christlichen Spanien. I/2. Kastilien/Inquisitionakten*, Berlín, 1936, pp. 533-535.

47 AHN, IT, leg. 188, nº 5, fol. 11r.

48 J. Maier y P. Schäfer, *Diccionario del judaísmo*, pp. 49-50, voz “ascensión/ascensiones”.

49 *Ibidem*, pp. 94 y 411, voces “cielo” y “visiones”.

50 *Ibidem*, p. 382, voz “sueños/interpretación de los sueños”, y S. Ausejo, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona, Editorial Herder, 1964, pp. 1886-1887, voz “sueños”.

seguidores de las profetisas Inés Esteban y María Gómez se encuentran dentro de la tradición judía. Pero en los relatos que se hacen de estas experiencias místicas es posible detectar rasgos que no son propios del judaísmo y que serían el resultado de la influencia que la cultura religiosa y la mentalidad cristiana ejercían sobre el colectivo criptojudío, pese a su firme voluntad de resistencia frente a los inevitables influjos del cristianismo.

La alusión que se hace en la narración del “viaje celeste” de Inés Esteban al ángel que la guía en su ascensión y su recorrido por el cielo, así como el relato de las distintas estancias celestiales que allí pudo ver, encajan en la tradición judía. Sin embargo, la idea del cielo como un espacio físico que trasciende del final de los pasajes de la confesión de Juan de Segovia<sup>51</sup> y de la declaración de Diego de Marchena<sup>52</sup> incluidos más arriba encajan más en la concepción cristiana del cielo que en la judía. Y sobre todo, como ya he señalado anteriormente, la mención del Purgatorio es algo absolutamente ajeno al judaísmo, y es un rasgo evidente de sincretismo cristiano-judío; aunque se trata de una cuestión sumamente compleja, y que requeriría de un estudio específico, considero que esta visión del Purgatorio pudiera estar inspirada en el viaje celeste relatado por Dante Alighieri en la *Divina Comedia*, una obra que conoció una extraordinaria difusión en la Baja Edad Media, no solo en Italia sino en todo el Occidente europeo; como es bien sabido, una de las tres estancias visitadas por Dante en su viaje celestial es el Purgatorio (las otras dos son el Infierno y el Paraíso). Y quizá también puedan tener su origen en la *Divina Comedia* las frecuentes alusiones en las profecías mesiánicas y apocalípticas de los judeoconversos castellanos a los ríos que habrían de cruzar los conversos en su camino hacia las tierras de promisión (se habla de ríos de agua, de leche, de miel o de sangre), en los que se lavarían y se vestirían una camisa blanca para acceder purificados a las tierras de promisión<sup>53</sup>. Esta idea quizá se corresponda con el baño de Dante en los ríos Leteo y Eunoe, para acceder limpio de pecado al Paraíso<sup>54</sup>. Por el contrario, en la referencia a que los conversos cruzarían un río de leche y otro de miel antes de acceder a las tierras de promisión veo una evocación a los múltiples relatos bíblicos sobre Canaán, la Tierra Prometida, como una tierra sobreabundante en leche y miel. Uno de los testigos que declararon en el proceso inquisitorial contra Juan de Córdoba Membrequé afirmó que el procesado decía en sus predicaciones que

en el camino por donde fuesen a las dichas tierras de promisión avían de pasar tres ríos, uno de leche y otro de miel e otro de sangre, e que en el dicho río de la leche se avían de bañar todos los confesos, viejos et moços, e todos los que asý en el dicho río se bañasen avían de quedar de hedad cada uno de veynte et cinco años<sup>55</sup>.

51 [...] cómo Dios tenía fecha una çibdad en el çielo muy eçelente, que avía de ser trasladada en la tierra, donde todos los conversos avien de morar y bivir en grande abundançia, syn nesçesydad ninguna (AHN, IT, leg. 184, nº 6, fol. 4v).

52 [...] subía al çielo e que veýa los ángeles e ellos le tomavan e lo subían e lo dezían e lo llevavan a paraýso, e que lo llevavan adonde estavan syete mill moços que estavan para casar con las moças que avían de yr de acá, e que avía asymismo seys moças que se avían de casar con seys profetas que avían de yr de acá, e que donde estavan aquellos moços estava una casa de oraçión para que hiziesen oraçión los que de acá fuesen (AHN, IT, leg. 188, nº 5, fol. 11r).

53 El color blanco representa en la Biblia, simbólicamente, la alegría, la inocencia y la gloria celestial.

54 El Leteo, o *río del olvido*, es uno de los ríos que, según la mitología clásica, atravesaban el *Hades*, es decir la tierra de los muertos, desembocando en la laguna Estigia. Todo aquel que bebía o se bañaba en sus aguas perdía de forma irremediable la memoria. Junto a él estaba el río Mnemosine o *río de la memoria*, que permitía obtener un conocimiento infinito. Dante toma este tema de la mitología clásica y otorga al baño en el río Leteo la capacidad de hacer olvidar las culpas cometidas, borrando incluso el mismo recuerdo del pecado, y al baño en el río Eunoe la capacidad de hacer reavivar el recuerdo de las buenas acciones practicadas.

55 AHN, Inquisición, leg. 4.724, doc. 2, fol. 21v. R. Gracia Boix, *Colección de documentos para la historia de*

Asimismo es posible detectar ciertas similitudes de algunos pasajes de las narraciones de los “viajes celestes” de las profetisas criptojudías con el Apocalipsis de san Juan, así como con relatos cristianos contemporáneos sobre apariciones de la Virgen. De este modo, la visión que ofrece Inés Esteban de las estancias del cielo que visita recuerdan mucho a la descripción que se hace del cielo en el capítulo IV del libro del Apocalipsis, cuando se describe el trono de Dios, con los 24 ancianos que lo adoran, sentados en 24 sillas “revestidos de ropas blancas y con coronas de oro en sus cabezas”. Y la referencia de Inés Esteban a los conversos quemados por la Inquisición recuerda también mucho a la visión del Apocalipsis (VI, 9) cuando, tras abrir el quinto sello, san Juan observa debajo o al pie del altar las almas de los que habían sufrido el martirio por la palabra de Dios, a los que se hizo entrega después de un vestido blanco (VI, 11). En el capítulo VII se hace nuevamente referencia a los mártires de la palabra de Dios como una enorme muchedumbre de personas revestidas de vestidos blancos, que venían de una gran tribulación, y que habían blanqueado y purificado sus ropajes en la sangre del Cordero.

Del mismo modo, en el interesante estudio de William A. Christian sobre apariciones en Castilla y Cataluña en los siglos XIV al XVI<sup>56</sup> se contienen diversos relatos en los que es posible detectar algunos detalles muy similares a los que aparecen en las narraciones de las predicaciones y experiencias místicas de los criptojudíos castellanos. Veamos algunos de ellos.

En casi todos los relatos cristianos de visiones y apariciones se hace referencia a la solicitud por el vidente de una señal que sirviera como prueba de la veracidad de su visión. La señal que recibía el vidente podía ser un signo corporal (los cuatro dedos de una mano pegados y el pulgar fijado sobre ellos en forma de cruz o los labios pegados) o la curación de alguna dolencia o defecto físico. De modo idéntico, Inés Esteban solicitó al ángel que la guió al cielo una señal para ser creída, recibiendo una espiga y una aceituna de tamaño fuera de lo normal y una “cartica”, es decir un escrito breve con algún mensaje divino.

Por otra parte, en las visiones y apariciones cristianas se hace referencia en ocasiones a la presencia de algún familiar o conocido fallecido recientemente<sup>57</sup>, algo que se observa también en las visiones de los criptojudíos, como sucede con las apariciones de la madre de Inés Esteban, del joven vecino de Herrera del Duque y de la madre de María Gómez, a las que se hace referencia en los pasajes incluidos anteriormente, o con la del suegro de Luis Alonso, un vecino de Herrera del Duque. En el proceso promovido contra Mayor González se contiene la declaración hecha el 10 de diciembre de 1500 por la procesada, en la que se dice que Luis Alonso le había dicho

questando en Chillón, una noche avía venido a él en sueños una cosa, que no sabía qué se era, que le paresçía a él que le dezía que en el canpo le paresçería. Y asý, yendo un día por el canpo, le paresçió un su suegro, quera muerto días avía, y le dixo muchas cosas maravillosas questavan aparejadas para los conversos en las tierras de promisión, mas que para yr a ellas que convenía que se bolbiesen al Señor, y ayunasen ayunos de judíos, y creyesen la ley de Muysén, y guardasen los sábados y fiziesen otras cosas de la dicha ley<sup>58</sup>.

Del mismo modo, en relación con las ascensiones al cielo de Inés Esteban es particularmente interesante la declaración que hizo un joven llamado Pedro, que era hijo

---

*la Inquisición de Córdoba*, p. 56.

56 W. A. Christian, Jr., *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990.

57 *Ibidem*, p. 226.

58 AHN, Inquisición, leg. 155, nº 6, fol. 4r.

de Juan Díaz, ya difunto, y de Beatriz González, judeoconversos vecinos de la localidad cacereña de Alía. Ante los inquisidores manifestó que había acudido con su tío Lope Alonso a Herrera del Duque, y que tenía mucho interés en hablar con Inés, probablemente con la intención de preguntarle si en su viaje al cielo había visto a su padre; consiguió hablar con el padre de Inés, Juan Esteban,

que me llamó e díxome: “Estas cosas non son de dezir a mochachos, mas yo pregunté a mi fija e dixo que tu padre está en los çielos”, e non me dexó entrar a ver la moça. E después qué se fue, yo entré e vila donde estava, e ella me dixo: “Primo, en ora buena vengáys. A vuestro padre vi en los çielos, e se vos encomienda a vos e a vuestra madre”. E yo me bolví e lo dixé a mi madre esto que me avía pasado, e ella me respondió: “Plázeme que lo crearás”. E esto hera e pasó un jueves, porque dezían que los jueves en las noches subía la dicha moça al çielo, e yo vine el viernes a mi madre<sup>59</sup>.

Es sugestiva la idea de que Juan Díaz se encomendaba a las oraciones de su hijo y de su esposa porque, aunque en el judaísmo se acostumbra la oración por los difuntos (*qadish*), en mi opinión, esta solicitud tiene más que ver con la recomendación cristiana de la oración por las almas y, particularmente, la veo como una manifestación de sincretismo cristiano-judío.

Asimismo hay semejanzas entre los relatos de las visiones y apariciones cristianas y las de los criptojudíos en lo que se refiere al tiempo y al lugar en el que se materializaban. De este modo, las visiones de la Virgen y los santos tenían lugar, normalmente, durante la noche o al alba, estando solo el vidente en un sitio apartado y sin presencia de testigos. Y lo mismo sucede en el caso de los criptojudíos, como se deduce del relato de la visión que Luis Alonso tuvo de su suegro una noche, en sueños, y de su aparición en persona en el campo, transcrito más arriba, o de la narración de las ascensiones al cielo de Inés Esteban, María Gómez y Gómez de Almodóvar, que también se producían durante la noche estando en casa. Sirva de ejemplo la declaración que el día 31 de julio de 1501 hizo ante los inquisidores Gonzalo Fernández, vecino de Herrera del Duque, en el proceso promovido contra Mari García, vecina de esta misma localidad; según el declarante, Gonzalo Bechancho, vecino también de Herrera, decía que Inés Esteban subía al cielo, y que lo sabía porque

la prové una noche que me acosté con su padre por ver sy era verdad que subía al çielo, e que me levanté de la cama después de todos dormidos e la atenté la cara y la hallé más fría que la nieve, e la tomé el pulso e non le hallé pulso, e la atenté el cuerpo e las piernas por ver sy el spíritu era subido al çielo, e hallela más que la nieve, que sy no fue en el tobillo e en otro cabo non le hallé pulso<sup>60</sup>.

Y también Gómez de Almodóvar se trasponía (*se amortecía*) durante la noche dos días a la semana, los jueves y los domingos, en la casa de su hermana Beatriz González, y eran bastantes los conversos que acudían allí para oír las cosas que decía cuando se *levantava del amortecimiento*<sup>61</sup>.

Los relatos de las apariciones de la Virgen suelen hacer referencia a una luz intensa o a un gran resplandor y claridad, algo que también sucede en las apariciones que experimentaban los criptojudíos. En la declaración que el día 21 de mayo de 1500 hizo Inés Esteban ante los inquisidores expuso que hacía algún tiempo

59 AHN, Inquisición, leg. 174, nº 3, fol. 3r.

60 AHN, IT, leg. 150, nº 11, fol. 5v.

61 AHN, IT, leg. 188, nº 5, fols. 6r y v, 10v y 11r.

çerca de Navidad primera que pasó, vino a ella una claridad, que antes otras vezes dixo avía venido, e este testigo le dixo que a qué era su venida, pues que tantas vezes venía. E respondióle e dixo que venía a le dezir que avía de venir Elías en el año de quinientos, e que para esto cunplía que hizyessen ayunos e dieseen limosnas e hizyessen el más bien que pudiesen. E este testigo le preguntó quién era este Elías e quién avía de venir, e díxole que avía de venir por mandamiento de Dios a predicar en el mundo, e que avían de salir los conversos e avían de yr a unas tierras. E le preguntó esta confesante en estas tierras qué avía, e díxole que avía poblaçiones e mantenimientos de pan e de frutas e de las cosas que cunplían. E luego desapareçió; e primero que se fuese le dixo que dixese esto que le avía dicho<sup>62</sup>.

También Beatriz, hija de Luis Alonso, vecina de Herrera, vio una claridad en su casa, como declaró ante los inquisidores: “Y asimismo, entrando una mañana en el palasçio en mi casa, paresçiome que vi una claridad, y díxelo a mi madre, y él nos dixo que era Abrahán, questava aposentado en nuestra casa<sup>63</sup>”.

Si los cristianos veían en sus apariciones a la Virgen o a algún santo, los criptojudíos creían adivinar en las suyas a algún patriarca o profeta del antiguo Israel. Si Beatriz recibía la manifestación de Abraham a través de una claridad, en otras ocasiones les parecía ver a Moisés; como expone Diego García, vecino de Siruela (Badajoz), Rodrigo Cordón, vecino de la misma localidad, le había dicho que “avían visto en la luna un onbre con una vara de oro en la mano, e pensaron que era señal. E este testigo le preguntó qué señal pensaban que era. E el dicho Rodrigo le dixo que pensaron que era Moysén<sup>64</sup>”.

Las referencias a ángeles son frecuentes en las narraciones de los viajes celestes de Inés Esteban y María Gómez y en las visiones que experimentaban otros conversos. Como sucedía en las apariciones y visiones cristianas, los ángeles se muestran vestidos de blanco y resplandecientes; Diego García, vecino de Herrera del Duque, afirmaba que Rodrigo Cordón le había contado las noticias que corrían por su barrio: “Sabed que viene un ángel a casa de Diego, ollero, vuestro vezino, muy relumbrante, commo de oro, y se pone sobre la cama dellos, e no dize nada nin les habla<sup>65</sup>”.

Las vestiduras blancas son, en efecto, otro elemento común a las apariciones y visiones cristianas y de los criptojudíos. De este modo se quiere lanzar un mensaje inequívoco de que las personas así vestidas procedían del cielo o del reino de ultratumba. De color blanco resplandeciente son los vestidos que llevan en sus apariciones la Virgen, los santos y los ángeles y arcángeles, así como los hombres y mujeres que procesionan con candelas encendidas en varias de las apariciones y visiones cristianas de los siglos XIV al XVI recogidas por William A. Christian. Y exactamente lo mismo sucede en los relatos apocalípticos de las peregrinaciones que los criptojudíos emprenderían a las tierras de promisión tras la venida del profeta Elías para rescatarlos, ya que para entrar en las tierras de promisión deberían vestir una camisa blanca, y en las procesiones de los criptojudíos cordobeses que seguían a las predicaciones del bachiller Alonso de Córdoba Membreque, y que recuerdan mucho a las procesiones de las apariciones y visiones cristianas<sup>66</sup>:

et les avía de hazer vestir camisas blancas amogiladas, syn tener en ellas color ninguno, salvo todo blanco, et unos calçones calçados blancos, et sacadas candelas blancas

62 AHN, IT, leg. 147, nº 13, fol. 9r-v.

63 AHN, IT, leg. 137, nº 9, fol. 3r.

64 AHN, IT, leg. 139, nº 15, fol. 5v.

65 *Idem*.

66 Véase W.A. Christian, Jr., *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, pp. 58 y 60-61.

ençendidas en las manos, et que los avía de sacar por las çibdades e villas e logares donde estoviesen los conversos en proçesión a vista de todo el mundo, et que en mitad de todas las çibdades e villas e logares avían de predicar al dicho Elías, de tal manera que se convertiese a todos los christianos viejos a la ley de los judíos<sup>67</sup>.

## 6. A MODO DE CONCLUSIÓN

En las páginas precedentes se han ofrecido diversos ejemplos documentados de sincretismo cristiano-judío en las creencias y prácticas religiosas de los judeoconversos castellanos en el momento de tránsito de la Edad Media a la Moderna. Los teólogos cristianos y la Inquisición condenaron de forma terminante estas manifestaciones sincréticas, por el temor a que el cristianismo pudiera verse contaminado con elementos propios del judaísmo. Pero, desde el lado de los criptojudíos, se trata de un proceso imparable, de forma que las expresiones y manifestaciones sincréticas fueron cada vez más frecuentes en la “religión” de los criptojudíos, como expresión de una realidad en la que el judaísmo comenzaba a ser un recuerdo demasiado lejano, una manifestación cada vez más cultural y folclórica que propiamente religiosa y, en la mayor parte de los casos, una decidida voluntad de alteridad frente a los cristianos y el cristianismo. Era el reflejo fiel de una realidad en la que, rotas las conexiones con el judaísmo oficial, la “religión” de los criptojudíos se diluía paulatinamente en el seno del cristianismo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ausejo, S., *Diccionario de la Biblia*, Barcelona, Editorial Herder, 1964.
- Baer, F., *Die Juden im Christlichen Spanien. I/2. Kastilien/Inquisitionakten*, Berlín, 1936.
- Beinart, H., *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, Jerusalem, The Israel National Academy of Sciences and Humanities, 1974-1985, 4 vols.
- Beinart, H., “A Propheying Movement in Cordova in 1499-1502” (en hebreo), en *I.F. Baer Memorial Volume, Zion*, 44 (1979), pp. 190-200.
- Beinart, H., “Tenu’at ha-nebi ah Inés be-Puebla de Alcocer u-be Talarrubias we-anusehen sel ayyarot elleh”, en *Tarbiz*, 51 (1982), pp. 633-658.
- Beinart, H., *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1983.
- Beinart, H., “Conversos of Chillón and Siruela and the Prophecies of Mari Gómez and Inés, the Daughter of Juan Esteban” (en hebreo), en *Zion*, 48 (1983), pp. 241-272.
- Beinart, H., “Anuse Alia (Halia) u-tenu’atah sel ha-nebi’ah Inés” (= “Los judeoconversos de Alía y el movimiento de la profetisa Inés”), en *Zion*, 53/I (1988), pp. 13-52.
- Bover, J. M<sup>a</sup>, S. I., y Cantera Burgos, F., *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo y griego*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1961 (6<sup>a</sup> ed.).
- Carrete Parrondo, C., *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. II. El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria (1486-1502)*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca-Universidad de Granada, 1985.
- Carrete Parrondo, C., *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. III. Proceso inquisitorial contra los Arias Dávila segovianos: un enfrentamiento social entre judíos y conversos*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca-Universidad de Granada, 1986.
- Carrete Parrondo, C. y Fraile Conde, C., *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. IV. Los judeoconversos de Almazán. 1501-1505. Origen familiar de los Laínez*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca-Universidad de Granada, 1987.

<sup>67</sup> AHN, Inquisición, leg. 4.724, doc. 2, fol. 2r. R. Gracia Boix, *Colección de documentos para la historia de la Inquisición de Córdoba*, p. 33.

- Christian, W. A., Jr., *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990.
- Edwards, J., "Elijah and the Inquisition: Messianic Profhecy among Conversos in Spain, C. 1500", en *Nottingham Medieval Studies*, 28 (Nottingham University, 1984), pp. 79-94.
- Garrido Bonaño, M., O.S.B., *Curso de Liturgia Romana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1961.
- Gitlitz, D. M., *Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2003.
- Gracia Boix, R., *Colección de documentos para la historia de la Inquisición de Córdoba*, Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1982.
- Le Goff, J., *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.
- Maier, J. y Schäfer, P., *Diccionario del judaísmo*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1996.
- Rábade Obradó, M. P., "Expresiones de la religiosidad cristiana en los procesos contra los judaizantes del tribunal de Ciudad Real/Toledo, 1483-1507", *En la España Medieval*, 13 (1990), pp. 303-330.
- Rábade Obradó, M. P., "Religiosidad y práctica religiosa entre los conversos castellanos (1483-1507)", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo CXCIV, Cuaderno I (Enero-Abril, 1997), pp. 83-141.
- Rábade Obradó, M. P., "La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV", *En la España Medieval*, 22 (1999), pp. 369-393.
- Rábade Obradó, M. P., "Herejía y utopía en la Castilla de los Reyes Católicos. Los conversos y la esperanza mesiánica", en Contreras Contreras, J., Alvar Ezquerro, J. y Ruiz Rodríguez, J. I. (coords.), *Política y cultura en la época Moderna. (Cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías)*, Universidad de Alcalá, 2004, pp. 535-544.
- Rábade Obradó, M. P., "Dos voces femeninas en la Castilla del siglo XV: sueños y visiones de los criptojudíos", en Alvira Cabrer, M. y Díaz Ibáñez, J., *Medievo utópico: sueños, ideales y utopías en el mundo imaginario medieval*, Madrid, Sílex ediciones, 2011, pp. 53-66.
- Scholem, G., *The Messianic Idea in Judaism*, New York, Schocken, 1971.
- Trebolle Barrera, J., "Apocalípticismo y mesianismo en el mundo judío", en Mangas, J. y Montero, S., (Coords.), *El Milenarismo. La percepción del tiempo en las culturas antiguas*, Madrid, Editorial Complutense, 2001.

## La historia medieval de la Iglesia y la religiosidad: aproximación metodológica, valoraciones y propuestas

### The Medieval History of the Church and Religiousness: a Methodological Approach, Evaluations and Proposals

Raquel TORRES JIMÉNEZ  
Universidad de Castilla-La Mancha  
Raquel.Torres@uclm.es

Fecha de recepción: 06-01-2019  
Fecha de aceptación: 18-01-2019

#### RESUMEN

La pretensión de este artículo es ofrecer una serie de reflexiones y valoraciones metodológicas sobre la historia medieval de la Iglesia y la religiosidad partiendo de algunos aspectos destacados de la producción historiográfica reciente y esbozar ciertas propuestas en la misma clave metodológica. Este ensayo reflexiona sobre temas, enfoques y perspectivas, sobre los niveles de estudio de lo religioso y sobre la integración de la historia de la Iglesia y la historia social, y aboga por una *historia social de la Iglesia*.

**PALABRAS CLAVE:** Historia Medieval, Historia de la Iglesia y la vida religiosa en la Edad Media, Metodología histórica, Liturgia y sociedad, Tendencias historiográficas.

#### ABSTRACT

The aim of this article is to offer a series of reflections and methodological evaluations on the medieval history of the Church and religiosity based on some outstanding aspects of recent historiographical production, and to outline certain proposals in the same methodological vein. This essay reflects on themes, approaches and perspectives, on the levels of study of the religious and on the integration of the history of the Church and social history, and advocates a social history of the Church.

**KEY WORDS:** Medieval History, History of the Church and religious life in the Middle Ages, historical methodology, liturgy and society, historiographical trends.

#### 1. INTRODUCCIÓN

La historia medieval de la Iglesia y de la religiosidad no ha dejado de renovarse en métodos, enfoques, temática y fuentes desde hace cincuenta años en España, apoyándose

en indudables logros anteriores y acogiendo más recientemente las perspectivas de la historia social, la historia de las mentalidades, la nueva historia política, la antropología cultural y, sin hacerlo explícito, la historia cultural. Consecuentemente a esta apertura de la historia de la Iglesia, aquí emplearé la expresión *historia de la Iglesia y de la religiosidad* (o *de la vida religiosa*) con preferencia al término *historia religiosa*. La primera me parece suficientemente abarcadora de las dos grandes realidades estudiadas por la disciplina (el plano organizativo e institucional, de un lado, y el plano de la fe y práctica religiosa, de otro<sup>1</sup>), e incluso bastaría *historia de la Iglesia* desde la rotunda ampliación del concepto de Iglesia<sup>2</sup> que no se limita a la jerarquía; mientras que hablar de *historia religiosa* podría inducir a excluir las estructuras institucionales eclesiásticas, aunque sus defensores asumen un sentido amplio de la expresión. La pretensión de este ensayo es ofrecer una serie de reflexiones y valoraciones metodológicas partiendo de algunos aspectos destacados de la producción historiográfica reciente (fundamentalmente desde el final de la década de 1990) y esbozar ciertas propuestas en la misma clave metodológica. No es mi intención, de ningún modo, exponer un estado de la cuestión sobre lo publicado en esta materia, y, por tanto, evitaré ofrecer referencias bibliográficas de modo sistemático; la indicación de una cierta nómina de trabajos quedará reservada, sobre todo, para el área específica de *religiosidad* y, en general, únicamente recurriré a espigar algunos casos de estudios con valor representativo de ciertos enfoques metodológicos, en particular para el ámbito castellano, acudiendo a la historiografía foránea cuando sea preciso.

Una primera parte del artículo consistirá en un somero recordatorio de la renovación de la historia de la Iglesia en España desde los años cincuenta del siglo XX. Después se ofrecerá un conjunto de reflexiones, valoraciones y propuestas, partiendo de las tendencias actuales. Lo que en este texto se va a encontrar es una visión subjetiva, desde luego; y es que lo que aquí se ofrece no es más que una gavilla de reflexiones y sugerencias susceptibles, cómo no, de discusión.

## 2. LA TARDÍA PERO RÁPIDA Y MULTIFORME EVOLUCIÓN DE LA HISTORIA MEDIEVAL DE LA IGLESIA EN ESPAÑA

La renovación de la historia de la Iglesia parte de la que experimentó el medievalismo hispánico en el último tercio del siglo XX; y en ella colaboró la propia evolución de la eclesiología debida al Concilio Vaticano II (1962-1965)<sup>3</sup>. A partir de 1970, sin que la tradicional historia eclesiástica dejara de cultivarse, comenzó a producirse aquella renovación de temas y métodos. Sucedió con retraso respecto a la historiografía en general y, en todo caso, fue deudora de la precoz nueva historia de la Iglesia francesa<sup>4</sup>, ya afectada desde los años sesenta por una auténtica revolución que supuso, según André Vauchez, el “*passage d’une histoire événementielle et institutionnelle à une histoire des hommes*”<sup>5</sup>.

1 Esta útil distinción de planos de estudio en M. Á. Ladero Quesada y J. M. Nieto Soria, “Iglesia y sociedad en los siglos XIII al XV (ámbito castellano-leonés)”, *En la España medieval*, 11 (1998), p. 125.

2 Cfr. E. Mitre Fernández, “Historia Eclesiástica e Historia de la Iglesia”, en Martínez San Pedro, M. D. y Segura del Pino, M. D. (coords.), *La iglesia en el mundo medieval y moderno*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2004, pp. 17-18.

3 I. Sanz Sancho, “Para el estudio de la Iglesia medieval castellana”, *Estudios eclesiásticos. Revista teológica de investigación e información*, 73 (1998), pp. 64-65.

4 Algunos de los autores más notables en la preparación de síntesis insustituibles fueron Gabriel Le Bras, Jean Chélini, Étienne Delaruelle, Raoul Manselli, Francis Rapp y Jacques Paul.

5 A. Vauchez, “Les nouvelles orientations de l’histoire religieuse de la France médiévale”, en *Tendances, perspectives et méthodes de l’Histoire Médiévale*. Actes du 100<sup>e</sup> Congrès National des Sociétés Savantes, I, Paris, Bibliothèque Nationale, 1977, pp. 95-135; p. 101.

Contamos hoy con una serie de importantes balances historiográficos sobre la temática eclesiástica y religiosa en el Medievalismo que, además de sus exhaustivos anexos de bibliografía, aportan síntesis de las líneas de investigación seguidas y sugestivos análisis y propuestas<sup>6</sup>, así como valiosas reflexiones metodológico-historiográficas<sup>7</sup>. Estos análisis revelan que hoy se han integrado las corrientes tradicionales, en especial los estudios institucionales, con la apertura de la *especialidad* en cuanto a enfoques y materias de estudio, y que se viene produciendo una espectacular proliferación reciente de trabajos y convocatorias sobre *religiosidad*, a veces calificada de *popular*. No eluden las aproximaciones historiográficas citadas los comentarios sobre la condición eclesiástica o clerical de muchos cultivadores de la historia de la Iglesia, para concluir, como no podía ser de otro modo, que la historia de la Iglesia no necesita la confesionalidad del estudioso (sin que esto excluya, naturalmente, al que la practique), sino más bien la adecuación metodológicamente rigurosa al objeto de estudio<sup>8</sup>.

Sobre la base de los balances aludidos y sus repertorios bibliográficos referidos, a los que remito, es posible esquematizar la evolución de la Historia de la Iglesia en dos fases y líneas en la segunda mitad del siglo XX:

1) En contraste con el anterior positivismo erudito, desde mediados de la centuria se abre un periodo enriquecedor, por cuanto una nueva temática se añade a los tradicionales estudios sobre temas doctrinales y personalidades eclesiásticas: las instituciones, la aportación cultural de la Iglesia, las relaciones entre los poderes políticos y religiosos. Paralelamente, el Instituto Español de Historia Eclesiástica de Roma<sup>9</sup> publicaba desde 1950 la revista *Anthologica Annu*a y la colección de documentación pontificia editada<sup>10</sup>. Poco a poco empezaba a cambiar la concepción de la historia de la Iglesia, vista como ámbito de trabajo de investigadores eclesiásticos anteriormente, cuando había estado ausente de los organismos públicos de investigación (salvando el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, donde se creó el *Instituto de Historia Eclesiástica Padre Enrique Flórez* en 1943), y había quedado reservado para el mundo eclesiástico “un campo que debía estar abierto a todos<sup>11</sup>”. En efecto, esto comenzó a virar andando la década de 1950 y se dejó notar en la revista *Hispania Sacra* que empezó a recibir aportaciones renovadoras de historiadores de las universidades civiles<sup>12</sup>. Comenzaban a penetrar en la historia de la Iglesia los estudios de historia social, económica, cultural y de las mentalidades.

6 M. Á. Ladero Quesada y J. M. Nieto Soria, “Iglesia y sociedad en los siglos XIII al XV...”, pp. 125-151; M. Á. Ladero Quesada y J. Sánchez Herrero, “Iglesia y ciudades”, *Las ciudades andaluzas (siglos XIII-XVI)*. VI Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía, Málaga, 1991, pp. 227-264; I. Sanz Sancho, “Para el estudio de la Iglesia medieval...”, pp. 61-77; J. L. Martín Rodríguez, “Iglesia y vida religiosa”, en *La historia medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1999, pp. 431-456; M. Á. Ladero Quesada, “Historia de la Iglesia de España medieval”, en J. Andrés Gallego (ed.), *La historia de la Iglesia en España y el mundo hispano*, Murcia, Universidad Católica San Antonio, 2001, pp. 121-190. Vid. también J. Andrés-Gallego, “Historia religiosa en España”, *Anuario de historia de la Iglesia*, 4 (1995), pp. 259-270 (sobre el periodo contemporáneo); E. García Hernán, “Visión acerca del estado actual en España de la Historia de la Iglesia”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 16 (2007), pp. 281-308 (sobre la Historia Moderna preferentemente).

7 E. Mitre Fernández, “Historia Eclesiástica e Historia de la Iglesia”, pp. 13-28; J. Sánchez Herrero, “Unas reflexiones sobre la historia de la Iglesia de los siglos V al XV”, en *Iglesia de la historia, Iglesia de la fe. Homenaje a Juan María Laboa Gallego*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2005, pp. 41-66.

8 I. Sanz, “Para el estudio de la Iglesia medieval...”, p. 74.

9 Anexo de la Iglesia Nacional de Santiago y Montserrat de los Españoles en Roma, dependientes de la Obra Pía Establecimientos Españoles en Italia, de origen medieval. En 2017 se modificaron sus estatutos.

10 Sobre la colección *Monumenta Hispaniae Pontificia*, vid. *infra*.

11 E. García Hernán, *Ob. cit.*, p. 284.

12 *Ibid.*, p. 287.

2) Es desde la década de 1960 y las posteriores cuando se puede empezar a hablar de la integración muy paulatina entre la historia de la Iglesia y la historia social. En los siguientes decenios se desplegaron una serie de líneas de investigación dedicadas a aspectos como los siguientes: la fiscalidad y las rentas eclesiásticas; los órdenes monásticos y sus dominios señoriales; los cabildos catedralicios y los ámbitos diocesanos; las órdenes militares (con una creciente pluralidad de líneas tales como la prevalencia de estudios socioeconómicos a finales del siglo XX y la actual revalorización de sus relaciones políticas con la monarquía, su religiosidad y la arqueología de estos institutos); los estudios de sínodos y concilios (y su publicación<sup>13</sup>); las empresas colectivas sobre estados de la cuestión, empezando con el Diccionario de Historia Eclesiástica de España (CSIC, desde 1972), y continuando con la Historia de la Iglesia de España o la de las diócesis españolas, ambas colecciones editadas por la Biblioteca de Autores Cristianos, además del volumen *Iglesia y cultura* debido a Iluminado Sanz y a José Manuel Nieto Soria; o, también recientemente, la tríada de obras sobre religiosidad medieval en España de Javier Fernández Conde. El clero es otra línea de estudio que actualmente sigue muy vigente, y aquí debe citarse de nuevo a autores de referencia como Iluminado Sanz Sancho y Ana Arranz Guzmán, junto con José María Soto Rábanos.

Y, finalmente, hemos de referirnos al amplísimo campo de la religiosidad laica, cuyas investigaciones han experimentado un gran impulso en particular desde el final de la década de 1980, gracias a la conciencia de su necesidad desde la propia historia de la Iglesia y, también, al interés de la historia social por las mentalidades y la vida cotidiana, a menudo desde la antropología o la sociología<sup>14</sup>.

La religiosidad de los fieles es el auténtico “corazón religioso de la sociedad en cada época<sup>15</sup>”, y sus fuentes y temas deben ser investigados con una “sensibilidad especial hacia las mentalidades religiosas de la época<sup>16</sup>”. Esta temática se despliega en una larga serie de objetos de estudio, y en muchos casos a ello se añade la edición de fuentes. Aquí se aportará algún ejemplo de los últimos trabajos, sin ningún ánimo de exhaustividad. Entre estos temas de investigación se pueden mencionar los siguientes: la formación de los laicos y la literatura pastoral (catequesis<sup>17</sup>, predicación, confesionales<sup>18</sup>), la vida moral, con las implicaciones políticas y jurídicas del pecado<sup>19</sup>; la dimensión disciplinar de la práctica religiosa (liturgia, sacramentos<sup>20</sup>), un campo prometedor que se debe seguir explorando; el

13 Destaca la colección del *Synodicon hispanum*, a cargo de equipos dirigidos por Antonio García y García y después por Francisco Cantelar Rodríguez, y editada por la Biblioteca de Autores Cristianos, con más de 12 tomos publicados desde 1981. Otras ediciones de sínodos: J. Sánchez Herrero, *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad del clero y pueblo*, La Laguna, Universidad de La Laguna, 1976; J. Sánchez Herrero et alii, *Synodicon Baeticum. Constituciones conciliares y sinodales del arzobispado de Sevilla. Años 590 al 1604*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2007.

14 Los años noventa y primeros dos mil fueron muy prolíficos en congresos sobre religiosidad.

15 M. Á. Ladero Quesada, “Historia de la Iglesia de España medieval”, p. 136.

16 *Ibidem*, p. 130.

17 L. Resines, *La catequesis en España. Historia y textos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.

18 A. García y García, B. Alonso Rodríguez y F. Cantelar Rodríguez, *El “Libro de las confesiones” de Martín Pérez. Una radiografía de la sociedad medieval española*, Salamanca, Instituto de Historia de la Teología Española, 1992; J. M. Soto Rábanos, “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispana”, *Hispania Sacra*, Vol 58, N. 118 (2006), pp. 411-447.

19 A. I. Carrasco Manchado y M. del P. Rábade Obradó (coords.), *Pecar en la Edad Media*, Madrid, Sílex, 2008; Revista *Clío & Crimen* (2010), núm. 7, dedicado a “Pecado-Crimen y Penitencia-Castigo en la Edad Media a través de la literatura y el arte” (en línea).

20 E. Mitre Fernández, “Los ‘sacramentos sociales’. La óptica del medievalismo”, *Ilus. Revista de ciencias de las religiones*, 19 (2014), pp. 147-171; R. Torres Jiménez, “Pecado, confesión y sociedad bajo dominio

culto a los santos y los modelos de santidad<sup>21</sup>; las fiestas, con su interacción entre lo profano y lo sagrado<sup>22</sup>; las herejías y la heterodoxia, como cauce de protesta social a menudo<sup>23</sup>; el mundo de los milagros<sup>24</sup> y las supersticiones; las muy estudiadas actitudes ante la muerte<sup>25</sup>; el más allá, sus espacios como el cielo, el purgatorio y el infierno<sup>26</sup>; el aspecto amplio de las devociones a Cristo, a la Virgen, las cofradías de laicos, las prácticas de beneficencia, la religiosidad manifestada en los testamentos<sup>27</sup>, las peregrinaciones (particularmente, el Camino de Santiago ha sido objeto de una amplia serie de convocatorias y obras colectivas donde se rebasa el ámbito religioso para abordar su significado social y económico y su patrimonio cultural<sup>28</sup>).

Finalmente, quisiera subrayar, como referentes para los temas de religiosidad seglar –y clerical– a algunos autores en especial y a ciertas iniciativas. Autores como José Sánchez Herrero, pionero en España en este campo en el marco de su magisterio en la Universidad de Sevilla y formador de discípulos que han continuado en esta estela temática y metodológica como José María Miura Andrades y Silvia María Pérez González y su grupo

---

calatravo al final del Medievo”, en Adao da Fonseca, Amaral, L. L. C. y Ferreira; M<sup>a</sup> C. F. (coords.), *Os Reinos Ibéricos na Idade Média*. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto / Livraria Civilização Editora, 2003, vol. III, pp. 1267-1274; Id., “Devoción eucarística en el Campo de Calatrava al final de la Edad Media. Consagración y elevación”, en A. Hevia Ballina (ed.), *Memoria Ecclesiae, XX. Religiosidad popular y Archivos de la Iglesia*. Oviedo, Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 2001, I, pp. 293-328.

21 J. Pérez-Embuid Wamba, *Santos y milagros, la hagiografía medieval*, Madrid, Síntesis, 2017.

22 M. Á. Ladero Quesada, *Las fiestas en la cultura medieval*, Barcelona, Areté, 2004; R. Narbona Vizcaíno, *La ciudad y las fiestas: cultura de la representación en la sociedad medieval*, Madrid, Síntesis, 2017.

23 Es indispensable la referencia a las numerosas obras de Emilio Mitre Fernández como especialista sobre el tema. Por ejemplo, *Iglesia, herejía y vida política en la Europa medieval*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007; uno de sus más recientes trabajos es “El enclave hereje en la sociedad: el ‘otro’ cristiano entre la teología y la moral”, en E. López Ojeda (ed.), *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2012. Otros ejemplos: I. Bazán Díaz, *Los herejes de Durango y la búsqueda de la Edad del Espíritu Santo en el siglo XV*, Durango, Museo de historia y arte de Durango, 2007; R. Teja y J. Á. García de Cortázar (coords.), *Cristianismo marginado: rebeldes, excluidos, perseguidos. II. Del año 1000 al año 1500: actas del XII Seminario sobre Historia del Monacato*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María La Real, 1998. Y el número 1 de la revista *Clío & Crimen* se dedicó en 2004 a “Las herejías medievales”.

24 W. A. Christian, Jr., *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990; J. M. Miura Andrades, *Fundaciones religiosas y milagros en la Écija de fines de la Edad Media*, Écija, Gráficas Sol, 1992.

25 Emilio Mitre es un referente indudable para este tema. *Vid. Fantasmas de la sociedad medieval: enfermedad, peste, muerte*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2004. Y también J. Aurell y J. Pavón Benito (eds.), *Ante la muerte: actitudes, espacios y formas en la España medieval*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2002.

26 R. Torres Jiménez, “El castigo del pecado: excomuniación, purgatorio, infierno”, en E. López Ojeda (ed.), *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2012, pp. 245-307.

27 S. M. Pérez González, *Los laicos en la Sevilla bajomedieval. Sus devociones y cofradías*, Huelva, Universidad de Huelva, 2005. Añádase las obras de M. del M. García Guzmán, J. Abellán Pérez y J. E. Jiménez López de Eguileta. R. Torres Jiménez, “Notas para una reflexión sobre el cristocentrismo y la devoción medieval a la Pasión y para su estudio en el medio rural castellano”, *Hispania Sacra*, 58, 118 (2006), pp. 449-487; Id., “Ecce Agnus Dei, qui tollit peccata mundi. Sobre los símbolos de Jesucristo en la Edad Media”, *Hispania Sacra*, 65, Extra I (enero-junio 2013), pp. 49-93; Id., “La devoción mariana en el marco de la religiosidad del siglo XIII”, *Alcanate*, 10 (2016-2017), pp. 23-59. Y sobre cofradías, valga el ejemplo de J. Sánchez Herrero et al., *Las cofradías de Sevilla historia, antropología, arte*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999.

28 Deseo rendir homenaje al recientemente fallecido profesor Luis Martínez García, de la Universidad de Burgos, especializado en el Camino de Santiago y el Hospital del Rey burgalés. Por ejemplo: L. Martínez García (coord.), *El Camino de Santiago: Historia y patrimonio*, Burgos, Universidad de Burgos, 2011.

de investigación sobre la religiosidad popular andaluza<sup>29</sup>. Es obligado también citar al profesor Emilio Mitre, quien tan tempranamente se sumó a la renovación de la disciplina, y su amplia producción en el campo de las herejías, la muerte, las reflexiones sobre la historia de la Iglesia y sus insustituibles visiones globales al respecto, al igual que las decisivas aportaciones de Francisco Javier Fernández Conde. También se debe subrayar la obra de Iluminado Sanz Sancho y la de José Ángel García de Cortázar (por ejemplo, además de su original síntesis sobre la historia religiosa del Occidente medieval, su coordinación de sucesivas ediciones de los *Seminarios sobre Historia del monacato* junto con Ramón Teja). Y hay que destacar la iniciativa de los sucesivos *Simposia* sobre religiosidad del Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, debida a Francisco Javier Campos, celebrados anualmente desde 1992 y publicados puntualmente, en torno a una gran variedad de temas que abarcan todas las épocas históricas<sup>30</sup>.

### 3. VALORACIONES Y PROPUESTAS

#### 3.1. Los temas ¿clásicos? con enfoques nuevos. La potencialidad de los estudios sobre liturgia

La necesidad de retomar temas clásicos con enfoques nuevos se está dejando sentir y hoy podemos decir que se está subsanando, en gran medida. Así ocurre decididamente con el estudio de las personalidades eclesiásticas, en sintonía con la corriente del “retorno del sujeto”, sin anclaje ya en la historiografía erudita positivista. La reciente publicación en septiembre de 2018 de Gregoria Caveró sobre el obispo leonés del siglo XIII Martín Fernández es un magnífico ejemplo de estudio donde este prelado, del que se abordan su acceso al episcopado, su gobierno diocesano, su señorío y su proyección en la ciudad, aparece también como un eje articulador de las relaciones institucionales y de poder del obispado con la monarquía y el papado<sup>31</sup>. Muchos otros casos recientes de estudios sobre figuras concretas de obispos se podrían aducir<sup>32</sup>. El éxito de las exposiciones, congresos y monografías sobre la poliédrica figura de fray Francisco Jiménez de Cisneros, en torno al aniversario de su muerte en 1517, ilustra bien lo asentado de la tendencia historiográfica a las biografías de personalidades eclesiásticas relevantes conforme a presupuestos metodológicos actuales y actualizando obras clásicas<sup>33</sup>. No debe olvidarse la inclusión de eclesiásticos destacados en los 50 volúmenes del *Diccionario Biográfico Español* editado por la Real Academia de la Historia, iniciado en 1999.

Se abren camino también las prosopografías o biografías colectivas de eclesiásticos, tales como miembros de cabildos catedralicios y obispos. En el caso de los prelados, el estudio de su relación con la monarquía, la “relación entre monarquía y episcopado como sistema de poder”, según la feliz expresión de José Manuel Nieto Soria, es un fructífero

29 Un exponente de la “escuela” creada en Sevilla por J. Sánchez Herrero es el volumen de J. Miura Andrades y S. M. Pérez González (dirs), *Religiosidad sevillana: homenaje al profesor José Sánchez Herrero*, Sevilla, Aconcagua Libros, 2012.

30 El monacato, la religiosidad popular, órdenes religiosas como los jerónimos, la eucaristía, la clausura femenina, el culto a los santos, las instituciones de caridad, etc. <https://dialnet.unirioja.es/congreso/2758>

31 G. Caveró Domínguez, *Martín Fernández, un obispo leonés del siglo XIII. Poder y gobierno*, Madrid, La Ergástula, 2018.

32 Por ejemplo: L. Fernández Gallardo, *Alonso de Cartagena: iglesia, política y cultura en la Castilla del siglo XV*. Tesis Doctoral. Madrid, Universidad Complutense, 2003; O. Villarroel González, “Álvaro Núñez de Isorna: un prelado y el poder”, *Edad Media: revista de historia*, 18 (2017), pp. 263-292;

33 Nunca abandonada su figura desde los estudios de José García Oro en los años noventa, ha sido revisitada con profusión desde los primeros años del siglo XXI. Por ejemplo: J. García Oro, *Cisneros: el cardenal de España*, Barcelona, Ariel, 2002; y J. Pérez, *Cisneros, el cardenal de España*, Madrid, Taurus, 2014.

campo ya iniciado por él en los años 80 del siglo XX<sup>34</sup>, con indudable fruto en la actualidad<sup>35</sup>, y no faltan estudios sistemáticos de obispos de una determinada diócesis<sup>36</sup>. En cuanto a los eclesiásticos miembros de cabildos catedralicios, exponentes privilegiados del alto clero, una buena muestra la suministran los estudios de María José Lop Otín<sup>37</sup> y los trabajos dedicados a la dimensión sociológica de los capitulares, tal como la misma autora señala en su imprescindible balance historiográfico sobre estas instituciones<sup>38</sup>; su reciente actualización de este trabajo muestra la extraordinaria floración y la renovación de las investigaciones sobre los cabildos, a menudo multidisciplinarios: su cultura, su extracción y redes sociales, su patrimonio, sus prácticas cotidianas, su “universo mental”, los componentes individuales, los oficios mortuorios, su vinculación con la ciudad, etc.<sup>39</sup>. Esta línea de estudio remite a los *Fasti ecclesiae gallicanae*<sup>40</sup>, un repertorio prosopográfico de obispos y dignatarios capitulares de todas las diócesis francesas entre 1200 y 1500 bajo la dirección de Hélène Millet desde 1990. En España no existe, de momento, un proyecto global comparable.

La necesidad de contar con episcopologios fiables<sup>41</sup> se va viendo paliada con la publicación de los volúmenes de la colección *Historia de las diócesis españolas*, de la Biblioteca de Autores Cristianos<sup>42</sup>, revitalizada en el último quinquenio bajo la dirección de José Sánchez Herrero; sus volúmenes (doce hasta hoy) incluyen siempre biografías o listados de obispos en sus apéndices, a menudo con preciosas correcciones críticas a historias eruditas de los siglos XVI al XVIII. Pero son muchos los estudios que avanzan en el conocimiento de diversos obispados en tanto que instituciones, abordando cuestiones como el modo de elección de los prelados, su “casa<sup>43</sup>”, sus bienes, rentas, gestión económica y señorío temporal<sup>44</sup>, o bien analizan de modo integral la diócesis o el obispado en la Edad Media<sup>45</sup>.

34 J. M. Nieto Soria, *Iglesia y poder real en Castilla: el episcopado, 1250-1350*, Madrid, Universidad Complutense, 1988.

35 Como muestra de estudio actual, *vid.* J. M. Nieto Soria, “Los obispos y la catedral de León en el contexto de las relaciones monarquía-iglesia, de Fernando III a Alfonso XI”, en J. Yarza Luaces, M. Victoria Herráez y G. Boto Varela, *La catedral de León en la Edad Media. Congreso internacional. Actas*, León, Universidad de León, Ayuntamiento de León, 2004, pp. 99-112. Ó. Villarroel González, *Las relaciones monarquía - Iglesia en época de Juan II de Castilla (1406-1454)*. Tesis doctoral. Madrid, Universidad Complutense, 2006.

36 B. Bartolomé Herrero, “Los obispos de Segovia en la Edad Media. Siglos XII, XIII y XIV”, *Anthologica Annua*, 63 (2016), pp. 11-561.

37 Particularmente en su tesis doctoral: *El cabildo catedralicio de Toledo en el siglo XV. Aspectos institucionales y sociológicos*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 2003; y entre otros estudios: M. J. Lop Otín, “Un grupo de poder a fines de la Edad Media: los canónigos de la catedral de Toledo”, *Anuario de estudios medievales*, 35, 2 (2005), Ejemplar dedicado a “El clero secular en la Baja Edad Media”, pp. 635-670; Id., “De catedrales, escuelas y niños: el ejemplo del Toledo bajomedieval”. *Studia Historica. Edad Media* 36/2 (2018), pp. 39-60.

38 M. J. Lop Otín, “Las catedrales y los cabildos catedralicios de la Corona de Castilla durante la Edad Media. Un balance historiográfico”, *En la España medieval*, 26 (2003), pp. 371-404.

39 M. J. Lop Otín, “Catedrales y cabildos hispanos en la Edad Media. Nueva aproximación quince años después”, en Ángela Muñoz Fernández y Francisco Ruiz Gómez (eds.), *La ciudad medieval. Nuevas aproximaciones*, Cádiz, Universidad de Cádiz (en prensa).

40 *Fasti ecclesiae gallicanae*. <https://fasti.huma-num.fr/feg/%3Cfront%3E> (consulta: 4-12-2018).

41 E. García Hernán, *Ob. cit.*, p. 287.

42 <http://bac-editorial.es/17-historia-de-las-diocesis> (consulta: 6-12-2018).

43 Destaca la originalidad del estudio de I. Sanz Sancho, “Notas sobre la casa de los obispos de Córdoba en la Edad Media”, *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, 18 (2005), pp. 245-264.

44 Caso de J. Rodríguez Molina, *El obispado de Baeza-Jaén (siglos XIII-XVI): organización y economía diocesanas*, Jaén, Diputación Provincial, 1986.

45 *Vid.* los trabajos de Jorge Díaz Ibáñez sobre el obispado de Cuenca. *La Iglesia de Cuenca en la Edad*

Cabe añadir, como continuación de los estudios institucionales bajo perspectivas nuevas, los estudios sobre la organización territorial y jerárquica de diócesis como la de Toledo, en este caso acometidos por Enrique Torija, y la profusión de investigaciones sobre órdenes religiosos<sup>46</sup>, muy a menudo desde su relación con los poderes laicos, línea de estudio de Juan Antonio Prieto Sayagüés, y las ciudades donde se afincaban.

En la misma línea de retomar temas clásicos con enfoques renovados puede aducirse la conveniencia de recuperar campos de estudio como la teología o la liturgia bajo la luz de los métodos de la historia cultural; por ejemplo, tomando en consideración su circulación y recepción, es decir, las transformaciones históricas de los mensajes al verse transmitidos al pueblo, o la conexión entre el discurso teológico y sus manifestaciones iconográficas, literarias, simbólicas y espirituales, de modo que se aborde una visión integral sobre un símbolo o un tema. Fuera de nuestro país, puede recordarse en esta línea el volumen colectivo sobre la Virgen María bajo la dirección de Dominique Iogna-Prat, Eric Palazzo y Daniel Russo<sup>47</sup> y el estudio sobre la eucaristía de Miri Rubin<sup>48</sup>. Otro ejemplo lo constituye el trabajo sobre el símbolo del *Agnus Dei* en la Edad Media<sup>49</sup>.

Quisiera detenerme en el campo de la liturgia, porque se revela con un fecundo potencial de posibilidades; están siendo exploradas últimamente, sobre todo desde la historia del arte pero también desde la historia religiosa. Las catedrales son un espacio privilegiado para observar el desarrollo del culto, como han puesto de relieve María José Lop o Marc Sureda<sup>50</sup>, e igualmente lo son las iglesias monásticas o conventuales<sup>51</sup>. Partiendo de los datos de las obras clásicas sobre historia de la liturgia, como las de Jungmann, Righetti, Vagaggini y las más actuales de Martimort y Abad Ibáñez<sup>52</sup>, las investigaciones de los liturgistas tienen su continuidad hasta hoy e incluyen el análisis de rituales concretos o de manuscritos litúrgicos, a veces desde la provechosa conjunción con la historia del arte y la musicología<sup>53</sup>. Pero es necesario seguir avanzando en la conexión entre liturgia y sociedad, en la línea de Éric Palazzo, quien tiene en cuenta también la antropología y la sociología

---

*Media (siglos XII-XV): estructura institucional y relaciones de poder*, Madrid, Universidad Complutense, 2001.

46 En el siglo XXI ha continuado esta línea de trabajo, muy cultivada desde el final de los años ochenta del siglo XX, como muestra la larga serie de títulos recogidos en 2001 en el repertorio bibliográfico aportado por M. Á. Ladero Quesada, "Historia de la Iglesia de España medieval", pp. 121-190.

47 D. Iogna-Prat, É. Palazzo et D. Russo (eds.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, París, Beauchesne, 1996.

48 M. Rubin, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

49 R. Torres Jiménez, "Ecce Agnus Dei, qui tollit peccata mundi. Sobre los símbolos de Jesucristo en la Edad Media", *Hispania Sacra*, LXV, Extra I (enero-junio 2013), pp. 49-93.

50 M. J. Lop Otín, "El esplendor litúrgico de la Catedral primada de Toledo durante el Medievo", *Medievalia*, 17 (2014), pp. 185-213. Sureda i Jubany, "Clero, espacios y liturgia en la catedral de Vic. La iglesia de sant Pere en los siglos XII y XIII", *Medievalia*, 17 (2014), pp. 279-320.

51 M. Pérez Vidal, "Algunas consideraciones sobre el estudio de la liturgia procesional y paraliturgias a través del arte en la Orden de Predicadores en Castilla", *Medievalia*, 17 (2014), pp. 215-242.

52 J. A. Jungmann, S. I., *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico*, Madrid, Editorial Católica, 1953, 2ª ed. (trad. de la 3ª ed. alemana *Missarum Solemnia*, Wien, 1949); M. Righetti, *Historia de la liturgia*, Madrid, Editorial Católica, 1955, 2 v.; C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica general*, Editorial Católica, Madrid, 1959; G.-A. Martimort (dir.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Herder, Barcelona, 1992 (4ª ed. actualizada y aumentada); J. A. Abad Ibáñez, *La celebración del misterio cristiano*, Pamplona, Eunsa, 1996.

53 Así, muy reciente: J. F. Hamburger, E. Schlottheuber, S. Marti and M. Fassler, *Liturgical life and Latin Learning at Paradies bei Soest, 1300-1425, Inscription and Illumination in the Choir Books of a North German Dominican Convent*, Aschendorff Verlag, Munster, 2016, 2 v.

de lo sagrado, junto a la teología, y sostiene que la liturgia permite visiones integrales de la realidad social<sup>54</sup>. En esa línea se inscribe el excelente dossier sobre espacios, actores, ritos y música litúrgicos coordinado en *Medievalia* por Eduardo Carrero<sup>55</sup>, historiador del arte que ha desarrollado una línea fecunda de análisis de los espacios arquitectónicos litúrgicos<sup>56</sup>. Y otros exponentes son las siguientes obras colectivas: el coloquio de la Casa de Velázquez dedicado a *Fêtes et liturgie*<sup>57</sup>; los estudios editados por Hélène Bricourt y Martin Klöckener<sup>58</sup>; y, de nuevo, la citada obra sobre la Virgen, basada en gran parte en fuentes litúrgicas<sup>59</sup>. Conviene mencionar el proyecto *Ornamenta sacra* integrado por una treintena de investigadores en la Universidad de Louvain-la-Neuve; estudia los objetos necesarios para el ritual litúrgico en el Sur de los Países Bajos durante un periodo extenso (1400-1700) y postula como marco metodológico la “antropología histórica de lo visual y lo sensible”, para analizar la simbología de los objetos en contexto espacial y ritual<sup>60</sup>. Todo ello se inserta en el actual interés historiográfico por la materialidad de los objetos y su espacialidad y usos<sup>61</sup>. En julio de 2018 la investigadora adscrita a este proyecto Wendy Wauters ha presentado un estudio en el coloquio *Christian discourses of the holy and the sacred in the 16th and 17th century* (Universidad de Erlangen-Nuremberg) dedicado a *The stirring of the religious soundscape: iconological analysis of auditory rituals*<sup>62</sup>.

Comprender la vivencia del culto litúrgico por parte del pueblo parece fundamental, aún en áreas rurales y en pequeños templos, dada la frecuencia y la periodicidad de los actos de culto celebrados en las iglesias parroquiales, en los que participaba la sociedad local, y dado que la liturgia –identificada, estrictamente, como el conjunto de horas canónicas, misas y sacramentos– condicionaba el discurrir del tiempo y la conformación de los espacios. Incluso es posible indagar en las transformaciones que experimentaba el desarrollo de la liturgia por obra del pueblo, y este es un terreno poco transitado que, sin embargo, cuenta con estudios ya publicados en la década de 1970<sup>63</sup>. He podido estudiar algunos de estos aspectos concretados en los templos parroquiales del Campo de Calatrava a partir de los inventarios y disposiciones contenidos en las visitas de la orden militar a las

54 É. Palazzo, *Liturgie et société au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2000.

55 Destacamos en él los trabajos de Sureda, “Clero, espacios y liturgia...”; Lop, “El esplendor litúrgico...”; M. Pérez, “Algunas consideraciones...”; J. Kroesen, “The Altar and its Decorations in Medieval Churches”, *Medievalia*, 17 (2014), pp. 153-183; y en el ámbito musical, J. Ruiz Jiménez, “Música y ritual en la procesión del día de difuntos en la catedral de Sevilla (siglos XIV-XVII)”, *Medievalia*, 17 (2014), pp. 243-277 y J. C. Asensio Palacios, “Neuma, espacio y liturgia. La ordenación sonora en Compostela según el Codex Calixtinus”, *Medievalia*, 17 (2014), pp. 131-152.

56 Entre muchos otros estudios: E. Carrero Santamaría y D. Rico Camps, “La organización del espacio litúrgico hispánico entre los siglos VI y XI”, *Antiquité tardive: revue internationale d'histoire et d'archéologie* (Ejemplar dedicado a *Isidore de Séville et son temps*), 23 (2015), pp. 239-248.

57 A. Esteban y J.-P. Étienve (eds.), *Fêtes et liturgie, fiestas y liturgia*, Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Complutense, 1988.

58 H. Bricourt, Hélène y M. Klöckener (eds.), *Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses au haut Moyen Âge. Le témoignage des sources liturgiques*, Aschendorff Verlag, Munster, 2016.

59 D. Iogna-Prat, É. Palazzo et D. Russo (eds.), *Ob. cit.*

60 <https://uclouvain.be/fr/instituts-recherche/incal/ornamenta-sacra.html> (consulta: 4-12-2018).

61 C. Bynum, C., *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, Brooklyn, Zone Books, 2011.

62 El trabajo versó sobre el paisaje sonoro religioso y su potencial emotivo a través de un análisis de los rituales auditivos, en concreto los toques de campanillas propios de las ceremonias litúrgicas.

63 J. L. González Novalín, “Infiltraciones de la devoción popular a Jesús y a María en la liturgia romana de la baja Edad Media”, *Studium Ovetense*, 3 (1975), pp. 259-285; Id., “Misas supersticiosas y misas votivas en la piedad popular del tiempo de la Reforma”, *Miscelánea José Zúñunegui (1911-1974)*, II (1975), pp. 1-40.

iglesias mayores y a las ermitas de su señorío. Por ejemplo, la configuración del espacio sagrado para el culto (el “templo vestido”), los paños de elevación que realzaban un rito demandado por el pueblo, y las imágenes vestidas gracias a las donaciones de las gentes, no solo *expresaban mensajes* religiosos dirigidos al pueblo, sino que eran, en sí mismos, *expresiones de la religiosidad* del pueblo<sup>64</sup>, que se encontraba con la del clero en unos ritos vividos en la parroquia. En definitiva, cabe esperar resultados interesantes del hecho de poner en contacto liturgia y religiosidad del pueblo. Como puede observarse, todos estos presupuestos quedan muy lejos de la idea, no explicitada pero a menudo subyacente al estudiar la vida religiosa medieval, de que la escenografía sagrada le era impuesta unidireccionalmente a las gentes sin su intervención, y estas no podían sino sobrellevar pasivamente el desarrollo de un ritual incomprensible; es esta una de las razones (aparte de la dificultad técnica) de que se estudien más las devociones que la liturgia.

### **3.2. La pertinencia de los análisis globales en ámbitos coherentes y el peligro opuesto de la atomización en los estudios de religiosidad**

La religiosidad es un campo donde coexisten la renovación y el peligro de la atomización o dispersión. En efecto, el estudio de las devociones y de los usos religiosos locales es susceptible de caer en el neopositivismo descriptivo y reduccionista. Primero, es insuficiente limitarse a la manifestación más externa o cuantitativa de una forma de piedad (el contenido de unas mandas testamentarias, la prevalencia de unos u otros cultos), sin analizar su porqué y su significado. En segundo lugar, el campo de la religiosidad, más que otros, puede verse fagocitado por la vieja historia erudita local, donde el fenómeno estudiado se aísla del contexto; así puede ocurrir al acometer la historia de un santuario concreto o de una cofradía particular. Frente a todo ello, hay que defender rotundamente la necesidad de estudiar de modo conjunto este tipo de realidades (cultos populares, supersticiones, folklore, sin olvidar el marco parroquial), y, sobre todo, intentar explicar su significado.

Una tercera consideración a este respecto: es cierto que los fenómenos religiosos se suelen corresponder con los procesos de larga duración, y en concreto, muy a menudo se dilatan hasta el Concilio de Trento (1545-1563); pero, a mi juicio, hay que evitar un transdiacronismo excesivo en los estudios de religiosidad: analizar una devoción aislada y hacerlo en un arco temporal extendido a lo largo de las edades Media y Moderna, como si fuera intemporal e impermeable a los fenómenos sociales, no se compadece con la renovación metodológica de la Historia de la Iglesia que se orienta a la integración de la disciplina con el resto de la narración histórica.

Parece pertinente reclamar que las investigaciones de base se realicen, a ser posible, en ámbitos geográficos coherentes y en periodos bien definidos. En este sentido, en el extremo opuesto a la fragmentación temática, aparecen como propuestas aconsejables los estudios que abordan conjunta y globalmente las realidades institucionales y la religiosidad en marcos coherentes<sup>65</sup>, bien territoriales o bien orgánicos. El ámbito diocesano aparece como marco ideal para este tipo de análisis integradores. Fue este el enfoque del estudio pionero de José Sánchez Herrero sobre las diócesis del Reino de León ya en 1978<sup>66</sup>, que abordaba,

64 R. Torres Jiménez, “Liturgia y espiritualidad en las parroquias calatravas (siglos XV-XVI)”, en R. Izquierdo Benito y F. Ruiz Gómez (coords.), *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica*, I, *Edad Media*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2000, pp. 1087-1116; “El ‘templo vestido’. Espacios, liturgia y ornamentación textil en las iglesias del Campo de Calatrava (1471-1539)”, en L. Araus Ballesteros y J. A. Prieto Sayagués (coords.), *Las tres religiones en la Baja Edad Media peninsular. Espacios, percepciones y manifestaciones*, Madrid, La Ergástula, 2018, pp. 145-160.

65 M. Á. Ladero Quesada y J. M. Nieto Soria, “Iglesia y sociedad en los siglos XIII al XV...”, p. 130.

66 J. Sánchez Herrero, *Las diócesis del Reino de León, siglos XIV y XV*, León, Centro de Estudios e

de un lado, la organización diocesana y el clero desde los vectores más institucionales y, de otro lado, la vida religiosa del pueblo. Este ha sido el eje de trabajos como el de Iluminado Sanz Sancho para Córdoba y otros<sup>67</sup>. A estas monografías debe añadirse, de nuevo, la empresa editorial de la *Historia de las diócesis españolas*, que también tiene ese horizonte metodológico global, aunque esté orientada a periodos más amplios. Un segundo marco para estudios integradores lo suministran los cabildos catedralicios, muy adecuados para el tratamiento interdisciplinar<sup>68</sup> y para la conjunción de enfoques jurídico e institucional, socio-cultural y de religiosidad, además del económico<sup>69</sup>. Un tercer marco de referencia para el análisis conjunto de instituciones y religiosidad lo constituyen los señoríos de las órdenes militares donde ellas proyectaron su jurisdicción eclesiástica, que compartían con la de los obispos en rivalidad con ellos. Se pueden conocer las prácticas religiosas de los fieles tanto como la acción normativa y correctora de las *órdenes*. Todo ello ha sido poco explorado en la historiografía dedicada a las milicias. Cabe alentar los estudios de este tipo, ya realizados para los señoríos castellanos calatravos<sup>70</sup>.

### 3.3. La historia de la Iglesia y la religiosidad: su valor en sí misma y como historia contributiva a la historia general, y los niveles de estudio

Desde mi punto de vista, el predicamento que, casi de modo imperceptible, ha alcanzado la historia de la Iglesia como historia *contributiva* para la historia general medieval es un fenómeno metodológico muy relevante en las últimas décadas. Y junto con ello, la eclosión de estudios de religiosidad, por un lado, y la perspectiva de género aplicada a ella, por otro, podrían constituir una tríada de aspectos destacados en los enfoques actuales de la historia medieval del cristianismo.

No es necesario insistir en el hecho de que, en la Edad Media, el cristianismo tuvo un papel decisivo en la propia conformación de la civilización occidental medieval o *crístiandad latina*; impregnaba sus estructuras sociales y políticas y fue su gran matriz cultural<sup>71</sup>, y la *ecclesia* era la espina dorsal de las sociedades medievales europeas, como nos recuerda Alain Guerreau, quien añade que, a menudo, los medievalistas se comportan como si esto no fuera así<sup>72</sup>. A partir de esa constatación, es innegable el valor del estudio de la Iglesia y la vida religiosa en sí mismas, como dimensión de la realidad histórica medieval (“estudiar la historia de la Iglesia es estudiar la historia”, dice José Sánchez Herrero<sup>73</sup>), y por otro lado se reconoce cada vez más el valor *contributivo* de estos aspectos al conocimiento de la sociedad en los siglos del Medievo.

En la dialéctica entre la especialidad y la historia social, se aboga por la inserción de la historia de la Iglesia en esta última, porque la naturaleza del fenómeno religioso se imbrica

---

Investigación San Isidoro, 1978.

67 I. Sanz Sancho, *La iglesia de Córdoba (1236–1454): Una diócesis de la provincia eclesiástica de Toledo en la baja Edad Media*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 2006. Otro ejemplo: B. Bartolomé Herrero, *Iglesia y vida religiosa en la Segovia medieval (1072-1406)*, Tesis Doctoral, Madrid, Universidad Complutense, 2000.

68 M. J. Lop, “Las catedrales y los cabildos catedralicios...”, p. 374. *Cfr.* su modélico estudio del toledano.

69 Un caso reciente: M. E. Simón Valencia, *El cabildo de la iglesia catedral de Burgos en la Baja Edad Media (1352-1407)*, Tesis Doctoral, Santander, Universidad de Cantabria, 2017.

70 R. Torres Jiménez, *Formas de organización y práctica religiosa en Castilla-La Nueva. Siglos XIII-XVI. Señoríos de la Orden de Calatrava*. Madrid, Universidad Complutense, Col. Tesis Doctorales, 2005.

71 Ideas desarrolladas en M. Á. Ladero Quesada, “Tinieblas y claridades de la Edad Media”, en E. Benito Ruano (coord.), *Tópicos y realidades de la Edad Media*, I, Madrid, Real Academia de la Historia, 2000, pp. 78-81.

72 Alain Guerreau, *El futuro de un pasado. La Edad Media en el siglo XXI*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 23-25.

73 J. Sánchez Herrero, “Unas reflexiones sobre la historia de la Iglesia...”, pp. 42-43.

en los procesos sociales, y más aún en el Medievo, pero al mismo tiempo se reconoce la necesidad del estudio particular de la institución eclesiástica y las manifestaciones religiosas<sup>74</sup>. La profunda conexión de la Iglesia medieval con la realidad política o socioeconómica no puede hacer olvidar la peculiaridad de la naturaleza y fines de las instituciones eclesiásticas, ni tampoco la *especificidad del hecho religioso*, de la relación con la trascendencia, que no es reductible a los campos cultural y folklórico ni a las relaciones de poder aunque genere elementos en ellos o incluso se nutra de ellos. Iluminado Sanz afirma, en este sentido, la autonomía del hecho religioso, que tiene “sus características peculiares, que lo distinguen de otras formas de ejercicio de la existencia humana”, como ha puesto de manifiesto la fenomenología de la religión, y por tanto, aquel autor reclama la autonomía de la historia de la Iglesia<sup>75</sup>, una idea en la que abunda Emilio Mitre aclarando que ello no implica su fin apologético<sup>76</sup>.

Efectivamente, el objeto de la Historia de la Iglesia puede ser, y es habitualmente, la temática eclesial y religiosa en sí misma, y de otro lado, puede tratarse del estudio de lo eclesiástico-religioso en su relación con lo social en sus distintas ramificaciones. Hablaríamos de la perspectiva *intraeclesial* y la perspectiva *extraeclesial* si no incurriéramos en un anacronismo, porque en la Edad Media la separación de esferas entre la comunidad cristiana y lo secular no era ni mucho menos nítida.

Conviene precisar los distintos campos de estudio que todo esto conlleva<sup>77</sup>.

- *La Iglesia (y la religiosidad) en sí misma*

Aquí cabe distinguir dos grandes campos: el estudio de la Iglesia como institución y, por otro lado, el campo de la religiosidad. El primero corresponde a los aspectos organizativos de aquella: organización interna, estructuras territoriales y jerárquicas, armazón jurídico-institucional, bienes y rentas, órdenes religiosas, clero secular en su perfil profesional eclesiástico (tipología, requisitos, deberes y obligaciones, lacras). Añádase el estudio de la cultura intelectual eclesiástica o cultivada por eclesiásticos, y aquí es obligado citar las investigaciones de Susana Guijarro<sup>78</sup>. Y por otra parte, en el campo de la religiosidad convendría diferenciar cuatro grandes niveles: lo doctrinal; lo moral y ético (con sus implicaciones civiles y cívicas); lo disciplinar (organización del culto o liturgia, normativización de las costumbres tanto clericales –como el celibato en Occidente– como seglares –tales como la obligación del precepto festivo o la abstención de relaciones sexuales en los tiempos prescritos–). Y por último, el nivel de las prácticas, creencias, nociones religiosas y espiritualidad.

Esta taxonomía de objetos de estudio cabe completarla con los cuatro comentarios metodológicos siguientes:

74 J. L. Martín Rodríguez: “Iglesia y vida religiosa...”, p. 431.

75 I. Sanz Sancho, “Para el estudio de la Iglesia medieval castellana”, pp. 72-73.

76 E. Mitre, “Historia Eclesiástica e Historia de la Iglesia”, p. 18.

77 En este sentido, Iluminado Sanz ofrece una operativa sugerencia sobre seis objetos de estudio para la Iglesia castellana medieval: marcos espaciales y demográficos; las instituciones episcopal y capitular de las catedrales; los agentes del culto y la pastoral (clero secular y regular); la religiosidad; y las bases económicas de la Iglesia. Cada uno incorpora perspectivas de estudio interno y perspectivas de relación con la historia general. I. Sanz Sancho, “Para el estudio de la Iglesia medieval...”. También J. Sánchez Herrero propone una serie de planos y niveles de estudio para conocer la historia de la Iglesia desde el año 500 hasta finales del siglo XV. J. Sánchez Herrero, “Unas reflexiones sobre la historia de la Iglesia...”, pp. 56-58.

78 Por ejemplo: S. Guijarro González, *Maestros, Escuelas y Libros: El Universo Cultural de las Catedrales en la Castilla Medieval*, Madrid, Universidad Carlos III-Dykinson, 2004.

a) Obsérvese que la liturgia y las devociones se sitúan en planos distintos; algo que se olvida en ocasiones en los trabajos sobre la vida religiosa de los laicos. No se trata de compartimentos estancos; por ejemplo, la religiosidad popular se expresa también en la liturgia. Pero conviene diferenciar ambos terrenos. La liturgia es el *culto oficial ordenado por la Iglesia*: la liturgia de las Horas, la misa y los sacramentos. Y por otra parte están las *devociones* o expresiones de piedad, que no se encuadran en los ritos ordenados por la Iglesia; de suyo no son esenciales en el deber de los cristianos y desbordan el marco parroquial aunque también se desarrollen en él: por ejemplo, la devoción eucarística, a la Virgen María y a los santos, los modos populares, cívicos y profanos de vivir las fiestas y otras vertientes como las prácticas funerarias.

b) Es pertinente interrogarse por el diálogo entre norma y realidad: entre las prerrogativas de corrección de las jerarquías eclesiásticas (las diocesanas, habitualmente), y la realidad de la vida religiosa desarrollada por el clero y por los laicos. Cabe preguntarse por la observancia o no de las normas; y a mi modo de ver, un interrogante interesante es cómo la realidad transformaba o, al menos, influía en la normativa.

A este respecto, puede recordarse la serie de claves hermenéuticas que aporta Antonio García y García para interpretar correctamente las fuentes sinodales y conciliares<sup>79</sup>. Por ejemplo, reclama cautela sobre la cuestión de si las prácticas recogidas en los textos sinodales recogían o no la propia realidad local, aunque Ana Arranz defiende su fiabilidad porque a menudo derivaban de lo comprobado por los obispos en sus visitas pastorales<sup>80</sup>. Estas consideraciones pueden aplicarse también a las disposiciones que las órdenes militares incluían en sus visitas<sup>81</sup> y, por supuesto, a las propias visitas diocesanas, tan escasas para la Corona de Castilla en la Edad Media.

c) Otra cuestión interesante, a la hora de estudiar la realidad eclesial en sí misma, es tener en cuenta la poliédrica relación entre las llamadas *religiosidad culta o clerical* y *religiosidad popular*. El mundo complejo de la religiosidad *popular*, emotiva, sensorial, instrumental, penetrada a menudo de una mentalidad supersticiosa, que salta o crece en paralelo a los cauces parroquiales, y donde se conjugan lo piadoso, lo lúdico, lo cívico y lo comunitario, no siempre está situado en las antípodas de la religiosidad del clero. (De hecho, a menudo se ha abusado historiográficamente de la expresión *religiosidad popular*, a la que convendría tantas veces quitar el adjetivo.) En efecto, resulta del mayor interés estudiar los fenómenos de ósmosis y permeabilidad entre ambos registros de piedad. El modelo de confrontación maniquea entre *piedad popular* y *piedad culta o clerical* tiende a superarse (en parte, por la heterogénea condición sociocultural y del clero: el clero parroquial rural fácilmente compartía los presupuestos religiosos del pueblo), tal como reclama la más competente historiografía sobre Iglesia y religiosidad de época medieval y moderna<sup>82</sup>.

d) Los presupuestos de la historia cultural pueden ser muy operativos para los estudios de religiosidad; o, más bien, la *mirada culturalista* aplicada a la historia religiosa, puesto que la historia cultural, más que un campo de estudio, es un método que abarca y confluye con

79 A. García y García, "Religiosidad popular y festividades en el Occidente peninsular", en A. Esteban y J.-P. Étienne (eds.), *Fêtes et liturgie...*, pp. 45-51.

80 A. Arranz Guzmán, "Amores desordenados y otros pecadillos del clero", en A. I. Carrasco Manchado y M. del P. Rábade Obradó (coords.), *Pecar en la Edad Media*, Madrid, Sílex, 2008, p. 228.

81 Además, a veces los visitantes parecen filtrar o relajar las normas sinodales. Cfr. R. Torres Jiménez, "Liturgia y espiritualidad en las parroquias calatravas (siglos XV-XVI)", en R. Izquierdo Benito y F. Ruiz Gómez (coords.), *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica, I: Edad Media*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 1087-1116.

82 En esta línea se sitúan autores como Delaruelle, Manselli, Delumeau, Paul, Chélini, Vauchez, Lobrichon..., o en España, García y García, I. Sanz Sancho, Sánchez Herrero, Linage Conde, González Novalín, Fernández Conde, etc.

la historia de las mentalidades, la historia intelectual, la sociología histórica, la historia de la cultura material<sup>83</sup>. Esta corriente, de moda actualmente, viene a ser la historia social de las representaciones, entendidas estas como el objeto real o el imaginario construido en sociedad, históricamente determinado, tanto en el campo de las realidades económicas como las sociales y la producción cultural o ideológica. Estudia desde las artes plásticas a los espectáculos, pasando por las edades sociales, la espiritualidad, lo cotidiano (gestos, colores, silencio, juego, ocio, placer, alimentación) y las sensaciones como el odio, el amor..., pero teniendo en cuenta su dimensión colectiva y los fenómenos de transmisión: cómo se crea la *representación*, cómo se difunde, como se transforma al difundirse, cuál es su recepción. Creo que tal metodología es aplicable a los fenómenos de la religiosidad, con una doble ventaja; puede conjurar el peligro de atribuirles un esencialismo irreal, e integra el diálogo entre religiosidad, jerarquía y normativa. De hecho, una línea de la historia cultural muy cultivada hoy, la *historia de las emociones*, engloba los fenómenos religiosos, caso de los trabajos de Piroska Nagy<sup>84</sup>.

• *La Iglesia en relación con la sociedad*

Este nivel de estudio ofrece muchas posibilidades en el ámbito político y existen muchos trabajos al respecto: me refiero al estudio de la Iglesia como parte del poder, los señoríos eclesiásticos, la dimensión política de la jerarquía; la importancia de lo religioso en los discursos, las ceremonias y los símbolos de propaganda de la realeza y la nobleza; las ideologías político-religiosas como los ideales de guerra santa y de cruzada. Y el análisis de los vínculos entre los elementos religiosos y la construcción de los reinos hispanos en el Medievo<sup>85</sup>. Igualmente el ámbito jurídico y normativo refleja la conjunción entre el pecado y el delito. Y las relaciones entre jerarquía eclesiástica u órdenes religiosas y monarquía o nobleza tienen mucho predicamento en la actualidad<sup>86</sup>. En 2013, el XXVII Simposio Nacional de Historia de la Universidad de Río Grande de Brasil tenía como eje temático *Igreja, sociedade e relações de poder na Idade Média* y en él se planteaba, significativamente, la reflexión

acerca de como a Igreja se estruturou no medievo, em suas múltiplas dimensões; como se relacionou com as instâncias de poder urbano, senhorial, real, imperial; como influenciou e normatizou a sociedade; como caracterizou e dialogou com os “outros” – excluídos e marginalizados-; como interferiu na construção de discursos de gênero; como contribuiu, ou interditou, a criação artística; como dialogou com a justiça medieval, dentre outras questões<sup>87</sup>.

Saliendo del ámbito político, en la perspectiva de estudio de la sociedad, sin duda las estructuras e imágenes sociales acusan la impregnación de las categorías religiosas: la ideología trifuncional, el clero como grupo social heterogéneo, los elementos religiosos como factores de cohesión y socialización, el papel vertebrador de territorios por parte de las demarcaciones eclesiásticas, la vida cotidiana y las mentalidades, y, por qué no, todavía el tema de las tres religiones y las tres culturas, etcétera.

83 P. Ory, *L'histoire culturelle*. París, Presses Universitaires de France, 2004; P. Burke, *¿Qué es la historia cultural?* Barcelona, Paidós Ibérica, 2006.

84 Un ejemplo reciente: P. Nagy, “L'historien de l'émotion de l'autre côté du miroir? Expérience affective dans la vita de Lukarde d'Oberweimar”, *Vínculos de historia*, 4 (2015), pp. 91-105.

85 I. Beceiro Pita (dir.): *La espiritualidad y la configuración de los reinos ibéricos (siglos XII-XV)*, Madrid, Dykinson, 2018.

86 Algún ejemplo de estos enfoques: H. Vilar y M. J. Branco (eds.), *Ecclesiastics and Political State Building in the Iberian Monarchies, 13th-15th centuries*, Évora, Publicações do CIDEHUS-Universidade de Évora, 2016.

87 Web de la Associação Nacional de História: <http://www.snh2013.anpuh.org/> (consulta: 28-12-2018).

Todos ellos constituyen campos de estudio vigentes donde *medievalistas no necesariamente especializados en historia de la Iglesia y de la religiosidad* contemplan estos aspectos contributivos de la *ecclesia* como ineludibles para sus investigaciones<sup>88</sup>, procedentes, por ejemplo, de la historia política, la historia urbana, la historia nobiliaria o la historia de género<sup>89</sup>.

### 3.4. Desafíos epistemológicos y metodológicos para los estudios de religiosidad

¿Qué puede decirse sobre el estado actual de la integración entre historia de la Iglesia e historia social, un desafío evidente para la primera? Actualmente se admite que los fenómenos religiosos deben ser parte integrante del conocimiento de la Edad Media, como se acaba de señalar. Pero sería deseable que, en mayor medida, los manuales sobre Edad Media en general o sobre la Edad Media hispana concedieran un espacio suficiente a la Iglesia y a tales manifestaciones de las creencias y las prácticas religiosas, como efectivamente hacen algunos<sup>90</sup>, por ejemplo ciertas obras de *Historia de España* de los años ochenta y noventa<sup>91</sup>. Esto apunta a la normalización entre historia religiosa e historia general, pero debe seguir avanzando tal integración.

A mi modo de ver, el campo concreto de la religiosidad se enfrenta en muchos casos a otro desafío epistemológico y metodológico: el engarce entre, por un lado, los argumentos y contenidos religiosos muy justamente entendidos en el marco de la historia social, y por otro los conocimientos más técnicos y especializados procedentes tradicionalmente de las ciencias sagradas: el derecho canónico, la exégesis bíblica, la historia de la liturgia en sí misma, la evolución de la eclesiología, la teología dogmática, la teología moral, los registros de la mística con todo su ancho campo de referencias, y la propia espiritualidad. Así, esta última debe comprenderse en el marco de la evolución social y los condicionamientos históricos que la explican, pero también desde la estructura de la creencia cristiana; es decir, las nociones del cristianismo sobre Dios, la Trinidad, la encarnación de Cristo, la salvación, la resurrección, el más allá. Todo ello requiere partir del conocimiento sólido de las claves teológicas de la fe cristiana. Igualmente, no se comprenderá del todo la emergencia de una nueva orden religiosa en su contexto social si se orilla su carisma propio en clave espiritual. O bien, la liturgia se puede entender desde conceptos antropológicos como un conjunto de gestos, ritos y símbolos sociales, pero no hay que olvidar que, en el cristianismo, la liturgia es, eminentemente, la *oración de la Iglesia*, y es preciso conocer las claves teológicas de

88 Ejemplos de ello: A. I. Carrasco Manchado y M. del P. Rábade Obradó (coords.), *Pecar en la Edad Media*, Madrid, Sílex, 2008. Y L. Araus Ballesteros y J. A. Prieto Sayagüés (coords.), *Las tres religiones en la Baja Edad Media peninsular. Espacios, percepciones y manifestaciones*, Madrid, La Ergástula, 2018.

89 Sirva el ejemplo del volumen, ya citado, que ha reunido a autores especialistas en Historia de la Iglesia con otros que no lo son, pero abordan los aspectos religiosos.

90 Valgan como ejemplo, por considerar los aspectos de mentalidades y religiosidad: J. Á. García de Cortázar y J. Á. Sesma Muñoz, *Historia de la Edad Media. Una síntesis interpretativa*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, con sucesivas reediciones. Y, por tener en cuenta la evolución de la Iglesia en la Edad Media: J. Donado Vara, A. Echevarría Arsuaga y C. Barquero Goñi, *La Edad Media: siglos V-XII*. Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces – UNED, 2009; Id., *La Edad Media: siglos XIII-XV*. Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces – UNED, 2009.

91 Ya se incluía un capítulo sobre “La vida religiosa de los laicos” en la baja Edad Media a cargo de M. C. Gerbet en B. Benassar (dir.), *Historia de los españoles*, I, siglos VI-XVI, Barcelona, Crítica, 1989. De gran interés los capítulos realizados respectivamente por J. Sánchez Herrero y J. M. Revuelta Somalo en *Historia General de España y América*, vols. IV (1085-1351), pp. 179-257 y vol. V (1351-1516), pp. 189-270. Madrid, Rialp, 1982 y 1984. Y es exponente de la atención a estos aspectos la parte de F. J. Fernández Conde, “La transmisión del saber en una sociedad predominantemente analfabeta: Una catequesis permanente”, *Historia de España Menéndez Pidal*, XVI, Madrid, Espasa-Calpe, 1994, pp. 863-890.

sus símbolos y ornamentos y sus libros litúrgicos. Dicho de otra manera, hay que atender a la lógica propia de lo religioso como objeto de estudio.

Se ha de seguir reivindicando la necesidad de desarrollar una línea de conjunción y síntesis para las mentalidades y las creencias con la historia de la literatura, la historia del arte, en particular la iconografía, y la antropología cultural, algo que se va produciendo cada vez más. Pero manteniendo las claves de conocimiento propiamente religiosas.

Y es que, a veces, cuando se estudia la religiosidad y, concretamente, la *popular*, la deseable interdisciplinariedad aludida tiende a resolverse en la primacía de las claves antropológica o sociológica a despecho de las históricas, y aún a veces de las propiamente religiosas. Ciertamente que una de las dimensiones propias de la religión *popular* es su conexión con el paganismo o las supersticiones<sup>92</sup>. Y conviene recordar que la religiosidad popular es esa “parcela golosa de la sociología de la religión [...] donde la religión deja de ser teología, doctrina, tesis, y se convierte en vida del pueblo” enraizada en su matriz cultural<sup>93</sup>; así mismo, sus expresiones colectivas integran facetas muy diversas e incluso contradictorias: lo comunal, lo simbólico, lo lúdico, lo mágico, lo político, lo místico, lo pagano, lo teatral, etcétera, susceptibles de estudio desde la antropología, la etnología, la sociología o la mitología<sup>94</sup>. Pero resulta llamativo que en ocasiones se pretenda prescindir de las interpretaciones explícitamente teológicas o litúrgicas. En este sentido, cabe apelar al concepto amplio de *espiritualidad* acuñado por André Vauchez, integrador de la trascendencia, las conductas y los ritos con la evolución social<sup>95</sup>.

### 3.5. Desafíos prácticos: cauces para la historia medieval de la Iglesia y la religiosidad

Quizás sería deseable que, como cauce de investigaciones, en el panorama del Medievalismo español existiera una publicación académica periódica centrada monográficamente en la historia de la Iglesia y la vida religiosa en el periodo medieval porque las revistas científicas de esta temática trascienden los periodos históricos<sup>96</sup>, como por otra parte ocurre fuera del ámbito hispánico<sup>97</sup>. Esto, a mi entender, más que una opción historiográfica deliberada, es un indicador de la fortaleza de la disciplina como especialidad

92 En esa línea: A. García y García, “Religiosidad popular y festividades...”.

93 D. de Pablo Maroto, “Espiritualidad de los laicos: religiosidad popular”, en *Espiritualidad de la Alta Edad Media (siglos VI-XII)*. Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1998, pp. 384 ss.

94 L. Maldonado, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Madrid, Cristiandad, 1975.

95 A. Vauchez, *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Madrid, Cátedra, 1985.

96 Las revistas científicas de temática eclesiástica y religiosa trascienden los periodos históricos: la más importante es *Hispania Sacra*, del CSIC, publicada desde 1948; muy significativamente, ha pasado de presentar su materia desde la historia *eclesiástica* a la historia *religiosa*. No puede dejar de destacarse la encomiable labor realizada por Cristóbal Robles en la dirección de la revista, como conductor de dicha renovación. Igualmente orientada a todos los periodos están *Anuario de Historia de la Iglesia*, de la Universidad de Navarra, *Ilustración. Revista de Ciencias de las Religiones*, de la Universidad Complutense; *Bandue*: revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones; *Analecta Sacra Tarraconensia*, emanada de la Biblioteca Balmes; *Anthologica Annuaria*, editada por el *Instituto Español de Historia Eclesiástica* de Roma; y *Studia Monastica*, publicada por la Abadía de Montserrat, que en ocasiones recoge investigaciones históricas, igual que ocurre en *Cistercium* y otras revistas de órdenes religiosos.

97 Por ejemplo, la *Revue d'Histoire Écclésiastique* (Universidad de Lovaina, en Bélgica), *Revue d'Histoire de l'Église de France*, fundada ya en 1910, de l'École Nationale des Chartes, *Rivista di storia della Chiesa* de Italia, y los *Quaderni di Storia Religiosa* desde 1994; *Lusitania Sacra. Revista do Centro de Estudos de História Religiosa* de Portugal, *The Journal of Ecclesiastical History* (Universidad de Cambridge), o la publicación *Church History: Studies in Christianity and Culture*, en Estados Unidos, editada por la American Society of Church History.

en sí misma, mayoritariamente con una identificación “interna” en origen, un carácter interno eclesiástico tanto en cultivadores como en temática.

El perfil del historiador de la Iglesia está poco institucionalizado; me refiero a la prácticamente unánime carencia de Departamentos o Institutos de Historia de la Iglesia en universidades civiles<sup>98</sup>, o la falta de Doctorados en Historia de la Iglesia fuera de la formación en Teología<sup>99</sup>, aunque no debe olvidarse la Asociación de Archiveros de la Iglesia en España<sup>100</sup>. Por ello, parece oportuno reclamar una asociación de historia religiosa similar a la *Asociación de historia religiosa contemporánea* nacida a finales de 2016 bajo la dirección de Feliciano Montero<sup>101</sup> (valgan estas líneas como homenaje a su memoria<sup>102</sup>). La *Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, creada en 1995, tiene un campo de interés que va más allá de la historia, aunque una de sus secciones es Historia de las religiones<sup>103</sup>. Por otra parte, es de esperar que se promuevan encuentros académicos dedicados a la dimensión metodológica e historiográfica de la historia de la Iglesia que tantos cambios ha experimentado en las últimas décadas, siguiendo el ejemplo europeo<sup>104</sup>, y que surjan más proyectos conjuntos, grupos y redes de investigadores en la materia.

#### 4. CONCLUSIONES

Sirvan tres consideraciones finales a modo de conclusiones.

- En primer lugar, queda todavía un camino por recorrer en la normalización de la historia de la Iglesia y de la religiosidad respecto al resto de la historiografía: aún se debe superar en el ámbito de las universidades públicas ciertos complejos de la disciplina y se deben vencer prejuicios que conciben la historia de la Iglesia como especialidad encapsulada en las materias propias de eclesiásticos (quienes, por otra parte, gozan lógicamente del mayor derecho a cultivar la materia, respondiendo a la fuerte tradición de esta última y a la dinámica de su propia opción de vida), predominantemente institucional y aislada de la historia social y de sus métodos; es decir, una historia de la Iglesia identificada más bien con la *historia eclesiástica* que glosaba Emilio Mitre, con veleidades apologéticas<sup>105</sup>. Hoy es posible afirmar que esta imagen responde más al prejuicio, efectivamente, que a la realidad. Igualmente es necesario superar otro tipo de prejuicio: el que sitúa el estudio de la religiosidad en un estatuto de tema menor, en el rango del costumbrismo. Digamos unas palabras sobre ambas cuestiones, la nueva historia de la Iglesia y la religiosidad.

98 Enrique García Hernán recogía en 2007 un elenco de departamentos e institutos de Historia Eclesiástica: el Departamento de Historia de la Iglesia del CSIC (hasta octubre de 2007, en que desaparecieron los Departamentos dentro del Instituto de Historia), de la Universidad de Comillas, de la Católica de Murcia; y los institutos de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra, el Escorialense, el centrado en San Ignacio en la Universidad de Deusto, el de Alcalá la Real, el de la Universidad de Alcalá, entre otros. E. García Hernán, *Ob. cit.*, pp. 305-306.

99 Con todo, sí son muy numerosos los planes de estudio de las titulaciones de Historia (antiguas licenciaturas y actuales grados) que contemplan como asignatura el hecho religioso bajo una u otra denominación.

100 Y sus congresos anuales publicados en la colección *Memoria Ecclesiae*, de momento entre 1990 y 2015, editados por Agustín Hevia Ballina, dedicados a muy diversos temas monográficos de la historia de la Iglesia y sus archivos. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=8483> (consulta: 2-1-2019).

101 <http://www.aehrc.es/> (consulta: 18-12-2018).

102 Su fallecimiento, el 19 de diciembre de 2018, ha acontecido cuando se redactaba este artículo.

103 La Sociedad, a imagen de otras foráneas, se propone promover los estudios del fenómeno religioso. <http://secr.es/> (consulta: 29-12-2018).

104 Como ejemplo, se puede citar el congreso organizado por la Universidad de Verona en septiembre de 2015: *Dal 'medioevo cristiano' alla storia religiosa del Medioevo: quarant'anni di storiografia (1974 -2014)*. Verona, 21 – 23 settembre 2015.

105 E. Mitre, “Historia Eclesiástica e Historia de la Iglesia”.

Frente a los prejuicios citados, es necesario –todavía– reivindicar que la historia de la Iglesia, en su sentido más amplio, constituye una dimensión de la historia social, articulada con el resto de los niveles de la realidad histórica, porque la faceta religiosa es plenamente humana, y pertenece históricamente a la estructura y a las funciones de la sociedad, más aún durante la Edad Media. Desde esta perspectiva cabe defender la expresión *historia social de la Iglesia*. Difícilmente se discutirá que tiene, de un lado, una rotunda pertinencia por sí misma, y de otro, un marcadísimo interés contributivo a la historia general del Medievo.

En paralelo con la continuidad de los estudios institucionales y de las jerarquías, uno de los campos de investigación más emergentes es la *religiosidad*. También en este terreno hay prejuicios. Para algunos, investigar en este terreno significa, en el fondo, un mero acopio de datos relativos a prácticas y ritos, usos y costumbres; que además se consideran impuestos unilateralmente por los grupos dominantes, o, como mucho, una excrecencia de la tendencia a la credulidad supersticiosa de las masas incultas; algo que puede ser estudiado con paternal benevolencia o con curiosidad de entomólogo. Si el estudio historiográfico de la religiosidad se vincula con ese ingenuo inductivismo metodológicamente trasnochado, en efecto, no merece la pena invertir muchas energías en ello, porque su interés no iría más allá del simple registro de hechos singulares y anecdóticos.

Pero no es así actualmente, o no debería serlo. Tocamos aquí la cuestión de la citada renovación actual de la Historia de la Iglesia y de la religiosidad, que todavía debe progresar más. Puede hacerlo desde los parámetros de la nueva historia cultural, puede hacerlo integrando mejor los saberes especializados como la teología o la historia de la liturgia, y puede hacerlo desplegándose sobre unas determinadas preguntas como la relación entre lo sagrado, lo profano y lo supersticioso; la relación entre la religiosidad del clero y la del pueblo, entre la religión culta y la popular; entre la creencia, la emoción y el sentimiento; el diálogo entre las normas dadas por la jerarquía y las conductas, etcétera. Sin duda en el final de la segunda década del siglo XXI la conexión actual de la historia eclesial, con las aportaciones de otras ciencias sociales como la antropología y la sociología, el concurso de la historia del arte y la literatura, la aplicación de los métodos actuales de análisis textual, además de las nuevas miradas a las fuentes o la apertura del concepto de fuente, todo ese conjunto de elementos de renovación metodológica viene dando frutos muy ricos. Dentro del campo de la religiosidad, desde mi punto de vista despunta el de la *religiosidad femenina*, manifestada en órdenes religiosas o en beaterios o en la llamada *queenship* o *reginalidad*<sup>106</sup> vinculada a conventos (y en este campo se pueden citar los estudios de Ángela Muñoz, María del Mar Graña, Blanca Garí, Silvia María Pérez González o José María Miura) y tenida en cuenta en los encuentros de la Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres. Junto con ello, la noción de *religiosidad cívica* se abre camino con todas sus posibilidades a la hora de contribuir a conocer no sólo el mundo urbano sino el sistema social<sup>107</sup>, e indagar en la ciudad como centro de vida religiosa<sup>108</sup> o en aspectos novedosos como la jerarquización urbana a través de las devociones<sup>109</sup>.

106 El concepto, acuñado por la Historia de las Mujeres, alude al ejercicio, ámbitos y formas de poder femenino. Vid. A. Pagès Poyatos, “El Queenship como modelo teórico de poder formal e informal aplicado a la nobleza: apuntes para una propuesta metodológica”, *Journal of Feminist, Gender and Women Studies*, 5 (Marzo 2017), p. 48.

107 Un desarrollo en A. Vauchez (ed.), *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*. Actes du colloque de Nanterre (21-23 juin 1993), Roma, École française de Rome, 1995.

108 J. Á., García de Cortázar, “La *Civitas Dei*: la ciudad como centro de vida religiosa en el siglo XIII”, en M. González Jiménez (ed.), *El mundo urbano en la Castilla del siglo XIII*, Sevilla, Ayuntamiento de Ciudad Real, Fundación El Monte, 2006, pp. 275-301.

109 M<sup>a</sup> J. Lop Otín, “La devoción como factor de jerarquización urbana en el arzobispado de Toledo (ss. XIV-XV): Apuntes para su estudio”, *Anuario de Estudios Medievales*, 48/1 (2018), pp. 361-389.

• En segundo lugar, he hecho hincapié en la religiosidad, pero también la historia de la Iglesia debe reclamar sin complejos el estudio del clero como grupo profesional consagrado (y no solo como grupo social), de las estructuras jerárquicas y territoriales eclesiásticas, de la cultura y sus manifestaciones procedentes de las escuelas catedralicias y de las universidades de matriz cristiana. Igualmente, ha de continuar la imprescindible edición de fuentes, tanto para el conocimiento de la formación del pueblo (catecismos, sermones) como para el estudio de los problemas de la Iglesia, la vida moral, el clero y los laicos a través de los sínodos y los concilios o también la edición de la documentación pontificia, que tiene una larga tradición<sup>110</sup> y se ha retomado recientemente en la Universidad de León<sup>111</sup>.

• Por último y en resumen, la proyección historiográfica de la historia de la Iglesia o historia religiosa medieval en la actualidad es potente, bajo el paraguas de lo que cabe reclamar como *historia social de la Iglesia* y de un modo coadyuvante al conocimiento de la sociedad (*historia contributiva de la Iglesia y la religiosidad*). Son más que evidentes los signos muy positivos de vitalidad en la materia. Algo que justificaría, sin duda, una nueva puesta al día historiográfica, similar a la acometida por Feliciano Montero, Julio de la Cueva y Joseba Louzao en el marco cronológico contemporáneo<sup>112</sup>. Hace veinte años, Iluminado Sanz Sancho expresaba de modo clarividente el desiderátum de la integración varias veces aludida en este texto, de modo que la historia de la Iglesia no sea ya una especialidad al margen del resto de los estudios históricos sino que sea cultivada asumiendo que sus resultados sirven a la construcción de la historia general<sup>113</sup>. A mi juicio, hoy puede decirse que, si no del todo logrado, este objetivo está cumplido en buena medida.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abad Ibáñez, J. A., *La celebración del misterio cristiano*, Pamplona, Eunsa, 1996.
- Andrés-Gallego, J., "Historia religiosa en España", *Anuario de historia de la Iglesia*, 4 (1995), pp. 259-270.
- Araus Ballesteros, L. y Prieto Sayagüés, J. A. (coords.), *Las tres religiones en la Baja Edad Media peninsular. Espacios, percepciones y manifestaciones*, Madrid, La Ergástula, 2018.
- Arranz Guzmán, A., "Amores desordenados y otros pecadillos del clero", en Carrasco Manchado, A. I. y Rábade Obradó, M. del P. (coords.), *Pecar en la Edad Media*, Madrid, Sílex, 2008, pp. 227-262.

110 Tiene larga tradición la publicación seriada de documentación pontificia: la de los registros de los papas editados por la Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, desde 1884, por G. Mollat y muchos otros; y la serie de los *Monumenta Hispaniae Vaticana*, debida al Instituto Español de Estudios Eclesiásticos de Roma, con la meritoria tarea de D. Mansilla, por ejemplo, en los años cincuenta y sesenta del siglo XX, y después de autores como I. Rodríguez R. de Lama. Otras obras: S. Ruiz de Loizaga, *Camino de Santiago. Fuentes documentales vaticanas referentes al noroeste peninsular (siglos XIV-XV)*, Burgos, ed. Saturnino Ruiz de Loizaga, 2017.

111 Actualmente la Universidad de León ha acometido la publicación de documentación pontificia referente a España en su colección *Monumenta Hispaniae Pontificia*. S. Domínguez Sánchez ha publicado, entre otros, los *Documentos de Nicolás IV (1288-1292) referentes a España*, León, Universidad de León, 2009; Id., *Documentos pontificios medievales del Monasterio de Santa María de Poblet (1132-1499)*, León, Universidad de León, 2017. Eliseo Sáinz Ripa (m. 2005), becario del Instituto Español de Historia Eclesiástica en Roma, editó *La documentación pontificia de Gregorio IX: 1227-1241*, Roma, Instituto Español de Historia Eclesiástica, 2001. También el citado S. Domínguez Sánchez publicó *Documentos de Gregorio IX (1227-1241) referentes a España*, León, Universidad de León, 2004.

112 J. de la Cueva Merino, F. Montero y J. Louzao (eds.), *La historia religiosa de la España contemporánea. Balance y perspectivas*, Alcalá, Universidad de Alcalá, 2017. <http://www.aehrc.es/wp-content/uploads/2018/09/LA-HISTORIA-RELIGIOSA-bibliografi%CC%81a.pdf> (consulta: 1-12-2018).

113 I. Sanz Sancho, "Para el estudio de la Iglesia medieval...", pp. 61; 71.

- Asensio Palacios, J. C., “Neuma, espacio y liturgia. La ordenación sonora en Compostela según el Codex Calixtinus”, *Medievalia*, 17 (2014), pp. 131-152.
- Asociación de historia religiosa contemporánea, <http://www.aehrc.es/> (consulta: 2-1-2019).
- Associação Nacional de História, Brasil, <http://www.snh2013.anpuh.org/> (consulta: 28-12-2018).
- Aurell, J. y Pavón Benito, J. (eds.), *Ante la muerte: actitudes, espacios y formas en la España medieval*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2002.
- Bartolomé Herrero, B., *Iglesia y vida religiosa en la Segovia medieval (1072-1406)*, Tesis Doctoral, Madrid, Universidad Complutense, 2000.
- Bartolomé Herrero, B., “Los obispos de Segovia en la Edad Media. Siglos XII, XIII y XIV”, *Anthologica annua*, 63 (2016), pp. 11-561.
- Bazán Díaz, I., *Los herejes de Durango y la búsqueda de la Edad del Espíritu Santo en el siglo XV*, Durango, Museo de historia y arte de Durango, 2007.
- Beceiro Pita, I. (dir.): *La espiritualidad y la configuración de los reinos ibéricos (siglos XII-XV)*, Madrid, Dykinson, 2018.
- Bricourt, H. Hélène y Klöckener, M. (eds.), *Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses au haut Moyen Âge. Le témoignage des sources liturgiques*, Munster, Aschen-dorff Verlag, 2016.
- Burke, P., *¿Qué es la historia cultural?* Barcelona, Paidós Ibérica, 2006.
- Bynum, C., *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, Brooklyn, Zone Books, 2011.
- Carrasco Manchado, A. I. y Rábade Obradó, M. del P. (coords.), *Pecar en la Edad Media*, Madrid, Sílex, 2008.
- Carrero Santamaría, E. y Rico Camps, D., “La organización del espacio litúrgico hispánico entre los siglos VI y XI”, *Antiquité tardive: revue internationale d'histoire et d'archéologie* (Ejemplar dedicado a *Isidore de Séville et son temps*), 23 (2015), pp. 239-248.
- Cavero Domínguez, G., *Martín Fernández, un obispo leonés del siglo XIII. Poder y gobierno*, Madrid, La Ergástula, 2018.
- Clío & Crimen* (2004), 1, “Las herejías medievales”; (2010), 7, dedicado a “Pecado-Crimen y Penitencia-Castigo en la Edad Media a través de la literatura y el arte”. [http://www.durango-udala.net/portalDurango/p\\_86\\_final\\_Contenedor\\_5.jsp?seccion=s\\_Ides\\_d1\\_v1.jsp&codbusqueda=196&codMenuPN=265&codMenu=145&tmn=1&language=es](http://www.durango-udala.net/portalDurango/p_86_final_Contenedor_5.jsp?seccion=s_Ides_d1_v1.jsp&codbusqueda=196&codMenuPN=265&codMenu=145&tmn=1&language=es) (consulta: 2-1-2019).
- Cueva Merino, J. de la, Montero, F. y Louzao, J. (eds.), *La historia religiosa de la España contemporánea. Balance y perspectivas*, Alcalá, Universidad de Alcalá, 2017.
- Christian, Jr., W. A., *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990.
- Díaz Ibáñez, J., *La Iglesia de Cuenca en la Edad Media (siglos XII-XV): estructura institucional y relaciones de poder*, Madrid, Universidad Complutense, 2001.
- Domínguez Sánchez, S., *Documentos de Gregorio IX (1227-1241) referentes a España*, León, Universidad de León, 2004.
- Domínguez Sánchez, S., *Documentos de Nicolás IV (1288-1292) referentes a España*, León, Universidad de León, 2009.
- Domínguez Sánchez, S., *Documentos pontificios medievales del Monasterio de Santa María de Poblet (1132-1499)*, León, Universidad de León, 2017.
- Donado Vara, J., Echevarría Arsuaga, A. y Barquero Goñi, C., *La Edad Media: siglos V-XII*. Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces – UNED, 2009;
- Donado Vara, J., Echevarría Arsuaga, A. y Barquero Goñi, C., *La Edad Media: siglos XIII-XV*. Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces – UNED, 2009.

- Esteban, A. y Étienvre, J.-P. (eds.), *Fêtes et liturgie, fiestas y liturgia*, Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Complutense, 1988.
- Fasti ecclesiae gallicanae*. <https://fasti.huma-num.fr/feg/%3Cfront%3E> (consulta: 4-12-2018).
- Fernández Conde, F. J., “La transmisión del saber en una sociedad predominantemente analfabeta: Una catequesis permanente”, en *Historia de España Menéndez Pidal*, XVI, Madrid, Espasa-Calpe, 1994, pp. 863-890.
- Fernández Gallardo, L., *Alonso de Cartagena: iglesia, política y cultura en la Castilla del siglo XV*, Tesis Doctoral, Madrid, Universidad Complutense, 2003.
- García de Cortázar, J. Á. y Sesma Muñoz, J. Á., *Historia de la Edad Media. Una síntesis interpretativa*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, con sucesivas reediciones.
- García de Cortázar, J. Á., “La Civitas Dei: la ciudad como centro de vida religiosa en el siglo XIII”, en González Jiménez, M. (ed.), *El mundo urbano en la Castilla del siglo XIII*, Sevilla, Ayuntamiento de Ciudad Real, Fundación El Monte, 2006, pp. 275-301.
- García Guzmán, M. del M., *La sociedad de El Puerto de Santa María a finales de la Edad Media a través de sus testamentos*, El Puerto de Santa María, Ayuntamiento de El Puerto de Santa María, 2007.
- García Hernán, E., “Visión acerca del estado actual en España de la Historia de la Iglesia”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 16 (2007), pp. 281-308.
- García Oro, J., *Cisneros: el cardenal de España*, Barcelona, Ariel, 2002.
- García y García, A., “Religiosidad popular y festividades en el Occidente peninsular”, en A. Esteban y J.-P. Étienvre (eds.), *Fêtes et liturgie, fiestas y liturgia*, Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Complutense, 1988, pp. 45-51.
- García y García, A., Alonso Rodríguez, B. y Cantelar Rodríguez, F., *El “Libro de las confesiones” de Martín Pérez. Una radiografía de la sociedad medieval española*, Salamanca, Instituto de Historia de la Teología Española, 1992.
- Gerbet, M. C., “La vida religiosa de los laicos”, en B. Benassar (dir.), *Historia de los españoles*, I, siglos VI-XVI, Barcelona, Crítica, 1989.
- González Novalín, J. L., “Infiltraciones de la devoción popular a Jesús y a María en la liturgia romana de la baja Edad Media”, *Studium Ovetense*, 3 (1975), pp. 259-285;
- González Novalín, J. L., “Misas supersticiosas y misas votivas en la piedad popular del tiempo de la Reforma”, *Miscelánea José Zunzunegui (1911-1974)*, II (1975), pp. 1-40.
- Guerreau, A., *El futuro de un pasado. La Edad Media en el siglo XXI*, Barcelona, Crítica, 2002.
- Guijarro González, S., *Maestros, Escuelas y Libros: El Universo Cultural de las Catedrales en la Castilla Medieval*, Madrid, Universidad Carlos III-Dykinson, 2004.
- Hamburger, J. F., Schlotheuber, E., Marti, S. and Fassler, M., *Liturgical life and Latin Learning at Paradies bei Soest, 1300-1425, Inscription and Illumination in the Choir Books of a North German Dominican Convent*, Aschendorff Verlag, Munster, 2016, 2 v.
- Historia de las diócesis españolas*, <http://bac-editorial.es/17-historia-de-las-diocesis> (consulta: 6-12-2018).
- logna-Prat, D., Palazzo, É. et Russo, D. (eds.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, París, Beauchesne, 1996.
- Jiménez López de Eguileta, J. E., “Expresiones de la religiosidad medieval en la región gaditana (siglos XIII-XIV)”, *Alcanate*, 10 (2016-2017), pp. 139-195.
- Jungmann, S. I., J. A., *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico*, Madrid, Editorial Católica, 1953, 2ª ed. (trad. de la 3ª ed. alemana *Missarum Solemnia*, Wien, 1949).
- Kroesen, J., “The Altar and its Decorations in Medieval Churches”, *Medievalia*, 17 (2014), pp. 153-183.

- Ladero Quesada, M. Á. y Nieto Soria, J. M., "Iglesia y sociedad en los siglos XIII al XV (ámbito castellano-leonés)", *En la España medieval*, 11 (1998), pp. 125-151.
- Ladero Quesada, M. Á. y Sánchez Herrero, J., "Iglesia y ciudades", *Las ciudades andaluzas (siglos XIII-XVI). VI Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*. Málaga, Universidad de Málaga, 1991, pp. 227-264.
- Ladero Quesada, M. Á., "Tinieblas y claridades de la Edad Media", en E. Benito Ruano (coord.), *Tópicos y realidades de la Edad Media*, I, Madrid, Real Academia de la Historia, 2000, pp. 78-81.
- Ladero Quesada, M. Á., "Historia de la Iglesia de España medieval", en J. Andrés Gallego (ed.), *La historia de la Iglesia en España y el mundo hispano*, Murcia, Universidad Católica San Antonio, 2001, pp. 121-190.
- Ladero Quesada, M. Á., *Las fiestas en la cultura medieval*, Barcelona, Areté, 2004.
- Lop Otín, M. J., *El cabildo catedralicio de Toledo en el siglo XV. Aspectos institucionales y sociológicos*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 2003.
- Lop Otín, M. J., "Las catedrales y los cabildos catedralicios de la Corona de Castilla durante la Edad Media. Un balance historiográfico", *En la España medieval*, 26 (2003), pp. 371-404.
- Lop Otín, M. J., "Un grupo de poder a fines de la Edad Media: los canónigos de la catedral de Toledo", *Anuario de estudios medievales*, 35, 2 (2005), Ejemplar dedicado a "El clero secular en la Baja Edad Media", pp. 635-670.
- Lop Otín, M. J., "El esplendor litúrgico de la Catedral primada de Toledo durante el Medievo", *Medievalia*, 17 (2014), pp. 185-213.
- Lop Otín, M. J., "La devoción como factor de jerarquización urbana en el arzobispado de Toledo (ss. XIV-XV): Apuntes para su estudio", *Anuario de Estudios Medievales*, 48/1 (2018), pp. 361-389.
- Lop Otín, M. J., "De catedrales, escuelas y niños: el ejemplo del Toledo bajomedieval". *Studia Historica. Edad Media*, 36/2 (2018), pp. 39-60.
- Maldonado, L., *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Madrid, Cristiandad, 1975.
- Martimort, G.-A., (dir.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Herder, Barcelona, 1992 (4ª ed. actualizada y aumentada).
- Martín Rodríguez, J. L., "Iglesia y vida religiosa", en *La historia medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998)*. Pamplona, Gobierno de Navarra, 1999, pp. 431-456.
- Martínez García, L. (coord.), *El Camino de Santiago: Historia y patrimonio*, Burgos, Universidad de Burgos, 2011.
- Memoria Ecclesiae*, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=8483> (consulta: 2-1-2019).
- Mitre Fernández, E., *Fantasmas de la sociedad medieval: enfermedad, peste, muerte*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2004.
- Mitre Fernández, E., "Historia Eclesiástica e Historia de la Iglesia", en Martínez San Pedro, M. D. y Segura del Pino, M. D. (coords.), *La iglesia en el mundo medieval y moderno*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 2004, pp. 13-28.
- Mitre Fernández, E., *Iglesia, herejía y vida política en la Europa medieval*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.
- Mitre Fernández, E., "El enclave hereje en la sociedad: el 'otro' cristiano entre la teología y la moral", en López Ojeda, E. (ed.), *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión. XXII Semana de Estudios Medievales. Nájera, 1-5 de agosto de 2011*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2012.
- Mitre Fernández, E., "Los 'sacramentos sociales'. La óptica del medievalismo", *Ilus. Revista de ciencias de las religiones*, 19 (2014), pp. 147-171.

- Miura Andrades, J. M., *Fundaciones religiosas y milagros en la Écija de fines de la Edad Media*, Écija, Gráficas Sol, 1992.
- Miura Andrades, J. M. y Pérez González, S. M. (dirs.), *Religiosidad sevillana: homenaje al profesor José Sánchez Herrero*, Sevilla, Aconcagua Libros, 2012.
- Nagy, P., “L'historien de l'émotion de l'autre côté du miroir? Expérience affective dans la vita de Lukarde d'Oberweimar”, *Vínculos de historia*, 4 (2015), pp. 91-105.
- Narbona Vizcaíno, R., *La ciudad y las fiestas: cultura de la representación en la sociedad medieval*, Madrid, Síntesis, 2017.
- Nieto Soria, J. M., *Iglesia y poder real en Castilla: el episcopado, 1250-1350*, Madrid, Universidad Complutense, 1988.
- Nieto Soria, J. M., “Los obispos y la catedral de León en el contexto de las relaciones monarquía-iglesia, de Fernando III a Alfonso XI”, en Yarza Luaces, J., Victoria Herráez, M. V. y Boto Varela, G., *La catedral de León en la Edad Media. Congreso internacional. Actas*, León, Universidad de León, Ayuntamiento de León, 2004, pp. 99-112.
- Ornamenta sacra*, <https://uclouvain.be/fr/instituts-recherche/incal/ornamenta-sacra.html> (consulta: 4-12-2018).
- Ory, P., *L'histoire culturelle*, París, Presses Universitaires de France, 2004.
- Pablo Maroto, D. de, *Espiritualidad de la Alta Edad Media (siglos VI-XII)*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1998.
- Pagès Poyatos, A., “El Queenship como modelo teórico de poder formal e informal aplicado a la nobleza: apuntes para una propuesta metodológica”, *Journal of Feminist, Gender and Women Studies*, 5 (Marzo 2017), pp. 47-56.
- Palazzo, É., *Liturgie et société au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2000.
- J. Pérez, *Cisneros, el cardenal de España*, Madrid, Taurus, 2014.
- Pérez González, S. M., *Los laicos en la Sevilla bajomedieval. Sus devociones y cofradías*, Huelva, Universidad de Huelva, 2005.
- Pérez Vidal, M., “Algunas consideraciones sobre el estudio de la liturgia procesional y paraliturgias a través del arte en la Orden de Predicadores en Castilla”, *Medievalia*, 17 (2014), pp. 215-242.
- Pérez-Embid Wamba, J., *Santos y milagros, la hagiografía medieval*, Madrid, Síntesis, 2017.
- Resines, L., *La catequesis en España. Historia y textos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- Righetti, M., *Historia de la liturgia*, Madrid, Editorial Católica, 1955, 2 v.
- Rodríguez Molina, J., *El obispado de Baeza-Jaén (siglos XIII-XVI): organización y economía diocesanas*, Jaén, Diputación Provincial, 1986.
- Rubin, M., *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Ruiz Jiménez, J., “Música y ritual en la procesión del día de difuntos en la catedral de Sevilla (siglos XIV-XVII)”, *Medievalia*, 17 (2014), pp. 243-277.
- Ruiz de Loizaga, S., *Camino de Santiago. Fuentes documentales vaticanas referentes al noroeste peninsular (siglos XIV-XV)*, Burgos, ed. Saturnino Ruiz de Loizaga, 2017.
- Sáinz Ripa, E., *La documentación pontificia de Gregorio IX: 1227-1241*, Roma, Instituto Español de Historia Eclesiástica, 2001.
- Sánchez Herrero, J. et al., *Las cofradías de Sevilla historia, antropología, arte*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999.
- Sánchez Herrero, J. et al., *Synodicon Baeticum. Constituciones conciliares y sinodales del arzobispado de Sevilla. Años 590 al 1604*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2007.
- Sánchez Herrero, J., “Unas reflexiones sobre la historia de la Iglesia de los siglos V al XV”, en *Iglesia de la historia, Iglesia de la fe. Homenaje a Juan María Laboa Gallego*,

- Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2005, pp. 41-66.
- Sánchez Herrero, J., *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad del clero y pueblo*, La Laguna, Universidad de La Laguna, 1976
- Sánchez Herrero, J., *Las diócesis del Reino de León, siglos XIV y XV*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1978.
- Sanz Sancho, I., "Para el estudio de la Iglesia medieval castellana", *Estudios eclesiásticos. Revista teológica de investigación e información*, 73 (1998), pp. 61-77.
- Sanz Sancho, I., "Notas sobre la casa de los obispos de Córdoba en la Edad Media", *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, 18 (2005), pp. 245-264.
- Sanz Sancho, I., *La iglesia de Córdoba (1236–1454): Una diócesis de la provincia eclesiástica de Toledo en la baja Edad Media*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 2006.
- Simón Valencia, M. E., *El cabildo de la iglesia catedral de Burgos en la Baja Edad Media (1352-1407)*. Tesis doctoral. Santander, Universidad de Cantabria, 2017.
- Sociedad española de ciencias de las religiones*, <http://secr.es/> (consulta: 29-12-2018).
- Soto Rábanos, J. M., "Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispana", *Hispania Sacra*, 58, 118 (2006), pp. 411-447.
- Sureda i Jubany, M., "Clero, espacios y liturgia en la catedral de Vic. La iglesia de sant Pere en los siglos XII y XIII", *Medievalia*, 17 (2014), pp. 279-320.
- Teja, R. y García de Cortázar, J. Á., (coords.), *Cristianismo marginado: rebeldes, excluidos, perseguidos. II. Del año 1000 al año 1500: actas del XII Seminario sobre Historia del Monacato*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María La Real, 1998.
- Torres Jiménez, R., "Liturgia y espiritualidad en las parroquias calatravas (siglos XV-XVI)", en Izquierdo Benito, R. y Ruiz Gómez, F. (coords.), *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica, I, Edad Media*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2000, pp. 1087-1116.
- Torres Jiménez, R., "Devoción eucarística en el Campo de Calatrava al final de la Edad Media. Consagración y elevación", en Hevia Ballina, A. (ed.), *Memoria Ecclesiae, XX. Religiosidad popular y Archivos de la Iglesia*. Oviedo, Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 2001, I, pp. 293-328.
- Torres Jiménez, R., "Pecado, confesión y sociedad bajo dominio calatravo al final del Medioevo", en Adao da Fonseca, L., Amaral, L. L. C. y Ferreira, M. C. F. (coords.), *Os Reinos Ibéricos na Idade Média*. Livro de Homenagem ao Professor Doutor Humberto Carlos Baquero Moreno, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto / Livraria Civilização Editora, 2003, vol. III, pp. 1267-1274.
- Torres Jiménez, R., *Formas de organización y práctica religiosa en Castilla-La Nueva. Siglos XIII-XVI. Señoríos de la Orden de Calatrava*. Madrid, Universidad Complutense, Col. Tesis Doctorales, 2005.
- Torres Jiménez, R., "Notas para una reflexión sobre el cristocentrismo y la devoción medieval a la Pasión y para su estudio en el medio rural castellano", *Hispania Sacra*, 58, 118 (2006), pp. 449-487.
- Torres Jiménez, R., "El castigo del pecado: excomunión, purgatorio, infierno", en López Ojeda, E. (ed.), *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*. XXII Semana de Estudios Medievales de Nájera. 1 al 5 de agosto de 2011, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2012, pp. 245-307.
- Torres Jiménez, R., "Ecce Agnus Dei, qui tollit peccata mundi. Sobre los símbolos de Jesucristo en la Edad Media", *Hispania Sacra*, 65, Extra I (enero-junio 2013), pp. 49-93.
- Torres Jiménez, R., "La devoción mariana en el marco de la religiosidad del siglo XIII", *Alcance*, 10 (2016-2017), pp. 23-59.

- Torres Jiménez, J., “El ‘templo vestido’. Espacios, liturgia y ornamentación textil en las iglesias del Campo de Calatrava (1471-1539)”, en Araus Ballesteros, L. y Prieto Sayagués, J. A. (coords.), *Las tres religiones en la Baja Edad Media peninsular. Espacios, percepciones y manifestaciones*, Madrid, La Ergástula, 2018, pp. 145-160.
- C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica general*, Editorial Católica, Madrid, 1959.
- Vauchez, A., “Les nouvelles orientations de l’histoire religieuse de la France médiévale », en *Tendances, perspectives et méthodes de l’Histoire Médiévale. Actes du 100<sup>e</sup> Congrès National des Sociétés Savantes*, I, Paris, Bibliothèque Nationale, 1977, pp. 95-135.
- Vauchez, A. (ed.), *La religion civique à l’époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*. Actes du colloque de Nanterre (21-23 juin 1993), Roma, École française de Rome, 1995.
- Vauchez, A., *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Madrid, Cátedra, 1985.
- Vilar, H. y Branco, M. J. (eds.), *Ecclesiastics and Political State Building in the Iberian Monarchies, 13th-15th centuries*, Évora, Publicações do CIDEHUS-Universidade de Évora, 2016.
- Villarreal González, Ó., *Las relaciones monarquía-Iglesia en época de Juan II de Castilla (1406-1454)*. Tesis doctoral. Madrid, Universidad Complutense, 2006.
- Villarreal González, Ó., “Álvaro Núñez de Isorna: un prelado y el poder”, *Edad Media: revista de historia*, 18 (2017), pp. 263-292.

## El conocimiento de la religiosidad islámica en la España Moderna: los cinco pilares del islam

### The knowledge of Islamic religiosity in the Spanish Modern Age: the five pillars of Islam

Fernando BRAVO LÓPEZ  
Universidad Autónoma de Madrid  
fernando.bravo@uam.es

Fecha de recepción: 12-11-2018  
Fecha de aceptación: 12-03-2019

#### RESUMEN

El estudio histórico de la religiosidad islámica se ha encontrado tradicionalmente con el problema de la escasez de fuentes. Además, siempre se ha estudiado a partir de las fuentes islámicas, obviando las cristianas. Si es cierto que para la Edad Media las fuentes cristianas no ofrecen demasiada información y están además viciadas por su carácter polémico, también lo es que para la Edad Moderna, con el surgimiento de un tipo de literatura sobre el islam que está alejado de la tradición polémica, disponemos de un buen número de importantes fuentes cristianas que merecen ser tenidas en cuenta en cualquier análisis histórico de la religiosidad islámica. Es el caso especialmente de la *Topographía e Historia general de Argel* (1612), cuyas descripciones y observaciones resultan de una riqueza sin precedentes.

**PALABRAS CLAVE:** Edad Moderna, cinco pilares del islam, religiosidad, España, Argel.

#### ABSTRACT

Traditionally, the historical study of Islamic religiosity has been faced with the problem of the scant amount of sources. Moreover, it has always been approached on the basis of Islamic sources, disregarding the Christian ones. If for the Middle Ages Christian sources do not present much information about the subject and this is tainted by its polemical character, for the Early Modern Age, with the emergence of a new kind of literature about Islam that does not belong to the polemical tradition, we have at our disposal a good number of sources of information. This is particularly the case of the *Topographía e Historia general de Argel* (1612), with descriptions and observations of an unprecedented quality. It is an evident indication that, from the sixteenth century onwards, there are Christian sources that must be taken into account in any historical analysis of Islamic religiosity.

**KEY WORDS:** Image of Islam, early modern Spain, five pillars of Islam, religiosity.

## 1. INTRODUCCIÓN

Uno de los principales problemas a los que se enfrentan los historiadores interesados en reconstruir las formas en las que los musulmanes han vivido su religión en el pasado es la escasez de descripciones detalladas de las prácticas asociadas a la religiosidad islámica. La principal pregunta a la que estos investigadores tratan de dar respuesta es la siguiente: más allá de lo que los manuales de jurisprudencia islámica y los dictámenes de los alfaquíes podían establecer, ¿qué hacían realmente los musulmanes en su vida diaria para cumplir sus obligaciones con Dios<sup>1</sup>?

Asumir acríticamente que a lo largo de la historia los musulmanes de todo el mundo han vivido su religiosidad siguiendo estrictamente lo que los alfaquíes recogían en sus tratados y fetuas, resulta, cuando menos, ingenuo. De hecho, tenemos abundantes pruebas de la poco sorprendente —por muy humana— tendencia de los musulmanes a no seguir estrictamente las normas de los juristas, y de la existencia de lo que podría llamarse una religiosidad “popular”. “Popular” no por estar basada en diferencias de estatus social, sino por su contraposición a la religiosidad de los intérpretes de la Ley<sup>2</sup>.

Los juristas, efectivamente, veían con disgusto determinadas prácticas religiosas que no consideraban ortodoxas. Así, por ejemplo, es conocida la poco favorable imagen que muchos tenían del culto a los “santones” sufíes. Para estos, tales ritos caían en el pecado de “asociacionismo”, que suponía un atentado al principio básico de la unicidad absoluta de Dios<sup>3</sup>. Pero las mayores condenas se las llevaban aquellos ritos que tenían algo de sincrético, pues incorporaban elementos de la religiosidad pagana, judía, cristiana, etcétera. Es el caso, por ejemplo, de la costumbre de celebrar la navidad que tenían algunos musulmanes andalusíes<sup>4</sup>; o de formas de celebración carnavalesca que, como el *Nawruz*, además de incorporar elementos sincréticos, se situaban entre lo religioso y lo profano<sup>5</sup>; o incluso de la celebración del nacimiento del Profeta, que tampoco gustaba a los juristas, que pretendían mantener un islam libre de innovaciones<sup>6</sup>.

Sin embargo, determinar hasta donde llega, en cada contexto, esa distancia entre el culto codificado de los juristas y el culto real de los creyentes en su vida diaria, resulta difícil. Por lo general, cuando no era para condenarlas por poco “ortodoxas”, los autores musulmanes no eran muy dados a describir con detalle sus propias prácticas religiosas, seguramente porque estaban tan normalizadas en sus respectivas sociedades que no vieron necesario recogerlas por escrito.

1 La jurisprudencia islámica distingue dos tipos de obligaciones: aquellas que tiene el creyente con sus semejantes, las *muamalat*, y aquellas que tiene el creyente con Dios, las *ibadat*. Éstas son los llamados cinco pilares del islam; véase G. Wieggers, “Ibadat”, en R. C. Martin (ed.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim world*, 2 vols., Nueva York, Macmillan Reference USA, Thomson/Gale, 2004, vol. 1, pp. 327-333. Para facilitar la lectura prescindimos de signos diacríticos en la transliteración de términos árabes. El presente artículo ha sido realizado en el marco del proyecto de I+D “Islamofobia: continuidad y cambio en la tradición antimusulmana” (HAR2015-73869-JIN).

2 J. J. Waardenburg, “Official and popular religion in Islam”, *Social Compass*, vol. 25, números 3-4 (1978), pp. 315-341; J. P. Berkey, *The formation of islam: religion and society in the Near East*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 248-257.

3 *Ibíd.*

4 A. García Sanjuán, “La celebración de la navidad en al-Andalus y la convivencia entre cristianos y musulmanes”, en J. M. Miura (ed.), *Te cuento la navidad*, Sevilla, Aconcagua, 2011, pp. 43-49.

5 B. Shoshan, *Popular culture in medieval Cairo*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 40-51.

6 J. J. Waardenburg, “Official and popular...”; B. Shoshan, *Popular culture...*, p. 68; N. J. G. Kaptein, *Muhammad's birthday festival: early history in the central Muslim lands and development in the Muslim west until the 10<sup>th</sup>/16<sup>th</sup> century*, Leiden, Nueva York y Colonia, Brill, 1993, pp. 44-67.

A pesar de la dificultad, algunas descripciones han llegado hasta nosotros, casi todas de época medieval. Se trata de casos especiales, principalmente vinculados al culto de los “santones”, cuyo rastro es posible seguir a partir de las biografías que han llegado hasta nosotros<sup>7</sup>. Pero también se trata de eventos que el autor de turno quiso describir porque resultaban inusuales por su magnificencia, por resultar extraordinarios, de tal forma que esas descripciones no nos sirven en ocasiones para conocer cuáles eran las prácticas cotidianas. Es el caso, por ejemplo, de la descripción realizada por Ibn al-Jatib de la celebración del nacimiento de Mahoma en la Granada de Muhammad V<sup>8</sup>. En otras ocasiones se trata de descripciones de prácticas que resultaban habituales en sus respectivas sociedades pero que para el autor resultaban extrañas —porque él mismo era un extraño en esa sociedad—, y por esa razón las recogía por escrito. Es el caso de algunas de las descripciones recogidas por Ibn Yubayr o Ibn Battuta<sup>9</sup>.

Son, en cualquier caso, escasos los testimonios que pueden resultar de utilidad para realizar un estudio de la religiosidad islámica medieval. Pero existen y se pueden encontrar referencias aisladas en obras de muy diferente naturaleza. Las fuentes en las que el historiador interesado por esta problemática puede buscar esa aislada información son, según Maribel Fierro, múltiples. De hecho, en principio en cualquier texto podría encontrarse información de interés<sup>10</sup>. Y a las fuentes escritas habría que añadir la arqueología, tan útil para, por ejemplo, el conocimiento de las creencias religiosas que se sitúan en la frontera entre lo mágico y lo religioso, y que tienen en los amuletos su testimonio más evidente<sup>11</sup>; o para la reconstrucción de los ritos funerarios<sup>12</sup>.

Como se ve, en todo caso se trataría invariablemente de fuentes islámicas, y se centrarían en el período medieval. Para la Edad Moderna, los únicos aspectos de la religiosidad islámica a los que los especialistas han prestado atención han sido el sufismo —con todas sus ramificaciones políticas y sociales vinculadas a las cofradías (*turuq*, sing. *tariqa*) y los morabitos— y, en menor medida, la celebración del nacimiento del Profeta y la de ceremonias de circuncisión excepcionales por su magnificencia —y con un sentido más sociopolítico que estrictamente religioso—<sup>13</sup>. El resto de la religiosidad islámica de los siglos XVI a XVIII está en buena medida por estudiar, especialmente aquellos aspectos que

7 F. Rodríguez Mediano, “Religiosidad en al-Andalus: el hombre santo en el islam occidental”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. 54, número 1 (1999), pp. 145-168.

8 Véase M. Cruz Hernández, *El islam de al-Andalus: historia y estructura de su realidad social*, Madrid, AECl, 1996, pp. 369-370.

9 I. Battuta, *A través del islam*, traducción, introducción y notas de S. Fanjul y F. Arbós, Madrid, Alianza Ed., 2005, pp. 223 y ss., 563-566, 405-406, 774-775; I. Yubayr, *A través del oriente (Rihla)*, edición y traducción de F. Maíllo, Madrid, Alianza Editorial, 2007, pp. 182-290.

10 M. Fierro, “Prácticas y creencias religiosas en al-Andalus”, *Al-Qantara*, vol. 13, núm. 2 (1992), pp. 463-474.

11 Véase C. Gonzalbes, “Un ensayo para la catalogación de los amuletos de plomo andalusíes”, *Boletín Arqueológico Medieval*, 12 (2005), pp. 7-17.

12 Véase L. Halevi, *Muhammad's grave: death rites and the making of Islamic society*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.

13 Sobre el sufismo, las cofradías sufíes y el culto a los “santones” véase J. Berque, *Al-Yousi: problèmes de la culture marocaine au XVIIIème siècle*, París, Moutin & Co., 1958; H. Touati, *Entre Dieu et les hommes: lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17<sup>e</sup> siècle)*, París, EHESS, 1994; F. Rodríguez Mediano, “Santos arrebatados: algunos ejemplos de *maydub* en la *Salwat al-anfas* de Muhammad al-Kattani”, *Al-Qantara*, vol. 13, núm. 1 (1992), pp. 237-256. Sobre la celebración del nacimiento del Profeta véase N. J. G. Kaptein, *Muhammad's birthday festival...* Sobre la ceremonia de circuncisión otomana véase K. Sahin, “Staging an Empire: an Ottoman circumcision ceremony as cultural performance”, *American Historical Review*, vol. 123, núm. 2 (2018), pp. 463-492.

resultan más fundamentales, como los cinco pilares del islam, en los que nos centraremos en este trabajo.

Sin duda, para un estudio de ese tipo sería posible identificar fuentes islámicas que, a semejanza de las medievales, recogieran descripciones puntuales de los ritos seguidos por la población musulmana de época moderna. Sin embargo, nuestro propósito en este artículo es adoptar otra perspectiva y plantear la posibilidad de utilizar las fuentes cristianas para reconstruir esas formas de relación de los musulmanes con Dios. Esta es una práctica común —en concreto la utilización de procesos inquisitoriales— en el caso de la reconstrucción histórica de la religiosidad morisca<sup>14</sup>. Pero, en nuestro caso, lo que planteamos es que en tratados de polémica religiosa, en crónicas históricas, relatos de viajes y, sobre todo, en la literatura de cautiverio, es posible encontrar una información que, bien analizada, puede resultar de gran utilidad para el conocimiento de la religiosidad islámica de época moderna.

Sumar a las fuentes islámicas otra serie de fuentes que aportan una perspectiva bien diferente puede ser especialmente enriquecedor en este caso. Las fuentes cristianas conllevan una evidente tendenciosidad. En muchos casos su carácter polémico oscurece todo aquello que tiene que ver con lo islámico, y las acusaciones se mezclan de manera indisoluble con las descripciones que se realizan, de manera que no se sabe muy bien lo contaminadas que están por el espíritu de combate que guía a los autores<sup>15</sup>. Sin embargo, también es posible encontrar descripciones que resultan, al menos aparentemente, neutras. Si lo son realmente o no es lo que trataremos de discutir en este trabajo.

En las siguientes páginas —que no pueden ser más que una primera aproximación al tema— nos centraremos en la información que cabe encontrar acerca del principal aspecto de la religiosidad islámica, los cinco pilares del islam, en la *Topographía e Historia general de Argel* (1612). La *Topographía*<sup>16</sup>, como se sabe, es un compendio de cinco obras independientes, una de carácter etnográfico —la propia *Topographía*, y a esta nos limitaremos en este trabajo—, otra de carácter histórico —el *Epítome de los reyes de Argel*— y tres diálogos: dos sobre la situación de los cautivos cristianos en la ciudad argelina y un tercero que se asemeja a un diálogo de polémica religiosa medieval. En su momento, fue publicada en Valladolid por Diego de Haedo (m. 1613), quien fue abad del monasterio de Nuestra Señora de la Misericordia de Frómista entre 1604 y 1607. Entre los años 1593 y 1599 fue secretario de su tío, también llamado Diego de Haedo, cuando este era arzobispo de Palermo<sup>17</sup>. Según cuenta el sobrino en la dedicatoria de la obra dirigida a su tío, durante su estancia en Palermo el arzobispo le traspasó unos papeles en borrador en los cuales había recogido toda la información que le transmitieron unos cautivos que habían estado muchos años en Argel. Él les dio su forma definitiva y los llevó a la imprenta.

14 Véase, por ejemplo, M. García-Arenal, *Inquisición y moriscos: los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, Siglo XXI, 1987; L. Cardaillac, *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico*, Madrid, FCE, 2016.

15 Sobre la imagen del islam en la España moderna véase M. Á. de Bunes, *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, CSIC, 1989.

16 Sobre esta obra la literatura es muy abundante; véase principalmente G. Camamis, *Estudios sobre el cautiverio en el Siglo de Oro*, Madrid, Gredos, 1977; M. A. Garcés, *Cervantes en Argel*, Madrid, Gredos, 2005; A. de Sosa, *An early modern dialogue with Islam*, edición de M. A. Garcés, trad. de D. de Armas, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 2011; M. M. Salah, *El doctor Sosa y la Topographía e historia general de Argel*, tesis doctoral, Dep. de Filología Española, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1991. Véase también S. Maliki, “Religiosidad y alteridad: una aproximación a la imagen del musulmán en la *Topografía e Historia general de Argel* de Antonio de Sosa”, *Ossour al-Jadida*, núms. 19-20 (2015), pp. 66-82. A pesar de su título, este artículo no realiza ningún análisis de la visión que de la religiosidad islámica se ofrece en la obra.

17 E. Zaragoza, “Abadologio del monasterio de Ntra. Sra. de la Misericordia de Frómista (1437-1835)”, *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 71 (2000), pp. 135-158.

Durante mucho tiempo esta fue la versión de los hechos que se tuvo por buena. Sin embargo, desde finales del siglo XIX se empezó a dudar de ella, y, desde el estudio que George Camamis dedicó a la obra en 1977, muchos autores han defendido la idea de que el autor real de la *Topographía* fue el clérigo de origen portugués Antonio de Sosa, quien estuvo cautivo en Argel entre los años 1577 y 1581<sup>18</sup>. Sin embargo, también se han propuesto otras posibilidades. Daniel Eisenberg, por ejemplo, ha sostenido que, en realidad, el autor de la obra debió de ser un soldado, dada la gran cantidad de información militar que contiene, y que, en tal caso, el candidato ideal sería Miguel de Cervantes<sup>19</sup>.

El principal problema con el que nos encontramos para aceptar la autoría de Sosa es que este murió en 1587<sup>20</sup>, mientras que las últimas noticias históricas contenidas en la obra datan de 1596<sup>21</sup>. Esto evidencia que Sosa no pudo ser el autor, al menos no de toda la obra. Quizás lo fuera de una parte —aunque tampoco hay pruebas definitivas de ello<sup>22</sup>—, pero es obvio que otra mano tuvo que trabajar en ella. Camamis supuso que esa otra mano solo era responsable de las últimas páginas del *Epítome*<sup>23</sup>. Sin embargo, ¿cómo podemos estar seguros de eso? ¿Cómo saber hasta dónde llegó esa otra mano? Si escribió más partes de la obra, si retocó o reescribió más pasajes, si suprimió o añadió información, es algo que, en estos momentos, no se puede saber.

Esto tiene una implicación evidente por lo que a la contextualización histórica de la obra se refiere. Sólo podría contextualizarse en un periodo histórico muy amplio, de más de un cuarto de siglo, entre la captura de Antonio de Sosa en 1577 y la publicación en 1612<sup>24</sup>. Ni siquiera podría contextualizarse geográficamente con precisión, puesto que, aunque muchos pasajes llevarían a pensar en un testigo presencial —alguien que escribía en Argel y que presencié lo que veía—, al no saber hasta donde llegó la labor de reescritura posterior, no podríamos asegurar nada al respecto. Así que podría haber sido escrita, total o parcialmente en Argel, pero también total o parcialmente en Palermo o en Frómista. Mientras no se aclare definitivamente la cuestión de la autoría, no será posible contextualizar la obra y llegar a determinar cuestiones tan fundamentales como las relativas a la motivación del autor a la hora de abordar su trabajo, y su intención al decir cada una de las cosas que dijo en ella. Por nuestra parte, hablaremos a lo largo del artículo de Haedo como si fuera el autor

18 G. Camamis, *Estudios...*, pp. 124-150; M. A. Garcés, "Introduction", en A. Sosa, *An early...*, pp. 1-78; E. Sola, "Antonio de Sosa: un clásico inédito amigo de Cervantes (Historia y Literatura)", en *Actas del I Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 409-412; J. Tóth, "Topography of a society: Muslims, dwellers, and customs of Algiers in Antonio de Sosa's *Topographia*, e *Historia general de Argel*", en M. D. Birnbaum y M. Sebok (eds.), *Practices of coexistence*, Budapest, Central European University Press, 2017, pp. 103-142; S. Maliki, "Religiosidad y alteridad..."; M. M. Salah, *El doctor Sosa...*; J. M. Parreño, "Experiencia y literatura en la obra de Antonio de Sosa", en A. de Sosa, *Diálogo de los mártires de Argel*, edición de E. Sola y J. M. Parreño, Madrid, Hiperión, 1990, pp. 9-23; E. Sola, "Renacimiento, Contrarreforma y problema morisco en la obra de Antonio de Sosa", en A. de Sosa, *Diálogo...*, pp. 27-52.

19 D. Eisenberg, "Cervantes, autor de la *Topografía e historia general de Argel* publicada por Diego de Haedo", *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, vol. 16, núm. 1 (1996), pp. 32-53.

20 M. A. Garcés, "Introduction...", pp. 71 y 75.

21 D. de Haedo, *Topographía e historia general de Argel*, Valladolid, Diego Fernández de Córdoba y Oviedo, Imp., 1612, fol. 95v.

22 Camamis y los autores que han aceptado sus conclusiones se basan en algunos indicios que, aunque de peso, no son definitivos. Para poder salir de dudas sería necesario efectuar un análisis estilométrico que comparara los textos de la *Topographía* entre sí y con aquellos textos de Sosa y los Haedo acerca de los cuales no existe duda sobre su autoría.

23 G. Camamis, *Estudios...*, p. 145.

24 Aunque la dedicatoria lleva fecha de 25 de diciembre de 1605, la obra pudo ser retocada hasta el momento de su publicación.

de la obra, dado que se publicó con su nombre, pero no se entienda esto como una toma de posición con respecto a un tema que creemos lejos de estar cerrado.

Sea como fuere, lo cierto es que la obra ha sido considerada por todos los especialistas como una riquísima fuente de información acerca de la historia de la Argel del siglo XVI, y principalmente acerca de la situación de los cautivos cristianos capturados por los corsarios berberiscos —especialmente de Miguel de Cervantes—. Sin embargo, nunca ha sido usada como fuente para el conocimiento de la religiosidad islámica, a pesar, como veremos, de la excepcional riqueza de sus descripciones.

Siendo este nuestro objetivo, consideramos que lo más importante, en cualquier caso, es contextualizar la obra dentro de la tradición intelectual hispanocristiana dedicada al islam. Es situándola en relación con esa tradición como vamos a poder evaluar su valor, su grado de novedad, y su utilidad como fuente cristiana para el conocimiento de la religiosidad islámica. Sin olvidar que, obviamente, no puede ser totalmente aceptada como un acercamiento fiel a la realidad sin su previa comparación con otras fuentes —especialmente las islámicas—, veremos que en esta obra se encuentran descripciones que deben ser tenidas muy en cuenta en cualquier estudio de la religiosidad islámica de época moderna.

Comenzaremos, por tanto, haciendo un breve repaso al conocimiento que de este tema se tuvo en la Europa latina medieval, lo que nos permitirá contextualizar mejor las ideas que acerca de él circularon a partir del siglo XVI, y evidenciar así el cambio crucial que se produjo en ese momento.

## 2. LOS FUNDAMENTOS MEDIEVALES

Si hay algo que caracteriza a la imagen que los autores de la Europa latina medieval transmiten del islam es su fundamento exclusivamente textual. Salvo muy raras excepciones, todo lo que los autores dicen acerca de la religión islámica proviene de lo que han podido recoger de otros textos, y no de la observación directa del culto islámico<sup>25</sup>. Esos textos, hasta el siglo XII, son exclusivamente cristianos. Los autores se basan en lo que las autoridades cristianas anteriores han dicho acerca del islam, y esas autoridades, a su vez, caracterizan la religión islámica a partir de dos fuentes. En primer lugar están la Biblia y los Padres de la Iglesia. En este sentido el islam es percibido como una obra del Maligno, como un castigo divino por los pecados de los cristianos, y se le atribuyen características que habían sido atribuidas tradicionalmente a los enemigos de la Iglesia. En segundo lugar, están algunas fuentes cristianas orientales cuyos autores sí tuvieron conocimiento directo del islam. Sin embargo, esa información es deformada para obtener una imagen más caricaturesca, si cabe, de esta religión, y principalmente de su Profeta. Ni que decir tiene que, si se refieren en algún momento a algún rito vinculado a la religiosidad islámica, se trata de ritos totalmente imaginarios o distorsionados en extremo. Por ejemplo, se transmite la idea de que los musulmanes rinden culto a Mahoma, como si de un dios se tratara<sup>26</sup>.

Sin embargo, a partir del siglo XII esto empieza a cambiar de manera sensible, y este cambio viene provocado porque los polemistas cristianos —siempre con el deseo de refutar la religión islámica— empiezan a prestar atención a lo que los mismos textos islámicos dicen<sup>27</sup>. Gracias a ese conocimiento de las fuentes de la tradición islámica, nos encontramos con la que seguramente es la primera descripción de la mayor parte de los

25 N. Daniel, *Islam and the West: the making of an image*, Oxford, Oneworld Pub., 1993, p. 254.

26 Sobre este tema me limitaré a citar las obras básicas de referencia: R. W. Southern, *Western views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962, pp. 1-33; N. Daniel, *Islam and the West...*, pp. 11-33; J. V. Tolan, *Saracens*, Nueva York, Columbia University Press, 2002, pp. 71-104.

27 J. V. Tolan, *Saracens...*, pp. 135-169.

ritos que conocemos como los cinco pilares del islam, la de Pedro Alfonso. Sin embargo, la descripción de esos ritos no es, ni muy prolija en detalles ni, desde luego, neutral: se hace siempre con el objetivo de mostrar la irracionalidad y falsedad del islam.

La profesión de fe, aunque era muy conocida, no solía mencionarse explícitamente en su totalidad. Sin embargo, una vez reconocido el islam como una religión monoteísta —o más bien como una herejía—, los autores reconocen que los musulmanes no adoran a Mahoma ni a ningún ídolo, sino al mismo dios que los cristianos; mientras que Mahoma es para ellos el último de los profetas. Así, señala Pedro Alfonso, los musulmanes “proclaman en alta voz que creen en un solo Dios que no tiene par ni semejante y que Mahoma es su profeta<sup>28</sup>”. Y el arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada, a mediados del siglo XIII, señala en varias ocasiones que el conflicto entre Mahoma y los miembros de la tribu de Quraish tenía su origen en que estos adoraban ídolos, mientras que él predicaba que debían adorar a un solo Dios<sup>29</sup>.

A la profesión de fe los autores cristianos responderán, obviamente, atacando la segunda de las proposiciones: el carácter profético de Mahoma. Sin embargo, aún así, también habrá quien trate de ridiculizar la fórmula en su totalidad, incluyendo la primera parte, considerándola algo tan evidente que resultaba ridículo sostenerla como fundamento único de la fe; y que, al juntar una proposición verdadera con otra falsa, Mahoma había tratado de engañar más fácilmente a la gente<sup>30</sup>.

Los autores cristianos también sabían que el islam prescribía cinco oraciones diarias a sus fieles<sup>31</sup>. Así, Pedro Alfonso señalaba que Mahoma mandó a sus fieles “orar sólo cinco veces al día<sup>32</sup>”; y Jiménez de Rada llegó a explicar el origen de la práctica, siguiendo el relato islámico del “Viaje nocturno” de Mahoma<sup>33</sup>. Además, aquellos autores cristianos que convivían con musulmanes tenían muy presente en sus vidas el número de oraciones diarias, porque escuchan al almuédano llamar a la oración: “mandó entonces [Mahoma] que en las torres donde solían tocar las campanas llamase un sarraceno, así como aún hoy se llama a los seguidores de su secta<sup>34</sup>”. La práctica, con el tiempo, resultaría inaceptable para las autoridades eclesiásticas, que trataron de eliminarla. Así, fue prohibida por el Concilio de Vienne (1311-1312)<sup>35</sup>. Sin embargo, los “sucesivos recordatorios de la prohibición indican que su cumplimiento no fue ni completo ni uniforme<sup>36</sup>”.

Que la oración debía realizarse en dirección a La Meca también era sabido. Así, Jiménez de Rada, tras relatar cómo Mahoma ayudó a restaurar el templo de la Kaaba, cuenta que

28 P. Alfonso, *Diálogo contra los judíos*, traducción de E. Ducay, Zaragoza, IEA, 1996, p. 291.

29 *Historia Arabum*, II, 50-52; V, 99; VI, 6-7, en R. Jiménez de Rada, *Historiae minores. Dialogvs libri vite*, edición y estudio de J. Fernández Valverde y J. Antonio Estévez Sola, Turnhout, Brepols, 1999, pp. 87-149.

30 Véase R. Montecroce, *Reprobación del Alcorán*, Sevilla, por dos alemanes compañeros, 1501, fols. 17r-v.

31 Sobre este tema véase O. de la Cruz Palma, “Las cinco oraciones islámicas diarias (*Salawat*) en las fuentes latinas medievales”, en J. Martínez Gázquez y J. V. Tolan (eds.), *Ritus infidelium*, Madrid, Casa de Velázquez, 2013, pp. 133-149.

32 P. Alfonso, *Diálogo...*, p. 291.

33 *Historia Arabum...*, V, 84-94.

34 *Ibíd.*, III, 12-14

35 O. R. Constable, “Regulating religious noise: the Council of Vienne, the mosque call and Muslim pilgrimage in the late medieval Mediterranean world”, *Medieval Encounters*, vol. 16, núm. 1 (2010), pp. 64–95.

36 R. Salicrú, “Entre la *praxis* y el estereotipo: vivencias y percepciones de lo islámico ibérico en las fuentes archivísticas y narrativas bajomedievales”, en J. Martínez Gázquez y J. V. Tolan (eds.), *Ritus infidelium...*, pp. 99-111.

este pidió a sus seguidores que “siempre rezaran en dirección a aquella iglesia<sup>37</sup>”. Si bien, al parecer, muchos autores pensaban que esa dirección era el Sur y no el Este, por influencia, quizás, del hecho de que las mezquitas peninsulares estaban orientadas en esa dirección<sup>38</sup>. Hubo incluso algún autor cristiano que fue testigo directo de cómo los musulmanes rezaban, y así lo reflejó en su obra. Se trata del fraile dominico Riccoldo de Montecroce, quien viajó por Oriente Medio a finales del siglo XIII y vio en repetidas ocasiones cómo oraban sus compañeros de caravana<sup>39</sup>.

Pero, en todo caso, los polemistas cristianos normalmente trataron de ridiculizar este otro pilar del islam mediante dos estrategias. Por un lado, aseguraron que ese número de oraciones no fue más que un intento por parte de Mahoma de diferenciar su religión del judaísmo, que prescribe siete oraciones diarias, y del cristianismo, que prescribe tres<sup>40</sup>. Por otro, al vincularlo a las abluciones previas a la oración, se atribuía a los musulmanes la falsa creencia de que así se limpiaban los pecados, lo que a juicio de estos autores resultaba absurdo<sup>41</sup>. Algunos, como Pedro Alfonso, la consideraron una práctica sensual vinculada a un culto pagano a la diosa Venus<sup>42</sup>. Otros, como Montecroce, trataron, además, de ridiculizar la práctica permitida en el islam de realizar las abluciones con arena si no era posible encontrar agua, considerándola una forma sucia e irracional de purificación<sup>43</sup>.

El ayuno de Ramadán era también muy conocido entre los polemistas cristianos medievales, aunque ninguno quiso entender las razones de tal precepto, interpretándolo únicamente a la luz del ayuno cristiano<sup>44</sup>. Pedro Alfonso lo describe brevemente, pero mejor que cualquier otro autor, hasta el punto de que quizás su descripción fue producto de la experiencia, más que de cualquier tradición textual anterior<sup>45</sup>. También Jiménez de Rada lo menciona, solo que mucho más escuetamente que Alfonso; pero merece la pena ser destacado porque, hasta donde sabemos, es el único autor que además mencionó el ayuno de Muharram<sup>46</sup>. En cualquier caso, el ayuno de Ramadán fue el precepto islámico que más críticas recibió. Los autores cristianos lo consideraron una muestra evidente de hipocresía al permitir la ruptura del ayuno por las noches. Pensaban que esa ruptura era una excusa perfecta para darse a todo tipo de excesos. Ya Pedro Alfonso se preguntaba: “¿de qué aprovecha ayunar de día y, de noche, comer tres o cuatro veces y gozar de buenas carnes y de óptimos alimentos y frecuentar mujeres?”; y concluía afirmando que “esa costumbre no debilita la carne sino más bien la fortalece<sup>47</sup>”. Y Pedro Pascual, por su parte, consideraba que, con tal forma de ayunar, los musulmanes actuaban como si Dios no pudiera verles por la noche, lo que resultaba absurdo<sup>48</sup>.

37 *Historia Arabum...*, II, 47-48.

38 O. de la Cruz Palma, “Las cinco oraciones...”.

39 Véase *Ibíd*; y, del mismo autor, *Machometus: la invención del profeta Mahoma en las fuentes medievales*, Bellaterra, Institut d'Estudis Medievals, 2017, p. 308.

40 P. Alfonso, *Diálogo...*, p. 299.

41 N. Daniel, *Islam and the West...*, pp. 235-236.

42 P. Alfonso, *Diálogo...*, p. 299.

43 R. Montecroce, *Reprobación...*, p. 18r.

44 N. Daniel, *Islam and the West...*, pp. 246-248.

45 P. Alfonso, *Diálogo...*, pp. 291-292

46 *Historia Arabum...*, III, 14-16.

47 P. Alfonso, *Diálogo...*, p. 299.

48 P. Pascual, *Sobre la se[c]ta mahometana*, edición y estudio de F. González Muñoz, Valencia, Universitat de València, 2011, p. 133.

En cuanto a la peregrinación a La Meca, de nuevo fue Pedro Alfonso el autor que mejor la describió. No sólo mencionó el precepto, sino que describió también algunos de los ritos asociados a la peregrinación; en concreto la lapidación simbólica de Satanás<sup>49</sup>. Pero, obviamente, tampoco este era un precepto que se librara de su condena. Para él, los musulmanes no acudían a La Meca por devoción a Dios, sino siguiendo un antiguo ritual pagano que Mahoma no se había atrevido a eliminar. De hecho, únicamente había ocultado los ídolos anteriores. Alguno de ellos era el que estaba bajo la piedra que los peregrinos debían besar al rodear el santuario. Y, en cuanto a la lapidación de Satanás, señalaba su irracionalidad, “porque lo que no se percibe con ningún sentido corporal no puede ser puesto en fuga. Los demonios se ponen en fuga pronunciando el nombre divino<sup>50</sup>”.

Muchos de los autores, sin embargo, interpretaron la peregrinación a La Meca en términos cristianos, como una forma de ganar la intercesión de Mahoma, pues pensaban que allí se encontraba su sepulcro, y que era esto lo que los peregrinos iban a visitar<sup>51</sup>. Acerca del supuesto sepulcro de Mahoma en La Meca correrá por Europa, hasta bien entrada la Edad Moderna, la leyenda de que estaba hecho de hierro y flotaba en el aire por efecto de unos imanes colocados estratégicamente en el mausoleo<sup>52</sup>. Y esto a pesar de que, al menos desde Lucas de Tuy (m. 1249), ya se sabía que, en realidad, su tumba se encontraba en Medina<sup>53</sup>.

Por último, la obligación coránica de dar limosna a los pobres es quizás el pilar del islam menos mencionado por los autores cristianos<sup>54</sup>. Ni siquiera Pedro Alfonso alude a él, y los autores que sí lo mencionan lo suelen hacer sólo de pasada. Rarísimos son los casos en los que se describe con algún detalle<sup>55</sup>. Uno de esos casos extraños es el de Riccoldo de Montecroce, quien, no, obviamente, en el contexto de su polémica contra el islam, sino en el del relato de su viaje por Oriente Medio, describió como algo encomiable la generosidad de los musulmanes a la hora de dar limosna<sup>56</sup>.

Hasta el final de la Edad Media, lo que la mayoría de los autores cristianos demuestra saber acerca de la religiosidad islámica no va mucho más allá<sup>57</sup>. A pesar de que su visión se enriquece con el conocimiento de las grandes recopilaciones de *hadices*, algunas crónicas históricas árabes y el famoso *Libro de la escala*, toda su preocupación está dirigida a demostrar la falsedad de la religión islámica, y especialmente a probar que Mahoma es un falso profeta. Poco les interesa saber cómo los musulmanes interpretan esos textos sagrados, y mucho menos cómo viven su religión día a día. Sobre un aspecto tan importante del islam como es la mística sufí parecen haber sabido más bien poco. Sí se sabía de la celebración de peregrinaciones a los mausoleos de los “santones” sufíes, ya que se daban incluso en territorios dominados por los cristianos, como muestra la carta puebla de Chivert (1234) y el hecho de que el mencionado Concilio de Vienne prohibiera ese tipo de

49 P. Alfonso, *Diálogo...*, p. 292.

50 *Ibíd.*, p. 299-301.

51 Véase, por ejemplo, P. Pascual, *Sobre la se[c]ta mahometana...*, p. 159. Sobre este tema véase Daniel, *Islam and the West...*, pp. 243-246.

52 A. Eckhart, “Le cercueil flottant de Mahomet”, en *Mélanges de philologie romane et de littérature offerts à Ernest Hoepffener*, París, Les Belles Lettres, 1949, pp. 77-88.

53 L. de Tuy, *Crónica de España*, edición de J. Puyol, Madrid, RABM, 1926, p. 206.

54 O. de la Cruz Palma, *Machometus...*, p. 320.

55 N. Daniel, *Islam and the West...*, pp. 248-250.

56 Cit. en O. de la Cruz Palma, *Machometus...*, p. 321.

57 N. Daniel, *Islam and the West...*, pp. 253-254.

“romerías<sup>58</sup>”. También parece que se conocía la existencia de cofradías sufíes: Ruy González de Clavijo, a principios del siglo XV, describe brevemente una de ellas, considerándola una orden de eremitas dirigida por un “mayoral” que era tenido por santo<sup>59</sup>. Pero el único autor, hasta donde sabemos, que describió un ritual sufí, fue Montecroce, aunque lo hizo sin darse cuenta de ello, pues más bien parece que lo consideró la forma normal de realizar la oración<sup>60</sup>. Así pues, en definitiva, poco cabe encontrar en la literatura medieval cristiana acerca de la religiosidad islámica, más allá, como decimos, de lo que los principales textos de la tradición islámica estipulan con claridad.

### 3. LA ÉPOCA MODERNA

La base del conocimiento que los europeos tenían del islam seguía siendo casi exclusivamente textual al comenzar el siglo XVI. De hecho, para la mayor parte de la producción intelectual europea dedicada al islam, seguiría siendo así durante varios siglos más. Esto es lo que llevó a Edward Said a considerar que una de las principales características del acercamiento europeo al islam era la adopción de una “actitud textual” que había dado forma a una tradición intelectual, a “un discurso” sobre el Oriente que tenía más peso en la forma en la que los europeos percibían el mundo islámico que la propia experiencia sobre el terreno<sup>61</sup>. Ciertamente, eso sería aplicable, en todo caso, a las obras de polémica, a los tratados de teología y filosofía, incluso a muchas obras de historia. Sin embargo, en paralelo a esta tradición surgió otra que planteaba un acercamiento diferente a lo islámico, un acercamiento que valoraba, por encima de todo, la experiencia, y que huía, en principio, de esa mencionada “actitud textual”, haciendo depender la veracidad de la información que se transmitía de que tuviera como origen la observación directa. A esto Almut Höfert lo ha considerado el surgimiento de “un nuevo modelo epistemológico<sup>62</sup>”.

Es en la literatura de viajes, heredera directa de las obras medievales del propio Montecroce, de Marco Polo o Jean de Mandeville, donde este cambio es más fácilmente detectable. Pero también en otro tipo de textos estrechamente vinculados a ese género: los diarios de embajadas, los relatos de cautivos o las obras de geografía. En estas obras la veracidad de la información no sólo se basa en la experiencia —que algunas veces es real y otras ficticia—, sino que, además, en ocasiones se afirma explícitamente en contra de la información cuyo origen no es empírico. Así, dice el autor del *Viaje de Turquía*, lo que más le animó a “pintar al bibo [...] el poder, vida, origen y costumbres de su enemigo [i.e. los turcos]”, así como la vida de los cautivos en Constantinopla, fue ver cómo otros contaban esas cosas “no dando a su escritura más autoridad del diz que, y que oyeron dezir a uno que venía de allá<sup>63</sup>”. Él, sin embargo, lo que contaba lo había visto con sus propios ojos, lo había sufrido en sus carnes, y por eso era más digno de crédito.

Resulta paradójico que precisamente este texto que hace tanta gala del valor de la experiencia directa esté, casi todo él, basado en lo que otros textos dicen<sup>64</sup>. Pero, en

58 O. R. Constable, “Regulating religious noise...”.

59 R. González de Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, edición de F. López Estrada, Barcelona, Castalia, 2017, pp. 188-189.

60 Cit. en O. de la Cruz Palma, *Machometus...*, p. 308.

61 E. Said, *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2003, pp. 84, 117-118, 122-123, 135-136.

62 A. Höfert, “The order of things and the discourse of the Turkish threat”, en A. Höfert y A. Salvatore (eds.), *Between Europe and Islam*, Bruselas, PIE-Peter Lang, 2000, pp. 39-70.

63 *Viaje de Turquía (la odisea de Pedro Urdemalas)*, edición a cargo de F. García Salinero, Madrid, Cátedra, 2010, pp. 88-89.

64 Sobre las fuentes usadas por el autor del *Viaje* véase la introducción de García Salinero en *ibíd.*, pp. 36-42.

cualquier caso, lo que cuenta es el principio: la autoridad de lo que otros han dicho ya no es suficiente para determinar la veracidad o no de una información, lo más importante es la experiencia en primera persona. La *Topographía* está llena de expresiones que transmiten al lector esa idea, que lo que se cuenta tiene como único origen la experiencia personal: “Preguntándoles yo la razón”, “respondí yo a uno”, “porque vimos con nuestros ojos”, etcétera<sup>65</sup>. Es el principio de una actitud —formulada, aunque no siempre practicada fielmente— que podríamos considerar científica en el sentido moderno.

La aparición de esta otra perspectiva, que se separa de manera decidida de la tradición polémica anterior, que en muchas ocasiones ni siquiera la cita, ni la utiliza, es lo que va a permitir la aparición de una serie de descripciones aparentemente verídicas de las formas en las que los musulmanes practican su religión en su vida diaria, más allá de lo que los textos sagrados o las obras de jurisprudencia puedan decir. Así, Diego de Haedo nos dice expresamente: “solamente apuntaré aquí parte de muchas opiniones, costumbres y usanzas que generalmente los más dellos usan, creen y observan, ultra de lo que Mahoma les manda<sup>66</sup>”. Nótese las puntualizaciones, porque resultan muy interesantes. Haedo no sólo nos dice expresamente que nos hablará de las costumbres de los musulmanes que van más allá de las propias prescripciones coránicas, sino que, además, nos avisa de que esas costumbres no las siguen todos por igual, y que, por lo tanto, los musulmanes practican su religión de diversas formas. Refiriéndose al caso de la Argel de finales del XVI esto era especialmente pertinente, dada la gran variedad de orígenes etnoculturales de los musulmanes de la ciudad —que implicaba a veces adscripciones a diferentes escuelas de interpretación de la Ley (*madahib*, sing. *madhab*)—, algo que el mismo Haedo no deja de señalar<sup>67</sup>. Dentro de una tradición cristiana dedicada a describir la religión islámica como un monolito inamovible desde Mahoma, en la que se considera a los musulmanes indistinguibles unos de otros en cuanto a su religión, este tipo de puntualizaciones resultan sorprendentes y son una muestra de que, efectivamente, estamos ante un tipo de aproximación totalmente novedosa.

Esas descripciones, pues, ya no se realizan, como en la tradición polémica, exclusivamente para tratar de demostrar la falsedad del islam. Aunque las expresiones de condena y las caricaturizaciones todavía están presentes, las descripciones no se realizan con el objetivo de demostrar lo equivocados que están los musulmanes. Este es un punto de partida que nadie discute y que los autores no sienten la necesidad de demostrar. Es cierto también que en algunas de estas obras, especialmente en las relaciones de los cautivos, puede existir una motivación política: estimular una reacción por parte de la Monarquía que remedie la situación de los cautivos. En algunos casos se postula incluso una intervención armada<sup>68</sup>. Pero muchas de las descripciones de las prácticas religiosas islámicas denotan una genuina curiosidad, en una época en la que la mera curiosidad es el motor de infinidad de obras<sup>69</sup>. Así lo expresó claramente Ludovico de Varthema cuando describía la peregrinación a La Meca: “diré en aquesta parte lo más brevemente que yo pudiere la manera de sus sacrificios, para que pueda cumplir con los desseos de saber novedades”<sup>70</sup>. Así pues, en

65 D. de Haedo, *Topographía...*, fols. 32v a, 33v b, 36v a.

66 *Ibíd.*, fol. 32r a.

67 *Ibíd.*, fols. 8r-9r.

68 M. Á. de Bunes ha defendido que existe en esta literatura una ideología “precolonial”; véase su *La imagen de los musulmanes...*, pp. X y 8.

69 Véase R. J. W. Evans y A. Marr (eds.), *Curiosity and wonder from the Renaissance to the Enlightenment*, Abingdon y Nueva York, Routledge, 2016.

70 L. de Varthema, *Itinerario del venerable varón micer Luis patricio romano*, Sevilla, Jacobo Cromberger,

muchas ocasiones lo que lleva a estos autores a investigar y a describir las prácticas de los musulmanes es el mero deseo de conocer y transmitir conocimiento por el conocimiento mismo<sup>71</sup>.

Siendo la experiencia, entonces, el principio básico a partir del cual entender la religión islámica, son las prácticas, y no la teología, lo que estos autores van a describir. Los textos sagrados del islam, que desde el siglo XII habían ocupado el centro de la polémica, pasan a un segundo lugar en este tipo de obras, si es que ocupan verdaderamente algún lugar. Los cinco pilares del islam se mencionan, se explican, pero lo que atrae principalmente la atención de los autores no son los preceptos en sí, sino su práctica. Por otro lado, como decimos, la falsedad del islam es un punto de partida indiscutible que los autores no sienten necesidad de demostrar. Se enuncia en diversas ocasiones, pero los textos no se convierten en una refutación sistemática. De esta manera, a diferencia de lo que sucedía en la tradición medieval, la exposición de las creencias y prácticas del islam no va siempre acompañada de la refutación pertinente. Aunque algunos autores, como Diego de Haedo, no dejan de salpicar sus textos con condenas y burlas, otros, como el del *Viaje de Turquía*, hacen más bien lo contrario: muestran reconocimiento y admiración hacia la forma en la que los musulmanes viven su religión —esto seguramente explica por qué el primero pudo ver su libro publicado y el segundo no—.

### 3.1. La profesión de fe

Al ser, por tanto, la práctica, y no tanto la creencia o el principio teológico, lo que preocupa principalmente a estos autores, no es extraño que la profesión de fe islámica no se analice en sí misma, sino que se mencione especialmente en el contexto de la ceremonia de la conversión al islam, y que, por ello, se vincule también a la circuncisión.

Así, el autor de la *Topographía* se centra en las celebraciones que se realizan con motivo de la circuncisión: cómo se invita a una serie de conocidos a una gran fiesta, y después de la comida se procede a la circuncisión, realizada, según cuenta, casi siempre por “algún judío maestro deste oficio”. Inmediatamente después de realizada, los asistentes comienzan a pronunciar la profesión de fe: “*Yla Yla Ala Mahamet hera curra Ala*, etcétera, que quiere dezir, Dios es y Dios será, y Mahamet es su mensagero”. A esto sigue un gran alboroto del resto de asistentes, que hacen mucho ruido con el objetivo de distraer el pensamiento del circuncidado, el cual, poco después, se echa a descansar, “mientras los invitados a la fiesta le dan regalos”. De especial interés para el autor es señalar que muchos cristianos cautivos en Argel se convierten al islam, y que esto es causa de gran alegría entre los musulmanes. A esos los genizaros, espada en mano y con su bandera, los pasean por la ciudad vestidos a la turca, “con una flecha en la mano”, acompañados por un gran número de personas, “con música y lanzando vítores<sup>72</sup>”.

Nótese que en ningún texto medieval dedicado al islam se hace nada semejante: conocen la circuncisión, saben incluso que se diferencia de la circuncisión judía en cuanto al momento de su realización, pero nada saben de cómo se realiza. Eso no les interesa, porque no ayuda en ninguna forma a los objetivos de la polémica religiosa. Ahora, los autores están movidos por un interés genuino en conocer formas de vida diferentes, y quieren saber cómo hacen las cosas. Por eso se detienen en este tipo de descripciones.

---

1520, fol. 10r b.

71 Sigo aquí a R. Irwin en *For lust of knowing: the orientalisists and their enemies*, Londres, Penguin, 2007.

72 D. de Haedo, *Topographía...*, fol. 10r a-b.

Sorprende igualmente que Haedo preste atención también a la ceremonia de conversión de las mujeres, y que mencione la cuestión de la ablación, que él llama “circuncisión”. Sorprende este relato no sólo por la atención que presta a las costumbres femeninas — una constante en toda la obra—, sino porque muestra que, como ya hemos apuntado, el autor es consciente de que no todos los musulmanes practican su religión de la misma manera, de que existen variantes de las mismas prácticas según la región o el grupo étnico, y que prácticas que en unos sitios son comunes, en otros sitios no lo son. Así, nos asegura que la conversión de las mujeres solo consiste en que se bañan, rezan, se les corta un poco el cabello, y adoptan un nombre árabe o turco<sup>73</sup>. Pero más abajo, basándose en una información transmitida por León el Africano<sup>74</sup>, nos dice que a la circuncisión sólo están obligados los hombres, “aunque en el gran Cayro y otras partes suelen también circuncidar a las hembras, cortándoles de sus miembros cierta carne superflua”, pero esto, nos recalca, en Argel no se hace<sup>75</sup>.

### 3.2. La oración

Que el islam prescribía cinco oraciones diarias era sabido desde hacía mucho tiempo, como vimos. Pero a partir del siglo XVI no sólo se sabe eso, se sabe también cuándo exactamente tienen lugar esas oraciones y cómo se llaman. Los autores se recrean detallando el nombre exacto de cada oración —unos en árabe, otros en turco—, y situándolas en el tiempo<sup>76</sup>. Igual que los autores medievales, también prestan atención a la llamada del almúédano, señalando incluso qué dice exactamente<sup>77</sup>. Diego de Haedo da todavía más detalles acerca de cómo se hace la llamada, mostrando que seguía siendo una costumbre desagradable para los cristianos<sup>78</sup>.

Pero, aunque las cinco oraciones son de gran importancia, Diego de Haedo nos informa de que para los musulmanes “es de grande merecimiento hazer el *salá* [i.e., *salah*, la oración] quando les toca el coraçón y convida a hazerlo, y muy mayor que no a las horas acostumbradas y de obligación<sup>79</sup>”. Estos autores tampoco se olvidan de las abluciones, pero ahora no dedican ningún improperio contra esa práctica, aunque el autor de *Viaje de Turquía* sigue pensando que son una forma de limpiar los pecados, un sustituto de la confesión cristiana<sup>80</sup>. Lo interesante es que se fijan en los detalles de cómo se realiza este acto. Así, el autor de la *Topographía* nos explica que los musulmanes de Argel consideran de más mérito realizar las abluciones con agua fría en lugar de con agua caliente<sup>81</sup>.

Pero lo más importante es cómo describen la realización de la propia oración. Aunque la descripción que cabe encontrar en la *Topographía* es menos prolija en detalles que la que se puede encontrar en, por ejemplo, el *Viaje de Turquía*<sup>82</sup>, destacando ante todo que se trata como de una “dança” dirigida por el imán, cuyos movimientos son imitados por los

73 *Ibíd.*

74 L. Africanus, *Descripción general del África y de las cosas peregrinas que allí hay*, traducción y edición de S. Fanjul, Barcelona, Lunwerg, 1995, pp. 153 y 323.

75 *Ibíd.*, fol. 26v b.

76 *Ibíd.*, fol. 21r b; *Viaje de Turquía...*, p. 389.

77 *Ibíd.*

78 D. de Haedo, *Topographía...*, fol. 21v a.

79 *Ibíd.*, fol. 32r a.

80 *Viaje de Turquía...*, p. 388.

81 D. de Haedo, *Topographía...*, fol. 32r b.

82 *Viaje de Turquía...*, p. 390.

fieles, colocados en hileras a lo largo de la mezquita<sup>83</sup>, recoge, en cambio, una información que es quizás la primera vez que un autor cristiano recoge: la oración puede invalidarse si se realiza en condiciones de impureza:

De la misma manera dicen que el *salá* no aprovecha si el que le haze, por desastre, dexa yr el viento por la parte no limpia. No se hable de la orina, porque dizen que no ay pecado ygual, como tocarles una gota della en los calçones, y por esso suelen mear siempre en cuclillas, como mugeres, y sería gran pecado mear en pies como christiano. [...] Tampoco le vale el *salá* si al que le haze le sale sangre de las narizes o de alguna llaga que tenga, aunque oculta<sup>84</sup>.

También suelen estos autores hacer referencia a la oración del viernes, la más importante al tener lugar en el día santo del islam. Si los autores medievales habían hablado del viernes, lo habían hecho para apuntar su supuesta relación con Venus, la sensualidad y el paganismo. Ahora, en cambio, se fijan en que es un día especial porque los musulmanes están más obligados a ir a la mezquita a rezar; y a la mezquita mayor acuden las autoridades<sup>85</sup>. Haedo, además, hace referencia a las oraciones que tienen lugar en Ramadán, un momento especialmente importante para la religiosidad islámica. En esas fechas, nos dice, “los que son más debotos se lavan muy bien y van a las mezquitas hazer el *salá* y oyr la prédica y sermón<sup>86</sup>”.

### 3.3. El ayuno

El ayuno de Ramadán también había recibido grandes críticas en la Edad Media, como vimos. Sin embargo, parece que este tipo de autores del siglo XVI no compartieron ese punto de vista. El autor de la *Topographía* ofrece descripciones muy detalladas y certeras acerca de en qué consiste el ayuno en sí —repitiendo *grosso modo* lo que ya Pedro Alfonso había señalado—, y añadiendo, además, muchos detalles que resultan de gran interés. Alguno de ellos parece exagerado, como su afirmación de que todos los musulmanes han de guardar el ayuno “so pena de ser quemados vivos”; y otros resultan más creíbles, como que los diferentes momentos para romper el ayuno están marcados públicamente mediante el uso de timbales que se tocan por toda la ciudad. También se señala que esa ruptura puede hacerse de una vez o en dos veces a lo largo de la noche; o que, mientras niños, y hasta mujeres preñadas, están obligados a hacerlo, los musulmanes recién convertidos al islam, como “no son tan legítimos moros”, no lo observan en absoluto y siguen comiendo a placer, “pero retirados para que no los vean”. Cuenta igualmente que algunos musulmanes llevan su devoción al extremo de no comer aunque estén de viaje, a pesar de que no están obligados. Otros, más extremos aún, no ayunan un mes, sino tres, algo que Haedo consideraba producto del engaño en el que los morabitos les tenían<sup>87</sup>.

El Ramadán era —y es— especialmente propicio para el retiro espiritual y la predicación, lo cual es algo que Haedo también refleja, cuando dice que los sufíes se dedican en estas fechas a predicar “leyendo algún capítulo del Alcorán, haziendo algún discurso sobre él, exhortándolos al bien vivir, y muchos de ordinario tienen por uso de estar sentados en las

83 D. de Haedo, *Topographía...*, fols. 21r b-21v a.

84 *Ibíd.*, fol. 32r b.

85 *Ibíd.*, fol. 12v b, 14v b, 31v b-32r a.

86 *Ibíd.*, fol. 30v a.

87 D. de Haedo, *Topographía...*, fols. 30r b-30v a.

mezquitas con el Alchorán en la mano y quien quiere oyr algún capítulo se llega a ellos, y acabado de leerle, da alguna limosna por el trabajo de la lición<sup>88</sup>”.

También hace referencia Haedo a la *Laylat al-Qadr* o Noche del Destino, y describe las prácticas realizadas para celebrarla: se realiza una gran cena y se da limosna a los pobres, y algunos dejan comida “por todas partes y rincones de la casa para que vengan a comer los espíritus malos, diciendo que con esto los aplacan<sup>89</sup>”. Esa noche los musulmanes también encienden muchas lámparas en las mezquitas, y van de mezquita en mezquita por toda la ciudad, rezando. En los barcos también se encienden lámparas, y piensan que esa noche ocurre un prodigio: durante media hora las aguas no se mueven, y aquel que tiene la fortuna de encontrar las aguas dispuestas de esa manera obtendrá todo lo que desee de Dios<sup>90</sup>.

Pero, sin duda, lo más interesante es la atención que presta Haedo a las celebraciones que tienen lugar a lo largo del mes sagrado, en primer lugar a una que recuerda en parte a una fiesta carnavalesca:

Se juntan una noche [de Ramadán] como treynta o quarenta y más hombres y son todos turcos o renegados, y hazen con ciertos palos que arman y atan un cuerpo de camello con su corcoba y puesta una cabeça [...], y llevando delante una gayta tañendo van todos baylando con sus máscaras, y llegando a las puertas de los más ricos y principales tanto tocan que los abren y les dan estrenas de dineros, como quiere cada uno, una dobla, dos o tres, y más, lo qual todo reparten después entre sí yualmente<sup>91</sup>.

También ofrece Haedo una descripción muy interesante de las celebraciones que tienen lugar con motivo del *Eid al-Fitr*, la fiesta de la ruptura del ayuno<sup>92</sup>. Ese día, nos cuenta, salen todos los musulmanes de la ciudad al campo, donde hacen una oración conjunta a la que asiste el gobernador de la ciudad, a la que sigue un sermón del “morabuto mayor”, quien les exhorta a dar gracias a Dios y a observar las prescripciones coránicas, y les promete la salvación. Después, una vez vueltos a sus casas, hacen grandes banquetes y diversos juegos públicos. Los jóvenes “cavalgan en cavallos y se visten lo mejor que pueden y salen fuera de la puerta de Babaluete, y en la playa escaramuçon con cañas, y después corren sus carreras de dos en dos”. Por su parte, el común del pueblo se junta para hacer bailes semejantes, nos dice, a los que hacen los negros de Guinea en Sevilla y Lisboa. En esos bailes se separan según procedencias: los moros del Sáhara por un lado, los de la Kabilia por otro, los negros por otro, y las negras por otro; “y cada nación bayla y toca sus tabales o gaytas a la usança de su tierra”. Los árabes, en cambio, no participan en esos bailes, dado que, nos dice Haedo, “son en todo villísima gente y para poco”. Tampoco los turcos lo hacen, ni los conversos, porque consideran que no es digno de ellos. En cambio, los turcos sí hacen combates de lucha libre. Otros se montan en una especie de atracciones que se erigen en la ciudad: unos columpios que se hacen con “ciertas horcas de tres palos muy altos y muy fixos, y en unas sogas que cuelgan dellos muy largas, en las puntas de las quales atan unas tablas sobre las quales se assienta el que se quiere columpear o mecer”. Otros, en cambio, se dedican a un juego que resulta difícil de identificar:

88 *Ibíd.*, fol. 21v a.

89 *Ibíd.*, fol. 30v b.

90 *Ibíd.*, fols. 31r a-31r b.

91 *Ibíd.*, fols. 30v a-30v b.

92 Véase todo lo que sigue acerca del *Eid al-Fitr* en *Ibíd.*, fols. 30v b-31r a.

Hazen unos instrumentos redondos de palo, como los tornos con que en Christiandad alçan y dan cal y ladrillo y otras cosas necessarias a los que trabajan en alguna torre o pared alta, a que en español llaman polea o cabrilla o argana, y cavalgando uno en cada punta de los palos que atraviessan aquel instrumento, los hazen boltear alrededor, y de arriba abaxo; y, acabado, paga cada uno un áspero para el que plantó estos palos y hizo este juego, y con esto, sin más juegos ni fiestas, celebran su pascua<sup>93</sup>.

En estas celebraciones también participan los cristianos cautivos, “por ganar algunas blancas”, lo cual Haedo condena, porque, según él, Dios no los llevó a Argel a festejar, sino para sufrir y aplacar así la ira divina. Estos se ponen máscaras y hacen danzas como suelen hacer los cristianos. Hacen también concursos de puntería con arcos y flechas, y títeres, y también juegan al “passa passa con algunas destrezas de manos.” No se trata de actividades festivas realizadas por separado, sino que todas las comunidades participan. Así, Haedo nos dice que a esos juegos de los cristianos asisten moros y turcos, que se “huelgan mucho y lo miran como abobados<sup>94</sup>”.

### 3.4. La peregrinación

La peregrinación anual a La Meca fue, como vimos, uno de los pilares mejor conocidos en la Cristiandad medieval. Sin embargo, la mayoría de los autores mantenía una idea equivocada del precepto coránico. En la *Topographía*, sin embargo, no cabe encontrar ninguna descripción de este pilar, dado que el autor nunca estuvo en La Meca y el objetivo de toda la obra es contar lo que él sabía por su propia experiencia o por lo que le habían contado testigos directos de los hechos. Por ello, nada se dice de la peregrinación en sí, e incluso sigue afirmando que su objetivo es la visita de la tumba de Mahoma, lo que muestra que resultaba difícil sustraerse al peso de la tradición —aunque es cierto que aclara que no está enterrado “en arca de azero como algunos christianos vulgarmente afirman<sup>95</sup>”—.

En cambio, sí se incluye información acerca de lo que hacían algunos peregrinos al volver, y cómo eran tratados por el resto de habitantes de la ciudad. Según cuenta Haedo, los musulmanes de Argel sentían gran veneración por los que volvían de La Meca. Los trataban como morabitos o santos y corrían a besarles las manos y la ropa. Además, les llamaban “*Agi*, que quiere dezir peregrino<sup>96</sup>”. Y, nos cuenta, muchos de los peregrinos solían, “después que han visto el sepulcro de Mahoma, quitarse un ojo de su propia voluntad, y aún algunos ambos los ojos, diciendo que quien tal a visto no cumple que mire más otra cosa, y que ojos tan dichosos y que tal miraron no conviene que sirvan para mirar otras cosas<sup>97</sup>”.

Pero es sin duda la descripción que hace Haedo del ritual del sacrificio durante el *Eid al-Kabir* lo que resulta más interesante, pues, aunque es un rito vinculado a la peregrinación, se realiza en todo el mundo islámico y no sólo en La Meca, por lo que él mismo —o quien escribiera la obra— pudo presenciar cómo se realizaba. Durante esta celebración, nos dice, los habitantes de Argel hacen los mismos juegos que se hicieron en durante la fiesta de la ruptura del ayuno, pero, además, “en memoria del sacrificio que hizo el Patriarca Abraham”, cada padre de familia está obligado a sacrificar un carnero, “y otros que son ricos matan algunas veces tantos quantas personas ay en la familia”. El sacrificio se realiza de esta manera:

93 *Ibíd.*, fol. 31r a.

94 *Ibíd.*

95 *Ibíd.*, fol. 32v a.

96 *Ibíd.*

97 *Ibíd.*, fol. 32v b. Puede que aquí se refiriera a alguna de las prácticas de automutilación que efectuaban los miembros de algunas cofradías sufíes, pero es difícil saberlo con seguridad.

Vienen de hazer el *salá* en el campo, fuera de la ciudad (do se juntan todos con el rey, [...]) y estando ya aparejados los carneros en casa, cada qual toma el suyo, y buuelto al mediodía, primeramente laban la cara y hocico del carnero con agua y le sahuman con incienso o algún buen olor y luego le degüella él mismo con su mano, aunque sea el mismo rey, porque en esto ponen todo el mérito, y aquella sangre las mugeres la coxen y guardan [...] diciendo que es santa y bendita de Dios y buena para mal de ojos. Y algunos tienen por devoción teñir la frente con esta misma sangre rezién salida. [...] Hecha esta ceremonia, y desollado el carnero, luego le pintan assí entero con azafrán y le dexan estar colgado hasta el día tercero, y después, dando a los pobres una parte, no grande, se come en casa lo demás o lo guardan salado y curado al sol, como una cosa bendita y santa<sup>98</sup>.

Haedo no realiza mayor comentario; toda la descripción se realiza con una aparente objetividad. Nótese que Haedo afirma que el sacrificio se realiza mirando hacia el Sur y no hacia Oriente, lo que puede ser consecuencia de la diferencia de orientación de las mezquitas en el Magreb. Por otro lado, véase también la puntualización acerca de que la parte que se da a los pobres es pequeña. Esto está en línea con la tendencia general del autor a criticar la falta de generosidad de los musulmanes y su escasa caridad, como veremos a continuación.

### 3.5. La limosna

Los autores cristianos medievales prestaron muy poca atención al precepto coránico de la limosna. Únicamente Montecroce realizó una descripción de él con algún detalle. En la Edad Moderna sigue siendo una de las cuestiones menos tratadas, pero, aún así, se trata más que en la Edad Media. Haedo habla del asunto, pero la falta de generosidad que atribuye a los musulmanes argelinos parece exagerada. De hecho, es tan extrema que llega a decir que en pleno invierno de 1579, en medio de una hambruna, cuando los pobres se agolpaban en las calles de la ciudad bajo la lluvia, muriendo de hambre, nadie se preocupó de socorrerlos, y que, incluso, “un turco arto rico”, en lugar de ayudar a uno que pedía pan, lo ahogó haciéndole beber agua de un canalón<sup>99</sup>. Y es que, según Haedo, los moros y los turcos son las personas más avarientas del mundo<sup>100</sup>, por lo que nunca dan limosna. Sólo las mujeres, “como más tiernas naturalmente, dan algunos pedaços de pan a los pobres”; pero ellos, en cambio, “a cozes y a bofetones los echan y apartan de sí”. Más aún: los argelinos tampoco cuidan a los huérfanos, ni casan a las huérfanas o a las viudas, ni hacen las “obras todas de piedad y que tanto usan los cristianos<sup>101</sup>”. Y todo ello lo afirma a pesar de que reconoce que los musulmanes están obligados a dar “un dos y medio por ciento de todo lo que poseen”, el llamado “*assor*” [i.e. *ushr*], a los pobres. Sin embargo, sostiene que con el tiempo ese porcentaje se ha reducido, pues sólo se extrae de lo ganado durante el año<sup>102</sup>.

En realidad parece que la caracterización que hace de los musulmanes en este punto está bastante viciada por los prejuicios. No es sólo que caiga en exageraciones como la mencionada, sino que, además, de hecho, contradice lo que él mismo señala en otras partes de la obra, donde hace referencias a las muestras de caridad de los musulmanes. Por ejemplo, menciona que algunos morabitos “viven de limosnas que vienen a pedir a la

98 *Ibíd.*, fols. 31r b-31v a.

99 *Ibíd.*, fols. 37r b-37v a.

100 *Ibíd.*, fol. 37r a.

101 *Ibíd.*, fol. 37r b-37v a.

102 *Ibíd.*, fol. 37r b.

ciudad”, de modo alguno debían recibir. De igual manera cuenta que algunos morabitos acarrearán agua en verano y la repartían a moros, turcos o cristianos, y esto por pura devoción, “por amor de Dios<sup>103</sup>”. Asimismo, en sus visitas a las tumbas de los morabitos, los musulmanes solían dejar comida para los pobres que acudían allí<sup>104</sup>. Y, como vimos, en la *Laylat al-Qadr* también se repartía limosna entre los pobres<sup>105</sup>. Así que, después de todo, quizás no fueran tan avarientos y poco caritativos los argelinos.

#### 4. CONCLUSIÓN

Es difícil que una sociedad genere las condiciones ideales para que surja dentro de ella quien sea capaz de describirla con imparcialidad, más aún cuando estamos hablando de uno de sus aspectos más delicados: la religión. Tampoco es fácil que del seno de una sociedad surja quien, despojado de prejuicios, pueda describir con justicia las formas de vida de otras sociedades, y menos de un aspecto tan delicado como la religiosidad de sus habitantes, más aún cuando esa religión ha sido tradicionalmente representada como una amenaza vital. Si tanto los testimonios internos como los externos están viciados por diferentes formas de tendenciosidad, ¿cómo podemos llegar a conocer la religiosidad de una sociedad en el pasado? La única forma, evidentemente, es reuniendo la mayor cantidad de información posible y contrastarla. Pero en este asunto que hemos tratado, tradicionalmente siempre se ha dado prioridad a los testimonios internos a la sociedad —en nuestro caso, testimonios islámicos para describir el islam—, olvidando quizás la problemática a la que nos hemos referido y la necesidad de recurrir a testimonios externos a la propia sociedad islámica.

Es cierto que, como apuntamos al comienzo, entre los textos europeos medievales es difícil encontrar nada que merezca ser tenido en cuenta como un testimonio fiel de la forma en la que los musulmanes vivían su religión. Existen algunas excepciones, como ciertos pasajes del *Diálogo* de Pedro Alfonso o del *Itinerario* de Riccoldo de Montecroce, pero siguen siendo demasiado pobres comparados con lo que puede encontrarse en las fuentes islámicas mismas. Sin embargo, en la Edad Moderna la situación cambia de forma sensible gracias al surgimiento, como dijimos, de un tipo de literatura que se aleja de la tradición polémica medieval y que valora ante todo la observación directa como fuente de información. Gracias a esto nos encontramos con testimonios que deben ser tenidos muy en cuenta en cualquier análisis de la religiosidad islámica entre los siglos XVI y XVIII.

En este sentido, el caso de la *Topographía* es especialmente importante, pues se trata de un testimonio, a nuestro juicio único, de las formas de vida de la Argel de finales del siglo XVI, especialmente de la religiosidad de sus habitantes. En nuestro caso nos hemos limitado a exponer lo que tiene que ver con los cinco pilares del islam, pero en esta fuente es posible encontrar muchísima información más acerca de aspectos tan importantes como las supersticiones, los amuletos, los ritos funerarios, algunas prácticas interreligiosas, y, sobre todo, acerca del sufismo y el culto a los místicos sufíes difuntos. Pero sólo limitándonos al caso de los cinco pilares hemos visto que la información que se puede obtener es muy rica y que las descripciones no parecen —en principio y mientras no puedan ser contrastadas con otras fuentes— distorsionadas, salvo por algunas exageraciones que hemos señalado.

Las descripciones de la ceremonia de conversión, tanto masculina como femenina no tienen precedentes en la literatura medieval. Ya a principios del siglo XVI, en las obras sobre las que se basa el *Viaje de Turquía*, era posible encontrar descripciones semejantes,

103 *Ibíd.*, fol. 22r b.

104 *Ibíd.*, fol. 29r a.

105 *Ibíd.*, fol. 32v b.

pero se centran en el contexto de Constantinopla. La única de este tipo referente al Magreb es, hasta donde sabemos, la de Haedo, lo que evidencia su valor. Ello, unido a las puntualizaciones acerca de las diferencias existentes entre las sociedades islámicas con respecto a un tema tan delicado como la ablación, hace de esta obra una fuente de información muy importante<sup>106</sup>.

Por otro lado, la sensibilidad que el autor demuestra a la hora de realizar observaciones como la del mérito que conceden los musulmanes a la oración fuera de las cinco estipuladas, o acerca de qué factores pueden hacer inválida una oración; o acerca de la importancia de la espiritualidad en Ramadán, o sobre las creencias vinculadas a la *Laylat al-Qadr*; da cuenta de hasta qué punto resulta ser un observador fiel a su experiencia y digno de crédito, al menos mientras no dispongamos de testimonios discordantes.

Finalmente, son de destacar las descripciones de las celebraciones del mes de Ramadán, así como las del *Eid al-Fitr* y el *Eid al-Kabir*. En la primera se encuentra un testimonio único de un tipo de celebración carnavalesca que recuerda a otras como el *Nawruz* de El Cairo medieval estudiado por Shoshan, en el que también había máscaras y grandes animales hechos con madera, en este caso elefantes<sup>107</sup>; o a los festivales carnavalescos que se celebraban unos días después del *Eid al-Kabir* —y no en Ramadán, como en el caso argelino— en zonas beréberes de Marruecos, Argel y Túnez entre los siglos XVIII y XX, y que han sido estudiados por Abdallah Hammoudi<sup>108</sup>. La *Topografía* ofrece en este punto el que quizás es el único testimonio existente de la celebración de este tipo de mascaradas en la Argel de finales del siglo XVI, lo que por sí sólo demuestra el valor del texto como fuente para el estudio de la religiosidad islámica altomoderna.

En definitiva, es posible que no exista una fuente de información sobre la religiosidad islámica magrebí de finales del siglo XVI que pueda ser comparada a la *Topografía*, a pesar de ser una fuente cristiana y a pesar de la tendenciosidad evidente de muchos de sus juicios y observaciones. Muestra, por ello, que las fuentes cristianas deben ser incorporadas en cualquier reconstrucción histórica de la religiosidad islámica, al menos a partir del siglo XVI.

## BIBLIOGRAFÍA

- Africanus, L., *Descripción general del África y de las cosas peregrinas que allí hay*, traducción y edición de S. Fanjul, Barcelona, Lunwerg, 1995.
- Alfonso, P., *Diálogo contra los judíos*, traducción de E. Ducay, Zaragoza, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996.
- Berkey, J. P., *The formation of islam: religion and society in the Near East, 600-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Berque, J., *Al-Yousi: problèmes de la culture marocaine au XVIIème siècle*, Paris, Moutin & Co., 1958.
- Bunes Ibarra, M. Á. de, *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII: los caracteres de una hostilidad*, Madrid, CSIC, 1989.
- Camamis, G., *Estudios sobre el cautiverio en el Siglo de Oro*, Madrid, Gredos, 1977.
- Cardaillac, L., *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico (1442-1560)*, 2ª ed., Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2016.

106 León el Africano recoge una pequeña descripción de la ceremonia y el festejo de la circuncisión, pero no en referencia a la conversión, sino en relación a la realizada siete días después del nacimiento del niño varón. En cuanto a la ablación, como apuntamos más arriba, realiza también la puntualización de que se trata de una práctica que sólo se observa en Siria y Egipto; véase nota 74.

107 B. Shoshan, *Popular culture*, pp. 40-51.

108 A. Hammoudi, *The victim and its masks: an essay on sacrifice and masquerade in the Maghreb*, Chicago, Chicago University Press, 1993.

- Constable, O. R., "Regulating religious noise: the Council of Vienne, the mosque call and Muslim pilgrimage in the late medieval Mediterranean world", *Medieval Encounters*, vol. 16, núm. 1 (2010), pp. 64–95.
- Cruz Hernández, M., *El islam de al-Andalus: historia y estructura de su realidad social*, 2ª ed., Madrid, AECl, 1996.
- Cruz Palma, Ó. de la, "Las cinco oraciones islámicas diarias (*Salawat*) en las fuentes latinas medievales", en Martínez Gázquez, J. y Tolan, J. V. (eds.), *Ritus infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*, Madrid, Casa de Velázquez, 2013, pp. 133-149.
- *Machometus: la invención del profeta Mahoma en las fuentes medievales*, Bellaterra, Institut d'Estudis Medievals, 2017.
- Daniel, N., *Islam and the West: the making of an image*, Oxford, Oneworld Pub., 1993.
- Eckhart, A., "Le cercueil flottant de Mahomet", en *Mélanges de philologie romane et de littérature offerts à Ernest Hoepffener*, París, Les Belles Lettres, 1949, pp. 77-88.
- Eisenberg, D., "Cervantes, autor de la *Topografía e historia general de Argel* publicada por Diego de Haedo", *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, vol. 16, núm. 1 (1996), pp. 32-53.
- Evans, R. J. W. y Marr, A. (eds.), *Curiosity and wonder from the Renaissance to the Enlightenment*, Abingdon y Nueva York, Routledge, 2016.
- Fierro, M., "Prácticas y creencias religiosas en al-Andalus", *Al-Qantara*, vol. 13, núm. 2 (1992), pp. 463-474.
- Garcés, M. A., *Cervantes en Argel: historia de un cautivo*, Madrid, Gredos, 2005.
- "Introduction", en Sosa, A. de, *An early modern dialogue with Islam: Antonio de Sosa's Topography of Algiers (1612)*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 2011, pp. 1-78.
- García-Arenal, M., *Inquisición y moriscos: los procesos del Tribunal de Cuenca*, 3ª ed., Madrid, Siglo XXI, 1987.
- García Sanjuán, A., "La celebración de la navidad en al-Andalus y la convivencia entre cristianos y musulmanes", en Miura, J. M. (ed.), *Te cuento la navidad: visiones y miradas sobre las fiestas de invierno*, Sevilla, Aconcagua, 2011, pp. 43-49.
- Gonzalbes, C., "Un ensayo para la catalogación de los amuletos de plomo andalusíes", *Boletín Arqueológico Medieval*, 12 (2005), pp. 7-17.
- González de Clavijo, R., *Embajada a Tamorlán*, edición de F. López Estrada, Barcelona, Castalia, 2017, pp. 188-189.
- Halevi, L., *Muhammad's grave: death rites and the making of Islamic society*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.
- Hammoudi, A., *The victim and its masks: an essay on sacrifice and masquerade in the Maghreb*, Chicago, Chicago University Press, 1993.
- Höfert, A., "The order of things and the discourse of the Turkish threat: the conceptualisation of Islam in the rise of Occidental anthropology in the fifteenth and sixteenth centuries", en Höfert, A. y Salvatore, A. (eds.), *Between Europe and Islam: shaping modernity in a transcultural space*, Bruselas, PIE-Peter Lang, 2000, pp. 39-70.
- Ibn Battuta, *A través del islam*, traducción, introducción y notas de S. Fanjul y F. Arbós, Madrid, Alianza Ed., 2005.
- Ibn Yubayr, *A través del oriente (Rihla)*, estudio, traducción, notas e índices de F. Maíllo, Madrid, Alianza Ed., 2007.
- Irwin, R., *For lust of knowing: the orientalist and their enemies*, Londres y Nueva York, Penguin, 2007.

- Jiménez de Rada, R., *Historiae minores. Dialogvs libri vite*, edición y estudio de J. Fernández Valverde y J. A. Estévez Sola, Turnhout, Brepols, 1999.
- Kaptein, N. J. G., *Muhammad's birthday festival: early history in the central Muslim lands and development in the Muslim west until the 10th/16th century*, Leiden, Nueva York y Colonia, Brill, 1993.
- Maliki, S., "Religiosidad y alteridad: una aproximación a la imagen del musulmán en la *Topografía e Historia general de Argel* de Antonio de Sosa", *Ossour al-Jadida*, 19-20 (2015), pp. 66-82.
- Montecroce, R., *Reprobación del Alcorán*, Sevilla, por dos alemanes compañeros, 1501.
- Parreño, J. M., "Experiencia y literatura en la obra de Antonio de Sosa", en Sosa, A. de, *Diálogo de los mártires de Argel*, Madrid, Hiperión, 1990, pp. 9-23.
- Pascual, P., *Sobre la se[c]ta mahometana*, edición y estudio de F. González Muñoz, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2011.
- Rodríguez Mediano, F., "Santos arrebatados: algunos ejemplos de *maydub* en la *Salwat al-anfas* de Muhammad al-Kattani", *Al-Qantara*, vol. 13, núm. (1992), pp. 237-256.
- "Religiosidad en al-Andalus: el hombre santo en el islam occidental", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 54 (1999), pp. 145-168.
- Sahin, K., "Staging an Empire: an Ottoman circumcision ceremony as cultural performance", *American Historical Review*, vol. 123, núm. 2 (2018), pp. 463-492.
- Said, E. W., *Orientalismo*, 2ª ed., Barcelona, Debolsillo, 2003.
- Salah, M. M., *El doctor Sosa y la Topografía e historia general de Argel*, tesis doctoral, Departamento de Filología Española, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1991.
- Salicrú, R., "Entre la *praxis* y el estereotipo: vivencias y percepciones de lo islámico ibérico en las fuentes archivísticas y narrativas bajomedievales", en Martínez Gázquez, J. y Tolan, J. V. (eds.), *Ritus infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*, Madrid, Casa de Velázquez, 2013, pp. 99-111.
- Shoshan, B., *Popular culture in medieval Cairo*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Sola, E., "Renacimiento, Contrarreforma y problema morisco en la obra de Antonio de Sosa", en Sosa, A. de, *Diálogo de los mártires de Argel*, Madrid, Hiperión, 1990, pp. 27-52.
- "Antonio de Sosa: un clásico inédito amigo de Cervantes (Historia y Literatura)", en *Actas del I Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 409-412.
- Southern, R. W., *Western views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962.
- Tolan, J. V., *Saracens: Islam in the medieval European imagination*, Nueva York, Columbia University Press, 2002.
- Tóth, J., "Topography of a society: Muslims, dwellers, and customs of Algiers in Antonio de Sosa's *Topographia, e Historia general de Argel*", en Birnbaum, M. D. y Sebok, M. (eds.), *Practices of coexistence: constructions of the other in early modern perceptions*, Budapest, Central European University Press, 2017, pp. 103-142.
- Touati, H., *Entre Dieu et les hommes: lettrés, saints et sorciers au Maghreb (17<sup>e</sup> siècle)*, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1994.
- Tuy, L. de, *Crónica de España*, edición de J. Puyol, Madrid, Tip. de la RABM, 1926.
- Varthema, L., *Itinerario del venerable varon micer Luis patricio romano en el qual cuenta mucha parte de la Ethiopia, Egipto, y entrambas Arabias, Siria y la India*, Sevilla, Jacobo Cromberger, 1520.
- Viaje de Turquía (la odisea de Pedro Urdemalas)*, 6ª ed., a cargo de F. García Salinero, Madrid, Cátedra, 2010.

- Waardenburg, J. J., "Official and popular religion in Islam", *Social Compass*, vol. 25, núms. 3-4 (1978), pp. 315-341.
- Wiegers, G., "Ibadat", en Martin, R. C. (ed.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim world*, 2 vols., Nueva York, Macmillan Reference USA, Thomson/Gale, 2004, vol. 1, pp. 327-333.
- Zaragoza, E., "Abadologio del monasterio de Ntra. Sra. de la Misericordia de Frómista (1437-1835)", *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 71 (2000), pp. 135-158.

## **Financiar la cristiandad hispanoamericana. Inversiones laicas en las instituciones religiosas en los Andes (s. XVI y XVII)**

### **Financing Hispanic American Christianity. Lay investment in religious institutions in the Andes (16<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> c.)**

Aliocha MALDAVSKY  
U. Paris Ouest Nanterre la Défense  
amaldavs@parisnanterre.fr

Fecha de recepción: 29-01-2019  
Fecha de aceptación: 01-03-2019

#### **RESUMEN**

El objetivo de este artículo es reflexionar sobre los mecanismos de financiación y de control de las instituciones religiosas por los laicos en las primeras décadas de la conquista y colonización de Hispanoamérica. Investigar sobre la inversión laica en lo sagrado supone en un primer lugar aclarar la historiografía sobre laicos, religión y dinero en las sociedades de Antiguo Régimen y su trasposición en América, planteando una mirada desde el punto de vista de las motivaciones múltiples de los actores seculares. A través del ejemplo de restituciones, donaciones y legados en los Andes, se explora el papel de los laicos españoles, y también de las poblaciones indígenas, en el establecimiento de la densa red de instituciones católicas que se construye entonces. La propuesta postula el protagonismo de actores laicos en la construcción de un espacio cristiano en los Andes peruanos en el siglo XVI y principios del XVII, donde la inversión económica permite contribuir a la transición de una sociedad de guerra y conquista a una sociedad corporativa pacificada.

**PALABRAS CLAVE:** Hispanoamérica-Andes, religión, economía, encomienda, siglos XVI y XVII.

#### **ABSTRACT**

This article aims to reflect on the mechanisms of financing and control of religious institutions by the laity in the first decades of the conquest and colonization of Spanish America. Investigating lay investment in the sacred sphere means first of all to clarifying historiography on laity, religion and money within Ancien Régime societies and their transposition to America, taking into account the multiple motivations of secular actors. The example of restitutions, donations and legacies in the Andes enables us to explore the role of the Spanish laity and indigenous populations in the establishment of the dense network of Catholic institutions that was established during this period. The proposal postulates the role of lay actors in the construction of a Christian space in the Peruvian Andes in the sixteenth and early seventeenth centuries, when economic investment contributed to the transition from a society of war and conquest to a pacified, corporate society.

**KEY WORDS:** Hispanic America-Andes, religion, economics, encomienda, 16th and 17th centuries.

## INTRODUCCIÓN

Este artículo plantea una reflexión teórica sobre los mecanismos de financiación y de control de las instituciones religiosas en las primeras décadas de la conquista y colonización de América por los españoles. A través del ejemplo de los Andes peruanos, se trata de entender cuál fue el papel de los laicos españoles, y también de las poblaciones indígenas, en el establecimiento de una densa red de instituciones religiosas: conventos, colegios, hospitales, parroquias. La propuesta postula el protagonismo de actores sociales no necesariamente religiosos en la construcción de un espacio cristiano en los Andes peruanos en el siglo XVI y principios del XVII.

En efecto, la profundidad de los vínculos entre los laicos y las instituciones religiosas ha sido generalmente poco estudiada por la historiografía, más bien atenta a una historia cultural de la religiosidad o a una historia política de las instituciones religiosas. No faltan trabajos sobre las manifestaciones del culto en las sociedades coloniales americanas, a través del estudio de las devociones, con sus ambigüedades y su carácter eventualmente heterodoxo (Duviols, 1971; O’Gorman, 1986; Glave, 1998). También contamos con estudios sobre la penetración del catolicismo en las prácticas religiosas de las poblaciones indígenas que demuestran su gran capacidad de adaptación frente a la religión impuesta por la dominación colonial (Estenssoro, 2003; Ramos, 2010). Los medios económicos del clero, su capacidad productiva y sus bienes han sido ampliamente estudiados por la historiografía, que cuenta con fuentes institucionales y financieras, pero generalmente analizadas con miras a entender la riqueza de la Iglesia como institución, sin necesariamente plantear el cuestionamiento a partir de las motivaciones de los que contribuyen a su financiación con legados y donaciones.

Se trata, por lo tanto, de tomar el punto de vista de los actores de la sociedad a través de los mecanismos de financiación de las instituciones religiosas, o sea estudiar cómo y por qué los laicos invierten en lo sagrado<sup>1</sup>. El contexto es el de la construcción del cristianismo americano que coincide con la creación de una nueva sociedad, en la cual los diferentes actores, conquistadores como conquistados, necesitan definir su lugar. Los instrumentos legales de financiación vienen de Europa, pues legados, donaciones y obras pías forman parte del arsenal jurídico con el que los conquistadores cruzan el Atlántico y que la población indígena local adopta rápidamente.

Este artículo no pretende agotar dicha problemática, sobre la cual las investigaciones siguen desarrollándose. Se limita al espacio andino y al periodo inicial de la sociedad colonial, desde la conquista en 1532 hasta principios del siglo XVII. Antes de entrar en el análisis de los documentos, el primer apartado presenta los argumentos teóricos que justifican la investigación y las líneas historiográficas que convergen hacia la práctica de la inversión en lo sagrado. En el segundo apartado, presentaré algunos de los instrumentos de inversión, como la restitución de los bienes a los indios andinos por parte de antiguos conquistadores y la práctica de donaciones y legados píos a instituciones religiosas en

1 Este trabajo forma parte del proyecto: «Invertir en lo sagrado, Europa-América, siglos XV-XX», en el que han participado investigadores franceses, españoles y latinoamericanos, con el apoyo del Institut Universitaire de France y la Casa de Velázquez, entre 2014 y 2016.

los Andes, por parte de españoles como indígenas a finales del siglo XVI y principios del XVII. Estos mecanismos de financiación de la religión contribuyen a garantizar la salvación del alma de los protagonistas, de acuerdo con las concepciones espirituales propias del catolicismo del Antiguo Régimen. También les permiten construir un estatus social elevado dentro de la sociedad colonial y establecer relaciones de poder y redes sociales en un contexto colonial y de formación de una nueva sociedad. Aparecen entonces como un instrumento de pacificación en sociedades cuyo fundamento fue la guerra de conquista, como se verá en el último apartado.

## 1. HISTORIOGRAFÍA Y LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN: FUNDAMENTOS TEÓRICOS

### 1.1. Actores sociales laicos y religión en América

La política de evangelización emprendida por los españoles en América ha sido generalmente estudiada a partir de la relación de contacto entre el clero, tanto regular como secular, con la población que se pretendía evangelizar: indios y esclavos deportados de África. También se estudia en su triple dimensión institucional, política y religiosa. La religión de los fieles ha despertado gran interés a través del estudio del barroco hispanoamericano, del culto a los santos, de devociones, de aspectos heterodoxos y/o sincréticos, en busca de las posibles permanencias y transformaciones de los cultos prehispánicos, según un enfoque comparable al del estudio de las “religiones populares” en diferentes contextos europeos (Ragon, 2008, 2014).

Poner a los laicos en el centro de una historia social de la religión implica salir de una historia en la que las instituciones religiosas serían necesariamente prescriptivas ante los fieles simplemente dóciles o recalcitrantes. El trabajo pionero de William Christian (1991) sobre la religión local en España bajo Felipe II hizo entender la relativa autonomía de los actores locales frente a las instituciones, preservando sin embargo la dicotomía entre la religión de las élites y la religión popular, delineada por la historiografía francesa sobre las “mentalidades” y la “cultura popular” (Vovelle, 1972; Froeschlé-Chopard, 1980). La noción de “religión popular” deriva de la historia social de las mayorías ausentes de las fuentes. Pero su definición es imprecisa, su geometría variable y revela la construcción de un otro interno por parte de las élites alfabetizadas, desde los cazadores de brujas del siglo XVI hasta los mismos historiadores del siglo XX (De Certeau, 1970; Grosse, 2011, 2013; Kalifa, 2015). La historiografía de la religión tiende hoy a abandonar la idea de un modelo prescriptivo por parte de las instituciones religiosas y políticas y a tomar la perspectiva de los actores. Estos interiorizan las normas y prácticas sociales y religiosas, sin que se trate necesariamente de imposición “desde arriba” o de autonomía “desde abajo”, como lo propone Olivier Christin acerca de la formación de identidades confesionales en la Europa de la primera modernidad (Christin, 2009: 12; Croq y Gairroch, 2013)<sup>2</sup>.

En la historiografía americanista, la cuestión de los “sin voz” se ha planteado a través de “la visión de los vencidos” en situación colonial, desde la perspectiva de la antropología histórica (León Portilla, 1959; Wachtel, 1971). Trabajos posteriores permitieron superar la dicotomía dominante/dominado, dominación/resistencia y entender las sociedades en situación colonial en su diversidad, sin una mirada rígida hacia los actores y las categorías. Surge la perspectiva de la agencia indígena o africana (Saignes, 1985, 1999; Spalding, 1984; Stern, 1986; Thornton, 1998; Lamana, 2008), que no es sólo resistencia a la dominación colonial<sup>3</sup>. La historiografía de la conversión y evangelización ha investigado sobre las

2 El tema coincide con el de la recepción, estudiado por los “*cultural studies*” e implementado por los estudios sobre el Renacimiento en Europa de Stuart Hall (2000) y Peter Burke (2000).

3 La sociología de la acción y de la recepción y la noción de interacción están en juego aquí (De Certeau, 1996;

estrategias de neófitos, enfatizando la variedad de motivaciones, sociales y políticas, de los pueblos indígenas y afrodescendientes a la hora de aceptar el bautismo (Mills, 1997; Estenssoro, 2003; Pompa, 2003; Wilde, 2009; Ramos, 2010; Castelnuovo-L'Estoile, 2016). Estas estrategias no son una prerrogativa de las poblaciones recientemente cristianizadas. También los europeos enfrentan situaciones a las que se adaptan. Una sociedad cristiana de Antiguo Régimen se traslada a un nuevo espacio y configuración demográfica, en el que se ejerce la dominación colonial, involucrando ajustes por parte de todos los actores, no solo de los indios (Alberro, 1992).

La historia social permite conectar el proceso de evangelización en los Andes con las especificidades de la sociedad colonial al final de la conquista y las guerras civiles, en un contexto de ruptura confesional y de transformación del cristianismo. Esta conexión es operativa con el estudio del grupo de laicos que forman los encomenderos, cuya legitimidad social depende, en teoría, de un factor religioso: el respeto por la obligación de evangelizar a los indios. En los Andes, los neófitos inspiran la desconfianza de los españoles, según un modelo de exclusión característico de la península ibérica (Estenssoro, 2003). Dos categorías legales se definen en la sociedad nacida de la conquista: indios y españoles, que se desdibujan luego con la presencia de esclavos y, rápidamente, de mestizos y mulatos. Como vencedores y viejos cristianos, los españoles dominan teóricamente esta sociedad. Organizan la fuerza laboral local, crean nuevas instituciones, civiles y religiosas, y emplean al clero para la conversión al cristianismo y la evangelización de los indios.

La categoría historiográfica de los laicos plantea problemas que los historiadores de la Edad Media han enfrentado. Al oponer las nociones de “cultura popular” y de “cultura académica”, concebida como “cultura clerical”, Jean-Claude Schmitt (1976) tiende a oponer a clérigos y laicos e insiste en el papel de la Iglesia en la reproducción social. Según André Vauchez (1987), el término latino *laicus* significa profano. No aparece antes de la reforma gregoriana, cuando los individuos se definían a sí mismos según su pureza: vírgenes, continentes y casados. Con la reforma gregoriana, el clero, que supervisa a los fieles, se distingue por la perfección que ofrece el monasterio y los laicos están por debajo en la jerarquía. Los clérigos acceden a la salvación a través de los sacramentos y la guía de los fieles. En los siglos XII y XIII, se rehabilita el estado de laico, cuya salvación es posible en el siglo: combaten y procrean. Su camino de salvación es la acción, como lo manifiesta “la ola de caridad” medieval (Vincent, 1994; Aladjidi, 2008). Estos cristianos viven la “referencia a Cristo” a través de “mediaciones (trabajo, matrimonio, posesión de propiedad)”. Según Vauchez los laicos intentaron vivir su cristianismo a través de una “religión voluntaria”.

La ruptura confesional europea del siglo XVI, que coincide con la formación de las sociedades coloniales hispanoamericanas, implica considerar seriamente el papel de los laicos en la reforma tridentina. El devoto europeo es, según Châtellier, “un cristiano que se siente impregnado por una verdadera vocación misionera hacia los demás” (Châtellier, 1987: 34). El papel de los laicos en la vida parroquial los lleva a ser más que meros ejecutantes de los clérigos (Torre, 1992), y su lugar en la reforma católica en la segunda mitad del siglo XVI, a través de cofradías y obras pías, es parte de un proceso de larga duración (Vincent, 2003) que los españoles que cruzan el Atlántico llevan consigo e implementan en América (Romano, 1972; Baschet, 2012). Es legítimo estudiar cómo la evangelización de las poblaciones amerindias interfiere en la acción de los laicos españoles para su propia salvación, así como en la acción de las élites indígenas cristianizadas. La conversión de los indios es un argumento fundamental en los siglos XVI y XVII para justificar la conquista,

---

Bourdieu, 1996; Goffman, 2013) y la antropología africanista también ha contribuido a ese proceso (Comaroff y Comaroff, 1991).

que rápidamente toma el nombre de pacificación. Se trata de comprender qué beneficios espirituales y sociales pueden esperar obtener estos laicos españoles, que se encuentran en una situación de frontera de la Cristiandad, marcada por un contexto de conquista y dominación colonial.

## 1.2. La Iglesia, el dinero y lo sagrado

Interrogar las modalidades financieras de la construcción de un espacio cristiano en América plantea el problema general de las finanzas de las instituciones religiosas, de sus relaciones económicas con su entorno social en un contexto cristiano, es decir, de la relación entre la economía y la religión. En primer lugar, los clérigos necesitan comer diariamente y refugiarse en una casa, común o individual. Además, como especialistas de lo sagrado tienen necesidades particulares, como construir un lugar de culto digno donde reunir a los fieles y administrar los sacramentos, pero también financiar su circulación y su formación intelectual y religiosa. Todas estas operaciones se fundamentan en la creencia por el resto de los actores sociales en la utilidad de la existencia del clero, es decir, de especialistas católicos de lo sagrado. Esto no es ni una novedad de los tiempos modernos, ni una especificidad americana. Los conquistadores llevan consigo un pensamiento medieval antiguo y complejo, con los modelos de la obra pía, del trabajo caritativo, del deber moral de la restitución y, por lo tanto, de la definición del precio de la salvación, precisamente cuando los movimientos de reforma critican la riqueza de Roma.

Lo sagrado como sustantivo no aparece en las fuentes, pues se refiere a una categoría analítica que, desde Durkheim hasta Dupront, designa lo que está separado de lo profano por la religión, con un énfasis particular en la trascendencia. En 1912, Durkheim definió la religión como “un sistema solidario de creencias y prácticas relacionadas con cosas sagradas, es decir, creencias y prácticas separadas, prohibidas, que unen en una sola comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que adhieren a ella” (Durkheim, 1960: 65). Comentando la transformación del adjetivo sagrado en sustantivo, Dominique Logna-Prat, apunta a tres dimensiones de lo sagrado que nos interesan aquí: el papel de la institución, el carácter concentrado de lo sagrado y su capacidad para producir una escala de valores. Para Logna-Prat, “es sagrado lo que ha sido consagrado por la mediación de la institución”.

Lo sagrado cristiano se concentra en tiempos, lugares y hombres, que establecen un “espacio fuera del espacio” para distinguir las esferas opuestas de lo sagrado y lo profano, delimitar los límites de pertenencia a la sociedad cristiana confundida con la comunidad sacramental y fijar en el terreno los marcos de esta comunidad (iglesia, cementerio, parroquia...) (Logna-Prat, 2012: 359-367).

Al producir una escala de valores jerárquicos, lo sagrado polariza,

[...] incluso hace pasar de una categoría a otra (de lo profano a lo sagrado), pues la médula del cristianismo, la religión de Dios hecho hombre y de la redención de la humanidad pecadora, es el poder de transformación de los hombres y de los bienes por consagración (Logna-Prat, 2012: 365).

La institución, a través de su clero, opera una mediación entre lo profano y lo sagrado que permite definir espacios y fronteras.

En el contexto americano, se trata de incluir a los indios en la comunidad de los creyentes, de crear desde cero un espacio cristianizado y de definir un lugar para cada uno,

clérigos, laicos españoles y neófitos nativos. La restitución de bienes a los indios y las obras pías en general son operaciones de transformación de la propiedad mundana que pasa a la esfera de lo sagrado, reproduciendo lo que los primeros cristianos consideraban como una “transferencia de un tesoro al cielo” (Brown, 2016: 47-56).

La historiografía de la relación de los clérigos con el dinero ha sido renovada en gran medida por los historiadores medievalistas. Todeschini muestra cómo la concepción de los franciscanos de la pobreza voluntaria no significa un divorcio con el dinero y reflexiona sobre su lugar en las sociedades cristianas (Todeschini, 2008; Toneatto, 2011, 2012; Lenoble, 2013). Señala,

en primer lugar, que la prohibición de todo contacto físico con el dinero y las monedas estipulada en la regla de San Francisco da lugar (y sólo cuatro años después de su muerte) a una definición de la pobreza que la transforma en una estrategia estructurada del uso de las cosas y del dinero en sí. En segundo lugar, es obvio que, para funcionar, esta estrategia de uso sin apropiación requiere la colaboración constante de laicos o clérigos que no están obligados por el voto de pobreza (Todeschini, 2008: 107).

El hecho de que los franciscanos hagan voto de pobreza voluntaria no significa que renuncien a la vida. Necesitan “mediadores”, “amigos espirituales que, por así decirlo, ‘van de compras’”. Esta división de papeles “valida éticamente todo un sistema de transacciones económicas” y permite que los laicos ocupen un lugar legítimo en la sociedad cristiana (Todeschini, 2008: 108). Esta cuestión es crucial en América, donde no sólo la gente es pagana, sino que el espacio en sí debe ser cristianizado, lo que implica gastar e invertir en la religión.

Existe, entonces, por un lado, un contexto más amplio y antiguo de definición de la relación de los clérigos con el dinero, del lugar de la riqueza en su instituto, particularmente importante entre los franciscanos y que los jesuitas prolongan (Boltanski y Maldivsky, 2017). Por otro lado, y más allá de los franciscanos, la relación económica de los laicos con las instituciones religiosas es heredera del patrocinio secular y señorial en las iglesias alto-medievales y determina la lucha de los clérigos, desde la reforma gregoriana, por tomar el control de los lugares de culto frente a los laicos. En el siglo XVI, se plantea la cuestión del carácter gratuito de la salvación y del lugar de las obras en el destino escatológico de los cristianos, que genera tanto la ruptura confesional como la idea de la eficacia de las obras en el Concilio de Trento.

Problematizar la acción de fundar un convento, de financiar una parroquia, de dar para la misión, implica el uso de un vocabulario económico que cuenta con una extensa bibliografía y una reflexión compleja: el uso de términos como invertir, mercado, costo, beneficio, ganancia, dividendos, por nombrar sólo algunos, remite al pensamiento de los historiadores de la economía y a su posicionamiento frente a los modelos económicos. Al constatar que el modelo perfecto de mercado no existe concretamente, que no es una realidad autosuficiente y autónoma y que las opciones de los actores no son pura racionalidad económica, los historiadores de la economía han vuelto la mirada hacia la diversidad de motivaciones y contextos, considerando factores múltiples y convocando herramientas metodológicas como la microhistoria para observar con mayor precisión “a los agentes y sus acciones” (Margairaz y Minard, 2006; Torre, 2007; Fontaine, 2008). Se trata de considerar cómo este debate ayuda a entender las múltiples motivaciones de los actores laicos que dan dinero a las instituciones religiosas encargadas de la mediación con lo sagrado y también las herramientas que tienen para evaluar sus posibilidades de acción, con términos como transacción, beneficio, don. La palabra invertir significa tanto colocar

fondos con fines de lucro y poner energía en algo, con la expectativa de un retorno, como revertir y alterar. Esta polisemia permite dar cuenta de la variedad de relaciones que se tejen con estos tratos económicos.

¿Qué opciones tienen los laicos cuando invierten en la religión? ¿Es mejor restaurar la propiedad de los indios con la restitución, para financiar la presencia de un sacerdote en una encomienda, o fundar un convento franciscano o un colegio jesuita en la segunda mitad del siglo XVI? ¿Cómo resolver la cuestión de la salvación del alma, la conversión de los indios y la durabilidad de los bienes temporales, que determinan en parte la condición social? ¿Es posible evaluar el resultado de una inversión en un colegio jesuita más allá de la vela encendida cada año por el fundador y de las misas que celebran los sacerdotes? En otras palabras, ¿se pueden medir los beneficios de una inversión religiosa? ¿Son inmanentes y trascendentes al mismo tiempo? Intentar responder a estas preguntas es reflexionar sobre lo que está sucediendo en la economía de la gracia y del don que practican los actores laicos, es entender por qué las inversiones religiosas, en el contexto de una economía de bienes simbólicos, son eficaces para generar tanto salvación como estatuto social (Bourdieu, 1996; Clavero, 1991; Zemon Davis, 2003).

Primero, desde el punto de vista de los donantes y testadores que ponen sus bienes a disposición de instituciones religiosas, la inversión los convierte en protagonistas de un don, que exige un contra-don, pero que no lo es exactamente. Es la *antidora* que, siguiendo a Nebrija, Clavero define como un presente en remuneración de algún beneficio, la contraparte siempre gratuita y sin embargo obligatoria de un don (Clavero, 1991: 93, 97-105). Si se aplica a todas las áreas de la vida social, incluida la distribución de mercedes por parte del príncipe, es una herramienta operativa para reflexionar tanto sobre la restitución como sobre las obras pías, como donaciones, que requieren un beneficio, una contraparte.

En segundo lugar, invertir en instituciones religiosas a través de una fundación piadosa equivale a hacer pasar el bien del ámbito de la mercancía al de la inalienabilidad, es decir, que cambia de estatuto. La ley romana define las cosas sagradas y religiosas como inalienables e invaluable (Thomas, 2002). Para los actores sociales que realizan estas transacciones, este paso es particularmente eficaz, tanto social como religiosamente. La salvación inscribe a los actores de la transacción en una relación de intercambio inmedible, imposible de evaluar, porque la salvación es trascendencia, a pesar de que la obra pía como práctica social, sea inmanente. Intercambiar un bien inmanente por la salvación, que pertenece a la trascendencia, equivale a producir una relación de intercambio invaluable. En la religión católica, el misterio de la misa otorga este poder al sacerdote para transformar el dinero que recibe para comprar pan y vino en un bien eterno. Es en este sentido que se puede decir que una obra pía puede ser designada como una inversión en lo sagrado.

Desde Marcel Mauss, la antropología del don nos invita a reflexionar sobre la relación de desigualdad que genera entre los actores. El don obliga e introduce una relación vertical de dominación (Mauss, 1950: 145-279). La imposibilidad de evaluar la ganancia que genera una inversión en lo sagrado, debido a su naturaleza inconmensurable, produce una relación de desigualdad entre los actores y un estado superior al que da, particularmente operativo en el contexto americano. Se puede suponer que es el hecho de dar con un propósito religioso y sagrado lo que otorga a la acción un valor superior y, por lo tanto, un estatus más alto para el donador. Este paso de lo medible a lo invaluable coloca al que da en una posición de superioridad. Esta relación entre don y poder (Godelier, 1997) es una de las posibles lecturas de las relaciones entre laicos, instituciones religiosas e indios que asientan la restitución y la caridad en los Andes, como veremos a continuación.

## 2. FINANCIAR LA RELIGIÓN EN LOS ANDES: RESTITUCIÓN, OBRAS PÍAS, DONACIONES Y LEGADOS

La restitución de los bienes mal habidos durante y después de la conquista fue alentada por los primeros dominicos en el Perú y permitió financiar la evangelización por parte de los laicos españoles para construir un espacio cristiano en los Andes en el siglo XVI. Esta práctica se prolonga a través de la financiación por laicos de obras pías, capellanías, hospitales y órdenes religiosas, con sus conventos, colegios y misiones.

### 2.1. Encomenderos, restitución y obras pías

Después de la promulgación de las Leyes Nuevas en 1542 y de su relativo fracaso al concluir las guerras civiles en los Andes, religiosos y gobernantes utilizaron diversos medios para controlar el poder de los *encomenderos* (Zavala, 1935: 114-138, 174-177). Muchos de ellos eran antiguos conquistadores, acusados de abusar de su poder y sospechosos de pretender fundar señoríos particulares en el territorio de sus encomiendas. La teología moral, con el sacramento de penitencia, que pertenece al foro de la conciencia, sirvió para este fin. Con la restitución se da una dimensión concreta a las propuestas de los teólogos y juristas del siglo XVI, como las obras de Francisco de Vitoria o las Leyes Nuevas de 1542, de difícil aplicación en los Andes. En un largo memorial publicado en 1552, Bartolomé de las Casas (1552, 1958: 235-249) exige la restitución de los bienes mal habidos durante la conquista, en nombre del carácter injusto de las guerras entonces emprendidas contra los habitantes del continente americano. Enunciada claramente por la teología moral de Tomás de Aquino, la restitución es el deber del cristiano que se apropió un bien de manera ilegal o cometió un acto fraudulento hacia un individuo o una entidad colectiva (Cantú, 1975). Complementa la contrición, concretando el sentimiento de “aversión hacia el pecado cometido, con el objetivo de no cometerlo más en el futuro”; y acompaña la confesión (De Boer, 2004: 51; Prodi, 2008: 69; Lavenia, 2004). Dentro del sacramento de penitencia, restituir para reparar, es una etapa concreta en el camino de la absolución. Es un “acto de justicia conmutativa, por el cual se devuelve al próximo un bien que le pertenecía en derecho, o por el cual se compensa el daño hecho injustamente” (*Dictionnaire*, 1937). El contexto andino plantea importantes cambios sociopolíticos, como la presencia cada vez más intensa de autoridades reales, civiles y religiosas, y los esfuerzos de la Corona para evitar que los encomenderos se conviertan en señores feudales.

Aplicada y adaptada en los Andes, a raíz del papel que tuvieron los religiosos de la orden de santo Domingo en el virreinato del Perú, la restitución dejó huellas concretas en testamentos y donaciones redactados en los Andes en las décadas de 1550 y 1560, después de las guerras civiles, cuando los antiguos conquistadores, instalados en la nueva sociedad colonial, llegan al ocaso de sus vidas (Lohmann Villena, 1966). No es fácil evaluar la amplitud del fenómeno. Para verificar la aplicación de las instrucciones en el Perú, hemos compilado unos 80 documentos, redactados entre 1536 y 1600, en diferentes sitios del virreinato peruano. Se trata sobre todo de testamentos, pero también de donaciones, de poderes para testar y de codicilos, que contienen las voluntades de 76 encomenderos y encomenderas. El examen de estos documentos revela que hasta 1549, solamente tres individuos (de los 23 documentos encontrados para esas fechas, que se refieren a 22 personas) aluden a la conversión de los indios dejando dinero para misas a favor de la evangelización (María Martel, 1547<sup>4</sup>), o dinero para financiar un cura de doctrina, como Gómez de León en 1548 (Angulo, 1928). Las cláusulas de restitución y de donación a los indios “para descargar la conciencia” aparecen en los documentos a partir de la década

4 Archivo general de la nación del Perú (AGNP), Protocolos, siglo XVI, Pedro de Salinas, n°154 (2), f. 477-483.

de 1549 y hasta 1569. Para esas fechas se destacan 28 documentos firmados por 26 personas, donde aparecen cláusulas de restitución o de donación a los indios del Perú, conformes a la definición canónica y adaptadas al contexto americano.

En el contexto andino, las fuentes dominicanas locales, como las instrucciones de Jerónimo de Loaysa de 1560 (Tibesar, 1947) muestran que no solamente se exigió la restitución de bienes acumulados a título de botín durante las guerras de conquista, sino también de tributos que superaban las tasas evaluadas en los años 1550, como del dinero del tributo que los encomenderos no usaron para financiar la presencia de un sacerdote, a pesar de que era su deber. La conquista, la falta de doctrina cristiana y la percepción indebida de tributos son los principales motivos de restitución, que aparecen en las recomendaciones de los religiosos y como lo demuestran los dos ejemplos siguientes.

El 4 de enero de 1563, Nicolás de Ribera el Viejo, primer alcalde de Lima, explica que les debía a los indios una cifra global de 14000 pesos, de los cuales

6000 pesos confieso que los devo bien debidos a los yndios deste rreino en general de cosas que les he llevado y me e aprovechado dellos. Item declaro que demás de lo que hasta oy e pagado y dado y soltado a los yndios de Hica de mi encomienda e hecho y averiguado quenta de mi conciencia y consultado con theologos y letrados de letras y conciencia que dello tienen expiriencia y confieso que les devo y soi a cargo 8000 pesos de oro y plata ensayada y marcada, mando que se les paguen de mis bienes (Vargas Ugarte, 1953: 105-106).

En abril de 1562, la esposa de Alonso de Cáceres, encomendero de Arequipa, establece el testamento de su marido y restituye a los indios de Pocsi, su encomienda, un rebaño de 200 ovejas de Castilla, declarando,

se entienda en esta manera serle hecha por bia de restitucion y paga y entera satisfacion de todos los cargos que el dicho capitan mi senior les sea y pueda ser a cargo en qualquiera manera o por qualquiera bia de su conciencia y exterior y con su boluntad y assi lo mando en el dicho capitan mi señor<sup>5</sup>.

Si algunos conquistadores aluden a su buena fe, es decir, a la ignorancia de que la apropiación de los bienes de los indios fuera ilícita (Maldavsky, 2019), el acto de restituir muestra la potencia del argumento de la absolución. Por la catástrofe demográfica que viven los pueblos amerindios después de la conquista, no es simple saber a quién restituir en el contexto andino. El teólogo Azpilcueta escribe:

También quando no se sabe (hechas las diuidas diligencias) quien es señor de lo que se ha de restituyr, o esta tan lexos, o en tal lugar que no se le puede embiar, o no sin gran peligro o escandalo, entonces deuese restituyr a lesu Christo, señor y heredero universal, como lo diximos alibi, dándolo a sus pobres, o a otras obras pias (Azpilcueta, 1566: 194).

Esto explica que muchas de las restituciones tomen la forma de obras pías, a través de la fundación de hospitales, cuya gestión la asumen los religiosos (Del Rio, 1997). Las restituciones hechas directamente a los indios de las encomiendas, en forma de rebaño o de tierras, son además sometidas a condiciones drásticas y encargadas a patrones religiosos que limitan la autonomía de los indios. Alonso de Cáceres, el encomendero de Pocsi ya citado, lega a sus indios 200 ovejas que no se pueden alienar antes de que nazcan 2.000 hembras y nombra como patrones del rebaño a su heredero y al prior del convento

5 Testamento de Alonso de Cáceres, Biblioteca Nacional del Perú (BNP), Manuscritos Z1264, f. 381v.

franciscano de Arequipa, de donde vienen los doctrineros de su encomienda (Maldavsky, 2016). Estas condiciones, que revelan cómo la restitución se convierte en un instrumento de poder local, muestran cómo los españoles interpretaron esta obligación, que Guillermo Lohmann Villena analizó como una incidencia lascasiana en los Andes, sin tomar en consideración los factores socio-económicos de su implementación.

Invitados, por su deber moral, a devolver a los indios los bienes mal habidos durante la conquista y el tributo evadido, los encomenderos, como españoles de la élite, utilizan este medio para fortalecer su poder frente a los indios a quienes dominan. También crean lazos estrechos con las órdenes religiosas, en el ámbito rural, donde viven los indios de sus encomiendas, y en las ciudades, contribuyendo a su financiación a través de la caridad. Invertir en obras pías permite acercarse a la salvación y establecer lazos con las instituciones religiosas locales, al igual que los nobles europeos cuya devoción es el signo de su estatuto. Para los españoles de América, que no necesariamente eran hidalgos, es una fuente de prestigio social importante (Maldavsky, 2014).

Después de los años 1570, aparecen muchas menos restituciones directas en la documentación que se refiere a los encomenderos, mientras que las inversiones en instituciones religiosas, a través de donaciones y fundaciones, se vuelven la regla. Cada vez menos se alude a la cláusula de conciencia relacionada con la conquista o el tributo. Sin embargo, con la desaparición de la generación de los conquistadores, la inversión en las instituciones religiosas toma formas mucho más clásicas en los Andes, combinando, como en Europa, la búsqueda de la salvación, pero también el cuidado por el estatuto social y la inserción en redes religiosas.

## **2.2. Fundar y financiar instituciones religiosas (siglos XVI-XVII): estatus social y redes religiosas**

Los actores sociales de la financiación de la religión en los Andes son variados y la historiografía ha permitido avanzar de manera considerable en el análisis de sus motivaciones, a pesar de que la mayoría de los trabajos subraya la riqueza del clero y la administración de sus bienes sin que el perfil de los benefactores sea realmente objeto de estudio. En efecto, desde la década de 1950, se ha estudiado la formación de grandes propiedades agropecuarias en los territorios americanos. Se trataba de entender los procesos de dominación política, social y cultural de las élites económicas sobre las poblaciones indígenas, interrogando las relaciones entre la encomienda y la hacienda, el paso del “feudalismo” al “capitalismo” o, más recientemente, los cambios en los sistemas coercitivos de trabajo. La cuestión del “poder económico de la Iglesia” y de las instituciones religiosas entra en esta veta historiográfica, con el estudio de sus propiedades, de su administración y de su papel como proveedores de crédito. Abundantes son las fuentes que dejó la confiscación de los bienes de los jesuitas, tras su expulsión en 1767. Los trabajos de Mörner (1953), Macera (1966) y Colmenares (1969) se han complementado con producciones más recientes, sobre jesuitas y otras órdenes religiosas a través de los procesos de desamortización que empiezan en el siglo XVIII con las reformas borbónicas (Luna, 2017). Para el mundo ibérico, Cushner (1982, 1983 y 2006) y Alden (1996) exploran el papel de los misioneros en la economía y el comercio imperiales.

Las finanzas eclesiásticas han sido estudiadas a través de la cuestión del crédito, con los trabajos de Schwaller (1985) y von Wobeser sobre México (1994), Burns sobre los Andes (1999), complementados por los de Toquica (2008) sobre Nueva Granada. Las capellanías (Costeloe, 1967; Knowlton 1968; Levaggi 1992; von Wobeser 2005), las donaciones, cofradías y obras pías, los bienes de la “Iglesia” (Martínez López-Cano, 2004) y el papel de los comerciantes en el crédito administrado por las cofradías de la Ciudad

de México en el siglo XVIII (Valle Pavón, 2012, 2014) forman parte de este conjunto, así como las finanzas de las parroquias y sacerdotes de Nueva España (Taylor, 1996). Estos trabajos exploran los instrumentos disponibles para que los actores sociales consoliden su patrimonio y su base social, sin necesariamente aclarar sus motivaciones. La mayoría trata el tema de las finanzas de las instituciones religiosas en términos de la lucha entre la Iglesia y el Estado (Knowlton, 1968, 421), definiendo como bienes estrictamente eclesiásticos riquezas en cuya gestión entran claramente los laicos. Al separar las esferas mundanas y religiosas, seculares y eclesiásticas, se pierde la perspectiva de una inversión a la vez social y religiosa por parte de los laicos. Así, el estudio de las capellanías de misas en México (von Wobeser, 2005) dedica un capítulo al contexto religioso, como si fuera un telón de fondo separado, que describe las prescripciones del Concilio de Trento a las que los individuos estarían obedeciendo.

No se pretende aquí resolver esta encrucijada historiográfica. Con la bibliografía disponible, por lo menos para los Andes, se puede retratar a algunos de los actores laicos de las inversiones en las finanzas religiosas, siendo esta participación un síntoma a la vez de su devoción como de su integración en las esferas más altas de la sociedad colonial. Concentrando la mirada en las instituciones para mujeres, vemos que la mayoría de las fundaciones, entre la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVIII, se hicieron generalmente bajo el patrocinio de laicos y laicas con amplios medios económicos quienes, a cambio de transferir propiedades y rentas, obtenían sufragios para su salvación, pero también prestigio social (van Deusen, 2001; Burns, 2008; Toquica, 2008; Brizuela Molina, 2017). El estatuto de patrón y fundador le permitía a familias e individuos intervenir en la gestión interna de la institución. Los primeros establecimientos femeninos en los Andes se fundan para recoger a las hijas y viudas de los conquistadores, con el fin de proteger a las mestizas, fruto de las primeras uniones de conquistadores con mujeres nativas. Por lo tanto, son los encomenderos, como padres de familia, los que toman la iniciativa, como se ve en el Cuzco con las clarisas, cuyo proceso de fundación comienza en 1551 (Burns, 2008: 39-61). A finales del siglo XVI y en la primera mitad del siglo XVII, se va diversificando el perfil de fundadores y fundadoras, pues además de que descendientes de conquistadores y funcionarios reales sigan actuando, se nota la importancia de los mercaderes (Espinoza, 2012).

Las fundaciones que benefician a los jesuitas desde su llegada al Perú, en 1568, muestran esta diversidad de protagonistas de la financiación laica de las instituciones religiosas.

Poco se ha investigado el tema de la financiación de los primeros conventos de mendicantes en los Andes. No existe en la historiografía americanista una obra equivalente a la de Angela Atienza (2008) sobre las fundaciones conventuales en la España moderna. Si bien sabemos que el patronato del monarca español sobre la Iglesia le permite ejercer un poder de decisión frente al papa, la cuestión de la financiación no ha sido realmente estudiada de forma global. El traslado de los misioneros desde la península se hizo generalmente a costa de las cajas reales (Borges Morán, 1977), pero la fundación de los conventos y su mantenimiento en América dependió más bien de la buena voluntad de los encomenderos y vecinos españoles de las ciudades recientemente fundadas, alentados por el rey. La Corona contribuyó atribuyendo encomiendas a algunos preladados a título privado, como Vicente Valverde o Jerónimo de Loaysa en el Perú (De la Puente, 1992: 35-36). Pero los frailes generalmente dependían de los vecinos de las ciudades donde deseaban fundar conventos. En Arequipa, los mercedarios fundan su convento en 1551, en un terreno proporcionado por una pareja de encomenderos, Francisco de Retamoso y Violante de la Torre Padilla. Los franciscanos, encabezados por el padre fray Alonso Rincón, cuentan con "las limosnas de los vecinos de la ciudad" y con un solar donado por Lucas Martínez

Vegazo en 1552 (Málaga Medina, 1977: 57-58; Tibesar, 1953: 68-70; Mendoza, 1665: 49). Estas fundaciones coinciden con la época en la que los mismos encomenderos restituían bienes a los indios a través de obras pías administradas por los religiosos, lo que contribuía a financiarlos (Maldavsky, 2018).

A partir de la década de 1570, los encomenderos todavía vivos siguen fundando establecimientos religiosos masculinos, como consta con los jesuitas, que llegan en 1568. Los colegios del Cuzco, de Lima, de La Paz, de Arequipa son el fruto de inversiones importantes por parte de laicos encomenderos, como Teresa Ordoñez (1572-1575), Diego de Porres con su esposa Ana de Sandoval (1581), Juan de Ribas (1572), Diego Hernández Hidalgo (1577-1578) y Antonio de Llanos con María Cermeño (Maldavsky, 2014). Estos encomenderos, primeros fundadores de colegios jesuitas, siguen aludiendo a su mala conciencia, lo que indica que la donación o el legado a la orden religiosa se sustituye por la restitución directa a los indios de su encomienda. Pero el argumento de la mala conciencia va desapareciendo con figuras como la de Juan Martínez Rengifo, letrado de la audiencia de Lima y hombre de negocios, quien financia también un colegio jesuita en 1592 (Rodríguez, 2005). Con el afán de alcanzar el prestigio de las esferas más altas de la sociedad colonial, encontramos también a mercaderes en las fundaciones del siglo XVII, como se desprende de la donación de Juan Clemente de Fuentes a los jesuitas en 1640, quien lega más de 50 000 pesos para las misiones de la Compañía, que sirven después para fundar un colegio en Santiago del Cercado, destinado a formar misioneros (Maldavsky, en prensa, 2020).

No contamos todavía con una tipología completa de los fundadores y donadores a los jesuitas o al resto de las instituciones religiosas de los Andes que permita dibujar una evolución precisa. Sin embargo, la historiografía empieza a prestarle también interés a las inversiones religiosas de los caciques, cuyo estatuto dentro de la república de los indios explica su afán por ser reconocidos como cristianos y jefes de comunidades. El interés de los caciques y de los indios en invertir en las instituciones religiosas se manifiesta dentro de las comunidades indígenas, a través de las cofradías, que sirven también para preservar y reproducir las riquezas de un linaje (Celestino y Meyers, 1981; Celestino, 1992; Abercrombie, 1998). Signo de la cristianización de las autoridades nativas, las inversiones religiosas de los caciques muiscas en Nueva Granada manifiestan el afán por preservar su liderazgo local manteniendo el papel que poseían antes de la conquista en el mantenimiento de santuarios prehispánicos. Existe cierta continuidad en el esfuerzo de los caciques por proveer lo necesario para las iglesias católicas de sus pueblos a principios del siglo XVII (Cobo Betancourt, 2018). Los legados de nobles indígenas en los siglos XVI y XVII, en el Cuzco y en Lima sirven para financiar cofradías, beaterios, la construcción de capillas y retablos, etc. (Ramos, 2010: 272-276). La fundación de una casa refugio para mujeres pobres por Nicolás de Ayllón, indio de Lima de finales del siglo XVII, cuyo proceso de santidad llegó a Roma, pero fracasó, muestra que no solamente las élites nativas se apropian este cristianismo de las obras alentado por la reforma tridentina (Estenssoro, 2003).

Para todos estos actores, los beneficios son a la vez temporales y espirituales. Como en Europa, las fundaciones e inversiones en la fe persiguen asentar la reputación y la memoria local, más allá de la familia. Los encomenderos buscan a la vez la absolución y asentar su poder entre los indios. Para todos, fundar un colegio jesuita o invertir en una cofradía, una capilla o un retablo permite darle al dinero una dimensión intemporal, mantener la memoria y demostrar su pertenencia a la nueva fe en el caso de las élites indígenas. Todos buscan acortar su estadía en el purgatorio. Invertir en la fe es a la vez un acto social y un acto religioso. Sin embargo, también se puede interpretar como el reflejo del proceso de construcción de una nueva sociedad (Boltanski y Maldavsky, 2017).

### 3. UNA INTERPRETACIÓN: INVERSIONES RELIGIOSAS, GUERRA Y PAZ EN LOS ANDES

El período estudiado se extiende desde las guerras civiles en los Andes, en la década de 1540, hasta finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, cuando la reorganización del virreinato por el Virrey Francisco de Toledo comenzó a dar frutos y la última resistencia indígena había sido erradicada. Después de la conquista, la violencia y el saqueo continuaron durante varias décadas, marcados por la inestabilidad política generada por las guerras civiles. Al mismo tiempo, la nueva sociedad que emerge de la conquista está en construcción, en un contexto que se presenta como “pacificación”, mientras que sigue la violencia contra las poblaciones indígenas. La guerra y la violencia dominaron en los Andes entre 1532 y 1572, cuando Francisco de Toledo ejecutó al último inca, atrincherado en Vilcabamba (Ramos, 2010: 57).

Esta transición de la conquista bélica a lo que los historiadores latinoamericanos llaman “la colonia” merece nuestra atención. No es casual que en 1573 las fuentes legislativas de la monarquía española abogaran por el uso de las palabras “pacificación y asentamiento” en vez de “conquista”, en los textos de capitulación que definen los marcos de la incorporación de nuevos territorios americanos a la monarquía española (Morales Padrón, 1979: 489-518). Si bien este paso de la guerra a la paz en los Andes no es literalmente comparable a lo que los historiadores de Europa contemporánea denominan “salidas de la guerra”, algunos elementos de esta historiografía (Cabanes y Piketty, 2007) nos permiten reflexionar sobre este momento especial de la historia andina.

De hecho, la guerra de conquista no es comparable a la de las trincheras. Los combatientes, al menos los conquistadores, no son ciudadanos movilizados en el marco de una guerra nacional, especialmente cuando las expediciones de conquista adquieren dimensiones privadas, incluso si fueron legitimadas por el rey con capitulaciones. Los conquistadores suelen ser soldados con una historia de guerra en el norte de África y en otros lugares de América. No tienen sueldo, sino un botín. Las guerras de conquista provocaron traumas profundos, dejando huellas demográficas y culturales duraderas en las poblaciones indígenas (León Portilla, 1959). El descubrimiento del “viejo mundo” coincide, para los indios, con “la muerte de los dioses”, con el estupor de la violencia ejercida por los conquistadores (Wachtel, 1971: 37-64). Los historiadores han destacado el impacto demográfico y cultural de la derrota, al tiempo que muestran la rapidez con que las personas se adaptaron a los nuevos amos, cuya supervivencia dependía en gran medida de su trabajo (Stern, 1986).

De acuerdo con la historiografía de las guerras del siglo XX, el final de la guerra se caracteriza por un lento declive, lo que señala la idea de “desmovilización cultural” (Horne, 2002), caracterizada por un período de duelo y marcada por la memoria del conflicto y la violencia. Si esto constituye un verdadero trauma para las poblaciones nativas, para los españoles, su memoria radica en los relatos de sus hazañas bélicas, que leemos en las relaciones de méritos donde solicitan mercedes reales, pero también en sus testamentos. “Salir de la guerra” también supone, en el contexto americano, que los españoles acepten un proyecto político que no los considera como señores con jurisdicción total sobre los indios. La Corona se opone al sueño señorial de los conquistadores, lo que explica la “traición de Cortés” en la Nueva España y las rebeliones en los Andes. En su lugar, la Corona propone “cultura pública” basada en la monarquía corporativa, que ilustra “el universo de comunidades y corporaciones fundadas en Nueva España, desde la Conquista en los años 1520, con el modelo de las cofradías medievales” (Lempérière, 2004: 12). Este proyecto involucra las corporaciones urbanas de los españoles y las comunidades de los pueblos de los indios, que concretan las reducciones en los Andes, en los años 1570, con más o

menos éxito (“Nuevos avances”, 2014). El objetivo es “superar la violencia de la conquista”, “integrar a los indios en las nuevas comunidades políticas”, las reducciones y “recivilizar a los conquistadores” para fundar “instituciones y prácticas de convivencia”. Estos términos se refieren tanto a una situación de “posguerra” como al proyecto de una nueva sociedad basada en el cristianismo. Describen un marco donde la autonomía colectiva contribuye a la regulación social y política de las sociedades del Antiguo Régimen nacidas en el continente americano. Los laicos españoles participan “desde que las empresas de asentamiento y desarrollo de actividades productivas comenzaron a prevalecer sobre los imperativos militares”. Los clérigos juegan entonces un papel de restauración de la “paz de Dios”, según la definición medieval. (Lempérière, 2004: 13). La Iglesia, en el sentido de “comunidad moral universal”, desempeña un papel fundamental, como cemento social (Iogna-Prat, 2016: 45-60). En otros sitios en Europa, a finales del siglo XVI, la “salida de la guerra” se concreta con la “paz de religión” y “el estado debe poder garantizar la paz y la convivencia dentro de sí de confesiones diferentes, incluso opuestas” (Iogna-Prat, 2016: 85; Christin, 1997).

A la luz de las propuestas de Annick Lempérière, la exigencia hacia los conquistadores y encomenderos por parte de los religiosos para que restituyan los bienes mal habidos a los indios aparece como una de las modalidades de esta “civilización”, que coincide con el fin de su sueño feudal. Sin embargo, no se trataba de obligar a los conquistadores a aceptar un modelo corporativo que los españoles ya conocían e implementaron de inmediato, fundando cabildos y gobernándose de manera colectiva. En el último tercio del siglo XVI, la Corona española incrementó su control sobre los territorios americanos, en detrimento de los conquistadores, quienes se convirtieron en la mayoría de los encomenderos. Al mismo tiempo, con varios concilios provinciales, se busca unificar la doctrina que debe enseñarse a los indios y se los designa como cristianos en constante conversión. Esta ortodoxia colonial que admite diferencias entre españoles, cristianos viejos e indios neófitos ayuda a justificar la soberanía del Rey y la dominación de los españoles en las nuevas sociedades americanas (Estenssoro Fuchs, 2003). Esta ortodoxia colonial se manifiesta en los Andes, donde la explotación de las fabulosas minas de plata impone un control estricto de las poblaciones indígenas y su fuerza laboral, lo que lleva al establecimiento del régimen de reducciones y trabajo forzoso, la mita.

## CONCLUSIÓN

A través de la restitución y la caridad, los encomenderos aceptan un modelo corporativo, en el que no renuncian totalmente a un estatuto de señor y al mismo tiempo participan en el bien común. De soldados pasan a ser pobladores, asentando su lugar en la nueva sociedad colonial y obrando por su salvación. El catolicismo y sus obras pías, que mezclan el dinero y la fe, invitan a cada fiel, español o cacique indígena, a participar, a incorporarse en un espacio social y espiritual unificado, que define el perímetro de su acción, donde goza de cierta autonomía dentro de un marco codificado por la reforma tridentina y la ortodoxia colonial.

## BIBLIOGRAFIA

- Abercrombie, T., “Tributes to Bad Conscience: Charity, Restitution, and Inheritance in Cacique and Encomendero Testaments of 16th-Century Charcas”, en Kellogg, S. y Restall, M. (eds.), *Dead Giveaways, Indigenous Testaments of Colonial Mesoamerica and the Andes*, Salt Lake city, University of Utah Press, 1998, pp. 249-289.
- Aladjidi, P., *Le roi, père des pauvres: France XIIIe-XVe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008.
- Alberro, S., *Les Espagnols dans le Mexique colonial: histoire d'une acculturation*, Paris, A. Colin, 1992.

- Alden, D., *The making of an enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its empire, and beyond 1540-1750*, Stanford California, Stanford University Press, 1996.
- Angulo, D., "El capitán Gómez de León, vecino fundador de la ciudad de Arequipa. Probança e información de los servicios que hizo a S. M. en estos Reynos del Piru el Cap. Gomez de León, vecino que fue de cibdad de Ariquipa, fecha el año MCXXXI a pedimento de sus hijos y herederos", *Revista del archivo nacional del Perú*, Tomo VI, entrega II, Julio-diciembre 1928, pp. 95-148.
- Atienza López, Á., *Tiempos de conventos: una historia social de las fundaciones en la España moderna*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2008.
- Azpilcueta Navarro, M. de, *Manual de penitentes*, Estella, Adrián de Anvers, 1566.
- Baschet, J., "Un Moyen Âge mondialisé? Remarques sur les ressorts précoces de la dynamique occidentale", en Renaud, O., Schaub, J.-F., Thireau, I. (eds.), *Faire des sciences sociales, comparer*, Paris, éditions de l'EHESS, 2012, pp. 23-59.
- Boltanski, A. y Maldavsky, A., "Laity and Procurement of Funds», en Fabre, P.-A., Rurale, F. (eds.), *Claudio Acquaviva SJ (1581-1615). A Jesuit Generalship at the time of the invention of the modern Catholicism*, Leyden, Brill, 2017, pp. 191-216.
- Borges Morán, P., *El envío de misioneros a América durante la época española*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1977.
- Bourdieu, P., "L'économie des biens symboliques», *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, [1994] 1996, pp. 177-213.
- Brizuela Molina, S., "¿Cómo se funda un convento? Algunas consideraciones en torno al surgimiento de la vida monástica femenina en Santa Fe de Bogotá (1578-1645)", *Anuario de historia regional y de las Fronteras*, vol. 22, n. 2, 2017, pp. 165-192.
- Brown, P., *Le prix du salut. Les chrétiens, l'argent et l'au-delà en Occident (IIIe-VIIIe siècle)*, Paris, Belin, 2016.
- Burke, P., *La Renaissance européenne*, Paris, Seuil, 2000.
- Burns, K., *Hábitos coloniales: los conventos y la economía espiritual del Cuzco*, Lima, Quellca, IFEA, 2008.
- Cabanes, B y Piketty, G., "Sortir de la guerre: jalons pour une histoire en chantier", *Histoire@Politique. Politique, culture, société*, n. 3, nov.-dic. 2007.
- Cantú, F., "Evoluzione et significato della dottrina della restituzione in Bartolomé de Las Casas. Con il contributo di un documento inedito", *Critica Storica XII-Nuova serie*, n. 2-3-4, 1975, pp. 231-319.
- Castelnau-L'Estoile, C. de, "Les fils soumis de la Très sainte Église, esclavages et stratégies matrimoniales à Rio de Janeiro au début du XVIIIe siècle», en Cottias, M., Mattos, H. (eds.), *Esclavage et Subjectivités dans l'Atlantique luso-brésilien et français (XVIIe-XXe)*, [OpenEdition Press, avril 2016. Internet : <<http://books.openedition.org/> <http://books.openedition.org/oep/1501>>. ISBN : 9782821855861]
- Celestino, O. y Meyers, A., *Las cofradías en el Perú*, Francfort, Iberoamericana, 1981.
- Celestino, O., "Confréries religieuses, noblesse indienne et économie agraire", *L'Homme*, 1992, vol. 32, n. 122-124, pp. 99-113.
- Châtellier Louis, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987.
- Christian, W., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.
- Christin, O., *Confesser sa foi. Conflits confessionnels et identités religieuses dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIe siècles)*, Seyssel, Champ Vallon, 2009.
- Christin, O., *La paix de religion: l'autonomisation de la raison politique au XVIe siècle*, Paris, Seuil, 1997.
- Clavero, B., *Antidora: Antropología católica de la economía moderna*, Milan, Giuffrè, 1991.
- Cobo Betancourt, "Los caciques muisca y el patrocinio de lo sagrado en el Nuevo Reino de

- Granada”, en A. Maldavsky y R. Di Stefano (eds.), *Invertir en lo sagrado: salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos XVI-XX)*, Santa Rosa, EdUNLPam, 2018, cap. 1, mobi.
- Colmenares, G., *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1969.
- Comaroff, J. y Comaroff, J., *Of Revelation and Revolution. Vol. 1, Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- Costeloe, M. P., *Church wealth in Mexico: a study of the “Juzgado de Capellanías” in the archbishopric of Mexico 1800-1856*, London, Cambridge University Press, 1967.
- Croq, L. y Garrioch, D., *La religion vécue. Les laïcs dans l’Europe moderne*, Rennes, PUR, 2013.
- Cushner, N. P., *Farm and Factory: The Jesuits and the development of Agrarian Capitalism in Colonial Quito, 1600-1767*, Albany, State University of New York Press, 1982.
- Cushner, N. P., *Jesuit Ranches and the Agrarian Development of Colonial Argentina, 1650-1767*, Albany, State University of New York Press, 1983.
- Cushner, N. P., *Why have we come here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- De Boer, W., *La conquista dell’anima*, Turin, Einaudi, 2004.
- De Certeau M., “La beauté du mort : le concept de ‘culture populaire’», *Politique aujourd’hui*, décembre 1970, pp. 3-23.
- De Certeau, M., *L’invention du quotidien. T. 1. Arts de Faire*, Paris, Gallimard, 1990.
- De la Puente Brunke, J., *Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio social y político de una institución*, Sevilla, Diputación provincial de Sevilla, 1992.
- Del Río M., “Riquezas y poder: las restituciones a los indios del repartimiento de Paria”, en T. Bouysse-Cassagne (ed.), *Saberes y Memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*, Paris, IHEAL-IFEA, 1997, pp. 261-278.
- Van Deusen, N. E., *Between the sacred and the worldly: the institutional and cultural practice of recogimiento in Colonial Lima*, Stanford, Stanford University Press, 2001.
- Dictionnaire de théologie catholique*, 1937, s.v. “Restitution”.
- Durkheim, É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France, 1960 [1912].
- Duviols, P. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: l’extirpation de l’idolâtrie entre 1532 et 1660*, Lima, IFEA, 1971.
- Espinoza, Augusto, “De Guerras y de Dagas: crédito y parentesco en una familia limeña del siglo XVII”, *Histórica*, XXXVII.1 (2013), pp. 7-56.
- Estenssoro Fuchs, J.-C., *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los Indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, IFEA, 2003.
- Fontaine, L., *L’économie morale: pauvreté, crédit et confiance dans l’Europe préindustrielle*, Paris, Gallimard, 2008.
- Froeschlé-Chopard, M.-H., *La Religion populaire en Provence orientale au XVIIIe siècle*, Paris, Beauchesne, 1980.
- Glave, L. M., *De rosa y espinas: economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII*. Lima, IEP, BCRP, 1998.
- Godelier, M., *L’énigme du don*, Paris, Fayard, 1997.
- Goffman, E., *Encounters: two studies in the sociology of interaction*, Mansfield Centre, Martino publishing, 2013.
- Grosse, C., “La ‘religion populaire’. L’invention d’un nouvel horizon de l’altérité religieuse à l’époque moderne», en Prescendi, F. y Volokhine, Y (eds.), *Dans le laboratoire de l’historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, Labor et fides, 2011, pp. 104-122.

- Grosse, C., "Le 'tournant culturel' de l'histoire 'religieuse' et 'ecclésiastique'", *Histoire, monde et cultures religieuses*, 26 (2013), pp. 75-94.
- Hall, S., "Cultural studies and its Theoretical Legacy", en Grossberg, L., Nelson, C. y Treichler, P. (eds.), *Cultural Studies*, New York, Routledge, 1986, pp. 277-294.
- Horne, J., "Démobilisations culturelles après la Grande Guerre", 14-18, *Aujourd'hui, Today, Heute*, Paris, Éditions Noésis, mai 2002, pp. 45-5.
- Iogna-Prat, D., "Sacré' sacré ou l'histoire d'un substantif qui a d'abord été un qualificatif", en Souza, M. de, Peters-Custot, A. y Romanacce, F.-X., *Le sacré dans tous ses états: catégories du vocabulaire religieux et sociétés, de l'Antiquité à nos jours*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012, pp. 359-367.
- Iogna-Prat, D., *Cité de Dieu. Cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société*, Paris, Presses universitaires de France, 2016.
- Kalifa, D., "Les historiens français et 'le populaire'", *Hermès*, 42, 2005, pp. 54-59.
- Knowlton, R. J., "Chaplaincies and the Mexican Reform", *The Hispanic American Historical Review*, 48.3 (1968), pp. 421-443.
- Lamana, G., *Domination without Dominance: Inca-Spanish Encounters in Early Colonial Peru*, Durham, Duke University Press, 2008.
- Las Casas B. de, *Aquí se contienen unos avisos y reglas para los que oyeren confesiones de los Españoles que son o han sido en cargo a los indios de las Indias del mas Océano* (Sevilla : Sebastián Trujillo, 1552). Edición moderna en Las Casas B. de, *Obras escogidas*, t. V, *Opusculos, cartas y memoriales*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1958, pp. 235-249.
- Lavenia, V., *L'infamia e il perdono: tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologne, Il Mulino, 2004.
- Lempérière, A., *Entre Dieu et le Roi, la République: Mexico, XVIe-XIXe siècle*, Paris, les Belles Lettres, 2004.
- Lenoble, C., *L'exercice de la pauvreté: économie et religion chez les franciscains d'Avignon (XIIIe-XVe siècle)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013.
- León Portilla, M., *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*, México, Universidad nacional autónoma, 1959.
- Levaggi, A., *Las capellanías en la argentina: estudio histórico-jurídico*, Buenos Aires, Facultad de derecho y ciencias sociales U. B. A., Instituto de investigaciones Jurídicas y sociales Ambrosio L. Gioja, 1992.
- Lohmann Villena, G., "La restitución por conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú", *Anuario de Estudios americanos* 23 (1966) 21-89.
- Luna, P., *El tránsito de la Buenamuerte por Lima. Auge y declive de una orden religiosa azucarera, siglos XVIII y XIX*, Francfort, Universidad de navarra-Iberoamericana-Vervuert, 2017.
- Macera, P., *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú (ss. XVII-XVIII)*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1966.
- Málaga Medina, A., "Los corregimientos de Arequipa. Siglo XVI", *Histórica*, n. 1, 1975, pp. 47-85.
- Maldavsky, A., "Encomenderos, indios y religiosos en la región de Arequipa (siglo XVI): restitución y formación de un territorio cristiano y señorial", en A. Maldavsky y R. Di Stefano (eds.), *Invertir en lo sagrado: salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos XVI-XX)*, Santa Rosa, EdUNLPam, 2018, cap. 3, mobi.
- Maldavsky, A., "Finances missionnaires et salut des laïcs. La donation de Juan Clemente de Fuentes, marchand des Andes, à la Compagnie de Jésus au milieu du XVIIe siècle", *ASSR*, publicación prevista en 2020.
- Maldavsky, A., "Giving for the Mission: The *Encomenderos* and Christian Space in the Andes of the Late Sixteenth Century", en Boer W., Maldavsky A., Marcocci G. y Pavan I.

- (eds.), *Space and Conversion in Global Perspective*, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 260-284.
- Maldavsky, A., "Teología moral, restitución y sociedad colonial en los Andes en el siglo XVI", *Revista portuguesa de teología*, en prensa, 2019.
- Margairaz, D., Minard, P., "Le marché dans son histoire", *Revue de synthèse*, 2006/2, pp. 241-252.
- Martínez López-Cano, M. del P., Speckman Guerra, E., Wobeser, G. von (eds.) *La Iglesia y sus bienes: de la amortización a la nacionalización*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.
- Mauss, M., "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques (1923-1924)", en Mauss, M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1950, pp. 145-279.
- Mendoza, D. de, *Chronica de la Provincia de San Antonio de los Charcas*, Madrid, s.-e., 1665.
- Mills K., *Idolatry and its Enemies. Colonial andean religion and extirpation, 1640-1750*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1997.
- Mörner, M., *The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region: The Hapsburg Era*, Stockholm, Library and Institute of Ibero-American Studies, 1953.
- Morales Padrón, F., *Teoría y leyes de la conquista*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979.
- "Nuevos avances en el estudio de las reducciones toledanas", *Bulletin of the National Museum of Ethnology*, 39(1), 2014, pp. 123-167.
- O'Gorman, E., *Destierro de sombras: luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, Universidad nacional autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986.
- Pompa, C., *Religião como tradução: Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, São Paulo, ANPOCS, 2003.
- Prodi, P. *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, Buenos Aires-Madrid, Katz, 2008.
- Ragon, P., "Entre religion métisse et christianisme baroque : les catholicités mexicaines, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles», *Histoire, monde et cultures religieuses*, 2008/1, n°5, pp. 15-36.
- Ragon, P., "Histoire et christianisation en Amérique espagnole», en Kouamé, Nathalie (éd.), *Historiographies d'ailleurs: comment écrit-on l'histoire en dehors du monde occidental ?*, Paris, Karthala, 2014, pp. 239-248.
- Ramos G., *Muerte y conversión en los Andes*, Lima, IFEA, IEP, 2010.
- Rodríguez, D., *Por un lugar en el cielo. Juan Martínez Rengifo y su legado a los jesuitas, 1560-1592*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005.
- Romano, R., *Les mécanismes de la conquête coloniale: les conquistadores*, Paris, Flammarion, 1972.
- Saignes, T., "The Colonial Condition in the Quechua-Aymara Heartland (1570–1780)", en Salomon, F. y Schwartz, S.(eds.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Vol. 3, South America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 58–137.
- Saignes, T., *Caciques, tribute and migration in the Southern Andes: Indian society and the 17th century colonial order (Audiencia de Charcas)*, Londres, Inst. of Latin American Studies, 1985.
- Schmitt, J.-C., "'Religion populaire' et culture folklorique (note critique) [A propos de Etienne Delaruelle, *La piété populaire au Moyen Age*, avant- propos de Ph. Wolff, introduction par R. Manselli et André Vauchez] «, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 31/5, 1976, pp. 941-953.

- Schwaller, J. F., *Origins of Church Wealth in Mexico. Ecclesiastical Revenues and Church Finances, 1523-1600*, Albuquerque, University of New Mexico press, 1985.
- Spalding, K., *Huarocharí, an Andean society under Inca and Spanish rule*, Stanford, Stanford University Press, 1984.
- Stern, S. J., *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española: Huamanga hasta 1640*, Madrid, Alianza, 1986.
- Taylor, W. B., *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*. Stanford University Press, 1996.
- Thomas, Y., "La valeur des choses. Le droit romain hors la religion", *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 2002/T, 57 année, pp. 1431-1462.
- Thornton, J. K., *Africa and Africans in the Formation of the Atlantic World, 1400–1680*, New York, Cambridge University Press, 1998.
- Tibesar, A., *Franciscan beginnings in colonial Peru*, Washington, Academy of American Franciscan History, 1953.
- Tibesar A., "Instructions for the Confessors of Conquistadores Issued by the Archbishop of Lima in 1560", *The Americas* 3, n. 4 (Apr. 1947), pp. 514-534.
- Todeschini, G., *Richesse franciscaine: de la pauvreté volontaire à la société de marché*, Lagrasse, Verdier, 2008.
- Toneatto, V., "La richesse des Franciscains. Autour du débat sur les rapports entre économie et religion au Moyen Âge", *Médiévales. Langues, Textes, Histoire* 60, n. 60 (30 juin 2011), pp. 187-202.
- Toneatto, V., *Les banquiers du Seigneur: évêques et moines face à la richesse, IVE-début IXe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012.
- Toquica Clavijo, M. C., *A falta de oro: linaje, crédito y salvación*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Ministerio de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2008.
- Torre, A., "'Faire communauté'. Confréries et localité dans une vallée du Piémont (XVIIe -XVIIIe siècle)", *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2007/1 (año 62), pp. 101-135.
- Torre, A., "Politics Cloaked in Worship: State, Church and Local Power in Piedmont 1570-1770", *Past and Present*, 134, 1992, pp. 42-92.
- Vargas Ugarte, R., "Archivo de la beneficencia del Cuzco", *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*, no. 4 (1953), pp. 105-106.
- Vauchez A., *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1987.
- Vincent, C., "Laïcs (Moyen Âge)", en Levillain, P. (ed.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 2003, pp. 993-995.
- Vincent, C., *Les confréries médiévales dans le royaume de France: XIIIe-XVe siècle*, Paris, A. Michel, 1994.
- Valle Pavón, G. del, *Finanzas piadosas y redes de negocios. Los mercaderes de la ciudad de México ante la crisis de Nueva España, 1804-1808*, México, Instituto Mora, Historia económica, 2012.
- Vovelle, M., *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*, Paris, Plon, 1972.
- Wachtel, N., *La Vision des vaincus: les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole*, Paris, Gallimard, 1971.
- Wilde, G., *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, Buenos Aires, Ed. Sb, 2009.
- Wobeser, G. von, *El crédito eclesiástico en la Nueva España, siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1994.
- Wobeser, G. von, *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la*

*Nueva España, 1600-1821*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.  
Zavala, S., *La encomienda indiana*, Madrid, Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas-Centro de estudios históricos, 1935.  
Zemon Davis, N., *Essai sur le don dans la France du XVIIe siècle*, Paris, Seuil, 2003.

## **Le mariage protestant au 16<sup>e</sup> siècle: désacralisation du lien conjugal et nouvelle “sacralisation” de la famille**

### **Protestant marriage in the 16<sup>th</sup> century: from desacralized wedlock to a new “sacralization” of the family**

### **El matrimonio protestante en el siglo XVI: desacralización del vínculo conyugal y nueva “sacralización” de la familia**

Monique WEIS  
Université libre de Bruxelles – FNRS  
monique.weis@ulb.ac.be

Fecha de recepción: 09-01-2019  
Fecha de aceptación: 26-02-2019

#### **RÉSUMÉ**

Le principal objectif de cet article est d'encourager une approche plus large, supra-confessionnelle, du mariage et de la famille à l'époque moderne. La conjugalité a été “désacralisée” par les réformateurs protestants du 16<sup>e</sup> siècle. Martin Luther, parmi d'autres, a refusé le statut de sacrement au mariage, tout en valorisant celui-ci comme une arme contre le péché. En réaction, le concile de Trente a réaffirmé avec force que le mariage est bien un des sept sacrements chrétiens. Mais, promouvant la supériorité du célibat, l'Église catholique n'a jamais beaucoup insisté sur les vertus de la vie et de la piété familiales avant le 19<sup>e</sup> siècle. En parallèle, les historiens décèlent des signes de “sacralisation” de la famille protestante à partir du 16<sup>e</sup> siècle. Leurs conclusions doivent être relativisées à la lumière de recherches plus récentes et plus critiques, centrées sur les rapports et les représentations de genre. Elles peuvent néanmoins inspirer une étude élargie et comparative, inexistante dans l'historiographie traditionnelle, des réalités et des perceptions de la famille chrétienne au-delà des frontières confessionnelles.

**MOTS-CLÉ:** Époque Moderne, mariage, famille, protestantisme, Concile de Trente

#### **ABSTRACT**

The main purpose of this paper is to encourage a broader supra-confessional approach to the history of marriage and the family in the Early Modern era. Wedlock was “desacralized” by the Protestant reformers of the 16<sup>th</sup> century. Martin Luther, among others, denied the sacramental status of marriage but valued it as a weapon against sin. In reaction, the Council of Trent reinforced marriage as one of the seven sacraments. But the Catholic Church, which promoted the superiority

of celibacy, did little to defend the virtues of family life and piety before the 19<sup>th</sup> century. In parallel, historians have identified signs of a “sacralization” of the Protestant family since the 16<sup>th</sup> century. These findings must be relativized in the light of newer and more critical studies on gender relations and representations. But they can still inspire a broader comparative study, non-existent in traditional confessional historiography, of the realities and perceptions of the Christian family beyond denominational borders.

**KEY WORDS:** Early Modern Christianity, marriage, family, Protestantism, Council of Trent

## RESUMEN

El principal objetivo de este artículo es propiciar una aproximación más amplia, supraconfesional, del matrimonio y la familia en la época moderna. La conyugalidad fue “desacralizada” por los reformadores protestantes del siglo XVI. Martín Lutero, entre otros, rechazó el estatuto del sacramento del matrimonio, mientras que lo valoraba como un arma contra el pecado. Como reacción, el Concilio de Trento reafirmó con fuerza que el matrimonio es, sin duda, uno de los siete sacramentos cristianos. Pero al promover la superioridad del celibato, la Iglesia católica nunca insistió mucho en las virtudes de la vida y de la piedad familiares antes del siglo XIX. Paralelamente, los historiadores identifican signos de “sacralización” de la familia protestante a partir del siglo XVI. Sus conclusiones deben ser relativizadas a la luz de investigaciones más recientes y más críticas, centradas en las relaciones y las representaciones de género. Sin embargo, aquellas pueden inspirar un estudio ampliado y comparativo, inexistente en la historiografía tradicional, de las realidades y las percepciones de la familia cristiana más allá de las fronteras confesionales.

**PALABRAS CLAVE:** Edad Moderna, matrimonio, familia, protestantismo, Concilio de Trento

## 1. INTRODUCTION

Interroger le caractère “sacré” du mariage protestant revient à buter sur des paradoxes qui renvoient au caractère ambigu du concept même de sacré. Est-ce que la notion désigne des intrinsèques ou des variables? Un élément sacré l'est-il de manière immuable, en dehors des contingences humaines, ou alors le sacré peut-il changer d'aspect au gré des adaptations de la doctrine et des pratiques? Cette question se tranche évidemment aussi en fonction du point de vue de l'observateur. L'historien qui étudie le fait religieux comme un fait social et culturel en interdépendance avec d'autres adopte la vision dynamique et relativiste du sacré. Dans cet ordre d'idées, j'utiliserai surtout le terme de “sacralisation”, pour souligner le caractère changeant et intrinsèquement humain du sacré, ainsi que la nécessité de toujours le contextualiser. Ma réflexion originale sur le mariage protestant au 16<sup>e</sup> siècle trouve ainsi toute sa place dans le cadre de ce dossier sur le thème du “sacré” dans l'histoire.

Mon principal objectif est d'encourager une approche plus large, supra-confessionnelle, du mariage et de la famille à l'époque moderne, afin de dégager des pistes d'interprétation nouvelles. La conjugalité a été “désacralisée” par les réformateurs protestants du 16<sup>e</sup> siècle. Martin Luther, parmi d'autres, a refusé le statut de sacrement au mariage, tout en valorisant celui-ci comme une arme contre le péché. En réaction, le concile de Trente a réaffirmé avec force que le mariage est bien un des sept sacrements chrétiens. Mais, promouvant la supériorité du célibat, l'Église catholique n'a jamais beaucoup insisté sur les vertus de la vie et de la piété familiales avant le 19<sup>e</sup> siècle. En parallèle, les historiens décèlent des signes de “sacralisation” de la famille protestante à partir du 16<sup>e</sup> siècle. Il s'agit là d'un paradoxe qui intéresse à relever, à approfondir, et, peut-être, à relativiser.

Le mariage protestant est le sujet central de ma contribution, ou plutôt les conceptions et réalités du mariage selon les différentes traditions protestantes, surtout dans les courants historiquement dominants, issus des Réformes luthérienne et calviniste. Mais il va de soi que ce sujet ne peut être traité sans l'évocation parallèle des thèmes de la filiation et, surtout, de la famille. Par ailleurs, la spécificité des protestantismes ne peut être mise en évidence qu'en miroir de la tradition catholique. Commençons donc par un rappel de la théologie du mariage selon l'Église romaine telle qu'elle s'est mise en place à partir du 13<sup>e</sup> siècle, puis à la suite du concile de Trente au milieu du 16<sup>e</sup> siècle. D'ailleurs, l'œuvre tridentine est d'abord et avant tout une réaction aux nouvelles idées et règles introduites et promues par les Réformes protestantes, y compris dans le domaine de la conjugalité.

## 2. LA SACRALITÉ DU MARIAGE CATHOLIQUE RÉAFFIRMÉE

La question du mariage fait l'objet d'importants débats pendant la 24<sup>e</sup> session du concile de Trente, c'est-à-dire entre février et novembre 1563. En réalité, elle est à l'ordre du jour dès la première période conciliaire, qui débute en décembre 1545, c'est-à-dire presque vingt ans plus tôt. Les Pères l'abordent à plusieurs reprises au courant de l'année 1547, mais le consensus se révèle alors impossible. Aussi, les décisions du concile sur le sacrement du mariage ne sont-elles prises qu'à la veille de sa clôture fin 1563. Pour appréhender la doctrine de l'Église catholique tridentine en la matière, il faut lire en détail ces textes normatifs adoptés le 11 novembre 1563, en séance solennelle, par le concile de Trente: douze canons reprenant tous la formule caractéristique "Qu'il soit anathème", précédés d'un préambule, et suivis de plusieurs décrets de réforme. Ces derniers sont connus sous le nom de *Tametsi* ("bien que") d'après l'incipit du premier, qui préconise un combat acharné contre les mariages clandestins, véritable obsession des théologiens et des autorités ecclésiastiques du 16<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>.

Le concile de Trente (1545-1563) n'édicte aucun élément doctrinal nouveau, mais reprend, clarifie et codifie des éléments puisés dans les traditions biblique et patristique, et dans la théologie médiévale<sup>2</sup>. En effet, cet héritage est manifeste tant dans les débats que dans les décisions conciliaires: des références à la Genèse<sup>3</sup> y côtoient les paroles du Christ sur l'indissolubilité des liens du mariage<sup>4</sup> et celles de l'apôtre Paul sur l'amour conjugal qui

1 *Les Décrets et Canons touchant le mariage, publiés en la huitiesme session du Concile de Trente, souz nostre saint pere le Pape Pie quatriesme de ce nom, l'unziesme iour de novembre, 1563*, Paris, 1564. M. Weis, "La 'Sainte Famille' inexistante? Le mariage selon le concile de Trente (1563) et à l'époque des Réformes", dans C. Vanderpelen-Diagre & C. Sägesser (coords.), *La Sainte Famille. Sexualité, filiation et parentalité dans l'Église catholique*, Problèmes d'Histoire des Religions, 24, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2017, pp. 31-40; J.-C. Bologne, *Histoire du mariage en Occident*, Paris, Lattès/Hachette Littératures, 1995, pp. 210-230. Sur le concile de Trente en général, voir entre autres: W. François & V. Soen (coords.), *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and Beyond, 1545-1700*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.

2 M. Bernos, "Le concile de Trente et la sexualité. La doctrine et sa postérité", dans M. Bernos (coord.), *Sexualité et religions*, Paris, Cerf, 1988, pp. 219). Cet article a fait l'objet d'une réédition dans: M. Bernos, *Les sacrements dans la France des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Pastorale et vécu des fidèles*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2007, pp. 213-231.

3 "Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il les créa, homme et femme il les créa. Dieu les bénit et leur dit: Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la (...)" (Gn 1, 27-28). Le préambule des *Décrets et Canons touchant le mariage* du concile de Trente rappelle que "Le premier pere du genre humain (c'est-à-dire Adam), par l'instinct du saint Esprit prononça le perpetuel & indissoluble lien de mariage, quand il dit: Cest oz est maintenant de mes oz, & ceste chaire est de ma chair. Parquoy l'homme delaissera pere & mere, & adherera à sa femme, & seront deux en une chair".

4 "Eh bien! ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer" (Mc, 10, 9).

ressemblerait à l'amour du Christ pour son Église<sup>5</sup>. Cette fidélité délibérée et inconditionnelle à la Tradition s'exprime aussi par le recours à des écrits qui, de manière paradoxale, célèbrent le célibat comme mode de vie idéal pour les chrétiens, à savoir certaines autres épîtres du même Paul de Tarse et leurs interprétations par les Pères de l'Église, en premier lieu Augustin<sup>6</sup>.

Le concile de Trente, dont une mission principale consiste à améliorer la discipline du clergé, notamment en termes d'abstinence, promeut donc le célibat jusque dans ses textes sur le mariage, en présentant ce dernier comme un pis-aller, toujours dans la suite de l'apôtre Paul: "Mais s'ils ne peuvent se contenir, qu'ils se marient; mieux se marier que de brûler" (1 Corinthiens, 9). Bref, le mariage est le mode de vie conseillé à ceux qui sont incapables de maîtriser complètement leurs pulsions et donc de s'engager dans la voie préférée de Dieu, celle d'une vie abstinentes.

L'inscription dans le sillage du passé de l'Église, dans la Tradition avec toutes ses contradictions, est évidemment aussi une réaction au déni radical de celle-ci par les réformateurs luthériens et calvinistes, qui prônent le recours aux seules Écritures, expression de la Parole divine (*Sola Scriptura*). Comme tous les canons tridentins, ceux sur le mariage sont des réponses explicites aux idées protestantes que l'Église catholique cherche à contrer en ce milieu de 16<sup>e</sup> siècle. La formule finale récurrente "qu'il soit anathème ou *retranché*" atteste de cette première vocation du concile de Trente, celle de condamner l'"hérésie" et ceux qui y adhèrent.

Ainsi, le premier des canons sur le sacrement du mariage proclame: "Si quelqu'un dit que mariage n'est pas vraiment & proprement un des sept sacrements de la Loy Evangelique, institué par nostre seigneur Iesus Christ, ainsi qu'il est en l'Eglise introduit par les hommes, & qu'il ne confere point de grace: qu'il soit retranché<sup>7</sup>". La principale innovation protestante dans le domaine de la conjugalité – le refus de reconnaître au mariage le statut de sacrement – est ainsi renvoyée sur le banc des accusés. Dès le préambule des *Decrets et Canons touchant le mariage*, l'héritage du concile de Latran de 1215 est clairement confirmé: "Les saints Peres et les Conciles, & la tradition de l'Eglise universelle, ont iustement & à bon droit enseigné (le mariage) devoir estre annombré entre les sacremens de la nouvelle loy<sup>8</sup>".

Les canons successifs, formulés de manière négative, énoncent puis condamnent les "erreurs", dangereuses parce que contagieuses, des "hérétiques"<sup>9</sup>. Se trompent par exemple tous ceux qui affirment que l'Église ne peut pas accorder des dispenses en termes de consanguinité (canon 3) et que l'Église n'a pas le droit d'interdire les noces à certains moments de l'année et notamment pendant le Carême (canon 11) ou d'annuler des mariages non consommés (canon 6). La polygamie, pratique admise dans certains courants de la "Réforme radicale", est évidemment inadmissible selon le concile de Trente (canon 2): "Si quelqu'un dit estre permis aux Chrestiens d'avoir ensemble plusieurs femmes, & que cela ne leur est prohibé ne defendu par aucune loy divine: qu'il soit retranché<sup>10</sup>".

5 "Maris, aimez vos femmes, comme Christ a aimé l'Église, et s'est livré pour elle" (Ep, 5, 25).

6 "Je voudrais que tous les hommes fussent comme moi; (...). Je dis toutefois aux célibataires et aux veuves qu'il est bon de demeurer comme moi" (1 Co, 7-8).

7 *Les Decrets et Canons touchant le mariage...*, 1564, 5v.

8 *Idem*, 5r. Sur les antécédents médiévaux: V. Beaulande-Barraud, "Sexualité, mariage et procréation. Discours et pratiques dans l'Église médiévale (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)", dans *La Sainte Famille...*, 2017, pp. 19-29; P. L. Reynolds, *How Marriage became One of the Sacraments. The Sacramental Theology of Marriage from the Medieval Origins to the Council of Trent*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016/2018. Hubert Jedin insiste déjà sur l'unanimité qui régnait à Trente concernant le caractère sacré et indissoluble du mariage: H. Jedin, *Crise et dénouement du concile de Trente*, Paris, Desclée, 1965, p. 156.

9 Pour une analyse détaillée des canons: *Le concile de Trente, 2<sup>e</sup> partie (1551-1563)*, vol. XI de l'*Histoire des conciles œcuméniques*, Paris, (Éditions de l'Orante, 1981), Fayard, 2005, pp. 441-455.

10 *Les Decrets et Canons touchant le mariage...*, 1564, 5v.

Le mariage des prêtres et des religieux/religieuses est lui aussi interdit (canon 9): “Si quelqu’un dit que les Clers constituez es sacrez ordres, ou les Reguliers qui solennellement ont fait profession de chasteté & continence, peuvent contracter mariage, & estant contracté qu’il est bon & vallable, nonobstant la loy ecclesiastique, ou le vœu qu’il en ont fait, (...), qu’il soit retranché<sup>11</sup>”. Il s’agit d’une attaque directe contre les innovations protestantes en termes de mariage des pasteurs et d’abolition des ordres religieux. Enfin, les Pères tridentins réaffirment, dans la pure tradition paulinienne et augustinienne, que l’état matrimonial n’est pas préférable à celui du célibat et de la virginité, bien au contraire (canon 10): “Si quelcun dit que l’estat matrimonial doit estre preposé à l’estat de virginité ou de continence, & qu’il n’est meilleur ne plus salutaire de demeurer en virginité ou continence & celibat, que de se marier: qu’il soit retranché<sup>12</sup>”.

À travers ces canons se dessine la vision tridentine du mariage qui sera celle de l’Église catholique pendant les siècles ultérieurs. Les trois fonctions traditionnelles de l’union matrimoniale, déjà présentes dans les textes antiques et médiévaux, sont reconnues et promues: la conclusion d’un contrat d’entraide mutuelle, la reproduction de l’espèce par la filiation, et le moyen le plus approprié pour contenir la sexualité et ses débordements potentiels. Cette triade a connu des remaniements substantiels depuis le 16<sup>e</sup> siècle, beaucoup de moralistes ayant eu tendance à dévaloriser ce que le concile de Trente définit comme le premier objectif du mariage chrétien, à savoir l’assistance entre époux et un certain amour conjugal<sup>13</sup>.

Il n’empêche que la triple justification du mariage, assortie de normes et de recommandations, tant pour le clergé que pour les futurs mariés et les conjoints, est développée dans de nombreux écrits d’édification et de piété centrés sur le mariage et la vie conjugale tout au long de l’époque moderne. Il y est question d’affection entre époux, de fidélité et de chasteté, de solidarité réciproque, de la quasi-indissolubilité des liens matrimoniaux, ainsi que de la nécessité d’endiguer les pulsions considérées comme sauvages. Mais si les enfants sont présents en filigrane, le thème de la famille chrétienne, certainement celui de la “Sainte Famille”, en est, pour ainsi dire, absent. Tout au plus, cette littérature religieuse foisonnante, adressée d’abord aux femmes par le biais de ceux qui ont la charge de leurs âmes, insiste-t-elle sur les devoirs sacrés de l’épouse chrétienne et de la bonne mère<sup>14</sup>.

### 3. LE MARIAGE PROTESTANT “DÉSACRALISÉ”

D’après la Tradition médiévale que le concile de Trente réaffirme avec vigueur, les sacrements chrétiens sont au nombre de sept: baptême, eucharistie, pénitence, confirmation, ordre/sacerdoce, mariage et extrême-onction. Ils relèvent exclusivement d’un pouvoir sacerdotal de plus en plus sacralisé et dont la Réforme catholique va encore encourager la sacralisation. Par contre, les Églises protestantes nées au 16<sup>e</sup> siècle, qui rejettent l’idée d’une intercession nécessaire et bénéfique par les ministres du culte ou par d’autres intermédiaires, ne reconnaissent plus que deux sacrements, à savoir le baptême et l’eucharistie, tous deux fondés sur la relation directe, sans médiation, entre Dieu et les hommes.

11 *Id.*, 6v-7r.

12 *Id.*, 7r.

13 M. Bernos, “L’Église et l’amour humain à l’époque moderne”, dans M. Bernos, *Les sacrements...*, 2007, pp. 245-264.

14 M. Bernos, *Femmes et gens d’Église dans la France classique (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Éditions du Cerf, Histoire religieuse de la France, 2003, surtout pp. 119-148 (chapitre V, *Comment être une épouse chrétienne?*) et pp. 149-171 (chapitre VI, *La “bonne mère”*).

En d'autres termes, pour reprendre la vision catholique, les réformateurs ont "profané" le mariage, ce que dénonce d'ailleurs avec virulence le préambule des *Decrets et Canons* (tridentins) *sur le mariage*:

A l'encontre de laquelle tradition, les impitoyables hommes de ce siècle forcenans, non seulement ont mal senty de ce venerable sacrement, mais (suyvant leur coustume) soubz le pretexte & couleur de l'Evangile, introduisans une liberté charnelle, ont tenu & affermé tant par escrit que par parole, plusieurs choses reculées du sens & intelligence de l'Eglise catholique receuës & aprouvées par coustume, depuis le temps des Apostres iusques à icy: non sans grand perte & detrimment des fideles de Iesus Christ<sup>15</sup>.

L'accusation de concupiscence, qui affleure dans cet extrait, est un thème récurrent dans la polémique catholique contre les protestants. Les arguments religieux ne seraient qu'un prétexte pour s'adonner en toute impunité à des actes illicites. Un exemple souvent cité est, bien-sûr, la collection d'épouses malheureuses du roi d'Angleterre Henri VIII. Ces dénigrements sont autant de réactions au refus des protestants de valoriser le célibat au détriment de l'union conjugale. Ils sont aussi et surtout des réponses à la nouvelle approche proposée par les réformateurs luthériens et calvinistes<sup>16</sup>.

Martin Luther aborde la question du mariage dès 1520, dans *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* ou *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église*, un de ses premiers écrits majeurs<sup>17</sup>. Il y argumente que l'union conjugale a existé de tout temps et que même les "païens" l'ont connue. Si son caractère sacré ne fait aucun doute, il n'en est pas de même de sa prétendue nature sacramentaire: *Aucun texte de l'Écriture ne permet de considérer le mariage comme un sacrement*<sup>18</sup>. Dans la Vulgate, la lettre de l'apôtre Paul aux Ephésiens (Ep, 5, 32), souvent invoquée par les théologiens catholiques, contiendrait une importante erreur de traduction. Le terme grec de *mysterion* y est en effet rendu par le terme latin de *sacramentum*, un abus de langage décrié par tous les auteurs protestants<sup>19</sup>.

15 *Les Decrets et Canons touchant le mariage...*, 1564, 5r.

16 T. M. Safley, "Marriage", in H. J. Hillerbrand (coord.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 1996, vol. 3, pp. 18-23; A. Jelsma, "'What Men and Women are meant for': on marriage and family at the time of the Reformation", in A. Jelsma, *Frontiers of the Reformation. Dissidence and Orthodoxy in Sixteenth Century Europe*, Ashgate, 1998, Routledge, 2016, EPUB, chapter 8; S. Burghartz, *Zeiten der Reinheit – Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der Frühen Neuzeit*, Paderborn, Schöningh, 1999.

17 M. Luther, "Du mariage", dans *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église* (1520), dans *Œuvres*, vol. I, édition publiée sous la direction de M. Lienhard et M. Arnold, Paris, Gallimard/La Pléiade, 1999, pp. 791-805. Pour une analyse des écrits de Luther sur le mariage: T. M. Safley, "Marriage"..., 1996, pp. 19-20; T. O'Reggio, "Martin Luther on Marriage and Family", 2012, *Faculty Publications*, Paper 20, Andrews University, <http://digitalcommons.andrews.edu/church-history-pubs/20> (consulté le 15 décembre 2018).

18 M. Luther, "Du mariage"..., p. 791, traduction du latin par R.-H. Esnault (Labor et Fides, 1966), revue par G. Lagarrigue (Gallimard, 1999).

19 Notamment par Jean Calvin dans son *Institution de la Religion chrétienne* (1541): cf. l'édition critique en deux vols. (O. Millet, ed.), Genève, Librairie Droz, 2008, vol. 2, pp. 1471-1479 (paragraphe "Du mariage" dans le chapitre "Des cinq autres cérémonies"). "Ils ont été trompez du mot de Sacrement, qui est en la translation commune. Mais estoit-ce rayson que toute l'Eglise portast la peine de leur ignorance? Sainct Paul avoit usé du nom de *mystère*, qui signifie *secret*" (pp. 1474-1475). Le fait que, dans l'Église romaine, le mariage soit interdit à une partie des fidèles, à savoir au clergé, prouve à lui seul qu'il ne s'agit pas d'un sacrement: "Qu'elle absurdité est-ce d'interdire aux Prestrez un Sacrement?" (p. 1476). Mais, en réalité, l'institution du mariage comme sacrement a surtout permis à la hiérarchie catholique d'étendre son pouvoir dans le domaine "des causes matrimoniales, d'autant que c'estoit chose sacrée à laquelle ne devoient toucher les jugez laycz" (p. 1477).

La conception luthérienne des sacrements découle en fait de la notion que le salut repose sur la seule grâce divine (*Sola Gratia*). Le mariage peut être une métaphore symbolisant les liens entre le Christ et son Église, mais il n'est pas salvateur en termes sotériologiques et eschatologiques. Sa valeur spirituelle est ailleurs, à savoir dans la protection qu'il propose contre les excès charnels. Le réformateur l'explique dans des textes ultérieurs, destinés avant tout à discréditer le célibat ecclésiastique. Le traité *Vom ehelichen Leben* ou *De la vie conjugale*, qui date de 1522, développe, entre autres, la théorie selon laquelle les hommes et les femmes ont été conçus pour se reproduire<sup>20</sup>. Après quelques pages consacrées aux questions des empêchements et du divorce, Luther s'attarde, dans la troisième partie, sur la nature et les mérites du mariage.

La sexualité ne serait pas un choix mais une obligation pour tous, en conformité avec la nature humaine; la conjugalité chrétienne serait une manière, la meilleure en fait, de "plaire à Dieu" et "d'aider à son œuvre":

Or, ceux-là reconnaissent la vie conjugale qui croient fermement que Dieu a lieu-même institué le mariage et qu'il a ordonné d'unir l'homme et la femme, d'engendrer des enfants et d'en prendre soin. (...) Ils ont donc aussi l'assurance que cet état plaît à Dieu en lui-même, avec toute sa réalité, ses œuvres, ses souffrances et ce qu'il contient. Maintenant, dis-moi: comment un cœur peut-il connaître plus de bonheur, de paix et de joie, sinon en Dieu, et dans la certitude que son état, son être et son œuvre plaisent à Dieu?<sup>21</sup>.

Luther estime que ceux qui sont malheureux en mariage n'ont pas encore compris l'origine divine et le caractère profondément sacré de celui-ci; ils seraient logés à la même enseigne que les religieux abstinents, ignorants des projets divins:

Mais il n'est pas étonnant que la plupart des gens mariés n'aient, eux aussi, que du désagrément et de la misère, car ils ignorent tout de la Parole et de la volonté de Dieu concernant leur état. C'est pourquoi ils sont aussi misérables que les moines et les nonnes, étant privés, les uns comme les autres, de la consolation et de la certitude de la bienveillance divine. (...) Il suffit qu'ils ne connaissent pas intérieurement leur état et qu'ils ne voient pas qu'il plaît à Dieu, pour que surgisse le désagrément. Lors donc qu'ils cherchent dans le mariage le plaisir extérieur, ils ne le trouvent pas, et ainsi le déplaisir s'ajoute au déplaisir, ce qui provoque nécessairement les cris indignés que l'on pousse et les pages que l'on noircit au sujet des femmes et de l'état conjugal<sup>22</sup>.

Dans cet extrait, les références négatives aux pratiques catholiques –promotion du célibat, dépréciation de la conjugalité, misogynie structurelle– sont évidentes bien que sous-entendues. Luther recommande à tout bon chrétien de se marier jeune pour minimiser les risques du péché de chair et profiter pleinement des nombreux bienfaits du mariage. Pourquoi se soucier des problèmes de subsistance, puisque Dieu veillera aux besoins "de la nourriture, de la boisson et du vêtement", sauf pour ceux qui se rendent coupables d'oisiveté? La suite de l'argumentation oppose à nouveau l'état conjugal à la triste condition

20 M. Luther, *De la vie conjugale*, dans Œuvres, I, Paris, Gallimard/La Pléiade, 1999, pp. 1147-1179.

21 *Id.*, p. 1169, traduction de l'allemand par A. Greiner (Labor et Fides, 1965), revue par N. de Laharpe (Gallimard, 1999). Sur la conception luthérienne de la sexualité: S. C. Karant-Nunn, "Une œuvre de chair: l'acte sexuel en tant que liberté chrétienne dans la vie et la pensée de Martin Luther", dans O. Christin & Y. Krumenacker (coords.), *Les protestants à l'époque moderne. Une approche anthropologique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017, pp. 467-485. Voir aussi une biographie récente de Luther qui s'attarde entre autres sur la question de la sexualité: L. Roper, *Martin Luther. Renegade and Prophet*, London, Vintage, 2016.

22 M. Luther, *De la vie conjugale*, p. 1175.

des célibataires. Le fait d'avoir des enfants et le bonheur de la vie en famille seraient à la fois la récompense suprême et la meilleure manière de servir Dieu:

Pourtant, ce qu'il y a de meilleur dans la vie conjugale, ce pour quoi il vaudrait la peine de tout souffrir et de tout entreprendre, c'est que Dieu donne des enfants et commande de les éduquer pour le service de Dieu. Voilà l'œuvre la plus noble et la plus précieuse qui soit sur la terre, car rien ne peut plaire davantage à Dieu que de sauver des âmes. (...) Dieu dépose dans son sein (celui de l'état conjugal) des âmes engendrées par le corps même des conjoints, et auprès desquelles ceux-ci peuvent accomplir toutes les œuvres chrétiennes. Car le père et la mère sont assurément les apôtres, les évêques, les pasteurs des enfants lorsqu'ils annoncent l'Évangile. En un mot, il n'y a pas d'autorité plus grande ni plus noble sur la terre que celle des parents sur leurs enfants, car ils exercent sur eux l'autorité spirituelle et temporelle. Quiconque enseigne l'Évangile à son prochain est vraiment son apôtre et son évêque. (...) Vois donc combien sont bons et riches l'œuvre et l'ordre de Dieu<sup>23</sup>.

Cette longue citation renvoie au rôle principal que le couple et la famille jouent, ou doivent jouer, dans la vie du chrétien, selon les protestants. Le mariage et la procréation servent avant tout à créer les meilleures conditions pour l'éducation des enfants dans l'esprit évangélique, et donc pour le salut des âmes. Cette mission n'enlève rien à la nature vile du péché de chair, mais elle permet de sublimer celui-ci: "Mais Dieu épargne les époux par grâce, parce que l'ordre conjugal est son œuvre; et même il conserve, au milieu du péché et par son moyen, tout le bien qu'il y a implanté en le bénissant<sup>24</sup>".

Les idées-clé de Luther sur le mariage sont déjà présentes dans un écrit datant des débuts de la Réformation, d'avant la rupture définitive avec l'Église romaine; par la suite, il ne fera que les approfondir et assurer leur diffusion à grande échelle<sup>25</sup>. Le *Sermon sur l'état conjugal* de 1518 reconnaît encore à l'union entre époux le statut de sacrement, mais la définition de celui-ci n'est déjà plus conforme à la doctrine catholique: "Un sacrement, c'est un signe sacré qui signifie quelque chose d'autre, de spirituel, de saint, de céleste et d'éternel<sup>26</sup>". La deuxième caractéristique du mariage serait son association avec le devoir de fidélité, un engagement mutuel qui permet de modérer les élans charnels. Le troisième bienfait de la vie conjugale résiderait dans le fait qu'elle "porte des fruits" et que ceux-ci permettent d'annuler le péché de chair, voire d'autres péchés, s'ils sont élevés "en ayant pour seules vues le service, la louange et la gloire de Dieu<sup>27</sup>".

La suite de la démonstration permet d'entrer dans le cœur de la théologie luthérienne de la filiation et donc de la famille:

Oh quelle noble, grande et sainte condition que celle du mariage lorsqu'elle est respectée ! Mais quelle misère, quel état effroyable et périlleux que le mariage lorsqu'il est bafoué! (...) Enfin, si tu veux vraiment faire pénitence pour tes péchés (...), alors (...) élève bien tes enfants; (...) n'épargne ni l'argent ni les frais, ni la peine ni le travail; tes enfants seront les églises, les autels, les testaments, les vigiles et les messes que tu laisseras derrière toi; ils viendront t'éclairer au moment de ta mort et cette lumière t'accompagnera au long de ton chemin<sup>28</sup>.

23 *Id.*, pp. 1176-1177.

24 *Id.*, p. 1179.

25 M. Luther, *Sermon sur l'état conjugal*, dans *Œuvres*, I, Paris, Gallimard/La Pléiade, 1999, pp. 231-240.

26 *Id.*, p. 236, traduction de l'allemand par N. de Laharpe (Gallimard, 1999).

27 *Id.*, p. 238.

28 *Id.*, pp. 239-240.

Les autres réformateurs, Calvin et Zwingli par exemple, ne développent pas des thèses fondamentalement différentes de celles de Luther. Tous rejettent la survalorisation du célibat voulue par l'Église catholique et revendiquent, par conséquent, le mariage des pasteurs<sup>29</sup>. Tous dénie au mariage la valeur de sacrement. Presque tous considèrent néanmoins l'union conjugale comme un état *de grâce*, bénéfique pour la maîtrise des corps et le salut des âmes. Tous recommandent aussi la mise en place de règles strictes pour encadrer le mariage, de la préparation à la vie de couple en passant par la cérémonie proprement dite, mais aussi le divorce, possible à certaines conditions et sous des modalités bien définies. Ces notions à la fois théologiques et juridiques prédominent jusqu'à nos jours, marquant la plupart des pratiques protestantes contemporaines liées à la conjugalité<sup>30</sup>.

L'exception qui confirme la règle est celle de certains courants de la Réforme dite "radicale" qui adoptent une vision différente du mariage, inscrite dans une approche "spiritualiste" de la communauté des croyants<sup>31</sup>. Les relations maritales n'ont pas de but propre et intrinsèque; elles doivent surtout refléter et renforcer les liens d'alliance entre Dieu et l'humanité, en général. Les Anabaptistes les plus radicaux vont jusqu'à encourager la polygamie pour multiplier et enrichir ceux-ci. Mais, ces idées et pratiques, mises au pilori par le concile de Trente et aussi par les autres mouvements protestants, sont très minoritaires. Pour la grande majorité des protestants, le mariage est bien "sacré" au sens large du terme. En réalité, sa "sacralité" réside autant, voire davantage dans la vie de couple et de famille que dans l'institution conjugale proprement dite. Mais peut-on vraiment parler de "sacralisation", et si oui, quel sens faut-il donner à cette notion?

#### 4. "SACRALISATION" DE LA FAMILLE PROTESTANTE?

Rappelons que la notion de "Sainte Famille" n'existe pas vraiment dans le catholicisme redéfini par le concile de Trente au milieu du 16<sup>e</sup> siècle. La célébration de la famille chrétienne modèle est-elle pour autant inexistante à cette époque? Ne faut-il pas plutôt la chercher dans les rangs protestants? Les Églises nées de la Réformation seraient-elles les premières promotrices de la "Sainte Famille", au sens large et symbolique du terme, bien avant que la notion ne soit récupérée et instrumentalisée par le catholicisme à partir du 19<sup>e</sup> siècle? Il y aurait là un paradoxe intéressant. Les recherches dans ce domaine ne manquent pas, mais elles sont souvent conduites dans des optiques confessionnelles, catholique et protestantes, qui évitent, encore et toujours, les parallèles et les comparaisons.

29 Sur la mise en œuvre de cette revendication, voir par exemple: S. Gautier, "Mariages de pasteurs dans le Saint-Empire luthérien: de la question de l'union des corps à la formation d'un corps pastoral 'exemplaire et plaisant à Dieu'", dans *Les protestants à l'époque moderne. Une approche anthropologique...*, 2017, pp. 505-517. Sur les "familles de pasteurs": S. C. Karant-Nunn, "The emergence of the pastoral family in the German Reformation: the parsonage as a site of socio-religious change", in C. S. Dixon & L. Schorn-Schütte (coords.), *The Protestant Clergy of Early Modern Europe*, Basingstoke, Palgrave/Macmillan, 2003, pp. 79-99.

30 W. Yates, "The Protestant View of Marriage", *Journal of Ecumenical Studies*, 22 (1985), pp. 41-54; Y. Krumenacker, "Protestantisme: le mariage n'est plus un sacrement", dans *Mariages*, catalogue d'exposition, Archives municipales de Lyon, Lyon, Olivétan, 2017.

31 G. H. Williams, *The Radical Reformation*, (1962), 3<sup>e</sup> ed., Truman State University Press, 2000, pp. 755-798 ("Marriage, Family Life and Divorce in the Radical Reformation"). Le terme de "Réforme radicale", forgé par l'historien américain George Williams dans les années 1960 apparaît, de nos jours, comme daté, voire inopérant. De quelle "radicalité" s'agit-il? Par rapport à quelles conceptions arbitraires de la "normalité" faudrait-il la définir? En fait, cette notion très connotée induit des jugements de valeur qui n'ont pas leur place en histoire. Par ailleurs, la catégorie de "Réforme radicale" est un fourre-tout qui donne l'illusion d'une grande proximité entre des mouvements hétéroclites et parfois irréconciliables.

Qu'en est-il de la famille protestante à l'époque moderne? Hormis les adeptes les plus engagés de certains courants de la "Réforme radicale", qui se méfient du noyau familial et privilégient l'intégration à la communauté en quête d'alliance avec Dieu, les Églises issues de la Réformation valorisent fortement la famille nucléaire. Reconnue comme unité de base de la société, celle-ci est généralement dépeinte et promue dans son rôle de lieu idéal pour vivre la piété chrétienne au jour le jour. Cette vision découle évidemment du rejet du célibat ecclésiastique, mais aussi d'une nouvelle conception du salut (*Sola Gratia*) et de la vocation, via le principe du "sacerdoce universel". Ce socle conceptuel du protestantisme, aux conséquences pratiques importantes, abolit la distinction essentielle entre les fidèles et les officiers du culte en proclamant que chaque chrétien est un prêtre en puissance<sup>32</sup>.

Par ailleurs, selon les protestants, la vie monastique ou religieuse n'apporte pas davantage la grâce divine que la vie "dans le siècle". En plus, tous les chrétiens peuvent être des porte-parole du Christ, chacun à sa manière, dans sa profession, dans sa paroisse, et aussi dans sa famille. Certes, le premier objectif de la conjugalité est de vivre la sexualité en évitant ou en limitant le péché de chair, mais, rappelons-le, les mérites du mariage vont bien plus loin. En ouvrant la voie vers la formation d'une famille pieuse et unie, la vie de couple jette les fondements d'un cadre moral et affectif stable qui permet à chacun de vivre aux mieux sa foi chrétienne. Les époux peuvent ainsi servir Dieu et leurs prochains dans les meilleures conditions.

Par ailleurs, le milieu familial apparaît comme le lieu par excellence pour transmettre les connaissances et les valeurs chrétiennes, une véritable "maison de l'éducation" (*House of Learning*), à l'image de celle créée et entretenue par Luther et sa femme eux-mêmes<sup>33</sup>. De nombreux écrits luthériens destinés aux jeunes mariés et aux nouveaux parents, de même qu'à ceux et celles qui ont déjà de l'expérience dans la vie de famille, s'attardent sur les prérequis et préceptes élémentaires de celle-ci<sup>34</sup>. Des prêches édités, dits "de mariage" (*Ehepredigten*, en allemand), des "manuels de conjugalité" (*Ehebücher*) et des guides pour "bons pères de famille" (*hausväterliche Literatur*) insistent sur l'importance du respect des engagements réciproques.

Les deux époux ont librement consenti à la vie commune et chacun est censé agir selon des schémas préétablis, liés à son sexe et à son statut. Le *pater familias* doit garantir la sécurité et la prospérité de tous, en exerçant le pouvoir et en prodiguant conseils et instructions. La mère de famille doit l'honorer et lui obéir, tout en se chargeant de l'intendance et de la garde des enfants. Ces derniers doivent surtout se soumettre à l'autorité de leurs parents, dans le cadre de liens d'attachement profonds, propices à la transmission intergénérationnelle. Mari et femme se doivent mutuellement assistance, fidélité et amour.

La célébration protestante de la famille, également présente dans le calvinisme, atteint son point culminant dans le puritanisme à travers la propagation du modèle de la "famille puritaine"<sup>35</sup>. Elle se perpétue jusqu'à nos jours, même si elle a évidemment dû s'adapter à

32 P. Hacker, *Faith in Luther. Martin Luther and the Origin of Anthropocentric Religion*, Emmaus Academic, 2017, Epub, chapter V ("The Sacraments and the Church"); T. O'Reggio, "Martin Luther on Marriage and Family"..., 2012.

33 G. Strauss, *Luther's House of Learning*, Baltimore/London, 1978.

34 T. M. Saffley, "Family", in H. J. Hillerbrand (coord.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 1996, vol. 2, pp. 93-98; S. C. Karant-Nunn, "Marriage, Defenses of", in H. J. Hillerbrand (coord.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 1996, vol. 2, p. 24. Voir aussi: S. H. Hendrix, "Christianizing Domestic Relations: Women and Marriage in Johann Freder's *Dialogus dem Ehestand zu ehren*", *Sixteenth Century Journal*, 23 (1992), pp. 251-266.

35 E. S. Morgan, *The Puritan Family. Religion and Domestic Relations in Seventeenth-Century New England*, (1944), New York, Harper, 1966; J. Demos, *A Little Commonwealth: Family Life in Plymouth Colony*, New York, 1970.

l'évolution des structures familiales et sociales au fil des siècles<sup>36</sup>. Le protestantisme met donc la vie et la piété familiales au centre de la pratique chrétienne. Sa grande originalité par rapport au catholicisme d'avant le 19<sup>e</sup> siècle réside indéniablement dans cette centralité. Même si le terme de "sacralisation" est sans doute trop fort, il faut constater que la famille protestante revêt un caractère "sacré" indéniable bien avant l'émergence du culte de la "Sainte Famille" catholique<sup>37</sup>. Cet important changement de perspective n'est, à mes yeux, pas apprécié à sa juste valeur dans la plupart des synthèses sur la Réformation au 16<sup>e</sup> siècle<sup>38</sup>. Une histoire générale de la famille protestante, dans une approche socio-anthropologique, portée par les concepts et les méthodes des *gender studies*, reste à faire. Mais elle ne trouvera son véritable intérêt que dans la comparaison avec les conceptions et les pratiques catholiques<sup>39</sup>.

Il n'est pas fortuit que les quelques historiens qui, à partir des années 1980, ont relativisé, voire contredit, les thèses de Jean-Louis Flandrin et Lawrence Stone sur la famille à l'époque moderne<sup>40</sup>, l'ont fait en étudiant les réalités sociales et culturelles de sociétés protestantes, à commencer par l'Angleterre, l'Écosse, les villes suisses ou les territoires allemands. Une première étape consiste à rappeler que les intérêts économiques et financiers, qui jouent incontestablement dans l'institution du mariage et que l'histoire économique a tendance à exacerber, n'empêchent pas celle-ci d'être aussi une source d'affectivité et de spiritualité.

L'historien américain Steven Ozment est le porte-drapeau d'une vision confessionnelle, centrée sur la famille protestante idéale, ou plutôt sur l'idéal de la famille protestante tel

36 Voir par exemple: F. Carillo, "Famille", dans P. Gisel (coord.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, PUF/Quadrige, 2006, p. 489.

37 T. M. Safley, "Family"..., 1996, p. 97. "The notion that the Reformation somehow sanctified the family through a corpus of prescriptive literature must be rejected (...). Luther and his followers merely moved marriage to the center (...) and made the family an object of concern and consideration. (...)". Contrairement à Safley, je revendique l'usage du terme "sacré", compris dans un sens dérivé, aux connotations purement humaines.

38 Quelques exceptions: S. C. Karant-Nunn, "Reformation Society, Women and the Family", in A. Pettegree (coord.), *The Reformation World*, London/New York, Routledge, 2000, pp. 433-460; M. E. Wiesner, "Studies of Women, the Family and Gender", in W. S. Maltby (coord.), *Reformation Europe: A Guide to Research*, Saint Louis, 1992, pp. 181-196. Souvent, la question du mariage est traitée en parallèle au statut des femmes, en référence aux travaux issus des *gender studies*. Voir par exemple: M. E. Wiesner, *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge, 1993; R. Mentzer, "La place et le rôle des femmes dans les Églises réformées", *Archives de sciences sociales des religions*, 113 (2001), pp. 119-132; H. Wunder, "He is the Sun. She is the Moon": *Women in Early Modern Germany*, Harvard University Press, 1998

39 Il y a malheureusement très peu d'études comparatives, réalisées dans une optique inter- ou supra-confessionnelle. Voir notamment: T. M. Safley, *Let No Man Put Asunder: The Control of Marriage in the German Southwest. A Comparative Study, 1550-1600*, Kirksville, Sixteenth Century Journal Press, 1984. Dans une tentative d'histoire comparée plus récente et plus large, les aspects confessionnels sont trop peu thématiques: S. Seidel Menchi (coord.), *Marriage in Europe 1400-1800*, Toronto, University of Toronto Press, 2016. Un sujet particulier, celui des mariages "mixtes", en d'autres termes interconfessionnels ou même interreligieux, a fait l'objet de quelques études; voir entre autres: C. Cristellon, "Mixed Marriages in Early Modern Europe", in *Marriage in Europe 1400-1800...*, EPUB, chapter 10; B. Forclaz, "Le foyer de la discorde? Les mariages mixtes à Utrecht au XVII<sup>e</sup> siècle", *Annales. Histoire, Sciences sociales* (2008/5), pp. 1101-1123.

40 Ces thèses, inspirées par les méthodes et postulats de l'histoire socio-économique de leur époque, considèrent qu'à l'époque moderne les familles s'organisent en structures larges et lâches, fondées sur des intérêts partagés plutôt que sur des liens affectifs. J.-L. Flandrin, *Familles. Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Paris, Seuil, 1976/1984; L. Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, New York, Weidenfeld & Nicolson, 1977. Voir aussi un autre grand classique, à connotation anthropologique, de l'approche socio-économique du mariage et de la famille: J. Goody, *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge, 1983; *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, Paris, Armand Colin, 1985/2012.

qu'il est représenté sur de nombreuses gravures de l'époque moderne<sup>41</sup>. Son ouvrage-phare, qui date de 1983 et porte le titre très parlant de *When Fathers Ruled – Quand les Pères régnaient*, montre comment la Réformation a réhabilité et célébré le mariage, mais aussi quels sont les devoirs respectifs, fort différents, déterminés par des rôles hautement "genrés", du mari et de la femme, du père et de la mère<sup>42</sup>. Au centre de la vie de famille, Steven Ozment place la procréation et surtout l'éducation des enfants, dans la foi chrétienne et dans l'esprit d'une chaîne "sacrée" reliant les générations entre elles.

Thomas Max Safley résume ainsi les fonctions de base de la famille protestante: celle-ci doit d'abord être la première "école de religion" (*school of religion*), mais elle remplit aussi d'autres missions d'intégration à la communauté des croyants. Ainsi, elle doit également être "école de société" (*school of society*) et "école d'économie" (*school of economy*)<sup>43</sup>. Un processus complexe d'"acculturation" transforme les membres du noyau familial en acteurs à part entière de structures sociales et politiques fondées sur les mêmes valeurs, à savoir l'honneur, la déférence, la soumission à l'autorité, l'entraide, la sécurité matérielle et la recherche de prospérité. Si l'efficacité réelle de cette socialisation protestante est difficile à établir, ses limites sont bien documentées par la recherche historique. Les aspects financiers ont souvent suscité des tensions, tant entre époux ou entre parents et enfants qu'entre familles voisines ou associées.

En réalité, la représentation idéalisée colportée par une partie importante de l'historiographie ne doit pas faire oublier que le mariage protestant est soumis à des règles très strictes et à un contrôle renforcé de la part des autorités à la fois politiques et religieuses. Dès le 16<sup>e</sup> siècle, les textes légaux et disciplinaires visant à éviter les abus de toutes sortes dans le domaine de la conjugalité, des mariages clandestins aux séparations non justifiées, en passant par les relations disharmonieuses ou irrespectueuses de la loi divine et les conflits d'héritage, foisonnent dans les territoires luthériens et réformés. En parallèle, des tribunaux spécifiques veillent à la bonne application de toutes ces lois et recommandations en multipliant les procès contre les déviances et en "judiciarisant" fréquemment des questions relevant de la vie privée<sup>44</sup>.

41 Sur l'importance des gravures dans la diffusion de l'image de la famille protestante idéale: G. Strauss, *Luther's House of Learning...*, 1978; R. Thomas, "Éduquer au mariage par l'image dans les Provinces-Unies du XVII<sup>e</sup> siècle: les livres illustrés de Jacob Cats", *Les Cahiers du Larhra*, dossier sur *Images et Histoire*, 2012, pp. 113-144. Voir aussi une étude intéressante sur l'image de soi véhiculée par les pasteurs luthériens dans les sermons funéraires, qui accordent une place centrale à la famille: S. Gautier, "Identité, éloge et image de soi dans les sermons funéraires des foyers pastoraux luthériens aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles", *Europa moderna. Revue d'histoire et d'iconologie*, n3 (2012), pp. 54-71.

42 S. Ozment, *When Fathers Ruled. Family Life in Reformation Europe*, Studies in Cultural History, Harvard University Press, 1983. Signalons aussi: M. R. Forster, B. J. Kaplan (coords.), *Piety and Family in Early Modern Europe. Essays in Honour of Steven Ozment*, St. Andrews Studies in Reformation History, Aldershot, Ashgate, 2005.

43 T. M. Safley, "Family"..., 1996, pp. 95-96.

44 Voir entre autres: T. M. Safley, "Protestantism, divorce and the breaking of the modern family", in K. C. Sessions et P. N. Bebb (coords.), *Pietas et Societas: New Trends in Reformation Social History*, Kirksville, Sixteenth Century Journal Press, 1985, pp. 35-56; R. Kingdon, *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, Harvard University Press, 1995; J. R. Watt, *The Making of Modern Marriage: Matrimonial Control and the Rise of Sentiment in Neuchâtel*, Ithaca, 1992; J. F. Harrington, *Reordering Marriage and Society in Reformation Germany*, Cambridge, 1995; S. Westphal, I. Schmidt-Voges & A. Baumann (coords.), *Venus und Vulcanus. Ehe und ihre Konflikte in der Frühen Neuzeit*, München, Oldenbourg Verlag, 2011. Pour l'Angleterre: M. Ingram, *Church Courts. Sex and Marriage in England 1570-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; R. Adair, *Courtship, Illegitimacy and Marriage in Early Modern England*, Manchester, Manchester University Press, 1996. Pour la minorité protestante de France, voir notamment, dans une approche très juridique: P. Bels, *Le mariage des protestants français jusqu'en 1685. Fondements doctrinaux et pratique juridique*, Paris,

Thomas Max Safley souligne à raison les rapports étroits entre cette “disciplination” de la vie de couple et le renforcement des prérogatives du pouvoir politique, magistrat urbain et/ou prince territorial: “As a result, marriage became both fully public and fully policed, simultaneously a means of social control and the object of social control<sup>45</sup>”. Bref, le mariage protestant est une affaire hautement publique et cette place “au-devant de la scène” est autant un signe qu’un facteur multiplicateur de son importance, voire de sa “sacralité”.

S’y ajoutent des conventions et des contraintes qui sont davantage liées à l’éducation des enfants. La dévotion familiale est fortement encouragée, notamment à travers la promotion de la lecture biblique et de la prière aux moments des repas ou à l’heure du coucher. L’enseignement du catéchisme, des paragraphes principaux de la foi chrétienne réformée, occupe une place de choix dans la fabrication d’un nouveau type de croyants, ces hommes et femmes disséqués par Philip Benedict dans son histoire sociale du calvinisme<sup>46</sup>.

Les pratiques privées sont évidemment difficiles à contrôler, mais les autorités politiques et religieuses trouvent des subterfuges pour surveiller les familles et veiller à ce que leur piété soit la plus adéquate possible. Ainsi, dans beaucoup de communautés, en Empire, en Suisse et en Écosse notamment, les futurs mariés doivent faire preuve devant les ministres du culte non seulement de leur capacité à lire la Bible mais aussi et surtout de leur maîtrise du catéchisme<sup>47</sup>. Alors que les femmes, épouses et mères attentionnées, sont traditionnellement en charge de la petite enfance, les hommes, époux et pères modèles, jouent toujours le rôle de protagoniste dans le façonnement religieux de leur progéniture plus avancée en âge.

Prenant le contrepied de Steven Ozment et d’autres auteurs qui insistent sur la bienveillance du *pater familias* omnipotent, des historiennes inspirées par les *gender studies* ont mis en évidence le côté conservateur et misogyne de la famille luthérienne ou réformée typique. Partant d’une étude détaillée de la ville d’Augsbourg au 16<sup>e</sup> siècle, Lyndal Roper a ainsi démontré la perte de liberté des femmes tant dans les sphères si disciplinées et surveillées du “saint ménage” (*The Holy Household*) que dans la société et ses différentes strates, en général<sup>48</sup>. L’image d’une Réformation propice au sexe féminin et à l’affirmation de ses droits, dans la famille et au-delà, a été sérieusement écornée par toute une série de travaux qui ont plutôt mis en évidence sa contribution au maintien, voire au renforcement des structures patriarcales<sup>49</sup>. Ils viennent confirmer les conclusions centrales de Lyndal Roper, à savoir son constat que l’émergence et la mise en avant d’une “Sainte Famille” protestante s’est faite au détriment des femmes, de leur autonomie et de leur valorisation sociale. La récupération du terme et de ses attributs par le catholicisme contemporain n’y a évidemment rien changé.

---

Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1968.

45 T. M. Safley, “Marriage”..., 1996, pp. 21-22. Voir aussi: L. Roper, “Going to Church and Street: Weddings in Reformation Augsburg”, *Past & Present*, 106 (1985), pp. 62-101; G. Jacobsen, “Women, Marriage and magisterial Reformation: the case of Malmø”, in *Pietas et Societas: New Trends...*, 1985, pp. 57-78.

46 P. Benedict, *Christ’s Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism*, New Haven/London, Yale University Press, 2002, pp. 509-518, extrait du chapitre “New Calvinist Men and Women?”.

47 *Id.*, p. 509.

48 L. Roper, *The Holy Household: Women and Morals in Reformation Augsburg*, Oxford Studies in Social History, Oxford, Clarendon Press, 1989.

49 S. C. Karant-Nunn, “Reformation Society, Women and the Family”..., 2000, pp. 433-460; M. E. Wiesner, “Studies of Women, the Family and Gender”..., 1992, pp. 181-196; M. E. Wiesner-Hanks, “Women”, in H. J. Hillerbrand (coord.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 1996, vol. 4, pp. 290-298.

## 5. EN GUISE DE CONCLUSION

Certains penseurs catholiques de la première modernité ont repris, sinon les idées protestantes sur le mariage, du moins une partie des retombées concrètes de celles-ci, et notamment la célébration de la vie familiale comme lieu de vie et de piété chrétiennes<sup>50</sup>. Ainsi François de Sales, une figure importante du catholicisme post-tridentin est un des premiers à soutenir, dans son *Introduction à la vie dévote* (1609), que l'état matrimonial peut permettre non seulement de faire son salut, mais même d'accéder à une certaine forme de sainteté. Au 17<sup>e</sup> siècle, de nombreux textes d'inspiration salésienne et sulpicienne mettent en avant le rôle de l'affection entre époux comme condition à la vie spirituelle de la famille et à la bonne éducation des enfants. Dans certaines régions catholiques, telle la Bavière, la piété familiale catholique s'est développée, quoique timidement, à l'instigation des autorités politiques et avec l'encouragement des Jésuites<sup>51</sup>. Ces derniers ont même soutenu et promu de nouvelles formes de dévotion à la "Sainte Famille", surtout au sein des confréries. Mais il s'agit là d'exceptions qui confirment la règle.

En réalité, la veine au sein du catholicisme qui met en avant la famille comme lieu de sanctification est restée marginale pendant toute la première modernité, pour la simple raison que la hiérarchie ecclésiastique ne l'a pas faite sienne et ne l'a pas promue systématiquement auprès des fidèles. Si le mariage a bien subi une réforme substantielle suite au concile de Trente, dans le cadre de la Réforme catholique, il n'en va pas de même de la famille chrétienne qui, à l'époque moderne, n'a connu de véritable rénovation que dans le monde protestant. Il faut attendre le 19<sup>e</sup> siècle pour voir émerger un véritable culte de la "Sainte Famille" par l'Église romaine, y compris dans ses plus hautes instances et à destination d'un très large public de fidèles<sup>52</sup>. Ce paradoxe se nourrit évidemment du profond contraste entre, d'un côté, le "sacerdoce universel" brandi comme un fondement théologique de la Réforme par tous les courants protestants, et, de l'autre côté, le renforcement de la hiérarchie ecclésiastique, lié à la sacralisation du célibat, qui est à l'œuvre dans le catholicisme des 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles.

Les travaux des historiens qui ont "célébré", et partant idéalisé, la famille protestante de l'époque moderne doivent être relativisés, à la lumière des recherches plus récentes et plus critiques, centrées sur les rapports et les représentations de genre. Ils devraient surtout inspirer une étude élargie et comparative, inexistante dans l'historiographie traditionnelle, des réalités et des perceptions de la famille chrétienne au-delà des frontières confessionnelles. L'histoire du mariage et de la famille montre une fois de plus que les lectures mono-confessionnelles nous empêchent d'appréhender les réalités socioreligieuses du passé dans toute leur complexité.

Pendant des décennies, l'historiographie a privilégié l'étude des tensions et des conflits entre camps ennemis, dans des optiques souvent engagées, négligeant des sujets qui doivent se traiter de manière inter- et/ou supra-confessionnelle, telles l'histoire du corps ou

50 M. Bernos, "Le concile de Trente et la sexualité. La doctrine et sa postérité"..., 1998, pp. 231-235. Voir aussi: M. Bernos, "L'Église et l'amour humain à l'époque moderne", dans M. Bernos, *Les sacrements dans la France des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles...*, 2007, pp. 245-264; A. Walch, *La spiritualité conjugale dans le catholicisme français, XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Le Cerf, 2002.

51 M. R. Forster, "Domestic Devotions and Family Piety in German Catholicism", in M. R. Forster, B. J. Kaplan (coords.), *Piety and Family in Early Modern Europe...*, 2005, pp. 97-114.

52 Voir notamment l'introduction, ainsi que les contributions centrées sur l'époque contemporaine dans: C. Vanderpelen-Diagre & C. Sägesser (coords.), *La Sainte Famille. Sexualité, filiation et parentalité dans l'Église catholique...*, 2017.

l'histoire des émotions<sup>53</sup>. Ces deux champs ont été explorés au cours des dernières années dans des approches faisant fi des frontières religieuses, notamment par Georges Vigarello et Susan Karant-Nunn<sup>54</sup>. Le mariage et la famille doivent aussi faire l'objet de davantage de travaux comparatifs et transversaux, à travers un prisme plus neutre qui permettra de repérer et d'étudier tant les ressemblances que les différences, et surtout les influences réciproques à court et à moyen terme.

## BIBLIOGRAPHIE

- Adair, R., *Courtship, Illegitimacy and Marriage in Early Modern England*, Manchester, Manchester University Press, 1996.
- Beaulande-Barraud, V., "Sexualité, mariage et procréation. Discours et pratiques dans l'Église médiévale (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)", dans Vanderpelen-Diagre, C., & Sägerser, C., (coords.), *La Sainte Famille. Sexualité, filiation et parentalité dans l'Église catholique*, Problèmes d'Histoire des Religions, 24, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2017, pp. 19-29.
- Bels, P., *Le mariage des protestants français jusqu'en 1685. Fondements doctrinaux et pratique juridique*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1968.
- Benedict, P., *Christ's Churches Purely Reformed. A Social History of Calvinism*, New Haven/London, Yale University Press, 2002.
- Bernos, M., "Le concile de Trente et la sexualité. La doctrine et sa postérité", dans Bernos, M., (coord.), *Sexualité et religions*, Paris, Cerf, 1988, pp. 217-239.
- Bernos, M., *Femmes et gens d'Église dans la France classique (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Éditions du Cerf, Histoire religieuse de la France, 2003.
- Bernos, M., "L'Église et l'amour humain à l'époque moderne", dans Bernos, M., *Les sacrements dans la France des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Pastorale et vécu des fidèles*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2007, pp. 245-264.
- Bologne, J.-C., *Histoire du mariage en Occident*, Paris, Lattès/Hachette Littératures, 1995.
- Burghartz, S., *Zeiten der Reinheit – Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der Frühen Neuzeit*, Paderborn, Schöningh, 1999.
- Calvin, J., *Institution de la Religion chrétienne (1541)*, édition critique en deux vols., Millet, O., (ed.), Genève, Librairie Droz, 2008, vol. 2, pp. 1471-1479.
- Carillo, F., "Famille", dans Gisel, P., (coord.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, PUF/Quadrige, 2006, p. 489.
- Christin, O., & Krumenacker, Y., (coords.), *Les protestants à l'époque moderne. Une approche anthropologique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017.
- Corbin, A., Courtine, J.-J., et Vigarello, G., (coords.), *Histoire du corps*, vol. 1: *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.
- Corbin, A., Courtine, J.-J., et Vigarello, G., (coords.), *Histoire des émotions*, vol. 1: *De l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Éditions du Seuil, 2016.

53 Voir les réflexions de Yves Krumenacker dans: *Les protestants à l'époque moderne. Une approche anthropologique...*, 2017, pp. 439-450 (introduction à la partie sur "Le corps et les usages sociaux du corps").

54 A. Corbin, J.-J. Courtin et G. Vigarello (coords.), *Histoire du corps*, vol. 1: *De la Renaissance aux Lumières* (G. Vigarello, coord.), Paris, Éditions du Seuil, 2005; A. Corbin, J.-J. Courtin et G. Vigarello (coords.), *Histoire des émotions*, vol. 1: *De l'Antiquité aux Lumières* (G. Vigarello, coord.), Paris, Éditions du Seuil, 2016; S. C. Karant-Nunn, *The Reformation of Feeling: Shaping the Religious Emotions in Early Modern Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2010. S'y sont ajoutées, aux côtés des travaux sur les femmes et la féminité, dans la même optique d'histoire du genre, des recherches sur la masculinité à l'époque moderne. Voir notamment: S. H. Hendrix & S. C. Karant-Nunn (coords.), *Masculinity in the Reformation Era*, Kirksville, Truman State University Press, 2008.

- Cristellon, C., "Mixed Marriages in Early Modern Europe", in Seidel Menchi, S., (coord.), *Marriage in Europe 1400-1800*, Toronto, University of Toronto Press, 2016, chapter 10.
- Demos, J., *A Little Commonwealth: Family Life in Plymouth Colony*, New York, 1970.
- Flandrin, J.-L., *Familles. Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Paris, Seuil, 1976/1984.
- Forclaz, B., "Le foyer de la discorde? Les mariages mixtes à Utrecht au XVII<sup>e</sup> siècle", *Annales. Histoire, Sciences sociales* (2008/5), pp. 1101-1123.
- Forster, M. R., Kaplan, B. J., (coords.), *Piety and Family in Early Modern Europe. Essays in Honour of Steven Ozment*, St. Andrews Studies in Reformation History, Aldershot, Ashgate, 2005.
- Forster, M. R., "Domestic Devotions and Family Piety in German Catholicism", in Forster, M. R., Kaplan, B. J., (coords.), *Piety and Family in Early Modern Europe. Essays in Honour of Steven Ozment*, St. Andrews Studies in Reformation History, Aldershot, Ashgate, 2005, pp. 97-114.
- François W., & Soen, V. (coords.), *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and Beyond, 1545-1700*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- Gautier, S., "Mariages de pasteurs dans le Saint-Empire luthérien: de la question de l'union des corps à la formation d'un corps pastoral 'exemplaire et plaisant à Dieu'", dans Christin, O., & Krumenacker, Y., (coords.), *Les protestants à l'époque moderne. Une approche anthropologique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017, pp. 505-517.
- Gautier, S., "Identité, éloge et image de soi dans les sermons funéraires des foyers pastoraux luthériens aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles", *Europa moderna. Revue d'histoire et d'iconologie*, n. 3 (2012), pp. 54-71.
- Goody, J., *The Development of the Family and Marriage in Europe*, Cambridge, 1983; *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*, Paris, Armand Colin, 1985/2012.
- Hacker, P., *Faith in Luther. Martin Luther and the Origin of Anthropocentric Religion*, Emmaus Academic, 2017.
- Harrington, J. F., *Reordering Marriage and Society in Reformation Germany*, Cambridge, 1995.
- Hendrix, S. H., & Karant-Nunn, S. C., (coords.), *Masculinity in the Reformation Era*, Kirksville, Truman State University Press, 2008.
- Hendrix, S. H., "Christianizing Domestic Relations: Women and Marriage in Johann Freder's *Dialogus dem Ehestand zu ehren*", *Sixteenth Century Journal*, 23 (1992), pp. 251-266.
- Ingram, M., *Church Courts. Sex and Marriage in England 1570-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Jacobsen, G., "Women, Marriage and magisterial Reformation: the case of Malmø", in Sessions, K. C., & Bebb, P. N., (coords.), *Pietas et Societas: New Trends in Reformation Social History*, Kirksville, Sixteenth Century Journal Press, 1985, pp. 57-78.
- Jedin, H., *Crise et dénouement du concile de Trente*, Paris, Desclée, 1965.
- Jelsma, A., "'What Men and Women are meant for': on marriage and family at the time of the Reformation", in Jelsma, A., *Frontiers of the Reformation. Dissidence and Orthodoxy in Sixteenth Century Europe*, Ashgate, 1998, Routledge, 2016, EPUB, chapter 8.
- Karant-Nunn, S. C., "Une œuvre de chair: l'acte sexuel en tant que liberté chrétienne dans la vie et la pensée de Martin Luther", dans Christin, O., & Krumenacker, Y., (coords.), *Les protestants à l'époque moderne. Une approche anthropologique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017, pp. 467-485.
- Karant-Nunn, S. C., *The Reformation of Feeling: Shaping the Religious Emotions in Early Modern Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

- Karant-Nunn, S. C., "The emergence of the pastoral family in the German Reformation: the parsonage as a site of socio-religious change", in Dixon, C. S., & Schorn-Schütte, L., (coords.), *The Protestant Clergy of Early Modern Europe*, Basingstoke, Palgrave/Macmillan, 2003, pp. 79-99.
- Karant-Nunn, S. C., "Reformation Society, Women and the Family", in Pettegree, A., (coord.), *The Reformation World*, London/New York, Routledge, 2000, pp. 433-460.
- Karant-Nunn, S. C., "Marriage, Defenses of", in Hillerbrand, H. J., (coord.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 1996, vol. 2, p. 24.
- Kingdon, R., *Adultery and Divorce in Calvin's Geneva*, Harvard University Press, 1995.
- Krumenacker, Y., "Protestantisme: le mariage n'est plus un sacrement", dans *Mariages*, catalogue d'exposition, Archives municipales de Lyon, Lyon, Olivétan, 2017.
- Le concile de Trente, 2<sup>e</sup> partie (1551-1563)*, vol. XI de l'*Histoire des conciles œcuméniques*, Paris, (Éditions de l'Orante, 1981), Fayard, 2005, pp. 441-455.
- Les Decrets et Canons touchant le mariage, publiez en la huictiesme session du Concile de Trente, souz nostre saint pere le Pape Pie quatriesme de ce nom, l'unziesme iour de novembre, 1563*, Paris, 1564.
- Luther, M., "Sermon sur l'état conjugal", dans *Œuvres*, I, Paris, Gallimard/La Pléiade, 1999, pp. 231-240.
- Luther, M., "Du mariage", dans *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église (1520)*, dans *Œuvres*, vol. I, édition publiée sous la direction de M. Lienhard et M. Arnold, Paris, Gallimard/La Pléiade, 1999, pp. 791-805.
- Luther, M., *De la vie conjugale*, dans *Œuvres*, I, Paris, Gallimard/La Pléiade, 1999, pp. 1147-1179.
- Mentzer, R., "La place et le rôle des femmes dans les Églises réformées", *Archives de sciences sociales des religions*, 113 (2001), pp. 119-132.
- Morgan, E. S., *The Puritan Family. Religion and Domestic Relations in Seventeenth-Century New England*, (1944), New York, Harper, 1966.
- O'Reggio, T., "Martin Luther on Marriage and Family", 2012, *Faculty Publications*, Paper 20, Andrews University, <http://digitalcommons.andrews.edu/church-history-pubs/20>. (consulté le 15 décembre 2018).
- Ozment, S., *When Fathers Ruled. Family Life in Reformation Europe*, Studies in Cultural History, Harvard University Press, 1983.
- Reynolds, P. L., *How Marriage became One of the Sacraments. The Sacramental Theology of Marriage from the Medieval Origins to the Council of Trent*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016/2018.
- Roper, L., *Martin Luther. Renegade and Prophet*, London, Vintage, 2016.
- Roper, L., *The Holy Household: Women and Morals in Reformation Augsburg*, Oxford Studies in Social History, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- Roper, L., "Going to Church and Street: Weddings in Reformation Augsburg", *Past & Present*, 106 (1985), pp. 62-101.
- Safley, T. M., "Marriage", in Hillerbrand, H. J., (coord.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 1996, vol. 3, pp. 18-23.
- Safley, T. M., "Family", in Hillerbrand, H. J., (coord.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 1996, vol. 2, pp. 93-98.
- Safley, T. M., "Protestantism, divorce and the breaking of the modern family", dans Sessions, K. C., & Bebb, P. N., (coords.), *Pietas et Societas: New Trends in Reformation Social History*, Kirksville, Sixteenth Century Journal Press, 1985, pp. 35-56.
- Safley, T. M., *Let No Man Put Asunder: The Control of Marriage in the German Southwest. A Comparative Study, 1550-1600*, Kirksville, Sixteenth Century Journal Press, 1984.

- Seidel Menchi, S., (coord.), *Marriage in Europe 1400-1800*, Toronto, University of Toronto Press, 2016.
- Stone, L., *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, New York, Weidenfeld & Nicolson, 1977.
- Strauss, G., *Luther's House of Learning*, Baltimore/London, 1978.
- Thomas, R., "Éduquer au mariage par l'image dans les Provinces-Unies du XVII<sup>e</sup> siècle: les livres illustrés de Jacob Cats", *Les Cahiers du Larhra*, dossier sur *Images et Histoire*, 2012, pp. 113-144.
- Vanderpelen-Diagre, C., & Sägesser, C., (coords.), *La Sainte Famille. Sexualité, filiation et parentalité dans l'Église catholique*, Problèmes d'Histoire des Religions, 24, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2017.
- Walch, A., *La spiritualité conjugale dans le catholicisme français, XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Le Cerf, 2002.
- Watt, J. R., *The Making of Modern Marriage: Matrimonial Control and the Rise of Sentiment in Neuchâtel*, Ithaca, 1992.
- Weis, M., "La 'Sainte Famille' inexistante? Le mariage selon le concile de Trente (1563) et à l'époque des Réformes", dans Vanderpelen-Diagre, C., & Sägesser, C., (coords.), *La Sainte Famille. Sexualité, filiation et parentalité dans l'Église catholique*, Problèmes d'Histoire des Religions, 24, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2017, pp. 31-40.
- Westphal, S., Schmidt-Voges, I., & Baumann, A., (coords.), *Venus und Vulcanus. Ehe und ihre Konflikte in der Frühen Neuzeit*, München, Oldenbourg Verlag, 2011.
- Wiesner, M. E., *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge, 1993.
- Wiesner, M. E., "Studies of Women, the Family and Gender", in Maltby, W. S., (coord.), *Reformation Europe: A Guide to Research*, Saint Louis, 1992, pp. 181-196.
- Wiesner-Hanks, M. E., "Women", in Hillerbrand, H. J., (coord.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 1996, vol. 4, pp. 290-298.
- Williams, G. H., *The Radical Reformation*, (1962), 3<sup>e</sup> ed., Truman State University Press, 2000, pp. 755-798
- Wunder, H., *"He is the Sun. She is the Moon": Women in Early Modern Germany*, Harvard University Press, 1998.
- Yates, W., "The Protestant View of Marriage", *Journal of Ecumenical Studies*, 22 (1985), pp. 41-54.

## La Virgen y lo sagrado. La cultura aparicionista en la Europa contemporánea<sup>1</sup>

### The Virgin and the Sacred. Apparicionist Culture in contemporary Europe

Joseba LOUZAO VILLAR  
Universidad de Alcalá de Henares  
joseba.louzao.villar@gmail.com

Fecha de recepción: 14-01-2019

Fecha de aceptación: 06-03-2019

#### RESUMEN

La historia del cristianismo no se entiende sin el complejo fenómeno mariano. El culto mariano ha afianzado la construcción de identidades colectivas, pero también individuales. La figura de la Virgen María estableció un modelo de conducta desde cada contexto histórico-cultural, remarcando especialmente los ideales de maternidad y virginidad. Dentro del imaginario católico, la Europa contemporánea ha estado marcada por la formación de una cultura aparicionista que se ha generado a partir de diversas apariciones marianas que han establecido un canon y un marco de interpretación que ha alimentado las guerras culturales entre secularismo y catolicismo.

**PALABRAS CLAVE:** catolicismo, Virgen María, cultura aparicionista, Lourdes, guerras culturales.

#### ABSTRACT

The history of Christianity cannot be understood without the complex Marian phenomenon. Marian devotion has reinforced the construction of collective, but also of individual identities. The figure of the Virgin Mary established a model of conduct through each historical-cultural context, emphasizing in particular the ideals of maternity and virginity. Within the Catholic imaginary, contemporary Europe has been marked by the formation of an apparitionist culture generated by various Marian apparitions that have established a canon and a framework of interpretation that has fuelled the cultural wars between secularism and Catholicism.

**KEY WORDS:** Catholicism, Virgin Mary, apparicionist culture, Lourdes, culture wars.

---

1 Este trabajo forma parte del proyecto de investigación “¿Hacia una superación del conflicto catolicismo-laicismo? España 1960-1975”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (HAR2014-55393-C2-1-P).

## 1. INTRODUCCIÓN: LA VIRGEN Y LO SAGRADO EN LA HISTORIA

La historia del cristianismo, especialmente del catolicismo y de las diversas iglesias ortodoxas, no se puede comprender sin el protagonismo adquirido por la Virgen María desde cualquier perspectiva, ya sea esta social, cultural o teológica<sup>2</sup>. El culto mariano ha sido uno de los principales pilares de la espiritualidad y la devoción cristianas<sup>3</sup>. Se convirtió pronto en una de las principales claves del universo cristiano dentro del “depósito de la fe” (*sensus fidei*). La lista de los teólogos cristianos que se han ocupado de su figura y han enriquecido el pensamiento mariológico es inmensa. Desde Oriente a Occidente, pasando por autores como Efrén de Siria, Karl Rahner, Hildegard de Bigen, Juliana de Norwich, Tomás de Aquino, Lutero o Georges Florovsky. Cada época ha tenido que expresar el significado de María para la comunidad cristiana, lo que ha diversificado interpretaciones y prácticas. El arte también ha jugado un papel esencial a la hora de generar y reproducir las diversas imágenes marianas que se han ido desarrollando con el paso del tiempo<sup>4</sup>. Composiciones musicales, esculturas, pinturas u obras poéticas han reflejado la forma de pensar y de creer. Además, los espacios sagrados, desde las grandes catedrales a las más humildes ermitas, han sido construidos para venerar a María. Y a nivel mucho más popular, a lo largo de los siglos, no ha habido localidad de tradición católica u ortodoxa que no haya vivido bajo el patronato mariano, que se percibía en festividades, romerías y procesiones<sup>5</sup>.

No nos podemos aproximar a la historia del cristianismo sin prestar atención al fenómeno mariano, tan complejo como elusivo. El culto mariano ha afianzado la construcción de identidades colectivas, pero también individuales, porque logró compendiar en la figura de María una interpretación del mundo y un modelo de conducta que se coloreaba con los matices concretos de cada contexto histórico-cultural remarcando la virginidad y la maternidad<sup>6</sup>. La simbología mariana ha conseguido representar de forma simplificada y emocional una tradición cultural y teológica mucho más compleja, que remarcaba la importancia de la encarnación divina desde la clave cristiana. A nivel popular, la Virgen María se convirtió en uno de los pilares sobre los que se asentaban las certezas de la fe de las que era la máxima depositaria. Y, no por ello menos importante, María se transformó en el espejo modélico en el que cualquier mujer creyente debía mirar y en una fuente de significados de género<sup>7</sup>.

Desde la amplitud de un tema con múltiples aristas, este trabajo pretende acercarse al lugar de la Virgen María en el cristianismo contemporáneo desde la cultura aparicionista que se fue generando en relación a los episodios sobrenaturales que anunciaban videntes en todos los continentes y que generó una tradición que entendía estas visiones como algo “normal”<sup>8</sup>. Tenemos que prestar atención a las apariciones marianas en el marco de la Iglesia católica para comprender en toda su profundidad la evolución del hecho religioso

2 S. De Fiores, *María. Nuovissimo dizionario*, Bologna, EDB, 2 vols., 2006.

3 M. Rubin, *Mother of God. A History of the Virgin Mary*, London, Penguin, 2010.

4 J. Bugslag, “Material and Theological Identities: A Historical Discourse of Constructions of the Virgin Mary”, *Théologiques*, 17/2 (2009), pp. 19-67.

5 S. Rodríguez Becerra, “Las leyendas de apariciones marianas y el imaginario colectivo”, *Etnicex: Revista de Estudios Etnográficos*, 6 (2014), pp. 101-121; H. Driessen, “Local Religion Revisited: Mediterranean Cases”, *History and Anthropology*, 20/3 (2009), pp. 281-288.

6 J. Pelikan, *María a través de los siglos. Su presencia en veinte siglos de cultura*, Madrid, PPC, 1997.

7 M. Warner, *Tú sola entre las mujeres: el mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus, 1991.

8 S. L. Zimdars-Swartz, *Encountering Mary: From La Salette to Medjugorje*, Princenton, Princeton University Press, 2014. El concepto de “cultura visionaria” lo ha utilizado el etnólogo Paolo Apolito, por ejemplo, en P. Apolito, *Apparitions of the Madonna at Oliveto Citra. Local Visions and Cosmic Drama*, University Park, Penn State University Press, 1998.

en la contemporaneidad<sup>9</sup>. En la actualidad, el análisis cuantitativo de las mismas ya es complejo de por sí, ya que nos encontramos con diversas proyecciones numéricas que no coinciden en exceso. A lo largo de la historia, nos encontramos con más de dos millares de apariciones tanto a nivel privado como público<sup>10</sup>. Como en otras ocasiones, habrá que recalcar que estudiar lo sobrenatural desde una mera perspectiva crítica-racionalista puede ser válido y legítimo, pero no es la perspectiva más interesante para la labor de un historiador que quiere comprender ese país extraño que es el pasado<sup>11</sup>. Y es que, como señaló Quentin Skinner, por muy extrañas o ilógicas que nos parezcan las creencias de los sujetos históricos con los que trabajamos, debemos tratar de hacer que estos parezcan tan racionales como sea posible<sup>12</sup>.

La figura de la Virgen María se situó así en el centro. En todo el continente, dentro de un proceso de transformación iniciado en la Edad Moderna, la devoción popular y local medieval de los santos pasó a focalizarse en la piedad mariana<sup>13</sup>. De esta forma, en María se confirmaba la fe católica frente a la incredulidad reinante y, por encima de cualquier otro acontecimiento, las esperanzas se colocaban en la mariofanía de Lourdes en el sur de Francia, que potenció el santuario de peregrinación más popular del siglo XIX católico<sup>14</sup>. En una Europa plagada de conflictos normativos y guerras culturales en torno a la religión, Lourdes era una prueba, a la vez salvífica y expiatoria, del potencial político y movilizador del catolicismo<sup>15</sup>. Esta cultura visionaria fue la versión católica de las tensiones apocalípticas que vivieron otras comunidades religiosas dentro del protestantismo, el judaísmo o el islam<sup>16</sup>. Por lo tanto, estamos ante una parte de la historia que está aún por hacer.

## 2. REPENSAR LO SAGRADO, REPENSAR LO SOBRENATURAL: UNA HISTORIA (POSIBLE) DE LOS MILAGROS

La experiencia de lo sagrado es imprescindible para comprender en todas sus dimensiones el hecho religioso. Sin esta no sería posible la religión. Lo sagrado, además, es clave para delimitar las fronteras entre lo natural y lo sobrenatural. Las creencias relacionadas con lo sobrenatural han jugado un papel esencial en las experiencias religiosas desde la Prehistoria<sup>17</sup>. Para los creyentes, la realidad no se agota con el mundo

9 R. Laurentin y P. Sbalchiero (dirs.), *Dictionnaire des "apparitions" de la Vierge Marie*, Paris, Fayard, 2007.

10 "On peut également penser que l'existence de cette culture a contribué à rendre *normal* le fait de voir la Vierge", en M. Albert Llorca, "Les apparitions et leur histoire", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 116 (2001), p. 65.

11 La conocida expresión en D. Lowenthal, *El pasado es un país extraño*, Madrid, Akal, 1998.

12 Q. Skinner, *Visions of Politics. Volumen 1: Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 40.

13 W. A. Christian, "De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media a nuestros días", en C. Lisón Tolosana (ed.), *Temas de antropología española*, Madrid, Akal, 1976, pp. 49-105. Del mismo autor son indispensables sus acercamientos en Ídem, *Apariciones Castilla y Cataluña (siglo XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990 e Ídem, *Religiosidad local en la España de Felipe II.*, Madrid, Nerea, 1991.

14 R. Harris, *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, London, Penguin Press, 1999. El concepto de mariofanía y sus implicaciones en C. Langlois, "Mariophanies et mariologies au XIXe siècle. Méthode et histoire", en J. Comby (dir.), *Théologie, histoire et piété mariale*, Lyon, Profac, 1997, pp. 19-36.

15 J. Louzao, "La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea", *Hispania Sacra*, 121 (2008), pp. 331-354.

16 A. Amanat y M. T. Bernhardsson (eds.), *Imagining the End. Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*, London and New York, I. B. Tauris, 2002.

17 J.-P. Albert y G. Rozenberg, "Des expériences du surnaturel", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 145 (2009), p. 14.

natural. Lo sobrenatural se convierte así en aquello que supera la naturaleza y se liga a la trascendencia<sup>18</sup>. Los milagros son un aspecto esencial desde esta perspectiva. Y es que, como afirman los sociólogos de la religión Rodney Stark y Roger Finke, “si no hay seres sobrenaturales, entonces no habría milagros, no habría salvación, la oración no tendría objeto, los mandamientos no serían más que sabiduría antigua y la muerte sería el fin<sup>19</sup>”. De esta forma, el “reino de lo sobrenatural” se convirtió para los creyentes en un fenómeno muy natural<sup>20</sup>.

No sabemos si, como señalan algunos científicos cognitivistas, lo sobrenatural forma parte de nuestra humanidad<sup>21</sup>. Pero está claro que juega un papel esencial en el hecho religioso entendido en un sentido amplio. Vamos a detenernos en el campo de los milagros para explicar esta relación entre lo sagrado y lo sobrenatural. Porque la interpretación de lo que es milagroso y lo que no lo es necesita de una aproximación histórica. Sin este paso previo de historización no podremos comprender en toda su profundidad el papel jugado en cada contexto por lo sobrenatural. En otras palabras, no es lo mismo hablar de milagro para la Historia Antigua que para la Contemporaneidad porque los milagros están relacionados con la cosmovisión de los sujetos<sup>22</sup>. Como han puesto de manifiesto algunos estudios, este universo sobrenatural nos permite establecer significados y motivaciones diversas a las propias vidas de los creyentes<sup>23</sup>. Y es que la religiosidad popular había establecido la suposición implícita de que los lazos con lo sobrenatural operaban de la misma forma que las relaciones entre los humanos<sup>24</sup>. Solo desde esta perspectiva podemos comprender más adecuadamente el fenómeno mariano. La Virgen era pensada entonces como una intermediaria para poder llevar a cabo los milagros.

En la historia del pensamiento cristiano fue Tomás de Aquino quien estableció la distinción entre los órdenes de la realidad. En su afán sistematizador, el universo sobrenatural se colocaba de forma central en lenguaje filosófico y cultural del Medievo<sup>25</sup>. Lo sobrenatural se contrapuso con lo natural, pero ambos mundos habían sido creados por Dios. De tal forma, el Aquinate definía el milagro como “aquello que se efectúa fuera del orden de toda la naturaleza creada. Evidentemente esto no puede hacerlo más que Dios, porque cualquier cosa que haga el ángel o cualquier otra criatura, con su propia, virtud, cae dentro del orden de la naturaleza creada, y, por lo tanto, no es milagro. Así, pues, resulta evidente que sólo Dios puede hacer milagros” (*Summa Theologiae*, I, q. 110, a. 4). En sociedades sacralizadas, como eran las medievales o de la incipiente modernidad, no existe en el imaginario colectivo una división clara entre lo natural y lo sobrenatural<sup>26</sup>.

18 Una puesta al día de esta tema en L. Oviedo Torró, “Natural y sobrenatural: un repaso a los debates recientes”, en A. Alonso Bedate (ed.), *Lo natural, lo artificial y la cultura*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, pp. 151-166.

19 R. Stark y R. Finke, *Acts of Faith: Explaining Human Side of Religion*, Berkeley, University of California Press, 2000, p. 146.

20 J. Martí, “Fundamentos conceptuales introductorios para el estudio de la religión”, en E. Ardèvol y G. Munilla (coords.), *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, Barcelona, Editorial Universitat Oberta Catalunya, 2003, p. 23.

21 B. Hood, *Supersense: Why We Believe in the Unbelievable*, New York, HarperOne, 2009.

22 J. Boufflet, *Une histoire des miracles. Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 2008.

23 B. Walker, “Introduction”, en B. Walker (ed.), *Out of the Ordinary Folklore and the Supernatural*, Utah, Utah State University Press, 1995, p. 1.

24 H. Driessen, “Local Religion Revisited: Mediterranean Cases”, *History and Anthropology*, 20/3 (2009), p. 283.

25 C. S. Watkins, *History and the Supernatural in Medieval England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 18-20.

26 C. A. González Sánchez, *Homo viator, homo scribens. Cultura gráfica, información y gobierno en la*

Los creyentes se sentían protegidos, desde la gran diversidad de tradiciones locales y regionales, por espacios, personas y objetos sagrados. La idea que subyacía era que Dios podía, y debía, actuar en la historia humana acercándose al mundo natural para controlarlo. Muchos devotos consideraban que existía la posibilidad de que la divinidad participase del mundo físico para romper las leyes físicas que había creado<sup>27</sup>. El tiempo del Barroco estuvo marcado por la experiencia de lo sobrenatural y lo milagroso, que tuvo repercusiones directas en una compleja y rica imaginería, con producciones artísticas que dramatizaban y actualizaban la experiencia de lo sobrenatural<sup>28</sup>. El culto a los santos ocupó un espacio preeminente como figuras que conseguían intermediar entre la comunidad y Dios. Y la Virgen María, con sus santuarios y objetos, se convirtió en una figura protectora en épocas de incertidumbre<sup>29</sup>. Pero lo sobrenatural no solamente se manifestaba en el ámbito de lo sagrado. La figura del demonio o de las brujas participaron de este mundo preternatural<sup>30</sup>. De esta forma, las distintas inquisiciones tuvieron la misión de desentrañar quién estaba detrás de cualquiera de estos acontecimientos que escapaban de lo natural<sup>31</sup>.

Desde este modelo interpretativo, la distancia entre lo natural y lo sobrenatural se fue acrecentando hasta que el neotomismo contemporáneo quiso blindar a la Iglesia frente la corriente de pensamiento racionalista que intentaba arrinconar lo sobrenatural<sup>32</sup>. Y es que los pensadores ilustrados, incluso los que pertenecían a una Ilustración religiosa, lucharon contra lo que consideraban tradiciones supersticiosas y tendencia irracionalista. La distancia entre ambos mundos parecía entonces insalvable. El racionalismo ilustrado socavó la base para estas creencias sobrenaturales sobre la reflexión crítica que se produjo después del gran terremoto de Lisboa de 1755. También se produjo una transformación paradójica de la percepción del milagro. Jean-Jacques Rousseau consideraba que si se le quitaban a Jesús todos sus milagros, el mundo caería a sus pies<sup>33</sup>. Si hasta entonces el milagro había mantenido una función de demostración de lo que la fe declaraba, los ilustrados consideraron que estos dificultaban la posibilidad de acercarse a una figura como la de Jesús, al que terminaban por reducir a un maestro de sabiduría. La respuesta teológica del momento fue aferrarse al uso de un lenguaje calcado directamente de la tradición tomista. El milagro, en definitiva, era considerado como “un hecho sensible, obrado por Dios, al margen del curso común de la naturaleza. [...] Puesto que en el milagro se hace una excepción en las leyes de la naturaleza, esta excepción atañe a la ley en acto segundo y no en acto primero [...]”. Dios debe ser la causa eficiente del hecho milagroso, de una manera física o al menos moral<sup>34</sup>.

---

*expansión atlántica (siglos XV-XVII)*, Madrid, Marcial Pons, 2007, p. 76.

27 G. Levi, *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piemontés del siglo XVII*, Madrid, Nerea, 1990, p. 44; A. Rubial García, *Profetisas y solitarios: espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 243.

28 J. A. Maravall, *La cultura del Barroco*, Madrid, Ariel, 1975.

29 J. Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989.

30 J. B. Russell, *The Prince of Darkness: Radical Evil and the Power of Good in History*, Cornell, Cornell University Press, 1992.

31 K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, New York, Scribner's, 1971.

32 E. Coreth (ed.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Tomo I: Nuevos enfoques en el siglo XIX*, Madrid, Encuentro, 1994; Ídem, *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Tomo II: Vuelta a la herencia escolástica*, Madrid, Encuentro, 1994.

33 J. J. Rousseau, *Ouvres Completes. Tome VII*, Francfort, H. Bechhold, 1856, p. 57.

34 *Suma de Sagrada Teología* (n. 160-163), citado en S. Béjar, *Los milagros de Jesús*, Barcelona, Herder, 2018, p. 19.

Desde esta perspectiva es necesario hacer estos apuntes sobre los milagros. De hecho, la mayoría de lo que se ha defendido como milagro ha estado enmarcado en el culto mariano. La Virgen era la intermediaria preferida para romper con el mundo natural. Lo sobrenatural podía tener la “causa eficiente” en Dios, pero no se desligaba de lo mariano. Recordamos que existen diversas advocaciones marianas que remarcaban “los milagros” y a nivel popular no fueron pocos los que le concedieron el título de “la Milagrosa”. No podemos olvidar que muchos de estos debates se encontraban en la posición que debía ocupar la Virgen. Por ejemplo, en relación a si se podía considerar a María como “Corredentora” o no. El debate se ha relanzado recientemente, en especial dentro de la cultura aparicionista que estamos estudiando, lo que demuestra que no se ha cerrado del todo.

Pero esto no nos puede llevar a equívocos. La crítica ilustrada y positivista no desencantó el mundo, tal y como pensó Max Weber, ante el avance la revolución científica y el racionalismo<sup>35</sup>. Entre finales de la era napoleónica y el estallido de la Gran Guerra, las religiones universales atravesaron un tiempo expansivo y de consolidación a nivel global. Lo sobrenatural fue un ingrediente indispensable en este avance. A lo largo del siglo XIX, como puso de manifiesto Thomas Kselman para el caso francés, los milagros permitieron a las personas y a las comunidades locales resolver períodos críticos, tanto a nivel individual como colectivo<sup>36</sup>. La inmensa mayoría de los creyentes aceptaron mayoritariamente la posibilidad de las manifestaciones divinas en el mundo. Como comprenderemos más adelante, este proceso un lenguaje cultural común sobre lo sobrenatural en torno a las apariciones marianas del que pocos católicos escapaban, lo que a veces también se ligó a la tradición profético-apocalíptica que se reconfiguró con la Revolución francesa y sus consecuencias<sup>37</sup>. Con la configuración definitiva del papa como cabeza de una Iglesia rigurosamente centralizada se fue azuzando un resurgimiento católico<sup>38</sup>. Y estas transformaciones también repercutieron más allá de la religiosidad tradicional cristiana. En las sociedades industriales se produjo una resemantización del universo sobrenatural a partir de una mezcla entre los descubrimientos científicos y el cultivo de espiritualidades que rompían con la tradición cristiana o se encaminaban por lecturas heterodoxas de la misma. Desde esta perspectiva, se comprende la atracción que produjeron diversas corrientes neo-religiosas, como el espiritismo, la teosofía o el mesmerismo<sup>39</sup>.

### 3. LA EDAD DE ORO MARIANA: UN TIEMPO DE CAMBIO PARA LA VIRGEN

El teólogo alemán Karl Rahner habló de una “era piana”, encerrada entre los pontificados de Pío IX (1846-1878) y Pío XII (1939-1958), en la historia de la Iglesia contemporánea, que representó como un “monolitismo romano<sup>40</sup>”. Ambos papados estuvieron coloreados por el culto a la Virgen. De esta forma, este período también se convirtió en una auténtica edad

35 M. Weber, *Ensayos sobre sociología religiosa*, Madrid, Taurus, 1983.

36 T. Kselman, *Miracles and Prophecies in Nineteenth Century France*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1983.

37 H. Multon, “Catholicisme intransigent et culture prophétique: l’apport des Archives du Saint Office et de l’Index”, *Revue historique*, 621 (2002), pp. 109-137 y F. J. Ramón Solans, “La hidra revolucionaria. Apocalipsis y antiliberalismo en la España del primer tercio del siglo XIX”, *Hispania*, 56 (2017), pp. 471-496.

38 Véase J. Osterhammel, *The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 2014. También J. Louzao, *Soldados de la fe o amantes del progreso. Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)*, Logroño, Ediciones, 2011, pp. 31-68.

39 S. Lachapelle, *Investigating the Supernatural: From Spiritism and Occultism to Psychological Research and Metapsychics in France, 1853-1931*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2011; J. Harvey, *Photography and Spirit*, London, Reaktion Books, 2007; U. Linse, *Videntes y milagros. La búsqueda de la salvación en la era de la industrialización*, Madrid, Siglo XXI, 2002.

40 K. Rahner, *Tolerancia, libertad, manipulación*, Barcelona, Herder, 1978, pp. 138-140.

dorada mariana. Pío IX definió la evolución decididamente de la devoción mariana con la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción en 1854. Se dogmatizaba así una creencia tradicional, si bien ampliamente discutida hasta entonces, que se había convertido en un lugar habitual a partir del siglo XVI en algunos espacios geográficos católicos como el caso de los territorios de la Monarquía Hispánica. Por su parte, un siglo después Pío XII estableció otro dogma relacionado con la Virgen, el de la Asunción corpórea en el cielo de María. Ambos dogmas estaban interconectados, ya que la Virgen podría ser entronizada en el cielo tras su muerte por su nacimiento sin mancha<sup>41</sup>.

El camino había sido preparado a lo largo del siglo XVIII, especialmente por el impulso de dos sacerdotes: Alfonso María Liguori (*Las glorias de María*) y Louis-Marie Grignion de Montfort (*El secreto de María* y *La verdadera devoción*). Si el primero ayudó con sus oraciones marianas y eucarísticas a muchos católicos a rezar cotidianamente, el segundo – fundador de los Misioneros de la Compañía de María– fue el impulsor de la “santa esclavitud de María” con su popular forma devocional de “perfecta consagración a la Santísima Virgen”: “por María, con María, en María, para María”. Y es que para Montfort el “reinado de Jesucristo” solamente se podía preparar como consecuencia del conocimiento y reinado de la Virgen<sup>42</sup>. En torno a esta figura, se configuraron y crecieron otras devociones importantes para la piedad popular de la época, como la Sagrada Familia o san José (que sería nombrado patrono de la Iglesia en 1870). Tampoco podemos desdeñar que una parte considerable de los carismas e instituciones religiosas fundados entre los siglos XVIII y XIX ponían en su centro la piedad mariana. O los debates, que se arrastraban desde mucho antes, sobre el lugar de la Virgen en la práctica devocional que enfrentaron a diferentes teólogos del momento. Porque tanto las antiguas órdenes medievales, como los franciscanos o los dominicos, o las modernas, como los jesuitas, siempre tuvieron muy presente el hecho mariano.

A mediados del siglo XIX, la devoción a la Virgen María se convirtió en uno de los principales puntales contrasecularizadores de la Iglesia católica en un proceso en el que, paradójicamente, la iconografía mariana iba desligándose de Jesús (especialmente como Niño Jesús). La defensa de la Inmaculada Concepción ofrecía un marco socio-cultural de la identidad católica femenina<sup>43</sup>. El reguero de apariciones marianas del siglo XIX se inició con la visión de la religiosa Catherine Labouré, que pertenecía a las Hijas de la Caridad, en noviembre de 1830, aunque a lo largo de su vida se mantuvo el anonimato de la visionaria. Conocida popularmente como la aparición de la “medalla milagrosa”, esta joven novicia recibió la misión de la Virgen de que acuñara una medalla que aludía a su “inmaculada concepción” en el convento de la Rue du Bac de París. La medalla entraba de lleno en el campo dogmático y, precisamente, en uno de los aspectos más discutidos del momento. El objeto de culto tenía un lema, en torno a la imagen de María, que remarcaba la piedad inmaculista “Oh, María, concebida sin pecado original, rogad por nosotros que acudimos a Vos”.

De esta forma, esta medalla pronto consiguió un recorrido devocional propio y se convirtió en signo de lo milagroso como había prometido la Virgen a la joven novicia francesa. Era un aldabonazo para los defensores de la “inmaculada concepción” de María. La Iglesia católica, al final, terminaría por dar su aprobación para el culto en 1897.

41 R. Collins, *Los guardianes de las llaves del cielo*, Barcelona, Ariel, 2009, p. 521.

42 L. M. Grignion de Montfort, *Escritos marianos selectos*, Madrid, San Pablo, 2014.

43 R. Mínguez, “Las múltiples caras de la Inmaculada: religión, género y nación en su proclamación dogmática (1854)”, *Ayer*, 96 (2014), pp. 39-60.

Pocos años después, la aparición mariana de La Salette (1846) y de Lourdes (1858) revitalizaron el culto mariano en Francia y en el resto del mundo católico. A medio camino entre el universo tradicional y las transformaciones modernas, ambos fenómenos favorecieron la recuperación de lugares sagrados abandonados. En La Salette, la Virgen aconsejaba – mientras lloraba – que el mundo se arrepintiera porque, si no se producía este acto de contrición, llegarían grandes castigos y sufrimientos para la Humanidad<sup>44</sup>. Por su parte, la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción conseguía la “aprobación mariana” cuatro años después con las apariciones en Lourdes a la joven Bernardette Soubirous. Pero no se puede desconectar el entramado devocional católico de aquel contexto. Como testimoniaba el Superior General de los Hermanos Maristas en 1877 al referirse a las bases de su congregación, dedicada “a implantar en los corazones jóvenes, las tres grandes devociones de nuestra época: el del Sagrado Corazón de Jesús, el de la Inmaculada y el de la Iglesia en la persona sagrado del Soberano Pontífice, Vicario de Jesucristo en la tierra<sup>45</sup>”.

En menos de una década, Lourdes se convirtió en una parte importante del imaginario católico. El historiador Jaroslav Pelikan señaló que si “Roma era la cabeza de la Iglesia, Lourdes era su corazón<sup>46</sup>”. Pero no podemos olvidar que la jerarquía habitualmente no recibió con entusiasmo este tipo de mensajes. La primera respuesta siempre fue la ambigüedad, cuando no el rechazo categórico. Así, por ejemplo, fueron las propias autoridades eclesiásticas las que torpedearon la expansión de expresiones aparicionistas como las de Marpigen en Alemania o Ezquioga durante la Segunda República española<sup>47</sup>. De hecho, en el caso vasco el jesuita y documentalista José Antonio Laburu recorrió con el beneplácito de la jerarquía eclesiástica diferentes localidades para ofrecer una serie de conferencias que negaban la sobrenaturalidad de las apariciones que se producían en Guipúzcoa.

Y es que los lugares de las apariciones se convirtieron en centros sagrados donde se ofrecía la posibilidad de estar más cerca de la divinidad. Las apariciones marianas ofrecían las claves para transmitir ese plan de Dios para la Humanidad. Además, muchos de estos espacios eran el testimonio de la presencia de lo sobrenatural en la tierra que chocaba con los intereses de los eclesiásticos. Por ello, Lourdes se convirtió en un centro de curación por excelencia<sup>48</sup>. Desde entonces, se ha asegurado que unas siete mil personas se han curado en aquel espacio sagrado con sus aguas milagrosas, aunque solamente 69 de ellas hayan sido reconocidas oficialmente a nivel eclesial. Lourdes fue creciendo con fuerza a lo largo de los años. En 1958, año del centenario de las apariciones originales, se construyó una basílica que tenía una capacidad para 25.000 fieles. Era la prueba definitiva de la fuerza devocional de un lugar ya de por sí sagrado.

Y todos los católicos europeos esperaron con ansia que apareciera un Lourdes en clave nacional, es decir, un “nuevo Lourdes<sup>49</sup>”. En España, las publicaciones católicas, de

44 F. Angelier y C. Langlois (eds.), *La Salette. Apocalypse, pèlerinage et littérature (1846-1996)*, Actes du colloque de l'institut catholique de Paris (29- 30 de novembre de 1996), Grenoble, Jérôme Million, 2000.

45 Citado en B. Horaist, *La dévotion au Pape et les catholiques français sous le Pontificat de Pie IX (1846-1878)*, Palais Farnèse, École Française de Rome, 1995, p. 3.

46 Citado en J. Pelikan, *María a través...*, p. 190.

47 D. Blackburn, *Marpigen: Apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth-Century Germany*, New York, Alfred A. Knopf, 1994; W. Christian, *Visionaries: The Spanish Republic and the Reign of Christ*, Berkeley, University of California Press, 1997; J. Louzao, “La Virgen y la salvación de España: un ensayo de historia cultural durante la Segunda República”, *Ayer*, 82 (2011), pp. 187-210.

48 R. Harris, *Lourdes. Body and...*, op. cit.

49 F. J. Ramón Solans, “A New Lourdes in Spain: The Virgin of El Pilar, Mass Devotion, National Symbolism and Political Mobilization”, en F. J. Ramón Solans y R. di Stefano (eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, Basingstoke, Palgrave, 2016, pp. 137-167.

vez en cuando, buscaban ese Lourdes hispano<sup>50</sup>. En la Bohemia austríaca, a su vez, en 1866 también se vio sacudida por unas visiones en la fronteriza Philippsdorf. Una joven vio a la Virgen y, al poco de recibir la extremaunción, se registró la curación. La localidad se convirtió en un centro de peregrinación con el sobrenombre de la “Lourdes austríaca<sup>51</sup>”. Pero no fue un caso único en la estela de Lourdes. Este fenómeno devocional llevó a que en la segunda parte del siglo XIX las réplicas de las grutas de Lourdes atravesaran fronteras. Poco a poco, entre lo *kitsch* y lo simbólico, había pequeñas Lourdes en medio mundo. La cuestión no fue baladí porque allí también se pudo observar el milagro. Por ejemplo, en pleno período de entreguerras, en la belga Beauraing la aparición –aprobadas oficialmente– se produjo en una de esas grutas, que se encontraba en los terrenos de un convento, y reforzaba el mensaje inmaculista recibido en Lourdes<sup>52</sup>.

Lourdes también fue un hito importante en la transformación sufrida por la cultura aparicionista europea. Hasta entonces había dominado un patrón “pastoril”, en el que unos niños tienen una visión en el campo de una figura femenina que identifican con la Virgen y les confía un mensaje localista o la erección<sup>53</sup>. Con todo, a pesar de las raíces medievales del modelo, el ciclo contemporáneo, tal y como explican los antropólogos Victor y Edith Turner, fue transformado. Ya no se trataba sólo de mandar construir un templo, sino que se lanzaba un mensaje que era para toda la Humanidad: la salvación solo podría proceder de un sincero arrepentimiento<sup>54</sup>. La cultura aparicionista se asentaba de esta forma en una interpretación apocalíptica que azuzaba planteamientos martiriales entre los católicos europeos. Como argumentaba un presbítero español, la guerra entre el bien y el mal estaba cercana y los creyentes no se podían retirar del campo de batalla:

[...] en Lourdes, constan predicciones graves para la humanidad pecadora. Y en La Salette se anuncian. Y en Fourvieses continúan. Y Francia se divorcia del Vaticano. ¿Será esa pobre nación donde comiencen sucesos apocalípticos? Porque los días de la suprema lucha se hallan próximos y la Nave de Pedro se apresta a sufrir tempestad que en lo porvenir se cierne<sup>55</sup>.

Los apologistas católicos echaron mano constantemente de las apariciones para justificar sus posiciones. De hecho, nos encontramos ante un nutrido grupo de defensores que desarrollaron todo un arsenal de defensa del fenómeno, que se publicaban en diversos idiomas y extendían los contenidos. De entre todos ellos, quizá uno de los casos más interesantes fue el del novelista de origen judío Franz Werfel, quien en 1940 terminó visitando Lourdes durante el régimen de Vichy. Tras estudiar el fenómeno, al ser acogido por diversas órdenes religiosas, se convenció de su realidad. De tal forma que escribió una novela como *La canción de Bernardette* (1941), que se hizo célebre por su adaptación

50 Véase, por ejemplo, J. Rodrigo, “Lourdes en España”, *El Buen Consejo*, n. 46, 14-XI-1908, pp. 312-313.

51 D. Blackbourn, “Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany”, en G. Eley (ed.), *Society, Culture, and the State in Germany, 1870-1930*, Ann Arbor, The University Michigan Press, 1997, p. 192.

52 C. Maunder, “The Footprints of Religious Enthusiasm: Great Memorials and Faint Vestiges of Belgium’s Marian Apparition Mania of the 1930s”, *Journal of Religion and Society*, 15 (2013), s.p.

53 Un modelo que establece, con algunos cambios, C. M. Staehlin, *Apariciones. Ensayo crítico*, Madrid, Razón y Fe, 1954, pp. 148-152, para el fenómeno contemporáneo.

54 V. Turner y E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological perspectives*, New York, Columbia University Press, 1978. También puede verse C. Langlois, “Mariophanies et mariologies au XIXe siècle. Méthode et histoire”, en J. Comby (dir.), *Théologie, histoire et piété mariale*, Lyon, Profac, 1997, pp. 19-36.

55 P. V. Vélez, *Realidades*, Barcelona, Imprenta Moderna, 1906, p. 15.

cinematográfica en 1943<sup>56</sup>. Esta película se sumó a otras que trataban el aparicionismo mariano, como *Bernadette Soubirous et les apparitions de Lourdes* (1909), *Przeor Kordecki-obrońca Częstochowy* (1934), *Il miracolo di Loreto* (1949), *La Señora de Fátima* (1951) o *Notre Dame de la Salette* (1951)<sup>57</sup>. Y es que la literatura y el cine sirvieron de efectiva correa de transmisión de esta cultura visionaria que se valió de las herramientas que le ofrecía la modernidad para divulgar su mensaje.

Asimismo, el ferrocarril jugó una papel fundamental en la expansión de esta cultura aparicionista. Los católicos podían moverse internamente por el continente europeo, mientras que los costes y la duración del trayecto se iban reduciendo. Fue el tiempo de las peregrinaciones, que comenzaron a conformar también una manera de turismo religioso<sup>58</sup>. Tras las dificultades vividas durante la era napoleónica, los católicos –especialmente los laicos– se adaptaron a los nuevos tiempos con la promoción de itinerarios de peregrinación (Roma, Lourdes, Padua, Częstochowa, etcétera) que llevaban a lugares escogidos para remarcar doctrinalmente el mensaje que se difundía desde el Vaticano. Pío IX fue un activo promotor de beatificaciones y canonizaciones, lo que multiplicó el número de centros de peregrinaje a nivel local y regional<sup>59</sup>.

Las multitudes católicas comenzaron a hacer presentes en todo tipo de celebraciones y rituales religiosos que intentaron dominar el espacio público, a través de peregrinaciones, coronaciones marianas o festividades tradicionales<sup>60</sup>. La cultura aparicionista también permitió que se produjeran eventos multitudinarios en torno a los mensajes de la Virgen. Probablemente el caso más significativo fueron los miles de peregrinos que se dieron cita en Fátima en plena Gran Guerra para observar el milagro<sup>61</sup>. Tres décadas después de las visiones, el 13 de mayo de 1946, unos 700.000 peregrinos portugueses se reunieron allí en honor de María para celebrar que era Reina de la Paz y agradecerle al final de la II Guerra Mundial. En Portugal, el régimen salazarista utilizó el fenómeno aparicionista para asentar su tríada fundamental: “Fátima, futebol e fado<sup>62</sup>”. Era nada menos que una décima de la población lusa del momento. Los contenidos anticomunistas de esta aparición mariana favorecieron su expansión por el mundo como vanguardia frente al “peligro rojo<sup>63</sup>”. En un contexto como el de la Guerra Fría, la resonancia del “mito y símbolo de Fátima”

56 F. Werfel, *La canción de Bernardette*, Madrid, Palabra, 1988. Sobre la obra y Werfel, A. W. Astell, “Artful Dogma: The Immaculate Conception and Franz Werfer’s Song of Bernadette”, *Christianity and Literature*, 62/1 (2012), pp. 5-28.

57 J. Louzao, “La Señora de Fátima. La experiencia de lo sobrenatural en el cine religioso durante el franquismo”, en A. M. Moral Roncal y R. Colmenero (eds.), *Iglesia y primer franquismo a través del cine (1939-1959)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 2015, pp. 121-151.

58 C. A. Bayly, *El nacimiento del mundo moderno. 1780-1914*, Madrid, Siglo XXI, 2010, pp. 416-417.

59 G. Martina, *Pío IX (1846-1850)*, Roma, Università Gregoriana, 1974; Ídem, *Pío IX (1851-1866)*, Roma, Università Gregoriana, 1986; Ídem, *Pío IX (1867-1878)*, Roma, Università Gregoriana, 1990.

60 P. d'Hollander y C. Langlois (eds.), *Foules catholiques et régulation romaine. Les couronnements de vierges de pèlerinage à l'époque contemporaine (XIXe et XXe siècles)*, Limoges, Presses universitaires de Limoges, 2011.

61 J. Barreto, *Religião e Sociedade: dois ensaios*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2003, pp. 13-117; A. D’Orsi, *1917, o ano que mudou o mundo*, Lisboa, Bertrand Editora, 2017, pp. 95-110.

62 P. Cunha y D. Ribas, “Our Lady of Fátima and Marian Myth in Portuguese Cinema”, en R. Hansen (ed.), *Roman Catholicism in Fantastic Film: Essays on Belief, Spectacle, Ritual and Imagery*, Jefferson, McFarland, 2011, p. 86.

63 J. Barreto, “Rússia e Fátima”, en C. Moreira Azevedo e L. Cristino (dirs.), *Enciclopédia de Fátima*, Estoril, Príncipe, 2007, pp. 500-503; y, con un planteamiento más general, P. Chenu, *L’ultima eresia. La chiesa cattolica e il comunismo in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II*, Roma, Carocci Editore, 2011.

fue abrumador en la posguerra mundial<sup>64</sup>. Según el antropólogo William Christian, uno de los mayores especialistas en el fenómeno, entre 1947 y 1954 hubo 112 apariciones de la Virgen en Europa (10 de las cuales se habían producido en España)<sup>65</sup>. Para reconocer cuantitativamente la magnitud de estos datos hay que señalar que entre 1931 y 1946 hubo 65 casos de apariciones y entre 1955-1975, 59. La media entre 1947 y 1955 fue de 14 apariciones por año, mientras en los otros dos períodos no pasaron de los 4 casos. Las apariciones de este período de posguerra mantuvieron el modelo fatimista, incluso, en sus contenidos proféticos y dramaturgia.

La cultura aparicionista, por otra parte, también configuró un nuevo patrón de santidad donde se remarcaba la juventud y la sencillez. Varios niños terminaron subiendo a los altares a lo largo del siglo XX, como fue el caso los beatos Laura Vicuña o Pier Giorgio Frassati. Es más, con el paso del tiempo, los protagonistas de las principales apariciones de esta edad de oro mariana terminaron siendo beatificados. Especialmente importante en este paradigma son los jóvenes pastores de Fátima, los hermanos Francisco y Jacinta Marto, que murieron con once y diez años respectivamente, y de los también pastores Maximino y Melania en La Salette (1846). En este sentido, cultura aparicionista y santidad se fueron dando la mano. Bernardette se convirtió en una figura popular para los católicos europeos. Las promesas que la Virgen le transmitía eran anuncios de salvación que tenía eco entre la población. Porque, como ha señalado Sylvie Barnay, los niños poseían a “ojos de sus contemporáneos una credibilidad suficiente para que su palabra fuera escuchada y su historia recibida por el clero y el pueblo<sup>66</sup>”. Sin olvidar que en el imaginario católico de la época, la santidad estaba relacionada con una perfección sobrenatural que situaba al santo por encima de los demás.

La dimensión cultural y política alcanzada por la Virgen María no puede ser postergada en el estudio de la historia de la Iglesia y de los procesos de nacionalización en los países de tradición católica<sup>67</sup>. El uso político de la devoción mariana está fuera de toda duda. Así, como respuesta a la política laicista del Estado francés, el pontífice Pío X declaró festivo el día de la aparición de la Virgen a Bernardette en 1907. Antes, el fomento del 15 de agosto como festividad mariana tenía la voluntad de contrarrestar o contraponerse a la celebración del 14 de julio revolucionario<sup>68</sup>. Por esta razón, habrá que reconocer la importancia de la devoción mariana en el desarrollo de lo que se ha denominado como la “politización de la religión”, es decir, la transformación interna que sufrió el catolicismo ante el reto de la secularización y que tuvo sus repercusiones en el campo de la política de masas<sup>69</sup>.

Junto al Sagrado Corazón y a la Eucaristía, la devoción mariana se transformó en uno de los elementos piadosos primordiales sobre los que se asentó la movilización católica de la Europa de entre siglos. Una revitalización adquirió un perfil similar en todo el catolicismo europeo como consecuencia de la fuerte centralización romana y que se caracterizó

64 V. Perica, *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 115.

65 W. A. Christian, “Religious apparitions and the Cold War in Southern Europe”, *Zainak*. 18 (1999), pp. 67 y 74 para el comentario final.

66 S. Barnay, *El cielo en la tierra. Las apariciones de la Virgen en la Edad Media*, Madrid, Encuentro, 1999, p. 220.

67 C. Maunder, *Our Lady of the Nations: Apparitions of Mary in Twentieth-century Catholic*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

68 A. Corbin, “El dominio de la religión”, en A. Corbin (dir.), *Historia del cuerpo. Vol. II. De la Revolución francesa a la Gran Guerra*, Madrid, Taurus, 2005, p. 64.

69 R. Moro, “Religion and Politics in the Time of Secularisation: The Sacralisation of Politics and the Politicisation of Religion”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6/1 (2005), pp. 71-86.

por las fundaciones de las nuevas congregaciones religiosas, que completaron la red de establecimientos educativos y asistenciales eclesiales; el resurgimiento de antiguas cofradías y la creación de asociaciones piadosas; la construcción de nuevas iglesias, que establecían una posición simbólica en unas ciudades que crecían; la conformación de una masa de periódicos y revistas de marcado carácter confesional; o la feminización de la religión, un proceso marcado por una mayor participación femenina en las prácticas devocionales y por un mayor número de ingresos en la vida religiosa femenina<sup>70</sup>.

La Virgen se convirtió así en la mayoría de los países de tradición católica en un referente simbólico nacionalista imprescindible, como madre que integraba a una familia espiritual<sup>71</sup>. Es una de las dimensiones que no debemos desdeñar de la importancia alcanzada en el control de la Iglesia del culto en Lourdes. La devoción mariana participó activamente de la construcción de identidades nacionales, como han puesto de manifiesto trabajos sobre estos procesos en Europa y en América Latina<sup>72</sup>. El caso español no ofrece ninguna anomalía, aunque sí tuvo ciertas particularidades regionales relacionadas con las tesis del doble patriotismo, que hacen más complejo el análisis historiográfico<sup>73</sup>. En el caso mexicano, como han puesto de manifiesto numerosos estudios, la Virgen de Guadalupe se identificó con la independencia nacional<sup>74</sup>. De esta forma, el culto mariano estuvo protegido de los asaltos ilustrados y racionalistas. Guadalupe fue el símbolo de la insurgencia frente al poder español. No fueron pocos los campesinos que fueron al campo de batalla con el grito de “¡Viva la Virgen de Guadalupe y mueran los gachupines!”<sup>75</sup>.

#### 4. ¿UN INVIERNO MARIANO? CRISIS Y TRANSFORMACIÓN DEL CULTO APARICIONISTA

La Exhortación Apostólica *Marialis cultus* (1974) de Pablo VI se enmarcó en el convulso tiempo del posconcilio, y tuvo como objetivo la “recta ordenación y desarrollo del culto a la Santísima Virgen María”. Era un intento de defender la renovación de la piedad mariana y poner por escrito algunas consideraciones sobre el culto mariano ante las dificultades teológicas y pastorales que había ocasionado, sin pretenderlo, el Concilio Vaticano II en este ámbito. Después de vivir una época dorada mariana durante el siglo XIX y principios del XX, la coyuntura era bastante crítica. Muchos se preguntaban, incluso, si la devoción popular mariana era compatible con el concilio como consecuencia del choque que se producía entre los usos tradicionales y las nuevas disposiciones. De hecho, la propia fecha de la publicación de la *Marialis Cultus* no fue accidental. El 2 de febrero se celebraba

70 C. Clark, “The New Catholicism and the European Culture Wars”, en C. Clark y W. Kaiser (eds.), *Culture Wars. Secular- Catholic conflict in Nineteenth- Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 11-46.

71 Por ejemplo, J. M. de la Colina, *La Inmaculada y la Serpiente a través de la Historia*, Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1930, p. 119.

72 F. J. Ramón Solans y R. di Stefano (eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, Basingstoke, Palgrave, 2016.

73 Para el caso español, J. Louzao, “La España Mariana: vírgenes y nación en el caso español hasta 1939”, en P. Gabriel, J. Pomés y Vives y F. Fernández (eds.), *España res publica: nacionalización española e identidades en conflicto (siglos XIX y XX)*, Granada, Comares, 2013, pp. 57-66; J. Moreno Luzón, “Entre el progreso y la virgen del Pilar. La pugna por la memoria en el centenario de la Guerra de la Independencia”, *Historia y política*, 12 (2004), pp. 41-78; C. P. Boyd, “Covadonga y el regionalismo asturiano”, *Ayer*, 64 (2006), pp. 149-178; o F. J. Ramón Solans, *La Virgen del Pilar dice... Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2014.

74 D. A. Brading, *Mexican Phoenix, our Lady of Guadalupe: image and tradition across five centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

75 D. A. Brading, *La Nueva España. Patria y religión*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 165-166.

tradicionalmente la Candelaria como festividad de la Purificación de la Virgen. Sin embargo, la reforma conciliar recuperó el sentido original como “festividad del Señor” y no mariana, como se siguió viviendo en la piedad popular.

Como analizó acertadamente William Christian, en sus estudios sobre el valle cántabro de Nansa, tras el concilio, y especialmente entre los sacerdotes más jóvenes, se intentó corregir la piedad popular basada en las imágenes y las peregrinaciones<sup>76</sup>. Se inutilizaba así, consciente o inconscientemente, parte de su carácter más identitario e, incluso, político. El desconcierto se apoderó de muchos creyentes que se sentían señalados por las nuevas formas devocionales que se pretendían instaurar. Como puede suponerse, esto afectó sobremanera a la cultura aparicionista que se había generado a lo largo de décadas. Pero no era solamente una cuestión de la recepción conciliar. Antes de su convocatoria, quien después sería el encargado del Santo Oficio vaticano, el cardenal Alfredo Ottaviani, escribió en el *Osservatore Romano* quejándose de que la expansión de una piedad popular tendente a lo extraordinario y maravilloso dirigía a los fieles hacia “los sitios de presuntas visiones y pretendidos prodigios” obviando la predicación y los sacramentos<sup>77</sup>. Las autoridades, por tanto, se encontraban preocupadas por las posibles desviaciones doctrinales que se podían producir en un ámbito como el de las apariciones marianas. Las fronteras no estaban claras y la incomodidad ante este tipo de fenómenos caló en la teología católica.

En gran medida, no estaban equivocadas al señalar este tipo de peligros porque algunos de estos episodios generaron mucha tensión entre los creyentes. En las apariciones también se siguen dirimiendo cuestiones dogmáticas de calado teológico. Por ejemplo, en las conocidas apariciones masivas de la localidad bosnia de Medjugorje se juegan algunos aspectos a nivel de piedad popular sobre la función de “corredentora”, algo ya desechado en los debates teológicos, y no como intercesora<sup>78</sup>. Y es que, tal y como puso de manifiesto Zimdars-Swartz, hay que tener los dos niveles del fenómeno: por un lado, la experiencia religiosa de los videntes y, por otro, la interpretación colectiva y los conflictos teológicos que se desarrollan en torno al mensaje mariano<sup>79</sup>. En otras ocasiones, de hecho, un fenómeno visionario ha dado inicio a un movimiento disidente, cuando no directamente cismático, marcado por propuestas morales integristas, una teología de moralidad, las críticas a la sociedad contemporánea, una teología de combate contra el mundo y una búsqueda de fortalecer una mentalidad de Cristiandad<sup>80</sup>.

La oleada de apariciones que regó la geografía española entre el tardofranquismo y los años finales de la década de los ochenta es una prueba de este proceso<sup>81</sup>. La cultura visionaria de resistencia que se reformuló en torno a estas apariciones fueron forjadas entre el desencanto y los miedos a las transformaciones sociales y políticas que estaban teniendo lugar en aquel período en el campo religioso contemporáneo. Lo que se pretendía, y ratificaba el mensaje mariano, era el restablecimiento o la defensa de la unidad católica frente a los pasos que se estaban dando hacia la aceptación del pluralismo. Además, este universo encontraba apologistas, como la popular Esperanza Ridruejo, que se encargaban denodadamente de defender la realidad del fenómeno. En sus memorias, la propia Ridruejo

76 W. A. Christian, *Religiosidad popular: estudio antropológico en un valle*, Madrid, Tecnos, 1978.

77 *Osservatore Romano*, 4-II-1951 “*Siate, o cristiani, a muover vi piu gravi*”.

78 É. Claverie, *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard, 2003.

79 S. L. Zimdars-Swartz, *Encountering Mary: From...*

80 Para un ejemplo mexicano, J. C. Dozal Varela, “Nueva Jerusalén: a 38 años de una aparición mariana apocalíptica”, *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2012, s.p.

81 J. Torbado, *Milagro, milagro*, Barcelona, Plaza y Janés, 2000; G. Carrión, *El lado oscuro de María*, Alicante, Agua Clara, 1992.

sostuvo que se podía confirmar que se trataba de “una realidad misteriosa surgida del cielo (...) ¿Por qué negar su trascendencia, tan sólo por no entender las leyes de un mundo sobrenatural que desconocemos?”<sup>82</sup>. Ridruejo publicó su defensa de las apariciones gracias a la Fundación María Mensajera, una institución dirigida por el tradicionalista Francisco Sánchez-Ventura, que se encargó de editar obras y organizar conferencias que alimentaban este imaginario aparicionista en el que se mezclaban tintes apocalípticos, antisemitismo y una demonología exaltada<sup>83</sup>. De hecho, tras su fallecimiento hubo seguidores que se refirieron a él como “el apóstol de los Últimos Tiempos”.

El ejemplo paradigmático de los conflictos eclesiales que se generaron entonces puede ser el de las apariciones de El Palmar de Troya en Sevilla (1968) en las que, a partir del patrón común de apariciones contemporáneas, unas niñas fueron desplazadas por otros videntes que terminaron por fundar una nueva Iglesia de claras reminiscencias sectarias, conocida con el nombre de Iglesia Cristiana Palmariana<sup>84</sup>. En El Palmar, a partir de una lectura apocalíptica de la devoción mariana, se ha generado una cultura visionaria de fuertes tendencias integristas que asegura que la jerarquía católica se encuentra en la herejía. En Nueva York, un ama de casa católica se convirtió hasta su muerte en 1995 en una de las principales visionarias del país, a pesar de los ataques de la jerarquía eclesial norteamericana. Veronica Lueken fue una de las puntas de lanza contra el concilio Vaticano II y su reforma litúrgica, una batalla en la que aún sigue inmersa el Apostolado Mundial de San Miguel<sup>85</sup>. E, incluso, también se han generado grupos, como el movimiento ugandés Restauración de los Diez Mandamientos de Dios, liderados por Joseph Kibweteere, que terminó con el suicidio colectivo de unos ochocientos seguidores convencidos de que la aparición de la Virgen les iba a ascender a los cielos en el año 2000<sup>86</sup>.

En la actualidad, esta cultura visionaria está interconectada gracias a Internet en una densa relación transnacional que ha conformado una comunidad a través de páginas web, listas de correo o perfiles en las redes sociales<sup>87</sup>. La existencia de esta comunidad virtual aparicionista que, además, conecta las visiones de diferentes tradiciones cristianas como algunas de las ortodoxas (por ejemplo, las de Zeitoun dentro del cristianismo egipcio copto)<sup>88</sup>. Como es lógico pensar, el uso de la red y la tecnología está ayudando a estos grupos a romper con el rígido control eclesial del pasado. Esta vigilancia no es sencilla en un entorno digital. Con todo, también parece que hemos entrado en una fase de una elocuente disminución de nuevos casos de apariciones. Parece como si esta cultura visionaria considerase más importante reforzar los ya conocidos (como son los casos de Medjugorje o Garabandal).

82 E. Ridruejo, *Memorias de Pitita*, Madrid, Temas de Hoy, 2002, p. 203. También E. Ridruejo, *Apariciones de la Virgen María: una investigación sobre las principales Mariofanías en el mundo* Zaragoza, Fundación María Mensajera, 2000.

83 Entre su amplia obra mariana, F. Sánchez-Ventura, *María, precursora de Cristo en su segunda venida a la tierra. Estudio de la profecías en relación con el próximo retorno de Jesús*, Zaragoza, Círculo, 1973; Ídem, *El pensamiento de María mensajera*, Zaragoza, Fundación María Mensajera, 1997.

84 M. Lundberg, *A Pope of their Own. El Palmar de Troya and the Palmarian Church*, Uppsala, Uppsala University, 2017; A. Cadoret-Abeles, “Les apparitions du Palmar de Troya: analyse anthropologique dun phénomène religieux”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 17 (1981), pp. 369-391

85 J. P. Laycock, *The Seer of Bayside: Veronica Lueken and the Struggle to Define Catholicism*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

86 J. Walliss, “Making Sense of the Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God”, *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 9/1 (2005), pp. 49-66.

87 P. Apolito, *Internet y la Virgen. Sobre el visionarismo religioso en la Red*, Barcelona, Laertes, 2007.

88 M. Belli, *An Incurable Past. Nasser's Egypt Then and Now*, Gainesville, University Press of Florida, 2013.

Pese a este tipo de tensiones, lo mariano persiste con fuerza en la Iglesia católica del siglo XXI, en gran medida por la intensa devoción de Juan Pablo II<sup>89</sup>. Eso sí, y a pesar de los esfuerzos pastorales, desde mediados de siglo se trata de una devoción en proceso de reacomodo ante la nueva realidad eclesial. En el caso de Karol Wojtyła, como consecuencia de su veneración por la imagen de la virgen de Czestochowa y del fenómeno fatimista, el culto mariano alcanzó un significado especial en su pontificado, tanto a nivel personal como a nivel pastoral. *Totus tuus* –Todo tuyo–, el *motto* episcopal que eligió era la prueba evidente de la centralidad mariana en su biografía. Los pontífices continúan visitando santuarios como los de Guadalupe, Lourdes o Fátima, aunque mantienen la posición tradicional: un reconocimiento canónico no obliga a todos los católicos a creer en de las mismas.

## 5. UNA CONCLUSIÓN: SOBRE LA CULTURA APARICIONISTA

Como se ha intentado poner de relieve en este texto, el universo sobrenatural ha jugado un papel esencial en el imaginario católico. La Virgen María fue un pilar esencial a la hora de interpretar la esfera sagrada y milagrosa. En torno a ella, se conformó toda una cultura visionaria católica apocalíptica, que reprobaba la modernidad, y que se cimentó al calor de los centenares de episodios de apariciones marianas registrados entre los siglos XIX y XX. Al fin y al cabo, esta es una historia socio-cultural que no puede ser desdeñada. La gran mayoría de los católicos podía creer o no en unos sucesos, pero aceptaba mayoritariamente la posibilidad de las manifestaciones divinas. Existía un lenguaje cultural común sobre lo sobrenatural del que muy pocos católicos escapaban y que se había ido construyendo en el *revival* católico decimonónico.

Si bien la cultura aparicionista contemporánea puede considerarse un fenómeno marginal del catolicismo, la importancia social y religiosa de lo sobrenatural en la vida cotidiana de los católicos europeos está fuera de toda duda. Las tensiones que este tipo de devociones han generado en el corazón del catolicismo no pueden ser desdeñadas bajo ningún concepto. Este tipo de análisis nos proporciona una herramienta indispensable para entender las múltiples adaptaciones del catolicismo ante la transformación del mundo contemporáneo. Y es que la cultura visionaria también jugó un papel esencial dentro de las guerras culturales que se produjeron entonces entre el secularismo y el catolicismo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Albert Llorca, M., “Les apparitions et leur histoire”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 116 (2001), pp. 53-66.
- Albert, J.-P. y Rozenberg G., “Des expériences du surnaturel”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 145 (2009), pp. 9-14.
- Amanat A. y Bernhardsson, M. T. (eds.), *Imagining the End. Visions of Apocalypsis from the Ancient Middle East to Modern America*, London and New York, I. B. Tauris, 2002.
- Angelier, F. y Langlois, C. (eds.), *La Salette. Apocalypse, pèlerinage et littérature (1846-1996)*, *Actes du colloque de l'institut catholique de Paris (29- 30 de novembre de 1996)*, Grenoble, Jérôme Million, 2000.
- Apolito, P., *Apparitions of the Madonna at Oliveto Citra. Local Visions and Cosmic Drama*, University Park, Penn State University Press, 1998.
- Apolito, P., *Internet y la Virgen. Sobre el visionarismo religioso en la Red*, Barcelona, Laertes, 2007.
- Astell, A. W., “Artful Dogma: The Immaculate Conception and Franz Werfer’s Song of

89 G. Weigel, *Juan Pablo II. El final y el principio*, Barcelona, Planeta, 2011.

- Bernadette”, *Christianity and Literature*, 62/1 (2012), pp. 5-28.
- Barnay, S., *El cielo en la tierra. Las apariciones de la Virgen en la Edad Media*, Madrid, Encuentro, 1999.
- Barreto, J., “Rússia e Fátima”, en C. Moreira Azevedo e L. Cristino (dirs.), *Enciclopédia de Fátima*, Estoril, Princípia, 2007, pp. 500-503.
- Barreto, J., *Religião e Sociedade: dois ensaios*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2003.
- Bayly, C. A., *El nacimiento del mundo moderno. 1780-1914*, Madrid, Siglo XXI, 2010.
- Béjar, S., *Los milagros de Jesús*, Barcelona, Herder, 2018.
- Belli, M., *An Incurable Past. Nasser's Egypt. Then and Now*, Gainesville, University Press of Florida, 2013.
- Blackbourn, D., “Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany”, en Eley, G. (ed.), *Society, Culture, and the State in Germany, 1870-1930*, Ann Arbor, The University Michigan Press, 1997.
- Blackbourn, D., *Marpingen: Apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth-Century Germany*, New York, Alfred A. Knopf, 1994.
- Boufflet, J., *Une histoire des miracles. Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 2008.
- Boyd, C. P., “Covadonga y el regionalismo asturiano”, *Ayer*, 64 (2006), pp. 149-178.
- Brading, D. A., *La Nueva España. Patria y religión*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Brading, D. A., *Mexican Phoenix, our Lady of Guadalupe: image and tradition across five centuries*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Bugslag, J., “Material and Theological Identities: A Historical Discourse of Constructions of the Virgin Mary”, *Théologiques*, 17/2 (2009), pp. 19-67.
- Cadoret-Abeles, A., “Les apparitions du Palmar de Troya: analyse anthropologique dun phénomène religieux”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 17 (1981), pp. 369-391.
- Carrión, G., *El lado oscuro de María*, Alicante, Agua Clara, 1992.
- Chenau, P., *L'última eresia. La chiesa cattolica e il comunismo in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II*, Roma, Carocci Editore, 2011.
- Christian, W. A., “De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media a nuestros días”, en Lisón Tolosana, C. (ed.), *Temas de antropología española*, Madrid, Akal, 1976, pp. 49-105.
- Christian, W. A., “Religious apparitions and the Cold War in Southern Europe”, *Zainak*, 18 (1999), pp. 65-86.
- Christian, W. A., *Apariciones Castilla y Cataluña (siglo XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990.
- Christian, W. A., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.
- Christian, W. A., *Religiosidad popular: estudio antropológico en un valle*, Madrid, Tecnos, 1978.
- Christian, W. A., *Visionaries: The Spanish Republic and the Reign of Christ*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- Clark, C., “The New Catholicism and the European Culture Wars”, en C. Clark y Kaiser, W. (eds.), *Culture Wars. Secular-Catholic conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 11-46.
- Claverie, É., *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard, 2003.
- Colina, J. M. de la, *La Inmaculada y la Serpiente a través de la Historia*, Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1930.
- Collins, R., *Los guardianes de las llaves del cielo*, Barcelona, Ariel, 2009, p. 521.
- Corbin, A. (dir.), *Historia del cuerpo. Vol. II. De la Revolución francesa a la Gran Guerra*, Madrid, Taurus, 2005.

- Coreth, E. (ed.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Tomo I: Nuevos enfoques en el siglo XIX*, Madrid, Encuentro, 1994.
- Coreth, E. (ed.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Tomo II: Vuelta a la herencia escolástica*, Madrid, Encuentro, 1994.
- Cunha, P. y Ribas, D., "Our Lady of Fátima and Marian Myth in Portuguese Cinema", en Hansen, R. (ed.), *Roman Catholicism in Fantastic Film: Essays on. Belief, Spectacle, Ritual and Imagery*, Jefferson, McFarland, 2011.
- D'Hollander, P. y Langlois, C. (eds.), *Foules catholiques et régulation romaine. Les couronnements de vierges de pèlerinage à l'époque contemporaine (XIXe et XXe siècles)*, Limoges, Presses universitaires de Limoges, 2011.
- D'Orsi, A., *1917, o ano que mudou o mundo*, Lisboa, Bertrand Editora, 2017.
- De Fiores, S., *Maria. Nuovissimo dizionario*, Bologna, EDB, 2 vols., 2006.
- Delumeau, J., *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989.
- Dozal Varela, J. C., "Nueva Jerusalén: a 38 años de una aparición mariana apocalíptica", *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 2012, s.p.
- Driessen, H., "Local Religion Revisited: Mediterranean Cases", *History and Anthropology*, 20/3 (2009), pp. 281-288.
- Driessen, H., "Local Religion Revisited: Mediterranean Cases", *History and Anthropology*, 20/3 (2009), p. 281-288.
- González Sánchez, C. A., *Homo viator, homo scribens. Cultura gráfica, información y gobierno en la expansión atlántica (siglos XV-XVII)*, Madrid, Marcial Pons, 2007.
- Grignon de Montfort, L. M., *Escritos marianos selectos*, Madrid, San Pablo, 2014.
- Harris, R., *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, London, Penguin Press, 1999.
- Harvey, J., *Photography and Spirit*, London, Reaktion Books, 2007.
- Hood, B., *Supersense: Why We Believe in the Unbelievable*, New York, HarperOne, 2009.
- Horaist, B., *La dévotion au Pape et les catholiques français sous le Pontificat de Pie IX (1846-1878)*, Palais Farnèse, École Française de Rome, 1995.
- Kselman, T., *Miracles and Prophecies in Nineteenth Century France*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1983.
- Lachapelle, S., *Investigating the Supernatural: From Spiritism and Occultism to Psychical Research and Metapsychics in France, 1853-1931*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2011.
- Langlois, C., "Mariophanies et mariologies au XIXe siècles. Méthode et histoire", en Comby, J. (dir.), *Théologie, histoire et piété mariale*, Lyon, Profac, 1997, pp. 19-36.
- Laurentin, R. y Sbalchiero, P. (dirs.), *Dictionnaire des "aparitions" de la Vierge Marie*, Paris, Fayard, 2007.
- Laycock, J. P., *The Seer of Bayside: Veronica Lueken and the Struggle to Define Catholicism*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Levi, G., *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piemontés del siglo XVII*, Madrid, Nerea, 1990.
- Linse, U., *Videntes y milagreros. La búsqueda de la salvación en la era de la industrialización*, Madrid, Siglo XXI, 2002.
- Louzao, J., "La España Mariana: vírgenes y nación en el caso español hasta 1939", en Gabriel, P., Pomés, J. y Fernández, F. (eds.), *España res publica: nacionalización española e identidades en conflicto (siglos XIX y XX)*, Granada, Comares, 2013, pp. 57-66.
- Louzao, J., "La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea", *Hispania Sacra*, 121 (2008), pp. 331-354.

- Louzao, J., "La Señora de Fátima. La experiencia de lo sobrenatural en el cine religioso durante el franquismo", en Moral Roncal, A. M. y Colmenero, R. (eds.), *Iglesia y primer franquismo a través del cine (1939-1959)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 2015, pp. 121-151.
- Louzao, J., "La Virgen y la salvación de España: un ensayo de historia cultural durante la Segunda República", *Ayer*, 82 (2011), pp. 187-210.
- Louzao, J., *Soldados de la fe o amantes del progreso. Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)*, Logroño, Genuève Ediciones, 2011.
- Lowenthal, D., *El pasado es un país extraño*, Madrid, Akal, 1998.
- Lundberg, M., *A Pope of their Own. El Palmar de Troya and the Palmarian Church*, Uppsala, Uppsala University, 2017.
- Maravall, J. A., *La cultura del Barroco*, Madrid, Ariel, 1975.
- Martí, J., "Fundamentos conceptuales introductorios para el estudio de la religión", en Ardèvol, E. y Munilla, G. (coords.), *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, Barcelona, Editorial Universitat Oberta Catalunya, 2003.
- Martina, G., *Pio IX (1846-1850)*, Roma, Università Gregoriana, 1974.
- Martina, G., *Pio IX (1851-1866)*, Roma, Università Gregoriana, 1986.
- Martina, G., *Pio IX (1867-1878)*, Roma, Università Gregoriana, 1990.
- Mauder, C., "The Footprints of Religious Enthusiasm: Great Memorials and Faint Vestiges of Belgium's Marian Apparition Mania of the 1930s", *Journal of Religion and Society*, 15 (2013), s.p.
- Mauder, C., *Our Lady of the Nations: Apparitions of Mary in Twentieth-century Catholic*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- Mínguez, R., "Las múltiples caras de la Inmaculada: religión, género y nación en su proclamación dogmática (1854)", *Ayer*, 96 (2014), pp. 39-60.
- Moreno Luzón, J., "Entre el progreso y la virgen del Pilar. La pugna por la memoria en el centenario de la Guerra de la Independencia", *Historia y política*, 12 (2004), pp. 41-78.
- Moro, R., "Religion and Politics in the Time of Secularisation: The Sacralisation of Politics and the Politicisation of Religion", *Totalitarian Movements and Political Religions*, 6/1 (2005), pp. 71-86.
- Multon, H., "Catholicisme intransigent et culture prophétique: l'apport des Archives du Saint Office et de l'Index", *Revue historique*, 621 (2002), pp. 109-137.
- Osterhammel, J., *The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 2014.
- Oviedo Torró, L., "Natural y sobrenatural: un repaso a los debates recientes", en Alonso Bedate, A. (ed.), *Lo natural, lo artificial y la cultura*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, pp. 151-166.
- Pelikan, J., *María a través de los siglos. Su presencia en veinte siglos de cultura*, Madrid, PPC, 1997.
- Perica, V., *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Rahner, K., *Tolerancia, libertad, manipulación*, Barcelona, Herder, 1978.
- Ramón Solans, F. J. y di Stefano, R. (eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, Basingstoke, Palgrave, 2016.
- Ramón Solans, F. J., "A New Lourdes in Spain: The Virgin of El Pilar, Mass Devotion, National Symbolism and Political Mobilization", en Ramón Solans, F. J. y di Stefano, R. (eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America*, Basingstoke, Palgrave, 2016, pp. 137-167.

- Ramón Solans, F. J., "La hidra revolucionaria. Apocalipsis y antiliberalismo en la España del primer tercio del siglo XIX", *Hispania*, 56 (2017), pp. 471-496.
- Ramón Solans, F. J., *La Virgen del Pilar dice... Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2014.
- Ridruejo, E., *Apariciones de la Virgen María: una investigación sobre las principales Maríofanías en el mundo* Zaragoza, Fundación María Mensajera, 2000.
- Ridruejo, E., *Memorias de Pitita*, Madrid, Temas de Hoy, 2002.
- Rodríguez Becerra, S., "Las leyendas de apariciones marianas y el imaginario colectivo", *Etnicex: Revista de Estudios Etnográficos*, 6 (2014), pp. 101-121.
- Rousseau, J. J., *Ouvres Completes. Tome VII*, Frankfort, H. Bechhold, 1856.
- Rubial García, A., *Profetisas y solitarios: espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Rubin, M., *Mother of God. A History of the Virgin Mary*, London, Penguin, 2010.
- Russell, J. B., *The Prince of Darkness: Radical Evil and the Power of Good in History*, Cornell, Cornell University Press, 1992.
- Sánchez-Ventura, F., *El pensamiento de María mensajera*, Zaragoza, Fundación María Mensajera, 1997.
- Sánchez-Ventura, F., *María, precursora de Cristo en su segunda venida a la tierra. Estudio de las profecías en relación con el próximo retorno de Jesús*, Zaragoza, Círculo, 1973.
- Skinner, Q., *Visions of Politics. Volumen 1: Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Staehlin, C. M., *Apariciones. Ensayo crítico*, Madrid, Razón y Fe, 1954.
- Stark R. y Finke, R., *Acts of Faith: Explaining Human Side of Religion*, Berkeley, University of California Press, 2000.
- Thomas, K., *Religion and the Decline of Magic*, New York, Scribner's, 1971.
- Torbado, J., *Milagro, milagro*, Barcelona, Plaza y Janés, 2000.
- Turner, V. y Turner, E., *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological perspectives*, New York, Columbia University Press, 1978.
- Vélez, P. V., *Realidades*, Barcelona, Imprenta Moderna, 1906.
- Walker, B., *Out of the Ordinary Folklore and the Supernatural*, Utah, Utah State University Press, 1995.
- Walliss, J., "Making Sense of the Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God", *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 9/1 (2005), pp. 49-66.
- Warner, M., *Tú sola entre las mujeres: el mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus, 1991.
- Watkins, C. S., *History and the Supernatural in Medieval England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Weber, M., *Ensayos sobre sociología religiosa*, Madrid, Taurus, 1983.
- Weigel, G., *Juan Pablo II. El final y el principio*, Barcelona, Planeta, 2011.
- Werfel, F., *La canción de Bernardette*, Madrid, Palabra, 1988.
- Zimdars-Swartz, S. L., *Encountering Mary: From La Salette to Medjugorje*, Princeton, Princeton University Press, 2014.

## **La violencia contra lo sagrado. Profanación y sacrilegio: una tipología**

## **Violence against the sacred. Profanation and sacrilege: a typology**

Manuel DELGADO  
Universitat de Barcelona  
manueldelgadoruiz@ub.edu

Sarai MARTÍN LÓPEZ  
Universitat de Barcelona  
saraimarlopez@gmail.com

Fecha de recepción: 07-02-2019  
Fecha de aceptación: 26-03-2019

### **RESUMEN**

De entre todos los objetos, tiempos, espacios, palabras y seres que componen el mundo físico, algunos están investidos de un valor especial por cuanto se les atribuye la virtud de visibilizar las instancias invisibles de las que dependemos los mortales. Es lo sagrado. A lo sagrado se le depara un trato singular hecho de respeto, veneración o miedo, pero en ocasiones también de rencor y de odio por lo que encarna o representa. Es adorado, pero también, y acaso por las mismas razones, puede ser insultado, destruido, objeto de burla y, si tiene forma humana, martirizado o asesinado. La violencia contra lo sagrado puede caber en sistemas religiosos que le otorgan a la agresión un papel central en su universo mítico o ritual. También se ofende u agrede lo santo para grupos o pueblos a someter, puesto que en ello está resumido su orden del mundo. Desde esta perspectiva, el agravio, la irreverencia y el daño pasan a reclamar un lugar protagonista en los estudios sobre la institución religiosa de la cultura bajo las figuras del sacrilegio y la profanación.

**PALABRAS CLAVE:** sagrado, profanación, sacrilegio, violencia religiosa, iconoclastia.

### **ABSTRACT**

Of all the objects, times, spaces, words and beings that make up the physical world, some are invested with a special value because they are attributed the virtue of making visible the invisible instances on which we mortals depend. This is the sacred. The sacred is given a singular treatment combining respect, veneration or fear, but sometimes also resentment and hatred of what it embodies or represents. It is adored, but also, and perhaps for the same reasons, it can be insulted, destroyed, mocked and, if it has a human form, martyred or killed. Violence against the sacred can

fit into religious systems that give aggression a central role in their mythical or ritual universe. Also offended or attacked is what is sacred for groups or peoples to be subdued, since in it an embodiment of their world order. From this perspective, aggravation, irreverence and damage occupy a central place in the studies on the religious institution of culture under the figures of sacrilege and profanation.

**KEY WORDS:** sacred, profanation, sacrilege, religious violence, iconoclasm.

## 1. INTRODUCCIÓN

Es de la mano de su ensayo sobre la naturaleza y la función del sacrificio que Henri Hubert y Marcel Mauss (2010 [1899]) plantearon la dicotomía sagrado/profano como recurso analítico estructural mediante el cual dar cuenta de la existencia de dos esferas incompatibles y excluyentes, pero en constante comunicación de ida y vuelta a través del ritual: una, la de lo profano, que agrupaba a las cosas corrientes y cotidianas, sin valor, y otra, la de lo sagrado, compuesta por cuerpos, sitios, momentos u objetos que las divinidades empleaban para hacerse presentes ante los humanos y que no eran accesibles sino mediante todo tipo de cuidados y prevenciones, dada su naturaleza completamente excepcional. De ahí tomó Émile Durkheim (2010 [1912]) la noción de sagrado para nombrar los lugares y momentos extraordinarios, radicalmente aislados del resto, en que se producía la materialización de una trascendencia sobrenatural o ultramundana, mediante la cual actuaba el interés de las instituciones sociales en obtener obediencia y conformidad<sup>1</sup>.

El valor universal y omniexplicativo atribuido a la dualidad sagrado/profano por la escuela de *l'Année Sociologique* ha sido matizado (Prades, 1998; Giobellina, 2014), pero no se ha encontrado ninguna otra convención terminológica para referirnos a la concreción sensible de aquellos axiomas que, impuestos a priori a la experiencia individual, constituyen los marcos permanentes de la vida mental de buen número de sociedades, aquellos que generan y distribuyen los significados socialmente institucionalizados mediante los cuales el desorden y la incertidumbre son mantenidos a raya. Es a través de lo sagrado –allí donde se da como categoría fundamental de la sensibilidad religiosa– que los humanos pueden establecer contacto con las instancias de las que sienten determinados de manera absoluta y que dictan los principios básicos que estructuran la vida tanto individual como colectiva, nexo que mantiene unidos y al tiempo separados a los vivos de entidades inmortales, tales como dioses, ángeles, demonios, espectros o ancestros, que personifican la autoridad de lo social o sus enemigos.

A través de las cosas sacramentadas, estas realidades inaprensibles pueden interpelar o ser interpeladas por quienes las imaginan. Es ese diálogo entre mundos, que es el qué ritual facilita, lo que le permite a los humanos expresar obediencia y sumisión a las

1 Lo sagrado tiene otro sentido para la fenomenología de la religión, para la que constituye una categoría explicativa y valorativa para indicar la emergencia de verdades inefables ajenas al mundo y a la razón, de las que emana un orden del cosmos del que son no sólo hipóstasis sino también puerta de acceso. Así, para Rudolf Otto (1980 [1917]), lo santo sería aquello que colocaría al ser humano ante lo numinoso, lo oculto y sublime, que no puede ser descrito ni definido, puesto que corresponde a una revelación externa de lo divino. En esa misma senda, Mircea Eliade (1981 [1957]) establece lo sagrado como hierofanía, esto es como emergencia en nuestro entorno cotidiano de una realidad totalmente diferente, que permite una toma de conciencia de la insondabilidad del misterio al tiempo que de su omnipresencia. Aquí, la noción de sagrado se mantiene fiel al paradigma teórico formulado por la primera sociología de la religión de Mauss y Durkheim.

instancias invisibles, hacerles llegar ofrendas y súplicas, mereciendo de ellas, a cambio, bendiciones, gracias, perdón o misericordia. Ahora bien, también lo sagrado puede recibir evidencias de que las realidades trascendentes que a través suyo se manifiestan existen gracias a la lealtad humana y que los mortales pueden hacerles objeto de engaño, venganza, odio y, por supuesto, de todo tipo de ataques por parte de sus propios fieles. Por otro lado, lo sagrado también puede ser violado en tanto que es expresión palpable que los esquemas de los que emanan los recursos morales de una sociedad o un segmento social al que sojuzgar, desarbolando así su sistema de valores y dejándolos indefensos y desorientados ante procesos de desestructuración que se les imponen. Desde esta perspectiva, el agravio, la irreverencia o incluso la violencia contra lo sacro pasan a reclamar un lugar protagonista en los estudios sobre la institución religiosa de la cultura, bajo las figuras del sacrilegio, como ofensa a lo santo, y la profanación, en el sentido de desacralización hostil. Es en relación con esto que las páginas que siguen proponen una reflexión y, como consecuencia de ella, un tipología de modalidades de agresión que, en tanto ofenden a las cosas santificadas, son, ellas mismas y de algún modo, santas.

## 2. TRANSGRESIONES SAGRADAS

Sabemos que la violencia está presente en muchas modalidades de culto religioso como consecuencia de que el contacto entre ámbitos de realidad incompatibles –tan imperceptible como poderoso una de ellos– que lo sagrado permite es a menudo representado como traumático. Ocurre cuando el elemento conductor entre mundos es un individuo al que tal función confiere naturaleza sagrada, como en el caso de la posesión, el éxtasis místico, el trance chamánico o numerosas variantes de iniciación o rito de paso, que suelen implicar espasmos, convulsiones, catalepsia y otras alteraciones somáticas en quienes los experimentan. Más todavía en el caso de los sacrificios cruentos, en los que el ser vivo en que se concentra la conexión sagrado-profano debe morir. En todos esos casos se demuestra hasta qué punto establecer comunicación con los superiores invisibles pasa con frecuencia por infringir al cuerpo propio o a otro ajeno algún tipo de daño simulado o real. Las modalidades de occisión en que el dios no es el destinatario sino el objeto mismo del dolor infringido por sus veneradores, no son una excepción. El cristianismo, como religión basada en el asesinato de la propia divinidad por el pueblo que le rinde culto, sería el mejor ejemplo de ello.

Por otra parte, el estudio comparado de los sistemas religiosos advierte de cómo estos pueden albergar en su seno un lugar para la violencia contra esa otra dimensión que lo sagrado trae. En no pocas sociedades, una vez han sido presentadas a la instancia sobrenatural las ofrendas pertinentes, se está en condiciones de exigirle la correspondiente contraprestación en forma de favores, ventajas o protección, lo que convierte todo presente a los dioses en una forma de soborno. Si estos defraudan las expectativas que en ellos se ha depositado, pueden ver interrumpido el suministro de signos de acatamiento o, incluso, resultar destinatarios de ataques. Ruth Benedict (1938: 640) ofrecía varios ejemplos de todo ello: en China, la representación del dios de la lluvia era destrozada en la misma procesión en la que se la imploraba si esta no obtenía resultado; los kai de Nueva Guinea o los tsimshian canadienses, insultaban y amenazaban al cielo a la mínima contrariedad; los manu de las Islas Bismarck no dudaban en expulsar airadamente a las potestades invocadas en caso de verse desencantados por su comportamiento. Esa especie de trato injurioso y al tiempo familiar con lo sagrado es el que ejemplifica en nuestro contexto cultural la blasfemia, una práctica lingüística consistente en llenar de heces o procacidades a Dios, Cristo, la Virgen, los santos, el cáliz o la hostia y que entronca con el realismo grosero al que se refiere Bajtin (1988 [1965]: 21-23), descenso a lo sórdido y lo sucio en que consiste la materialización radical de lo sagrado propio de las escenificaciones carnales.

No se trata de discutir las teorías que han supuesto el fondo u origen violento de la religión en sí y por tanto la naturaleza intrínsecamente violenta de lo sagrado, como ha sostenido René Girard (1983). Pero es cierto que la violencia ejercida contra aquello mismo a lo que una sociedad reverencia puede ser coherente con el hecho de que los mitos y ritos en que se funda estén, ellos mismos, cargados de episodios atroces, como es el caso del mensaje bíblico o, en el catolicismo, el de expresiones artísticas truculentas y con un universo festivo popular saturado de brutalidad (Mitchell, 1988). En todos los casos, la crueldad ejercida contra las cosas benditas no es la negación de su santidad, sino su requisito santificador. Se trata de contrarrituales o ritos de inversión en los que lo sagrado es objeto de transgresión, o, mejor dicho, en los que es la transgresión misma lo que se sacraliza, a la manera como teorizaran Roger Caillois (2014 [1939]) y luego Georges Bataille (2007 [1957]). En el caso católico, esto sucede con el visto bueno, si no con el patrocinio, de las mismas autoridades religiosas y en oportunidades marcadas en el calendario litúrgico, como el carnaval, las fiestas de locos o multitud de celebraciones populares.

Así pues, el sacrilegio y la profanación pueden caber dentro del mismo sistema cultural injuriado, como si de alguna forma los seres eternos estuvieran dispuestos a otorgar a los humanos la opción de una cierta reciprocidad ante las afrentas y los fracasos de los que se les considere responsables, devolviéndoles algo de la violencia que de ellos recibían. Se trataría de atribuir a la agresión un papel en el conjunto de mensajes que los fieles dirigen a sus propios dioses a través del daño relativo, la insolencia o el sarcasmo contra aquello que los visibiliza, como una reparación mínima concedida a los mortales, que no afecta estratégicamente a las relaciones de estos con lo consagrado, sino al contrario, las reafirma.

### **3. LO SAGRADO: METÁFORA Y SACRAMENTO**

Hemos visto cómo una comunidad puede hacer objeto de burla, trato irreverente o incluso herir a las cosas sagradas, que pueden dejar de ser intocables en cuanto son merecedoras de reproches o venganza o cuando el propio sistema religioso prevé oportunidades para expresar insolencia u hostilidad hacia ellas. Pero las exteriorizaciones de sacralidad que no podrán dejar de ser ofendidas serán las de aquellos a quienes se debe vencer. Aca-so todas las guerras son, de un modo u otro, guerras de religión, en el sentido de que lo que justifica la superioridad moral que se autoarropa cada bando convierte su causa en sagrada y, por tanto, en igualmente sagrada la violencia que ejerce contra el contrario. Del mismo modo, el rival suele tener entre sus atributos negativos una religiosidad deformada, perversa e inaceptable, en la que suele plasmarse la razón del aborrecimiento que merece. De hecho, la ofensa que la piedad de los antagonistas hace sufrir a la Verdad es la coartada que justifica la urgencia de derrotarlos, ya sea para redimirlos de su error, para expulsarlos, para subyugar o, si fuera preciso, para exterminarlos, como hemos conocido en el caso de las grandes persecuciones religiosas. En este caso, se plantea como urgente la destrucción de los lugares, objetos y servidores del culto de los adversarios, cualesquiera que estos sean y al margen de las razones de la hostilidad que provocan, puesto que es herir aquello que estos consideran sagrado lo que más les puede doler. Como si, de algún modo, la inquina contra cualquier enemigo tuviera que cumplir el decreto bíblico: “Suprimiréis todos los lugares donde los pueblos que vaís a desalojar han dado culto a sus dioses...; demoleréis sus altares, romperéis sus estelas, romperéis sus cipos, derribaréis las esculturas de sus dioses y suprimiréis su nombre de ese lugar” (Dt 12 23).

Los ejemplos históricos de violencia contra lo sagrado de aquellos que han sido declarados enemigos interiores o exteriores son abundantes. En el mundo antiguo encontramos la destrucción por Akhenaton de las estatuas de Amón o por Thumtosis III de las de la reina Hatshepsut en Egipto; la mutilación de estatuas de Hermes o de Hiparco en la Grecia clásica.

sica, o la promulgación de las reglas de Solón prohibiendo la ornamentación de las tumbas en el siglo VI a. C. ... Saltando a las últimas décadas, pensemos en los templos hindús, sijs o musulmanes que fueron atacados en la India en las diferentes oleadas de violencia sectaria que asolaron el país a principios de la década de los 90, el más destructivo el que afectó una mezquita en Uttar Pradesh, en 1992, que desembocó en enfrentamientos entre hindús y musulmanes en los que más de dos mil personas perecieron. En aquel mismo período, durante las guerras balcánicas de la década de 1990, los lugares de culto ortodoxos, católicos y musulmanes de Croacia o Bosnia fueron atacados por parte de unos u otros, ampliando aquella obsesión de los seguidores de Pavelic contra las iglesias cristiano-orientales serbias en los años treinta. A lo largo de la década de 2010, los salafistas radicales ocasionaron matanzas al atacar contra mezquitas chiitas, sufís, pero también sunitas, en Iraq, Nigeria, Egipto, Siria, Filipinas.... Los ataques contra sinagogas en todo el mundo gotean año tras año, sean en nombre del antisionismo o actualizando el viejo odio antisemita. La expansión de las sectas evangélicas en todo el mundo ha traído consigo actos de violencia dirigidos a instituciones religiosas de las sociedades a colonizar espiritualmente, pero los protestantes tuvieron que padecer la destrucción de sus templos en la provincia de Aceh, en Indonesia, por musulmanes, en 2015. Los rohingyas vieron arder sus mezquitas durante el genocidio de que fueron objeto por el gobierno de Myanmar a partir de 2015. La lista de ejemplos podría ser mucho más amplia y alcanzar hasta ahora mismo.

Esta es, en última instancia, la razón que ha venido abonando la práctica metódica de la violencia contra todo aquello que pudiera remitir al estrato último, fundante y fundamental, para los pueblos o colectivos a someter. El objetivo de los actos sacrofilicos es, precisamente, el de desarticular el entramado mítico, ritual y simbólico del que depende la perpetuación de los esquemas que sostienen un determinado orden del mundo, cualquiera que este sea, donde y cuando sea. Arrasar templos; derribar imágenes; vejar a los dioses ajenos; destruir bibliotecas, códices o archivos; asesinar mediadores con lo eterno, es, allá donde se produzca, el medio más eficaz de arrancar de cuajo las raíces que hunden la vida social en el suelo de su propio pasado, hacer añicos sus fuentes de coherencia, hacerla víctima de una suerte de lobotomización que la desorienta por completo, la deja en blanco, la pone a merced de los cambios radicales que se avecinan de la mano de los destructores y del sistema de mundo que pretenden imponer por la fuerza.

Pero no todas las formas de violencia contra lo sagrado de y para los otros tiene idénticas motivaciones y fines. Es importante resaltar, como propone Bruno Latour (2002), que existen diferentes modalidades de agresión a lo santo, distinguibles en función de la motivación de los atacantes y el papel que le conceden a las cosas dañadas, así como de la relación que mantienen con sus cosas sagradas las víctimas de esa violencia que se ensaña con ellas. Hemos visto cómo la violencia puede ejercerse en el marco del sistema religioso de una sociedad, que le puede otorgar a esa violencia de los propios fieles una eficacia en sí misma santificante. Cuando se aplica contra adversarios, la violencia contra lo sagrado puede desplegarse en nombre de argumentos que pueden ser teológicos o resultar de ideologías laicas, en la medida que la naturaleza de lo santificado sea reconocida como la de una encarnación o la de una representación de lo sobrehumano.

En el primer caso, el de las cosas sagradas como encarnaciones, estas se constituyen en *sacramentos*, por emplear la distinción de Bateson en su epistemología de lo sagrado (Bateson y Bateson, 1989: 29-64), en los que se produce un *efecto de presencia* (Gumbrecht, 2005: 12-14), en tanto comunican lo incomunicable de manera inmediata, sin mediar interpretación. En términos semiológicos, la cosa adorada se coloca en el plano sintagmático y metonímico, puesto que lo material no sustituye a lo inmaterial, sino que *lo realiza*. En el segundo caso, lo sagrado no pretende ser una entidad sobrehumana, sino sólo evo-

carla, puesto que se limita a ocupar su lugar, como corresponde a las figuras retóricas de la metáfora o la sinécdoque o al plano paradigmático del lenguaje. Cuando lo sagrado como encarnación es censurado lo es en tanto que *idolatría*; si lo es en tanto que representación, su descalificación le asigna el defecto de *fetichismo*. La persecución de las cosas sagradas veneradas como ídolos acusa a estas no de evocar una entidad misteriosa, sino de su empeño en *serlo*. A diferencia de la dirigida contra ídolos, la violencia contra el objeto sagrado como fetiche responde a su consideración como carente de todo poder, puesto que es sólo una mera forma material vacía a la que se dedica un culto supersticioso.

El combate contra la idolatría presupone que lo sagrado de los contrarios no es un signo divino sino el soporte físico de dioses impostores o potencias diabólicas, que engañan a los mortales haciéndose pasar por celestiales. La agresión se dirige a esa potencia abyecta que se ha corporeizado y actúa a través de lo sagrado, es decir al contrario de jainistas o budistas mahayana en Oriente (Rambelli y Reinders, 2012), que si rechazaron el culto a lo concreto no fue por la imposibilidad de percibir lo sobrenatural en el mundo, sino por su empeño panteísta en encontrarlo por doquier. La idolatría es acusada de convertir el objeto sagrado en sujeto, puesto que lo supone de algún modo poseído. En buena medida podríamos decir que la acusación de idolatría implica que los adoradores están percibiendo lo sagrado no como objeto, sino como sujeto, puesto que lo viven como poseído por seres no humanos de naturaleza pérfida.

Por su lado, la acusación de la cosa venerada como expresión *de* fetichismo se corresponde con la inclinación religiosa que la crítica ilustrada denunciara como prueba de la ignorancia de las clases bajas o la superstición de otros pueblos, puesto que supone, siguiendo la definición de De Brosses, un culto directo, inmediatamente rendido a objetos, plantas o animales, una creencia estúpida, infantil que indica un escalón evolutivo inferior. Los ataques contra objetos, lugares y personas asociados a un determinado culto condenado como fetichista acompañaron el proceso de secularización en los Estados modernos, como parte de la desarticulación de los restos del Antiguo Régimen, y de la expansión colonial europea en los siglos XIX y XX, en nombre de la elevación cultural de los pueblos invadidos.

Esa tipificación para distinguir las formas de violencia contra expresiones religiosas como idolátricas o fetichistas ha sido importante para marcar etapas de la persecución contra lo sagrado de los pueblos originarios en la conquista de América (Bernard y Gruzinski, 1993), pero también serviría para explicar el desarrollo de su deposición en las sociedades africanas (Goody, 2003; Sarró, 2009). La devastación que vienen padeciendo los sistemas de representación tradicionales en África, como resultado de la presencia del cristianismo y el Islam ha comportado destrucción de máscaras, estatuas, amuletos, planchas..., y la prohibición de todo tipo de rituales, todo ello interpretado como signo de paganía. En cambio, la colonización de aquel continente, desprendida de toda coartada salvadora y fundada solo en argumentos civilizatorios, ha ejercido una forma de violación de lo sagrado bien conocido en otras culturas dominadas por Occidente: el secuestro, es decir el robo. Despojadas de su condición de vehículos de comunicación con lo transmundo y consideradas sólo en función de su valor museístico, han sido profanadas en el sentido literal anotado por Agamben (2005: 95), esto es como pérdida de su "indisponibilidad especial" como reservadas a los dioses, por mucho que sea a manos de científicos y en nombre de saberes. Véase, por ejemplo, cómo una de las tareas principales de la misión etnográfica francesa Dakar-Yibuti, a principios de los años 30 (Leiris, 2007 [1933]), fue el pillaje sistemático de objetos sagrados en los lugares por los que iba pasando.

#### 4. LO SAGRADO, POSEÍDO

La lucha de las religiones monoteístas contra lo que interpretaban como expresiones internas o externas de idolatría ha sido una constante allí donde han pretendido imponerse. Un ejemplo de ello sería el colosal experimento de implantación de un sistema de representación figurativa, el cristiano-católico, sobre la base de la reorientación de otro preexistente, el amerindio (Gruzinski, 2014). Ese conflicto estuvo todo él hecho de negociaciones, apropiaciones, reinterpretaciones..., que actuaron en un sentido muchas veces contradictorio. Como se sabe, los colonizadores impusieron las imágenes o lugares de culto católicos sobre los de los nativos, pero también se conoció enseguida la astucia de las figuraciones indígenas en orden a encontrar acomodo en el nuevo orden simbólico que los españoles trajeron consigo. En ese contexto, la destrucción de cosas sagradas –las *huacas* indígenas– se hizo en nombre de su consideración de epifanía de dioses impostores o demonios, pero no implicaba una impugnación global de su capacidad de ser epifanía de instancias sobrehumanas, sino voluntad de desalojarlas del espacio sagrado que habían usurpado. La pugna era entre dos imaginarios sagrados –el de los colonizadores y el de los colonizados– cuya eficiencia se demostró enseguida de desigual calibre, pero en la que no se cuestionaban la potencia que ciertos objetos del mundo sensible eran susceptibles de desplegar.

Esa lógica no fue la que impulsó en aquel mismo momento de la Edad Moderna el combate de la Reforma contra la Iglesia católica, ella misma considerada rehén de aquella idolatría que estaba combatiendo en América. En el caso de las guerras de religión en Europa, lo que impugnaban los seguidores de Calvino o Zuinglio era la pretensión de cualquier objeto material de desbordar el campo de la representación y devenir eficaz en el plano de la realidad. Esa era la naturaleza que la consideración que los católicos daban a sus objetos de culto desde el Concilio de Nicea, en el siglo VIII, en un dogma revalidado luego en de Trento, en el XVI: Dios, los santos o la Virgen no eran “adorados”, sino “venerados” a través de sus imágenes, puesto que se reconocía la presencia real y concreta de lo representado en su representación. Lo santo no sólo vive *por* sus imágenes sino también *en* ellas, puesto que no ocupan su lugar a la manera de un sucedáneo o imitación, sino que son su literalidad (Auzépy, 1987). La imagen recibe una valoración sustitutiva y sustantivadora que no es sino la consecuencia de la extensión al conjunto de los objetos de culto del principio de la transustanciación de la Hostia en la Eucaristía, proclamado por la Iglesia en el 1215, que las masas cristianas ya habían ampliado por su cuenta, a lo largo de toda la Alta Edad Media, al conjunto de imágenes y reliquias, acaso como herencia del culto a la efigie y las reliquias del Emperador en la Antigua Roma.

Que los católicos rindieran culto a objetos percibidos como de algún modo poseídos era, para los reformistas, prueba de su idolatría, puesto que constituía una sobrevaloración blasfema de la materia como vehículo de comunicación con lo divino, que ocultaba, disimulaba y, lo que es peor, confiscaba la presencia de Dios y la sustituía por la del Diablo, puesto que el poder taumatúrgico atribuido a lo que se tenía por sagrado era de esencia maligna. Estamos, en este caso, ante un episodio de la llamada querrela de las imágenes, una lucha que ya llevaba siglos en marcha por liberar las costumbres religiosas de lo que era considerado un exceso de dependencia con respecto de los símbolos externos. La justificación de los ataques reposaba en fuentes bíblicas y acusaba a sus destinatarios de haber traicionado la prohibición mosaica de representar lo divino: “No te harás escultura ni imagen alguna, ni de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra. No te postrarás ante ellas, ni les darás culto” (Dt. 6 89).

La historia de la iconoclastia cristiana había arrancado con las grandes revueltas anti-idolátricas del Bizancio entre el 726 y el 787 y entre el 815 y el 843 (Grabar, 1998). La censura de la posibilidad de circunscribir físicamente lo inefable de la divinidad había sido plan-

teada antes por el Concilio de Elvira en el 300, por padres como Eusebio de Cesárea o por sectas como los monofisitas, de igual modo que fue incorporado por la revolución islámica del siglo VII, pero no se había traducido forzosamente en persecución contra la sacralización de imágenes. En cambio, las grandes oleadas de violencia iconoclasta que emprenden León el Isáurico y León V el Armenio traducen la impugnación dogmática en violencia, pero una violencia que no implicaba profanación. Al contrario, y como lo sería posteriormente, era la objetuación de lo sagrado lo que ofendía, puesto que es la pretensión de que lo divino puede interpelar o ser interpelado a través de mediaciones materiales lo que constituye sacrilegio (Beçanson, 2003; Freedberg, 2017). La violencia contra las imágenes vengaba un ultraje cometido contra la necesaria invisibilidad de lo sagrado.

El ejercicio de formas de ira sagrada contra cualquier expresión extrínseca de culto a objetos tangibles como indicativa de paganía, continuaría en adelante en los movimientos proféticos de la Baja Edad Media europea, que expresaron la urgencia de acabar con la sacralización de la materia: *pastoreaux* o seguidores de Arnaldo de Brescia en el XII; dulcinianos a finales del XIII; lolardos en el siglo XIV; taboritas, seguidores de Savonarola o de Pedro Bernardino en el siglo XV; campesinos anabaptistas de la primera mitad del XVI... En todos estos movimientos, la violencia contra las imágenes sagradas expresaba la denuncia de lo que era considerado un exceso pervertidor de la autenticidad religiosa, que ya anunciaba lo que sería el rechazo racionalista del lenguaje alegórico y las modalidades analógicas de conocimiento. En la clave religiosa en que se argumentaba, la eliminación de la corruptora veneración a las imágenes era requisito para la restauración de la Ley Divina, puesto que el rechazo a la cosificación de lo sagrado derivaba de una percepción en ella de la presencia de lo demoníaco, señal del reino de opresión que un mandato divino ordenaba abolir.

Estas agitaciones heréticas precedieron las revoluciones puritanas de los siglos XVI y XVII, todas con un fuerte componente iconoclasta: Inglaterra (Phillipps, 1973; Aston, 1988; Hill, 2015), Países Bajos (Creew, 1978) o Francia (Garrisson Estebe, 1975; Crouzet, 1990; Davis, 1993). En todos los casos, la violencia contra las imposturas diabólicas disfrazadas de sacralidad ya no buscaba sustituir unas modalidades externas de comunicación con lo infinito por otras, como estaba haciendo la expansión española en América, sino que su objetivo era acabar con la posibilidad misma de establecerlas por medio de símbolos palpables, contemplados como el reverso oscuro de la verdadera latria, la debida sólo a Dios, su inversión satánica, tal y como aparecía recogido tanto en el Viejo Testamento –“Sacrifican a los demonios, no a Dios” (Dt. 32 17)–, como en el Nuevo –“Pero lo que inmolan los gentiles, ¡lo inmolan a los demonios, no a Dios!”– (1 Co. 10 20). Se asumían con ello las tesis antiidolátricas de von Karlstadt: Dios es espíritu; por tanto, sólo puede ser adorado espiritualmente (Cottret, 1984). El único medio para acceder a una pálida intuición de la sobrenaturalidad pasa a ser entonces la experiencia privada, la conciencia personal sacramentada, interlocutora exclusiva del Espíritu y vía única de distribución de su Gracia.

Las revoluciones puritanas del siglo XVI fueron mucho más lejos en sus planteamientos contra el status de la imagen sagrada que los del aconicismo musulmán, por mucho que compartiera con este y con el judaísmo una confianza absoluta en la Palabra revelada y escrita. Ahora bien, el rigorismo antiidolátrico de los calvinistas tuvo su replica en el wahabismo, una corriente del Islam surgida en el siglo XVIII a partir de la doctrina de Ibn Abd il-Wahhab. Si hasta entonces, y como veremos, el Islam había permitido sobrevivir el culto a las imágenes en los territorios sometidos, su variante wahabita implicó una intolerancia sin fisuras contra los símbolos externos en que se basaba la devoción popular en las zonas bajo su control, todo ese universo ritual que la ambigüedad coránica ante las imágenes había permitido sobrevivir. Prohibió los minaretes de las mezquitas, así como el culto a

los santos y a los ángeles y ha impelido décadas de demolición de tumbas, santuarios y mezquitas en Arabia Saudí hasta la actualidad. El auge de derivados del wahabismo como el deobandismo o el salafismo –de Al Qaeda al Dáesh– estuvo en la base, al principio del siglo XXI, de la devastación de lo que se percibían como testimonios de idolatría a arrancar de cuajo, como los Budas gigantes de Bamiyán, en Afganistán, en 2001; la mezquita milenaria de Tombuctú, en Mali, en 2012, o los restos de los templos de Baal y Baalshamin en Palmira, además de gran número de mausoleos, iglesias, monasterios, mezquitas y restos artísticos y arqueológicos en Siria e Iraq (Beránek y Ťupek, 2018).

## 5. VIOLENCIA Y DESFANATIZACIÓN

Compartiendo la premisa de que cualquier externalidad es incompatible con una experiencia real de lo sagrado, posible sólo por medio de la fe interior, la consideración de los objetos sacralizados como fetiches es distinta de la que los reconocía como portadores de una presencia sobrenatural, pero negativa, es decir como ídolos. Ahora, en la adoración a cosas físicas se reconoce la inferioridad de pueblos o sectores sociales que satisfacen sus necesidades espirituales con meros sucedáneos intrascendentes. En este caso, el desprecio hacia los objetos sagrados, considerados como falsificación o fraude, resulta de su estatuto de expresión de fanatismo, tal y como lo definía Voltaire en *L'Encyclopédie*, es decir como “un fervor ciego y apasionado brotado de la superstición, que causa acciones ridículas, injustas y crueles [...] El fanatismo, por consiguiente, es la superstición en acción” (Blom, 2007: 281).

El precedente principal de esa descalificación de la sacralización de cosas materiales en tanto que vacías está presente en la actitud del Islam al respecto. Su incidencia sobre la sacramentalización figurativa no se traducirá necesariamente en destrucción y se limitará a las restricciones impuestas sobre el culto a iconos de bulto exento entre los cristianos sometidos, lo que permitió que los prolongados períodos de dominación árabe u otomana no afectaran la integridad de los iconostasios de las iglesias cristianas arábicas y eurorientales. Es cierto que Mahoma luchó contra la idolatría árabe preislámica, pero los musulmanes nunca llegaron a renunciar a algunos de sus elementos, como lo demuestra el lugar protagonista que continuó reservándose a la *kaaba*, pero sobre todo el uso de rosarios o amuletos, el culto a los santones, los ángeles o las tumbas, especialmente intenso en el sufismo. La clave de la actitud más tolerante del Islam respecto de la iconofilia hay que buscarla en el status de inocuidad que el Corán supone a las formas naturalistas de culto: “Los idólatras han tomado otros dioses distintos de Él, dioses que no han creado nada, que han sido creados. Que no pueden hacer ningún bien ni ningún mal, que no disponen de la vida, ni de la muerte, ni de la resurrección” (25 3-4).

Esa valoración de las cosas sagradas como merecedoras de ser despreciadas más que destruidas, fue la que hizo suya Lutero (1948: 80), para quien las imágenes tenidas por sagradas eran neutras, es decir adifóras, consecuencia de que, como señala en su *Gran Catecismo*, “los paganos adoraban en sus falsos dioses creaciones de su imaginación y de sus fantasías y confiaban en la pura nada” (Luther, 2012 [1529]: 80). Esta percepción de las figuraciones religiosas como desprovistas de toda eficacia, formalizada por Philipp Melancton y compartida por los anglicanos lauditas, fue la que encontramos en la base de las primeras teorías sobre el fetichismo (Sansi, 2009) y en la postura no demasiado beligerante contra objetos y formas rituales que la Revolución de 1789 acabaría imitando para sus propias simbolizaciones. Así, en el periodo revolucionario, la destrucción de elementos religiosos no fue constante ni generalizada (Hermant, 1978; Gamboni, 2014), entre otras cosas porque el nuevo régimen no asumió como doctrina el ateísmo y sus dirigentes tendieron a considerar la antirreligiosidad como aristocrática, al tiempo que ensalzaban un ritualismo vagamente teísta.

Fue el anticlericalismo ideológico ilustrado –Holbach, Volney, Voltaire– el que encontraría su continuidad en el librepensamiento burgués decimonónico. Este será, variable en cuanto a intensidad, uno de los asuntos que centró, en Europa y América, el proceso de modernización a lo largo del siglo XIX, con sus implicaciones en forma de disputas contra el monopolio educativo de la Iglesia, leyes de divorcio, laicización de los cementerios, expulsión de los jesuitas, amortización de bienes eclesiales, exclaustaciones en masa... En todos los casos, estas dinámicas no se producen por fuerza en clave antirreligiosa y son compatibles con las formas de piedad, como las reformadas, que no cuestionan el acuar-telamiento de lo sagrado en la experiencia personal, ese principio que, como veremos, convertirá al individuo bendecido por la Gracia en el único objeto místico, digno de consideración ritual, en un tiempo y un espacio sobre el que Dios actúa, pero en los que *no está*.

En efecto, los procesos históricos modernizadores definidos desde el liberalismo y asumidos por los movimientos de masas revolucionarios, con un fuerte contenido secularizante y anticlerical, impugnan la naturaleza supersticiosa de las cosas tenidas por sagradas, pero ello no comporta que estas deban ser deshonradas o dañadas. En cuanto al movimiento obrero, en el siglo XIX, el control que sobre él ejercieron los socialistas, con su desconfianza hacia un anticlericalismo que asociaban con el reformismo burgués (Mellor, 1967; Arbeola, 1973), determinó un contenido iconofílico bajo y las agresiones anticatólicas tuvieron un papel residual, incluso en el marco de grandes explosiones insurreccionales como la Comuna de 1871 (Lalouette, 1997). Por citar otro ejemplo europeo, Italia vivió a lo largo del siglo XIX un proceso histórico con un fuerte componente liberal y radical-populista, con una “cuestión romana” central para sus propósitos de unificación política y modernización económico-social. Pero no se cuestiona darle al proyecto italiano un primado ético-civil tomado del catolicismo como base para la vida nacional. A pesar del radicalismo garibaldi-no, no se localizan en Italia estallidos destacables de violencia contra los cultos externos hasta la *Settimana Rossa* de junio de 1914 (Mannelli, 2002), que tampoco fue generalizada y no puede compararse, por ejemplo, con la que se conoció Barcelona en la Semana Trágica, el verano de 1909 (Ullman, 2009 [1968]).

Que reformismo liberal implicó consustancialmente anticlericalismo, esto es desactivación del poder eclesial, pero no por fuerza vandalización, queda todavía más claro en el caso latinoamericano, con la excepción tardía de México. En el siglo XIX América Latina conoció movimientos de independencia influenciados por los ideales jacobinos y masones, pero, a pesar de que en todos los casos se registran dinámicas de secularización destinadas a restringir el papel de la religión en la vida civil, la presencia de agitaciones iconoclastas es escasa en los respectivos procesos de construcción nacional. Algunos nuevos Estados –como Perú o Venezuela– se autoproclamaron católicos y casi ninguno pretendió una laicización taxativa de la sociedad. Están bien estudiados casos como el colombiano (Arce Fustero, 2019) o el argentino (Di Stefano, 2010), que tuvo que esperar hasta 1955 para conocer brotes de furia anticlerical, como el incendio de la Curia, el asalto a la catedral y los ataques con cócteles molotov contra iglesias en Buenos Aires en junio, consecuencia del ambiente que había creado la derogación de la ley de enseñanza religiosa por Perón el año anterior y, sobre todo, la intentona militar del 11 de aquel mes.

El anticlericalismo fue un ingrediente del programa político del radicalismo republicano y, adoptado de él, del anarquismo, pero, como hemos visto, su presencia en la tradición socialista y luego comunista fue débil, por cuanto tendieron a considerarlo como una deformación ideológica liberal-burguesa y un elemento de distracción respecto del papel central atribuido a la lucha de clases. A pesar de ello, durante las primeras décadas de la Unión Soviética se demolieron una gran cantidad de monumentos religiosos y de iglesias, mezquitas y sinagogas. Miles de papas y sacerdotes católicos fueron fusilados entre 1918 y 1941, en

diferentes campañas antirreligiosas (De Baets, 2014). En China, se destruyeron decenas de santuarios budistas durante la ocupación del Tibet y la Revolución Cultural (1966-1968) trajo consigo la misma suerte para multitud de templos budistas, cristianos y confucionistas (Reinders, 2004). En países como Rumanía y bajo la dictadura de Pol Pot en Camboya se desarrollaron ofensivas purificadoras parecidas. Pero, salvo casos como la destrucción de iglesias, mezquitas y *tekkes* sufís a cargo de turbas en Albania en 1967, la violencia contra la religión en los países comunistas no solió ser la consecuencia de actuaciones tumultuosas, sino de decisiones o consignas institucionales ejecutadas por empleados que cumplían órdenes o por destacamentos actuando con el consentimiento oficial.

De ese tipo de profanaciones gubernativas fueron las que acompañaron las políticas laicizantes en México. En aquel país, el proyecto de modernización tomará consciencia enseguida de la urgencia de desbaratar un entramado de sacramentalización de las viejas redes societarias, basado en gran medida en el prestigio concedido a las imágenes. La ley de separación Iglesia-Estado de 1859 y la Constitución de 1917 definían ya un plan de liquidación del poder eclesial, y es en su nombre que Carranza ordena la destrucción de objetos religiosos. Bajo el régimen radical-populista de Plutarco Elías Calles (1924-1928) se desarrollará una ofensiva anticlerical que provocará la revuelta cristera, en el marco de la cual las profanaciones violentas serán constantes. Los estados del Golfo y del sur que habían quedado al margen de la Cristiada conocen aun mayor intensidad en las prácticas desfanatizadoras, consistentes en fusilamiento de sacerdotes, destrucción de imágenes de santos y vírgenes o la demolición de templos enteros, entre ellos algunas catedrales como la de Tabasco. Luego, en 1931, en Jalpa, los camisas rojas incineraban más de dos mil “fetiches”. Los actos iconoclastas fueron también frecuentes en Veracruz, Yucatán y en Chiapas, donde los intercambios de santos entre comunidades indias habían sido una de las prácticas tradicionales más extendidas. Allí, el gobernador callista Victórico Grajales despliega agentes dedicados a destruir todas las imágenes de santos que encontraran, quemándolas en público o decapitando las de las fachadas de las iglesias. Son los quemasantos (Ríos Figueroa, 2002: 73-112). La expresión más rotunda de ese movimiento iconóforo la encarna el gobernador Tomás Garrido en Tabasco, que impone, desde 1928, un auténtico régimen de terror contra todo cuanto tuviera que ver con el culto católico (Martínez Assad, 1991).

El otro gran caso en que al proceso de modernización, y a su ingrediente anticlerical, se le añade una preocupación central por violentar las cosas santificadas es el español, que presenta características singulares y cuyas raíces culturales ya han sido apuntadas (Ranzato, 1998; Ledesma, 2005; Delgado, 2012; Thomas, 2014). A diferencia de la iconoclastia gubernamental que se produjo en México y bajo sistemas comunistas, en España, lo sagrado –lugares, momentos, personas, objetos...– sufrió ataques en diferentes momentos de los siglos XIX y XX, casi siempre a cargo de muchedumbres anónimas o de piquetes incontrolados y, además, no en periodos prolongados, sino en forma de estallidos no programados. En estas oportunidades, las imágenes sagradas fueron decapitadas, apedreadas, fusiladas, arrastradas por las calles, objeto de burlas procaces; ardieron en público altares, crucifijos, cálices, piezas de arte, archivos...; conventos, iglesias, locales parroquiales, grandes catedrales, pero también ermitas remotas, fueron incendiadas o convertidas en ruinas; un patrimonio artístico y cultural de extraordinario valor desapareció para siempre; cientos de servidores del culto fueron asesinados, con frecuencia linchados o empleando escenificaciones casi litúrgicas. Una exasperación extraordinaria se desató en cuadros históricos críticos, desacatando muchas veces su lógica o dislocándola por la vía de la exageración y el desquiciamiento. Eso ocurrió acompañando el conflicto antirregalista entre 1820 y 1823, los reveses del ejército liberal en 1834 y 1835, los acontecimientos revolucionarios de 1854 o 1868, la revuelta cantonalista de 1873, la leva de tropas en 1909, la proclamación de la

República en 1931, el levantamiento en Asturias en 1934 o la sublevación militar en 1936, este último resaltable por sus consecuencias en cuanto a muertes y estragos<sup>2</sup>.

Podría interpretarse la intensidad destructiva del anticlericalismo popular en la España contemporánea como el resultado de la convergencia entre dos órdenes simbólicos. De un lado, el sustrato lo aportaría un caudal de creencias y prácticas populares en las que la fobia y la filia hacia lo sagrado mantenían entre una relación plástica y ambivalente, y un universo de expresiones festivas tradicionales basadas en la agresión a seres vivos o que representaban la vida, costumbres que ya eran modelos de y para la violencia pública. Por el otro, la urgencia por desbaratar un orden simbólico a través del cual se vehiculaba el ascendente de las comunidades locales, incompatible con el establecimiento de Estados modernos centralizados. Si el primer factor proporcionaba un imaginario y un repertorio ritual a imitar, el segundo proveía tanto de ocasiones históricas como de racionalizaciones ideológicas. Un elemento y otro confluyendo para desencadenar, como coincidencia a su vez de dinámicas amplias y de un contexto histórico preciso, uno de los más destructivos estallidos de rabia colectiva contra lo sagrado registrado en la historia reciente, el verano de 1936.

## 6. EL LAICISMO Y LA REUBICACIÓN DE LO SAGRADO

Bien puede sostenerse que el proceso de secularización que acompañó la expansión modernizadora a nivel planetario ha ido desactivando en buena medida el viejo poder de las cosas sacramentadas como instrumentos de intercesión de los humanos ante lo incognoscible. Tanto en las sociedades urbano-industriales como en buen número de las que se encuentran en vías de serlo. El papel de lo sagrado –entendido siempre como presencia o representación de lo eterno– se restringe, hoy, al valor que le otorgan sus veneradores, pero ya no se imponen a toda la sociedad ni siquiera en casi todos los Estados confesionales. La iconoclastia ha quedado restringida al campo del arte y para nombrar ataques contra obras o la intención desmitificadora de ciertas corrientes de vanguardia (G. Romaro, 2002). Puede decirse que se ha cumplido en buena medida el pronóstico weberiano sobre el desencantamiento del mundo, al menos en tanto que desacralización. Es cierto que hay elementos que han ocupado el lugar de lo sagrado depuesto –sitios, objetos, personas–, solo que ahora no pretenden comunicar con lo infinito, sino ponerse al servicio de los nuevos cultos seculares, sustitutos de la religión, provistos por la política –el nacionalismo (Llobera, 1996)– o la economía –el propio capitalismo (Benjamin, 2014 [1921])–, pero también otros como la cultura, los espectáculos de masas o el sistema de consumo, que han engendrado nuevas formas de fetichismo o de idolatría y sus correspondencias fobias.

Recuérdese que el principio de laicidad no postulaba sólo una autonomía del poder político-jurídico con respecto a toda deriva religiosa, sino una aconfesionalidad activa del Estado (Otaola, 1999: 11), comprometido en garantizar el sostenimiento de un espacio cívico-político fundamentado en la defensa del ciudadano como sujeto político fundamental. Laicización es, por tanto, idéntico a proceso de descontaminación de la vida pública de todo lo concerniente a lo absoluto, cuya presencia no se concibe en otro espacio que no sea el del sagrario personal. Pero ello no implica que el laicismo se postulara como contrario ni

2 Cada una de estas excitaciones de violencia religiosa debe ser explicada teniendo en cuenta circunstancias políticas y ambientes sociales particulares, así como racionalizaciones cambiantes, siempre en un sentido de aplicación radical y expeditiva del proyecto de extirpación de lo sagrado de la vida pública. Para una atención pormenorizada y en clave diacrónica de este último aspecto, el de las diferentes expresiones del ideario laicista en el marco del proceso de modernización en España, véanse Callahan (1989 y 2003), Lannon (1990), La Parra López y Suárez Cortina (eds.) (1998) o Cueva Merino y Montero García (eds.) (2007 y 2009).

incompatible con la religión y la mayoría de denominaciones, al menos en las sociedades modernizadas, aceptan su canon fundamental, que es el de la separación entre sus competencias y las del Estado. En efecto, la pretensión inicial del laicismo como doctrina no fue atacar la religión, sino, al contrario, garantizar la libertad de conciencia y la pluralidad religiosa. La alternativa al fanatismo religioso no era la irreligiosidad, sino la tolerancia religiosa como movimiento emancipador que, ubicando al sujeto ciudadano en su centro, plantease el diálogo entre el conjunto heterogéneo de religiosidades y una sociedad moderna en proceso de secularización (Habermas *et al.*, 2011). La laicidad se postuló como el modelo teórico para la convivencia en la esfera pública de una diversidad de agentes libres y autónomos, creyentes y no creyentes, formados en virtudes cívicas, que ejercen la soberanía última sobre sí mismos y sobre la gestión de los asuntos colectivos que les conciernen.

Todo ello implica que la laicización fue un proceso de introspección de lo sagrado en el sujeto y su subjetividad, que quedaban eximidos de la obediencia hasta entonces debida a cualquier vehículo externo de autoridad sobrenatural. Y es la preeminencia de lo subjetivo, basado en la inmanencia de los sentimientos íntimos y la búsqueda de una autenticidad personal, en lo que se cimentan los valores del sistema jurídico-filosófico propio de las sociedades modernizadas, que coloca al individuo psicofísico como fundamento y fin de todas las leyes y relaciones morales y políticas. La premisa de la individualización es la de que las personas cual debe dirigir su conducta al margen de los presupuestos morales heredados de la tradición y cuya obediencia la comunidad a la que pertenece vigilaría. Para que se diese ese proceso de subjetivación, del que dimanará la figura moderna del ciudadano, era indispensable que lo sagrado abandonase lo que había sido su carácter factible y objetivo, y actuase desde el corazón de cada cual. La dicotomía *sagrado/profano* pasaba a equivaler a la de *privado/público*, o mejor, *intimo/público*.

La renuncia de la religión a continuar ejerciendo todo dominio mediante extroversiones rituales dejaba en libertad a los individuos para elegir sus propias reglas morales, puesto que la vida social había dejado de tener un sentido único y obligatorio. Se rompía con la identificación comunidad-religión, ya que esta última aparecía restringida a producir estructuras de plausibilidad fragmentarias y con una eficacia que sólo podía funcionar a nivel individual o, como mucho, familiar o de comunidades restringidas y encapsuladas, pero nunca del conjunto de miembros de una sociedad cada vez más globalizada. De hecho, en Occidente, las nuevas religiosidades elitistas –cultos de inspiración oriental, conocimientos paranormales, neopaganismo y toda la nebulosa de corrientes *new age*– son todas ellas subjetivistas y arrojan la última palabra sobre el significado último de la revelación personal de lo sagrado. La expansión planetaria del pentecostalismo se ha fundamentado en su capacidad de suscitar una piedad que es al tiempo colectiva y personal. Incluso la Iglesia católica, mediante la aparición en su seno de tendencias carismáticas, se ha sumado a esa corriente que entiende que es la presencia del creyente, y no la institución, la que sacraliza el lugar en que se reúne con otros para orar. Por su parte, la expansión del Islam en buena parte del mundo, incluyendo poblaciones blancas en Europa y América, se ha producido de la mano de la fascinación que suscita su variable más vivencial, el sufismo. En todos los casos y por doquier, estamos viendo cómo lo sagrado, en su acepción de nexo que permite el diálogo con lo absoluto determinante, encuentra su último y legítimo refugio en la soledad de cada individuo, haciendo de él la cosa santa por excelencia, un templo viviente que debe estar en todo momento rodeado de prohibiciones y prevenciones rituales que garanticen el respeto que se le debe como única expresión visible de lo invisible.

He ahí algo que la primera sociología reconoció como uno de los rasgos de la vida moderna. Toda la teoría del secreto de Georg Simmel (1986 [1906]) se levanta sobre el señalamiento de esa esfera ideal que envuelve a cada individuo, una esfera que lo blindo y

hace de él algo intocable, esto es sagrado, que es diferente para cada cual y del que violar los límites ponía en peligro o destruía la personalidad que alberga. Lo mismo Émile Durkheim (2006 [1906]: 37), para quien el alma de un ser humano es una porción de sacralidad, una especie de forma individualizada de mana. “La personalidad humana es cosa sagrada, que no se intenta violar y se la mantiene escrupulosamente dentro del ámbito de la persona”. Estos fueron los presupuestos sobre los que asentó Erving Goffman (2009 [1959]) su teoría sobre las ritualizaciones que orientan toda interacción social, es decir cómo actuamos en presencia de los demás como si fueran pequeños dioses, la relación con los cuales debe estar sometida a todo tipo de liturgias, a veces microscópicas, mediante las cuales reconocemos lo inviolable de su integridad y el temor a las sanciones que nos esperan si la profanamos.

## 7. CONCLUSIONES

No en todas, pero sí en numerosas sociedades, existe una distinción entre dos categorías antagónicas e irreconciliables de cosas: de un lado las mundanas, ordinarias, rutinarias...; del otro, cosas completamente excepcionales, irrenunciables, la alteración de las cuales, su daño u ofensa y no digamos su destrucción, son experimentados por quienes las aprecian como un motivo de desorganización moral. Es lo *intocable*, aquello que debe ser aislado de todo contacto inconveniente, sustraído al intercambio, cuya manipulación está rodeada de todo tipo de cuidados o precauciones y cuya presencia o cercanía suscitan algo parecido a una reacción reverencial automática, que puede consistir en temor, exaltación, arrobamiento, postración y otros sentimientos excepcionales, incluso el desprecio y el odio. En cualquier caso, para las ciencias sociales de la religión, la santidad asignada a un determinado objeto resulta de la manera no solo como vehicula algo poderoso y vital, sino de su capacidad para incitar sentimientos y acciones, como si fuera lo que los psicólogos behavioristas llaman un refuerzo conductual, un estímulo que suscita una reacción predeterminada, en el extremo opuesto a la indiferencia.

A partir de ahí, lo que se ha querido poner de manifiesto en las páginas precedentes es que, por un lado, la violencia puede formar parte de un sistema de culto, como uno de sus ingredientes, como si la agresión contra lo sagrado fuera una modalidad venerativa más. Por el otro, se ha sostenido que el sometimiento de una sociedad o sector social requiere la desarticulación del entramado de creencias y rituales asociados a lo que sus miembros tienen por sagrado, puesto que esa desactivación lo es de los modelos desde el que se generan y distribuyen significados y valores. En este último caso, la inutilización de lo santificado como eje de estructuración de la experiencia humana puede conducir bien a su sustitución por otro sistema de sacralización que no cuestione el valor de lo natural como vía de acceso a lo sobrenatural, o bien a la denuncia como insensata, atrasada o irracional de tal pretensión, luego de lo cual el lugar y el tiempo que fueron sagrados son dejados vacantes o sustituidos por imitaciones con un papel meramente representativo. Esta última ha sido la lógica de los procesos de desacralización, que establecieron que lo sagrado debía ser expulsado o marginado del nuevo espacio público, puesto que en modo alguno podía aceptarse como fuente de una autoridad extramundana que no podía ser desacatada. Para ello, habilitó todo tipo de sucedáneos civiles de religión con sus respectivas sacralizaciones, pero que a las que ya no se les arrogaba la misión de vehicular la comunicación de y con lo insondable y, tras ello, con el ascendente de fuerzas morales incontrovertibles del todo externas al individuo.

Y he ahí la paradoja. La oposición imaginada como topográfica entre lo sagrado y lo profano fue un constructo conceptual tras el cual la primera sociología francesa invitó a reconocer otro contraste: el de lo colectivo imponiéndose sobre lo individual. Los procesos

de secularización venían a invertir los términos de ese vínculo: lo sagrado, en el sentido religioso, trasladaba sus oficios y misterios de *fuera a dentro*, es decir del ámbito de las sensaciones compartidas al de los sentimientos íntimos. Esa privatización de lo santo implicaba, a su vez, que los ritos renunciaban a su virtud como mediadores y ya no asumían otra pretensión que no fuera la de ser meros actos conmemorativos desprovistos de toda eficacia. A medida que iban incorporándose a la modernidad, todas las relaciones sociales, incluyendo las de dominación, pasaron a regularse a partir de códigos y criterios de verdad psíquica, tras los cuales las gravitaciones sociales continuaban ejerciendo su control, ahora desde la conciencia personal de cada cual. Y fue así como la nueva ideología dominante, el laicismo, invitó o forzó a lo sagrado a desaparecer del mundo externo, pero lo hizo para obligarlo a refugiarse en la vivencia personal, en el reino interior del sujeto y su subjetividad, nuevo sagrario de certezas incommunicables que interiorizaban el control social y que cada individuo obedecía convencido de que se obedecía.

### BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2005), *Profanaciones*, Barcelona, Anagrama.
- Arbeola, V. M. (1973), *Socialismo y anticlericalismo*, Madrid, Taurus.
- Arce Fustero, G. (2018), *De espaldas a Cristo. Una historia del anticlericalisme en Colombia, 1849-1948*, Medellín, Editorial Universidad de Medellín.
- Aston, M. (1988), *England's Iconoclasts*, Oxford, Oxford University Press.
- Auzépy, M. F. (1987), "L'iconodulie: Défense de l'image ou de la devotion de l'image", en Boesflug, F. y Lossy, N. (comp.), *Nicée II, 787-19 87. Douze siecles d'imagerie religieuse*, París, Cerf, 157-164.
- Bataille, G. (2007 [1957]), *El erotismo*, Barcelona, Tusquets.
- Bateson, G. y Bateson, M. C. (1989), *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*, Barcelona, Gedisa, 29-64.
- Bajtín, M. (1988 [1965]), *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza.
- Beçanson, A. (2003), *La imagen prohibida: Una historia intelectual de la iconoclastia*, Madrid, Siruela.
- Benjamin, W. (2014 [1921]), *El capitalismo como religión*, Madrid, La Llama.
- Benedict, R. (1938), "Religion", en Boas, F. (ed.), *General Anthropology*, Nueva York, Columbia University Press, 627-655.
- Beránek, O. y Ťupek, P. (2018), *The Temptation of Graves in Salafi Islam. Iconoclasm, Destruction and Idolatry*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- Bernard, C. y Gruzinski, S. (1993), *De la idolatría. Hacia una arqueología de las ciencias de la religión*, México DF, FCE.
- Blom, P. (2007), *Encyclopédie. El triunfo de la razón en tiempos irracionales*, Barcelona, Anagrama.
- Caillois, R. (2014 [1939]), *El hombre y lo sagrado*, México DF, FCE.
- Crew, Ph. M. (1978), *Calvinist Preaching and Iconoclasm in the Neederlanden, 1544-1566*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cottret, B. (1984), "Pour une sémiotique de la Réforme: Le *Consensus Tigurinus* (1549) et la Brève résolution... (1555) de Calvin", *Annales ESC*, 40 (2), 265-285.
- Crouzet, D. (1990), *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion*, París, Champ Vallon, 2 vols.
- Cueva, J. de la, (1998): "El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil", en La Parra López, E. y Suárez Cortina, M. (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 211-230.

- (2000), “‘Si los curas y frailes supieran...’ La violencia anticlerical”, en Juliá, S. (dir.), *Violencia política en la España del siglo XX*, Madrid, Taurus, 191-233.
- Cueva Merino, J. de la, y Montero García, F. (eds.) (2007), *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- (2009), *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la segunda república*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá.
- De Baets, A. (2014), “The Year Zero: Iconoclastic breaks with the past”, *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis Studia Politologica*, 13, 3-18.
- Delgado, M. (2012), *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*, Barcelona, RBA.
- Di Stefano, R. (2010), *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Durkheim, É. (2006 [1906]), “Determinación del hecho social”, en *Sociología y filosofía*, Buenos Aires, Schapire, 35-65.
- (2008 [1912]), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid.
- Davis, N. Z. (1993), “Los ritos de la violencia”, en *Sociedad y cultura en la Francia moderna*, Barcelona, Crítica, 149-185.
- Eliade, M. (1981 [1957]), *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama.
- Freedberg, D. (2017), *Iconoclasia. Historia y psicología de la violencia contra las imágenes*, Vitoria-Buenos Aires, Sans Soleil Ediciones.
- Hubert, H, y Mauss, M. (2010 [1899]), “Ensayo sobre el sacrificio”, en Mauss, M., *El sacrificio. Magia, mito y razón*, Buenos Aires, Las Cuarenta.
- Gamboni, D. (2014), *La destrucción del arte: iconoclasia y vandalismo desde la Revolución Francesa*, Madrid, Cátedra.
- Garrisson Estebe, J. (1975), “The rites of violence: Religious riot in Sixteenth Century France”, *Past & Present*, 66, 127-150.
- Giobellina, F. (2014), *El lado oscuro. La polaridad sagrado/profano en Durkheim y sus avatares*, Buenos Aires, Katz.
- Girard, R. (1983), *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona.
- Gofmann, E. (2009 [1959]), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Goody, J. (1999), “¿Iconos e iconoclastia en África? Ausencia y ambivalencia”, en *Representaciones y contradicciones*, Barcelona, Paidós, 51-90.
- Grabar, A. (1998), *La Iconoclastia bizantina*, Madrid, Akal.
- Gruzinski, S. (2014), *La Colonización de lo imaginario*, México DF, FCE.
- Gumbrecht, H. U. (2005), *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*, México DF, Universidad Iberoamericana.
- Habermas, J. (2011), *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta.
- Hermant, D. (1978), “Destructions et vandalisme pendant la Révolution française”, *Annales ESC*, 33 (4), 703-719.
- Hill, Ch. (2015), *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la Revolución inglesa del siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI.
- La Parra López, E. y Suárez Cortina, M. (eds.) (1998), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Lalouette, J. (1997), “El anticlericalismo en Francia, 1877-1914”, en Cruz, R. (ed.), *El anticlericalismo*, Madrid, Marcial Pons, (27), 15-38.
- Lannon, F. (1990), *Privilegio, persecución y profecía. La iglesia católica en España, 1875-1975*, Madrid, Alianza.
- Latour, B. (2002), “What is Iconoclasm? or Is there a world beyond the image wars?”, en

- Weibel, P. y Latour, B., *Iconoclash, Beyond the Image-Wars in Science, Religion and Art*, Cambridge, ZKM and MIT Press, 14-37.
- Ledesma, J. L. (2005), "La 'santa ira popular' del 36: la violencia en guerra civil y revolución, entre cultura y política", en Muñoz, J., Ledesma, J. L. y Rodrigo, J. (coords.), Madrid, Sierte Mares, 147-192.
- Leiris, M. (2007 [1931]), *El África fantasmal. De Dakar a Yibuti, 1931-1933*, Valencia, Pre-textos.
- Llobera, J. (1996), *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*, Barcelona, Anagrama.
- Luther, M. (2012 [1529]), *Grand Catéchisme*, Florencia, Nabu Press.
- Mannelli, S. (2002), *Anticlericalismo e democrazia: Storia del Partito radicale in Italia e a Roma, 1901-1914*, Soveria Marelli, Rubbettimo.
- Martínez Assad, C. (1991), *El laboratorio de la revolución. El Tabasco garridista*, México DF, Siglo XXI.
- Mellor, A. (1967), *Historia del anticlericalismo francés*, Bilbao, Mensajero.
- Milhazes, J. (2012), "Comunismo como fase suprema do anticlericalismo", *Cultura, Espaço & Memória*, 3, 63-78.
- Mitchell, T. J. (1988), *Violence and Piety in Spanish Folklore*, Minesotta, University of Pennsylvania Press.
- Mochizuki, M. M. (2006), *The Netherlandish Image after Iconoclasm, 1566-1672. Material Religion in the Dutch Golden Age*, Londres, Routledge.
- Otaola, J. (1999), *Laicidad. Una estrategia para la libertad*, Barcelona, Bellaterra.
- Otto, R. (1980 [1917]), *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza.
- Philipps, J. (1973), *The Reformation of Images: Destruction of Art in England, 1535-1600*, Berkeley, University of Berkeley Press.
- Prades, J. A. (1998) *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la actualidad*, Barcelona, Península.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1996 [1939]), "Tabú", en *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, Península, 153-173.
- Rambelli, F. y Reinders, E. (2012), *Buddhism and Iconoclasm in East Asia: A History*, Londres/Nueva York, Bloomsbury.
- Ranzato, G. (1997), "Dies irae. La persecuzione religiosa nella zona repubblicana durante la guerra civile spagnola (1936-1939)", en *La difficile modernità e altri saggi sulla storia della Spagna contemporanea*, Turín, Edizioni dell'Orso, 195-220.
- Reinders, E. (2004), "Monkey kings make havoc: iconoclasm and murder in the Chinese cultural revolution", *Religion*, 34, 191-209.
- Ríos Figueroa, J. (2002), *Siglo XX. Muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas*, San Cristóbal de las Casas, UNAM.
- Romero, P. G. (2002), *El ojo de la batalla. Estudios sobre iconoclastia e iconodulia, historia del arte y vanguardia moderna*, Valencia, Col·legi Major Rector Peset.
- Sansi, R. (2009), « Intenció i atzar en la historia del fetitxe », *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 23 (8), 139-158.
- Sarró, R. (2009), *The Politics of religious change on the Upper Guinea Coast: Iconoclasm done and undone*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- Simmel, G. (1986 [1908]), "El secreto y la sociedad secreta", en *Sociología*, Madrid, Alianza, vol. I, 357-424.
- Thomas, M. (2014), *La Fe y la furia: violencia anticlerical popular e iconoclasta en España, 1931-1936*, Granada, Comares.

Tylor, R. P. (1985), *The Death and the Resurrection Show. From Shamanism to Superstars*, Londres, Blond.

Ullman, J. C. (2009 [1968]), *La Semana Trágica*, Barcelona, Ediciones B.

## MISCELÁNEA



## **Decoração e simbolismo das *pedras formosas* dos balneários-sauna castrejos da Idade do Ferro: leituras possíveis**

## **Decoración y simbolismo de las *pedras formosas* de los balnearios-sauna castreños de la Edad del Hierro: lecturas posibles**

## **Decoration and symbolism of the *pedras formosas* of the Iron Age sauna-bath: possible readings**

Maria de Fátima MATOS DA SILVA  
Universidade Portucalense Infante D. Henrique  
mfms@upt.pt

Fecha de recepción: 15-02-2018  
Fecha de aceptación: 30-04-2018

### **RESUMEN**

Los balnearios-sauna castreños del noroeste peninsular son monumentos con horno con una arquitectura muy original, posiblemente asociada a los diversos modelos termales. Se conocen cerca de tres decenas, distribuidos por el noroeste peninsular. La arquitectura compleja de estos monumentos se organiza estructuralmente hacia posibilitar baños de sauna y baños de agua fría. Las dos áreas son divididas por una estela, monolítica, normalmente ornamentada – la *pedra formosa*.

El papel simbólico que tendrían en el seno de la sociedad castreña de la Edad del Hierro del noroeste peninsular permanece por aclarar y envuelto en gran misticismo, fruto de una posible sacralidad. Este entorno, referido por diversos autores a lo largo de los tiempos, está posiblemente asociado al culto de los dioses de las aguas y a la sacralidad del baño purificador, medicinal, que se refleja en las decoraciones frontales de las *pedras formosas*, cuya maestría de los escultores que las insculpieran, tipología decorativa, interpretación simbólica y semiótica estudiamos, como objetivos primordiales, a lo largo de este trabajo de investigación.

**PALABRAS CLAVE:** Protohistoria, monumentos con horno, decoración pétreo, interpretación simbólica / semiótica.

### **ABSTRACT**

The Iron Age sauna-baths of the northwest peninsular are monuments with an oven with very original architecture, possibly associated with the diverse thermal models. There are about three dozen known sauna-baths spread over the northwest peninsular. The complex architecture of these

monuments is structurally organized to allow for cold water baths and sauna baths. The two areas are divided by a *tectiforme* stele, monolithic, usually ornamented, known as *pedra formosa* (beautiful stone).

The symbolic role that they would have had in the heart of the Iron Age “*castreña*” society in the northwest peninsular remains unclear and shrouded in mysticism, the fruit of a possible sacredness. This environment, referred to by various authors throughout the ages, is possibly associated with the worship of the water gods and the sacredness of the medicinal and purifying bath, which is reflected in the frontal decorations of the *pedras formosas*, whose masterful sculpting, decorative typology, symbolic interpretation and semiotics we studied as primary objectives of this research work.

**KEYWORDS:** Protohistory, monuments with oven, stone decoration, symbolic / semiotic interpretation.

## 1. INTRODUÇÃO

Os balneários-sauna castrejos cronologicamente atribuíveis aos finais da Idade do Ferro são monumentos com forno, de construção hipogeia, com uma arquitetura original e complexa. Apesar de possuírem alguma uniformidade construtiva, apresentam uma variedade arquitetónica significativa, associada, provavelmente, a diversos modelos termais. São conhecidos cerca de três dezenas, distribuídos pelo noroeste peninsular, numa área geográfica que abrange o norte da Galiza e das Astúrias e que se prolonga até à margem sul do rio Douro.

Estes balneários-sauna surgem numa época de apogeu da cultura castreja, estando também associados a uma nova estruturação de organização do espaço dos povoados, com um novo ordenamento, proto urbano, organização em “bairros”, arruamentos, imponentes muralhas e, sem dúvida, o apogeu da diversidade de expressões artísticas passando pela arte pétreia, relativa à decoração arquitetónica e à escultura de guerreiros, pela proliferação de vasos cerâmicos decorados e pela diversificada e ímpar ourivesaria.

Ao longo dos tempos muita e diversa bibliografia foi editada, debatendo-se qual a sua funcionalidade e cronologia. Dessas publicações faremos uma síntese, acrescentando as publicações mais recentes, como forma de revisão do estado de conhecimento atual.

A revisão bibliográfica apresentada, a distribuição geográfica e a caracterização estrutural dos balneários têm como objetivo contextualizar o trabalho de investigação e não aportar novas teorias interpretativas.

Neste artigo importa-nos, sobretudo, destacar a decoração das estelas frontais –as *pedras formosas*–, da atual área portuguesa (na medida em que na área espanhola apenas existe uma com motivos decorativos), e analisar a sua simbologia, naturalmente fazendo a inserção no contexto estrutural, a arquitetura dos balneários-sauna, e cultural.

Temos, desta forma, como objetivos principais divulgar, lembrando, um património arqueológico pouco conhecido; sistematizar o conhecimento atual sobre as *pedras formosas* inseridas na estrutura arquitetónica, e apontar leituras possíveis sobre a interpretação da decoração das *pedras formosas* (elemento material), tentando conhecer o seu simbolismo (elemento imaterial).

## 2. METODOLOGIA E REVISÃO DA LITERATURA

Em termos metodológicos baseamo-nos na pesquisa bibliográfica e em trabalho de campo de prospeção arqueológica. Há alguns anos estudamos e publicámos artigos sobre

a decoração arquitetónica castreja (Silva, 1986a) e sobre este tipo de balneários (Silva, 1987) que nos serviram como base, sobretudo pela exaustiva recolha bibliográfica feita nessa época, que mantemos, embora retirando algumas publicações, por, no fundo, serem repetições de opiniões de autores que os precederam, não acrescentando conhecimento. Recentemente, publicamos um outro artigo, com objetivos muito distintos e inserido na problemática do termalismo e da fruição turística (Silva, 2017). Fizemos, pois, a atualização e tratamento do levantamento bibliográfico, bem como do trabalho de campo –com novas deslocações aos povoados onde os balneários se encontram–, tendo sido realizado novo registo fotográfico e levantamento, através de desenho, dos motivos decorativos, com exceção dos que já havíamos publicado em 1987.

Trocaram-se também ideias com alguns arqueólogos no sentido de saber pormenores sobre cada um dos monumentos e o conhecimento atualizado dos mesmos, dado que alguns permanecem por escavar.

O interesse pelo estudo deste tipo de monumento ocorre pela primeira vez com o aparecimento descontextualizado da *Pedra Formosa I* da Citânia de Briteiros, no ano de 1723 (Craesbeck, 1726), colocando-se, então, várias hipóteses no sentido de responder às questões sobre o seu significado e a sua utilidade. A explicação mais consensual defendia a posição horizontal da pedra, tendo como função a de ara de sacrifícios (Sarmiento, 1904 e 1879/1933; Cartailhac, 1886; Vasconcelos, 1913). Contudo, a posição vertical era também proposta, como fachada de capela funerária (Hübner, 1879/1933) ou como “stella funerária” (Silva, 1876: 136).

Com a descoberta do monumento da Citânia de Briteiros, em 1930, a real utilidade das *pedras formosas* fica esclarecida, mas, novas interrogações surgem, procurando-se então saber qual a sua função na estrutura à qual estavam associadas.

As opiniões podem ser agrupadas em três teorias interpretativas. A primeira interpretava o monumento como sendo um santuário de culto das águas ou apenas santuário (Sarmiento, 1881/1933; Lorenzo, 1948; Jordá, 1969) e a segunda como local de cremação de mortos ou monumento funerário, com implicações simbólico-religiosas (Vasconcelos, 1913; Cabré, 1922; Ribeiro, 1930-34; Santa-Olalla, 1932; Cardozo, 1931-32, 1934, 1946 e 1949; Lorenzo, 1948; Garcia y Bellido, 1968; Romero, 1976; Tranoy, 1981).

A terceira teoria interpretativa, atualmente a que possui maior consenso, adotou diversas designações: edifício com função termal, medicinal ou balneário-sauna (Conde, 1955; Chamoso, 1955; Almeida, 1974 e 1986; Calo, 1993; Silva, 1983, 1983-84 e 1986; Dias, 1997; Ríos, 2000; González, 2006). A esta funcionalidade com um carácter prático associou-se a “envolvência de carácter religioso na prática do banho, salutar e purificador, eventualmente traduzido na simbólica dos motivos representados (...) e ainda mais quando considerados com qualidades medicinais” (Silva, 1986: 60).

A localização em áreas baixas, no limite exterior dos povoados castrejos, próximos de linhas de água ou de nascentes, foram determinantes na sua interpretação funcional, tendo também contribuído para o comprovar outros vestígios de carácter arqueológico encontrados aquando do processo de escavação (Silva, 1986).

Outras interpretações, não sustentadas com evidências arqueológicas, foram também defendidas ao longo dos tempos, como as relacionadas com a utilização industrial do monumento como matadouro (Azevedo, 1946), forno de fundição de metais (Monteagudo, 1952), forno de cerâmica (Fernández, 1953) ou forno de panificação (Júnior, 1966; Gómez, 1980).

Ainda que na última década, sobretudo em Portugal, o estudo sobre estes monumentos tenha estagnado, em Espanha recentemente foram publicados dois artigos de M. Santos Estéves e Marco V. García Quintela (García Quintela e Santos-Estévez, 2015; García

Quintela, 2016) que pretendem apontar novas interpretações ou pelo menos abrir novos campos de investigação no que concerne à interpretação funcional e social dos balneários. Têm por base diversos estudos, sobre a localização geográfica dos balneários nos diversos povoados, e sobre a iconografia das *pedras formosas* tentando, desta forma, inseri-las no contexto da história da arte da Idade do Ferro europeia. Marco García Quintela (2016: 109) propõe ainda a hipótese destes balneários serem saunas/útero “se abre el abanico de interpretación de las saunas y se ofrece un ensayo que profundiza algunas propuestas para sugerir que son metáfora material de un útero cuya razón de ser deriva de ideologías y prácticas rituales de tradición indoeuropea”.

Outro tema que outrora gerou alguns textos relaciona-se com a cronologia destes balneários variando esta entre a “origem céltica” (Cardozo, 1949: 497) até à época da romanização, “ou até para depois” (Almeida, 1986: 166). Contudo, após a escavação do balneário de Galegos (Barcelos) foi proposta a sua construção para a última fase da cultura castreja (III A [138-136 a. C. a c. 20 a. C.]) mas, com utilização em época romana (Silva, 1986: 60). A maioria dos arqueólogos aceita este intervalo de tempo especificando para cada balneário a cronologia mais plausível, naturalmente, com base no registo arqueológico que interpretaram durante o processo de escavação.

Em resumo, estes primeiros exemplares dos balneários termais foram construídos durante a fase final da Idade do Ferro, perdurando a sua utilização após a chegada dos romanos, dando, assim origem aos primórdios da historiografia do termalismo da Península Ibérica.

Partindo do apriorismo da incapacidade autóctone dos castrejos para elaborarem os motivos geométrico-decorativos, utilizados nos mais diversos utensílios (madeira, pedra, cerâmica ou metais) e, especialmente, os baixos-relevos utilizados na decoração arquitetónica, procuraram-se também várias proveniências para estes motivos decorativos. Podemos dividir as teorias sensivelmente em cinco grupos com origem: na arte egeomícénica (Sarmiento, 1882/1933 e 1899; Deonna, 1929); na arte céltica (García y Bellido, 1931; Lopez, 1953); na época da romanização, após o século II a.C. (Dechelette, 1909; Bosh-Gimpera, 1921; Höck, 1984); após as invasões bárbaras, resultante da ocupação visigótica (Martin, 1881) e origem autóctone, castreja. Esta última atribuível cronologicamente ao espaço de tempo compreendido entre a 2.<sup>a</sup> Idade do Ferro e a Romanização (Romero, 1976; Calo, 1983; Almeida, 1983 e 1986).

Parece-nos clara a existência de motivos artísticos gravados na pedra com cronologia anterior ao século I d.C., bem como, a presença destes motivos em vários suportes, com simbologia diversa. Existem também paralelos em diversas gravuras rupestres da Idade do Ferro e de cronologias anteriores.

Igualmente se verifica a perduração de diversos motivos (cordiformes, trísceles) em épocas mais recentes, com especial incidência na decoração manifestamente simbólica de capelas e igrejas românicas, por exemplo, do Alto Minho.

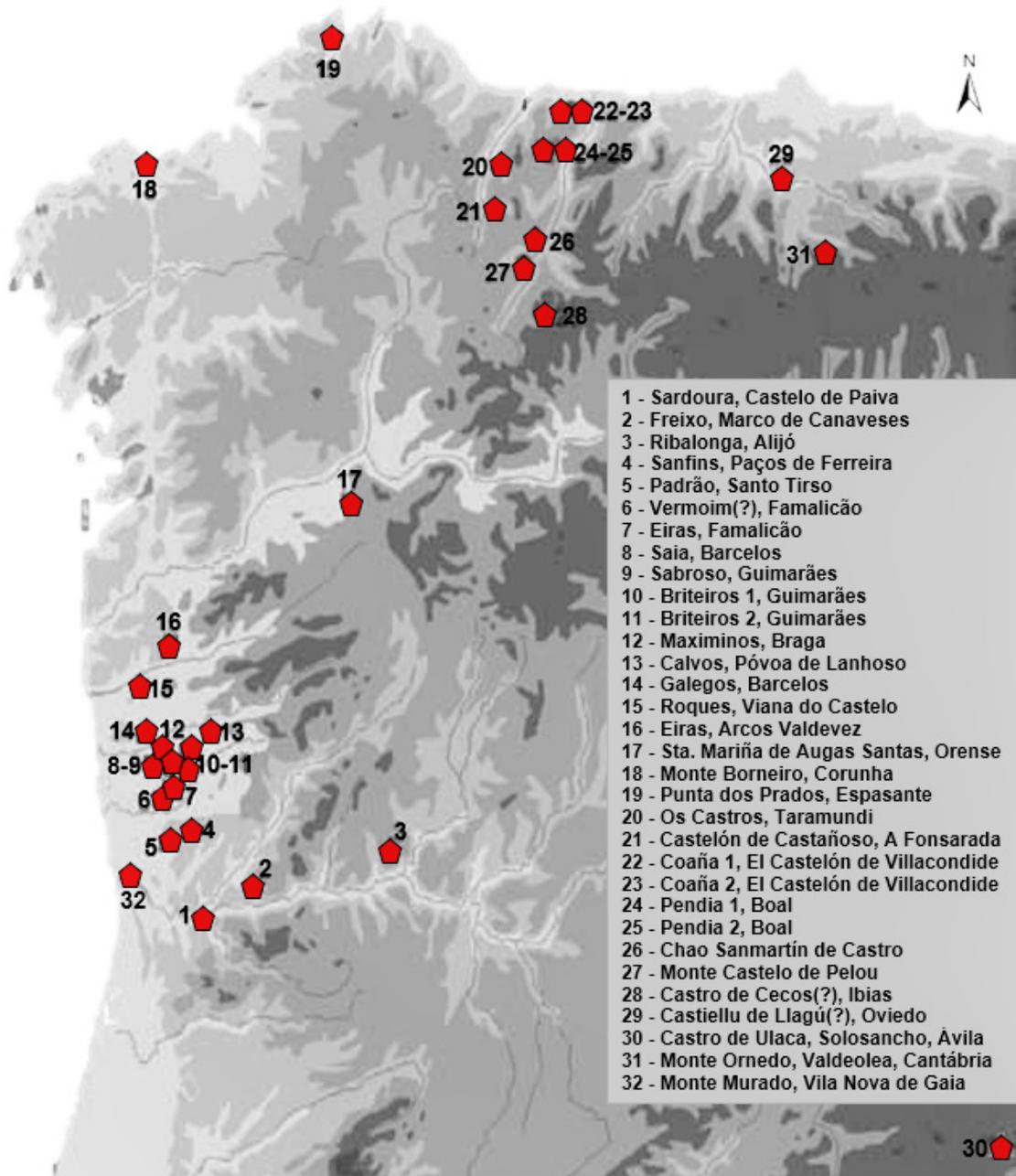
Não nos parece, pois, restar dúvidas sobre a criação autóctone dos motivos geométricos decorativos e simbólicos ainda que com influências de vária ordem, seja na Idade do Ferro peninsular e/ou europeia. Contudo, persiste-se em não inserir esta arte decorativa arquitetónica no nordeste peninsular na história da arte europeia (García Quintela e Santos-Estévez, 2015), tal como acontece com as esculturas antropomórficas de guerreiros ou as zoomórficas de berrões (Silva, 1988).

### **3. DISTRIBUIÇÃO GEOGRÁFICA E ESTUDO ESTRUTURAL DOS BALNEÁRIOS-SAUNA**

Estas estruturas arquitetónicas singulares no âmbito da cultura castreja do noroeste

peninsular, ao que tudo indica destinadas a banhos-sauna públicos, ressaltam pelo seu aparato e técnica construtiva como monumentos diferentes no seio da arquitetura castreja. Conhecem-se atualmente, pelo menos, referências a trinta e três exemplares sistematizados, por nós próprios (Silva, 1987; 2017) e por outros autores (figura 1). Quinze distribuem-se em área espanhola, e, pelo menos, dezoito exemplares, na área portuguesa que se estende desde o Minho (com a maior concentração) até à margem sul do rio Douro<sup>1</sup>.

**Figura 1.** Localização e distribuição dos balneários-sauna castrejos conhecidos.



<sup>1</sup> Diversas referências bibliográficas de alguns monumentos são muito antigas, com descrições pouco elucidativas, pelo que nos oferecem dúvidas sobre a real existência dos mesmos. Em face disso, optamos por não as mencionarmos. Igualmente não referimos todos os autores, tendo privilegiado os que primeiro publicaram cada um dos balneários-sauna.

Nas Astúrias conhecem-se nove situados nos povoados fortificados de Coaña –dois balneários, Coaña 1 e 2– em El Castelón de Villacondide (García y Bellido, 1940; Uría, 1941); Chao Sanmartín de Castro e Monte Castelo de Pelou, ambos em Grandas de Salime (Villa, 1999); Pencia 1 e 2, em Boal (García y Bellido, 1968) e Os Castros, Taramundi (Villa, Menéndez e Fanjul, 2007; Villa, 2012). Castiellu de Llagú, em Oviedo (Berrocal, Martínez e Ruíz, 2002) e Castro de Cecos, Ibias (Villa, 2000) são apresentados como duvidosos na bibliografia que os refere.

Na Galiza foram estudados quatro localizados nos povoados de Santa Mariña de Augas Santas, Ourense (Lorenzo, 1948); de Monte Borneiro, Corunha (García y Bellido, 1968; Villa, 2012); de Punta dos Prados, em Espasante, Ortigueira, Corunha (Ramil, 1995-96); e no castro mineiro de Castelón de Castañoso, em A Fonsagrada, Lugo (García Quintela e Santos-Estévez, 2015).

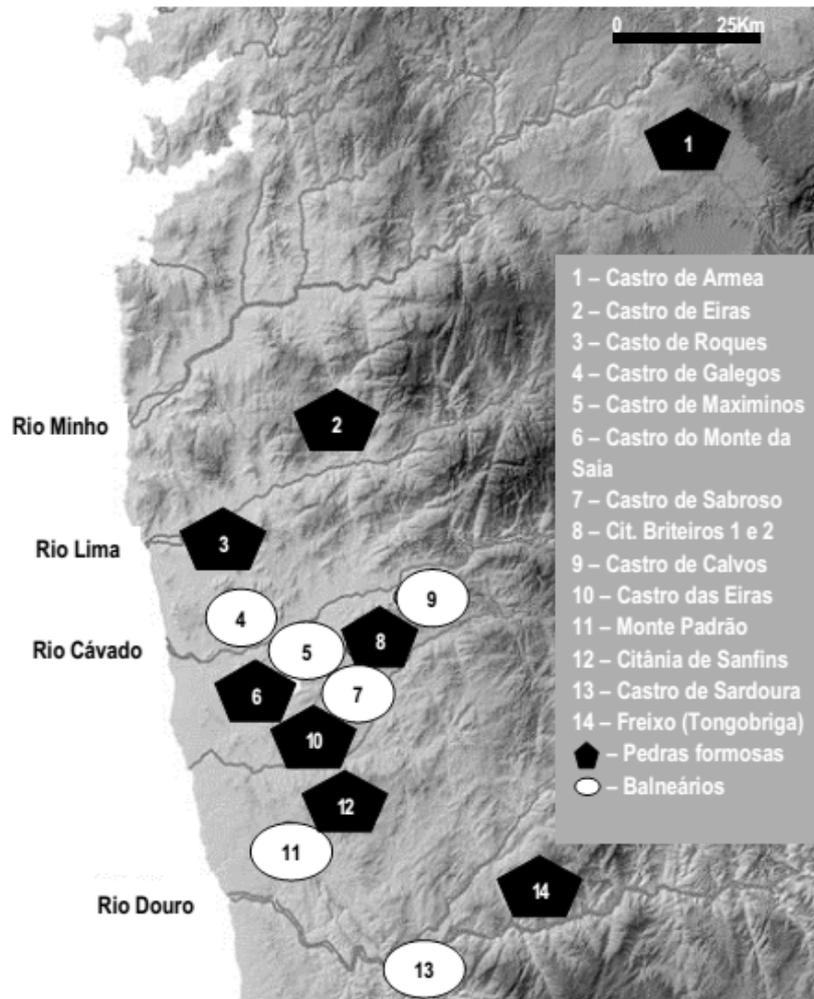
Na província de Castela e León existe um exemplar no Castro de Ulaca, Solosancho, Ávila (Almagro-Gorbea e Álvarez Sanchís, 1993), monumento que se localiza fora da distribuição territorial comumente aceite, tal como o localizado na Cantábria, no *oppidum* do Monte Ornedo, Valdeolea, Cantábria (Fernández, Mantecón, Callejo e Bolado, 2014). Qualquer deles apresenta diferenças estruturais relativamente aos referidos anteriormente.

A norte do Douro, em território português, foram estudados balneários nos povoados de Santa Maria de Galegos e Monte da Saia, ambos em Barcelos (Silva, 1986); Sabroso (Cardozo, 1976) e Briteiros (dois monumentos), ambos em Guimarães (Ribeiro, 1930-34; Cardozo, 1932 e 1946); Sanfins, Paços de Ferreira (Almeida, 1974); Castelo de Vermoim (Cardozo, 1932) e Alto das Eiras, ambos em Famalicão (Queiroga e Dinis, 2008-2009 – estes autores consideram tratar-se do mesmo povoado pelo que se trata apenas de um balneário); Freixo, Marco de Canaveses (Dias, 1997); Calvos, Alto das Quintãs, Póvoa de Lanhoso (Dinis, 2002); na base do monte de Maximinos, em Braga (Lemos, Leite, Bettencourt e Azevedo, 2003); Roques, em Vila Franca, Viana do Castelo (não escavado; Silva e Maciel, 2004); Monte Padrão, Santo Tirso (não escavado; Moreira, 2013) e Eiras, Arcos de Valdevez (Silva e Ferreira, 2016).

A sul do rio Douro existem referências/vestigios destes monumentos no castro de Monte Murado, Vila Nova de Gaia (Aráujo, 1920); Monte do Castro, Sardoura, Castelo de Paiva (Cardozo, 1949); e, no castro de Ribalonga, Alijó, Vila Real (Parente, 2003). Acresce ainda uma *pedra formosa* que terá sido encontrada no castro de Fontalva, em Elvas (Ferreira, 1966; García y Bellido, 1968).

No que concerne às *pedras formosas* da atual área portuguesa, são conhecidas apenas onze e uma, na Galiza, como podemos aferir pela Figura 2. Em Portugal temos as de Sardoura, Maximinos, Santa Maria de Galegos, Freixo, Sanfins, Castro de Calvos, Castro do Alto das Eiras (cuja pedra do Castelo de Vermoim também pertenceria a este balneário), Castro de Eiras (Arcos de Valdevez), Briteiros 1 e Briteiros 2, e a hipótese de Fontalva (Ferreira, 1966; García y Bellido, 1968). Por último, Armea, na Galiza. Destas apenas nove (excluindo a hipótese remota de Fontalva) possuem efetivamente decoração, dado que as de Maximinos e Sardoura não apresentam motivos decorativos.

**Figura 2.** Localização e distribuição dos balneários-sauna castrejos, conhecidos em Portugal, e das *pedras formosas*, incluindo-se também a de Armea.

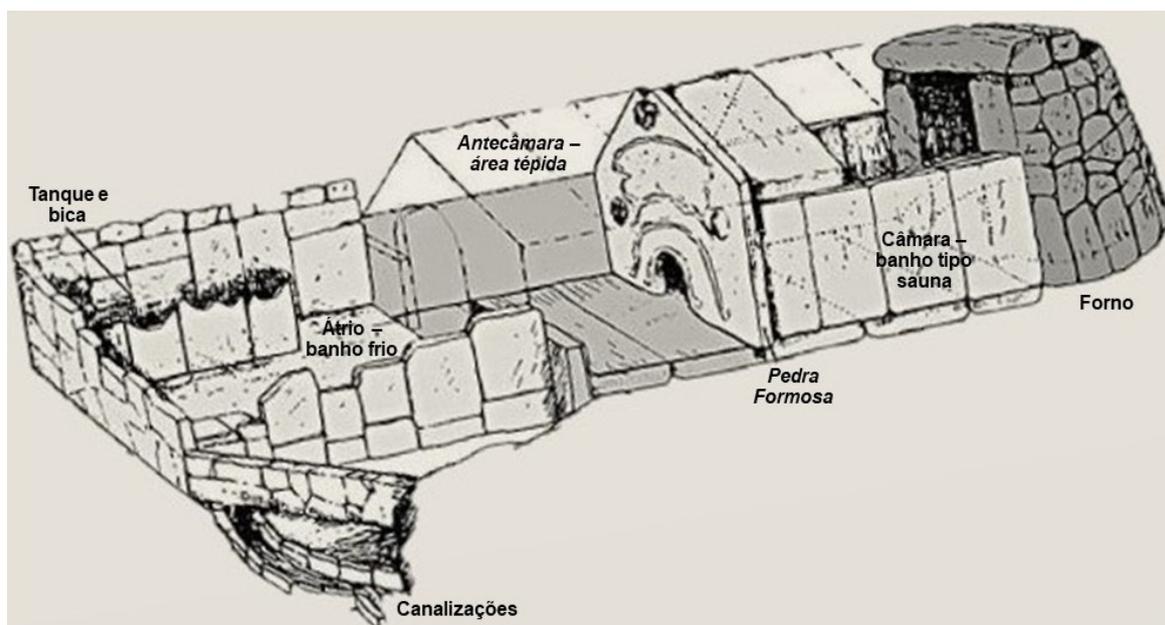


Os balneários-sauna da Idade do Ferro do Noroeste Peninsular possuem um tipo de estrutura com características semelhantes, quer tenham sido construídos em povoados fortificados situados nas Astúrias, quer no Minho, quer na bacia do Douro, mas, também com diversas diferenças que permitem agrupá-los genericamente em núcleos, resultantes da sua situação geográfica e do seu tipo construtivo. Assim, generalizando, existe um grupo entre o rio Douro e o rio Minho, e outro no Norte da Galiza e Astúrias, que alguns autores referem como seguindo o modelo termal bracarense, no primeiro grupo, e modelo termal lucense, no segundo (Ríos, 2000).

O material pétreo utilizado na construção, em granito ou em xisto, é um dos elementos mais marcantes de distinção desses grupos. Não se trata de um elemento cultural, mas relacionado com a geologia do subsolo onde os balneários-sauna foram construídos. Esta determinou a técnica de construção em alvenaria (xisto) ou em grandes monólitos (granito), bem como, a existência de *pedra formosa* com decoração, apenas nas construídas em granito, e, por fim, a própria planta do monumento. Existem, ainda, estruturas hipogeias, escavadas na rocha, como o caso do monumento do Freixo, que podemos considerar como um terceiro tipo.

De uma forma geral, os balneários-sauna de construção granítica, relativos ao grupo situado geograficamente entre as bacias hidrográficas do rio Minho e do rio Douro, possuem uma planta organizada em três ou quatro áreas, com funções distintas (figura 3).

**Figura 3.** Esquema constitutivo de um balneário-sauna com base no alçado do monumento 2 da Citânia de Briteiros (adaptado de Cardoso, 1930).



Parte importante do edifício era o forno, com cobertura em falsa cúpula, normalmente de planta circular, semienterrado. A larga porta do forno permitia a passagem do calor e das pessoas para um habitáculo retangular, a câmara, com telhado de dois declives, tendo como parede frontal a *pedra formosa*. A câmara era utilizada para banhos de tipo sauna, por isso, as lajes eram polidas e bem encaixadas. As pedras da entrada eram também polidas dado que os utilizadores entravam com as costas nuas, voltadas para baixo, pela pequena entrada da *pedra formosa*. O vapor era produzido pelo lançamento de água em pedras (quartzito, granito, quartzo) que, após aquecidas no forno, eram colocadas na câmara (Silva, 1986).

Estruturalmente as *pedras formosas* possuem formato tectiforme, com um encaixe lateral, e rasgos que permitem o assentamento do telhado. Possuem, ainda, o referido orifício semicircular, na parte inferior, com pequenas reentrâncias internas e externas (apenas em alguns monumentos) que auxiliam a entrada na câmara na posição horizontal. A exiguidade da abertura ajudava a preservar o calor que o forno lançava na câmara podendo ainda ser tapada. Limitava também o acesso e utilização a pessoas com um porte relativamente delgado e ágil.

Em frente da *pedra formosa*, a antecâmara e, posteriormente, o átrio com tanque, bica e canalizações para escoar as águas completam a estrutura. O tanque estava associado ao banho frio, ao ar livre, dado que átrio não teria cobertura, bem como, possivelmente, a antecâmara. As paredes e pavimento foram construídos com grandes monólitos. As paredes laterais do tanque apresentam grande desgaste na parte cimeira provocado, possivelmente, pelo aguçar de instrumentos metálicos (como se pode constatar em Briteiros, Saia e Sanfins).

Estrabão referiu na *Geografia* (III, 3, 6) que alguns povos que habitam junto do rio Douro tinham hábitos espartanos, dado que se untavam com óleo e tomavam banhos de vapor, produzido através de pedras aquecidas pelo fogo, e, posteriormente, banhos de água fria. Esta descrição foi comprovada pelas diversas escavações arqueológicas e pelo estudo da estrutura construtiva dos balneários-sauna. O fogo no forno ou fornalha

com ventilação pela entrada da câmara e chaminé a ativar a combustão, procedia simultaneamente o aquecimento do ambiente e dos seixos rolados e outras pedras aí colocadas, que eram posteriormente trazidas para o interior da câmara e sobre as quais se lançava água fria para produzir o vapor, que aí se continha, funcionando como uma verdadeira estufa. (...) Melhor explicada fica também a função da antecâmara com a existência dos bancos, a indicar uma maior permanência num local com temperaturas moderadas, uma situação intermédia análoga à do *tepidarium* das termas romanas. Os banhos de água fria citados por Estrabão seguir-se-iam aos de vapor como nos banhos romanos (...) tendo lugar no átrio, eventualmente por imersão, nos tanques de água corrente (Silva e Maciel, 2004: 122-123).

Normalmente localizam-se na área periférica dos povoados fortificados, topograficamente de menor altitude, perto das cinturas de muralhas, sobretudo, da exterior, junto às vias de acesso e portas. A sua implantação era, pois, determinada pela capacidade de captação e escoamento de água. Estão, assim, sempre associados à existência de água e de caleiras/conduitas que a conduzem do poço, fonte ou nascente até ao tanque e bica no átrio, que a retém em depósito. São construções parcialmente soterradas, o que facilitava a canalização de água, e a própria conservação do calor no forno e na câmara. Todos os edifícios deste tipo apresentam uma construção bastante cuidada com existência, em alguns, de elementos decorativos.

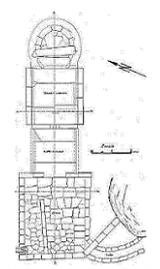
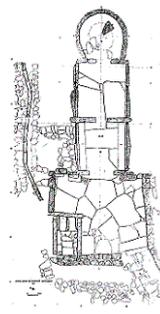
#### **4. AS PEDRAS FORMOSAS: DECORAÇÃO, SIMBOLISMO E ESTUDO SEMIÓTICO**

A decoração da *pedra formosa* adapta-se, no geral, à sua arquitetura-função, realçando ainda a sua utilidade arquitetónica, ou seja, de entrada e de apoio do telhado.

A temática decorativa pouco diverge da utilizada na decoração das habitações castrejas da fase final da Idade do Ferro. Existe, em alguns casos, uma maior densidade como no caso específico das estelas 1 de Briteiros, de Eiras (Famalicão) e, provavelmente, do Castro de Calvos em que, para além da decoração tectiforme, há um horror ao vazio e uma organização dos motivos diferenciada, justificada pela distribuição espacial dos motivos na estela e funcional, como reflexo da simbólica e da tradição cultural distinta da decoração arquitetónica das cabanas onde habitavam.

Na Tabela 1 (A, B e C), dividida em três por questões gráficas e organizada também com o objetivo da maior compreensão do leitor, sintetizamos os elementos relativos à designação e proveniência das *pedras formosas*, incluindo plantas esquemáticas dos balneários-sauna e algumas fotografias dos mesmos. Vincando o carácter de divulgação pedagógica e informativa incluímos colunas relativas à imagem da *pedra formosa* e à sua localização atual, disponibilizando dados que possibilitem ao público a visita aos locais onde as mesmas se encontram.

**Tabela 1A.** Diversos elementos sobre os balneários-sauna e as *pedras formosas*<sup>2</sup>.

DESIGNAÇÃO e PROVENIÊNCIA	PLANTA SIMPLIFICADA E IMAGEM DO BALNEARIO-SAUNA	IMAGEM DA PEDRA FORMOSA	LOCALIZAÇÃO ACTUAL
<p><b>PEDRA FORMOSA 1 DA CITÂNIA DE BRITEIROS</b> Proveniente da Citânia de Briteiros, monte de São Romão, freguesia de Salvador de Briteiros, Guimarães. (nº 8 no mapa)</p>	<p>Desconhecida.</p>		<p>Visitável no Museu da Cultura Castreja. Solar da Ponte, São Salvador de Briteiros, Guimarães.</p>
<p><b>BALNEÁRIO DA CITÂNIA DE BRITEIROS 2</b> Citânia de Briteiros, monte de São Romão, freguesia de Salvador de Briteiros, Guimarães. (nº 8 no mapa)</p>	 (Cardozo, 1930) 	   Gravuras rupestres existentes no reverso da <i>pedra formosa</i> .	<p>Visitável na Citânia de Briteiros com acesso pelo centro de interpretação. Situa-se junto à estrada de acesso, tendo sido objecto de projecto de valorização.</p>
<p><b>BALNEÁRIO DO CASTRO DE GALEGOS</b> Santa Maria de Galegos, Barcelos. (nº 4 no mapa)</p>	 (Silva, 1986)	  	<p>Visitável no Castro de Galegos, tendo sido objecto de projecto de valorização.</p> 

<sup>2</sup> A diversidade de escalas e de orientação geográfica impossibilita a inserção deste tipo de informação em todas as plantas, tal como de todas as fontes bibliográficas. Contudo, todos estão citados ao longo do texto. Os desenhos das *pedras formosas* são de nossa autoria ou dos autores indicados.

A *Pedra Formosa 1* de Briteiros (tabela 1A) possui uma decoração com saliências horizontais, verticais, oblíquas e circulares, cuja organização delimita seis superfícies ornamentadas. Esta decoração em relevo, que divide a estela em várias áreas decorativas, ocorre igualmente nas estelas do Castro do Alto das Eiras (tabela 1A) e de Calvos (tabela 1B).

A esta decoração em relevo, geométrica, acrescem outros motivos, também lineares em forma de linhas diagonais, que se cruzam na zona média lateral, e um quadriculado ou reticulado, central. As linhas cruzadas e semicirculares dispostas lateralmente são o sustentáculo de toda esta decoração, como se esta *pedra formosa* fosse um compêndio de desenho.

Na área tectiforme existem vários entrelaçados triangulares ou lanceolados, muito frequentes na decoração de portas da Citânia de Briteiros. O entrelaçado fechado, ladeia a entrada e tem paralelo na estela do Castro de Calvos (tabela 1B).

A *Pedra Formosa 2* (tabela 1A) possui uma decoração mais simples e, numa lógica atual, mais coerente. O círculo domina toda a ornamentação e também a simbólica. Quatro grupos de arcos de circunferência concêntricos, unidos por semicírculos, pequenos círculos e espirais acompanham a periferia da cavidade de entrada, contornando-a. No topo tectiforme, inscrito em dois círculos, gravou-se um tríscele, dextrorso; do lado direito, outro de menores dimensões, extrorso; do lado esquerdo, um círculo rebaixado.

Esta decoração pretende, provavelmente, reproduzir os astros: o tríscele representando o sol, no seu movimento de translação, o disco representando a lua. Reforçando esta interpretação existiria na parte externa superior esquerda uma inscrição em caracteres latinos “AVCA”, que, atualmente, não conseguimos encontrar. Esta inscrição foi interpretada, como uma referência ao rio Ave que passa no sopé do monte da Citânia (Cardozo, 1931-32). Os símbolos utilizados no reverso deste monólito são também associados ao sol e ao calor. Trata-se de três “fossetes”, uma cruz equilátera inscrita em círculo, “símbolo solar” (Cardozo, 1931-32: 255) e uma espécie de suástica flamejante geminada (de dois núcleos partem dez raios ondulantes), com muitas semelhanças com a decoração existente na trave do balneário de Santa Maria de Galegos (tabela 1A).

A *pedra formosa* do Castro das Eiras (tabela 1B) desperta a nossa atenção, novamente, dada a densidade da decoração que, provavelmente, também existiria na estela do povoado de Calvos.

Além do cordiforme que rematada a entrada da *pedra formosa* das Eiras ocorrem nos dois lados, motivos cruciformes, únicos na decoração das *pedras formosas*. Encimando a abertura três toros cordiformes, em baixo-relevo, dividem horizontalmente a decoração. Existem ainda outros dois relevos cordiformes, em continuidade de um dos horizontais, que dividem centralmente a estela. Tal como na *Pedra Formosa 1* de Briteiros temos uma superfície decorativa dividida em espaços distintos, neste caso quatro, a que acresce a zona tectiforme fragmentada. O espaço central, superior, dividido em dois, está preenchido por motivo decorativo de lanceolado ou entrelaçado triangular, como em Briteiros 1, mas invertido, tendo à esquerda três conjuntos verticais de postes ou SS duplos, simétricos entre si, que se repetem em número de dois no lado esquerdo. “Quatro fragmentos decorados, encontrados durante a escavação, pertencem, sem dúvida, à parte amputada da “pedra formosa” (Queiroga e Dinis, 2008-2009: 145). Trata-se de dois trísceles de cinco pontas, um do lado esquerdo e outro do lado direito, um girando à esquerda e outro à direita.

Fariam parte do sistema construtivo deste balneário-sauna outras pedras decoradas (cordiforme, “espinha de peixe” e dupla espiral), que foram encontradas em escavação, bem como, a pedra existente no Museu da Sociedade Martins Sarmento (tabela 1B) e atribuída ao Castelo de Vermoim (Queiroga e Dinis, 2008-2009). Esta possui uma decoração com entrelaçado triangular ou lanceolado, motivo que se repete várias vezes, na horizontal.

**Tabela 1B.** Diversos elementos sobre os balneários-sauna e as *pedras formosas*.

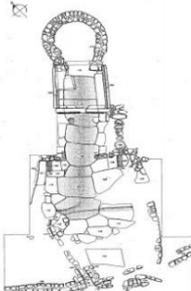
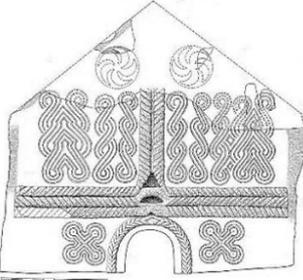
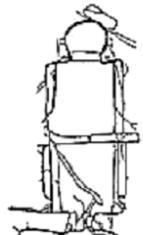
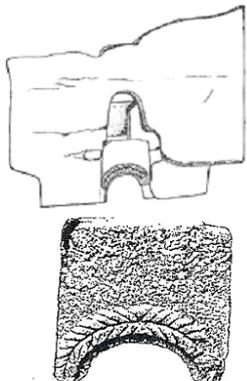
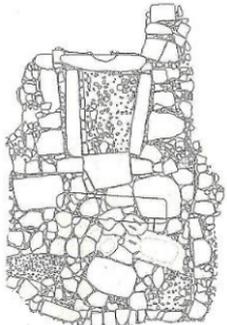
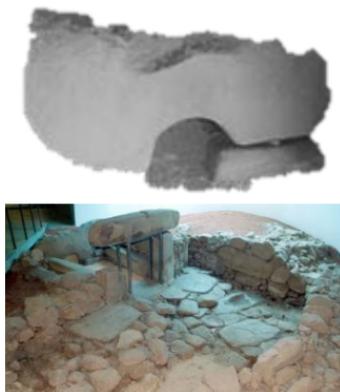
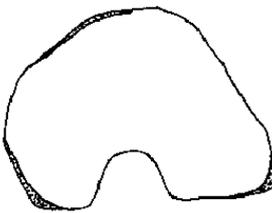
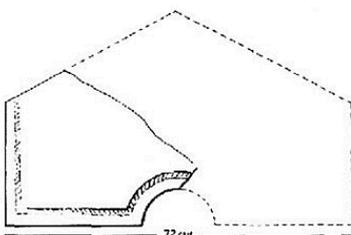
DESIGNAÇÃO e PROVENIÊNCIA	PLANTA SIMPLIFICADA E IMAGEM DO BALNEARIO-SAUNA	IMAGEM DA PEDRA FORMOSA	LOCALIZAÇÃO ACTUAL
<p><b>BALNEÁRIO DO CASTRO DAS EIRAS</b> Castro das Eiras, Alto das Eiras, Vila Nova de Famalicão (nº 10 no mapa)</p>	 (Queiroga e Dinis, 2008-2009)	 (Queiroga e Dinis, 2008-2009)	<p>Visitável no Castro das Eiras, Famalicão, mas de difícil acesso. A réplica, à escala, elaborada para exposição, em 2007, não é actualmente visitável.</p>
<p>Possivelmente proveniente do balneário do Castro das Eiras, Alto das Eiras Vila Nova de Famalicão (nº 10 no mapa)</p>		 (Queiroga e Dinis, 2008-2009)	<p>Visitável no Museu da Sociedade Martins Sarmento, em Guimarães. Referenciada como proveniente do Castelo de Vermoim.</p>
<p><b>PEDRA FORMOSA DO CASTRO DE CALVOS</b> Proveniente do Alto de Quintãs, Póvoa de Lanhoso (nº 9 no mapa)</p>	<p>Desconhecida.</p>		<p>Visitável na Casa da Botica, Sala de Interpretação do Território - Pátio dos Artistas, Póvoa de Lanhoso.</p>
<p><b>BALNEÁRIO DA CITÂNIA DE SANFINS</b> Sanfins de Ferreira, Paços de Ferreira. (nº 12 no mapa)</p>	 		<p>Visitável na Citânia de Sanfins, tendo sido objecto de um projecto de valorização.</p>
<p><b>BALNEÁRIO CASTREJO DO FREIXO</b> Estação Romana do Freixo, Tongobriga, Marco de Canaveses. (nº 14 no mapa)</p>	 		<p>Visitável com acesso pela Área Arqueológica Romana do Freixo – Tongobriga, Marco de Canaveses. Situa-se ao lado das termas romanas.</p>

Tabela 1C. Diversos elementos sobre os balneários-sauna e as *pedras formosas*.

DESIGNAÇÃO e PROVENIÊNCIA	PLANTA SIMPLIFICADA E IMAGEM DO BALNEARIO-SAUNA	IMAGEM DA PEDRA FORMOSA	LOCALIZAÇÃO ACTUAL
<p><b>BALNEÁRIO DO CASTRO DE MAXIMINOS</b> Maximinos, Braga. (nº 5 no mapa)</p>	 <p>(Lemos <i>et al.</i>, 2003),</p>		<p>Visitável na Estação de caminhos de Ferro de Braga, tendo sido objecto de projecto de valorização.</p>
<p><b>PEDRA FORMOSA DE SARDOURA</b> Castro do Pedregal/Monte do Castro, Sardoura, Castelo de Paiva. (nº 13 no mapa)</p>	<p>Desconhecida.</p>		<p>Desconhece-se.</p>
<p><b>PEDRA FORMOSA DO CASTRO DE EIRAS.</b> Aboim das Choças Arcos de Valdevez (nº 2 no mapa)</p>	<p>Desconhecida.</p>	 <p>(Silva e Ferreira, 2016)</p>	<p>Desconhece-se Esta <i>pedra formosa</i> apenas é conhecida por uma imagem.</p>
<p><b>CASTRO DE FONTALVA</b> Elvas.</p>	<p>Desconhecida.</p>	 <p>(García y Bellido, 1968)</p>	<p>Desconhece-se. Trata-se de uma referência, com desenho, indicando informação de Ernesto Veiga de Oliveira, de A. García y Bellido (1968: 21).</p>
<p><b>CASTRO DE ARMEA (Cibdá de Armeá 2)</b> Santa Mariña de Augas Santas Allariz, Ourense (nº 1 no mapa)</p>	<p>Desconhecida.</p>	 <p>(Lorenzo Fernández, 1948)</p>	<p>Cripta da Basílica de La Ascensión y Os Fornos, Santa Marina das Aguas Santas, Allariz, Ourense, Galiza.</p>

A estela do Castro de Calvos apresenta-se muito incompleta e fragmentada, possuindo uma decoração muito relevada, com motivos entrelaçados curvilíneos, em forma de oito, horizontais, ladeando a entrada. Um motivo em espinha decora o rebordo lateral direito, precedido por uma decoração em entrelaçado fechado que ladeia, tal como em Briteiros 1, o semicírculo que permitia a entrada na câmara. Vários toros lisos, muito relevados, e em posições diversas, definem diversas molduras e diversas áreas de ornamentação.

A *pedra formosa* do Castro de Sanfins (tabela 1B) possui apenas uma decoração sobrepujando a entrada semicircular, assemelhando-se a corda dupla, tal como a do Freixo (tabela 1B), em pedra móvel, tomando, neste último, a forma de espinha de peixe.

A estela do balneário do Castro de Eiras (tabela 1C), Arcos de Valdevez (Silva e Ferreira, 2016) apresenta uma decoração completamente diferente em termos de técnica de gravação, neste caso por fricção, muito mais ténue, sem aparente organização e de difícil interpretação. Os motivos gravados, como gravuras rupestres, desenham espirais que se unem, círculos, linhas e covinhas tendo apenas dois trísceles, dextrorsos, como elemento comum às demais.

A estela do castro de Ribalonga, Pópulo (Alijó, Vila Real), da qual não temos qualquer imagem, teria decoração “constituída por um desenho heliolátrico, com 21 raios dextróginos partindo de uma cavidade central côncava e enquadrada por um círculo externo, uma série de três círculos encadeados e um motivo em espiga na parte inferior” (Parente, 2003: 115).

Uma análise superficial permite concluir que os motivos decorativos utilizados neste tipo de balneário-sauna não obedecem aos cânones artísticos como no caso da decoração arquitetónica das cabanas (Silva, 1986a), ou mesmo das esculturas de guerreiros, dada a diversidade dos mesmos. Em Briteiros, as duas estelas possuem motivos decorativos muito diferenciados. A *Pedra Formosa 1* possui um entrelaçado triangular, existente na estela de Eiras (Famalicão). Os outros elementos, com exceção dos trísceles, designadamente o quadriculado ou reticulado central não são utilizados, tal como os da *Pedra Formosa 2*, em qualquer outra, salvo na decoração das habitações.

O encanastrado ou entrelaçado curvilíneo apresenta-se “estilizado” na trave de Galegos de forma ondulante, representando, eventualmente, a água ou o vapor de água. Possui paralelos no que seria uma porta de uma habitação da Cividade de Âncora (Silva, 1986a), na *pedra formosa* do Castro das Eiras e no reverso da de Briteiros 2. O elemento cordiforme, embora com variantes, se repete nas estelas de Sanfins (em corda dupla) e do Freixo (em espinha de peixe), tal como no Castro das Eiras, em que a abertura semicircular é também ornamentada por um motivo em espinha, em baixo-relevo. A de Fontalva, Elvas, teria também o motivo cordiforme a emoldurá-la (García y Bellido, 1968), mas perdeu-se nos tempos e temos, também, dúvidas sobre a proveniência atribuída.

O paralelismo decorativo entre a estela do Alto das Eiras (Famalicão), a de Briteiros 1 e a de Calvos é grande, levando a que, de imediato, o espectador as relacione automaticamente, sobretudo no caso das duas primeiras, orientando o seu pensamento para que tenham sido feitas pelo mesmo escultor. A das Eiras demonstra um talhe de maior perfeição e associa ainda os elementos decorativos astrais (trísceles) da *pedra formosa II* de Briteiros.

Estas duas peças são obras ímpares, autênticos manuais da decoração arquitetónica castreja, compêndios de motivos decorativos que possibilitam, aos arqueólogos atuais ou historiadores de arte, a criação de uma tipologia com base na decoração das mesmas, passível de ser aplicada a uma parte significativa de exemplares da área castreja da parte final da Idade do Ferro do noroeste peninsular.

A decoração dos balneários sauna com *pedra formosa* galegos e asturianos resume-se ao exemplar do Castro de Armea, que apresenta sulcos de difícil interpretação: um deles assemelha-se ao algarismo três e o outro a um ofídio. No cimo da entrada, uma cruz

grega, de gravação posterior. Tal como M. Quintela (2016), consideramos que as *pedras formosas* das Astúrias, provavelmente devido à matéria-prima em que os monumentos foram elaborados, não possuem decoração.

**Tabela 2.** Proposta da evolução das fases de gravação de alguns motivos decorativos.

Entrelaçado triangular ou lanceolado		Postes ou SS		Cordiformes	
I		Ia		I	
II		Ou			
		Ib		II	
III		IIa			
		Ou			
IV		IIb			
V		III			

Tendo por base o apriorismo de que os atos humanos são o resultado, entre outros, da cultura, da tradição, também a elaboração destes ornatos, em pedra granítica, não são obra do acaso. Têm por base o gosto pela arte, o desejo de tornar belo, mas também são expressão da representação de elementos com carácter simbólico-religioso, inseridos no contexto sociocultural da época.

O artífice-canteiro quando extraía a pedra aos afloramentos, quando a trabalhava, conformando-a ao tamanho e formato desejado para construir habitações, arruamentos, monumentos balneários-sauna, quando a esculpia e ornamentava, decorando casas, criando belas esculturas, tornava-se no artífice-escultor que transmitia uma mensagem aos seus conterrâneos e também aos que no futuro as contemplam ou as estudam – como nós!

Os grupos de artistas ambulantes (Almeida, 1981; Silva, 1981-82), escultores das estátuas de guerreiros, dedicavam-se também à construção civil e, em especial, à construção de balneários-sauna, formando uma espécie de associações profissionais regionais de artífices (Silva, 1986). Na Citânia de Briteiros, existiram certamente diversos escultores, como o comprova a infinidade de padieiras, ombreiras e trísceles com variados motivos ornamentais, as duas *pedras formosas*, entre outras peças. Estes escultores, talvez se tenham deslocado ao Castro de Sabroso, local onde a decoração com o motivo entrelaçado triangular de Briteiros ocorre em ombreiras e padieiras, ou ao castro do Alto das Eiras – são meras conjeturas.

Iconograficamente todos os motivos utilizados na decoração arquitetónica, nas *pedras formosas* ou nas estátuas de guerreiros galaicos são geométricos. Têm como suporte inicial o círculo ou a linha, desenvolvendo-se em diversas formas. Dado que a maioria dos motivos empregues são baseados na linha curva, o compasso seria muito utilizado, e sabe-se que este já existia nomeadamente em Briteiros (Sarmiento, 1904), um dos maiores núcleos de decoração arquitetónica da Cultura Castreja.

Numa tentativa de compreender a génese da conformação de elaboração destes motivos pensamos que o escultor castrejo se terá influenciado nos entrelaçados de vime, e/ou nas cordas de fibras vegetais, transpondo-os para a gravação da pedra. Terá elaborado uma técnica relativamente simples para gravar os diversos motivos que, se os reduzirmos aos elementos iniciais, melhor podemos compreender como se formam e qual o método seguido, conforme as diversas fases que tentamos demonstrar na Tabela 2, relativamente a alguns dos motivos decorativos –o entrelaçado triangular ou lanceolado, os postes ou SS e os cordiformes–.

Eventualmente desenhavam na pedra o motivo que pretendiam elaborar, com uma gravação simples, riscando a pedra, seguindo um desenho feito previamente e iniciando o traçado do motivo do mais simples para o mais elaborado. Este tipo de técnica, depois do decalque feito sobre o original (figura 4), foi utilizado aquando da construção da réplica à escala do balneário do Castro do Alto das Eiras (figura 5), conforme fotografias a que tivemos acesso<sup>3</sup>, um exemplo ímpar de arqueologia experimental.

**Figura 4.** Decalque dos motivos decorativos da *pedra formosa* dos Castro do Alto das Eiras.



<sup>3</sup> Agradecemos ao Dr. Paulo Varregoso a disponibilização das fotografias.

**Figura 5.** Elaboração da réplica à escala da *pedra formosa* do Castro do Alto das Eiras.



Na elaboração do entrelaçado triangular ou lanceolado –o mais utilizado na decoração das *pedras formosas*–, partiriam de duas linhas que se uniam em V e elaboravam o desenho com uma série de linhas e semicírculos, formando as pontas das lanças, que repetiam conforme o espaço disponível. No caso dos postes ou SS iniciariam o desenho por um semicírculo associado a diversas linhas curvas, que completariam o motivo em S. Os SS poderiam ser executados de diversas formas, pelo que sugerimos duas das formas entre as que consideramos mais plausíveis, com as referências Ib e IIb da Tabela 2.

Na base, sempre elementos geométricos simples, os tipos eternos de ornamentação de todos os tempos, da arte de todos os povos.

A análise dos motivos decorativos não tem sido objeto de estudos quer em termos gráficos, quer simbólicos. Contudo, recentemente García Quintela e Santos-Estévez (2015: 25 e 85) propuseram a hipótese de os motivos seguirem um modelo geométrico baseado na simetria, segundo quatro princípios: transposição, rotação, reflexão e reflexão por deslizamento. Consideram, ainda, que a decoração das *pedras formosas* se organiza em três secções verticais, utilizando motivos repetidamente associados a cada uma dessas secções. Contudo, este tipo de explicação apenas pode ter alguma lógica em três das estelas conhecidas (Briteiros 1, Calvos e Alto das Eiras) uma vez que nas demais os motivos não obedecem a este esquema decorativo.

Em relação à *Pedra Formosa II* de Briteiros, M. Santos-Estévez (2017) propõe, sem mais explicações ou qualquer evidência arqueológica ou de outro tipo de fonte, que com a decoração desta “non só certificamos o uso do pentágono regular para distribuir a decoración de Briteiros, senón que tamén se evidencia que, os artífices desta *pedra formosa*, quixeron deixar constancia dos seus coñecementos de xeometría na forma da decoración”.

A técnica de gravação utilizada na feitura da gramática decorativa é variada, apresentando-se sob várias formas, com mais ou menos relevo, com maior ou menor profundidade e conseqüentemente com maior ou menor sensação de tridimensionalidade.

A técnica do alto-relevo ou falso baixo-relevo utilizada nos diversos toros de três das *pedras formosas* conhecidas necessitaram de utilizar métodos já do âmbito da escultura em pedra, levando à criação pontual de motivos tridimensionais. Como mera hipótese podemos referir que a decoração arquitetónica existiria previamente em madeira, passando posteriormente, ao granito.

Os tipos de técnica de gravação utilizados apenas são possíveis após o uso sistemático do designado ferro-aço no trabalho da pedra, provavelmente na “última parte do século I a.C., por efeito da política de César para a Lusitânia e da conquista de Augusto...” (Almeida, 1986: 161). Aparentemente as diferenças e variações evidenciadas na técnica de gravação, de um povoado para outro, de uma *pedra formosa* para outra, são resultado, sobretudo, da diversidade de artífices e do gosto estético e mestria, do que de diferenças cronológicas ou de um fundo cultural diferente.

No campo da simbologia desta arte decorativa associada aos balneários-sauna podemos apenas aproximar-nos da carga simbólico-religiosa que teriam através de suposições falíveis, ainda que possíveis, uma vez que “el profundo contenido simbólico de sus manifestaciones más genuinas en las que debían consignarse mensajes compartidos de orden social, religioso o astral” (Ruibal 2006: 576). (...) sigue escapándose al entendimiento de los investigadores. La creación plástica simbólica (...) posee un “significado de relevancia social” (Carballo y Soto, 1998) que nos resulta todavía inaprensible (Villa, 2016: 103). Os trísceles e os círculos estariam de algum modo associados aos símbolos astrais, tal como o entrelaçado fechado. O fogo, presente na combustão, sendo fonte de calor e energia, estaria simbolizado em composições com base no círculo ou no entrelaçado triangular. Os cordiformes, relacionados com a força. O entrelaçado curvilíneo e outros encadeados de SS ou de círculos lembrariam a ondulação do rio, do fumo, do vapor de água, como alentos da vida. Fogo, sol e água, elementos vitais da vida e do funcionamento destes balneários-sauna. Fogo e água permitem a sauna, o banho, a purificação, e talvez a cura ou a procura da mesma, caso tivessem função medicinal. Em síntese, símbolos da vida sempre em mudança e renovação, tal como o sol fonte de calor e vida, que renasce todos os dias.

A função utilitária de balneário-sauna seria a principal, mas agregava também funções medicinais, do banho salutar e purificador, de eventual prevenção e/ou cura dos males. Iguamente a hipótese de associação a ritos iniciáticos está bem sintetizada nas palavras de Almagro-Gorbea e Lucia Moltó:

Estos baños son característicos de las poblaciones lusitano-galaicas de la cultura castreña (...) por lo que corresponde a un substrato ideológico y cultural común que representa una de las más antiguas tradiciones de baños de sudor actualmente documentadas. Pero su mayor interés radica en su evidente función ritual, coherente con lo que se va conociendo de la ideología y la sociedad castreña, ya que parece relacionada con ritos de iniciación de cofradías de guerreros características de dichas poblaciones (1992: 96).

Ainda que a representação humana, em termos de decoração arquitetónica, na cultura castreja, não seja, regra geral, representada, ocorre de outras formas (por exemplo, em baixo-relevo de Briteiros) e em gravuras rupestres da Idade do Ferro. Os motivos em relevo, toros, que dividem três das *pedras formosas* conhecidas, foram referidos como figura humana estilizada, de braços e pernas abertas (Cabré, 1922) e ídolo feminino esquematizado (Jordá, 1969). Estas interpretações podem levar-nos a uma leitura diferente

da habitual. Foram também referidos como âncora (Cardozo, 1928). Qualquer das situações teria uma lógica, sobretudo a relativa à figura humana, que abraça todos os outros símbolos, organizando a distribuição dos mesmos nas referidas *pedras formosas* e ao mesmo tempo na cosmogonia castreja, especialmente destes balneários-sauna.

Desde tempos imemoriais que a arte, na interpretação dos diversos investigadores, das mais diversas áreas do saber, está relacionada com o culto da vida, dos mortos, com a religião, e também com a magia e seus rituais. Para documentar a religião da cultura castreja temos as fontes arqueológicas, literárias e epigráficas. Ao panteão castrejo estavam associadas divindades protetoras das diferentes comunidades, tutelares de um povoado, ao lado de deuses venerados, de um modo mais geral, pelo território de implantação geográfica da cultura castreja. Existiam ainda diferenças em relação aos deuses dos habitantes dos castros litorâneos, de interior, ou até ribeirinhos, como exemplo, deste último, refira-se a sacralidade atribuída ao rio Lima (Vasconcelos, 1913).

Esta religião consistiria numa série de rituais festivos, rituais adivinatórios, druidismo, sacrifícios humanos e de animais, adoração dos deuses com dádivas de oferendas, como nos apercebemos pela leitura das fontes clássicas, em especial, nas “Guerras Púnicas” de Sívio Itálico (III, 344-345) e na “Geografia” de Estrabão (III, 3, 6 e 7).

Apesar da diversidade de divindades, as populações proto-históricas teriam a concepção de que o rei dos deuses e do mundo era o sol, luzeiro, eterno e infinito, supremo criador da vida (Santos, 1963). Ao culto heliolátrico estariam associados outros cultos dos elementos da natureza, personificados no fogo e na água, e canalizados para estes edifícios balneário-sauna que tinham necessidade vital da água e do fogo. Sabe-se da existência de deuses ligados ao culto das águas, já referidos, e, em especial, das fontes medicinais com que estes monumentos se relacionavam, assim como a sua decoração. O sol é também apresentado não como um deus, mas como “propiciador de actividades de terceira função”, como ser “regenerador da natureza” (Silva, 1986: 296) moldado nas manifestações heliolátricas de que os trísceles, as espirais, entre outros motivos circulares, são expressão material. Numa perspectiva simbólico-religiosa, a suástica, materializada nos trísceles, parece-nos estar ligada a uma simbologia astral, a um culto solar (criação, fertilidade, crescimento, luz, calor, força, infinito/eternidade), numa só expressão, ao culto da vida, e à sacralização das águas com finalidades medicinais (Silva, 1987).

Os motivos decorativos das *pedras formosas* possuem, como referimos, elementos comuns entre eles. Podemos referir a localização espacial na estela tectiforme, sendo, por vezes, gravuras ao ar livre em que existiria acessibilidade a todos os habitantes do povoado, uma vez que o espaço de habitação e o espaço artístico coincidem. Igualmente as condições de luz e iluminação, podendo não ser as mais favoráveis, caso a antecâmara que precede o átrio possuísse cobertura, possibilitava a entrada da luz direta, do sol e, portanto, natural, dando a possibilidade de facultar a visibilidade ao grupo.

Em termos da temática representada esta possui alguma unidade, dado que os elementos se repetem de monumento para monumento, embora existam alguns motivos mais raros – há sempre exceções. Trata-se, em termos de representação, de uma arte concreta, para ser vista e apreciada de forma direta. Paralelamente é uma arte abstrata e metafórica dado que pretende, supomos nós, através de símbolos revelar uma realidade quer a consigamos apreender ou não. Por exemplo, os motivos geométricos ainda que estilizados pretendem representar possivelmente o sol e outras forças da natureza. Assim, através de um elemento abstrato consegue-se figurar um elemento comum, apropriando uma realidade. Ao mesmo tempo transmite-se uma mensagem através dos signos repletos ou não de simbolismo, gravados na pedra que, posteriormente, é interpretada e, eventualmente, compreendida. Como referiu Humberto Eco (1979: 13) “a signal is a

pertinent unit of a system that may be an expression system ordered to a content, but could also be a physical system without any semiotic purpose (...). A signal can be a stimulus that does not mean anything but causes or elicits something”.

Na aparente desordem haverá uma ordem! A junção de motivos conduz à apreensão possível do tema e, desta forma, do argumento que está por trás da figuração representada.

Contudo, de um ponto de vista geral, dado que não se passa o mesmo com todos os motivos, a compreensão é independente e posterior à representação, uma vez que a figuração é simbólica e não naturalista. Não permite uma leitura rápida e concreta a todos os recetores dos ícones. Talvez só alguns tivessem acesso à interpretação dos mesmos!

Se se trata de uma arte exposta, de certa forma, ao ar livre, com provável luz natural, para desta forma ser vista por todos, deveria transmitir uma mensagem também compreendida por todos! Mas poderá ser uma arte, por hipótese, para uma elite (não fosse esta uma sociedade hierarquizada), dado que apesar de querer transmitir uma mensagem simples e concreta, não o faz de forma direta e acessível a todos. A mensagem, eventualmente, não seria recebida por todos os recetores, pois nem todos estariam integrados no contexto e na linguagem.

A representação é, em termos gerais, bidimensional. A perspetiva é fornecida raras vezes pelo relevo dos toros e cordiformes. A dificuldade do trabalho da pedra não facilitaria a sensação tridimensional que também poderia não ser um objetivo.

Recorrendo também à interpretação semiótica (Eco, 1972, 1988; Trabant, 1980) podemos dizer que estamos na presença de dois discursos. Um deles é objetivo e simples. É aquele em que os motivos decorativos valem por si próprios, como significantes que representam uma arte. O outro, é um discurso extraordinariamente subjetivo, metafórico, de grande dificuldade, desconstrução e interpretação, e em que os ícones valem pelo seu significado. Existem várias realidades a constatar, ou seja, o que é visto e o que é interpretado. Conforme o que se vê, a interpretação, o significado, será diferente.

Imaginemos, então, esta situação: a decoração das *pedras formosas* como um discurso visual, em que o emissor é o ícone gravado, por um ser desconhecido, em uma época cronologicamente distante (ainda que conhecida), e o recetor foi o habitante do povoado castrejo, mas, transpondo para os dias de hoje, é o arqueólogo, que terá ainda mais dificuldades de interpretação. Este, o arqueólogo, tentará decifrar uma mensagem iconográfica que lhe chega através de um canal concreto, a pedra. Contudo, vários são os elementos que escapam a este recetor. Em primeiro lugar, ele está fora do contexto, ou seja, não consegue inteirar-se completamente da realidade mental, cultural, simbólica, religiosa, cultural em que se insere a mensagem. Ora essa falta de conhecimento do contexto é só por si um ruído à boa captação da mensagem. Mas existem ainda outros ruídos, por exemplo, e entre outros, a deterioração dos signos icónicos, a estilização, as influências culturais contemporâneas, que o levam (ao arqueólogo) a fazer analogias e interpretações erróneas, transplantadas para a realidade atual.

A representação artística não é um simple formalismo exposto à nossa atenção, mas implica uma função, a qual tem sentido e significado dentro da estrutura em que está integrada (Jordá, 1983). Como refere Ángel Villa Valdés, com o qual concordamos, “el extenso repertorio de motivos gráficos y las tramas en que éstos se combinaron durante siglos cumplieran la función de marcador comunitario, de código iconográfico mediante el cual el individuo, su grupo, su territorio, se reconocían y eran reconocidos socialmente” (2016: 106).

A decoração arquitetónica castreja como forma de expressão é um veículo da expressão gráfica de objetos ou seres e é o expoente de todo aquele que pelo seu carácter indizível, inexplicável ou inexpressável pertence à categoria do simbólico inserido num tempo e num espaço, consigamos ou não a compreender. Simbolismo esse que a determinada altura se

terá alterado, perdendo a sua função primordial e o possível carácter religioso. A situação mais curiosa prende-se com o balneário-sauna do Freixo (Marco de Canaveses) que não terá tido nenhuma influência romana na sua construção, uma vez que existe ao lado o balneário termal romano, datado do séc. I d. C. O castrejo terá sido utilizado até meados do séc. I d. C. (Dias, 1997) e continuou em funções, não sendo substituído pelo romano, contudo passou a ter outra função, no caso a de arrecadação.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tivemos como um dos objetivos principais divulgar, relembrando, um património arqueológico pouco conhecido e passível de ser visitado por tantos quantos por ele se interessem. Podemos referir que a importância destes monumentos tem sido reconhecida e realçada através de uma política de conservação, restauro e valorização de que alguns destes balneários têm sido alvo, a necessitar embora de uma melhor manutenção dos projetos desenvolvidos nas estações arqueológicas a cargo de diversos organismos.

Foi, inclusivamente como já referimos, construída uma réplica, à escala, do balneário do castro do Alto das Eiras (Famalicão) para exposição, já em 2007, no Museu Nacional de Arqueologia (Silva, 2007; Silva, Oliveira e Lobato, 2010-11), atualmente desmontada e armazenada, aguardando pelo centro interpretativo de balneário do castro das Eiras, já projetado e a ser construídos (assim se espera) em Famalicão. Esta réplica, sendo uma reconstrução do passado, foi um projeto de grande envergadura que necessita, a nosso ver, de ser dignificado, bem como todos dos balneários-sauna percursos do termalismo da península Ibérica e dos diversos tratamentos de hidroterapia, balneoterapia, entre outros, hoje tão em voga em diversos roteiros turísticos e medicinais.

A sistematização do conhecimento atual sobre as *pedras formosas* e os seus motivos decorativos, inseridas na estrutura arquitetónica dos balneários-sauna julgamos também ter sido conseguida. Nos quadros que apresentamos sistematizamos, dentro do possível, as plantas dos monumentos (publicadas por diversos autores), e o levantamento dos motivos decorativos das *pedras formosas*, dando indicações sobre os locais de achamento e de atual visitação.

A arquitetura destes monumentos organizava-se estruturalmente de forma a possibilitar banhos de água fria, no exterior e banhos de tipo sauna, no interior. As duas áreas são divididas pela estela conhecida por *pedra formosa* que separa uma zona da outra, permitindo a entrada por uma pequena abertura em semicírculo, a todos aqueles que tivessem essa possibilidade – todos ou apenas alguns? Homens ou mulheres, ou, ainda, os dois? Jovens, como forma de concretização de ritos iniciáticos, e/ou adultos? Ou, de qualquer idade? Fica-nos, pois, muitas dúvidas, que dificilmente terão algum dia resposta!

Conforme referimos, a pequena abertura de entrada existente na *pedra formosa* que dava acesso à câmara onde se realizava o banho-sauna, limitava o acesso e utilização a pessoas com um porte relativamente delgado e ágil. Trata-se de uma das razões porque nos questionamos sobre quem usufruía destas saunas. A entrada apenas seria possível a pessoas com agilidade suficiente para aceder a um espaço exíguo e de muito difícil acesso! Os rituais iniciáticos de jovens, delgados, não ficavam excluídos, mas as pessoas com algum problema de mobilidade teriam muitas dificuldades, e as que possuísem uma estrutura física robusta ficavam de todo impossibilitadas de entrar.

No que concerne às leituras sobre a interpretação da decoração das *pedras formosas* (elemento material), de forma a tentar conhecer o seu simbolismo (elemento imaterial) apresentamos diversas hipóteses, muito relacionadas com os elementos da natureza, designadamente com o sol e a água, mas que também continuam a ser leituras possíveis, prováveis, mas não definitivas.

Essa análise simbólica foi feita com base ao recurso da pouca bibliografia existente sobre a temática em estudo e nas nossas inferências. Recorremos, ainda, a uma interpretação interdisciplinar através da semiótica (ou semiologia), como ciência de interpretação dos signos e sinais de comunicação, apresentando, essencialmente propostas, que pretendem aclarar ideias desmontando as mensagens implícitas nos motivos decorativo-simbólicos.

A desconstrução dos símbolos conforme a Tabela 2 não nos permitiu chegar mais perto da sua interpretação e da compreensão do que na realidade os mesmos nos querem transmitir, apenas que os elementos curvos são dominantes e que são expressão da cultura de um povo e de uma época.

Apesar das diversas leituras possíveis apontadas, mantem-se muitas dúvidas relativamente à interpretação simbólica da funcionalidade destes balneários-sauna, associada à interpretação simbólico-religiosa dos elementos decorativos, dada a dificuldade de conhecimento da realidade, da qual apenas nos conseguimos aproximar.

Ficamos, sim com a percepção de que estes monumentos teriam uma grande importância para a sociedade castreja dos finais da Idade do Ferro do noroeste peninsular, desde logo, pela dificuldade de construção dos mesmos e o gosto por os decorar como obras únicas que eram. Teriam, certamente, uma função cultural e social no seio das diversas comunidades castrejas onde estavam inseridos, procurando representar elementos vitais à sobrevivência. Representação essa para a qual apontamos algumas leituras: função espiritual, função religiosa, através da gestão de elementos vitais: sol, água, fogo. Um simbolismo fulcral no seu quotidiano que não conseguimos compreender na totalidade, mas que nos consegue impressionar com uma arte que tanto tem de belo e simples como de rude e imponente.

## BIBLIOGRAFIA

- Almagro-Gorbea, M. e Álvarez Sanchís, J. R. (1993), "La 'sauna' de Ulaca: saunas y baños iniciáticos en el mundo céltico", *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 1, pp. 177-232.
- Almagro-Gorbea, M. e Moltó, L. (1992), "Saunas en la Hispania prerromana", *Espacio, Tempo y Forma*, 3 (5), pp. 67-102.
- Almeida, C.A.F. (1974), "O monumento com forno de Sanfins e as escavações de 1973", *III Congresso Nacional de Arqueologia*, pp. 149-172.
- (1983), "O Castrejo sob o domínio romano. A sua transformação", *Estudos de Cultura Castrexa e de Historia Antiga da Galícia*, pp. 187-198.
- (1986), "Arte Castreja. A sua lição para os fenómenos de assimilação e resistência a Romanidade", *Arqueologia*, 13, pp. 161-172.
- Araújo, J. R. (1920), *Perosinho: Apontamentos para a sua monografia*, Porto.
- Azevedo, A. (1946), "O "Monumento Funerário" da Citânia (Nova interpretação)", *Revista de Guimarães*, 56 (1-2), pp. 150-164.
- Berrocal Rangel, L., Martínez Seco, P. e Ruíz Triviño, C. (2002), *El Castiellu de Llagú*, Madrid.
- Bosch Gimpera, P. (1921), "Los Celtas y la civilización celtica en la Península Ibérica", *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, 29, pp. 248-300.
- Cabré, J. (1922), "Una nueva hipótesis acerca de "Pedra Formosa" de la Citania de Sabroso (sic)", *Sociedad Espanhola de Antropologia, Etnografía y Prehistoria*, 1, pp. 56-71.
- Calo Lourido, F. (1983), "Arte, Decoracion, Simbolismo e outros elementos da Cultura material Castrexa, ensaio de síntese", *Estudos de Cultura Castrexa e de História Antiga de Galicia*, pp. 159-185.
- (1993), *A cultura castrexa*, Vigo.

- Carballo Arceo, L. X. e Soto Arias, P. (1998), “A escultura xeométrica castrexa”, *Historia da Arte Galega I. A Nosa Terra*. Vigo, pp. 161-176.
- Cardozo, M. (1928), “A Pedra Formosa”, *Revista de Guimarães*, 38, 1-2, 139-152; 39,1-2, pp. 87-102.
- (1931-1932), “A última descoberta arqueológica na Citânia de Briteiros e a interpretação da ‘Pedra Formosa’”, *Revista de Guimarães*, 41 (1-2), 55-60; 41 (3), 201-209; 41 (4), 250-260; 42 (1-2); 1932, 7 -25; 42 (3-4), pp. 127-139.
- (1934), “A Pedra Formosa da Citânia de Briteiros e a sua interpretação arqueológica”, *Brotéria*, 18, 3, 30-43.
- (1946), “O ‘monumento funerário’ da Citânia”, *Revista de Guimarães*, 56 (3-4), pp. 289-308.
- Cardozo, M. (1949), “Nova estela funerária do tipo da ‘Pedra Formosa’”, *Revista de Guimarães*, 59 (34), pp. 487-516.
- Cartailhac, E. (1886), *Âges préhistoriques de l’Espagne et du Portugal*, Paris.
- Chamoso Lamas, M. (1955), “Santa Mariña de Aguas Santas (Orense)”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 10 (30), pp. 41-88.
- Conde Valvis, F. (1955), “Las termas romanas de la ‘Cibdá’ de Armea en Santa Marina de Aguas Santas”, *III Congreso Arqueológico Nacional*, pp. 432-446.
- Craesbeck, F. (1726), *Memorias resuscitadas da Província de Entre-Douro-e-Minho*, Manuscrito da Biblioteca Nacional de Lisboa, 217 do Núcleo Geral.
- Dias, L. A. T. (1997), *Tongóbriga*, Lisboa.
- Dinis, A. P. (2002), “O balneário do Alto de Quintãs (Póvoa de Lanhoso, Norte de Portugal). Um novo caso a juntar ao livro negro da arqueologia de Entre-Douro-e-Minho”, *Mínia*, 3ª Série, 10, pp. 159-179.
- Dechelette, J. (1909), “Essai sur la chronologie de la Péninsule Ibérique”, *Revue Archéologique*, 13, pp. 26-36.
- Eco, H. (1972), “Semiologia de los mensajes visuales”, *Análisis de las imágenes*, pp. 23-80.
- (1988), *O Signo*, Labor.
- (1979), *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington.
- Estrabón (1965), *Livro III Da Geografia*, Amphitheatrum, IX, Porto.
- Fernández Fuster, L. (1953), “Sobre la interpretación de los monumentos con ‘pedras formosas’”, *Archivo Español de Arqueología*, 26 (88), pp. 379-384.
- Ferreira, E. Veiga (1966), “Uma estela do tipo Pedra Formosa encontrada no Castro de Fontalva (Elvas)”, *Revista de Guimarães*, 76, pp. 359-363.
- Fernández Vega, P. A., Mantecón Callejo, L., Callejo Gómez, J. y Bolado del Castillo, R. (2014), “La sauna de la Segunda edad del Hierro del oppidum de Monte Ornedo (Cantabria, España)”, *Munibe*, 65, pp. 177-195.
- García Quintela, M. V. e Santos-Estévez M. (2015), “Iron Age saunas of northern Portugal: state of the art and research perspectives”, *Oxford Journal of Archaeology*, 34(1), pp. 67–95.
- García Quintela, M. V. (2016), “Sobre las saunas de la Edad del Hierro en la Península ibérica: novedades, tipologías e interpretaciones”, *Complutum*, 27 (1), pp. 109-130.
- García y Bellido, A. (1931), “Las relaciones entre el Arte etrusca y el ibérico”, *Archivo Español de Arte y Arqueología*, 7, pp. 119-148.
- (1940), “El castro de Coaña (Asturias) y algunas notas sobre el posible origen de esta cultura”. *Revista de Guimarães*, 50(3–4), pp. 284-311.
- (1968), “Las cámaras funerarias de la cultura castreña”, *Archivo Español de Arqueología*, 41, pp. 16-44.

- Gómez Tabanera, J. M., *La caza en la Prehistoria*, Madrid, Istmo, 1980.
- González Ruibal, A. (2006), “Galaicos. Poder y comunidad en el Noroeste de la península Ibérica (1200 a.C.-50 d.C.)”. *Brigantium*, 18, A Coruña.
- Höck, M. (1984), “Acerca dos elementos arquitectónicos decorados de castros do noroeste peninsular”, *Revista Guimarães*, 94, pp. 389-405.
- Hübner, E. (1879), “Citania”, *Dispensos*, pp. 445-462.
- Jordá Cerdá, F. (1969), *Guía del Castrillón de Coaña*. Salamanca, 8-12.
- (1983), “Introducción a los problemas del arte esquemático de la Península Ibérica”, *Zephyrus*, 36, pp. 7-12.
- Júnior, J. R. S. (1966), “Dois fornos do povo em Trás-os-Montes”, *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 1-2, 20, pp. 119-146.
- Lemos, F. S., Leite, J. M. F., Bettencourt, A. M. S. e Azevedo, M. (2003), “O balneário pré-romano de Braga”, *Al-madan*, II série, 12, pp. 43-46.
- López Cuevillas, F. (1953), *La civilización celtica en Galicia*, Compostela.
- Lorenzo Fernández, J. (1948), “El monumento proto-histórico de Águas Santas y los ritos funerarios de los castros”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 2 (10), pp. 157-211.
- Martin, H. (1881), “La Citania de Briteiros”, *Revue Archéologique*, 42, pp. 160-164.
- Monteagudo, L. (1952), “Monumentos propiedad de la Sociedad Martins Sarmiento”, *Archivo Español de Arqueología*, 25 (85), pp. 112-116.
- Moreira, A. B. (2013), “O Balneário Castrejo do Monte Padrão, Santo Tirso”, *Santo Tirso Arqueológico*, 5, pp. 7-36.
- Parente, J. (2003), *O Castro de S. Bento (concelho de Vila Real) e o seu ambiente arqueológico*. Vila Real.
- Queiroga, F. e Dinis, A. (2008-2009), “O Balneário Castrejo do Castro das Eiras”, *Portugália*, 39-40, pp. 139-152.
- Ramil, G. E. (1995-96), “O monumento com forno do Castro dos Prados-Espasante (Ortigueira, A Coruña) Memoria de investigação”, *Brigantium*, 9, pp. 13-60.
- Ribeiro, F. (1930-34), “Novas descobertas arqueológicas na Citânia de Briteiros”, *Revista de Guimarães*, 40 (3-4), 171-175; 44 (3-4), pp. 205-208.
- Ríos González, S. (2000), “Consideraciones funcionales y tipológicas en torno a los baños castreños del NO. de la Península Ibérica”, *Gallaecia*, 19, pp. 93-124.
- Romero Masiá, A. (1976), *El habitat castreño*, Santiago de Compostela.
- Santa-Olalla, J. (1932), “Las estelas funerarias en forma de casa en España”, *Revista Investigación y Progreso*, 10, pp. 182-193.
- Santos-Estévez, M. (2017), “*Pitágoras na Gallaecia*”, <http://www.gciencia.com/author/manuel-santos-estevez/> [Consulta: 12-09-2017].
- Santos, J. N. (1963), “Serpentes geminadas em suástica e figurações serpentiformes do Castro de Guifões”, *Lucerna*, pp. 120-140.
- Sarmiento, F. M. (1888), “Antigualhas”, *Revista de Guimarães*, 5, p. 150.
- (1881), “Expedição Científica a Serra da Estrela”, *Dispensos*, 1933, pp. 127-152.
- (1899), “A arte micénica no Noroeste de Espanha”, *Portugália*, 1, pp. 431-442.
- (1904), “Materiaes para a Archeologia do Concelho de Guimarães”, *Revista de Guimarães*, 31.
- Silva, J. N. (1876), “Esculptura Romana conhecida pelo nome de Pedra Formosa achada em Portugal, e o que ella representa”, *Boletim Real Associação dos Architectos Civis e Archeologos Portugueses*, 9, 2.
- Silva, A. C. F. (1981-82), “Novos dados sobre a organização social castreja”, *Portugália*, Nova Série, 2-3, pp. 83-96.
- (1983), *Citânia de Sanfins (Paços de Ferreira)*. Paços de Ferreira.

- (1983-84), “A cultura castreja no Noroeste de Portugal: habitat e cronologias”, *Portugalia*, Nova Série, 3-4, pp. 121-129.
  - (1986), *A cultura castreja no Noroeste de Portugal*, Paços de Ferreira.
  - (2007), “*Pedra formosa: arqueologia experimental*”, MNA/CMVNF, Vila Nova de Famalicão).
- Silva, A. C. F. e Maciel, T. (2004), “Balneários castrejos do noroeste peninsular. Notícia de um novo monumento do Castro de Roques”, *Portugalia*, Nova Série, 25, pp. 115-131.
- Silva, A. C. F., Oliveira, J. e Lobato, R. (2010-11), “Balneários Castrejos: Do Primeiro Registo à Arqueologia Experimental”, *Boletim Cultural Câmara Municipal de Vila Nova de Famalicão*, III série, 6/7, pp. 79-87.
- Silva, A. C. F., Ferreira, J. S. (2016), “O Balneário Castrejo do Castro de Eiras/Aboim das Choças (Arcos de Valdevez): notícia do achado e ensaio interpretativo”, *Al-Madan*, II Série, 20, pp. 27-34.
- Silva, M. F. M. (1986a), “Subsídios para o estudo da Arte Castreja-Arte Decorativa Arquitectónica”, *Revista de Ciências Históricas*, 1, pp. 31-68.
- (1987), “Subsídios para o estudo da Arte Castreja-Arte Decorativa Arquitectónica-II”, *Revista de Ciências Históricas*, 2, pp. 124-147.
  - (1988), Subsídios para o Estudo da Arte Castreja. A cultura dos Berrões: ensaio de Síntese”, *Revista de Ciências Históricas*, 3, pp. 57-93.
  - (2017), “Os primórdios do Termalismo: os balneários castrejos e o seu potencial turístico”, *Tourism and Hospitality International Journal*, 9(2), pp. 4-28.
- Trabant, J. (1980), *Elementos de Semiótica*, Editorial Presença, Lisboa.
- Tranoy, A. (1981), *La Galice romaine. Recherches sur le Nord-Ouest de la Péninsule Ibérique dans l'Antiquité*, Paris.
- Uría Ríu, J. (1941), “Excavaciones en el Castellón de Coaña”, *Revista de la Universidad de Oviedo*, 2, pp. 85-114.
- Vasconcelos, J. L. (1913), *Religiões da Lusitânia*, 3, Lisboa.
- Villa Valdés, A. (1999), “Castro del Chao Samartín (Grandas de Salime)”, *Excavaciones arqueológicas en Asturias, 1995-1998*, 4, pp. 11-123.
- (2000), “Saunas castreñas en Asturias”, *Termas romanas en el Occident del Imperio*, pp. 97-114.
  - (2012), “Santuarios urbanos en la Protohistoria cantábrica: algunas consideraciones sobre el significado y función de las saunas castreñas”, *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos*, 177, pp. 65-102.
  - (2016), “Laberintos en cruz, lacería, sogueado y otros patrones geométricos en la plástica de la Edad del Hierro de Asturias y su pervivencia en época romana”, *Arqueología y Prehistoria del Interior Peninsular*, 05, pp. 96-109.
- Villa Valdés, Á., Menéndez Granda, A., Fanjul Mosteirín, J. A. (2007), “Excavaciones arqueológicas en el poblado fortificado de Os Castros, en Taramundi”, *Excavaciones Arqueológicas en Asturias 1999–2002*, pp. 267-275.

## Inscripción árabe en la ermita de Nuestra Señora de la Vega (Torre de Juan Abad, Ciudad Real)\*

## The Arabic inscription in Nuestra Señora de la Vega Hermitage (Torre de Juan Abad, Ciudad Real, Spain)

Carmen BARCELÓ  
Universidad de Valencia  
carne.barcelo@uv.es

Ana LABARTA  
Universidad de Valencia  
ana.labarta@uv.es

Fecha de recepción: 20-10-2017  
Fecha de aceptación: 11-01-2018

### RESUMEN

El trabajo aborda el estudio de la inscripción que ostenta una lápida de mármol conservada en la ermita de Nuestra Señora de la Vega. Además de editar y traducir su texto, analiza el contexto histórico y arqueológico de la zona de Torre de Juan Abad y del Campo de Montiel y explora los escasos restos de cultura islámica que conservan. Se concluye que el texto está en lengua árabe y grafía cúfica simple y que fue grabado en la segunda mitad del siglo X sobre una lápida romana reutilizada. Menciona los nombres de dos varones y podría haber sido escrito por uno de ellos, tal vez encontrándose faltos de libertad.

**PALABRAS CLAVE:** epigrafía árabe, *graffiti*, al-Ándalus, califato, Campo de Montiel.

### ABSTRACT

The article deals with an inscription on a marble stone that is kept in the chapel of our Lady of la Vega. In addition to the edition and translation of the text, it analyses the historical and archaeological context of the areas of Torre de Juan Abad and Campo de Montiel and explores the scarce remnants of Islamic culture preserved there. The conclusion is that the text is written in Arabic language, in simple Kufic script, and that it was engraved during the second half of the 10th century on

---

\* Agradecemos a don José María Lozano Cabezuelo, director del Museo-Casa de Quevedo (Torre de Juan Abad), habernos facilitado en septiembre de 2017 información sobre la pieza, copia de una carta remitida al cronista oficial don Bibiano Castaño Robles con informe sobre la inscripción, reproducciones de calcos y fotos antiguas así como por haberse ocupado de obtener nuevas fotografías de la inscripción a petición nuestra.

a reused Roman gravestone. It mentions the names of two men and it could have been written by one of them, perhaps while they were lacking freedom.

**KEYWORDS:** Arabic Epigraphy, Graffiti, Al-Andalus, Caliphate, Campo de Montiel.

## 1. INTRODUCCIÓN

La Torre de Juan Abad se halla al sureste de la provincia de Ciudad Real, en la región del Campo de Montiel –la antigua *Mūntīl* árabe (Vallvé, 1986: 275, 286 mapa)– y próxima a las estribaciones de las montañas de Sierra Morena y Alcaraz. La localidad pertenece a la zona llamada Mancha Baja y, desde el punto de vista hídrico, a la cuenca del Guadalquivir.

A unos cuatro kilómetros de la población, se encuentra la ermita de Santa María de la Vega, que guarda la imagen de la patrona de la villa y conserva una lápida de mármol que en los últimos años ha suscitado –en la prensa regional y en Internet– un debate sobre el sentido de la inscripción que figura incisa en varias de sus caras; se discute en qué lengua está grabada, cuál es el alfabeto en que está escrita, quiénes fueron sus posibles autores y también se declara que es indescifrable (figura 1).

El objeto principal de este trabajo es proceder a la lectura, traducción y estudio de la inscripción para poder determinar el contenido, cronología y función, así como el origen de la misma e insertarla en el discurso histórico de esta zona de la provincia de Ciudad Real. Para ello recogeremos en las líneas que siguen algunas noticias sobre la ermita en la que se guarda, las primeras menciones que hemos hallado a la presencia de la lápida allí y trataremos de averiguar su posible vinculación con Torre de Juan Abad o con alguna o algunas poblaciones próximas del Campo de Montiel.

## 2. LA ESTELA EN LA ERMITA DE NTRA. SRA. DE LA VEGA

A tenor de lo que refieren las fuentes consultadas, en el siglo XX la estela estuvo empotrada en una pared exterior del santuario, pero en la actualidad se exhibe en el interior del oratorio. Sin duda, ninguno de esos dos espacios, exterior e interior, fue antaño el emplazamiento original de la pieza, de la que, sin embargo, se ignora cualquier información relevante: desconocemos el lugar del hallazgo o de dónde procedía, quién la trasladó a la ermita, con qué intención y en qué fecha.

Una descripción de las villas del Campo de Montiel realizada en 1773 por el gobernador de la Orden de Santiago don Fernando de Cañas, al tratar de Torre de Juan Abad, refiere que hay “una hermita de María Santa de la Bega, la qual fue convento de Templarios” (AHN, Consejo, Órdenes Militares, Santiago, leg. 5366, *apud* Corchado, 1971: 174, nota 1026). Se trata de una simple nota que describe de forma superficial el oratorio, pero incluye una vinculación errónea a los templarios que ha equivocado a cuantos le han seguido; carece de interés para nuestro objeto pues no menciona el epígrafe.

Sebastián de Miñano y Bedoya (1779-1845) es el primer autor en el que hemos hallado descripción cabal de la ermita con una referencia a la lápida. En el artículo que dedicó en su *Diccionario* a Torre de Juan Abad dice:

A este templo le circunda un claustro, en el que se advierten señales de diferentes oficinas, entre las cuales un refectorio, que según tradición de los vecinos de esta Villa, fue un monasterio del Orden militar del Temple: no asentimos á esto ni tampoco á la inscripción que se halla en el anillo de la media naranja, ó cúpula de su capilla mayor; porque creemos

es arbitraria. También sobre el dintel de la puerta del Sur, se hallan en una lápida de alabastro blanco, unos caracteres desconocidos, que nada prueban por no haberse podido leer (Miñano, 1828: IX, 17b).

**Figura 1.** Lápida. Nuestra Señora de la Vega (Torre de Juan Abad)



Fuente: gentileza de José María Lozano.

El letrero pintado en la cornisa sobre la que descansa la cúpula de la capilla mayor a la que se refiere Miñano se lee aún hoy. Es un texto en latín tardío y deficiente, recientemente restaurado, que dice A TEMPIARIIS [sic] CONSTRVCTUM. IAN [sic] CVPIDITAS DESTRVCXIT [sic]. A. 1310. FLORENS VERA PIETAS. RESTITVIT. REEDIFICAVIT [sic]. & AVXIT. A. 1644 y en él sorprende la forma *tempiarii* con la que supuestamente se aludiría a los templarios.

Ya argumentaba Miñano, con acierto, que la atribución a la Orden del Temple de dicha ermita era una noticia errónea, porque los templarios no tuvieron dominio alguno sobre el Campo de Montiel. Afirmaba con solvencia que ese territorio perteneció a la Orden de

Santiago en virtud de las donaciones que algunos reyes de España le hicieron cuando la zona todavía estaba en manos de los musulmanes. “Por consiguiente –concluye en su argumentación– es fabulosa [...] la fundacion que suponen hecha por ellos del convento que hoy es la iglesia de Nuestra Señora de la Vega” (Miñano, 1828: IX, 17b-18a).

Años después, Pascual Madoz Ibáñez (1806-1870), en el artículo dedicado a Torre de Juan Abad, se refería sucintamente a la ermita de Ntra. Sra. de la Vega, patrona de la villa, localizándola “á ½ legua, al Oeste” y diciendo que es “una iglesia de tres naves, con su cláustro alrededor, casa del santero, habitación para la justicia, sacerdotes, mayordomos, etcétera, y plaza de toros para las fiestas en su día”, pero no mencionó la estela (Madoz, 1849: XV, 67a).

Cuando Aureliano Fernández-Guerra y Orbe (1816-1894) editó en 1859 uno de los volúmenes de las *Obras* de Quevedo, incluyó una serie de documentos sobre el conocido autor del Siglo de Oro que, como se sabe, fue señor de la Torre de Juan Abad. Siguió los datos de Madoz en la descripción geográfica del lugar, que parafraseó diciendo que a media legua hacia poniente está “la capaz y bien trazada ermita de nuestra Señora de la Vega, en lo antiguo monasterio de frailes, donde puso un excelente retablo el famoso poeta Jorge Manrique”; y también aprovechó y reprodujo varias noticias recogidas en las *Relaciones Topográficas* –entonces inéditas– que el rey Felipe II ordenó realizar en sus tierras en 1575 (Fernández-Guerra, 1859: 656-661, documento 92 “Adquiere don Francisco de Quevedo el señorío de la villa de la Torre de Juan Abad”). Lo que recopiló don Aureliano fue copiado *in extenso* por Inocente Hervás y Buendía (1842-1914) en el artículo de su *Diccionario* dedicado a la historia de la villa (Hervás, 1890: 570). Pero ninguno de estos autores hace mención a la estela.

Gregorio Planchuelo Portalés, en la tesis doctoral en Ciencias Naturales que defendió en la Universidad Complutense de Madrid a mediados del siglo XX, al describir la riqueza monumental y artística del Campo de Montiel, dice que la ermita, “según informes allí recogidos, es antiquísima, pues fué construida por los caballeros Templarios en 1273” (Planchuelo, 1954: 155). Esta afirmación, para la que no aporta ninguna fuente que la respalde, es la primera y única que incluye una fecha concreta para su construcción. Si bien se desconoce la procedencia de esos datos, podemos suponer que sus informes tendrían el mismo origen en la tradición de los vecinos y que ya refutó Miñano.

En el Ayuntamiento de Torre de Juan Abad<sup>1</sup>, debajo de un cuadro con el escudo de la villa, hay una nota que dice: “En 1273 Alfonso X el Sabio, habiendo celebrado Cortes en Almagro, concedió privilegios y dictado de lealtad por haber concurrido los de esta villa a la famosa toma de Baeza”.

Es curioso que ambas notas aludan a la misma fecha. Por otro lado, la realidad histórica es que Baeza fue conquistada por el rey Fernando III, padre de don Alfonso, en 1227, es decir unos cincuenta años antes. Hay quien apunta al año 1232 como fecha de creación por los santiaguistas de la puebla nueva de Torre de Juan Abad (Ruibal, 1984: 435), aunque según otros las primeras noticias fehacientes sobre la villa datarían de 1243 (Corchado, 1971: 169); en esa fecha consta que en la población se había asentado una decena de vecinos y que ya tenía iglesia (Chaves, 1741?: folio 41v, § 80).

Está documentado que en el siglo XV la ermita de la Vega en Torre de Juan Abad era la segunda en importancia de la Orden de Santiago, después de la de Orcera, y que el edificio era monasterio franciscano, con clérigo incluido. En 1480 y 1494 gozaba ya de gran devoción y a ella acudía mucha gente el mes de septiembre, en el día de la festividad de Santa María (AHN, Órdenes Militares, lib. 1.064c, folios 200-202 y lib. 1.067c, folios 578-

1 <http://www.torredejuanabad.es/la-ermita-templaria/> (consultado 06/09/2017).

579, *apud* Porras, 1997: 258, nota 542). En 1498 tenía dos naves y “portal sobre pilares que se toman debaxo de los dos tercios de la iglesia en derredor” (AHN, Órdenes Militares, lib. 1.068c, folio 333, *apud* Madrid, 2004: 173-174).

En resumen, sólo consta por escrito que la inscripción estaba en la ermita antes de 1828. Nada sabemos sobre el momento en que dicha piedra se colocó sobre la puerta sur de la iglesia ni de dónde se trajo a la Vega.

### 3. PRIMERAS PROPUESTAS SOBRE LA LÁPIDA

Sobre esta lápida, la página Celtiberia.net formuló la pregunta “¿sabrían darme algún dato relacionado con dicha piedra?” (13/06/2007)<sup>2</sup>. Los comentarios que recibió no merecen ser glosados o mencionados; pero destaca entre ellos una contestación que reproduce parte de una *carta de 1982 de D. Manuel Braña, de Córdoba*, con un informe sobre la inscripción, tomada a su vez de otra página web, ahora cerrada<sup>3</sup>. El texto de la carta citada dice:

Me da la impresión de que es una lauda romana aprovechada posteriormente para labrar en ella un texto árabe distribuido en seis líneas de escritura cúfica incisa las cuales dejan vislumbrar que son otros tantos hemistiquios de un poema de tres versos en cuya rima entra la letra *kaf*. Tal poema ocupa la mitad del campo epigráfico y se repite, invertido, en la otra mitad, lo que no deja de ser una peculiaridad de esta inscripción, que queda acéfala y puede ser leída desde dos posiciones opuestas, normales a su eje mayor. Y también parece que el poema en cuestión seguía por las caras laterales de la lápida o más bien que se repetía en ellas el verso primero, no quedando en parte alguna de ella resto de dato histórico.

Es evidente que este comentario sólo podía ser obra de Manuel Ocaña Jiménez (1914-1990), el máximo experto español del siglo XX en epigrafía árabe, cuyo apellido autógrafo ha sido mal interpretado como “Braña”. En efecto, el 30 de junio de 1982, Bibiano Castaño Robles (1954-2017), cronista oficial de la Torre de Juan Abad, le escribió solicitando su dictamen sobre la lápida de la ermita. El 9 de julio de ese mismo año el arabista respondió a la cuestión y devolvió las fotografías que se le habían enviado, en las que se veía que en esa época alguien había intentado repasar los trazos de la inscripción con pintura negra.

Escribía el docto epigrafista que sentía descorazonar a su consultante: el estado en que se encontraba la inscripción hacía que resultara “virtualmente indescifrable, ya que los caracteres incisos con los que fue compuesta han sido rellenados por un inexperto, que la ha dejado por el momento hecha una lástima”. Animaba a don Bibiano a procurar que quedara “totalmente limpia de retoques. Y tratar después de conseguir nuevas fotos a base de una iluminación baja, que marque bien lo que resta de las incisiones”; y, antes de emitir la opinión reproducida arriba sobre el epígrafe, añadía “no sé si merecerá la pena darse todo este trabajo”.

En un estudio sobre ermitas, Juan Zozaya Stabel-Hansen (1939-2017) traslada la información facilitada por *gente del pueblo* según la cual durante una reforma en la iglesia de la Vega se retiró una inscripción árabe que estaba “en una escalinata exterior, en donde había sido situada con el letrero hacia arriba, para que fuera pisada”. Anota que “alguien se dio cuenta de que debía salvarse e hizo que se colocara la pieza en una pared, en la proximidad del nartex, en donde ahora está preservada” (Zozaya, 2014: 264). Añadía: “la inscripción no sólo ocupa la que podemos considerar como la cara superior de la lastra, sino que hay otros letreros menores, de un renglón, en tres de los lados, quedando mal

2 <http://www.celtiberia.net/es/conocimientos/?idp=9878> (consultada septiembre 2017).

3 <http://www.torredejuanabad.org/historia/temple/piedra.html> (intento de consulta septiembre 2017).

labrado y sin ellos una de las caras menores” (Zozaya, 2014: 265).

A partir de la presencia de esta lápida no es posible afirmar, sin descifrar antes su contenido, que cubría la tumba de un santón musulmán y menos deducir que la ermita había sido antes un punto de reunión piadosa andalusí, como sostiene Zozaya (2014: 264-265).

Con motivo del centenario de la conquista de 1213, Montiel celebró un congreso sobre su pasado medieval. El trabajo del arqueólogo Gallego Valle destacó en el término de la Torre de Juan Abad, entre los pueblos sometidos en época islámica al *castillo de Avenxove* o *Eznavexor* (que identifica con Villamanrique), las alquerías de Cernina, Las Eras, que daría origen a la nueva población, y la que existió “en el entorno de la ermita de la Virgen de la Vega y de la que se recuperó una estela de mármol con epigrafía árabe” (Gallego Valle, 2015: 42).

Parece atrevido suponer -sin estudio arqueológico- la existencia de una alquería islámica cerca de la ermita de la Vega con el único apoyo de la lápida, máxime sin conocer el contenido de su inscripción ni las circunstancias de su hallazgo.

#### 4. ESTUDIO DE LA INSCRIPCIÓN

La piedra es de mármol blanco, con forma de prisma rectangular, pulimentada y sin adornos. Su estado de conservación es muy bueno. Mide aproximadamente 120 x 60 x 15 cm. Presenta sobre una de sus caras mayores un marco, formado por un listel y dos bocales separados por dos estrías profundas, que encuadra el campo epigráfico central, que aparece rebajado. La anchura de esta moldura es de unos 7'5 cm, de manera que el rectángulo de escritura mide 75 x 45 cm. En los cuatro ángulos internos de dicho campo hay unos resaltes en forma de cuarto de círculo. Estos resaltes coinciden en la actualidad con los puntos donde se han colocado los cuatro herrajes que sustentan y fijan la piedra a la pared.

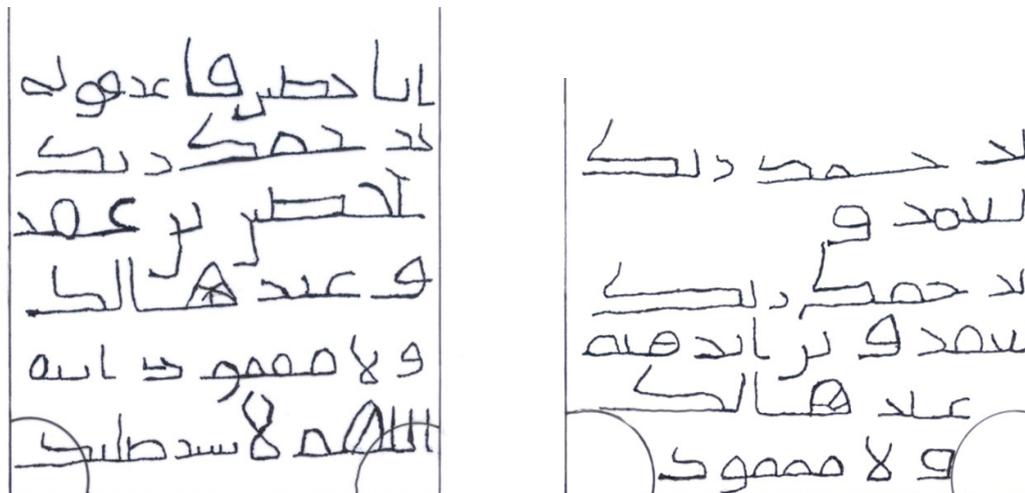
Como sugería Ocaña en su carta, parece tratarse de una lápida romana, tal vez del Bajo Imperio (siglos I-II d. C.), utilizada para grabar en ella un texto en otra lengua. Quedan huellas sobre la cara epigrafiada, casi en el centro de la superficie escrita, de parte de lo que parece ser una letra S incisa y también en la sección media de la estela, debajo de ese mismo signo, hay algún resto de otras posibles letras latinas.

Existen al menos tres fotografías en blanco y negro en las que se ve la lápida colocada en tierra, fuera de la ermita, en distintas posiciones. Muestran tres caras grabadas: el frente y dos laterales, uno largo y otro corto. En ellas se advierten los trazos de las letras repasados en negro y puede suponerse que son las fotografías enviadas a don Manuel Ocaña en 1982. Actualmente la piedra aparece limpia y apenas le quedan trazas de aquella intervención.

En total, el epígrafe consta de dieciséis líneas. En el campo central hay doce, de las cuales seis se leen desde el centro hacia uno de los lados cortos (figura 2a) y las otras seis en dirección opuesta, desde el centro hacia el otro lado corto (figura 2b). Se complementan con dos líneas en uno de los bordes largos (figura 3) y otras dos en uno de los cortos (figura 4).

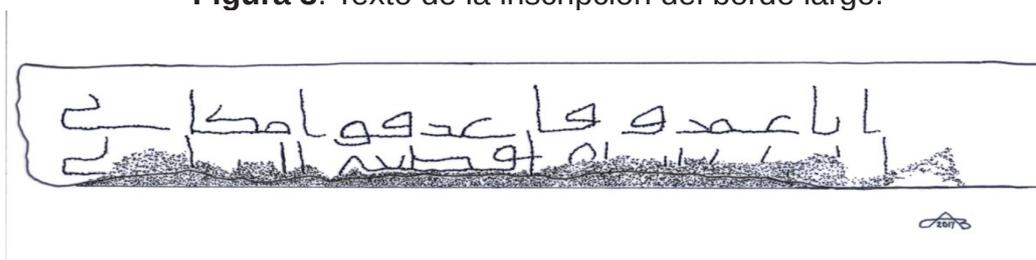
La escritura se realizó de manera incisa, mediante repicado, golpeando con un objeto pesado sobre un instrumento punzante de boca próxima a los 0'5 cm. El resultado es una serie de punciones redondas, en general poco profundas, que en algunas partes apenas se perciben porque la superficie aparece hoy desgastada. Se aprecia una interlínea de 7'5 cm, que no es constante sino irregular, y hay alguna línea corta que no llega a cubrir por completo el ancho del campo epigráfico central. La inscripción del lado largo tiene la segunda línea, junto al borde de la piedra, seriamente dañada.

**Figura 2.** Texto de la inscripción del campo central: a) en una dirección; b) en dirección opuesta.



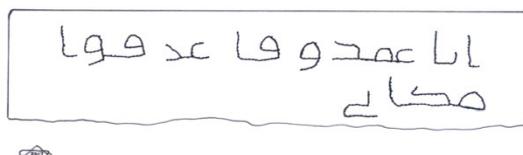
Dibujos de los autores.

**Figura 3.** Texto de la inscripción del borde largo.



Dibujo de los autores.

**Figura 4.** Texto de la inscripción del borde corto



Dibujo de los autores.

No han quedado muestras de deslizamiento del punzón sobre la superficie pulida, como ocurre cuando se graba sobre una pared o lápida vertical. Por eso parece verosímil pensar que en algún momento la piedra romana estuvo colocada en posición horizontal; pudo haber estado apoyada sobre el suelo, haberse usado en una escalera como peldaño, o haberse colocado sobre un zócalo de mampostería, de modo que se tuvo fácil acceso para grabar la actual inscripción desde ambos extremos y por dos de los laterales. Ni qué decir tiene que, antes de grabar estos textos, la inscripción romana ya había sido borrada casi totalmente por un artesano experto.

El escrito que muestra la piedra fue grabado en alfabeto árabe del tipo conocido como cúfico. Este estilo caligráfico se caracteriza por su rigidez y angulosidad y por no presentar

habitualmente los puntos diacríticos que sirven para distinguir una de otra las consonantes que comparten un cuerpo idéntico. El modelo utilizado aquí es el que se conoce como cúfico simple. A diferencia de los habituales ejemplares de lápidas árabes sobre mármol, en los que las letras se presentan siempre en relieve, en esta inscripción la técnica usada para labrar el epígrafe es la incisión. La altura del *alif* ronda los 6 cm.

Como ya ha señalado Labarta al estudiar el conjunto de epígrafes árabes del *Garb al-Andalus*, una observación de tipo externo muestra que las piezas labradas en mármol llevan el texto en relieve, mientras que los epígrafes con el texto inciso se suelen realizar sobre piedras menos nobles: pizarra, granito o arenisca. Ha propuesto considerar como *graffiti* o escritura espontánea todos los textos incisos realizados sobre mármol, en los que la baja calidad de la escritura no está en consonancia con la categoría de la piedra del soporte; además, son epígrafes que se labraron sobre piezas de mármol preexistentes, reaprovechándolas (Labarta, 2010: 216). No tenemos constancia de ninguna otra inscripción andalusí donde se hayan grabado en la misma cara dos escritos diferentes que se lean en distinto sentido.

Los estudios de epigrafía árabe han establecido las características de los distintos tipos de letra utilizados en los diversos territorios donde se establecieron los musulmanes y en cada período histórico. Con ellos puede determinarse con bastante precisión la cronología de los alfabetos utilizados en las inscripciones. Desde 1920, los estudiosos del estilo cúfico siguen el método desarrollado por Flury, que numera 17 signos más dos nexos y los relaciona con la letra cursiva, indicando además la posición relativa de cada signo en la palabra. Manuel Ocaña realizó el estudio de la evolución del cúfico omeya andalusí siguiendo este método. El alfabeto que vemos usado en la lápida de la ermita de la Vega (figura 5) sigue el modelo empleado durante el califato de al-Ḥakam II, que se extiende entre 961 y 976, siendo muy parecido al empleado en una inscripción cordobesa del año 968 (Ocaña, 1970: 38, figura 7).

Aunque el alfabeto árabe, como es sabido, se ha usado y se usa para representar no sólo la lengua árabe sino también otras que nada tienen que ver con la familia semítica a la que pertenece, no es ese el caso de la presente inscripción. El texto que contiene fue redactado en lengua árabe del tipo conocido por estándar, es decir la lengua árabe culta, que se emplea normalmente en los escritos de cualquier época.

## 5. EDICIÓN Y TRADUCCIÓN

No hemos conseguido descifrar la totalidad de la inscripción; a la dificultad habitual de interpretar la escritura de tipo cúfico se suma la escasa profundidad de las incisiones y la pérdida de piedra en el lateral.

En la edición, una raya inclinada marca el final de línea y una doble el final de la inscripción. Nuestra propuesta de lectura es la siguiente:

### 5.1. Edición

Campo central, en una dirección

انا حصين فاعرفوني | يرحمك ربك |  
لحصين بن عمرو غير هالك | ولا مفقود انبه | اللهم لأسير طلبك ||

Campo central, en dirección contraria

يرحمك ربك | لعمر | يرحمك ربك |  
لعمر بن ابراهيم | غير هالك | ولا مفقود ||

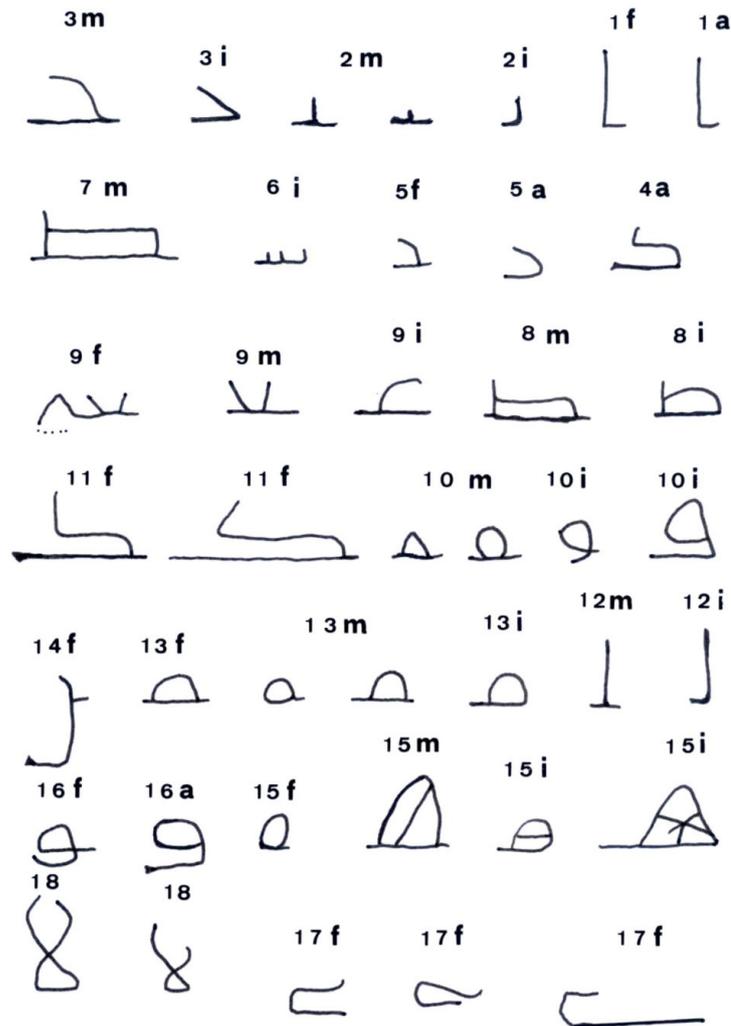
Lateral corto

انا عمرو فاعرفوا | مكاني ||

Lateral largo

انا عمرو فاعرفوا | مكاني | انا ... فاقطع ال... ل... بي ||

Figura 5. Alfabeto cúfico de la inscripción árabe de Torre de Juan Abad.



Dibujo de los autores.

Los números remiten a los signos cúficos del sistema de representación y con las letras se indica su posición: a) aislada; i) inicial; m) medial; f) final.

## 5.2. Traducción

En el área central, en una dirección:

“Soy Ḥuṣayn ¡conocedme! / Tu señor tenga piedad de ti, /

de Ḥuṣayn hijo de ‘Amr, / ni muerto / ni perdido. Presta atención, / Dios mío, a un preso que te ruega”.

En el área central, en dirección contraria:

“Tu señor tenga piedad de ti, / de ‘Amr /

Tu señor tenga piedad de ti, / de ‘Amr hijo de Ibrahīm, / ni muerto / ni perdido”.

En el lado corto: “Soy ‘Amr ¡sabed donde estoy!”.

En el lado largo: “Soy ‘Amr ¡sabed donde estoy! / Soy... ¡corta...!”.

## 6. ANÁLISIS DEL TEXTO

Es preciso recurrir al análisis del texto para tratar de descifrar el destino o sentido último de estos epígrafes en los que, como hemos visto, figuran los nombres propios de dos individuos de género masculino.

Las expresiones que se leen sobre la piedra podrían haber sido usadas para un epitafio: nombre de persona, petición de piedad, invocación a Dios, reconocimiento del carácter mortal del individuo..., pero la estructura no responde a los estándares andalusíes habituales en las estelas mortuorias: carece de *basma* inicial; se echan en falta los términos “tumba” o “murió”, la mención de algún pasaje coránico o de alguna jaculatoria piadosa a favor del difunto, la profesión de fe islámica y la fecha de la muerte (Barceló, 1990).

Ocaña sugirió que se trataba de tres versos repetidos, pero es muy dudoso que estemos ante un poema. Es imposible obtener una medida que se ajuste a las exigencias de la métrica árabe, aunque se repita varias veces la letra *kāf* al final de los renglones 2, 4, 6 de un lado y 1, 3 y 5 de la posición opuesta. El texto de los dos laterales podría medirse en metro *ṭawīl*, aunque no sería un hemistiquio completo; en este caso la rima no sería en *kāf*.

Para encontrar un formulario que guarde semejanza con el texto de la inscripción, deberemos acudir a los *graffiti* que se han estudiado en la zona occidental peninsular y, en concreto, a las expresiones árabes grabadas incisas en cuatro columnas de la basílica paleocristiana de Casa Herrera (Mérida, Badajoz) (Barceló, 2002) y en varias columnas del Parador Nacional de Mérida (Barceló, 2001a). En esos escritos espontáneos, que se datan en los siglos IX y X, falta también la *basma*, varias frases comienzan con el verbo “tenga piedad” (*yarḥamu*) y en dos de ellas se documenta la expresión “ni muerto ni perdido” (*gayr ḥālik wa-lā mafqūd*), que se repite dos veces en la lápida de Torre de Juan Abad.

Ya se ha hecho notar que los *graffiti* de Mérida tienen interesantes paralelos textuales con los que se han descubierto en el desierto del Negev, en la antigua Palestina (Barceló, 2001a: 109; 127, figuras 6 y 7). En éstos, la fórmula *gayr ḥālik wa-lā mafqūd* se encuentra repetida en veintiséis lugares distintos de los más de cuatrocientos testimonios estudiados, que descubren a unos escribanos arabizados, monoteístas pero no necesariamente musulmanes (Nevo, Cohen y Heftman, 1993: 108-109, s.v. *gayr*).

Barceló ha propuesto distinguir los *graffiti* árabes que están en espacios abiertos y los que se hallan en lugares cerrados y clasificar estos últimos según se encuentren en: a) cuevas y simas; b) cisternas, aljibes y sitios cerca del agua; c) ruinas y monumentos de la Antigüedad; d) cárceles; y e) edificios de culto. Ha caracterizado cada uno de esos tipos por el uso de un vocabulario y formulario propios (Barceló, 1997: 131).

Recientemente se ha descrito el contenido de todos esos escritos espontáneos, remitiendo a los lugares en los que están y a los trabajos en que han sido publicados. Como allí se dice, el mensaje más usual en la Edad Media era *entró en este sitio...* y un nombre propio. Esta frase anodina alterna o se complementa con otras de sentido religioso, siendo la más habitual el credo islámico *No hay más divinidad que Dios. Mahoma es el enviado de Dios*, que delata claramente la mano de un musulmán (Barceló, 2016b: 120).

En el contenido textual presente en la piedra de la ermita de la Vega se echan en falta los verbos “entró” o “estuvo aquí” que desvelarían a un escribano con libertad de paso; la alusión a un “señor” no implica que esté refiriéndose a Dios, porque es un término de

sentido ambiguo. Lo mismo cabe decir del verbo “tenga piedad”, pues cualquier ser humano puede tenerla. Se podría proponer -con toda cautela- que tal vez escribió el mensaje, en su nombre y en el de un compañero, alguien que estaba preso. Lo indica la palabra árabe *asīr* (cautivo o preso), que aparece grabada en el último renglón de un lado de las inscripciones, y que el tipo de letra responde a una sola mano.

En cuanto a los nombres de los dos personajes citados en la inscripción, uno es ‘Amr, que está repetido tres veces y se menciona además como ‘Amr hijo de Ibrahīm, incluyendo la cadena familiar; el otro se llama Ḥuṣayn o Ḥuṣayn hijo de ‘Amr. La concurrencia onomástica puede hacer pensar que este fuera hijo del primero, aunque puede tratarse de una mera coincidencia. Por otro lado son denominaciones de cronología y uso muy antiguos, muy propios de los inicios del Islam o de los compañeros de Mahoma, y podían llevarlos individuos arabizados musulmanes, cristianos o judíos.

Una antigua tribu de los árabes Qaḥṭānīs, al norte de la península arábiga, llevó el nombre de Ḥuṣayn, que aún se usa, al igual que Ḥaṣīn, del que es diminutivo, y también ambos con artículo. Ese nombre quedó marginado a lo largo de la historia ante la presión de su casi homónimo Ḥuṣayn (con *sīn* en lugar de *ṣād*), cuyo uso se puso de moda como recuerdo piadoso del nieto de Mahoma, muerto, como se sabe, de forma violenta en Kerbela en el año 680.

## 7. ELEMENTOS ROMANOS USADOS PARA GRABAR EN ÁRABE

No hace mucho, Labarta abordaba el tema de la reutilización de elementos de mármol y afirmaba que:

Una placa de mármol ya cortada y pulida es un objeto bonito y valioso, que puede usarse como dintel, como peldaño, como alfeizar, como encimera. Si no queremos que se vea la inscripción, basta darle la vuelta. También podemos grabar por la otra cara. No nos extrañará, pues, que algunas lápidas de mármol hayan aparecido, reutilizadas, lejos del lugar donde se realizaron, al igual que basas, fustes de columnas y capiteles de mármol se van reutilizando a lo largo de los siglos (Labarta, 2015: 218).

Esto ha sucedido en la península ibérica con aras, estelas, miliarios, columnas o arquitrabes romanos -con o sin inscripción- reutilizados por musulmanes y cristianos. Igual ocurre con lápidas árabes, que los cristianos usaron para grabar por detrás, o con las hebreas y cristianas más antiguas, que se incorporaron a edificaciones más tardías.

Como muestra de que se trata de un hecho habitual, citaremos brevemente algunos elementos romanos que, al igual que ha ocurrido con la lápida de la ermita de Torre de Juan Abad, fueron reutilizados por los árabes para labrar epígrafes de distinto contenido. Así, grabados sobre aras romanas, hallamos un epitafio del siglo X (Barceló, 2001b) y un reloj de sol del siglo XIII, ambos descubiertos en Sagunto (Labarta y Barceló, 1988, Barceló, 1998: 207-209, núm. 47), y la lauda funeraria de una musulmana fallecida en 1182, labrada sobre el frontal de un ara, que se encontró en la iglesia de Santa María de Mérida (Barceló, 2016a).

En 985, los servidores de Almanzor aprovecharon la parte inferior no grabada de una estela romana, que contenía el epitafio latino dedicado a Licinia Mela (siglo I d. C.), para tallar el texto fundacional de la alcazaba de Lisboa (Barceló, 2013). Conserva también restos de epigrafía latina la estela funeraria de un individuo fallecido en Trujillo en el siglo XI (Díaz Esteban, 1987: 175-176). En la ciudad portuguesa de Beja, los árabes usaron una estela funeraria visigótica de los siglos VI o VII (Leite de Vasconcelos, 1896) para labrar el epitafio de un musulmán fallecido en 1136 (Labarta y Barceló, 1987: 401, núm. 4).

Existe una inscripción árabe en relieve que durante años se creyó por error que procedía de Baños de la Encina (Jaén) (MAN, núm. inv. 1907/32/101; Muñoz-Cobo, 2009). Como se ha demostrado (Canto y Rodríguez, 2006), celebra la construcción en 968 de una torre de la muralla de Talavera de la Reina (Toledo). Para grabarla, se reutilizó una lápida romana de piedra caliza, rectangular y de similar anchura y grosor a la que nos ocupa, pero algo más corta. Su enmarque consiste en una moldura, cuyo perfil está compuesto por listel y cima reversa o talón, idéntica a la que ostenta la estela CE06037 del Museo de Arte Romano (Mérida), un tipo de marco que no se hallará en al-Ándalus hasta época nazarí; por contra, el borde usual en las lápidas árabes de etapas anteriores es un listel o cinta plana, lisa o con lacerías, que enmarca la caja de escritura en las caras laterales y superior (Barceló, 1998: figuras 5a-c, 6 y 11).

El campo de Montiel no es zona que tenga canteras de mármol, de manera que todas las piezas de este material que se encuentren allí habrán sido traídas de fuera. Es una de las preguntas que se planteaban en las *Relaciones topográficas de Felipe II* de 1575. Resulta ilustrativa del movimiento y traslado de estos nobles materiales la respuesta dada desde Santa Cruz de Mudela al capítulo 36, que pedía noticia de edificios antiguos, epitafios, letreros y “antiguallas”. De los primeros, afirman que hay muchos rastros en la ermita de Nuestra Señora de las Virtudes, “porque en estos dichos edificios se han hallado sepulturas donde han parecido huesos de difuntos”. Añaden que se trajeron para la iglesia mayor “ciertas piedras; mármoles azules y blancos”. Destacan una piedra de mármol cuadrada

que tenía un letrero en cifra griego; y de lo que decía no hay noticia porque no hubo en esta tierra quien declarase el epitafio del dicho letrero; y la dicha piedra está puesta como dicho es en una esquina de la dicha torre, el dicho epitafio a la parte de adentro, de manera que de presente no se puede leer (Campos, 2004: II, 840).

Declaran también que, según la tradición, en la población antigua

se hallaron dos sepulcros hechos de piedra mármol a manera de una pila larga grande, en las cuales se hallaron los dichos huesos que arriba en este capítulo está dicho; y en la mayor piedra de los dichos sepulcros se halló que tenía una lauda y cobertura de piedra de mármol, la cual tenía un epitafio que dicen que decía ‘aquí yace Nuño Vázquez’ de los godos; las cuales dichas piedras de sepulcros están puestas en el edificio de la dicha ermita de Nuestra Señora de las Virtudes.

Cuentan que las piedras de los sepulcros

se trajeron, a lo menos la una de ellas, a esta dicha villa para servirse de ella por pila para dar agua a los ganados y que todos los ganados que en ella bebieron dicen que se cayeron muertos, por lo cual se dio orden que se tornase la dicha piedra de sepulturas a la dicha ermita de Nuestra Señora de las Virtudes (Campos, 2004: II, 840-841).

En el término municipal de Torre de Juan Abad hay evidencias arqueológicas del período romano. En la “Huerta de Don Rey” se descubrieron a principios de 1953 los restos de un edificio: seis basas áticas, dos capiteles corintios, fragmentos de fustes de columnas y sillares, del siglo I, pero todo de piedra arenisca (San Martín, 1953: 36-40; Ruiz Argilés, 1955); y aunque en la zona se han encontrado diversas lápidas con inscripciones romanas, incluidas en el *Corpus* de inscripciones latinas de Hispania, ninguna de ellas procede de las tierras de la villa que nos ocupa, todo lo cual parece sugerir que no había allí hábitat romano de importancia.

## 8. POSIBLE PROCEDENCIA

Torre de Juan Abad se creó en el siglo XIII, cuando los musulmanes ya habían sido expulsados del Campo de Montiel. La ermita de la Vega es también una creación cristiana de la Orden de Santiago y no responde ni a la conversión de una mezquita en templo ni a la continuidad de un lugar de culto paleocristiano. La presencia en la ermita de la Vega de una piedra romana, reutilizada para escribir en árabe en época califal andalusí, podría explicarse porque los cristianos pobladores de Torre de Juan Abad la encontrarán en una plaza o castillo de la etapa islámica. Después de un enfrentamiento victorioso, la traerían como botín y la expusieron como “trofeo de guerra” en un lugar visible, a la entrada del templo.

No estamos hablando de un hecho excepcional, pues son numerosas las iglesias cristianas peninsulares o del extranjero en las que han estado o están expuestas inscripciones árabes procedentes de ciudades andalusíes de otras provincias o incluso del Norte de África. Sin afán de exhaustividad recordaremos: un arquillo de Medina Azahara (Córdoba) empotrado en el claustro de la catedral de Tortosa (Tarragona) (Lévi-Provençal, 1931: 83); una pila de abluciones, transformada en bautismal, en la catedral de Santander (García Gómez, 1947); varias estelas funerarias nazaríes: dos en la catedral de Córdoba (Lévi-Provençal, 1931: 173, 175), una en Santa María del Azogue en Betanzos (A Coruña) (Labarta, 2015: 219), dos en el convento de Madres Concepcionistas Franciscanas de Torrijos (Toledo) (Labarta, 2015: 219) y otra en la ermita de São Tomé de Aguiã, cerca de Viana do Castelo en el extremo Norte de Portugal (Labarta, 2015: 220). Y los pisanos se llevaron a su iglesia de San Sisto en Italia la lápida funeraria del rey de la taifa de Mallorca (Barceló, 2006, 2010).

Así pues, el caso de nuestra ermita sería una muestra más de este tipo de acciones, y por lo tanto, sin más información de la que poseemos ahora, es imposible saber de dónde pudo traerse la estela que aquí estudiamos. Si había asentamientos andalusíes cerca de Torre de Juan Abad, nada sabemos sobre la distribución de sus pobladores en el territorio ni otras circunstancias; por lo tanto, no se puede afirmar que los cristianos cogieran precisamente allí piedra alguna para reutilizarla en la ermita.

A diferencia de lo que ocurre con los territorios repoblados por la Orden de Calatrava, parece que apenas existía población en el Campo de Montiel a la llegada de los santiaguistas (Madrid, 2004: 154-155). Aunque los andalusíes construyeron algunas fortalezas (v.gr. el recinto de Alhambra, el castillo de *Avexor*), por ahora las excavaciones en la comarca histórica del Campo de Montiel no han revelado apenas nada sobre la época musulmana y la despoblación de estas tierras en la etapa previa a la conquista cristiana.

Una intervención del año 2000 en el centro de Villanueva de la Fuente ha aportado 89 fragmentos cerámicos de los siglos XIV en adelante, pero sólo un fragmento de cerámica verde y manganeso se ha considerado de época califal (Retuerce, 2003); a corta distancia de esta localidad, se ha descubierto una cincuentena de enterramientos musulmanes, dos de ellos fechados en el siglo X (Benítez, Álvarez, Mata, Torres, Moraleda y Cabrera, 2011: 326-330; Moya-Maleno, 2015: 261, nota 29). Se carece pues de suficiente información para poder trazar un discurso adecuado sobre la historia andalusí del Campo de Montiel, ya que se trata de una zona de frontera a partir del siglo XI. Parece que era una región poco poblada y que sus habitantes estaban recogidos en espacios fortificados; algunos se han conservado y otros fueron derruidos por la Orden santiguista en beneficio de sus propios intereses.

Por lo que respecta a inscripciones árabes, aparte de la lápida de Torre de Juan Abad, no se conocen epígrafes hallados en esta zona; aunque se menciona un “sillar con decoración epigráfica árabe localizado en las cercanías de la ermita de San Pedro (Ossa de

Montiel)” (Gallego Valle, 2015: figura 13), en realidad es un elemento arquitectónico, tal vez romano o paleocristiano, con una cenefa decorativa vegetal, pero sin letras árabes.

## 9. CONCLUSIONES

Después de estudiar la lápida conservada en la ermita de Nuestra Señora de la Vega, interpretar los signos que muestra, traducir la inscripción y evaluar su contenido, llegamos a las conclusiones que a continuación se detallan.

Es una lápida romana reutilizada. Prueba de ello es que conserva la moldura original, datable en el Bajo Imperio, de la que se pueden ver muchos paralelos en inscripciones romanas conservadas en los museos nacionales, que es distinta a la utilizada en las lápidas andalusíes. Además, aunque el campo epigráfico se rebajó, quedan aún visibles sobre su superficie restos de letras latinas.

El texto está escrito en árabe estándar, es decir, el que se atiene a las reglas establecidas por los gramáticos, sin desvelar ningún rasgo del dialecto usado en al-Ándalus. Esto apunta a que el escribano era una persona instruida. Se grabó de manera incisa, utilizando el estilo caligráfico conocido como cúfico simple; es un tipo de escritura caracterizado por su angulosidad y porque carece de los puntos diacríticos que diferencian las letras en la escritura cursiva. Los rasgos epigráficos de la lápida examinada se han comparado con los que se ven en otras inscripciones, datadas a lo largo de toda la historia de al-Ándalus. De dicha comparación se desprende que la similitud mayor se produce con epígrafes fechados durante el califato, en concreto con los de la segunda mitad del siglo X, de época de al-Ḥakam II.

Aunque se sospechaba que su contenido podía ser funerario y alguna de las expresiones que figuran podrían haber sido usadas para un epitafio (nombre de persona, petición de piedad, invocación a Dios, reconocimiento del carácter mortal del individuo), esta finalidad debe descartarse, pues la estructura no responde en absoluto a los estándares habituales en las estelas mortuorias andalusíes. El texto carece de la obligada fórmula inicial “en el nombre de Dios...”, no aparecen las voces “tumba” ni “murió”, y faltan la jaculatoria piadosa a favor del difunto, la profesión de fe islámica y la fecha de la muerte.

La pieza responde a un tipo de grabado espontáneo, similar a otros *graffiti* peninsulares. Como hemos argumentado en el desarrollo de este trabajo, una razón de peso para entenderla así es que se trata de un texto inciso, realizado sobre una pieza de mármol preexistente, reaprovechada, donde la baja calidad de la escritura no está en consonancia con la categoría de la piedra del soporte, que exigiría una talla en relieve. Otro motivo para considerar el texto de la lápida como “escritura espontánea” es que guarda un estrecho paralelismo con fórmulas que sólo se han documentado en *graffiti*, tanto en al-Ándalus como en Palestina.

Entre esas fórmulas se echan en falta los verbos “entró” o “estuvo aquí”, que son términos muy frecuentes en los textos espontáneos que se ven en edificios en ruinas, cavernas o cuevas, espacios en los que el escribano tenía libertad de entrada y salida. La presencia de la palabra “cautivo” o “preso”, que aparece grabada en el último renglón, y la letra de todo el escrito, que es de una sola mano, nos llevan a sugerir que el mensaje pudo ser grabado por una persona encarcelada o falta de libertad que se lamenta de su situación y la de su posible compañero.

Sin más información de la que disponemos hoy, es imposible saber de dónde procede la estela. La investigación más reciente sostiene que Torre de Juan Abad y el santuario de la Vega son creaciones de la Orden de Santiago en el siglo XIII. La presencia en la ermita de una lápida de época califal andalusí sólo puede explicarse porque cristianos de la Torre la vieran en una plaza o castillo de la etapa islámica y se la llevaran para exponerla, en un lugar visible a la entrada del templo, como “trofeo de guerra”.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Barceló, C. (1990), “Estructura textual de los epitafios andalusíes (siglos IX-XIII)”, en *Homenaje a Manuel Ocaña Jiménez*, Córdoba, Diputación Provincial, pp. 41-54.
- (1998), *La escritura árabe en el país valenciano. I. Inscripciones monumentales*, Valencia, Universitat. Área de Estudios Árabes e Islámicos, 2 vols.
- (2001a), “Columnas ‘arabizadas’ en santuarios y basílicas del occidente de al-Ándalus”, en Valdés, F. y Velázquez, A. (eds.), *La islamización de la Extremadura romana*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano [*Cuadernos Emeritenses* 17], pp. 87-137.
- (2001b), “Làpida funerària de *Murbāʿir* (Sagunt, segle X)”, *Stvdia Philologica Valentina*, 5, pp. 169-177.
- (2002), “Escritos árabes en la basílica paleocristiana de Casa Herrera (Mérida, España)”, *Madridrer Mitteilungen*, 43, pp. 299-315.
- (2006), “Un epitaffio islamico proveniente da Maiorca portato a Pisa come trofeo di guerra?”, *Quaderni di Studi Arabi. Nuova Serie*, 1, pp. 55-68.
- (2010), “L’epitafi del rei mallorquí Ibn Aglab conservat a Pisa”, *Butlletí de la Societat Arqueològica Lulliana*, 66, pp. 279-298.
- (2013), “Lisboa y Almanzor (374 H. / 985 d.C.)”, *Conimbriga. Revista Portuguesa de Arqueologia*, 52, pp. 165-194.
- (2016a), “Epigrafía árabe en la colección Monsalud”, *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 34, pp. 269-286.
- (2016b), “Inscripciones en *ribāʿ* de al-Ándalus (Guardamar y Arriñana)”, *MARQ. Arqueología y Museos*, 7, pp. 117-139.
- Benítez de Lugo, L., Álvarez García, H. J., Mata Trujillo, E., Torres Mas, M., Moraleda Sierra, J. y Cabrera Gómez, I. (2011), “Investigaciones arqueológicas en *Mentesa Oretana* (Villanueva de la Fuente, Ciudad Real) 2003-2009: muralla ibérica, área urbana y necrópolis tardoantigua e islámica”, *Espacio, tiempo y forma. Serie I, Prehistoria y arqueología*, 4, pp. 309-336.
- Canto, A. y Rodríguez, I. (2006): “Nuevos datos acerca de la inscripción califal atribuida al Castillo de Baños de la Encina (Jaén)”, *Arqueología y Territorio Medieval*, 13.2, pp. 57-66.
- Corchado Soriano, M. (1971), *Avance de un estudio geográfico-histórico del Campo de Montiel*, Madrid, CSIC.
- Chaves, B. de (1741?), *Apuntamiento legal sobre el dominio solar que por expresas reales donaciones pertenece a la de la Orden de Santiago en todos sus pueblos*, s.l., s.n., s.a.
- Díaz Esteban, F. (1987), “Dos nuevas inscripciones árabes de Trujillo y relectura de una tercera”, en *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas*, Granada, Universidad de Granada, vol. II, pp. 171-181.
- Fernández-Guerra y Orbe, A. (ed.) (1859), *Obras de don Francisco de Quevedo Villegas*, vol. 2, Madrid, M. Rivadeneyra.
- Gallego Valle, D. (2015), “Del emirato a la conquista cristiana: propuesta de reconstrucción del paisaje histórico del Campo de Montiel (ss. IX-XIII)”, *Revista de Estudios del Campo de Montiel*, 1 Extra, pp. 9-53.
- García Gómez, E. (1947), “La inscripción de la pila árabe de Santander”, *Al-Andalus*, 12, pp. 155-161.
- Hervás y Buendía, I. (1890), *Diccionario histórico geográfico, biográfico y bibliográfico de la provincia de Ciudad Real*, Ciudad Real, Hospicio provincial [citamos por la tercera y última edición revisada de 1914].

- Labarta, A. (2015), "Epigrafía árabe sobre piedra en el *Garb al-Andalus*", en Malpica, A. y Sarr, B. (eds.), *Epigrafía árabe y Arqueología medieval*, Granada, Alhulia, pp. 205-238.
- Labarta, A. y Barceló, C. (1987), "Inscripciones árabes portuguesas: situación actual", *Al-Qanṭara*, 8, pp. 395-420.
- (1988), "Ocho relojes de sol hispanomusulmanes", *Al-Qanṭara*, 9, pp. 231-247.
- Leite de Vasconcelos, J. (1896), "Inscrição da epocha wisigothica", *O Archeologo Português*, 2, pp. 175-176.
- Lévi-Provençal, E. (1931), *Inscriptons arabes d'Espagne*, Paris, Larose - Leiden, Brill.
- Madoz, P. (1849), *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, Madrid, Diccionario geográfico, tomo XV.
- Madrid y Medina, A. (2004), "Un señorío de la Orden de Santiago en la Edad Media: El Campo de Montiel", *Cuadernos de Estudios Manchegos*, 28, pp. 145-176.
- Miñano y Bedoya, S. de (1828): *Diccionario geográfico-estadístico de España y Portugal*, Madrid, Pierart-Peralta, vol. IX, pp. 16-18.
- Moya-Maleno, P. R. y Monsalve, A. (2015), "Aproximación urbana y bioarqueológica de la Repoblación medieval del Campo de Montiel: Peñaflor", *En la España Medieval*, 38, pp. 255-311.
- Muñoz-Cobo, J. F. (2009), "El castillo de Burgalimar de Baños de la Encina (Jaén) y la lápida fundacional", *Boletín. Instituto de Estudios Giennenses*, 199, pp. 57-106.
- Nevo, Y. D., Cohen, Z. y Heftman, D. (1993), *Ancient Arabic Inscriptions from the Negev*, Jerusalén, IPS.
- Ocaña Jiménez, M. (1970), *El cúfido hispano y su evolución*, Madrid, IHAC.
- Paz, R. y Viñas, C. (ed.) (1949-1971), *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II. Madrid*, Madrid, CSIC, 1949; *Reino de Toledo*, Madrid, CSIC, 3 vols, 1951-1963; *Ciudad Real*, Madrid, CSIC.
- Planchuelo Portalés, G. (1954), *Estudio del Alto Guadiana y de la altiplanicie del Campo de Montiel*, Madrid, Instituto de Estudios Manchegos.
- Porrás Arboledas, P. A. (1997), *La Orden de Santiago en el siglo XV. La Provincia de Castilla*. Madrid, Dykinson.
- Retuerce Velasco, M. (2003), "Cerámica medieval, moderna y contemporánea de Villanueva de la Fuente (Ciudad Real)", en Benítez de Lugo, L. (coord.), *Mentesa Oretana: 1998-2002*, Valdepeñas, pp. 247-254.
- Ruiz Argilés, V. (1955), "Torre de Juan Abad (Ciudad Real). Descubrimientos arqueológicos", *Noticiario Arqueológico Hispánico*, 2/1-3, Madrid, pp. 138-142.
- Ruibal Rodríguez, A. (1984), "Eznavexore o ¿Torres de Xoray?: vestigios islámicos en el primer enclave santiaguista de Ciudad Real", *Al-Qanṭara*, 5/1-2, pp. 429-450.
- San Martín, C. M. (1953): "Los hallazgos arqueológicos de Alcázar de San Juan y Torre de Juan Abad", *Cuadernos de Estudios Manchegos*, 6, pp. 32-40.
- Vallvé, J. (1986), *La división territorial de la España musulmana*, Madrid, CSIC.
- Zozaya, J. (2014), "Notas sobre la reutilización de tumbas de santones musulmanes de Al-Ándalus", *Boletín de Arqueología Medieval*, 18, pp. 251-275.

## Los pagos de parias como generadores de poder en los Condados Catalanes (1035-1076)

### Paria payments as power builders in the Catalan Counties (1035-1076)

Adrián Elías NEGRO CORTÉS  
Universidad de Extremadura  
anegro@unex.es

Fecha de recepción: 05-03-2018  
Fecha de aceptación: 07-07-2018

#### RESUMEN

El propósito de este artículo es analizar cómo las parias: tributos pagados por los musulmanes, en este caso de las taifas de Zaragoza, Lérida y Tortosa principalmente al conde de Barcelona, tienen un papel esencial a la hora de situar a este condado en un lugar preeminente en Cataluña durante el gobierno del conde Ramón Berenguer I (1035-1076). Después de una pequeña introducción veremos cómo mediante la inclusión de ciertas cláusulas en los juramentos de vasallaje el conde barcelonés se aseguraba el monopolio de los ingresos de parias y cómo formaba una red clientelar redistribuyendo el dinero que recibía. También utilizaba el dinero procedente de las parias para expandir su territorio: por un lado compraba condados de manera directa y por otro incentivaba el establecimiento de nobles en peligrosas zonas fronterizas.

**PALABRAS CLAVE:** Parias, Barcelona, Siglo XI, Ramón Berenguer I, taifas.

#### ABSTRACT

The aim of this article is to analyse how the *parias*, which are tributes paid by the Muslims, in this example from the taifas of Zaragoza, Lérida and Tortosa, mainly to the Count of Barcelona, played an essential role in establishing this county's prominence during the government of Count Ramón Berenguer I (1035-1076). After an introduction, we will see how by including certain terms and conditions in the vows of vassalage the Count ensured the monopoly of the income produced by the *parias* and how he redistributed the money among his vassals, thereby creating patronage networks. The Count also used the money from the *parias* to expand his territory: on the one hand he bought counties directly, and on the other and he used the money to help nobles establish themselves in dangerous frontier zones.

**KEY WORDS:** Parias, Barcelona, Siglo XI, Ramón Berenguer I, Taifas.

## 1. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este texto es demostrar cómo el condado de Barcelona utiliza las parias como elemento de control y vertebración del territorio. Lo primero que hemos de clarificar es qué entendemos por parias, nosotros las definimos como un pago anual que se realizaba en moneda por parte de un poder musulmán a otro cristiano bajo coacción militar en la península ibérica a cambio de un cese de las hostilidades o el mantenimiento de una situación de paz<sup>1</sup>. El fin último de estos pagos es obtener o mantener una tregua.

Para realizar este trabajo nos hemos basado principalmente en documentación de archivo procedente de Cataluña, en especial del Arxiu Comtal de Barcelona, que forma parte actualmente del Archivo de la Corona de Aragón, pero también hemos utilizado fuentes procedentes de otros lugares geográficos como Áger o Urgel. La tipología documental más utilizada para este trabajo han sido los juramentos de vasallaje, aunque también se han usado juramentos de fidelidad y alguna donación.

Comenzaremos por realizar una pequeña contextualización histórica. Durante el siglo XI, los cristianos gozaban de la hegemonía militar tras el colapso del Califato de Córdoba y la posterior división de su territorio en débiles reinos de taifas, pero sus estructuras socio-demográficas eran demasiado débiles como para plantearse imponer su dominio de manera efectiva sobre grandes zonas de Al-Andalus. Así se llegó a la institucionalización de los pagos de parias como vía de aprovechar esa preeminencia militar, que de otra manera quedaría desaprovechada. El primer lugar donde encontramos rastros de estos pagos en la península ibérica es precisamente la zona que nos ocupa, esto es, los condados catalanes a partir de la década de 1040, quizás influidos por el tributo –usualmente denominado *danegeld*– que los últimos carolingios y primeros capetos pagaron a los vikingos entre 845 y 926<sup>2</sup>. Los conceptos de *danegeld* y parias son bastante cercanos, en ambos casos unos estados relativamente consolidados en situación de desventaja militar –la Francia post-carolingia y los reinos de taifas en la península ibérica– abonan tributos a poderes con un desarrollo estatal menor– vikingos y entidades políticas cristianas, respectivamente– al no poderles hacer frente en el campo de batalla. Además, esos tributos juegan un papel clave en el fortalecimiento de las estructuras estatales de los perceptores.

Las parias fueron un aspecto esencial de la interacción política entre cristianos y musulmanes durante la segunda mitad del siglo XI. Por supuesto, se realizan pagos de parias en otras cronologías, como los abonos realizados por el reino nazarí de Granada<sup>3</sup>. Los problemas principales en torno a las parias son dos, el primero establecer si implicaron una detención efectiva del avance cristiano hacia el sur y el segundo determinar qué impacto tuvieron en el desarrollo de las estructuras estatales cristianas. Los pagos implicaron una ralentización del avance conquistador, pero es evidente que los reinos cristianos carecían de la infraestructura política, económica y sobre todo, demográfica, de gestionar el territorio que podría haber caído en sus manos si hubieran avanzado hacia el sur<sup>4</sup>. Las dificultades

1 Para un mayor desarrollo de esta breve definición véase A. E. Negro Cortés, “Las parias abonadas por el reino de Granada (1246-1464). Aproximación a su estudio”, *Roda da Fortuna*, 2, 1-1 (2013), p. 383.

2 E. Joranson, *The Danegeld in France*, Rock Island (Illinois), Augustana Printers, 1923.

3 Cf. A. E. Negro Cortés, “Las parias abonadas por el reino de Granada (1246-1464). Aproximación a su estudio”, *Roda da Fortuna*, 2, 1-1 (2013), pp. 382-396.

4 Por cuestiones de espacio, no podemos detallar mucho estas explicaciones, por lo que debemos remitir al lector a otros trabajos nuestros en los que profundizamos más en la materia, a saber, A. E. Negro Cortés, “Las parias: una introducción general” en F. Sabaté y J. Brufal (ed.) *Investigar l'edat mitjana*, Lérida, Pagés Editors, 2018, pp. 43-53 y A. E. Negro Cortés, “Las parias en la historia medieval española” en M. Urraco y S. López (ed.) *Catálogo de Investigación Joven de Extremadura*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2017, pp. 255-258.

a las que se enfrentó Alfonso VI tras la caída de Toledo en 1085 representan un buen ejemplo de esto.

El impacto de las parias en el fortalecimiento de las estructuras estatales cristianas es claro, pero su alcance exacto es aún objeto de discusión. Las parias recibidas por Aragón, Navarra<sup>5</sup> y la zona catalana son relativamente bien conocidas gracias a la evidencia documental, pero en Castilla el vocablo “parias” no aparece en la documentación hasta entrado el siglo XII, por lo que es mucho más complicado localizar los pagos. Paradójicamente, las parias cobradas por Castilla, aun siendo mucho más importantes en cuantía que las recibidas en la zona oriental de la península, son mucho peor conocidas.

La situación de los condados catalanes durante el siglo XI resulta complicada. Al principio del siglo, el conde de Barcelona ostenta una condición de *primus inter pares*. Barcelona es el condado más importante, pero no es la única entidad política de la zona catalana. Durante la primera mitad del siglo XI, el principal condado catalán es incapaz de plantearse una estrategia de avance contra territorio musulmán debido a que atravesaba una etapa de debilidad interna. Dada la incapacidad del poder barcelonés, pequeños magnates como Arnau Mir de Tost o Mir Geribert son claves en la lucha contra los musulmanes. Este desgobierno es solucionado por Ramón Berenguer I, conde de Barcelona entre 1035 y 1076, quien consigue la renuncia de sus hermanos Sancho y Guillermo a los territorios legados por su padre Berenguer Ramón y así consigue convertir al Condado de Barcelona en la principal entidad política de la zona, aunque el resto de los condados mantenían su independencia.

Conseguido esto, su siguiente objetivo es reducir el poder de los nobles, especialmente los que dominaban la frontera con las taifas de Lérida y Zaragoza. Estos nobles habían adquirido un gran poder debido a la necesidad que había en esa zona de líderes militares que pudieran encabezar la lucha contra el enemigo musulmán. El conde barcelonés consigue llegar a una serie de acuerdos con estos aristócratas en los que ellos reconocen la primacía de Ramón Berenguer I. Analizaremos en profundidad estos pactos posteriormente, dado que en muchos de ellos se habla de cobros y repartos de parias.

Pese a que el territorio correspondiente con la actual Cataluña estaba dividido en numerosas entidades políticas, los aristócratas más importantes gobernaban varios condados y además eran familia entre sí, lo cual facilitaba las cosas a la hora de negociar y de unificar varios señoríos en la misma persona. El papel de estas relaciones familiares en la conformación de la estructura política catalana durante el período fue puesto de manifiesto por Ruiz-Domènec desde su interesantísima visión antropológica<sup>6</sup>. Aunque luego surjan fricciones a la hora del reparto de las parias.

Por otro lado, examinaremos las entidades políticas que pagaron parias a los condados catalanes. Hasta 1009, Al-Andalus había estado unida en el Califato de Córdoba, pero a partir de esta fecha las disensiones internas en torno a quién debía ostentar el cargo de califa derivaron en una guerra civil –la *fitna* del Califato– que continuó oficialmente hasta 1031, fecha en la que finaliza oficialmente el Califato de Córdoba. Pero ya desde la década de 1010 Al-Andalus empieza a disgregarse en pequeñas entidades políticas llamadas reinos

5 Para un análisis más detallado del problema en este escenario, véase A. E. Negro Cortés, “Explotación económica de los musulmanes del valle del Ebro: parias y almotexenas abonadas a los reinos de Aragón y Navarra durante el siglo XI”, *Aragón en la Edad Media*, 28 (2018), pp. 4-17 y C. Laliena, *La formación del Estado feudal: Aragón y Navarra en la época de Pedro I*, Huesca, Colección de estudios Altoaragoneses, 1996, p. 121 y ss.

6 J. E. Ruiz-Domènec, “Cataluña en 1025: los orígenes de una organización social”, *Estudi General*, 1-1 (1996), p. 95.

de taifas. En la zona nororiental, la que nos ocupa, las taifas que tuvieron frontera con los condados catalanes y les pagaron parias son las de Zaragoza, Lérida y Tortosa. Valoraremos a continuación la complicada evolución política de estas tres entidades políticas islámicas, haciendo hincapié en las fechas en las que estuvieron unidas o separadas unas de otras.

De estas tres taifas, la más importante fue la de Zaragoza, gobernada desde 1038 por la familia hudí. Entre 1038 y 1046 la taifa de Zaragoza y la de Lérida estuvieron unidas, entre 1046 y 1078 llevaron una existencia independiente, luego entre 1078 y 1082 ambas taifas volvieron a estar unidas y por último desde 1082 hasta la conquista almorávide en 1102 volvieron a ser independientes.

En lo que respecta a la taifa de Tortosa, entre 1031 y 1061 fue independiente, entre 1061 y 1082 fue anexionada a la taifa de Zaragoza y desde 1082 hasta la conquista almorávide fue unida a la taifa de Lérida, formando ambas taifas un único bloque. Las parias que llegaron a Barcelona solían proceder de Lérida-Tortosa, pero también obtuvieron parias de la taifa de Zaragoza.

El tema de las parias ha sido tratado por algunos autores para la zona catalana. El primero que se refiere a estos temas es Balari, quien dedica un apartado concreto a hablar del tema. Para él, las parias son los tributos que pagaban los sarracenos a los príncipes cristianos en reconocimiento de su superioridad, entendiéndolo como un vasallaje. Basándose en documentación archivística hace una historia del cobro de parias por parte de Barcelona, Urgel y Cerdaña<sup>7</sup>. Se trata de un resumen muy completo para el momento (1899) basado en un trabajo archivístico concienzudo pero incompleto.

Otros autores que han escrito en fecha más reciente sobre el tema son Balañá, quien recogió un resumen de la situación a mediados del siglo XI<sup>8</sup>, Sobrequés, Bonnassie y Kostó. También han presentado reflexiones sobre el tema a las que merece la pena aludir Zimmermann, Débax y sobre todo, Sabaté.

Bonnassie analiza un acuerdo de vasallaje de 1076-1078 entre los condes gemelos –Ramón Berenguer II y Berenguer Ramón II, hijos y sucesores de Ramón Berenguer I– que le sirve para desgranar las principales características del régimen de parias cobradas desde Zaragoza, Tortosa, Denia y Granada. No hay pruebas, más allá de este pacto, de que las taifas de Denia y Granada abonaran parias al condado barcelonés, por lo que dudamos fuertemente de que estos pagos tuvieran lugar, principalmente por su lejanía geográfica.

También hace referencia a la expedición de Ramón Berenguer II contra Murcia y cómo fue engañado por unos dinares de baja ley acuñados y entregados por Al-Mutamid, rey taifa de Sevilla. Además, reconoce el papel del Cid en el final del régimen de parias catalán, ya en la última década del siglo XI<sup>9</sup>. De todas formas, el interés principal de Bonnassie no era analizar la política y la expansión catalana, sino la economía.

Siguiendo la misma línea, Zimmermann apoya la visión de unas parias como prerrogativa que el conde de Barcelona necesita asegurarse y, por ello, le da una importancia capital en los acuerdos de vasallaje que firma<sup>10</sup>. También reconoce la importancia de las parias en la

7 J. Balari Jovany, *Orígenes Históricas de Catalunya*, San Cugat del Vallès, Instituto internacional de cultura románica, 1964, pp. 333-336.

8 P. Balañá i Abadía, *Els musulmans a Catalunya (713-1153): assaig de síntesi orientativa*, Sabadell, AUSA, 1993, p. 110.

9 P. Bonnassie, *La Catalogne du milieu du X<sup>e</sup> a la fin du XI<sup>e</sup> Siècle, Croissance et mutations d'une société, Tome II*, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, 1975, p. 867.

10 M. Zimmermann, "Et je t'empouvoirrai (potestativum te farei), à propos des relations entre fidélité et pouvoir en Catalogne au XI<sup>e</sup> siècle", *Mediévales*, 10, 1986, p. 19

financiación de asentamientos fronterizos, con el ejemplo de Tarragona<sup>11</sup>. También Débax se muestra de acuerdo en que el conde de Barcelona busca proteger los pagos mediante una simple comparación con los juramentos de vasallaje en el Languedoc. En esta región no suele aparecer una cláusula en la que el vasallo jure no interferir con los ingresos del señor pero dicha cláusula aparece frecuentemente en los pactos catalanes<sup>12</sup>.

Salrach coincide plenamente con Bonnassie, afirmando que el asentamiento de la autoridad condal está relacionada con los pagos que, según él, se comienzan a recibir en 1046 y que en el decenio 1050-1060, para este autor, supondrían unos ingresos de cerca de 9.000 dinares al año<sup>13</sup>. Es muy complicado, con la documentación de la que disponemos, llegar a cifras exactas de ingresos anuales en concepto de parias, por lo que debemos tomar el montante anual propuesto con Salrach con mucho cuidado, teniendo en cuenta que se trata tan solo de aproximaciones.

Para Kosto, autor anglosajón, no hay ninguna duda de que los contactos económicos de Cataluña con Al-Andalus desde 950 son la causa del despegue económico catalán del siglo XI a pesar de los desórdenes feudales que asolaron la zona durante parte de la primera mitad de este siglo<sup>14</sup>. Él diferencia los pagos a contingentes militares cristianos y las parias, aunque está más interesado en analizar cómo se realizaban los acuerdos más que en el contenido de éstos.

Finalmente, Flocel Sabaté considera las parias como un elemento muy a tener en cuenta por las cortes condales a la hora de decidir hacia dónde orientar los avances, debiendo dirigir sus fuerzas hacia musulmanes que no abonaran tributos. Además, afirma que en la posición de preeminencia alcanzada por los condes catalanes como cúspide de la pirámide feudal juegan un papel clave las parias que estos reciben<sup>15</sup>.

Nuestro aporte a la cuestión consiste en el análisis de una serie de documentos archivísticos, mayoritariamente juramentos de vasallaje provenientes del Arxiu Comtal de Barcelona, que demuestran cómo Ramón Berenguer I otorga castillos fronterizos con Al-Andalus, a priori posesiones poco apetecibles para los nobles catalanes, usando las parias para premiar a quienes se atrevían a hacerse cargo de estas fortalezas y para construir una red clientelar que le ayudó a pacificar la zona y a asentar la primacía de Barcelona sobre el resto de los condados catalanes.

## **2. LOS JURAMENTOS DE VASALLAJE: PRIMEROS INDICIOS DE CONCENTRACIÓN DEL PODER**

Cataluña es una región plenamente feudalizada en época de Ramón Berenguer I. En la cúspide de la pirámide feudal se sitúa el conde de Barcelona, en el momento que nos ocupa Ramón Berenguer I, y el resto de condes, ya sean más importantes como el de Urgel o Besalú o menos importantes se ligan a él mediante juramentos de vasallaje. Una cláusula que aparece repetidamente en estos acuerdos, que es la tipología documental básica que hemos usado para analizar cómo se usaron las parias como mecanismo de centralización del poder en Barcelona, es la prohibición explícita a los vasallos de interferir en los pagos de parias de los musulmanes.

11 M. Zimmermann, "Et je t'empouvoirrai...", pp. 32-33.

12 H. Débax, "Les feudalitats al Languedoc i Catalunya. Algunes observacions sobre les divergències de l'evolució", *L'Avenç*, 202, 1996, p. 34.

13 J. M. Salrach, *Història de Catalunya, Volum II: El procés de feudalització (segles III-XII)*, Barcelona, Edicions 62, 1987, p. 323.

14 A. J. Kosto, *Making agreements in medieval Catalonia: power, order and the written world, 1000-1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 13

15 F. Sabaté, *La feudalización de la sociedad catalana*, Granada, Universidad de Granada, 2007, pp. 65-66.

La primera referencia al cobro de parias que encontramos data de en torno a 1040, en un documento que probablemente hace referencias a esta institución. Es un juramento de fidelidad de Ermemir de Casteltallat, en el que este promete no arrebatarse al conde barcelonés “*illorum honorem quod habent in Hispania*<sup>16</sup>”. Los únicos “hombres” que el conde barcelonés podría obtener de *Hispania*, que en la documentación catalana del período se refiere al territorio andalusí, eran los pagos de parias, aunque la referencia no es explícita, como sí lo serán las que vamos a exponer a continuación.

Una fórmula más desarrollada y que sin duda corresponde a un pago de parias aparece en un documento de 1041-1044 en el que Ermesenda, vizcondesa de Gerona, jura fidelidad a Ramón Berenguer I. Incluido en el juramento de fidelidad hay una cláusula en la que se especifica que la vizcondesa no debía “engañar” a Ramón Berenguer I en lo relativo a las parias que se cobraban de Hispania “*Et ego iam dicta Ermessindis no dezebrei prescripto seniori meo de sua vita [...] neque de ipsas parias de Hispanie quas ei convente sunt dare aut in antea erunt*<sup>17</sup>”. Además, parece deducirse de la cláusula anterior que estas parias ya venían siendo cobradas desde cierto tiempo atrás. Contamos con bastantes juramentos de fidelidad en los que se repite la cláusula antes referida, a veces con alguna variación en las palabras que utiliza pero con el mismo significado: el vasallo no podía traicionar al conde de Barcelona en asunto tan importante como el cobro de parias.

La repetición continua de esta fórmula en juramentos de vasallaje nos indica que para el conde de Barcelona el cobro de parias es un aspecto insoslayable a la hora de establecer su poder y una prerrogativa propia de la que carecían el resto de condes catalanes.

El procedimiento de captación de parias era el siguiente: los gobernantes musulmanes de las taifas trataban con el conde de Barcelona o con el de Urgel y luego estos redistribuían el dinero recibido al resto de vasallos según los pactos que tuvieran firmados. Para que este proceso no se viera perjudicado por nobles ambiciosos, Ramón Berenguer I incluía en los juramentos de vasallaje cláusulas como la que hemos visto en el caso de Ermesinda, que prohibían a los aristócratas entrometerse en el cobro de estas parias. El vizcondado de Gerona está lejos de la frontera con los musulmanes y es poco probable que una mujer encabezara una expedición contra territorio enemigo, pero aun así Ramón Berenguer I incluye esa cláusula en el juramento de vasallaje, lo cual nos hace pensar que se convirtió en una cláusula estándar de estos pactos.

Entre 1040 y 1049 nos aparecen en el archivo condal barcelonés hasta doce documentos que hacen referencia a entregas de parias. Once de ellos corresponden a juramentos de vasallaje como los dos que hemos expuesto, ya sea usando la fórmula críptica “*ipsa honore que habent de Ispania*<sup>18</sup>” o haciendo referencia explícita a parias<sup>19</sup>. Sin embargo, existe una tendencia a usar la primera fórmula en juramentos de vasallaje que ligaban al conde de Barcelona con señores menores y la segunda en vasallajes en los que el conde de Barcelona recibía el homenaje de señores más importantes, como Ermengol III de Urgel o el hermano de Ramón Berenguer I: Sancho Berenguer. Estos son los dos documentos en los que se hace referencia explícita a las parias, dejando claro que su percepción son prerrogativa exclusiva del conde barcelonés. Hay hasta 50 juramentos

16 G. Feliu i Montfort, y J. M. Salrach, *Els pergamins de l'Arxiu Comtal de Barcelona de Ramon Borrell a Ramon Berenguer I*, Lérida, Fundació Noguera-Pagés, 1999, Vol. II, Doc. 289.

17 G. Feliu i Montfort, y J. M. Salrach, *Els pergamins de l'Arxiu Comtal de Barcelona...*, Vol. II, Doc. 320.

18 G. Feliu i Montfort, y J. M. Salrach, *Els pergamins de l'Arxiu Comtal de Barcelona...*, Vol. II, Docs. 379, 371, 373, 374 y 381.

19 G. Feliu i Montfort, y J. M. Salrach, *Els pergamins de l'Arxiu Comtal de Barcelona...*, Vol. II, Docs. 359 y 385.

de vasallaje firmados durante este período similares a los que hemos expuesto aquí en los que se repiten continuamente las mismas fórmulas.

En muchos pactos de este estilo el conde barcelonés obligaba a su vasallo a colaborar militarmente con él con el objetivo de cobrar parias a los musulmanes, como por ejemplo el firmado en septiembre de 1054 con Guillem II, conde de Besalú<sup>20</sup> o el firmado con Udalard II en mayo de 1058<sup>21</sup>. Como es natural, en juramentos de fidelidad –que para Feliù y Salrach son renovaciones de los juramentos de vasallaje a la muerte de alguno de los firmantes– aparece también esta obligación, como en el de Ramón Folc, hijo de la vizcondesa Guilla de Cardona, de la década de 1050<sup>22</sup>.

### 3. CONCESIONES SOBRE PARIAS COMO PRERROGATIVA CONDAL

El conde de Barcelona, como poseedor de los derechos sobre las parias, también podía cederlos a otros nobles con el fin de incentivar la ocupación de peligrosos territorios fronterizos que a primera vista podían no resultar muy apetecibles. Poco poblados y susceptibles de ser atacados por aceifas musulmanas, en general ni nobles ni campesinos tenían ninguna motivación por habitar en estas zonas fronterizas, a pesar de que resultaban clave en la estrategia barcelonesa de expansión hacia el sur.

Un ejemplo de estas concesiones lo encontramos en la década de 1040, es una en la que los condes de Barcelona encomiendan a Berenguer, vizconde de Narbona, la ciudad y el condado de Tarragona. Como Tarragona en estos momentos es una ciudad deshabitada, en la frontera con los musulmanes y expuesta a ataques continuos, el conde barcelonés tiene que dar una serie de incentivos a Berenguer para que se instale allí, entre los que destacan 120 uncias de oro anuales procedentes de las parias<sup>23</sup>, salvo que sea el propio Berenguer el que cobre directamente a los musulmanes, en cuyo caso, el conde barcelonés no tendría que pagarle nada dado que ya está captando los pagos el propio Berenguer<sup>24</sup>.

Por tanto, es Ramón Berenguer I el que, ejerciendo su primacía, delega una parte de su propio poder, la recepción de parias, en el vizconde de Narbona, con el fin de animarle a repoblar Tarragona e incluso le ofrece la opción de recibir pagos de parias al propio vizconde de Narbona. Esto puede resultar incongruente con la política de centralización de

20 *“Et iam dictus Guillelmus comes convenit iam dicto Remundo comiti ut adiutor sit ei a tenere et ad abere omnes ipsas parias quas hodie apprehendit de Ispania de qualibuscumque locis ille eas apprehendit, et alias parias quas adquisiturus erit predictus Remundus comes cum consilio iam dicti Guilelmi comitis”*, G. Feliu i Montfort, y J. M. Salrach, *Els pergamins de l'Arxiu Comtal de Barcelona...*, Vol. II, Doc. 437.

21 *“Item convenit iam dictus Udalardus comiti et comitissae predictis ut auditor sit eis ad tenere et ad habere et ad guerregare et ad defendere ipsas parias de Hyspania, et ipsos chastros aut chastellos, alodios aut fevos, terras et honores, quas prescripti comes et comitissa hodie habent et adhuc adquisituri sunt deo Dante”*, G. Feliu i Montfort, y J. M. Salrach, *Els pergamins de l'Arxiu Comtal de Barcelona...*, Vol. II, Doc. 521.

22 *“Et ego Reimundus iam dictus adiutor ero tibi a tenere et ad abere et defendere ipsum honorem et ipsas parias quas tu hodie habes de Ispania et in antea adquisiturus eris”*, G. Feliu i Montfort, y J. M. Salrach, *Els pergamins de l'Arxiu Comtal de Barcelona...*, Vol. II, Doc. 516.

23 *“Et de ipsas naves [que vicecomes] Berengarius adduxerit ad iam dicta civitate Terragona, aud fecerit venire o ad ic fecerit ipsas parias uel ipsum [...] mente que ipsas naves comes fecerit, abeat iam dictus vicecomes ipsa medietatem. Et predictus comes uel comitissa donent ad [predicto] vicecomite de ipsam pariam que aprehendit de Ispania, per unumquenque annum, centum XXti uncias de auro.”*, G. Feliu i Montfort, y J. M. Salrach, *Els pergamins de l'Arxiu Comtal de Barcelona...*, Vol. II, Doc. 388.

24 *“Et istas centum XXti uncias de auri suprascriptas, tantum donet eas Raimundus suprascriptus et Elisabet suprascripta ad Berengarius suprascriptus, usque que tales abeat unum aud duos sarrazenos de Ispania de ipsis qui pariam donent ad ipso comite, qui iurent a Berengarium suprascriptum quod donent ei istas centum XXti uncias de auri sine enganno de predicto Berengario”*, G. Feliu i Montfort, y J. M. Salrach, *Els pergamins de l'Arxiu Comtal de Barcelona...*, Vol. II, Doc. 388.

los pagos que hemos explicado en el apartado anterior, pero ha de ser entendido como una concesión más que ofrecía el conde de Barcelona a su posible vasallo para convencerle de que se estableciera en una zona especialmente peligrosa.

De todas formas, la segunda parte del acuerdo matiza en cierta medida esta concesión: la cantidad de dinero que consiguiera el vizconde de Narbona de parias musulmanas en Tarragona se restaba del montante que debía pagarle Ramón Berenguer I, lo cual era ventajoso también para el conde barcelonés. Es muy probable también que esta cláusula existiera porque ambos ingresos procedían de la misma fuente, es decir, si los musulmanes de la zona fronteriza le entregaban el dinero al nuevo teniente de Tarragona ya no lo enviarían a Barcelona y viceversa.

Esta promesa de ingresos adicionales es también una manera de animar al vizconde de Narbona a mantener una actitud proactiva con respecto a la defensa del territorio, ya que si conseguía asegurarse unos ingresos superiores a 120 uncias de oro anuales como parias sus ingresos se verían incrementados.

Además, el documento nos revela el número de entidades políticas musulmanas que están pagando parias a Barcelona, "*unum aud duos sarrazenos de Ispania de ipsis qui pariam donent ad ipso comite* (Ramón Berenguer I)". Con la referencia genérica a Hispania no sabemos exactamente qué parias le están pagando a Ramón Berenguer I, pero pensamos que pueden ser Lérida, que se independizó de Zaragoza en 1046, y Zaragoza, puesto que hay referencias explícitas a las parias pagadas por ambas taifas en documentación posterior.

En otro documento fechado en noviembre de 1051, Ramón Berenguer I le encomienda a Arnau Mir de Tost<sup>25</sup>, un importante noble fronterizo, señor de Áger, la tenencia del castillo de Camarasa, a 13 km de Balaguer —en aquel momento perteneciente a la taifa de Lérida—. Por tanto, es un castillo situado en zona de frontera. El conde barcelonés le concede el feudo al señor de Áger a condición de que Arnau le entregue a Ramón Berenguer I tres cuartas partes de los beneficios que produzca el castillo, pero podía conservar un cuarto para sí mismo.

Otra condición que se establece en el pacto es que si Balaguer paga parias, Ramón Berenguer tendrá que darle a Arnau Mir de Tost la mitad del dinero percibido<sup>26</sup>. Además se acuerda que si Ramón Berenguer muere, tendrá que entregar una parte de las parias de Zaragoza y Lérida a Arnau o sus herederos<sup>27</sup>. Por tanto, apreciamos cómo en fecha tan temprana como 1051 hay referencias explícitas a pagos de parias desde Zaragoza y Lérida a Barcelona.

#### 4. PACTOS CON GRANDES CONDADOS: URGEL Y CERDAÑA

El conde barcelonés gobierna el condado más importante, pero ha de mantener también buenas relaciones con otros condes importantes de la zona catalana. Los siguientes condados más importantes eran los de Urgel y Cerdaña. Estos condes cuentan

25 F. Fité i Llevot, E. González i Montardit, *Arnau Mir de Tost: Un señor de frontera al segle XI*, Lérida, Universidad de Lérida, p. 165.

26 "*Et, si iam dictus comes abuerit guerram cum Balager uel cum suis kastris et postea facit inde pacem, et acceperit pariam de Balager uel de suis kastris plusquam modo non accipit, donet ad iam dictum Arnallum medietatem de hoc quod inde acceperit*", R. Chesé Lapeña, *Col·lecció diplomàtica de Sant Pere d'Ager fins 1198*, Volum I, Barcelona, Fundació Noguera, 2011, Doc. 30.

27 "*Et, si iam dictus comes mortuus fuerit, similiter filius suus uel ipse, cui iam dictus comes relinquerit ipsos kastos, adtendat et faciat iam dicta conueniencia ad Arnal et filium suum, et donet ei supra nominato auere dum ipso acceperit pariam de Cesaraugusta aud de Lerida*", R. Chesé Lapeña, *Col·lecció diplomàtica de Sant Pere d'Ager...*, Doc. 30.

con potencial militar suficiente para lanzar expediciones contra territorio sarraceno y de captar parias, por lo que Ramón Berenguer I tenía que asegurarse mediante pactos de que no se le escapasen muchos ingresos por esta vía.

Por ejemplo, en noviembre de 1051 el conde Ramón Berenguer I acuerda con el conde Ermengol III de Urgel cederle en feudo el castillo de Cubells, en la frontera con la taifa de Lérida. Al igual que en el caso de Tarragona, Cubells está en una zona fronteriza, por lo que de nuevo Ramón Berenguer I ha de ofrecer incentivos para que el conde de Urgel se haga cargo del castillo. Sería un ejemplo también de cesión de parias como prerrogativa condal.

En este caso, Ramón Berenguer I le paga a Ermengol III 350 mancusos anuales o, si Ermengol era capaz de cobrar al menos 1.000 mancusos como parias de los musulmanes, Ramón Berenguer I dejaría de pagarle esos 350 mancusos<sup>28</sup>. Además, el conde de Urgel se comprometía a apoyar militarmente al conde de Barcelona si este decidía atacar a los musulmanes “*de quibus non accipiat pariam*”, un tercio de las parias resultantes del ataque serían para Ermengol III y los dos tercios restantes para Ramón Berenguer I<sup>29</sup>. Deducimos de esta cláusula que el pago de parias era garantía de paz para los musulmanes, pues los ataques sólo podían ir dirigidos contra territorios sarracenos que no pagaran parias.

Al mes siguiente, en septiembre de 1058, Ramón Berenguer I y Ermengol III de Urgel realizan un pacto en el que se le concede al segundo el usufructo de los castillos de Puigroig y Pilça, ambos en el condado de Ribagorza. Una de las condiciones que Ramón Berenguer impone para conceder ese beneficio feudal es que Ermengol III no pacte tregua alguna con Alhagib de Zaragoza –que es Al-Muqtadir, al que se le está designando con el título de *hadjib*– si no es con permiso de Ramón Berenguer<sup>30</sup> y viceversa, Ramón Berenguer I también debe recabar el acuerdo de Ermengol para pactar con Al-Muqtadir<sup>31</sup>. También se compromete Ermengol a colaborar con tropas en los ataques que Ramón Berenguer lance contra Zaragoza<sup>32</sup>.

La colaboración entre Ramón Berenguer y Ermengol tiene un propósito muy claro y no es otro que el de someter al pago de parias a la taifa de Zaragoza, más poderosa que Lérida-Tortosa, como se pone de manifiesto en este documento. Por separado no tienen la fuerza suficiente, pero juntas Barcelona y Urgel pueden plantearse conseguir parias de Zaragoza.

El reparto de las parias zaragozanas es el siguiente: dos tercios van para Barcelona y el tercio restante lo recibirá Urgel<sup>33</sup>. Como también se puede observar en la documentación

28 “*Et si potuerit ipse Raimundus facere ut Ermengaudus comes acciperet per singulos annos mille mancusos ex partibus Hispaniae de tale auro quale hodie accipit Raimundus comes de Hispania de illis sarracenis, de quibus nichil solitus sit accipere, dum ille eos habuerit, non requirat supradictos trecentos quinquaginta mancusos ad Reimundum comitem et habeat istos mille pro supradictis trecentis quinquaginta*”, G. Feliu i Montfort, y J. M. Salrach, *Els pergamins de l'Arxiu Comtal...*, Vol. II, Doc. 399.

29 “*Convenit iterum Ermengaudus ut si Reimundus comes voluerit secum ducere eum super tales sarracenos de quibus non accipiat pariam, ipse Ermengaudus sequatur eum et adiuvet ad eum sine suo enganno. Et si Deus ibi dederit ad Reimundum pariam aut dona quae sarraceni ei donent, terciam partem habeat inde Ermengaudus comes*”, G. Feliu i Montfort, y J. M. Salrach, *Els pergamins de l'Arxiu Comtal...*, Vol. II, Doc. 399.

30 “*non habeat cum Alhabid nec pacem nec trevam nec ullam societatem qui pacem similet nec trevam nec ille nec homo per eum, nec per ullum nuncium non dirigat ei sine consilio et absolvimiento de supradicto comite Raimundo et de supradicta Almodi comitissa*”, F. M. Rosell, *Liber Feudorum Maior: cartulario real que se conserva en el Archivo de la Corona de Aragón*, Barcelona, CSIC, 1945, Doc. 148.

31 “*Conveniunt etiam Raimundo comite supradicto, et Almodis, comitissa predicta, ad supradicto comite Ermengaudus ut de ista hora in antea non habeant cum Alhagib nec pacem, nec trevam, nec ullam societatem qui pacem nec trevam similet, nec illos nec homo per eos nec ullum nuncium non dirigant ei sine consilio et absolvimiento de supradicto comite Ermengaudus*”, F. M. Rosell, *Liber Feudorum Maior*, Doc. 148.

32 F. M. Rosell, *Liber Feudorum Maior*, Doc. 148.

33 “*Et quando fecerint pacem supradictos comites et iam dicta comitissa Almodis cum Alhagib, sine eorum*

aragonesa, hay una voluntad de que la paria que paga la taifa hudí vaya creciendo con el tiempo, se espera que Zaragoza vaya pagando cada vez más dinero, por ello se recoge una cláusula que contempla qué sucederá con esos ingresos extras<sup>34</sup>.

Ramón Berenguer I reconoce la posibilidad del conde de Urgel para negociar y captar parias de enemigos musulmanes, la cual niega en condiciones normales al resto de condes con los que realiza pactos, pero se asegura de mantener un estatus superior recibiendo más dinero, dos tercios frente al tercio que se llevaría el conde pirenaico si se recibieran parias de Zaragoza.

Otro acuerdo entre estos dos mismos condes, fechado en julio de 1063, representa un cambio en esta concepción. Es un pacto en el que se le renueva al conde Ermengol III el usufructo del castillo de Puigroig y se le confirma la concesión del castillo de Cubells. Una parte del documento está dedicada a confirmar el pacto de 1058, el reparto que se establece es el mismo que en 1058, un tercio para Urgel y dos tercios para Barcelona.

Se reitera que Ermengol no puede negociar treguas con Zaragoza sin el consentimiento de Ramón Berenguer pero, al contrario que en el documento de 1058, no hay una cláusula que requiera a Ramón Berenguer consultar con Ermengol a la hora de pactar treguas con los musulmanes. En 1062 el conde de Urgel, que sigue siendo Ermengol III, promete de nuevo fidelidad al conde de Barcelona y se compromete a darle un tercio de las tierras y los bienes que obtenga en un ataque a los sarracenos, excepto del castillo de Tragó de Noguera.

Un aspecto muy interesante de este documento es que aparece una deuda de Lérida y Zaragoza con Ermengol III<sup>35</sup>. Se cita a ambos reyes taifa, Alhagib, utilizando el título de *hadjib* para referirse a Al-Muqtadir y a Al-Muzaffar de Lérida, al que se cita por su nombre. Ramón Berenguer se compromete a hacer que Lérida y Zaragoza paguen los atrasos que deben a Urgel.

De noviembre de 1058 data otro acuerdo de infeudación de una zona fronteriza con la taifa de Lérida, la marca de Oluges, que es concedida en feudo por Ramón Berenguer I a Ramón I Guifré, conde de Cerdaña. Dado que se trata de un territorio peligroso, Ramón Berenguer I le concede al conde de Cerdaña 309 uncias anuales al peso de Barcelona: 10 mancusos por uncia. A cambio, el conde de Cerdaña tenía que apoyar al conde de Barcelona en sus acciones militares contra los reinos taifas de Zaragoza y Lérida con el objetivo de recuperar las parias que les venían abonando –de lo que cabe deducir que en fecha anterior a noviembre de 1058 los reyes taifas de Zaragoza y Lérida habían dejado de pagar parias<sup>36</sup>. A pesar de ello, sabemos que en ese momento se están cobrando parias de Tortosa, que consigue mantener su independencia gracias a estos pagos<sup>37</sup>.

---

*parias, habeant duas partes comite Raimundo et comitissa Almodis et terciam partem Ermengaudu comite*", F. M. Rosell, *Liber Feudorum Maior*, Doc. 148.

34 "Et si ad crescerint eis parias de Alhagib, quomodo ad crescerint ad comitem Raimundo et ad comitissa Adalmodis, secundum quod de eo solent accipere parias, ita faciant quod eo modo ad crescat paria de Alhagib", F. M. Rosell, *Liber Feudorum Maior*, Doc. 148.

35 F. M. Rosell, *Liber Feudorum Maior*, Doc. 149

36 "Et item convenit Remundus, Barchinonensis comes, ad Remundum, Cerritanensem comitem, ut si perdiderit ipsam pariam quod Remundus, Barchinonensis comes, ei fecerit acaptar de Saragoça aut de Lerida, per ipsas hostes aut chavalgadas aut per ipsa guerra quod predicto Barchinonensi comite fecerit, aut faciat illi ipsa paria acaptar de alio sarraceno aut predictus Barchinonensis comes emendet ipsa paria ad iam dicto Cerritanensi comite dum ipsa guerra duraverit, et postea non faciat finem cum ipso sarraceno donec recuperatam habeat ipsam pariam quomodo eam habebat antea quam ipsam guerram fuisset. Et si non potest illi acaptar ipsa paria de domnos de Saragoça et de Lerida, non se'n mittat in nullum suum dampnum", G. Feliu i Montfort, y J. M. Sarach, *Els pergamins de l'Arxiu Comtal...*, Vol. II, Doc. 530.

37 "Et similiter adiutor sit illi de ipsas terras de Tortuosa, unde predictus Barchinonensis comes pariam

## 5. LA MANIFESTACIÓN EXTERIOR DEL DINERO OBTENIDO

A partir de mediados de la década de 1040 comienza a haber indicios en el condado de Barcelona de que se maneja una cantidad de dinero apreciable. Por ejemplo, en 1046 se inicia la construcción de la Catedral de Barcelona. La entrada de los *Anales de Cataluña* correspondiente al año 1046 la describe de la siguiente manera:

Empeçaron los ilustres Condes Berenguer y Doña Isabel triunfantes de los moros, agradecidos al Cielo por las conseguidas victorias, la suntuosa fábrica de la Cathedral de Barcelona, que estava muy derruida por la antigüedad y contratiempos: tomaron tan a pecho la obra, que en breve tiempo la vieron levantada, como veremos, ofrecieron varias rentas assí a la Iglesia como al Cabildo, verdaderamente católicos<sup>38</sup>.

El dinero que se utilizó para volver a erigir la catedral barcelonesa provenía probablemente de las parias. El inicio del pasaje, que alude a las victorias conseguidas contra los moros y el final, donde se conceden rentas, dejan escaso lugar a la duda. Además, se aprecia un aumento significativo en el número de actas de consagración de iglesias entre 1040 y 1069 en comparación con los períodos inmediatamente anteriores y posteriores, coincidiendo con el período de mayor cobro de parias, lo cual significa que hay un repunte en la construcción de edificios religiosos aprovechando estos ingresos adicionales<sup>39</sup>.

En noviembre de 1056, la donación esponsalicia de Ramón Berenguer a su mujer la condesa Almodís de la Marche con motivo de la boda de ambos incluye referencias a parias. Entre los muchos bienes que se le conceden a Almodís –entre los que destaca el condado de Gerona– aparecen cantidades de dinero procedentes de las parias de Zaragoza y de Lérida<sup>40</sup>. Se le dan a Almodís 100 mancusos de lo recaudado en Zaragoza pero de Lérida se le da todo, de lo que podemos concluir que las parias pagadas por la taifa zaragozana eran superiores a las que se cobraban de Lérida y que en esa fecha se estaban captando tributos de ambos territorios.

También encontramos en la donación esponsalicia el propósito de cobrar más parias<sup>41</sup>, es decir, se pretendía que el dinero que los musulmanes pagaban fuera incrementándose año a año, cláusula que ya hemos tenido oportunidad de analizar en pactos como el firmado con el conde de Urgel. Si las parias de Zaragoza se incrementaban, Almodís seguiría cobrando solo 100 mancusos, era lo mismo, pero si Lérida pagaba más la situación económica de la condesa mejoraría, ya que todos los ingresos que se obtenían de Lérida se entregaban a Almodís. Estos planes de qué hacer en caso de cobrar más nos hacen pensar que

---

*prehendit.*”, G. Feliu i Montfort, y J. M. Salrach, *Els pergamins de l'Arxiu Comtal...*, Vol. II, Doc. 530; F. Sabaté, *Història de Lleida. Volum 2: Alta Edat Mitjana*, Pagès, Lérida, 2003, p. 137.

38 N. Feliú de la Peña, J. Puyol y J. Sobrequés i Callicó, *Anales de Cataluña*, Barcelona, Base, 1999, p. 302, año 1046.

39 J. Puig i Cadafalch, A. de Falguera y J. Goday i Casals, *L'Arquitectura romànica a Catalunya*, Vol II, Institut d'Estudis Catalans, Barberà del Vallés, 2001 (ed. facsímil), pp. 330-331; P. Bonnassie, *Cataluña mil años atrás (siglos X-XI)*, Barcelona, Península, 1988, p. 316.

40 “*Dono, insuper, tibi ipsam paria que datur mihi de Lerita cum ipsa eciam que conventa est mihi dare inde et cum ipsa, eciam, quam, Deo dante, adcrecere et addere potuero et potueris. Et dono tibi centum mancusos per unumquenque mensem de ipsa paria que datur mihi de Saragoza*”, F. M. Rosell, *Liber Feudorum Maior*, Doc. 489.

41 “*ut, postquam, Deo dante, potuerimus adcrecere prenominatam pariam de Lerita tantum ut centum mancusi addantur et donentur tibi de predicta paria de Lerita, tales quales mihi exeunt de Saragoza, tu, predicta Almodis, relinque istos centum de Saragoza et accipe illos additos centum de Lerita*”, F. M. Rosell, *Liber Feudorum Maior*, Doc. 489.

efectivamente la cuantía de las parias iba aumentando a medida que pasaban los años, ya que es una cláusula bastante repetida en la documentación de la que disponemos.

Ramón Berenguer I también compra algunos condados<sup>42</sup> en el sur de Francia como Carcasonne o Rhazés. Estos son los principales, pero hay varios ejemplos<sup>43</sup> más de compra de condados en el Mediodía francés. También adquirió de su abuela la condesa Ermesenda, que se había resignado mal a perder el poder del que disfrutó mientras fue regente de su hijo<sup>44</sup>, los derechos que alegaba ella tener sobre los condados de Barcelona, Gerona, Manresa y Vic.

## 6. PROBLEMAS ASOCIADOS A LA CENTRALIZACIÓN DEL COBRO DE PARIAS

Los más afectados por la política de centralización del cobro de parias fueron los nobles que poseían pequeños territorios en la frontera con los musulmanes, a los que se les privaba de una importante fuente de ingresos. Un ejemplo claro es el caso de Mir Geribert.

En julio de 1058 se emite la sentencia contra Mir Geribert. Este personaje, nieto del conde Borrell II y cuyas propiedades estaban en la zona del Penedès, se rebeló junto con otros nobles de la zona contra Ramón Berenguer I por una serie de razones entre las cuales destacaba la imposibilidad de captar parias de los territorios musulmanes. Ruiz-Domènec no duda en calificarle como amenaza directa a la conformación de la sociedad feudal catalana del período<sup>45</sup>. En 1058 la rebelión está ya completamente sofocada, pero lo interesante de la sentencia es que se obliga a Mir Geribert a reintegrar las parias que Ramón Berenguer I había dejado de percibir debido a su rebelión y a comprometerse a no volver a interferir en los pagos de parias<sup>46</sup>, tanto él como su esposa y sus herederos<sup>47</sup>. Aparte de lo dicho en la sentencia, otro hecho que muestra las buenas relaciones que debían existir entre el conde rebelde y los sarracenos fue que se exilió en Tortosa tras el final de su confrontación con el poder condal.

La rebelión de Mir Geribert es un ejemplo de cómo el conde de Barcelona había impuesto su control férreo sobre los abonos monetarios. Los nobles, sobre todo de zonas fronterizas, estaban descontentos porque no podían atacar a los musulmanes, ya que las parias que los sarracenos abonaban al conde de Barcelona eran precisamente a cambio de no ser invadidos. Por tanto, es natural que el conde barcelonés no permitiera expediciones contra territorio musulmán.

Así, los nobles fronterizos, que eran normalmente los que sufrían las consecuencias de las aceifas musulmanas, no participaban de las ganancias del sistema, puesto que las parias eran abonadas directamente a Barcelona y luego era el conde quien redistribuía las ganancias entre sus afectos, añadiendo nobles a su red clientelar. El ejemplo de Mir Geribert

42 S. Sobrequés, *Els grans comtes de Barcelona*, Barcelona, Vincens Vives, 1961, p. 82; J. Zurita, *Anales de Aragón*, (ed. A. Canellas), Zaragoza, Institución Fernando el Católico, CSIC, 1976, p. 75.

43 F. M. Rosell, *Liber Feudorum Maior*, Docs. 156, 214, 490, 815, 819, 825 y 826.

44 J. M. Mínguez Fernández, *La España de los siglos VI al XIII: guerra, expansión y transformaciones*, Pamplona, Nerea, 2004, pp. 219-220

45 J. E. Ruiz-Domènec, *L'Estructura feudal: sistema de parentiu i teoria de l'aliança en la societat catalana (c. 980-c. 1220)*, Sant Boi de Llobregat, Edicions del Mall, 1985, p. 66.

46 "Predictus Miro redintegrare et recuperare debet, sicut erat illa die quando venit predictum castrum in potestate Mironis, quando comes eum illi dedit [...] Et iudicaverunt predicti iudices de ipsam pariam de Ispania unde predictus comes se querelavit de iam dictum Mironem: quod predictus Miro debet iurare manibus quod predictus comes non perdidit predictam pariam neque onorem de Ispania per consilium neque per ingenium neque per stabilimentum de predicto Mirone", G. Feliu i Montfort, y J. M. Salrach, *Els pergamins de l'Arxiu Comtal...*, Vol. II, Doc. 523.

47 G. Feliu i Montfort, y J. M. Salrach, *Els pergamins de l'Arxiu Comtal...*, Vol. II, Doc. 525.

demuestra los desajustes de este sistema, que permitieron a Barcelona incrementar su poder sobre el resto de condados catalanes pero que creaba descontento entre los nobles que quedaban fuera de la red clientelar.

## 7. EL CONDADO DE URGEL: REDISTRIBUIDOR MENOR EN LA RED DE PARIAS CATALANAS

El condado de Urgel trató de incrementar su poder en su zona de influencia – principalmente, el Prepirineo leridano– usando las mismas prácticas que su homólogo barcelonés pero a menor escala. Contamos con testimonios que nos confirman que Urgel captó parias “*ex partibus Hispaniae*” en una donación correspondiente a 1048 realizada por Ermengol III de Urgel y su madre Constanca cuando Ermengol contaba con quince años de edad<sup>48</sup>. Las taifas de las que se está captando dinero son la de Zaragoza y la de Lérida, como demuestra un juramento de fidelidad de Ermengol III al obispo Guillem de la Seu datado entre 1042 y 1065<sup>49</sup>. Se trata de una donación del conde urgelense, quien cobraría las parias y luego donaría una cantidad de dinero procedente de las mismas al obispo de Urgel.

En agosto de 1058, Ermengol III de Urgel le concede a Arnau Mir de Tost la tenencia del castillo de Caserras, muy cerca del castillo de Purroy. En el siglo XI esta zona era designada como el sur del condado de Ribagorza, a la que también pertenecen los castillos de Purroy y Pilzán, situados muy cerca del castillo de Caserras. De las parias que se pudieran obtener –no se especifica de dónde, se dice “*de partibus Hispaniae*”– un cuarto iría para el conde de Urgel y los tres cuartos restantes para Arnau<sup>50</sup>.

Además, el conde de Urgel le tiene que pagar a Arnau 200 mancosos en junio, procedentes de las parias de Zaragoza y 100 en julio, que saldrían de las parias pagadas por la taifa de Lérida<sup>51</sup>. Si las parias que pagaban alguna de las dos taifas se incrementaban, también se incrementaría la cantidad que recibía Arnau por la tenencia del castillo. Así, el conde de Urgel se erigía también en redistribuidor de parias.

De octubre de 1059 data otro pacto entre Arnau Mir de Tost y Ermengol de Urgel en el que encontramos una cláusula en la que se indica que Arnau Mir de Tost tendrá que ayudar a Ermengol de Urgel a cobrar las parias procedentes “*ex partibus Hispaniae*”<sup>52</sup>. Ya hemos

48 J. Villanueva, *Viage literario á las iglesias de España*, Tomo 10, Madrid, Real Academia de la Historia, 1821, p. 184.

49 “*Et ipsa paria de Ispania de Cesaraugusta uel de Lerida que tibi [el obispo] est conuenta vel scribta non tibi erit vetata vel tolta per meum consilium neque per meum ingenium*” C. Baraut, “Els documents, dels anys 1051-1075, de l’Arxiu Capitular de la Seu d’Urgell” en *Urgellia*, 6 (1983), p. 239, doc. 891.

50 “*est uoluntas Dei quod ueniant parias aut [...] de ista era in antea ex partibus Hispanie ad iam dicto castro, habeat inde iam dictus comes ad suum dominicum ipsam quartam partem, et Arnallus predictus ipsas tres partes*”, R. Chesé Lapeña, *Col·lecció diplomàtica de Sant Pere d’Ager*, Doc. 39

51 “*et predicto comite donet ad iam dicto Arnallo per guarda et per castellania de predicto [castro] de paria quomodo inconuentum ei est addare de Zaragoza de uno mense omni tempore, et hoc est mancosos CC de auro mundo; et alio mense de parias que accepit de Lerida et inconuentum est ei ad dare omnique tempore, et sunt mancosos centum de auro mundo; et, si est uoluntas Dei ut accrescant iam dictas parias, similiter sit factum de ipsum acreximentum sicut est supra scriptum de hoc qui [...] modo: et ipso mense de Zaragoza sit omni tempore iulie, et ipsum de Lerida mense augusto; et, sic dederit iamdictus comes ullam de iam dictas parias, emendet hoc de alium suum auere usque predictas parias*”, R. Chesé Lapeña, *Col·lecció diplomàtica de Sant Pere d’Ager*, Doc. 39.

52 “*Et iterum conuenit ei quod illi adiuuet ad tenere et ad abere suas terras et omnibus suis directis et omnia suas parias ex partibus Hispania, quas modo illi sunt in conuenientias ad dare aut in antea erunt, contra cunctos homines aut feminas qui illi hoc tulerint aut tollere uoluerint sine enganno de supradicto comite*”, R. Chesé Lapeña, *Col·lecció diplomàtica de Sant Pere d’Ager*, Doc. 42.

visto repetida esta expresión en varias ocasiones y pensamos que es una manera breve de referirse a las taifas de Zaragoza y Lérida. Por el tono del texto, cabe deducir que Urgel, por alguna razón, ha perdido las parias que cobraba de Lérida y Zaragoza en algún momento entre agosto de 1058 y octubre de 1059.

Encontramos más referencias a Urgel como captador de parias posteriores a 1058<sup>53</sup>, pero en el marco del pacto firmado ese año entre Urgel y Barcelona el conde urgelense sólo contaría con un tercio de los ingresos, teniendo que ceder el resto al conde barcelonés. El resultado fue que Urgel incrementó su poder en la zona leridana pero que nunca fue un rival para la hegemonía barcelonesa.

## 8. EL FINAL DEL REINADO DE RAMÓN BERENGUER I (1076): SUS DISPOSICIONES TESTAMENTARIAS

Para finalizar con el gobierno de Ramón Berenguer I, analizaremos el famoso y controvertido testamento que otorga antes de morir en noviembre de 1076. La situación sucesoria a su muerte es la siguiente: Ramón Berenguer tenía un hijo de un matrimonio anterior, Pere Ramón y luego su tercera mujer, Almodís dio a luz a gemelos –Berenguer Ramón y Ramón Berenguer–. No se sabe exactamente si eran gemelos o no, pues Ramón Berenguer II *Cap d’Estopes* –llamado así por su pelo rubio, que semejaba estopa– recibe en algunos documentos el título de primogénito tras la huida de su hermano mayor Pere Ramón.

La política de compra de condados que hemos mencionado anteriormente pudo estar motivada, aparte de por la gran disponibilidad de ingresos procedentes de las parias, por un intento de Ramón Berenguer I de dotar a sus hijos nacidos de su segundo matrimonio con la condesa Almodís de territorio propio. Pero Pere Ramón, el heredero, temía que su padre, por influencia de su madrastra Almodís, dividiera el condado entre los tres hijos, como era costumbre en Barcelona, o aún peor, que él se viera excluido del reparto de la herencia. Por esta causa, asesina a su madrastra y tiene que huir a Al-Andalus huyendo de la ira de su padre.

Así, quedan como herederos únicos los –probablemente– gemelos. Ramón Berenguer I, en su testamento, reparte equitativamente todos sus bienes entre ambos, salvo Barcelona, cuyo palacio condal sería ocupado seis meses al año por cada uno.

Este arreglo acabó en 1082 con un misterioso accidente en el bosque en el que Ramón Berenguer II muere, sin descendencia, probablemente en un complot urdido por su hermano Berenguer Ramón. Este reinará sin oposición hasta 1097, cuando será sucedido por su sobrino Ramón Berenguer III, hijo del malogrado *Cap d’Estopes*.

En suma, entre los bienes que se repartían al 50 % entre los hijos de Ramón Berenguer I aparecen, entre otros, “*totas ipsas suas palias (sic)*”, *quas habebat qualiumque modo de ominibus partibus Hispaniarum per medium*”. No encontramos los lugares exactos que pagan parias, ocultos bajo ese vago “todas las partes de Hispania”, pero suponemos que serían Zaragoza y Lérida, por ser los lugares de los que encontramos testimonio documental de que abonaran parias. El documento demuestra que en 1076 Barcelona seguía cobrando cantidades de dinero procedentes de los reinos taifas y que dichos pagos ya formaban parte del patrimonio del condado, ya que se reparten en un testamento. No es el primer testamento otorgado en la península ibérica en el que se hace referencia a parias, ya que Fernando I de Castilla había repartido en 1065 las parias que recibía entre sus tres hijos<sup>55</sup>.

53 N. Feliú de la Peña, J. Puyol y J. Sobrequés i Callicó, *Anales de Catalunya*, p. 307, año 1063.

54 Se refiere a parias, pero la palabra está mal escrita o transcrita.

55 E. Falqué (trad.), “Chronicón Compostellanum”, *Habis*, 14 (1983), p. 79.

## 9. CONCLUSIONES

Hemos localizado unos 80 documentos fechados entre 1040 y 1070 que hacen referencia a pagos de parias de uno u otro modo. La mayoría son juramentos de vasallaje que ligan a Barcelona con otras entidades políticas, aunque también encontramos algunos que unen al conde de Urgel con otros nobles de su ámbito territorial. A mediados del siglo XI, el único condado que amenaza la primacía barcelonesa es el de Urgel, pero Ramón Berenguer I consigue en sus pactos con este condado hacer patente su primacía, por ejemplo recibiendo dos tercios de las parias por un tercio que cobraba Urgel. En ninguno de los acuerdos que se conservan entre ambas entidades políticas podemos atisbar ni tan siquiera igualdad, siempre obtiene mejores condiciones el conde barcelonés que el conde pirenaico.

El conde de Urgel capta directamente algunos ingresos procedentes de los reinos taifas hasta 1058 y a partir de esa fecha redistribuirá a sus vasallos el dinero que le concede Barcelona en sus pactos. Ejerce una función en la zona pirenaica similar a la que desempeña Barcelona en el resto del ámbito catalán, pero a menor escala, incrementando así también su poder frente a nobles levantiscos como Arnau Mir de Tost.

Ramón Berenguer I era plenamente consciente de la necesidad de dominar el tráfico monetario que generaban las parias, por ello incluía cláusulas relativas a estos pagos en cada juramento de vasallaje que firmaba, incluso si lo hacía con nobles situados relativamente lejos de la frontera o con escaso potencial militar. Ello también puede ser debido a la utilización de formularios preestablecidos por parte de la cancillería del conde barcelonés. De hecho, probablemente a partir de la década de 1050 las parias fueran una cláusula estándar del contrato de vasallaje.

¿Qué reinos taifas eran los que pagaban? Encontramos referencia explícita a Zaragoza y a Lérida-Tortosa. La taifa de Zaragoza pagó parias a todas las entidades políticas cristianas del momento –Aragón, Castilla, Navarra y Barcelona– en algún momento de su historia. Los pagos a Barcelona desde la taifa hudí probablemente fueran reducidos y de corta duración en el tiempo. Por tanto, la mayoría de los ingresos procederían de Lérida-Tortosa, que fue protegida por Barcelona hasta la misma llegada de los almorávides.

Desde 1040, momento en el que presumiblemente comienza a afluir el dinero musulmán hacia Barcelona hasta 1076 el condado de Barcelona pasa de una situación de desgobierno a ser la principal entidad política del ámbito catalán. El impacto de las parias en esta evolución, como hemos tenido ocasión de analizar, es innegable. Contar con dinero fue la clave de la expansión barcelonesa del período, Ramón Berenguer I pudo comprar lealtades, expandirse a costa del territorio musulmán con el dinero, prevenir conflictos internos e incluso comprar directamente condados en el sur de Francia gracias al dinero musulmán. Las parias ejercieron un papel clave a la hora de situar al condado de Barcelona a la cabeza del resto de condados catalanes y en su expansión tanto a costa de los musulmanes incentivando a los nobles para que se instalaran en zonas de la frontera como hacia el norte, mediante la compra de condados.

Los pagos de parias tienen también una vertiente ideológica muy importante, ya que una parte importante del dinero se entregaba a la Iglesia en forma de donaciones. Estas donaciones perseguían dos objetivos: el primero, agradecer la ayuda divina que había permitido someter a los infieles a los pagos, interpretación que va en línea con la concepción providencialista de la Historia que se tenía en aquel momento y, el segundo, demostrar a la sociedad el poderío militar del conde, que le permitía extraer esos ingresos de territorio musulmán.

En conclusión, los abonos de parias que Barcelona captó de los reinos de taifas de Zaragoza, Lérida y Tortosa le permitieron recuperar y afianzar su posición hegemónica

sobre el resto de condados catalanes, dirigiendo la política de los mismos hasta la unión de Cataluña y Aragón a finales del siglo XII.

### BIBLIOGRAFÍA:

- Balañá i Abadía, P., *Els musulmans à Catalunya (713-1153): assaig de síntesi orientativa*, Sabadell, AUSA, 1993.
- Balari Jovany, J., *Orígenes Históricos de Cataluña*, San Cugat del Vallès, Instituto internacional de cultura románica, 1964, (1º ed. 1899).
- Baraut, C., “Els documents, dels anys 1051-1075, de l’Arxiu Capítular de la Seu d’Urgell” en *Urgellia*, 6 (1983), p. 239
- Bonnassie, P., *La Catalogne du milieu du X<sup>e</sup> a la fin du XI<sup>e</sup> Siècle, Croissance et mutations d’une société, Tome II*, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, 1975.
- Bonnassie, P. *Cataluña mil años atrás (siglos X-XI)*, Barcelona, Península, 1988.
- Chesé Lapeña, R., *Col·lecció diplomàtica de Sant Pere d’Ager fins 1198*, Volum I, Barcelona, Fundació Noguera, 2011
- Dèbax, H., “Les feudalitats al Llenguadoc i Catalunya. Algunes observacions sobre les divergències de l’evolució”, *L’Avenç*, 202, 1996, pp. 30-35.
- Falqué, E. (trad.), “Chronicón Compostellanum”, *Habis*, 14 (1983), pp. 73-84.
- Feliú de la Peña, N., Puyol, J. y Sobrequés i Callicó, J., *Anales de Cataluña*, Barcelona, Base, 1999.
- Feliu i Montfort, G. y Salrach, J.M., *Els pergamins de l’Arxiu Comtal de Barcelona de Ramon Borrell a Ramon Berenguer I*, Lérida, Fundació Noguera-Pagés, 1999.
- Fité i Llevot, F. y González i Montardit, E., *Arnau Mir de Tost: Un señor de frontera al segle XI*, Lérida, Universidad de Lérida.
- Joranson, E., *The Danegeld in France*, Rock Island (Illinois), Augustana Printers, 1923.
- Kosto, A.J., *Making agreements in medieval Catalonia: power, order and the written world, 1000-1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001
- Laliena, C., *La formación del Estado feudal: Aragón y Navarra en la época de Pedro I*, Huesca, Colección de estudios Altoaragoneses, 1996.
- Mínguez Fernández, J. M., *La España de los siglos VI al XIII: guerra, expansión y transformaciones*, Nerea, Pamplona, 2004.
- Negro Cortés, A. E., “Las parias abonadas por el reino de Granada (1246-1464). Aproximación a su estudio”, *Roda da Fortuna*, 2, 1-1 (2013), pp. 382-396.
- Negro Cortés, A.E., “Las parias: una introducción general” en F. Sabaté y J. Brufal (ed.) *Investigar l’edat mitjana*, Lérida, Pagés Editors, 2018, pp. 43-53.
- Negro Cortés, A. E., “Las parias en la historia medieval española” en M. Urraco y S. López (ed.) *Catálogo de Investigación Joven de Extremadura*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2017, pp. 255-258.
- Negro Cortés, A. E., “Explotación económica de los musulmanes del valle del Ebro: parias y almotexenas abonadas a los reinos de Aragón y Navarra durante el siglo XI”, *Aragón en la Edad Media*, 28 (2018), pp. 4-17.
- Puig i Cadafalch, J., Falguera, A. y Goday i Casals, J., *L’Arquitectura romànica a Catalunya*, Vol II, Institut d’Estudis Catalans, Barberà del Vallès, 2001, (ed. facsímil).
- Rosell, F. M., *Liber Feudorum Maior: cartulario real que se conserva en el Archivo de la Corona de Aragón*, Barcelona, CSIC, 1945.
- Ruiz-Doménec, J. E., “Cataluña en 1025: los orígenes de una organización social”, *Estudi General*, 1-1 (1996), pp. 93-98.
- Ruiz-Domènec, J. E., *L’Estructura feudal: sistema de parentiu i teoria de l’aliança en la societat catalana (c. 980-c. 1220)*, Edicions del Mall, Sant Boi de Llobregat, 1985

- Sabaté, F., *La feudalización de la sociedad catalana*, Granada, Universidad de Granada, 2007.
- Sabaté, F., *Història de Lleida. Volum 2: Alta Edad Mitjana*, Pagès, Lérida, 2003.
- Salrach, J. M., *Història de Catalunya, Volum II: El procés de feudalització (segles III-XII)*, Barcelona, Edicions 62, 1987.
- Sobrequés, S., *Els grans comtes de Barcelona*, Barcelona, Vincens Vives, 1961.
- Villanueva, J., *Viage literario á las iglesias de España*, Tomo 10, Madrid, Real Academia de la Historia, 1821,
- Zimmermann, M., “Et je t’empouvoirrai (potestativum te farei), à propos des relations entre fidélité et pouvoir en Catalogne au XIe siècle”, *Mediévales*, 10, 1986, pp, 17-36.
- Zurita, J., *Anales de Aragón*, (ed. A. Canellas), Institución Fernando el Católico, CSIC, Zaragoza, 1976.

## **Reformas, acciones y planteamientos de rechazo a los superiores masculinos en beaterios y conventos de Toledo (siglos XV al XVII)**

### **Reforms, actions and rejection of male superiors in beaterios and convents of Toledo (XV-XVII)**

Laura CANABAL RODRÍGUEZ  
Investigadora independiente  
laura\_canabal@yahoo.es

Fecha de recepción: 18-04-2018  
Fecha de aceptación: 09-12-2018

#### **RESUMEN**

Los monasterios femeninos nacen en beaterios en muchos casos. Así los beaterios son el primer paso de la reclusión pero, al mismo tiempo el modelo de rechazo. Por otro lado, con el Concilio de Trento, la Contrarreforma fue la imposición de la reforma religiosa con una renovación espiritual, pero reproduce la subordinación femenina y la clausura. Nuevamente se renuevan los rechazos en este caso el modelo son los conventos de Toledo y el monasterio de San Clemente. Este estudio examina la importancia de los beaterios en las fundaciones conventuales en Toledo. Y analiza la oposición y acciones de rechazo de las beatas y monjas de las distintas comunidades monásticas y mendicantes frente a las reformas de vida claustral, incluido la normativa del Concilio de Trento. Utilizando para ello las fuentes documentales localizadas durante la elaboración de mi tesis doctoral.

**PALABRAS CLAVE:** Beaterios, conventos, oposición, Toledo, Edad Moderna

#### **ABSTRACT**

Women's monasteries often began as beatorios. These beaterios were thus the first step in confinement but at the same time the model of rejection. Meanwhile the Council of Trent and Counter-reformation represented the imposition of religious reform with spiritual renewal, but reproduced female subordination and cloister. Again renew rejects in this case the model are convents in Toledo and the monastery of Saint Clemens. This study examines the importance of beaterios in the founding of convents in Toledo. And it analyses how pious women and nuns of the different monastic and mendicant orders opposed and rejected resist reforms of cloistered life, including the Council of Trent legislation. Using to this end documents studied during the preparation of my doctoral thesis.

**KEY WORDS:** Beaterios convents, opposition, Toledo, Modern Age.

## 1. INTRODUCCIÓN

La historiografía de la Historia de la Iglesia optó con vehemente preferencia por el clero y las instituciones eclesíásticas tanto en sus investigaciones de la Edad Media como Moderna. Menor es la historiografía de las órdenes de vida regular y mucho más reducido aun el análisis de la mujer en la vida religiosa. Si bien se ha producido un cambio durante las últimas décadas, cuando el estudio de la mujer como sujeto histórico ha desarrollado ámbitos de estudio, antes inexistentes, permitiendo ampliar nuestros conocimientos entre otros de la problemática entorno a las monjas y beatas en el mundo de la vida regular. Al mismo tiempo, que las dificultades planteadas a los objetivos del Concilio de Trento (1545-1563), en cuanto a la clausura femenina desde diversas perspectivas de análisis.

La implantación de las ramas femeninas de las órdenes religiosas ha dado lugar a un interesante proceso de fundaciones a lo largo de un extenso periodo temporal. No obstante, en dicho desarrollo cabe tener en cuenta la influencia de unas agrupaciones características de la religiosidad femenina, originada en los enclaves urbanos desde la etapa medieval. Las agrupaciones de beatas, beaterios o incluso las beatas independientes son en una gran mayoría el origen de la fundación de un convento. Hay que hacer hincapié en este aspecto de la vida religiosa femenina, aquellas mujeres no deben considerarse simplemente un estadio inicial de algunas comunidades, especialmente cuando nos centramos en las comunidades mendicantes. Son, por tanto, un punto de partida que no cabría desdeñar por parte de la historiografía de la vida religiosa femenina.

Resulta, por tanto, fundamental conocer las intenciones de las mujeres que formaban los beaterios, pues si bien queda claro que la jerarquía de la Iglesia tiene bien delimitados sus objetivos –aquello que pasan por incluirlas dentro de la Iglesia en las ramas segundas o terceras dependiendo de la orden de la cual hablemos– ante su afán reglamentista. Los ideales e intenciones de las mujeres fueron en numerosas ocasiones muy distintos. El papel jugado por ellas se basaba en unos destacados deseos de alejarse de la vivencia religiosa establecida y prefijada por la Iglesia, tratando de autoafirmarse. Lo que evidencia cómo los procesos de rechazo que veremos en la Edad Moderna contra el Concilio de Trento hay que considerarlos activados con anterioridad. Deben estudiarse en periodos precedentes, valorando situaciones de resistencia generadas en diversos momentos de los siglos XIV y XV. Es decir, que desde los orígenes de la vida religiosa femenina, aquellas beatas bajomedievales trataron de evitar la institucionalización dentro de la vida regular, con pocos frutos eso sí, hay ya entonces intentos de rechazo y de enfrentamiento con la Iglesia y la sociedad en que estaban cobijadas.

Es por ello, que el panorama historiográfico necesita cambiar en cierta medida la visión, por así decirlo, completamente clásica, de la facilidad no solo de la aplicación de los postulados de Trento en la vida regular femenina; sino también, de los rechazos existentes desde los inicios de la vida regular para las ramas segundas y terceras. La polémica estaba servida, no fue todo tan simple.

Partiendo de ahí, la censura o tal vez sería mejor afirmar los impedimentos, no eran simplemente de carácter económico o religioso fueron también sociales. Las primeras beatas hacían frente común para vivir un modelo de religiosidad independiente que muchas de ellas trataron de mantener fuera de la Iglesia. Eso sí, con mejor o menor fortuna. La motivación ante aquellos obstáculos, que tratarían de esquivar, son los mismos que tiempo después llegarían a intentar ante la clausura estricta. Y, no fue simplemente, la Iglesia la que trataba de controlar a través de sus superiores jerárquicos, no olvidemos cómo la Corona mantuvo también unos intereses. La Monarquía necesitaba mantener la uniformidad y disciplinamiento social. Mientras las mujeres trataron de encauzar una parte de su poder

mediante un proceso conocido como *Querrela de las mujeres*<sup>1</sup>, intentado así objetivar y rechazar las dificultades a las que se enfrentaban.

Recordemos, en resumen, cómo los efectos de la religiosidad originada por los beaterios<sup>2</sup> en la Baja Edad Media formaba parte de los cambios en la mentalidad religiosa del momento, las prácticas devocionales, penitenciales y sacramentales abren puertas a una vivencia religiosa distinta a la seguida hasta entonces. Se trató de una faceta más en la evolución de un proceso que terminaría por alcanzar cotas fundacionales muy amplias en el Siglo de Oro, múltiples vocaciones que comenzaría en 1550 y alcanzará el siglo XVIII. Estos periodos son un momento de gran interés para el investigador, de efervescencia religiosa, de posibilidades, y un cierto nivel de permisividad en la religiosidad femenina cuyo control ofrecía un modelo vocacional muy diferente al que veremos más tarde, cuando insertas en la vida claustral, llegarán a cuestionar nuevamente el enfoque que para ellas está obligado por la clausura estricta.

Deberemos, por tanto, abordar los estudios de la vida religiosa femenina desde otras perspectivas. En primer lugar, considerando al objeto de esas transformaciones la mujer religiosa, que clama por cambiar sus intereses y necesidades de fe, su forma de vida claustral o fuera del cenobio apartada de las necesidades sociales regidas por la Iglesia y la Monarquía. En segundo, analizar los rechazos hacia la institucionalización, primero, y hacia Trento y la clausura estricta después. Será un foco de atención importante al considerar el ambiente socio-religioso, y el cambio de mentalidad de la baja Edad Media hacia el Quinientos. Etapa que anuncia las transformaciones del Barroco y el misticismo. Un proceso largo pero atrayente y fascinante.

Hemos planteado la investigación del presente artículo poniendo el foco de atención en tres objetivos de trabajo dentro de la vida religiosa femenina. Primero, conocer cuáles son los conventos originados en beaterios preexistentes y cómo dieron dicho paso a la institucionalización, qué beaterios quedaron independientes, y en qué grado quedaron como tales de los superiores masculinos. Segundo, cómo afectaron las reformas de recolección y descalcez a las fundaciones creadas en la ciudad castellana. Y, por último, la influencia del Concilio de Trento con las problemáticas que llevaba la aplicación de sus decretos, por las disidencias creadas en numerosas comunidades femeninas. Una faceta de análisis que no se comprendería sin hacer hincapié en los rechazos iniciados en los beaterios.

1 La proliferación de investigaciones y publicaciones sobre la defensa femenina, contamos con un estudio reciente, A. Vargas Martínez, *La Querrela de las mujeres. Tratados hispánicos en defensa de las mujeres (siglo XV)*, Madrid, Fundamentos, 2016.

2 La amplitud y variedad de tipologías en torno a los beaterios, emparedadas, beguinas, ermitañas, etcétera, fue ya analizada por G. Cavero Domínguez. Otros autores como María Luisa Bueno Domínguez, José María Miura Andrades, Ángela Atienza, Teresa Vinyoles Vidal, Ángela Muñoz y alguno que iremos señalando. Interesante recordar un artículo de la profesora T. Vinyoles Vidal, "La princesa ermitaña, Eilonor de Urgell", *Anuario de Estudios Medievales*, 44/1 (2014), pp. 349-377. Una publicación de la profesora Gregoria Cavero: *Inclusa intra parientes. La reclusión voluntaria en la España Medieval*, Toulouse, 2010. Y entre lo último que hay publicado, A. Muñoz Fernández publicado en 2017. Numerosas autoras, M. L. Sánchez Hernández, "Las variedades de experiencia religiosa en las monjas de los siglos XVI y XVII", *Arenal: Revista de Historia de las Mujeres*, 5, 1 (1998), pp. 69-105. Los estudios de, M. L. Sánchez Hernández. Hay otros autores: J. L. Sánchez Lora. La valoración de la mujer entre los religiosos, de J. Sánchez Burrieza, "La percepción jesuítica de la mujer (siglos XVI- XVIII)", *Investigaciones Históricas*, 25 (2005), pp. 85-116. Para el caso de Toledo, en el último año he presentado un trabajo: L. Canabal Rodríguez, "Beaterio y convento. Origen, evolución y desarrollo de las comunidades regulares de la Orden Franciscana de Toledo", en *Congreso Internacional. El Franciscanismo: identidad y poder*, Baeza-Priego de Córdoba, 2015, pp. 317-330. Con carácter general me remito a L. Canabal, *Los conventos femeninos en Toledo. Siglos XII- XVI*, Madrid, Universidad Complutense, 1997, (tesis doctoral inédita).

Para ello hemos definido un espacio temporal que abarca desde finales del siglo XV y los siglos XVI y XVII, en unos claustros y beaterios localizados en la ciudad de Toledo. Así nos fijaremos tanto en las órdenes mendicantes como en las órdenes monásticas, pero también en una comunidad de freilas de Órdenes Militares. Unos planteamientos que debemos reconsiderar desde las últimas décadas del siglo XV hasta el siglo XVII, último período en que se implantaron comunidades religiosas femeninas en Toledo.

## 2. BEATERIOS Y CONVENTOS ORIGINADOS EN TOLEDO. NACE LA AUTOAFIRMACIÓN

Unir beaterio a convento directamente es ser poco objetivo y generalizar en demasía cuando nos referimos a Toledo. Si bien es cierto que en la ciudad la religiosidad de las mujeres creó una multitud de fundaciones monásticas en el periodo de la reconquista, y que las órdenes militares ayudaron a reorganizar al tiempo que repoblar las áreas toledanas. Los cambios del siglo XIII ubican en la ciudad un floreciente centro urbano muy fértil para el crecimiento de beaterios y cenobios. En gran medida, el crecimiento de las órdenes mendicantes llega a su cenit entre el siglo XV y XVI, con un leve proceso fundacional en el siglo XVII<sup>3</sup>, algunos de los cuales perduraran hasta la actualidad.

La ciudad<sup>4</sup> incrementó su vínculo con las órdenes mendicantes a través de la implantación de las comunidades de dominicas<sup>5</sup>, agustinas y las distintas opciones femeninas de la orden franciscana<sup>6</sup>, la verdadera propietaria, por así decirlo, de la mayor parte de los conventos toledanos. A lo largo del siglo XV se crearon diez monasterios entre agustinas –Beatas *Mater Dei* o Gaitanas–, clarisas y terciarias –Santa Ana, Santa Isabel de los Reyes, San Antonio de Padua y San Miguel de los Ángeles–, un convento de dominicas, Madre de Dios; la nueva orden de la Inmaculada Concepción y monjas jerónimas –San Pablo y el monasterio de la Encarnación o Vida Pobre–, además de un convento de monjas benitas. El siglo siguiente amplió más el ya de por sí reducido espacio para nuevas implantaciones religiosas, así nació la fundación de las carmelitas de santa Teresa, monasterio de San José. Poco después, una fundación dominicana: un beaterio, *Sancti Spiritus* y las agustinas de San Torcuato. Para completar el siglo XVI, la llegada a Toledo de las freilas de Santiago desde Palencia, el monasterio de Santa Fe, fundado a principios del siglo. En el siglo XVII, todavía habrá cabida para la reforma con las capuchinas, el monasterio de la Concepción

3 Para analizar la Iglesia en la Edad Moderna, contamos un número de publicaciones sobre las que cabe destacar para aspectos generales o de carácter historiográfico tres estudios: E. Martínez Ruiz (dir.), *El peso de la Iglesia Cuatro siglos de órdenes religiosas en España*, Madrid, Actas, 2004; A. L. Cortés Alonso y M. L. López- Guadalupe Muñoz (eds.), *La Iglesia española en la Edad Moderna. Balance historiográfico y perspectivas, Homenaje al archivero D. Pedro Rubio Merino*, Córdoba, Abada, 2006. Publicación centrada en el clero, Máximo Barrio Gozalo. A. Atienza, *Tiempo de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2008. Diversos aspectos de la vida femenina, el reciente libro J. Burrieza Sánchez (ed.), *El alma de las mujeres. Ámbitos de espiritualidad femenina en la modernidad (siglos XVI-XVII)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2015.

4 A. Muñoz Fernández, *Acciones e intenciones de mujeres en la vida religiosa de los siglos XV y XVI*, Madrid, Comunidad de Madrid, 1995. Recordemos también a Blanca Gari de Aguilera.

5 Beaterios y conventos femeninos en Andalucía, los estudios del profesor José M<sup>a</sup> Miura Andrades. Véase su estudio “Milagros, beatas y fundaciones de conventos: lo milagroso en las fundaciones dominicas desde inicios del siglo XV a finales del siglo XVI” en *La religiosidad popular*, Barcelona, Anthropos, 1989, vol. II, pp. 443-460. A. Atienza, “De beaterios a conventos: nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España Moderna”, *Historia Social*, 57 (2007), pp. 145-168.

6 Las ramas femeninas franciscanas son las más numerosas, consúltese: L. Canabal Rodríguez, “La fe de san Francisco y su voz. Continuidad y diversidad fundacional de las ramas femeninas en la Ciudad Imperial (siglos XIII- XVII)”, *Sémata: Ciencias sociais e humanidades*, 26 (2014), pp. 193-219.

capuchina y las recoletas bernardas de la Asunción unido al último monasterio de las dominicas en Toledo, el monasterio de Jesús y María.

Pero ¿cuántos de ellos tienen su origen en beaterios<sup>7</sup> y rechazos a la institucionalización? Recordemos un aspecto a tener en cuenta durante una parte del siglo XV. La consideración del Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros hacia las beatas del momento. Este factor debe valorarse cuando nos referimos a las comunidades religiosas de la época y al influjo que se aprecia en Toledo. El arzobispo tuvo estima por varias de las religiosas del momento. Como con sor Marta de la Cruz –luego beata terciaria en el monasterio de San Clemente, cenobio sobre el cual nos centraremos más adelante–, incluso llegaría a conocer a la fundadora de las concepcionistas, Beatriz de Silva. Es, por lo tanto, notorio que el propio arzobispo de Toledo tuvo contacto y estimado aprecio por algunas de aquellas mujeres. El cardenal Cisneros<sup>8</sup> fue una de las piezas clave en la reforma del siglo XIV y XV, su destacado papel en la reforma Observante.

La expansión de beaterios y conventos en Toledo sabemos que fue anterior al siglo XV, en concreto desde el siglo XIII, pero desde entonces abarcamos tres siglos de expansión siendo el siglo XV el más fructífero de los tres. Así, siete de las comunidades nacidas al calor de las reformas de mediados y a finales del siglo XV son implantaciones de beaterios o beatas, agrupaciones posteriormente de terciarias. Verdadera proliferación de beaterios. Así, el monasterio de Santa Isabel de los Reyes lo crea una mujer prototipo de caridad, ayuda a los menesterosos y enfermos, María Suárez de Toledo, hija de los señores de Pinto, que después de enviudar pasa a convertirse en sor María la Pobre, comienza a cuidar de enfermos, residiendo en el Hospital de la Misericordia, terminaría fundando el monasterio de la Orden Tercera de la Penitencia de la Orden de San Francisco en 1483. Pero el origen estaría mucho antes, en 1477, es por ello que esa evolución fue lenta, en parte por la figura de doña María Suárez, con una evolución personal que veremos en otras mujeres de la época.

El paso de una mujer entregada a los demás y beata tercera que asume la necesidad de incluirse en el proyecto de la Iglesia, es uno de los elementos característicos de finales del siglo XV. Esa necesidad de auxiliar a las minorías y más necesitados es uno de los ejemplos frecuentes de las mujeres del momento. El modelo finalmente sería el agruparse en un beaterio, arropadas en los primeros momentos por un espíritu de independencia y rechazo hacia la normativa eclesial. Modelo que cambiará por diversos motivos y que cada comunidad llevó a cabo de forma diversa.

San Miguel de los Ángeles o de los Reyes<sup>9</sup>, otra implantación de la orden franciscana parte de un beaterio. Pasó por los tres estadios, su fundador don Diego López de Toledo,

7 Para su estudio jurídico y social son esenciales los estudios de E. Sastre Santos, “La condición jurídica de beatas y beaterios. Introducción y textos 1139-1917”, *Anthologica Annua*, 43 (1996), pp. 287-586; o, suyo también, *La condición de beatas y beaterios*, 1997. M. L. Bueno Domínguez, “Santa María de las Dueñas de Zamora: ¿beguinas o monjas? El proceso de 1279”, *Historia Instituciones Documentos*, 20 (1993), pp. 85-105.

8 J. García Oro y M. J. Portela Silva, “La reforma de la vida religiosa en España y Portugal de la vida religiosa durante la Reforma”, *Archivo Iberoamericano*, 62, n. 243 (2002), 455-618; J. García Oro, “Conventualismo y Observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI”, *Historia de la Iglesia en España*, vol III, 1, *La Historia de la Iglesia de España en los siglos XV y XVI*, Madrid, 1980, 210-350. J. García Oro, sus primeras obras sobre el cardenal son de 1971 y 1992. Del mismo autor pueden verse otros libros sobre Cisneros publicados en 2002 y 2005. Otros autores y con la celebración de 2016, la figura del arzobispo de Toledo.

9 L. Canabal Rodríguez, “Fundación y dotación de una comunidad franciscana femenina por un linaje converso. El convento de San Miguel de los Ángeles en el Toledo del siglo XV”, *Archivo Ibero-Americano*, 68, 261 (2008) pp. 529-544.

casado con María de Santa Cruz, hermano del conde de Cedillo, esto es un miembro del linaje de los Álvarez de Toledo y Zapata, hermano también del secretario de los Reyes Católicos, Fernando Álvarez de Toledo<sup>10</sup>, y del maestrescuela de la catedral primada, don Francisco Álvarez de Toledo<sup>11</sup>. Un linaje converso de gran importancia en la esfera política y religiosa de finales del siglo XV. Don Diego representa el prototipo de benefactor y fundador bajomedieval. Antes de su fallecimiento en 1492, este regidor de Toledo había entregado unas casas a una agrupación de beatas en la collación de San Salvador con anterioridad a valorar la posibilidad de crear un monasterio. Ya durante aquel período las beatas decidieron formar parte de la Orden Tercera de Penitencia regular franciscana, por un documento fechado en 1486. Fallecido en 1492, don Diego en su testamento cede por vía de donación sus casas para que las beatas amplíen la vivienda, pero su esposa imponía una condición destacada, acogerse a la observancia franciscana, además de incorporarse ella misma a la comunidad regular. Estamos ante un interesante proceso en tres pasos en una comunidad iniciada como beaterio independiente antes de la década de los años ochenta del siglo. El patronazgo del linaje converso de los Álvarez de Toledo y la continuidad suponen un rasgo característico de influencia en un simple grupo de beatas que pasaron en dos o tres décadas hacia la uniformidad e inclusión en una orden de vida regular. Pudieron optar por mantenerse como beaterio simple, pero es hasta cierto punto evidente que el linaje benefactor ejerce un cierto nivel de influencia y condicionante en el mantenimiento y desarrollo de esta y otras comunidades femeninas. Es un ejemplo perfecto de esta tipología fundacional que no hemos podido seguir documentalmente en otras fundaciones de la ciudad.

María González es una beata llegada de Ocaña y que terminará por fundar el convento de Santa Ana con fecha desconocida, pero preferentemente se valora la opción de finales del siglo XV, si bien algunos autores la trasladan al siglo XVI, en 1510. Pasaron a terciarias en el momento en que María incrementó el número de beatas que la acompañaban. En cambio, sabemos que residieron en tres viviendas del núcleo urbano, primero en unas casas del duque de Maqueda, en la parroquia de Santo Tomé, enfrente del monasterio franciscano masculino de San Juan de los Reyes, influencia directa suponemos recibieron de esta comunidad tan cercana. Luego pasarían a unas casas muy próximas a la iglesia de Santa María la Blanca en 1513. Pero terminarían en unas viviendas compradas en 1527 denominadas de la "ricafembra". Muy escasos son los datos de esta comunidad.

Antes de 1484 localizamos otra comunidad de beatas en la parroquia de San Román, nos referimos a dos hermanas, María González de la Fuente y Catalina de la Fuente, de origen converso, una familia de mercaderes. Ellas lograron fundar el convento de San Antonio de Padua, de terciarias franciscanas originado en otro beaterio. Las beatas recibieron unas casas según testamento de María González. Su hermana Catalina se convierte en la encargada de hacer cumplir su testamento como albacea, y en 1513, el 15 de diciembre, se firmaba una petición por parte de las beatas para formar parte de la orden tercera de la penitencia en la orden franciscana, lográndolo al año siguiente en 1514 con el apoyo y la firma el 25 de mayo del cardenal Cisneros. La petición de esta solicitud

10 M<sup>a</sup> C. Vaquero Serrano se ha interesado por esta figura del secretario real.

11 La figura y personalidad del maestrescuela ha sido relegada. Relación con el convento de San Miguel de los Ángeles, L. Canabal Rodríguez, "Conversos toledanos en un espacio de poder, la Catedral Primada. Don Francisco Álvarez de Toledo, canónigo y mecenas (siglos XV-XVI)", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna*, 24 (2011), pp. 13-32. Véase: L. Canabal Rodríguez, "Don Francisco Álvarez de Toledo, maestrescuela de la catedral y benefactor del convento de San Miguel de los Ángeles de Toledo", *Archivo Ibero-Americano*, 66 (2006) pp. 269-290. "Relación entre dos instituciones de Toledo: el Colegio de santa Catalina y el convento de San Miguel de los Ángeles", *Anales Toledanos*, 43 (2007) pp. 47-71.

por parte de las beatas es un testimonio conservado poco habitual, y ofrece una visión de gran valor para comprender la fuerte presión por la cual pasaban las beatas entre finales del siglo XV y el XVI para incorporarse a una orden religiosa, aunque fuera a una orden tercera. Es complicado fijar una continuidad en cuanto a la denominación y la división entre beatas y monjas terciarias o beatas terciarias, ya que la documentación llega a confundir la denominación e incluso se admiten las dos denominaciones, sin lograr tener claro la división estricta.

Los orígenes de las jerónimas, por otra parte, no se aleja mucho de las comunidades que hemos observado hasta aquí. El primer monasterio femenino de la Orden en la península es el monasterio de San Pablo. No obstante, no será hasta 1408 con la profesión de las ya monjas, fueron primero un grupo de beatas. El beaterio de San Pablo nace de la iniciativa de otra mujer del linaje toledano de los García de Toledo. Doña María García de Toledo es otro de los ejemplos de mujer que pasa por varias etapas en su juventud para terminar formando un beaterio. Su evolución personal es bastante parecida a la que hemos visto antes, la fundadora del convento de Santa Isabel de los Reyes, sor María la Pobre, para el mundo María Suárez de Toledo. Ambas son mujeres de linaje destacado en Toledo, coinciden casi temporalmente y María García pasó una larga temporada en el monasterio de San Pedro de las Dueñas, de monjas benedictinas, donde estaba su hermana, la abadesa doña Teresa. Retirada luego a la ermita de Santa María de la Sisle, el contacto con el fundador del monasterio masculino de la orden en la Sisle, Pedro Fernández de Pecha o fray Pedro de Guadalajara, figura esencial de la orden, con quien establece amistad y un grado de influencia que la llevará a la creación del beaterio. Sin embargo el proceso fue lento pues María García hasta llegar a la vida de beata, residió en una casa de beatas muy desconocida, la casa de María de Soria. Desde allí y junto a una presencia trascendental para ella, su gran apoyo, otra mujer Mayor Gómez. Entre ambas nacía el beaterio. Esta agrupación no llegará a incluirse en la orden jerónima hasta 1464. Si bien hasta 1510 no formaría parte de la orden de manera jurídica.

Otra de las comunidades de monjas jerónimas nacida en el siglo XV, en 1493, es de nuevo un monasterio cuyo origen está en un beaterio, el conocido como de doña María Díaz de Segovia. Luego monasterio de la Encarnación o Vida Pobre.

No lejos de las fundaciones señaladas brota otra casa de beatas gracias al apoyo de otra mujer toledana, doña Guiomar de Meneses, esposa de Lope Gaitán, portero mayor del rey en Toledo. El matrimonio había donado una parte de unas casas para el conocido Hospital de la Misericordia. Doña Guiomar decidió entregar unas casas para residencia de seis beatas que vivían próximas y quienes finalmente se trasladaron allí a la parroquia de Santa Leocadia. Serían conocidas como las Gaitanas<sup>12</sup> en 1459. Pero lo más llamativo de la donación de doña Guiomar es el hecho de no obligar a las beatas a tomar ninguna regla aprobada. Esto las mantenía alejadas de una orden y fuera de la órbita de una jerarquía masculina, hecho poco habitual entonces. Si bien a lo largo del siglo XVI se producen cambios en el beaterio que terminan por ser incorporadas en la Orden de San Agustín, en 1627. El ideal de beaterio independiente pensado por doña Guiomar fue alterado por completo.

La única comunidad de monjas dominicas que fue fundada en el siglo XV fue el monasterio de Madre de Dios. Es el segundo creado en Toledo después de Santo Domingo el Real<sup>13</sup>. La originalidad de esta comunidad no está solo en su nacimiento bajo el proceso

12 Sobre las agustinas de Toledo, L. Canabal Rodríguez, "Las religiosas agustinas en Toledo. Medios de adquisición patrimonial, (s. XIV-XVII)", *Archivo Agustiniiano*, 83, n. 201 (1999), pp. 137-159.

13 Sobre la Orden de Predicadores en Toledo, E. Serrano Rodríguez, *Toledo y los dominicos en la época medieval. Instituciones, economía y sociedad*, Madrid, Síntesis, 2016.

de reformas del siglo XV, que ya de por sí es muy importante para la Orden de Predicadores. Es, a su vez, para lo que aquí analizamos, su origen en la unión con un beaterio preexistente. El convento y el beaterio llegaron a formar una única unidad a finales del siglo XV. No se trata de los casos anteriores cuando el origen del convento parte de un beaterio, pero es un ejemplo de gran valor para comprender mejor la pluralidad en torno a las fundaciones toledanas y sus peculiaridades. Interesa destacar otro aspecto a valorar, el monasterio de las dominicas nacía envuelto en la reforma de la observancia dentro de la Orden y debemos hacer hincapié en ello, pues como hemos comprobado solamente en dos conventos creados en esta etapa de finales del siglo XV se involucran de manera decidida en ese instante para su fundación, este del que ahora hablamos y el de las concepcionistas de la Inmaculada. Doña María Gómez de Silva, el linaje al que pertenece doña María, los Silva, hija del II conde de Cifuentes, es uno de los más importantes de la ciudad y la relación de su familia con la Orden de Predicadores viene de lejos, sus abuelos paternos fueron los fundadores del monasterio masculino de San Pedro Mártir. Doña María comienza comprando unas casas en la parroquia de San Román para cobijar un beaterio, este acontecimiento fechado en 1483, apenas tres años después de la fundación del masculino de San Pedro Mártir. La agrupación de beatas incluidas en la Orden Tercera de Penitencia. Vivieron de manera independiente hasta la aparición en escena de otro beaterio anterior al creado por sor María Gómez. Nos referimos al beaterio de santa Catalina de Siena existente desde 1424 de la orden tercera. Próximo, ambos beaterios, al monasterio masculino de San Pedro Mártir, es ciertamente ineludible pensar que la influencia de la Orden de Predicadores<sup>14</sup> quedó definitivamente inserta en los intereses de incorporar ambos en uno y así originar un único convento femenino de la orden dominicana, en plena etapa de observancia.

Lo que en principio parece una unión de dos beaterios es bastante posterior, pues esta se lleva a cabo en 1491. Y fue más de una década antes en 1483, cuando doña María hacía una petición para formar un convento al arzobispo de Toledo, don Pedro González de Mendoza. El momento decisivo llega con la concesión de la bula en 1486, el 27 de junio, el papa Inocencio VIII (1484-1492) otorgaba a sor María Gómez el beneplácito del permiso fundacional. La reforma de la observancia dentro de la Orden de Predicadores en Toledo simboliza en la década de los años ochenta del siglo el momento adecuado para incorporar una comunidad femenina entonces beaterio, que en la siguiente década añade otro beaterio de terceras. Este hecho es único, al crear un convento partiendo de dos beaterios de terceras. Solamente hay otro ejemplo similar en la ciudad, otro monasterio de monjas agustinas que estudiaremos después ocurrido en el siglo XVI, San Torcuato.

De todas las implantaciones conventuales que hemos señalado cabe para terminar este apartado centrarnos en dos comunidades, las concepcionistas y un monasterio de monjas benitas, beatas en su origen. Así, en 1484 don Diego Fernández de Úbeda, bachiller y cura de la capilla de San Pedro de la catedral donaba unas casas para beaterio. La agrupación llegará a tomar clausura con la regla de San Benito de Nursia en 1629 y la institucionalización tardará en producirse, con la reforma de las recoletas en 1652. Sobre ambos volveremos más adelante, con la activación de los procesos de reformas.

El manto de incertidumbre que supone la creación de un convento para su fundador o para cualquier agrupación de beatas dependientes del auxilio de un buen benefactor, refleja una evolución, en muchas ocasiones, compleja y diversa. Si nos centramos en el convento de la Inmaculada Concepción, el punto de partida de la Orden de la Inmaculada Concepción nacida en Toledo, estamos ante otra personalidad femenina reconocida por

14 E. Serrano, "Piedad, nobleza y reforma. La fundación del monasterio de la Madre de Dios en Toledo (1483)", *Archivo Dominicano: Anuario*, 33 (2012), pp. 213-237.

sus contemporáneos incluso por la propia reina Isabel. Doña Beatriz de Silva y Meneses representa otra faceta de las vivencias de la religiosidad bajomedieval. Esta mujer de origen portugués es la fundadora del convento, y posteriormente nueva orden inserta en la orden franciscana. Una nueva orden<sup>15</sup>, una nueva opción de vida religiosa para las mujeres. La implantación de la Orden está inserta en las reformas cisnerianas, pero merece una mención especial en el siguiente apartado.

La proliferación en el Toledo del siglo XV de los beaterios, en concreto nueve, originarios de los subsiguientes conventos, nos permiten comprender mejor la importancia de estas agrupaciones femeninas que, frente a las acciones coactivas y las diversas acciones normativas de las futuras comunidades de vida regular, han iniciado su vida comunitaria fuera de las obligaciones uniformes de la Iglesia. Concluyeron como conventos pero en sus orígenes, por muchos motivos, las beatas estuvieron fuera de la institucionalización.

### **3. CÓMO AFECTARON LAS REFORMAS A LAS NUEVAS FUNDACIONES: RECOLECCIÓN, DESCALCEZ, CONCEPCIONISTAS Y CAPUCHINAS. SIGLOS XVI Y XVII**

La aparente incapacidad para implantar la clausura estricta no minusvalora el resto de procesos de reformas activados desde el siglo XV<sup>16</sup>. Aquella etapa de reformas anuncia una etapa amplia de cambios para la vida regular, en especial para las monjas, y los pocos beaterios existentes. ¿Y cómo separar las nuevas fundaciones de las reformas? Es indudable que con el siglo XVI y XVII no sólo el Concilio de Trento y los concilios provinciales serán una parte de todo el entramado reformista –donde se mantiene una estrecha relación entre los intereses religiosos– enfocado hacia las reformas y otra parte fundamental, los intereses de la Corona –la política–, y una defensa de la ortodoxia en todos los ámbitos, así como una búsqueda de los medios más eficientes para lograrlo. Para ello se proponen implementar la reforma. Para el control de la ortodoxia, una de las vías fue la creación del Santo Oficio y la implantación de los estatutos de limpieza de sangre. Tiempo después, el concilio de Trento reorganizaría muchos aspectos que habían quedado relegados.

La inquebrantable fidelidad a la ortodoxia y mediante ella a la Corona y la Iglesia, estuvo muy controlada en la vida regular femenina. Si durante la Baja Edad Media habían ido creándose las órdenes mendicantes en el creciente impulso urbano, el Renacimiento abría las puertas a nuevas órdenes más acordes con las nuevas vivencias religiosas, se trata de los jesuitas y los capuchinos que entraban en el esquema de la ortodoxia católica. No obstante, hay un lapso de tiempo durante el inicio del reinado del emperador, en que la ciudad de Toledo cobija una desafección al influjo y poder real, que numerosos frailes y también monjes defienden con ferviente ardor. Para muchos contemporáneos aquellos sermones, algunos desde el púlpito de la catedral, y panfletos recogen una fuerte desafección que culmina con la ciudad al frente de la revuelta de las Comunidades.

15 Citemos a R. Conde, *Vida de la Beata Beatriz de Silva. Fundadora de la Orden de la Purísima Concepción*, Madrid, Editorial Ibérica, 1931; J. Omaechavarria y Enrique Gutiérrez. De este último, E. Gutiérrez, *Beata Beatriz de Silva y origen de la Orden de la Purísima Concepción*, Valladolid, Server Cuesta, 1967. M. M Graña Cid, *Beatriz de Silva (ca. 1426-ca 1491)*, Madrid, Ediciones del Orto, 2004. Biógrafo de doña Beatriz, J. F. Duque Fernández da Silva, *Doña Beatriz de Silva. Vida e obra de uma mulher forte*, Labryrinthus, Maia, 2008. Publicada en español. Además, J. Meseguer.

16 En el siglo XV, las reformas dieron lugar a resistencias femeninas en cualquier orden. Los datos son escasos, pero poco a poco van apareciendo. Así los acaecidos en el Monasterio de Montesión, de dominicas, de Barcelona. M. S. Hernández Cabrera, “La celda del convento, una habitación propia. La vivencia de la clausura en la comunidad de dominicas de Montesión”, *Duoda: Revista de Estudios Feministas*, 22 (2002), pp. 19-40.

Pero eso es un tema en el cual las mujeres de vida claustral<sup>17</sup> y los beaterios de entonces, miran desde un espacio de vivencia regular con cierto alejamiento. En Toledo nacen nuevos conventos, o llegan otros derivados de traslados motivados por la reorganización territorial como fue el caso de las freilas<sup>18</sup> de la Orden Militar de Santiago. Incluso, la reforma descalza, la recolección, o tiempo después, las capuchinas contribuyen a propiciar importantes cambios.

La preeminencia de las órdenes mendicantes en Toledo esboza fielmente el efecto que sus comunidades femeninas, siempre más numerosas, tuvieron en su núcleo urbano. La reforma interna llevada a cabo por Cisneros en base a beneficiar a los partidarios de la observancia, tiene otro punto muy importante en la reforma de los cenobios. De toda esa evolución cabe destacar el nacimiento de dos conventos, los dos de orden mendicante, el convento de las carmelitas descalzas del convento de San José –creación de la propia Santa Teresa de Jesús– y el convento de las monjas concepcionistas, la nueva orden que nace en el siglo XV, pero tiene su máximo desarrollo institucional en el siglo XVI.

Las nuevas voces nacidas en el siglo XV buscaban y pedían una nueva reforma de las órdenes y salir de la decadencia en que habían caído. Y como ya señalamos entre estas reformas originadas entre el siglo XV y el XVI estaba el convento de la Inmaculada Concepción<sup>19</sup> al cual nos referimos antes, pero que merece una más amplia exposición, al tratarse de una interesante comunidad origen de una nueva orden femenina, cuya regla y constituciones<sup>20</sup> propias fueron redactadas en la primera década del siglo XVI. Reseñemos una etapa anterior, el rechazo a la unión de dos comunidades que costaría asumir por parte ambas partes, y principalmente, de las herederas de la fundadora de las concepcionistas, doña Beatriz de Silva. Aquel proceso de unión fue promovido y ejecutado a finales del siglo XV, hacía 1492. Las monjas, ahora bajo la regla de Santa Clara, se fusionaron con el monasterio de San Pedro de las Dueñas, de monjas benedictinas. El motivo de este hecho hay que buscarlo en la carencia de patrimonio de la comunidad creada por doña Beatriz además de las infracciones llevadas a cabo por las monjas de San Pedro de las Dueñas. Un monasterio creado durante la expansión monástica del siglo XII en el núcleo urbano de Toledo daba un giro de ciento ochenta grados para fusionarse con una comunidad nueva del siglo XV. Para ello la reina pidió al papa Alejandro VI la licencia debida y llegaría la bula

17 Para la vida comunitaria, L. de Ahumada, “Biografías femeninas. Historias de vida dentro de las comunidades religiosas (siglo XVII)”, *Itinerantes. Revista de historia y Religión*, 1 (2011), pp. 41-55. Incluso su papel en la sociedad, véase la autora, F. Morand.

18 Sobre esta comunidad de freilas santiaguistas llegadas desde Santa Eufemia de Cozuelos de Palencia preparamos un estudio.

19 En torno al dogma y en defensa de su proclamación, J. A. Peinado Guzmán, “La monarquía española y el dogma de la Inmaculada Concepción: fervor, diplomacia y gestiones a favor de su proclamación en la Edad Moderna”, *Chronica Nova: Revista de la Universidad de Granada*, 40 (2014), pp. 247-276.

20 Las Constituciones estudiadas por J. Meseguer Fernández, “Primeras constituciones de las franciscanas concepcionistas”, *Archivo Ibero-americano*, 25, n. 100 (1965), pp. 361-389. L. Canabal Rodríguez “Constituciones de una comunidad concepcionista. El monasterio de la Concepción de Toledo”, en *I Congreso Internacional del Monacato femenino en España, Portugal y América (1492-1992)*, León, Universidad de León, 1993, vol. 3, pp. 203-211. Para la fundadora, doña Beatriz de Silva, con posterioridad santa Beatriz, E. Gutiérrez, *Beata Beatriz de Silva y origen de la Orden de la Purísima Concepción*, Valladolid, Server Cuesta, 1967. Más reciente, J. Eduardo Franco, J. Sánchez Alvés (coords.), *Santa Beatriz da Silva. Uma estrela para novos rumos*, Cascais, Principia, 2013. L. Canabal Rodríguez, “Dos reinados y dos cortes. Una dama portuguesa en la corte castellana. Doña Beatriz de Silva y Meneses (1447-1491)”, en *Reinas e infantas en los reinos medievales ibéricos. Contribuciones para su estudio*, Santiago, Universidad de Santiago, 2015, pp. 361-385. Procesos de unión o cambio de orden N. Jornet Benito, “Santa Clara de Barcelona, 1513: de clarisas a benedictinas, un paso a esclarecer”, *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, 2 (2012), pp. 173-188.

*Apostolicae sedis* el 1 de septiembre. El día 5 de noviembre se realizaba la unión con el consentimiento de las monjas de Santa Fe, las futuras concepcionistas. La pretendida unión trajo consigo alteraciones y rechazos. La determinación de la heredera de doña Beatriz, su sobrina Felipa de Silva, por mantener las ideas de independencia de las mujeres que habían creado la comunidad y su futuro, con un sostenimiento del ordinario que no agradaba a la reina Isabel influida muy probablemente por su confesor, don Francisco Jiménez de Cisneros, es el segundo paso de las reformas. Es más, la preocupación por las dificultades de reformar a los monasterios bajo la regla de San Benito con sus fundaciones sujetas al ordinario tuvo mucho que ver en este paso. Las monjas de San Pedro de las Dueñas no veían con buenos ojos, como su patrimonio mucho más importante, que el apenas inexistente de las monjas de Santa Fe, se viera incluido entre ambas comunidades y, por tanto, repartidos sus beneficios. Al mismo tiempo, tampoco fue de su agrado la pérdida de cierto grado de libertad de las monjas de San Pedro que había desaparecido, unido a la pérdida de su hábito y tomar la regla de Santa Clara para pasar a depender de los frailes franciscanos era para ellas inaceptable. Sus pretensiones y rechazos se centraron en quitarle el gobierno a la nueva abadesa, doña Felipa, alegando que habían sido engañadas en este proceso de unión y reformas hacía la observancia. Y no fueron solo aquellas las desafectas al proceso de unión, una parte de las monjas de Santa Fe, a cuyo frente estaba doña Felipa de Silva, rechazaron de manera inmediata la unión con las benedictinas. Su forma de oposición fue la de salir del convento y llevarse consigo los restos de la fundadora que había fallecido antes de esta problemática unión, en 1492<sup>21</sup>. Salió con un grupo de adeptas en al menos en varias ocasiones salía y regresaba al convento, incluso en el año 1500 estaba fuera del monasterio, para finalmente no volver quedando con algunas de sus compañeras en el monasterio dominicano de Madre de Dios.

Es necesario hacer hincapié en que no se trata simplemente de un rechazo a la unión con las monjas benedictinas en ese proceso reformista de observancia, se trata asimismo de una cuestión de seguir la línea de independencia que la abadesa doña Felipa observaba se alejaba de las intenciones primigenias de su tía doña Beatriz. Ese alejamiento, que trataba de forzar a doña Felipa, se logró, pues los frailes del monasterio de San Francisco fueron trasladados por la reina y quedó el monasterio para las dos comunidades femeninas unidas ya en el monasterio de Santa Fe de la Concepción. Todo ello entre 1501 y 1506. Históricamente, se atribuye aquella ampliación conventual y patrimonial a una motivación de espacio al haberse incrementado el número de monjas. Pero había mucho más detrás de dicho proceso.

La trascendencia de la comunidad de Santa Fe está precisamente en el cambio producido cuando las monjas logran que se reconozca su especificidad, y ello posibilite la redacción de una Orden propia y unas constituciones inherentes a su estatus como monjas concepcionistas, entre 1507 y 1515. La salida de doña Felipa supuso una nueva elección de abadesa del monasterio de Santa Fe, doña Juana de San Miguel, que pasó a ser vicaria, y doña Catalina Calderón, antigua monja benedictina de San Pedro de las Dueñas, que pasaba a convertirse en abadesa. Ellas, hacia 1506 abadesa y vicaria, solicitan al papa la ratificación del traslado, ya definitivo, de la comunidad al monasterio de San Francisco, pero además hacían otras peticiones.

Y todo lo aprobó de su Santidad y lo confirmo, supliendo cualquier defecto si acaso le hubo, y mandó que dejando los títulos que tenían las tres casas, Santa Fe, San Pedro de las Dueñas y San Francisco, solo retuvieren el título de la Concepción, forma de hábito dicho y

21 Archivo del Monasterio de las Concepcionistas de Toledo, (A.M.C.T), libro de registro, fol. 112 r.

la regla de Santa Clara y, las dos casas de Palacios de Galiana, Santa Fe y la casa de San Pedro, lo aplica por hacienda propia<sup>22</sup>.

Todo ello, confirmado por el papa Julio II en la bula *Pastorali Officii* el 19 de febrero de 1506<sup>23</sup>. El verdadero avance, por otra parte decisivo, fue la bula de Julio II “*Ad statum prosperum*” confirmada el 15 de octubre de 1511. La regla, con 12 capítulos, además de confirmar el hábito y modo de oficio divino. Todo el proceso finalizaba el 4 de noviembre de 1512.

Así pues, de los rechazos iniciales a la unión de las dos comunidades y la intromisión de los franciscanos por parte de una facción de las monjas, ¿podría considerarse un primer rechazo o la negación a la unión con las monjas de San Pedro de las Dueñas? Estimo que sí lo fue, pero no el único<sup>24</sup>. De cualquier forma, el enfrentamiento finalizaría con la obtención de una orden propia, pero finalizaría con un voto de clausura. Necesitamos saber si en los primeros años fue motivo de oposición.

Merece la pena detenerse un poco más en las reformas de los siglos XVI y XVII<sup>25</sup>. Así, entre el siglo XVI y XVII, la orden de Santo Domingo implantaba un convento en el siglo XVII y un beaterio un siglo antes en Toledo. El beaterio al que nos referimos es un original modelo del único beaterio toledano que subsistió y es conocido. El beaterio de *Sancti Spiritus* no evoluciona hacia un convento formal. Es un caso de gran valor dentro del marco toledano y castellano. Afamado en la ciudad, este beaterio fue un beaterio de orden tercera dependiendo de la Orden de Predicadores. Sin embargo, la vivencia de este beaterio se aleja de lo habitual en torno a estos beaterios terceros que fueron absorbidos para institucionalizarlos y hacerlos llegar a convertirlos en conventos con votos estrictos. El reducido número de sus beatas, sumado a un exiguo patrimonio le lleva a terminar su andadura en un siglo.

La iniciativa e idea del proyecto nace de Martín Alfonso de Hinojosa<sup>26</sup>, maestresala del II conde Cifuentes, Alonso de Silva, y su esposa Francisca Suárez. He ahí la relación con la Orden de Predicadores, la relación con el linaje Silva. Para conocer sus primeros pasos, la fuente con la que contamos son los testamentos de este matrimonio de fundadores. Martín Alfonso de Hinojosa firmaba su testamento el 10 de febrero de 1505, en él hacía donación de todos sus bienes, no muy amplios, a la Orden de Predicadores.

Este proyecto, como vemos, quedaba de forma muy próxima a la Orden de Predicadores, pero su nivel de independencia era algo complicado, pues su ligazón a la orden dominicana deja entrever unos muy limitados elementos de libertad, la trasgresión y la limitada autonomía podrían afectar solo al hecho de mantener la denominación de beaterio.

22 A.M.C.T, libro registro, fol. 113 r.

23 *Ibidem*, fol. 114 v.

24 Rechazos en la orden de las concepcionistas, L. Canabal Rodríguez “La reforma franciscana entre las monjas del siglo XV. La nueva orden de la Inmaculada Concepción”, en *Congreso Internacional. El Franciscanismo: identidad y poder*, Baeza y Priego de Córdoba, 2015, pp. 395-420.

25 N. Terpastra, *Religious refugees in the Early Modern World, an alternative history of the Reformation*, Cambridge, Cambirdge University Press, 2015.

26 E. Serrano, “El patrocinio nobiliario de la vida en común: el beaterio dominicano del Espíritu Santo de Toledo”, *Territorio, sociedad y poder: revista de estudios medievales*, 4 (2009), pp. 227-237. Y aportaciones en L. Canabal, *Los conventos...*, *Ibidem*. Sobre el convento de Jesús y María: P. Penas Serrano, *El convento de Jesús y María de Toledo*, Toledo, Bremen, 2000; B. Martínez Cavió, “Juana de Castilla fundadora del monasterio de Jesús y María”, *Beresit*, Toledo, II (1998), pp. 23-36. Lo último, L. Canabal Rodríguez “Clausura en el siglo XVII: el convento dominicano de Jesús y María en Toledo”, *Toletana. Cuestiones de Teología e Historia*, 14 (2006) pp. 137-160.

El convento de Jesús y María fue una creación de una mujer de linaje, doña Juana de Castilla y Toledo, descendiente por línea paterna del rey Pedro I, por su hijo Diego de Castilla. Doña Juana, viuda de don Fernando Niño, el segundo señor de los Tejares, ocurrida en 1562. La herencia de su marido firmaba su testamento el 6 de julio de 1560, convirtiéndola en heredera de todo su patrimonio, salvó la mitad de los bienes que formaban el mayorazgo, en cuyo caso se convertía en usufructuaria.

No fue fácil para ella decidirse por una orden en el instante de decisión fundacional. Estamos ante un caso bastante peculiar, durante más de casi cuarenta años, entre 1568 hasta 1599, los problemas derivados de las viviendas para el convento por producirse un largo pleito con el I marqués de Malpica, Pedro de Ribera; y, en segundo lugar porque solucionada esta interferencia, doña Juana, deseosa de incorporar su fundación en los procesos de reformas encauzados entre finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, no se decidía entre las carmelitas descalzas, deslumbrada por la reciente llegada de santa Teresa a Toledo para fundar. Luego, pensó en la orden franciscana descalza o agustiniana recoletas. Finalmente, elige la orden de Predicadores, en la descalcez. En aquella comunidad incluyó la posibilidad de permitir la entrada a varias mujeres que no aportaran dote, limitando su número a cinco. La primera licencia recibida por doña Juana fue la del arzobispo de Toledo don Gaspar de Quiroga y Vela (1577-1594) el 24 de mayo de 1593. En 1595, doña Juana volvía a solicitar una licencia fundacional al deán y cabildo de la catedral para ahora elegir la Orden de san Agustín o de san Francisco. Finalmente, el 19 de enero de 1599 recibe doña Juana la licencia para fundar en la descalcez un monasterio de dominicas. El 23 de agosto de 1619 está fechado el testamento de doña Juana, su deceso ocurría cuatro días más tarde. El documento aporta en varias mandas importantes datos sobre el futuro del monasterio: elección de patronos, de capellanías. Todos elementos clave de la tipología fundacional de los monasterios contrarreformistas, en el cual se inserta esta comunidad. Al mismo tiempo, en su testamento menciona su intención de que la Orden de Predicadores fundara a las afueras de Toledo un monasterio de dominicos recoletos. Hecho que no llegó a realizarse.

En el periodo analizado, hay que advertir la presencia de la última comunidad de monjas agustinas fundada en la ciudad. A principios del siglo XVI se sitúa el establecimiento de un beaterio<sup>27</sup> denominado de Santa Mónica en 1520, además nos consta que otro beaterio, el de las Melgarejas de finales del siglo XV, ambos terminarían por unirse en el futuro convento de San Torcuato. El beaterio de las Melgarejas, que vivían con el hábito de San Agustín. Dos beaterios, un convento de la orden agustiniana después que a finales del siglo XVI, en 1592, el arzobispo don Gaspar de Quiroga y Vela, las diera velo y clausura. De nuevo el proceso de reformas observantes absorbe dos beaterios.

¿Qué ocurría con la rama femenina de los franciscanos? El monasterio de San Juan de la Penitencia, que bien indica su adscripción a la rama tercera, representa un modelo de convento- colegio en imitación a otra fundación llevada a cabo por el mismo cardenal Cisneros en Alcalá de Henares con el cual compartía las constituciones. El monasterio toledano lo fundaba el cardenal en 1515 con una doble utilidad social para del siglo XVI<sup>28</sup>.

27 M. L. Giordano, "Entre experiencia subjetiva y creación de un modelo: el caso de dos beatas en España entre los siglos XVI y XVII", en *De los símbolos al orden simbólico femenino: (siglos IV-XVII)*, Madrid, Almudayna, 1998, pp. 317-334.

28 La educación de la mujer estará centrada años después de la creación cisneriana del monasterio-escuela de San Juan de la Penitencia. L. Canabal Rodríguez, "Mujer y reclusión en el siglo XVI. Fundación y estatutos de la Casa de Nuestra Señora del Refugio en Toledo", *Tempus. Revista en Historia General*, 2 (2015), pp. 1-38.

Un primer paso que seguirá a finales mediados del siglo, en 1551, el arzobispo toledano don Juan Martínez Silíceo, con el Colegio de Doncellas Nobles<sup>29</sup> en Toledo, terminaría por pasar al patronato real en 1560.

El carácter educativo de la creación cisneriana ejemplifica el proceso de cambio vivido por la sociedad al inicio del Quinientos. El colegio formaba a jóvenes doncellas en la regla franciscana, una labor que llevaban a cabo la superiora del convento y las monjas. Las primeras monjas llegaron del monasterio de Almagro, Nuestra Señora de los Llanos, un centro en el que Cisneros estuvo en el oficio de guardián en 1493. Las Constituciones de los dos centros, si bien eran compartidas, con el creado por Cisneros en la misma época en Alcalá de Henares, en el toledano, con el discurrir del tiempo, debieron ser revisadas, y fueron además, más que una simple revisión. El secretario del cardenal, don Francisco Ruiz, obispo de Ávila, se encargó de redactar unas nuevas constituciones para los dos centros. Las constituciones del convento y del colegio de doncellas. Sobre las del convento, los esquemas centrales son bien concretos, la pobreza, la dignidad de la obediencia, la oración, el trabajo, el cuidado puesto en la práctica de la caridad, la penitencia. El contenido está distribuido en diez capítulos. Para el colegio de doncellas ordenaba el obispo de Ávila un reglamento en seis capítulos<sup>30</sup>. Las doncellas recuperaban el apoyo económico para casarse o para entrar en el convento, este u otro de la ciudad, por medio de la dote en uno u otro caso.

La contribución de las monjas franciscanas ofrecía una nueva comunidad, con una posibilidad educativa novedosa para la época. Los posibles rechazos en esta comunidad o a otras posteriores a lo largo del siglo XVII no serán muy evidentes documentalmente, en buena medida porque en el Seiscientos las comunidades implantadas provenían de las nuevas ramas de la reforma y contrarreforma, capuchinas o recoletas.

Los ritmos de implantación conventual entre el Quinientos y Seiscientos forman un significativo refuerzo de la reforma de la descalcez, recolección. Desde el principio, se advirtieron en Toledo elementos de adaptación y aceptación de aquellos procesos de reforma como ya había ocurrido en las reformas del siglo XV. Existe un dato significativo desde 1568 y 1630<sup>31</sup>, nacen los tres monasterios femeninos aportación particular de la ciudad al largo proceso de la Modernidad, al tiempo que se traduce el valor que alcanzaran las capuchinas toledanas. La riqueza vocacional del momento iniciada en la segunda mitad del Quinientos, se constata en el censo de 1591, aunque solo sea para la Corona de Castilla. Las casas donadas para las fundaciones, con un patrimonio más limitado del que hasta entonces las comunidades habían gozado. Tampoco terminará por frenar la concesión de licencias ni el fervor fundacional, ni tan solo el apoyo real. Las casas masculinas y la llegada de los jesuitas influirá sobre manera en la ciudad, pero eso es otro tema.

Esta situación de apego directo a la fundación y formación de conventos de monjas reformadas se aleja de la anterior etapa de creación conventual, originadas en gran parte

29 Este centro específico para la formación femenina de nobles se convertiría en el segundo para a la mujer en la ciudad. De la autora, unas Constituciones inéditas, "Educación femenina en la Edad Moderna: constituciones del Colegio de Doncellas Nobles de Nuestra Señora de los Remedios, Toledo (siglo XVI)", *Estudios Humanísticos. Historia*, 12 (2013), pp. 127-154.

30 El análisis de estas constituciones lo ha realizado en dos artículos, el padre A. Abad Pérez.

31 La década de los treinta es una etapa floreciente en fundaciones reformistas en toda Castilla, y todavía hay beaterios. A. Ceballos Guerrero, "Ellas y ellos. Un análisis de la fundación del convento de Santo Tomás de Villanueva de Granada en clave de género", *Chronica Nova*, 41 (2015), pp. 145-168. El estudio se centra en un beaterio en el Albaicín en 1636, que da lugar a dos conventos de recoletas. Los estudios sobre los recoletos agustinos el experto en Mariana de San José, J. Díez Rastrilla, Mariana de San José. *Fundación del monasterio de Valladolid (1606-1610)*, Madrid, BAC, 2015.

en beaterios. El cambio de siglo y la actividad producida por el Concilio de Trento permite una gran representación activa de las monjas descalzas, con las carmelitas de santa Teresa y las franciscanas capuchinas de la Concepción Capuchina. En el otro lado de la reforma vivida en Toledo se instalan las recoletas bernardas de la Asunción y la transformación de las antiguas beatas de don Diego Fernández de Úbeda, en el siglo XVII<sup>32</sup>, convertidas en recoletas benitas.

Las carmelitas descalzas de Santa Teresa<sup>33</sup> llegaban a Toledo en 1562, pero no será hasta 1568 cuando llega la propuesta para fundar en la ciudad. En los años iniciales del siglo XVII y antes del declive fundacional vivido hacia 1650 nacen las restantes comunidades femeninas. Las fundaciones contrarreformistas son esenciales, pero debido a las limitaciones de espacio en el presente artículo daremos unas breves pinceladas.

La aparición de la comunidad de recoletas bernardas es fruto de la intención fundacional del licenciado don Fernán Pérez de la Fuente, con la advocación a Nuestra Señora de la Asunción en 1604. El testamento de su fundador presenta unos objetivos concretos que don Fernán había fijado y diseñado con todo detalle, su número doce monjas y entre ellos el derecho de presentación de las monjas, incluida la elección de abadesa en un miembro de su linaje. Su tipología refleja fielmente el espíritu de la Contrarreforma.

Las franciscanas capuchinas llegan con las reformas por deseo fundacional de doña Petronila Yáñez<sup>34</sup>, viuda de don Pedro Lasso Coello, quien redacta una petición en 1631 para la creación conventual de la reforma franciscana de los capuchinos. Para conocer el último efecto de las reformas de vida regular en la ciudad es necesario retrotraerse al siglo XV. Volvamos a finales del siglo XV. Recordemos también las beatas de San Pedro originado, como ya señalamos antes, por la idea del cura y capellán de la capilla de San Pedro de la catedral, don Diego Fernández de Úbeda en 1482. Llegó incluso a redactar unas constituciones<sup>35</sup> escritas en 1487, confirmadas por el arzobispo de Toledo, Bartolomé de Carranza en 1570. No desapareció y el hecho es que las beatas toman clausura con la regla de san Benito de Nursia en 1629. El paso definitivo tardará en producirse, llega con la reforma de las recoletas en 1652, entonces evolucionaron a la reforma recoleta, convirtiéndose en una de las dos únicas comunidades toledanas bajo dicha reforma. La otra será las recoletas bernardas de la Asunción, las primeras nacidas en aquel desarrollo reformista.

En resumen, todas las fundaciones han evolucionado a cenobios. En algunos casos, sus orígenes en beaterios preexistentes fueron para Toledo los más destacados entre el siglo XV y XVI; pero cabe una segunda opción, los conventos aparecidos en torno a las reformas de finales del siglo XVI. Es entonces cuando ha desaparecido el componente beato. Como resultado, en algunos casos hay claustros con una doble finalidad socio-

32 En el siglo XVII contamos con F. Pons Fuster, "Mujeres y espiritualidad: las Beatas valencianas del siglo XVII", *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 10 (1991), pp. 71-96. El autor es un gran conocedor de la vida regular valenciana. Autores para el área andaluza son Soledad Gómez Navarro, Felisa Cerrato Mateos y María del Mar Graña Cid. Cabe recordar otros autores como B. Echaniz Martínez, E Alemán Ruiz y A Corada Alonso. Sus estudios se referenciarán en la bibliografía final.

33 La figura y personalidad de Santa Teresa ha motivado multitud de publicaciones, y en especial en el centenario de su nacimiento celebrado en 2015. J. García Rojo (ed.), *Teresa de Jesús. V Centenario de su nacimiento: historia, literatura y pensamiento. Actas del congreso Internacional Teresiano*, Salamanca, Diputación Provincial de Salamanca, 2015; M. Sánchez Monge y T. Álvarez, *Cultura y mujer en el siglo XVI: el caso de Santa Teresa de Jesús*, Ávila, 2006.

34 F. Villarreal y Águila, *La Thebaida en poblado. El convento de la Inmaculada Concepción Capuchina*, 1686.

35 Merced a su testamento, en 1489, las beatas recibieron importantes beneficios. Archivo del Convento [A.C.P.C.N.S.], libro becerro, fol.343.

religiosa. ¿Podemos considerarlos modelos fundacionales? Bien pudiera ser que según las necesidades de cada siglo evidenciemos una tipología fundacional u otra, unos rasgos peculiares o individualidades. De todo ello se deriva una vida claustral muy diversa. El elemento clave del siglo XVI en la vida religiosa femenina desde entonces es la reforma del Concilio de Trento, la clausura estricta para las monjas. Los intentos de implantar la clausura estricta presentan un proceso que no era cerrado, ni tampoco coherente en algunos momentos.

Las fuertes desavenencias y desobediencias fueron, en su momento, tratadas de ocultar, e incluso de silenciar. En otros momentos se iniciaron procesos de ajuste. El tema de la imposición de la clausura no termina con Trento, pero ha generado dos visiones diferentes y, desde luego, opuestas: para unos historiadores, la liberación; para otros, la exigencia de cumplimiento. En Toledo existen datos como el del convento que estudiaremos a continuación, resultado de los enfrentamientos con los superiores.

#### **4. TRENTO, LOS RECHAZOS A LA CLAUSURA Y LAS INTROMISIONES INTERNAS. EL CASO DEL MONASTERIO DE SAN CLEMENTE**

La observancia de la clausura estricta entre las monjas de finales del siglo XVI, cuando el Concilio de Trento cambia los esquemas de la vivencia femenina en el convento, y en adelante es uno de los temas de análisis más interesantes. Pero no solamente en cuanto a la aplicación del voto estricto, sino en cómo se trataba de implantar. Hay que analizar también cuáles fueron otros aspectos de rechazo en otros elementos de la vida interna, elementos del día a día. Lo que abre la posibilidad de estudiar otras vías de oposición y que convierten a los conventos en centros en ebullición.

En general, el planteamiento de la historiografía centrada en la aplicación del Concilio de Trento y, en concreto, en el decreto sobre el voto claustral ha sido valorado por unanimidad como un triunfo indiscutible de efectividad. Pero es más que evidente que el estudio en profundidad de este aspecto se aleja mucho de esta visión. En cambio, como acertadamente la profesora Ángela Atienza, y otras investigadoras reflejan en sus trabajos, dentro del propio concilio la aplicación de la clausura estricta fue un tema verdaderamente discutible y discutido. Las divergencias en torno a la disciplina eran evidentes incluso entre los propios agentes presentes en él. Este aspecto ha sido en numerosas ocasiones soslayado, dándose por sentado cómo las políticas disciplinarias fue seguido y aplicado de forma estricta. La disconformidad no solo existió dentro de los claustros, además existió por igual un rechazo social. Los abundantes textos de la época sobre el encerramiento parecen reiterar una idea central para la mujer, para ello la literatura religiosa y didáctica son una vía fundamental. El voto de clausura<sup>36</sup> obligaba en dos sentidos con pena de doble pecado mortal para las monjas, sacrilegio contra este voto y desobediencia; pero con Trento era todavía más exigente, pues además de lo anterior, la maldición del que violara el voto era a todos los efectos eterna. Las cerraduras y el impedimento de entrada de personas externas a la comunidad claustral, además de muros reforzados, limitadas ventanas, etcétera, hacen del convento un muro casi impenetrable. Y, para que el efecto sea el deseado, ese hermetismo se inculca mediante una estricta espiritualidad unida a las creencias. Y es evidente que la vida claustral encaja a las monjas en un ámbito cerrado, tanto interno como externo.

Las discordias internas en los cenobios y las resistencias a la clausura estricta son dos elementos que las fuentes documentales han obviado de forma reiterada. En su mayoría, las visitas anuales y las Reales Cédulas son las fuentes más adecuadas o las únicas. En los últimos años, el interés por exponer los desórdenes entre las monjas nos ha

<sup>36</sup> Autoras norteamericanas y británicas han publicado sobre temáticas femeninas.

procurado un nivel de información antes inexistente u obviada. Así, varios autores publican con gran acierto los casos localizados en diversas comunidades, como los publicados por Guillermo Nieva Ocampo para las ramas masculinas. En cambio, el foco de atención sobre las comunidades femeninas pueden seguirse en las publicaciones Ángela Atienza, Ernesto Mayor i Zaragoza<sup>37</sup>, Francisco Javier Lorenzo Pinar<sup>38</sup>, Mariló Vigil<sup>39</sup>, Emilio Callado Estela<sup>40</sup>, Magdalena de Pazzis Pi Corrales<sup>41</sup>, y seguramente olvido a otros.

Las vicisitudes que se vivieron en los claustros de Toledo para encauzar el cumplimiento de la clausura estricta es difícil de conocer por la escasez de fuentes, pero no por ello debió de ser inexistente, a juzgar por los datos que nos aporta una de las comunidades más antiguas de la ciudad, el monasterio de San Clemente<sup>42</sup>.

El monasterio de San Clemente se funda en el siglo XII bajo la obediencia benedictina, que en 1180 abandona para insertarse en la reforma cisterciense. Pero la etapa que nos interesa es justamente los datos aportados durante el reinado de Felipe II. A través de las reales cédulas y las referencias a las visitas anuales se constatan los rechazos y las dificultades que las monjas crean en la vida de la comunidad. El punto de partida está en la elección de la abadesa<sup>43</sup>, pero partiendo del oficio y la vida interna se comprueba cuáles eran las resistencias a la clausura y cómo hay que hacer hincapié en otros dos aspectos esenciales de la vida regular, los cambios institucionales y la economía monástica. Recordemos cómo el Concilio de Trento<sup>44</sup> y los concilios postridentinos, para el caso de

37 E. Zaragoza i Pascual, "Procesos de reforma contra la abadesa de Lobios y la priora de Pesqueiras", *Compostellanum*, 41 (1996), pp. 357-389. Del mismo autor "Proceso de reforma contra los abades de San Salvador de Albeos (1499)", *El Museo de Pontevedra*, 51 (1997), pp. 561-590. También es de interés del autor, "La reforma y jurisdicción del monasterio de monjas cistercienses de San Quince de Valladolid (Siglos XV-XVII)", *Cistercium*, 253 (2009), pp. 171-186. El autor se centra en comunidades cistercienses y benedictinas.

38 Lorenzo Pinar, "Monjas disidentes. Las resistencias a la clausura en Zamora tras el Concilio de Trento", en *Disidencias y exilios en la España Moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Alicante, Universidad de Alicante, 1997, vol. II, pp. 71-80.

39 Suyo: "Conformismo y rebeldía en los conventos femeninos de los siglos XVI y XVII", en *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*, Madrid, Almudayna, 1991, pp. 165-185.

40 En Valencia, los conventos de Santa María Magdalena y Nuestra Señora de Belén de la ciudad. Su artículo: "Mujeres, reforma y resistencia. Las dominicas valencianas de Santa María Magdalena en los siglos XVI y XVII", en *La vida cotidiana y la sociabilidad de los dominicos: entre el convento y las misiones (siglos XVI-XVII-XVIII)*, Arpegio, 2001, pp.73-103.

41 En el caso de la profesora Pazzis, "Existencia de una mujer: vivir el convento, sentir la reforma (siglos XVI-XVII)", *Tiempos Modernos*, 20 (2010/1), pp 1-37.

42 El monasterio cuenta con un catálogo: C. Torroja Menéndez, *Catálogo del archivo del Monasterio de San Clemente de Toledo (1141-1900)*, Toledo, IPIET, 1973. De J. C. Vizueté Mendoza, véase: "El Císter en Toledo fundación y exención del monasterio de San Clemente", *Cistercium*, 192 (1993), pp. 155-161. Temas relacionados con Trento, "Dolor de corazón". Contrición, literatura espiritual y la formación de una sensibilidad religiosa postridentina", *Vínculos de Historia*, 4 (2015), pp. 106-124. También María Damián Yáñez Neira o Rafael Sánchez Domínguez.

43 L. Canabal Rodríguez, "Felipe II y su política religiosa: el convento de San Clemente de Toledo", en *Felipe II (1527-1598): Europa y la Monarquía católica*, Madrid, Parteluz, 1998, vol. III, pp. 139-158. El detonante de los problemas en Toledo, la elección de abadesa, se observa en otras comunidades, véase: M. C. Gómez García, "Los conflictos en la clausura femenina de la Málaga Moderna" en *Disidencias y exilios en la España Moderna, Actas IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Alicante, Universidad de Alicante, 1997, vol. II, pp. 81-89.

44 Sobre Trento, I. Fernández Terricabras, *Felipe II y el clero secular: la aplicación del Concilio de Trento*, Madrid, Sociedad Estatal para las Conmemoraciones de Carlos I y Felipe II, 2000. También C. Soriano Triguero, "Trento y el marco institucional de las órdenes religiosas en la Edad Moderna", *Hispania Sacra*, 52 (2000), pp. 479-493.

Toledo fueron los concilios provinciales celebrados en la ciudad en 1565<sup>45</sup> y 1582. Caben puntualizar otros hechos clave: la redacción de breves y bulas que venían a complementar el Concilio, así la bula *Militantes Ecclesiae* del 17 de septiembre de 1565 o un breve *Cum gravissimis de causis* en los años siguientes, el 12 de diciembre de 1566. Este último fijaba la reforma de las religiosas claustrales de la orden franciscana, mientras en 1565 el Papa Pío IV (1559-1565) subrayaba los temas de reformas monásticas. Sin olvidarnos de los pasos fundamentales ocurridos con la bula *Circa Pastoralis* promulgada por Pío V en 1566<sup>46</sup>, donde establecía que las monjas que habían profesado los votos perpetuos estarían obligadas a la clausura, pero no solo quedaba ahí, iba más allá, fijando su atención en la regla tercera, de forma que aquellas monjas terciarias deberían desde entonces profesar los votos solemnes para pasar de esa manera a formar parte de la vida de clausura.

El monasterio de San Clemente vive un período entre 1572 y 1598 lleno de problemáticas en torno a la clausura, que tiene como hemos dicho, su momento culminante en el enfrentamiento por la elección de abadesa, primero en su elección entre 1572 y 1577, y posteriormente, en un segundo momento, con una reelección del oficio entre 1585 y 1591<sup>47</sup>. A lo largo de todas las reales cédulas, las monjas tratan de escapar de innumerables problemas y enfrentarse con otros que no eran nuevos, pero habían llegado a encauzarse. Tres son las figuras centrales en el abadiado, Beatriz Pacheco de Castro, Aldonza de Navarra y María de Rojas. En el exterior el rey Felipe II y el gobernador del arzobispado en cada momento, en especial Sancho Busto de Villegas. El período trienal que establece la normativa en el oficio de abadesa es uno de los elementos del que parten los enfrentamientos internos de las monjas. Como en casi todas las situaciones, intramuros había dos facciones y la obligación de cumplir con la normativa creada en el Concilio de Trento tuvo una fuerte influencia en los componentes internos y en la economía conventual. El número de monjas capaces de ser sostenidas crean una fuerte atmósfera de control de las rentas, siendo las cuentas, el patrimonio y la dote otro de los objetivos no resueltos con anterioridad a Trento. Es por tanto obvio, cómo a través de los cambios institucionales, la economía comunitaria y la clausura se conforman un triángulo, que se puso de manifiesto en los enfrentamientos por disconformidad en estos tres factores de control a la comunidad femenina, partiendo inicialmente de los rechazos a las abadesas elegidas desde fuera e impuestas de forma efectiva por el propio rey, quien tenía su patronato.

Nuestros primeros datos nos acercan a la elección de abadesa, diez años después del fin del concilio tridentino, en 1572. La entonces abadesa Beatriz Pacheco de Castro es rechazada por la comunidad, pues había estado de priora con anterioridad en la casa de beatas de la reina en el mismo Toledo. Su mal gobierno y actuaciones dentro tanto de la casa de beatas, como en el monasterio de San Clemente, al terminar su oficio de abadesa –a lo largo de los tres años establecidos– dejaba una situación de gran desagrado hacía ella, que las monjas querían saliera de la comunidad, algo que ella no tenía intención de hacer. De manera que fue el propio gobernador del Arzobispado, don Sancho Busto de Villegas, quien se encargará por orden real de hacerla salir de la comunidad; no sin el

45 El estudio de este concilio puede seguirse en J. L. Santos Díez. y A. Fernández Collado.

46 No olvidemos que, además de la bula *Circa Pastoralis*, el propio papa Pío V tuvo mayor rigor en la bula de 1570, *Decori et honestitati*.

47 L. Canabal Rodríguez, “La aplicación de Trento en la vida regular: el convento femenino de San Clemente de Toledo”, *Cistercium*, 232 (2003), pp. 571-596; M. L. Bueno Domínguez, “Las mujeres de Santa María de las Dueñas de Zamora. La realidad humana”, *El cristianismo medieval*, Madrid, Almudayna, 1991, pp. 231-245. En la cédula de 1572, del 29 de agosto, Archivo Histórico Nacional [desde ahora A.H.N], Consejos, libro 1, fol. 187-187 v.

descontento de la propia Beatriz a juzgar por la real cédula del 29 de agosto de 1572: “[...] queja y pretensión que doña Beatriz de Castro monja de Sanct Clemente de esa ciudad tiene”. Y este hecho fue el primer paso, pues con su salida llegaba el proceso de elección del oficio, con un nuevo desencuentro entre las monjas, ya que el propio rey lo reafirma cuando leemos en el mismo documento algo más abajo: “[...] y podrá ser que con la nueva election que ha de haber de abadesa de aquella casa sea sosiegue lo qual procurareis de manera que cesen sus quejas y la negociación que sobre esto tratais”. Es en ese proceso cuando vuelven a ponerse de manifiesto los disgustos y negativas entre la comunidad por la nueva elección de abadesa, después de una visita.

Y por qué tanta dificultad, el motivo es que unido a esta nueva abadesa está restaurar la observancia claustral y el voto de clausura estricta. Es tan complicado y se encuentran con tanto rechazo, que el gobernador y el rey deciden traer de fuera a la siguiente abadesa de San Clemente, se valora la posibilidad de traer una de las dos monjas del monasterio de las Huelgas de Valladolid. Al final, la elección recae en doña Aldonza de Navarra<sup>48</sup> que llegaba desde la ciudad vallisoletana. Pero, ante los disgustos creados en Toledo, se les impone la nueva abadesa y, además, quedaba especificado en el documento que el corregidor de Toledo estaría presente a la entrada del monasterio a la llegada de la nueva abadesa de San Clemente para recibirla: “reciban y admitan por tal y sigan la orden que ella y nos les dieredes en el gobierno del dicho monasterio<sup>49</sup>”. La nueva abadesa, impuesta y con unas intenciones conocidas por las monjas, tendrá en los primeros momentos de su llegada la obligación de sanear la economía del monasterio y realizar algunas reparaciones<sup>50</sup>.

No obstante, la oposición a la abadesa no cesaba, pues gracias a otra Real Cédula sabemos que una gran parte de la comunidad no había aceptado a Aldonza de Navarra y lo exponen en una carta que dirigen al rey. Y así se lo hace saber al gobernador Sancho Busto de Villegas en 1575<sup>51</sup>. Ante tamaña intromisión de las monjas en una situación que ellas deben asumir, hay varias opiniones y soluciones. El rey se muestra conciliador, pero tanto el corregidor de la ciudad como el gobernador piensan que la mejor forma de establecer el orden dentro del monasterio es la excomuniación<sup>52</sup>. Finalmente, la solución fue sacar de la comunidad a las ocho monjas reacias a la imposición de la abadesa, y con ella del modelo claustral que traía consigo, de las doce que se oponen. Además de hacerlas salir del monasterio, al menos, que sepamos fue temporalmente, se las reparte entre cuatro monasterios para que no estén juntas. Sabemos que Ana Mejía, Inés de Rivera, Isabel de Guzmán y María de Zalama, salieron a Yepes; un segundo grupo, marcha a Talavera, Isabel Manuel y María de Rojas; el tercer grupo, sale hacia Ocaña al monasterio de San Miguel de Ocaña, en esta ocasión una sola monja, Ana de Cervatos; y la anterior abadesa Beatriz Pacheco de Castro fue trasladada a Guadalajara<sup>53</sup>. En las cédulas de Felipe II<sup>54</sup> averiguamos cómo en primer instancia el rey se mostró comprensivo en cierto grado. Desde entonces, su primera valoración y solución fue sacar a todas las monjas del monasterio y así hacer llegar nuevas. Claramente contaba con un grupo nuevo de monjas que no se opusieran a

48 Aldonza de Navarra era hermana de uno de los maestrescuelas de la catedral de Toledo, Juan de Navarra, y su padre fue copero de Fernando el Católico, y descienden de los reyes de Navarra.

49 A.H.N, Consejos, libro 1, fol. 190-190v. La Real cédula está fechada en Madrid el 4 de septiembre de 1572.

50 En dicho proceso la abadesa llega a solicitar al Rey un empréstito de 1.000 ducados A.H.N, Consejos, libro 1, fols. 211, 215-216. Del 28 de noviembre y el 31 de diciembre de 1572.

51 Así podemos leerlo en A.H.N, Consejos, libro 1, fol.343v-344.

52 F. J. Lorenzo Pinar, “Monjas disidentes...”, p, 72.

53 Lo sabemos por una real cédula A.H.N, Consejos, libro 1, fol. 358.

54 Así lo expuso en 1575, en una real cédula del 26 de septiembre, A.H.N, Clero, libro 1, fol.362.

la reforma y la clausura, leales a las obligaciones nacidas de Trento. Una solución que se aprecia en otros monasterios ya en el siglo XV, así lo vemos en otros monasterios de la orden gracias a los estudios del Ernest Zaragoza Pascual<sup>55</sup>. Pero hay más, el rey pone el foco de atención sobre una de las monjas más destacadas o por decirlo así, la que el rey estima cabeza de los rechazos, María de Rojas, hermana de un canónigo de la catedral de Toledo, Rodrigo de Ávalos.

Aquellas ocho monjas, el grupo más reacio y enfrentado a la reforma tridentina en San Clemente, pero no es el caso. Sabemos que hubo otras monjas no tan proclives a los enfrentamientos, pero también resistentes a la situación impuesta por el rey a las cuales en cambio no se las trasladó. De su número no tenemos constancia, ni el rey lo concreta, pues afirmaba en 1576 “[...] las demás que parece son las que excedieron menos y han dado más muestras de enmienda y arrepentimiento vuelvan al dicho monasterio de San Clemente<sup>56</sup>”.

Felipe II lleva a cabo este proceso de conformidad con sus ideas de reforma de la vida claustral que tenía desde sus primeros años de príncipe. No olvidemos que, si bien fue una reacción habitual en la forma de obligar e inculcar la reforma y la clausura, el propio rey siempre con intención de comprobar cómo eran aquellas mujeres y qué problemas podrían aparecer posteriormente, encargaba informes al gobernador sobre ellas, sobre todo las más enfrentadas y fuertes a la imposición. Y así se los hacen llegar<sup>57</sup>.

Volvieron al monasterio, primero dos de ellas: Ana Mejía e Isabel Manuel. Sin embargo, no fue por el perdón real, más al contrario la motivación era económica, y simplemente sería por un período de treinta días para volver a su exilio. La reacción de final fue de parte del rey encargar el regreso al monasterio de las que estaban castigadas en abril de 1577, “que vuelvan por ahora a su monasterio y así lo podreis ordenar”.

Al mismo tiempo de producirse estos acontecimientos, el trienio anual de Aldonza de Navarra que tanto había costado instalar como abadesa de San Clemente, abría otra etapa en el abadiado. Pero, ¿por qué terminaba esa etapa? En principio, parece que la mala salud de Aldonza de Navarra es la motivación más señalada. Ahora bien, ¿podría ser que el rechazo diario o al menos de alguna parte de las monjas hizo su efecto? Las fuentes no sirven para explicarnos este hecho y otros muchos, aunque solo vemos de manera parcial o tangencial. Hay algo más, entre las candidatas para sustituir a la impuesta Aldonza de Navarra aparecen nombres ya señalados: Isabel de Guzmán, María de Rojas o Inés de Rivera en el año 1576. Cómo puede ser que de las trasladadas luego a otras comunidades por su rebeldía las veamos como candidatas a tan destacado oficio. Por fin, la elegida Isabel de Guzmán reflejaba un cierto grado de unanimidad entre las monjas, pero no sería simplemente de ellas, dos personas habían asesorado e informado al Rey Prudente de la conveniencia de poner a esta monja en el oficio, tanto la anterior abadesa Aldonza de Navarra como el propio gobernador del arzobispado, Sancho Busto de Villegas, que en ese año de 1576 había cesado en su cargo. Así, el nuevo gobernador Diego de Castilla, ya

55 La problemática de la congregación claustral en Toledo, E. Zaragoza Pascual, “La congregación benedictina claustral toledana”, *Boletín de la Institución Fernán González*, 214 (1997), pp. 47-60. Reseñar a Soledad Gómez Navarro, y María Luisa Candau Chacón, un trabajo de F. Núñez Roldán, “Gobierno, convivencia y tensiones en una comunidad conventual femenino. San Leandro de Sevilla, 1612”, en M. L. López Guadalupe Muñoz y J. J. Iglesias Rodríguez (coords.), *Realidades conflictivas: Andalucía y América en la España del Barroco*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012, pp. 299-318.

56 En A.H.N, Consejos, libro 1, fols. 436v-438. También lo encontramos en el Archivo del Monasterio de Santo Domingo el Antiguo, desde ahora A.M.S.D.A, legajo 3/59. El monasterio de Santo Domingo el Antiguo, conserva estos documentos por un hecho de gran interés, el cese de Sancho Busto de Villegas.

57 A.H.N, Consejos, libro 1, fols. 361-362.

desde 1576 hasta la fecha señalada de 1577 fue el encargado de realizar la visita canónica al monasterio en la primavera de este último año. Las cualidades de Isabel de Guzmán la convierten en la mejor candidata.

Profundicemos algo más en la elección de Aldonza de Navarra. El rey impone al gobernador no aceptar la posibilidad de renuncia de aquella, el rey exponía a las demás que quedaron en el monasterio a que hicieran penitencia. Así el castigo a las que no salieron de la comunidad fue

Sobre que me ha escrito con instrucción que mire por ella y le respondo lo que vereis por la copia de su carta que va aquí y hecho esto nombraseis hasta doce monjas las que constare que han dado más ocasión, que fueren más culpadas en lo que en este negocio ha pasado. Y la primera será la hermana de don Rodrigo de Avalos, canónigo de esta Iglesia, y *dareis* orden que se lleven luego a diferentes monasterios de su orden de los que hay en este arzobispado que están sujetos a vos como os pareciere con que no quede ninguna es esa ciudad ni en monasterios de otras órdenes para que hagan penitencia, y no sé si convendría que por ahora se saquen de los monasterios a donde se llevaren otras en su lugar para traer al de San clemente, esto veris vos y avisareis de lo que acerca de ello os pareciere antes de ponerlo en ejecución. Y además de esto ordenareis que entre las demás monjas que quedaren, se entienda las que estuvieren más culpadas y se incluyan en su monasterio hasta veinte de ellas para que hagan penitencia, con lo cual creo que las demás se desengañaran de que no han de salir con su intención y que se redujeran a la obediencia que deben y, cuando esto no bastase se podrá dar orden para sacar todas las demás de ese monasterio sin que quede ninguna y se lleven a otros de su orden y traigan otras en su lugar para que por este medio se extirpen las malas costumbres que se han introducido por lo pasado en esa casa y se reforme en todo como más convenga al servicio de Dios y observancia de su orden porque esto mismo se ha usado con monjas de monasterios de ella y de otras de este Reino .. después de idas las monjas y sosegadas las que quedaren se podrá ejecutar la reelección hecha o hacerla de nuevo de la dicha doña Aldonza<sup>58</sup>.

A pesar de las peticiones de recogimiento del rey, las monjas han sido, al parecer, encauzadas de nuevo a la reforma, no sin un alto nivel de oposición que curiosamente volverá a producirse en las siguientes décadas dentro de la misma comunidad y, de nuevo por el oficio de abadesa.

Nueva elección en la década de los años ochenta del siglo XVI, vuelven a aparecer de nuevo. Y nuevamente a través de la elección de abadesa. Las problemáticas subyacen en torno al objetivo para la vida regular femenina en Trento. La abadesa de san Clemente en 1585, doña María de Rojas, tiene cuestionada su reelección. Finalizado el trienio de la abadesa, y con la visita canónica, serán sesenta y dos monjas las encargadas de votar para la elección o reelección. Pero la reelección de la abadesa simboliza una nueva ruptura dentro de la comunidad. De las sesenta y dos monjas que debían votar, solo lo hicieron cuarenta y dos, el resto, veinte de ellas no ejercitaron su deber. Aquellas que no habían votado, solicitaban que se llevara a cabo la visita canónica encargada al obispo don Diego de la Calzada. Conviene hacer una puntualización, los problemas que trae consigo este rechazo por parte de un grupo de monjas, no viene dado por una oposición a la abadesa del momento. La base de su negativa está en el modelo de elección de la abadesa, la normativa aplicada en Trento por la elección del oficio. Las obligaciones, la duración y la elección en el oficio mantienen un sistema normativo con unos requisitos del Concilio de Trento fueron recopilados. Al mismo tiempo, las constituciones de la Orden fueron aclarando y controlando

58 Así lo hacía constar el rey el 11 de diciembre de 1575 en Madrid. A.H.N, Consejos, libro 1, fols. 357v-358v.

estos problemas, además de todas las problemáticas creadas en la vida interna.

Los límites con los cuales se encontraron las monjas que habían votado en contra de la reelección son bien claros, el obispo señaló que sería la propia doña María de Rojas la elegida, y en caso de no estar de acuerdo con el proceso de elección, deberían elevar sus quejas en un plazo de tres días. Será cuando las quejas se plantearan en varias cuestiones: primero, y como ya citamos, para la elección del oficio, era necesario hacer antes la visita canónica<sup>59</sup>; segundo, no estaba establecida la continuidad en el oficio más de tres trienios, como era el caso de doña María, por tanto no podía ser reelegida; tercera, todas las monjas debían votar, y en ese proceso, no todas lo hicieron y el voto debía ser secreto.

Para terminar, no se cumplía con el *motu proprio* según lo cual y en cumplimiento de una normativa del papa Gregorio XII, la reelección de abadesa en el Císter estaba prohibida. Así que a la vista de todos los incumplimientos que se aprecian en este caso, el rechazo estaba bien fundado. En segundo lugar, caben añadir unos cargos que las monjas indicaban en contra de doña María, de los cuales al final fue absuelta, la demostración de las vulneraciones en la votación del oficio es indudable.

Las contradicciones observadas y cuestionadas de una parte de las monjas las lleva a plantear quejas por medio de súplicas incluso al Consejo Real. A pesar de las quejas y de que se lleva a cabo la visita exigida por las monjas, realizada por el licenciado Bautista Vélez, miembro del consejo del cardenal de Toledo, el licenciado Serrano y por último, el doctor Pedro de Carvajal<sup>60</sup>. Dejan bien claro las dificultades, las bases de las quejas y la necesidad de aclarar estos problemas.

De nuevo, al terminar la visita se llevó a cabo la elección de la abadesa, pero estos tres miembros nombrados para ello vuelven a incumplir un hecho. No es que no pudiera ser reelegida, estaba inhabilitada según los establecimientos normativos. Pero, además, ellos no estuvieron presentes, un hecho inexcusable. Por lo tanto, la elección de abadesa había infringido demasiadas normativas, las tridentinas, y las de la Orden y constituciones. El pleito llegó a las más altas instancias, el Consejo Real, el arzobispado e incluso al papa que había redactado un breve. Lamentablemente no consta en todo el documento la fecha de cada documento, se inicia en 1585 y se alargó hasta 1591<sup>61</sup>. Se incluyen las cuentas de gastos de los viajes del mayordomo del monasterio Francisco Sánchez Hurtado<sup>62</sup>, para solucionar todo el proceso. Las quejas llegaron hasta el papado.

Los desórdenes y las discordias son las situaciones más destacadas. Hay que hacer hincapié en otras problemáticas y actuaciones, resultado de la aplicación de los decretos tridentinos, en especial los temas económicos y, unido a ello, el número de monjas de la comunidad y la dote. Unos elementos de control que fueron en buena medida objetivo de oposición y una fuerte implicación del monarca a finales del siglo XVI. Para lograr una comunidad estable con un equilibrio entre el número de monjas y el sostenimiento adecuado de las mismas, es uno de los aspectos tratados en Trento para las comunidades femeninas especialmente. Y así lo recuerda en numerosas ocasiones Felipe II, como se aprecia en

59 Quedó establecido en el concilio tridentino para la vida regular. Volvía a quedar establecida en el Concilio Provincial de Toledo, en 1582. Véase A. Fernández Collado.

60 El Doctor Carvajal es sobrino del arzobispo de Toledo desde 1598, García de Loaysa y Girón. Pedro de Carvajal, deán de la catedral desde 1592, si bien no fue hasta el año siguiente cuando tomó posesión del oficio.

61 Esta complicada elección de abadesa está un legajo de la comunidad, A.C.S.C, legajo 96, nº 7, folios 20-41. No hemos localizado más información sobre este pleito en la sección de Consejos de Archivo Histórico Nacional.

62 Sobre las comunidades cistercienses en otras áreas, para Andalucía Felisa Cerrato Mateos.

la Real Cédula de 1576, pues era conocido que no podrían entrar nuevas novicias “hasta que las que hay queden en el número que mereciere convenir<sup>63</sup>”. La necesidad de la dote es para toda comunidad regular femenina esencial y la lectura de las reales cédulas nos advierten de la dureza con que el rey recordaba su función y necesidad. Tres elementos, el cupo de monjas estaba en directa conexión con la dotación económica esencial para el sosteniendo de la casa conventual; y, es una necesidad muy unida al tercer componente, la dote. El tema económico estaba bien reglamentado en dos breves entre las décadas de los sesenta y setenta del siglo. Nos referimos al breve *De statu Ecclesiarum* del 7 de octubre de 1568 y tres años más tarde, su reiteración del 1 de octubre de 1571.

De lo que no cabe duda es que ello será importante la economía. Y es así, si nos fijamos en una situación creada por la falta de dote en la entrada de una de las hijas del mayordomo del monasterio. Francisco Gaitán deseaba que dos de sus hijas fueran recibidas para monjas de coro, y así se produjo, ninguna de las dos aportó la dote, solamente el ajuar. Recibidas en 1566 Ana de Cervatos y María Gaitán entraron por expreso deseo de la comunidad, debido a un favor hacía su padre. En torno a este mayordomo, las dudas en cuanto a su gestión del patrimonio monástico eran evidentes para el rey. El problema de la carencia de dote de sus hijas lo reivindicaría hacia 1577 el propio rey, que obligará al monasterio a recibir la dote<sup>64</sup>. Francisco Gaitán sería cuestionado en su gestión económica, lo que le hizo perder su función administrativa, llegando a enriquecerse personalmente. Las deudas del monasterio, la mala gestión de su mayordomo y de las abadesas incidieron de forma indudable entre los aspectos, que el rey no dejaría al azar.

El Rey Prudente buscó de manera efectiva la aplicación de Trento entre las monjas se impulsará, controlando así el recogimiento, la reglamentación interna y la economía monástica. Tenemos constancia de que de todos los decretos tridentinos, los más problemáticos para su aplicación fueron los centrados en la vida interna, justamente los que aparecen en las reales cédulas. Todas estas medidas que la jerarquía y el Consejo Real intentaban inculcar fueron rechazadas por parte de las monjas, o al menos, intentaron de manera activa negar este control y hermetismo a las que se las abocaba por diversas vías<sup>65</sup>.

## CONCLUSIONES

Desde el Medievo, la coexistencia de las fundaciones de vida regular y las nacidas de forma independiente, con un grado de heterodoxia fuera de las órdenes afincadas en la vida religiosa en emparedamientos y beaterios, han dado lugar a una pluralidad de gran valor para comprender un modo de vida religiosa externa a la Iglesia. Pero al mismo tiempo, y en especial a partir del siglo XIII, la aportación de las agrupaciones de beatas o las beatas independientes producen una alteración, que propicia un complicado modelo de instaurarse dentro de la Iglesia.

Aquella situación vislumbra un modelo de religiosidad femenina. Las beatas y mujeres laicas tomaban voto de pobreza y castidad, pero no voto de clausura. Las jerarquías eclesiásticas y la monarquía trataron de asimilarlas con bastante éxito. Fueron muy escasos los ejemplos de beaterios que no quedaron bajo el influjo de órdenes mendicantes, de las reformas bajomedievales y del Barroco. Las beatas y monjas toledanas reafirmaron su

63 A.C.S.D El Antiguo, legajo 3/59.

64 A.M.S.C, legajo 3/61. La documentación puede seguirse también en A.M.S.C, legajo 39, nº 3,4, 5, 6; Legajo 39, nº36 y 49. Ana de Cervatos y Gaitán fue abadesa que sepamos desde 1622 hasta 1629.

65 Es analizada en el siglo XVIII, F. J. García Pérez, “La resistencia a la clausura en los monasterios femeninos de Mallorca durante el siglo XVIII”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV. Historia Moderna*, 30 (2017), pp. 211-232.

nivel de independencia por diversos medios, rechazaron uniones conventuales, abrieron los caminos de la reclamación a sus jerarquías superiores llegando hasta el Consejo Real y al Papado. E igualmente infringieron las normas internas reclamando su papel en la vida claustral y de beaterio como les fue posible. Defendieron con ahínco sus intereses y sus particularidades incluso frente a Trento.

Con la llegada del concilio tridentino, los cambios en la vida claustral desde 1563 y, más en concreto todavía, desde 1566 con la bula *Circa pastoralis*, abren un proceso de polémicas en torno a ellas. Monjas cuyo conformismo inicial se alterna con las reivindicaciones, posibles fisuras y rebeldías en un periodo de autoafirmación que, desde mi punto de vista, está presente a partir de la implantación de los beaterios en la Baja Edad Media, pues los beaterios no fueron simplemente el reflejo de las carencias económicas para entrar en la vida regular, son mucho más. ¿Fueron, tal vez, el comienzo?

Toledo es fuente de gran número de beaterios, luego de monjas terciarias, y finalmente de conventos efectivos. Algunos beaterios lograron fijarse en la vida religiosa de la ciudad, sin pasar a institucionalizarse. Con el siglo XVI, e incluso antes, las monjas mantuvieron acciones de ruptura y resistencia por varias vías. En el caso de Toledo, hemos comprobado y concluido que estos enfrentamientos llegaron a formar casi un modelo. Mediante tres cuestiones: no simplemente sería el rechazo a la clausura, que sería la idea principal, siempre teniendo en cuenta dos tipos de clausura, la interna y la externa; el segundo punto a considerar es la economía comunitaria, valorando el patrimonio y ajustando a ello el número de miembros de la comunidad; y, por último, los cambios institucionales. Lo más importante es la posibilidad de ahondar a través de las vistas canónicas y la figura de las abadesas en todo este mundo de desobediencia. En buena medida, serán las abadesas y las prioras los oficios visibles de las comunidades, además de la vía para controlar las comunidades.

El análisis nos permite afirmar un hecho cierto, tenemos ante nosotros un campo de investigación amplio, si podemos aprovechar las fuentes, que poco a poco van aflorando. Así podremos comprobar las diversas posturas de resistencia femenina en los conventos, iniciadas desde los primeros pasos de los beaterios. Indagar en la conflictividad de la vida regular femenina. La documentación nos muestra, beatas o monjas legitimadas para ello, no habían hecho voto de clausura, patrimonios extensos y de gran valor, con interés por mantenerlos porque pretendían gestionarlos, pero no sólo sus bienes sino también su vida religiosa.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abad Pérez, A., *Soledad Sonora. Convento de San Antonio de Padua*, Talavera-Toledo, 1980.
- Alemán Ruiz, E., *Inicios de la clausura femenina en Gran Canaria: el Monasterio de la Concepción, 1592-1634*, Las Palmas de Gran Canaria, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2000.
- Álvarez, T., *Cultura y mujer en el siglo XVI: el caso de Santa Teresa de Jesús*, Ávila, 2006.
- Atienza, A., "De beaterios a conventos: nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España Moderna", *Historia Social*, 57 (2007), pp. 145-168.
- Atienza, A., "Los límites de la obediencia en el mundo conventual femenino en la Edad Moderna: políticas de clausura en la Corona de Aragón, siglo XVII", *Studia Histórica, Historia Moderna*, 40/1 (2018), pp. 125-157.
- Atienza López, A., *Tiempo de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2008.
- Burrieza Sánchez, J., (ed.), *El alma de las mujeres. Ámbitos de espiritualidad femenina en*

- la modernidad (siglos XVI-XVII)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2015.
- Burrieza Sánchez, J., "La percepción jesuítica de la mujer (siglos XVI- XVIII)", *Investigaciones Históricas*, 25 (2005), pp. 85-116.
- Bueno, M. L., "Las mujeres de Santa María de las Dueñas de Zamora. La realidad humana", *El cristianismo medieval*, Madrid, Almadayna, 1991, pp. 231-245.
- Callado Estela, E., "Mujeres, reforma y resistencia. Las dominicas valencianas de Santa María Magdalena en los siglos XVI y XVII", en *La vida cotidiana y la sociabilidad de los dominicos: entre el convento y las misiones (s. XVI-XVII-XVIII)*, Arpegio, 2013, pp. 73-103.
- Canabal Rodríguez, L., "La aplicación de Trento en la vida regular: el convento femenino de San Clemente de Toledo", *Cistercium*, 232 (2003), pp 571-596.
- Canabal Rodríguez, L., "Beaterio y convento. Origen, evolución y desarrollo de las comunidades regulares de la Orden Franciscana de Toledo", en *Congreso Internacional. El Franciscanismo: identidad y poder*, Baeza, Priego de Córdoba, 2015, pp. 317-330.
- Canabal Rodríguez, L., "Clausura en el siglo XVII: el convento dominicano de Jesús y María en Toledo", *Toletana. Cuestiones de Teología e Historia*, 14 (2006) pp. 137-160.
- Canabal Rodríguez, L., "Las comunidades religiosas femeninas de Toledo. Implantación y características generales de su patrimonio fundacional (siglos XII- XVII)", *Toletana. Cuestiones de Teología e Historia*, 9 (2003), pp. 287-322.
- Canabal Rodríguez, L., *Los conventos femeninos en Toledo. Siglos XII- XVI*, Madrid, Universidad Complutense, 1997, (tesis doctoral inédita).
- Canabal Rodríguez, L., "Constituciones de una comunidad concepcionista. El monasterio de la Concepción de Toledo", en *I Congreso Internacional del Monacato femenino en España, Portugal y América (1492-1992)*, León, Universidad de León, 1993, vol. 3, pp. 203-211.
- Canabal Rodríguez, L. "Conversos toledanos en un espacio de poder, la Catedral Primada. Don Francisco Álvarez de Toledo, canónigo y mecenas (ss.XV-XVI)", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna*, 24 (2011), pp. 13-32.
- Canabal Rodríguez, L., "Don Francisco Álvarez de Toledo, maestrescuela de la catedral y benefactor del convento de San Miguel de los Ángeles de Toledo", *Archivo Ibero-Americano*, 66 (2006) pp. 269-290.
- Canabal Rodríguez, L., "Dos reinados y dos cortes. Una dama portuguesa en la corte castellana. Doña Beatriz de Silva y Meneses (1447-1491)", en *Reinas e infantas en los reinos medievales ibéricos. Contribuciones para su estudio*, Santiago, Universidad de Santiago, 2015, pp. 361-385.
- Canabal Rodríguez, L., "Educación femenina en la Edad Moderna: constituciones del Colegio de Doncellas Nobles de Nuestra Señora de los Remedios, Toledo (siglo XVI)", *Estudios Humanísticos. Historia*, 12 (2013), pp. 127-154.
- Canabal Rodríguez, L., "La fe de san Francisco y su voz. Continuidad y diversidad fundacional de las ramas femeninas en la Ciudad Imperial (siglos XIII- XVII)", *Sémata: Ciencias sociais e humanidades*, 26 (2014), pp. 193-219.
- Canabal Rodríguez, L., "Felipe II y su política religiosa: el convento de San Clemente de Toledo", en *Felipe II (1527-1598): Europa y la Monarquía católica*, Madrid, Parteluz, 1998, vol. III, pp. 139-158.
- Canabal Rodríguez, L., "Fundación y dotación de una comunidad franciscana femenina por un linaje converso. El convento de San Miguel de los Ángeles en el Toledo del siglo XV", *Archivo Ibero-Americano*, año 68, 261 (2008) pp. 529-544.
- Canabal Rodríguez, L., "Isabel Vázquez. Sirvienta de doña Beatriz de Silva", *Archivo Ibero-americano*, 63/ 246 (2002), pp. 713-723.

- Canabal Rodríguez, L., "Libros y liturgia en la Orden de Santiago: el monasterio femenino de Santa Fe (Toledo, 1566)", *Revista de Órdenes Militares*, 7 (2013), pp. 205-225.
- Canabal Rodríguez, L., "Mujer y reclusión en el siglo XVI. Fundación y estatutos de la Casa de Nuestra Señora del Refugio en Toledo", *Tempus. Revista en Historia General*, 2 (2015), pp. 1-38.
- Canabal Rodríguez, L., "La Orden Militar de Santiago en Toledo: una visita al convento de Santa Fe en 1566", en *I Congreso Internacional Las Órdenes Militares en la Península Ibérica*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, vol. II, pp. 2279-2291.
- Canabal Rodríguez, L., "Las religiosas agustinas en Toledo. Medios de adquisición patrimonial, (siglos XIV-XVII)", *Archivo Agustiniiano*, 83, n. 201 (1999), pp. 137-159.
- Canabal Rodríguez, L., "La reforma franciscana entre las monjas del siglo XV. La nueva orden de la Inmaculada Concepción", en *Congreso Internacional. El Franciscanismo: identidad y poder*, Baeza y Priego de Córdoba, 2015, pp. 395-420.
- Candau Chacón, M. L., "De la 'vida particular' a la 'vida común': monjas díscolas en la Sevilla Barroca. "Por una parte me llamaba Dios; por otra yo seguía el mundo", *Homenaje a D. Antonio Domínguez Ortiz*, 2008, vol. II, pp. 127-156.
- Ceballos, A., "Ellas y ellos. Un análisis de la fundación del convento de Santo Tomás de Villanueva de Granada en clave de género", *Chronica Nova*, 41 (2015), pp. 145-168.
- Cerrato Mateos, F., *El Císter en Córdoba. Historia de una clausura*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2005.
- Corada Alonso, A., *Un beaterio en la Castilla del siglo XVIII. Vida y muerte de San Lázaro de Aguilar de Campoo*, Palencia, Institución Tello Téllez de Meneses, 2015.
- Cortés Alonso, A. L., y López-Guadalupe Muñoz, M. L., (eds.), *La Iglesia española en la Edad Moderna. Balance historiográfico y perspectivas, Homenaje al archivero D. Pedro Rubio Merino*, Córdoba, Abada, 2006.
- Díez Rastrilla, J., *Mariana de San José. Fundación del monasterio de Valladolid (1606-1610)*, Madrid, BAC, 2015.
- Duque Fernández da Silva, J. F., *Doña Beatriz de Silva. Vida e obra de uma mulher forte*, Labryrinthus, Maia, 2008.
- Eduardo Franco, J., Sánchez Alves, J., (Coords.), *Santa Beatriz da Silva. Uma estrela para novos rumos*, Cascais, Principia, 2013.
- Echaniz, B., "Una aproximación a la espiritual femenina en el Alicante de principios del siglo XVII", *Feminismo/s*, 20 (2012), pp. 275-295.
- Echaniz Martínez, B., *Las Monjas de la Sangre. Historias de vida en la Modernidad alicantina*, Tesis doctoral, Universidad de Alicante, 2017.
- Fernández Collado, A., *La catedral de Toledo en el siglo XVI. Vida, arte y personas*, Toledo, Diputación Provincial de Toledo, 1999.
- García Oro, J., Portela, M. J., "La reforma de la vida religiosa en España y Portugal de la vida religiosa durante la Reforma", *Archivo Iberoamericano*, 62, n. 243 (2002), pp. 455-618.
- García Oro, J., *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos*, Madrid, 1971.
- García Rojo, J. (ed.), *Teresa de Jesús. V Centenario de su nacimiento: historia, literatura y pensamiento. Actas del congreso Internacional Teresiano*, Salamanca, Diputación Provincial de Salamanca, 2015.
- Gómez García, M. C., "Los conflictos en la clausura femenina de la Málaga Moderna" en *Disidencias y exilios en la España Moderna, Actas IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, vol. II, Alicante, Universidad de Alicante, 1997, pp. 81-89.

- Gómez Navarro, S., "De rejas adentro: monjas y religiosas en la España Moderna. Una historia de diferencias en la igualdad", *Revista de Historia Moderna. Revista de la Universidad de Alicante*, 29 (2011), pp. 205-277.
- Graña Cid, M. M., *Beatriz de Silva (ca. 1426-ca 1491)*, Madrid, Ediciones del Orto, 2004.
- Guerrero M. D., y Álvarez, M. A., "Documentación medieval de Santa Eufemia de Cozuelos en el Mss 13.063 de la Biblioteca Nacional", *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas*, 17 (1993), pp. 281-334.
- Gutiérrez, E., *Beata Beatriz de Silva y origen de la Orden de la Purísima Concepción*, Valladolid, Server Cuesta, 1967.
- Gutiérrez, E., *Santa Beatriz de Silva e Historia de la Orden de la Concepción de Toledo en sus primeros años (1484-1511)*, Casa madre, Toledo, Aldecoa, Burgos, 1988.
- Hernández Cabrera, M. S., "La celda del convento, una habitación propia. La vivencia de la clausura en la comunidad de dominicas de Montesión", *Duoda: Revista de Estudios Feministas*, 22 (2002), pp. 19-40.
- Lorenzo Pinar, F. J., *Beatas y mancebas*, Zamora, Semuret, 1995.
- Lorenzo, F. J., "Monjas disidentes. Las resistencias a la clausura en Zamora tras el Concilio de Trento", en *Disidencias y exilios en la España Moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Alicante, Universidad de Alicante, 1997, vol. II, pp. 71-80.
- Martínez Ruiz, E. (dir.), *El peso de la Iglesia Cuatro siglos de órdenes religiosas en España*, Madrid, Actas, 2004.
- Martínez Caviro, B., "Juana de Castilla fundadora del monasterio de Jesús y María", *Beresit*, II (1998), pp. 23-36.
- Meseguer, J., "Primeras constituciones de las franciscanas concepcionistas", *Archivo Iberoamericano*, 25, 100 (1965), pp. 361-389.
- Muñoz, A., "Las expresiones femeninas del monacato y la devoción: reclusas, monjas, freiras y beatas", en *Mujeres en silencio: el Monacato femenino en la España Medieval*, Palencia, 2017, pp. 41-70.
- Muñoz Fernández, A., *Acciones e intenciones de mujeres en la vida religiosa de los siglos XV y XVI*, Madrid, Comunidad de Madrid, 1995.
- Núñez Roldán, F., "Gobierno, convivencia y tensiones en una comunidad conventual femenina. San Leandro de Sevilla, 1612", *Realidades conflictivas. Andalucía y América en la España del Barroco*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012, pp. 299-318.
- Pazzis, M. de, "Existencia de una mujer: vivir el convento, sentir la reforma (siglos XVI-XVII)", *Tiempos Modernos*, 20 (2010/1), pp. 1-37.
- Pons Fuster, F., "Mujeres y espiritualidad: las Beatas valencianas del siglo XVII", *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 10 (1991), pp. 71-96.
- Salazar, P., *Crónica e historia de la fundación y progreso de la Provincia de Castilla el bienaventurado padre San Francisco*, Libro VII, Cap. XVIII, Madrid, 1612, p. 459.
- Sánchez Monge, M., *"Es tiempo de caminar". Santa Teresa de Jesús, maestra de la experiencia de Dios*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2015.
- Santos Vaquero, A., *El Cardenal Silíceo y el Colegio de Doncellas Nobles de Toledo*, Toledo, Ledoira, 2017.
- Sastre, E., "La condición jurídica de beatas y beaterios. Introducción y textos, 1139-1917" *Anthologica Annua*, 43 (1996), pp. 287-586.
- Serrano, E., "El patrocinio nobiliario de la vida en común: el beaterio dominicano del Espíritu Santo de Toledo", *Territorio, sociedad y poder: revista de estudios medievales*, 4 (2009), pp. 227-237.

- Serrano, E., "Piedad, nobleza y reforma. La fundación del monasterio de la Madre de Dios en Toledo (1483)", *Archivo Dominicano: Anuario*, 33 (2012), pp. 213-237.
- Serrano Rodríguez, E., *Toledo y los dominicos en la época medieval. Instituciones, economía y sociedad*, Cuenca, Universidad de Castilla- La Mancha, 2014,
- Vargas Martínez, A., *La Querrela de las mujeres. Tratados hispánicos en defensa de las mujeres (siglo XV)*, Madrid, Fundamentos, 2016.
- Villarreal y Águila, F., *La Thebaida en poblado. El convento de la Inmaculada Concepción Capuchina*, 1686.
- Vinyoles, T., "La princesa ermitaña, Eilonor de'Urgell", *Anuario de Estudios Medievales*, 44/1 (2014), pp. 349-377.
- Vizúete, J. C., "El Císter en Toledo fundación y exención del monasterio de San Clemente", *Cistercium*, 192 (1993), pp. 155-161.
- Zaragoza i Pascual, E., "Procesos de reforma contra la abadesa de Lobios y la priora de Pesqueiras", *Compostellanum*, 41 (1996), pp. 357-389.
- Zaragoza i Pascual, E., "Proceso de reforma contra los abades de San Salvador de Albeos (1499)", *El Museo de Pontevedra*, 51 (1997), pp. 561-590.
- Zaragoza i Pascual, E., "La reforma y jurisdicción del monasterio de monjas cistercienses de San Quince de Valladolid (Siglos XV-XVII)", *Cistercium*, 253 (2009), pp. 171-186.

## De los filosofastros al *philosophe*. La melancolía del sabio y el sacerdocio del hombre de letras

### From philosophasters to the *philosophe*. The melancholy of learned men and the priesthood of men of letters

Víctor CASES MARTÍNEZ  
Universidad de Murcia  
vcases@um.es

Fecha de recepción: 04-12-2017  
Fecha de aceptación: 15-04-2018

#### RESUMEN

Este artículo propone un recorrido a través de la figura del pensador de la Baja Edad Media a la Ilustración. Publicada en 1621, la *Anatomía de la melancolía* de Robert Burton dibuja la imagen del filósofo nuevo, opuesto a los desvergonzados filosofastros que daban título a la comedia de 1615. Demócrito Júnior supone la confirmación de la nueva figura intelectual que ha dejado atrás al *clerc* de la Baja Edad Media: el humanista del Renacimiento que, gracias a la rehabilitación llevada a cabo por Marsilio Ficino del mal de la bilis negra, confiesa con orgullo su carácter melancólico, propio del genio fuera de lo común. Su sucesor, el *philosophe* del siglo XVIII ya no necesita acudir a la afección atrabiliaria para postularse como el guía que ha de conducir y domesticar al pueblo.

**PALABRAS CLAVE:** melancolía, filosofastros, época moderna, *philosophe*, pueblo.

#### ABSTRACT

This article proposes a journey through the figure of the thinker from the late Middle Ages to the Enlightenment. Published in 1621, Robert Burton's *Anatomy of Melancholy* depicts the image of the new philosopher as opposed to those shameless philosophasters, to which the title of his 1615 comedy refers. Democritus Junior embodies the confirmation of the new intellectual figure that has abandoned the *clerc* of the late Middle Ages: that Renaissance humanist who, thanks to Marsilio Ficino's rehabilitation of the malady of the black bile, proudly confesses his melancholic character, typical of extraordinary geniuses. His successor, the 18th century *philosophe*, no longer needs to resort to bad-tempered humour in order to present himself as the guide destined to direct and domesticate common people.

**KEY WORDS:** melancholy, philosophasters, early modern period, *philosophe*, common people.

## 0. INTRODUCCIÓN

“De todas las naciones de Europa Francia era, desde hacía ya tiempo, la más literaria; no obstante, los hombres de letras jamás habían revelado un espíritu como el que mostraron hacia mediados del siglo XVIII, ni ocupado una posición como la alcanzada entonces. Algo así, nunca antes se había visto entre nosotros, ni creo que en ningún otro lugar<sup>1</sup>”.

El entrecomillado pertenece al primer capítulo del libro III de *L’Ancien Régime et la Révolution*, el clásico estudio publicado por Alexis de Tocqueville en 1856. El título de dicho capítulo no puede ser más elocuente: “Cómo, hacia mediados del siglo XVIII, los hombres de letras se convirtieron en los principales hombres políticos del país, y de los efectos derivados de ello”.

Las tesis de Tocqueville convocan no pocos problemas. Acaso para nuestro propósito los que resultan más relevantes son los que tienen que ver con la difusión de las nuevas teorías, que alumbradas por los hombres de letras según el autor francés descendían en la escala social hasta límites insospechados, hasta excitar la fantasía de mujeres y campesinos<sup>2</sup>. El argumento es muy discutible desde el punto de vista histórico y es inadmisibles desde el punto de vista historiográfico y sociológico. Daniel Mornet emplea un razonamiento similar en *Les origines intellectuelles de la Révolution française*<sup>3</sup>, un método que según Robert Darnton toma la forma de “una especie de cafetera francesa”, en la que las ideas filosóficas alojadas en las altas esferas bajan hasta el pueblo y desde aquí impulsan el espíritu revolucionario<sup>4</sup>. Como advierte Roger Chartier, la operación de Mornet se sostiene a partir de una premisa errónea, según la cual las ideas no sufren ninguna transformación durante los complicados procesos de apropiación y reapropiación a los que están sometidas<sup>5</sup>.

Dicha premisa traduce además una mirada despectiva hacia el pueblo llano (capaz tan sólo de reproducir sin más las verdades proferidas por el selecto grupo de *philosophes* que trazan la senda del progreso), la cual como veremos es uno de los rasgos estructurales del intelectual, que se adivina tras la melancolía del sabio dibujado por Robert Burton y adquiere una presencia soberbia en los discursos de aquellos hombres de letras de mediados del siglo XVIII que tuvieron un papel tan destacado según Tocqueville.

Con todo, la intuición de este constituye, a nuestro juicio, un atractivo punto de partida, pues plantea en pocas palabras una de las cuestiones a las que trataremos de responder en estas páginas. Según Tocqueville, lo que caracterizaba a los escritores franceses de las últimas décadas del Antiguo Régimen era una “suerte de política abstracta y literaria<sup>6</sup>” que logró transformar la rabiosa y penosa actualidad de la época en un mundo imaginario, en un universo teórico capaz de devolver la ilusión a una población hastiada. Desde nuestra perspectiva, la ascendencia social de Voltaire y compañía tiene que ver antes que nada con

1 A. de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, Istmo, 2004, edición de Antonio Hermosa Andújar, p. 191.

2 *Ibíd.*, pp. 192-193.

3 D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française: 1715-1787*, Paris, Armand Colin, 1933 (traducción española: *Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa, 1715-1787*, Buenos Aires, Paidós, 1969, traducción de Carlos A. Fayard).

4 R. Darnton, *Los best sellers prohibidos en Francia antes de la Revolución*, Buenos Aires, FCE, 2008, traducción de Antonio Saborit, p. 257.

5 R. Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Barcelona, Gedisa, 2003, traducción de Beatriz Lonné, pp. 31-32.

6 A. de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, p. 192.

la construcción histórica de un personaje que, tras desvincularse del resto de los mortales, reclamó para sí el lugar más elevado del púlpito para impartir su sacerdocio.

Como sugiere Jean-Marie Goulemot, el genio que asoma bajo el hombre de letras de mediados del siglo XVIII “representa la forma laica del inspirado de tiempos anteriores<sup>7</sup>”. Para esbozar su fisonomía parece aconsejable, por tanto, trazar una historia de larga duración, que en este caso transitará por otras figuras intelectuales (antes de llegar al *philosophe*): el *magister*, el *dominus* y el humanista, los dos primeros pertenecientes a la Baja Edad Media y el último al Renacimiento.

Proponemos así un recorrido articulado en torno a tres epígrafes: el título del primero de ellos, *Philosophastri*, remite a una comedia de Robert Burton estrenada en 1617 y a los desvergonzados individuos instalados en las decadentes universidades renacentistas; frente a ellos, en el segundo apartado encontramos al filósofo nuevo perfilado por el mismo autor en su obra de 1621, cuya atenta lectura nos ofrece la posibilidad de resumir la dilatada historia de sus antecesores –los intelectuales medievales– y nos permite comprender asimismo cómo la rehabilitación de la melancolía llevada a cabo por Marsilio Ficino supuso una espléndida oportunidad para el sabio apartado del mundo, para el humanista del Renacimiento que compartía de este modo con los hombres excepcionales de todos los tiempos su peculiar afección atrabiliaria; por último, analizamos la figura del *philosophe* que toma cuerpo en el París de la *Encyclopédie*, quien, frente a la multitud ciega, cumple en la sociedad –según Jean-Jacques Garnier– la función de los ojos en el cuerpo humano<sup>8</sup>, quien aporta la luz, la metáfora por excelencia del siglo que fue testigo del movimiento ilustrado.

### 1. PHILOSOPHASTRI

Nacido bajo el signo de Saturno, el filósofo es de natural melancólico por más que se empeñe en combatir las causas de su inevitable melancolía, como pretendía *Democritus Junior*, el seudónimo del que se sirvió Robert Burton para firmar su obra publicada en 1621<sup>9</sup>. Como apunta Wolf Lepenies<sup>10</sup>, el nombre del huraño filósofo griego era casi de obligada referencia en la época al tratar el tema del mal de la bilis negra: así, por ejemplo, el *Democritus, or Doctor Merry Man, His Medicine Against Melancholy Humours* de Samuel Rowlands que vio la luz en 1607, o el *Democritus ridens, sive campus recreationum honestarum cum exorcismo melancholiae*, publicado por Johann Peter Lange en 1649. Se trataba de un lugar común que no podía dejar de conocer Robert Burton, un “clérigo y anacoreta universitario, que pasó su vida en las bibliotecas y bebió de todas las ciencias, tan erudito como Rabelais, de una memoria inagotable y desbordante<sup>11</sup>”, que se presenta

7 J.-M. Goulemot, *Adieu les philosophes: que reste-t-il des Lumières?*, Paris, Seuil, 2001, p. 80 : “Représente la forme laïque de l’inspiré des temps antérieurs”.

8 J.-J. Garnier, *L’Homme de lettres*, Paris, Panckoucke, 1764, p. 144.

9 R. Burton, *Anatomía de la melancolía*, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1997-2002, 3 vols., prefacio de Jean Starobinski, traducción de Ana Sáez Hidalgo, Raquel Álvarez Peláez y Cristina Corredor. Tras su aparición en 1621, la obra conoció cuatro reediciones corregidas y aumentadas progresivamente por el autor, en 1624, 1628, 1632 y 1638. La *Anatomía de la melancolía* fue impresa de nuevo en 1651. La traducción de la Asociación Española de Neuropsiquiatría ha tomado como referencia el texto de 1632, ya que lo considera más fiable y limpio de erratas que la edición de 1651.

10 W. Lepenies, *¿Qué es un intelectual europeo? Los intelectuales y la política del espíritu en la historia europea*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2008, traducción de Sergio Pawlosky. Lepenies dedica a Robert Burton el primer apartado de su segunda lección (que como las demás fueron leídas en el Collège de France en 1992), “Pensamiento utópico y melancolía”, pp. 40-77.

11 Así comienza la semblanza que sobre Robert Burton realizó Hippolyte Taine en su *Histoire de la littérature anglaise*, dentro del capítulo dedicado al “Renacimiento pagano”: “Robert Burton, ecclésiastique et solitaire

a sí mismo como un estudioso apartado del mundo, donde ha disfrutado de “una vida tranquila, sedentaria, solitaria, apartada, a solas con las musas<sup>12</sup>”.

Como señala Eugenio Garin<sup>13</sup>, la imagen del filósofo que se dibuja a través de las numerosas páginas de Burton, que brota de las infinitas referencias a la luz de las cuales *Democritus Junior* nos allana el camino de la intrincada melancolía es, en definitiva, la del filósofo nuevo, que se opone a todos aquellos *philosophastris* que daban título a la comedia compuesta por el erudito inglés en 1606 (aunque fue en 1615 cuando completó la versión definitiva)<sup>14</sup>. En ella se cuentan las peripecias de un nutrido grupo de estudiantes que, venidos de toda Europa, acudieron a la llamada de Desiderius, el duque de Osuna, quien ofrecía a los alumnos que formarían parte de su recién fundada universidad “no sólo las ventajas de la escuela, sino salarios y tantas cosas como fuera preciso<sup>15</sup>”. En respuesta a la invitación –leemos en el argumento de la obra–, junto con alcahuetas y prostitutas, llegaron filósofos de todas partes y entre ellos también filosofastros, que eran preferidos antes que todos los demás<sup>16</sup>.

Seguros de sí mismos, los filosofastros no derrocharon demasiados esfuerzos para preparar su ingreso en la escuela. Así, Polupragmaticus, que se presenta como un destacado gramático, retórico, geómetra, pintor, luchador, adivino, funámbulo, físico, mago (“en una palabra, un Jesuita<sup>17</sup>”), que preguntado por Eubulus –miembro del consejo del duque– se declara capaz de responder a cualquier cuestión sobre teología, filosofía, medicina, estadística, estenografía o quiromancia, y además se hace acompañar por un sirviente llamado Equivocus, le proporciona a Ludovicus Pantometer –un matemático que abusa con sus astutos trucos del pueblo llano– la receta infalible para ser aceptado en la universidad: “Toma este libro y aprende por el camino algunas palabras largas<sup>18</sup>”. Algo de lo que ni siquiera se preocupó el poetastro Amphimacer, que llegó a la entrevista del día de la admisión completamente ebrio, o, como prefiere llamarlo Polupragmaticus, “movido por una suerte de inspiración<sup>19</sup>”.

Los filosofastros camparon a sus anchas hasta que recibieron finalmente su merecido. Debido a sus continuos atropellos (Polupistos, por ejemplo, un noble de la comarca, se vio burlado tanto por Polupragmaticus como por Pantomagus, un alquimista que como Ludovicus Pantometer gustaba de engañar además a la multitud), llegaron numerosas quejas al duque de Osuna, quien amenazó con el exilio a los estudiantes y con el cierre de la universidad, lo que no sucedió gracias a la intervención de Polumathes y Philobiblos, dos eruditos errantes que ejercerán de administradores de la escuela. Siguiendo su consejo, el duque convocó un tribunal extraordinario ante el que comparecieron los filosofastros, la alcahueta y sus dos hijas. Todos ellos fueron duramente castigados, el ambiente se apaciguó y se establecieron nuevos decretos que velaran por el correcto funcionamiento de la institución.

---

d'Université, qui passa sa vie dans les bibliothèques et feuilleta toutes les sciences, aussi érudit que Rabelais, d'une mémoire inépuisable et débordante”. H.- A. Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, Paris, L. Hachette, 2<sup>e</sup> édition revue et augmentée, vol. I, 1866, p. 374.

12 R. Burton, *Anatomía de la melancolía*, vol. I, p. 42.

13 Véase E. Garin, “El filósofo y el mago”, en E. Garin (ed.), *El hombre del Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1990, traducción de Manuel Rivero Rodríguez, pp. 66-68.

14 R. Burton, *Philosophaster*, Whitefish, Kessinger Publishing, 1992, ed. Latin-English.

15 *Ibíd.* p. 4: “Non tam privilegiis, sed et salario se digno, caterisque necessariis”.

16 *Ibíd.*

17 *Ibíd.*, p. 32: “Vel si mavis Jesuita, ut dicam semel”.

18 *Ibíd.*, p. 24: “Librum hunc cape, / Edisce hinc verba quaedam sesquipedalia”.

19 *Ibíd.*, p. 38: “Non, sed entusiasmo quodam percitus”.

El nuevo Demócrito que intenta diseccionar la dolorosa melancolía no tiene nada que ver, como afirmábamos más arriba, con todos esos filosofastros, aquellos “asnos que llenaban las escuelas –subraya Eugenio Garin–, ahora ya con el único deber de poner en circulación otros asnos<sup>20</sup>”.

## 2. EL NUEVO DEMÓCRITO. DEL MAGISTER MEDIEVAL AL HUMANISTA DEL RENACIMIENTO

En el fondo, la renovada imagen del filósofo que se percibe a través de la distancia entre las dos obras de Robert Burton es la confirmación de la nueva figura intelectual que se viene gestando desde el Renacimiento: el humanista que ha dejado atrás al insigne maestro universitario, al intelectual medieval dibujado por Jacques Le Goff<sup>21</sup>.

Este último nació con la revolución urbana que se advierte ya en el siglo X y cristaliza finalmente en el siglo XII según el historiador francés. Aparece por tanto con la eclosión de las ciudades en las que se impone la división del trabajo como un nuevo tipo socioprofesional, un hombre de oficio cuya tarea es pensar y difundir sus pensamientos en el nuevo espacio que le es destinado, que no son las escuelas monásticas restringidas a los futuros monjes, sino las escuelas urbanas en principio abiertas a todos. “Este tipo –concluye Le Goff– se anuncia en la Alta Edad Media, se desarrolla en las escuelas urbanas del siglo XII y florece a partir del siglo XIII en las universidades<sup>22</sup>”, que cuentan con un sistema de promoción social inédito en Occidente, el examen, el cual permite la entrada de cierto número de estudiantes procedentes de familias más humildes.

Es este personaje, el *clerc* representado en la danza macabra de finales de la Edad Media (figura 1), con sus gruesas lentes –un objeto de lujo propio sólo de quienes contaban con una desahogada posición económica– como síntoma inequívoco de su persistente y fatigoso estudio (figura 2), el que tenderá a desaparecer a partir de los últimos decenios del siglo XIV, en un declive lento y prolongado que aún dará lugar a las críticas de Burton, entre otros, contra el escolasticismo esclerotizado a comienzos del XVII. Doscientos años antes las universidades ya muestran signos de agotamiento. Aquella corriente de estudiantes de condición modesta que había impulsado el desarrollo de las facultades se ve reducida a su mínima expresión, los estatutos universitarios recortan sobremanera el cupo de alumnos que reciben instrucción gratuita y con frecuencia los ingresos procedentes de las becas son mantenidos en una tasa fija que asume con extrema dificultad el galopante encarecimiento de la vida. Las universidades no podían quedar al margen de la profunda crisis que sacude la Europa occidental de finales de la Edad Media –azotada por el hambre, las pestes, las numerosas guerras–, que impulsa a los universitarios hacia los nuevos centros de riqueza, la corte del príncipe y los acaudalados mecenas.

Además, la renovación del personal docente se detiene debido a la “aristocratización de la universidad<sup>23</sup>”, cuyos miembros en algunos casos se suceden de manera hereditaria<sup>24</sup> –Le Goff cita a este respecto los estatutos de Bolonia y Padua aprobados a finales del

20 E. Garin, “El filósofo y el mago”, p. 168.

21 J. Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1986, traducción de Alberto L. Bixio.

22 *Ibíd.*, p. 21.

23 *Ibíd.*, p. 122.

24 Podemos mencionar el ejemplo de Novella d’Andrea, que en el siglo XIV cuando falleció su padre ocupó el puesto que este desempeñaba, profesor de Derecho Canónico en la Universidad de Bolonia. La sucesión hereditaria de los docentes universitarios llega a tal extremo que en ocasiones logra sobrepasar las barreras de género. Véase L. Schiebinger, *Nature’s body. Gender in the Making of Modern Science*, New Brunswick (New Jersey), Rutgers University Press, 2006, p. 190, nota 23).

siglo XIV–, adoptan un alto tren de vida (su ostentosa vestimenta, sus lujosas casas o sus soberbios féretros dan buena muestra de ello) y observan escrupulosamente no pocos rituales que los aproximan a la nobleza, como la cada vez mayor cantidad de guantes que han de regalar los estudiantes candidatos a los profesores en el momento del examen o las fastuosas fiestas que se celebran con motivo de la investidura de un nuevo doctor, que a menudo se ve acompañada por representaciones teatrales, bailes o torneos que se asemejan a los organizados por la encopetada alcurnia. El humilde *magister* se convierte en *dominus*, el título que antes identificaba al conductor del taller urbano es ahora signo de eminente distinción, de gloria (es sin duda muy significativo el hecho de que en 1533 Francisco I otorgue la caballería a los doctores de la universidad), una dignidad que suele ir acompañada de un profundo desprecio hacia el trabajo manual.

Si el *dominus* trastoca profundamente el significado de su antecesor, con la consagración del humanista apenas quedará rastro de aquel maestro universitario que emergió en las escuelas urbanas del siglo XII. La nueva figura intelectual ya no quedará definida en virtud de esa doble tarea que caracterizaba al *clerc*, quien además de fijar sus lentes en la concienzuda lectura de los textos filosóficos se entregaba de lleno a la enseñanza en mitad de un auditorio que no estaba compuesto únicamente por iniciados. El humanista abandonará esta docencia. Su medio ya no será el taller urbano, sino la corte del príncipe; sus pensamientos ya no han de fluir –sostiene Erasmo al comienzo de *El banquete religioso*– junto a la multitud que abarrota “las humosas e ahogadas cibdades<sup>25</sup>”, sino en el campo, a salvo del pueblo, de “los ciegos” y sus “ganancias<sup>26</sup>”. Colmado de libros en la apacible soledad de su gabinete, el ennoblecido humanista –como tampoco lo hará el *philosophe*– ya no alzaré su voz en las gélidas aulas universitarias que contemplaban el derecho al pataleo, sino en las instituciones más selectas de la oligarquía intelectual, los colegios –que según Le Goff “cristalizaron la aristocratización de las universidades<sup>27</sup>”, entre ellos el insigne Collège des Lecteurs Royaux (el futuro Collège de France) fundado por Francisco I en 1530, o las academias que vieron la luz en la Italia renacentista antes de propagarse por toda Europa, que en palabras de Voltaire “son a la universidad lo que la edad madura es a la infancia, lo que el arte de hablar bien es a la gramática, lo que la *politesse* es a las primeras lecciones de civilidad<sup>28</sup>”.

Uno de aquellos centros preferidos por los humanistas albergó a Robert Burton, quien al comienzo de su *Anatomía de la melancolía* se jacta de haber sido “estudiante del colegio más ilustre de Europa<sup>29</sup>”, el *Christ Church College* de Oxford, donde la comedia de los filosofastros fue representada por vez primera por los propios alumnos del colegio el 16 de febrero de 1617.

Nueve años más tarde, su autor fue nombrado bibliotecario de la institución, un cargo que satisfacía por completo a aquel “nuevo Demócrito”, que a buen seguro se asemejaba

25 Erasmo de Rotterdam, “Colloquio llamado Combite religioso”, en A. Herrán y M. Santos (eds.), *Coloquios familiares: edición de Alonso Ruiz de Virués (siglo XVI)*, Rubí (Barcelona), Anthropos, 2005, p. 89.

26 *Ibid.*, p. 90: “Vayan a la buena ventura los ciegos con su ganancia –dice Eusebio a Timoteo–; nosotros somos filósofos”.

27 J. Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, p. 122.

28 “Les académies sont aux universités c’est que l’âge mûr est à l’enfance, ce que l’art de bien parler est à la grammaire, ce que la *politesse* est aux premières leçons de civilité” (Voltaire, “Académie”, en *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, Garnier frères, 1877-1885, nouvelle édition, avec notices, préfaces, variantes, table analytique, les notes de tous les commentateurs et des notes nouvelles, conforme pour le texte à l’édition de Beuchot, enrichie des découvertes les plus récentes et mise au courant des travaux qui ont paru jusqu’à ce jour, vol. XVII. *Dictionnaire philosophique*, tome I, 1878, pp. 50-51).

29 R. Burton, *Anatomía de la melancolía*, vol. I, p. 42.

bastante al antiguo sabio griego, de quien Hipócrates y Diógenes Laercio contaban que “era un hombrecillo anciano y fatigoso, muy melancólico por naturaleza, receloso de compañía en sus últimos días y muy dado a la soledad<sup>30</sup>”. En su voluminosa obra de 1621, Demócrito Júnior se propone la esforzada tarea de proseguir y terminar el libro que según el relato de Hipócrates (su *Epístola a Damageto*) el filósofo de Abdera dejó inacabado y ahora está perdido<sup>31</sup>, un importante tratado acerca de la atrabilis o bilis negra, una de las sustancias básicas que componen el cuerpo humano según la teoría hipocrática de los cuatro humores (contamos además con la bilis amarilla, la sangre y la flema), de cuyo equilibrio depende el estado de salud de la persona. Nacidos bajo el influjo telúrico de Saturno<sup>32</sup>, aquellos que padecen un exceso de bilis negra son inevitablemente melancólicos –“escribo sobre la melancolía, confiesa Burton en el prólogo de la obra, para estar ocupado en la manera de evitar la melancolía<sup>33</sup>”–, esto es, erráticos, somnolientos, meditabundos. La tradición no trató demasiado bien a quienes así se hallan constituidos. Estos soportaron las representaciones medievales según las cuales la melancolía era sinónimo de *acedia*, pereza, y por lo tanto un vicio, la antesala del pecado, hasta la rehabilitación renacentista de la melancolía<sup>34</sup> llevada a cabo ante todo por Marsilio Ficino al rescatar el sugestivo *Problemata XXX* atribuido a Aristóteles, que lanzaba una pregunta que iba a abrir las puertas a una consideración muy diferente de la afección atrabiliaria:

¿Por qué razón todos aquellos que han sido hombres de excepción, bien en lo que respecta a la filosofía, o bien a la ciencia del Estado, la poesía o las artes, resultan ser claramente melancólicos, y algunos hasta el punto de hallarse atrapados por las enfermedades provocadas por la bilis negra, tal y como explican, de entre los relatos de tema heroico, aquellos dedicados a Heracles?<sup>35</sup>.

La respuesta del estagirita no deja lugar a dudas: la melancolía no es una aflicción pasajera, sino el rasgo estructural por antonomasia de los individuos dotados de una determinada constitución. La naturaleza atrabiliaria no deja de suponer una peligrosa tendencia hacia numerosas enfermedades, entre ellas la completa enajenación mental (como según Aristóteles le sucedió a Áyax<sup>36</sup>); sin embargo, la recuperación por parte del neoplatonismo renacentista del texto aristotélico dota a la melancolía de una ambivalencia que se halla lejos de la iconografía medieval: además de una inagotable fuente de

30 *Ibíd.*

31 *Ibíd.*, p. 45.

32 *Ibíd.*, 43: “Saturno fue el planeta de mi nacimiento –confiesa Demócrito júnior–, y Marte el planeta que gobierna mis costumbres”.

33 *Ibíd.*, p. 45.

34 Según Giorgio Agamben, en la Edad Media se conocía la doble dimensión (presente desde la patrística antigua) de la *acedia*, que no sólo contenía una importante carga negativa, sino también un valor positivo que facilitó la lectura renacentista del desorden melancólico (G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 1977). Roger Bartra recuerda a este respecto la dualidad que posee la tristeza o *tristitia* (estrechamente vinculada a la *acedia*) en las palabras que Pablo de Tarso dirigió a los corintios, según las cuales la tristeza es capaz de provocar la muerte, pero puede ayudar asimismo a lograr la salvación mediante el firme y sincero arrepentimiento (R. Bartra, *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Barcelona, Anagrama, 2001, p. 157).

35 Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía: problema XXX, I*, Barcelona, Quaderns Crema, 1996, edición bilingüe, prólogo y notas de Jackie Pigeaud, traducción de Cristina Serna, p. 79.

36 *Ibíd.*, pp. 79-81: “Por no hablar ya de lo que concierne a Áyax y aun a Belofonte –afirma Aristóteles–; el primero se tornó totalmente loco, el otro vagaba en busca de lugares solitarios”.

desórdenes físicos y espirituales, o tal vez por eso mismo, porque bordea el abismo de la locura y la muerte (aquella calavera sobre la que reflexiona la protagonista del lienzo de Domenico Fetti; figura 3), la melancolía es el germen de la creatividad, la sustancia del genio. Así queda reflejado en la famosa *Melencolia I* de Albrecht Dürer, el grabado de 1514 que el propio Robert Burton no puede dejar de mencionar (figura 4): en él aparece en primer plano Melancolía, que está sentada sobre un banco de piedra, la mejilla apoyada sobre el puño izquierdo, mientras con la mano derecha sujeta mecánicamente un compás que descansa sobre un libro cerrado. Coronada con verbena, la flor que ahuyenta la locura, la acompañan un querubín y un perro dormido a sus pies, acaso, como señala Panofski, el complemento preciso de la protagonista del grabado, cuya inactividad consciente contrasta con la actividad inconsciente del angelito y la inactividad inconsciente del animal<sup>37</sup>. Los tres se encuentran cerca del mar, en mitad de una fría noche –que adivinamos gracias al arco iris lunar– junto a un edificio inacabado. Si observamos la escena con detenimiento comprendemos el porqué de esta construcción inconclusa. Melancolía está absorta, con la mirada perdida en el vacío. Es una figura alada, símbolo de la imaginación y la creatividad que caracterizan al genio fuera de lo común, que sin embargo en ningún momento da la sensación de que pueda emprender el vuelo. Esparcidos por el suelo una serie de objetos desordenados, un tintero, una pluma, una escuadra, una esfera, un poliedro, los instrumentos del geómetra que ha suspendido su tarea –tal es el significado de la escalera apoyada contra el muro–, que abismado en sus pensamientos no logra encontrar el sentido de un trabajo cuya finalización se resiste al paso del tiempo, como le recuerda el reloj de arena colocado sobre la pared. La inquietante sombra de Saturno planea sobre la escena bajo la forma de un cometa que surca el cielo, un fenómeno maléfico según las creencias de la época<sup>38</sup> contra el que es preciso protegerse, por ejemplo, con el cuadro mágico que se encuentra junto al reloj de arena y se conoce con el nombre de la *mesa de Júpiter*, una tablilla basada en el número 4 y cuyas cifras leídas en cualquier sentido suman 34.

Incapaz de vencerse a sí misma, quizá la figura central del grabado se deja llevar en sus ensoñaciones hacia un paraíso lejano, de la misma manera que Robert Burton –que además de considerar la afección atrabiliaria como una seña de identidad de determinados individuos la eleva a la categoría de elemento del cosmos, del que nada ni nadie se salva–, al constatar la imposibilidad de derrotar a la melancolía, decide construir “una Utopía propia, una Nueva Atlantis, una república poética mía propia, en la que pueda dominar libremente<sup>39</sup>”. Una eterna primavera –la antítesis del otoño, la estación saturnina por antonomasia– en la que no hay lugar ni tiempo para la ociosidad, la “mayor causa de melancolía<sup>40</sup>”, pues además de contar con una precisa distribución de los espacios (una descripción detallada del emplazamiento y la función de las iglesias, las prisiones, los hospitales, las escuelas, los mercados) y una rigurosa delimitación de las leyes cuya inobservancia merece un severo castigo, contiene una pormenorizada planificación de las actividades humanas. La

37 R. Klibansky, E. Panofsky y F. Saxl, *Saturno y la melancolía. Estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte*, Madrid, Alianza, 1991, versión española de María Luisa Balseiro, pp. 309-310. Sobre este y otros grabados del artista de Nüremberg, véase A. Rivera García, “La pintura de la crisis: Albrecht Dürer y la Reforma”, *Artificium. Revista iberoamericana de estudios culturales y análisis conceptual*, 1 (2010), pp. 100-119.

38 En 1456 el papa Calixto III excomulgó al cometa Halley al considerarlo un emisario del mal.

39 R. Burton, *Anatomía de la melancolía*, vol. I, p. 107. Sobre el proyecto utópico de Burton, véase el prefacio de J. Starobinski, “Habla Demócrito. La utopía melancólica de Robert Burton”, en R. Burton, *Anatomía de la melancolía*, vol. I, traducción de Julián Mateo Ballorca, pp. 11-29 (en particular, pp. 23-29).

40 R. Burton, *Anatomía de la melancolía*, vol. I, p. 45.

de Robert Burton comparte en definitiva con la práctica totalidad de las utopías modernas la obsesiva y minuciosa codificación de los preceptos y costumbres, del orden que ha de regir el territorio nuevo, acaso porque todas ellas, en mayor o menor medida, pretenden ser un antídoto eficaz contra el grave desorden melancólico.

### 3. EL PHILOSOPHE

Tal vez la figura alada de Dürer refleja sin más la esencia del mal de la bilis negra, la razón por la que el melancólico siente un profundo dolor por el mundo que lo rodea y por sí mismo: la incapacidad de abandonar el pensamiento para acometer la acción y la apesadumbrada conciencia de ello. Es una suerte de “sistema que actúa al revés”, dirá Diderot en sus *Éléments de physiologie*:

Nada es más contrario a la naturaleza que la meditación habitual o la condición de *savant*. El hombre ha nacido para actuar; el verdadero movimiento del sistema no es reconducirse constantemente de sus extremidades al centro nervioso, sino dirigirse del centro a las extremidades de los nervios [...] El hombre de la naturaleza está hecho para pensar poco y actuar mucho; el hombre de ciencia, por el contrario, piensa mucho y se mueve poco<sup>41</sup>.

El enciclopedista francés está inmerso de lleno en un mundo para el que la vida contemplativa ha dejado de ser no ya un ideal, sino ni tan siquiera una opción fugazmente apetecible. Como sugiere Max Weber, la vida activa se convirtió en un modelo indiscutible con el arraigo de la ética protestante y las exigencias del espíritu capitalista<sup>42</sup>. El filósofo nacido bajo el signo de Saturno se torna sospechoso, el melancólico sumido en una intensa reflexión que le imposibilita finalizar su tarea parece la contrafigura de los nuevos tiempos. Con todo, se las arreglará para salir adelante y no de cualquier manera, pues su peor debilidad constituye a la vez el signo de su soberbia fortaleza.

Las palabras de Diderot no son una crítica al “hombre de ciencia”, sino todo lo contrario: reflejan en el fondo el amargo deleite de quien está convencido de que su camino es mucho más pedregoso que el de la inmensa mayoría de los mortales (los “hombres de la naturaleza”), la dulce melancolía –como reza el título del cuadro pintado por Joseph-Marie Vien en 1758 (figura 5)– del *savant* cuyo *fatum*, cuyo extraordinario destino está ligado a su incorregible carácter (a su *daimon*, diría Heráclito), que lo acredita como uno de los depositarios del conocimiento, uno de los elegidos que reclaman para sí el monopolio de un saber inaccesible para la gente común: “El imperio de las ciencias y de las artes –afirma Diderot en el *Prospectus* del diccionario coeditado por él y d’Alembert– es un mundo alejado del vulgo<sup>43</sup>”, que no

41 El citado fragmento aparece bajo el epígrafe “Système agissant à rebours”: “C’est que rien n’est plus contraire à la nature que la méditation habituelle ou l’état de savant. L’homme est né pour agir ; le mouvement vrai du système n’est pas de se ramener constamment de ses extrémités au centre du faisceau, mais de se porter du centre aux extrémités des filets [...] L’homme de la nature est fait pour penser peu et agir beaucoup ; l’homme de la science, au contraire, pense beaucoup et se remue peu” (D. Diderot, “Éléments de physiologie”, en *Œuvres complètes de Diderot revues sur les éditions originales comprenant ce qui a été publié à diverses époques et les manuscrits inédits conservés à la Bibliothèque de l’Ermitage*, Paris, Garnier frères, 1875-1877, notices, notes, table analytique, étude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIIIe siècle par Jules Assézat [et Maurice Tourneaux], vol. IX. *Poésies diverses. Sciences*, 1875, p. 273).

42 Véase M. Weber, *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2001, traducción de Joaquín Abellán García. Como es sabido, Weber encontró en concreto en el protestantismo ascético de raíz calvinista el fundamento de la mentalidad capitalista que tan bien sintetizan los textos de Benjamin Franklin que cita al comienzo del libro.

43 D. Diderot, “Prospectus” [de l’*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*], en d’Alembert, *Discours préliminaire des éditeurs de 1751 et articles de l’Encyclopédie introduits par la querelle*

sólo queda así incapacitado para las actividades intelectuales y el placer estético, sino que aparece, además, como “una *hidra* de cien cabezas”, leemos en el *Dictionnaire universel* de Furetière de 1690<sup>44</sup>, un monstruo desgobernado si es abandonado a su suerte, una fiera cuya única posibilidad pasa por ser sometida y guiada por los *philosophes*, que se presentan como los domadores de la bestia salvaje: “Nosotros –escribe Diderot a Necker el doce de junio de 1775– somos ese pequeño número de cabezas que, situadas en el cuello del gran animal, arrastran tras ellas a la multitud ciega de sus colas<sup>45</sup>”.

Como sugiere Zygmunt Bauman a propósito de una distinción que se parece mucho a la establecida en los *Éléments de physiologie*, la propuesta por Paul Radin entre el “sacerdote-pensador” (*priest-thinker*) y el lego (*layman*) –los “dos tipos generales de temperamento entre los pueblos primitivos<sup>46</sup>–, la profunda asimetría generada entre “el hombre de ciencia” y “el hombre de la naturaleza” remite al juego de dominación y dependencia del desarrollo histórico. En el estudio del antropólogo norteamericano, el sentimiento de inseguridad que atemoriza a la “gente común” (*common people*) no remite nunca, pues las competencias intelectuales que sirven al selecto grupo de “formuladores religiosos” (*religious formulators*) para combatir la impredecibilidad de los acontecimientos consiguen neutralizar algunos peligros en la medida en que generan nuevas amenazas, con lo cual el proceso se retroalimenta al infinito. Los sacerdotes refuerzan su autoridad al presentar sus habilidades como parte integrante de un conocimiento esotérico, inalcanzable para los irreflexivos hombres de acción. Como veíamos, los ilustrados operan del mismo modo, y pese a que soportan las críticas de los sectores más conservadores que no pueden concebir la pasión del saber desvinculada de la fe, articulan una retórica que no está exenta de connotaciones religiosas, pues se trata “de esa pequeña manada –escribe Diderot en 1766–, de esa iglesia invisible que escucha, que observa, que medita, que habla bajo y cuya voz predomina a la larga y forma la opinión general<sup>47</sup>”.

“En parte hombre de letras, en parte hombre de mundo metido de cabeza en el uso de las letras para liberar al mundo de la superstición<sup>48</sup>”, el *philosophe* cristalizó en las últimas décadas del Antiguo Régimen como un nuevo tipo ideal, una élite en torno a la cual tomó

---

avec le *Journal de Trévoux*, Paris, Honoré Champion, 1999, textes établis et présentés par Martine Groult, p. 25: “L’empire des sciences et des arts est un monde éloigné du vulgaire”.

44 A. Furetière, “Hydre”, en *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts...*, Paris, France-expansion, 1972 –reproduction de l’édition de La Haye et Rotterdam, A. et R. Leers, 1690, 3 tomes dans un volume, non paginé–, tome II, p. 1050 : “Le Peuple est une *hydre* à cent testes”.

45 Carta de Denis Diderot a Jacques Necker, doce de junio de 1775, en D. Diderot, *Œuvres complètes de Diderot...*, vol. XX. *Correspondance*, tome III, 1877, lettre LXVIII, p. 70: “Nous sommes ce petit nombre de têtes qui, placées sur le cou du grand animal, traînent après elles la multitude aveugle de ses queues”.

46 P. Radin, *Primitive Religion. Its Nature and Origin*, New York, The Viking Press, 1937, p. 14: “Two general types of temperament among primitive peoples”. Véase Z. Bauman, *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997, traducción de Horacio Pons.

47 Carta de Denis Diderot a Étienne-Maurice Falconet, septiembre de 1766, en D. Diderot, *Œuvres complètes de Diderot...*, vol. XVIII. *Correspondance*, tome I, 1876, p. 158: “Quand je parle de la voix publique, il ne s’agit pas de cette cohue mêlée de gens de toute espèce qui va tumultueusement au parterre siffler un chef d’œuvre, élever la poussière du Salon et chercher sur le livret, si elle doit admirer ou blâmer. Je parle de ce petit troupeau, de cette église invisible qui écoute, qui regarde, qui médite, qui parle bas et dont la voix prédomine à la longue et forme l’opinion générale”.

48 R. Darnton, “La dentadura postiza de George Washington”, en *El coloquio de los lectores. Ensayos sobre autores, manuscritos, editores y lectores*, México, FCE, 2003, prólogo, selección y traducción de Antonio Saborit, p. 292.

forma el movimiento ilustrado, que, como escribe Robert Darnton, si bien se diseminó a través de muchos lugares (Londres, Ámsterdam, Milán...), se definió como una causa en el París de la *Encyclopédie*. Dotados del distinguido talento de pensar por sí mismos y de la invencible razón, la cual según Dumarsais es al *philosophe* lo que la gracia al cristiano<sup>49</sup>, Diderot y compañía no dejan de cantar las excelencias de aquellos atributos –reflexividad, espíritu de observación, moral intachable– que los singularizan frente al pueblo. Este se halla “entre el hombre y la bestia”, afirma Voltaire<sup>50</sup>, “es sin duda un animal imbécil que se deja guiar en las tinieblas”, concluye d’Alembert<sup>51</sup>. Por supuesto, el enciclopedista es uno de los pocos elegidos que sostienen la linterna.

#### 4. CONCLUSIONES

Como el melancólico de Burton, también “piensa mucho y se mueve poco” el *philosophe* del Siglo de las Luces, pese a lo cual hemos de advertir que este último no se identifica con la figura trazada por el nuevo Demócrito, pues, aunque ha abandonado la desvergonzada actitud de los filosofastros que poblaban la universidad del conde de Osuna, no puede permitirse el lujo de la soledad, ni tan siquiera debe contentarse con el aprecio que sus colegas le demuestran en aquellas academias tan alabadas por Voltaire, de cuya creación, según Élisabeth Badinter, data “el acta de nacimiento de los intelectuales<sup>52</sup>”.

La implantación de estas sociedades estatales, que contemplaban generosas pensiones para aquellos que ocupaban sus asientos, instituyó una nueva élite, un cuerpo de eruditos tocado por el dedo de la gracia, que es en este caso el del rey, provisto de la dignidad que recae casi de inmediato sobre quienes pasean sus libros y memorias por los nuevos templos del saber, que dotan a los discursos nacidos bajo sus auspicios de la distinción que enaltece su figura.

Pero esta nueva élite no se afianzó como tal hasta bien entrado el siglo XVIII. De ahí que debamos matizar la afirmación de Badinter: más que constituir su acta de nacimiento, las academias fundadas en el siglo de Luis XIV son una condición de posibilidad del intelectual, que cristaliza finalmente en la Ilustración, cuando, según Tocqueville, los hombres de letras supieron aprovechar la única libertad que se había salvado del largo proceso de centralización administrativa emprendido por la Corona, la libertad de filosofar, se colaron por esta hendidura y “arrogándose la dirección de la opinión pública, se vieron en cierto momento ocupar el lugar de ordinario ocupado por los jefes de partido en los países libres<sup>53</sup>”.

Sin duda también cabría matizar, o atemperar cuando menos, el entusiasmo de Tocqueville, pero su afirmación, una vez más, nos coloca sobre una pista interesante, nos ayuda a dar con las últimas notas de nuestra interpretación. Lejos del mundanal ruido, el humanista del Renacimiento se desvincula de los indignos intereses del *dominus* nacido de

49 C. Ch. Dumarsais, “Le Philosophe”, en *Nouvelles libertés de penser*, Amsterdam, Piget, 1743, p. 175.

50 Voltaire, *Les œuvres complètes de Voltaire / The Complete Works of Voltaire*, Genève/Toronto/Paris, Institut et Musée Voltaire/University of Toronto Press, edited by Theodore Besterman], tome 82, *Notebooks* (vol. 2), 1968, p. 534: “Le peuple est entre l’homme et la bête”.

51 Carta de d’Alembert a Federico II de Prusia, 30 de noviembre de 1770, en d’Alembert, “Correspondance avec le roi de Prusse”, en *Œuvres de d’Alembert*. Paris, A. Belin, vol. V, partie II, 1822, p. 305: “Le peuple est sans doute un animal imbécile qui se laisse conduire dans les ténèbres”.

52 É. Badinter, *Les passions intellectuelles*, vol. I. *Désirs de gloire (1735-1751)*, Paris, Fayard, 1999, p. 10 –traducción española: *Las pasiones intelectuales*, vol. I. *Deseos de gloria (1735-1751)*, Buenos Aires, FCE, 2007, traducción de Alejandrina Falcón–: “L’acte de naissance des intellectuels date de la création des Académies”.

53 *Ibid.*, pp. 194-195.

la aristocratización de la universidad que acabó con el humilde *magister* medieval; al tiempo que, infatigable, se entrega a la ardua labor de concluir el tratado sobre la melancolía de Demócrito como un modo de subrayar su extraordinaria naturaleza, traspasada por una afección que lo separa del resto de individuos, incapaces de su genio y de su mirada.

Si el *savant* del siglo XVII salía de su gabinete para buscar en la academia el reconocimiento de sus pares, ante todo en las últimas décadas del Antiguo Régimen el *philosophe* sabe que su prestigio, que su poder se pone en juego en la arena pública, más allá de los muros de la institución<sup>54</sup>. No es casual que d'Alembert, uno de los *philosophes* por antonomasia, a partir de 1761 deje de publicar sus memorias científicas en los volúmenes de la *Académie française* –de la que será secretario perpetuo desde 1772– y las difunda a través de su propio editor, bajo la forma de *Opuscules*. El protegido de Voltaire comprendía sin ningún género de duda que su función casi mesiánica tenía lugar allí donde acontecía esa nueva autoridad a la que nadie podía sustraerse, ya era plenamente consciente de lo que el patriarca de Ferney le dirá en una carta fechada el 26 de diciembre de 1767: “Es la opinión la que gobierna el mundo y es usted el que ha de gobernar la opinión<sup>55</sup>”.

Es entonces cuando aparece lo que, a pesar del anacronismo del término, puede llamarse con rigor *intelligentsia*<sup>56</sup>, una nueva clase social, la élite de los intelectuales<sup>57</sup>, o, como diría d'Alembert, “la clase maldita de los *philosophes*<sup>58</sup>”, que, armados de la distinción académica, obtienen más allá de los muros de la institución una nueva legitimidad en virtud de su pretendido magisterio público, que se despliega justo cuando el debilitamiento de las prácticas y símbolos tradicionales (la desacralización o desencanto ante la monarquía<sup>59</sup>, la desestructuración de las creencias y hábitos religiosos<sup>60</sup>) libera un espacio donde cabe

54 A pesar de que resulta útil asociar los términos *savant* y *philosophe* a dos modelos de pensadores que se suceden cronológicamente, conviene advertir que en el siglo XVIII las dos palabras son usadas indistintamente hasta los años cincuenta, cuando el vocablo *savant* comienza a designar de manera más clara al especialista en una determinada disciplina científica, de lo cual escapa el *philosophe*, que, como afirma Didier Masseau, establece un tipo de relación con el saber “que confiere a quien la detenta una competencia que le permite intervenir espontáneamente en todos los dominios de la cultura” [“qui confère à son détenteur une compétence lui permettant spontanément d'intervenir dans tous les domaines de la culture”]. D. Masseau, *L'invention de l'intellectuel dans l'Europe du XVIIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 12.

55 Carta de Voltaire a d'Alembert, 26 de diciembre de 1767, en Voltaire, *Correspondance*, éditée par Theodore Besterman, [Paris], Gallimard, notes de Besterman traduites et adaptées par Frédéric Deloffre, vol. IX, 1985, lettre 10463 [D 14623], p. 231: “C'est l'opinion qui gouverne le monde, et c'est à vous de gouverner l'opinion”.

56 Véanse P. Vernière, “Naissance et statut de l'intelligentsia en France”, in Ch. Mervaud et S. Menant (éd.), *Le siècle de Voltaire: hommage à René Pomeau*, Oxford, Voltaire Foundation, 1987, vol. II, pp. 933-941; É. Walter, “Sur l'intelligentsia des Lumières”, *Dix-huitième siècle*, 5, 1973, pp. 173-201.

57 Conviene precisar que, si bien a lo largo de este artículo usamos el término *intelectual* en sentido amplio (lo cual nos permite referirnos a los intelectuales de la Edad Media, como reza el título de Jacques Le Goff), a nuestro parecer el primer intelectual propiamente dicho es el *philosophe* del siglo XVIII.

58 d'Alembert, “Réflexions sur l'état présent de la République des lettres pour l'article gens de lettres, écrites en 1760 et par conséquent relatives à cette époque”, en *Œuvres et correspondances inédites* (éditées par Charles Henry), Genève, Slatkine, 1967, p. 73: “La classe maudite des philosophes”.

59 A mi juicio, un modo sugerente de desentrañar este argumento es el caso Damiens, quien en 1757 hirió de un navajazo a Luis XV. Frente a la respuesta oficial al frustrado atentado (que subraya la bondad del monarca y la locura del criminal), no son pocos los súbditos que lamentan la oportunidad perdida y hasta declaran que ellos mismos habrían corrido mejor suerte. Véase D. K. Van Kley, *The Damiens Affair and the Unraveling of the Ancien Régime, 1750-1770*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

60 La espectacular caída del libro de religión (que constituía la mitad de la producción impresa en París a finales del siglo XVII, una tercera parte hacia 1720, una cuarta parte a principios de los años cincuenta y tan sólo la décima parte en la década de 1780), el considerable descenso de las ordenaciones sacerdotales,

un nuevo guía espiritual, una de cuyas señas de identidad es el profundo desprecio que siente hacia la multitud iletrada, hacia todos aquellos que a su juicio están condenados a convertirse en sus fieles.

**Figura 1.** *Danse macabre. Le clerc théologien, le laboureur et le cistercien*, mediados del siglo XV (Abbaye de Saint-Victor, Marseille).



Fuente: imagen extraída de Wikimedia Commons.

---

así como de los ingresos a las congregaciones marianas y las cofradías de penitentes, o el aumento de las prácticas anticonceptivas rudimentarias arrojan datos contundentes que apuntan hacia un importante movimiento de descristianización del reino (Véase R. Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII...*, pp. 84, 107-126).

**Figura 2:** Detalle: el *clerc*, con sus gruesas lentes, sostiene un misal.



**Figura 3.** Domenico Fetti, *La meditazione, o malinconia*, ca. 1618 (Gallerie dell'Academia, Venezia). Este lienzo y *La douce mélancolie* de Joseph-Marie Vien son mencionados en la entrada "Mélancolie" de la *Encyclopédie* editada por Diderot y d'Alembert (vol. X, Neuchâtel, chez Samuel Faulche et Compagnie, 1765, pp. 307-311).



Fuente: Imagen extraída de Wikimedia Commons.

**Figura 4.** Albrecht Dürer, *Melencolía I*, 1514 (Biblioteca Nacional de España, Madrid). Panofsky (*op. cit.*, pp. 334-343) sostiene que el “I” hace referencia a la primera de las tres melancolías que distingue Ernesto Cornelio Agrippa en *De occulta philosophia* (cuyo manuscrito era conocido desde 1510), la “melancolía imaginativa” (la propia de los artistas y los artesanos), que junto con la “melancolía mentalis” y la “melancolía rationalis” completa la tríada del filósofo neoplatónico alemán.



Fuente: Imagen extraída de Wikimedia Commons.

**Figura 5.** Joseph-Marie Vien, *La douce mélancolie*, 1758 (Musée des Augustins, Musée de Beaux-Arts de Toulouse). El cuadro rompe con algunos de los elementos que encontramos en Dürer y Fetti: la mujer de Vien ya no está rodeada de ruinas o en mitad de un paisaje desértico, sino acomodada en una lujosa alcoba, donde, a pesar de lo que leemos en la entrada “Mélancolie” de la *Encyclopédie*, no hay libros ni instrumentos musicales dispersos, tan sólo un escrito junto al jarrón de flores sobre la mesa que podría ser una carta de amor. La afable representación de la melancolía parece articularse en torno a este motivo, a la luz del cual cobrarían sentido el ave que descansa en el regazo de la protagonista y el perfume que la envuelve, pues recuerdan los tempranos cultos en los que se ofrecía a Afrodita incienso y palomas sacrificadas.



Fuente: Imagen extraída de Wikimedia Commons.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Agamben, G., *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 1977.
- Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía: problema XXX, I*, Barcelona, Quaderns Crema, 1996, edición bilingüe, prólogo y notas de Jackie Pigeaud, traducción de Cristina Serna.
- Badinter, É., *Les passions intellectuelles*, vol. I. *Désirs de gloire (1735-1751)*, Paris, Fayard, 1999 (traducción española: *Las pasiones intelectuales*, vol. I. *Deseos de gloria (1735-1751)*, Buenos Aires, FCE, 2007) D'Alembert, "Réflexions sur l'état présent de la République des lettres pour l'article gens de lettres, écrites en 1760 et par conséquent relatives à cette époque", en *Œuvres et correspondances inédites* (éditées par Charles Henry), Genève, Slatkine, 1967.
- Bartra, R., *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Barcelona, Anagrama, 2001.
- Bauman, Z., *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997, traducción de Horacio Pons.
- Burton, R., *Philosophaster*, Whitefish, Kessinger Publishing, 1992, ed. Latin-English.
- Burton, R., *Anatomía de la melancolía*, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1997-2002, 3 vols., prefacio de Jean Starobinski, traducción de Ana Sáez Hidalgo, Raquel Álvarez Peláez y Cristina Corredor.
- Chartier, R., *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Barcelona, Gedisa, 2003, traducción de Beatriz Lonné.
- Darnton, R., "La dentadura postiza de George Washington", en *El coloquio de los lectores. Ensayos sobre autores, manuscritos, editores y lectores*, México, FCE, 2003, prólogo, selección y traducción de Antonio Saborit, pp. 285-310.
- Darnton, R., *Los best sellers prohibidos en Francia antes de la Revolución*, Buenos Aires, FCE, 2008, traducción de Antonio Saborit.
- Diderot, D., "Éléments de physiologie", en *Œuvres complètes de Diderot revues sur les éditions originales comprenant ce qui a été publié à diverses époques et les manuscrits inédits conservés à la Bibliothèque de l'Ermitage*, Paris, Garnier frères, 1875-1877, notices, notes, table analytique, étude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIIIe siècle par Jules Assézat [et Maurice Tourneaux].
- Dumarsais, C. Ch., *Nouvelles libertés de penser*, Amsterdam, Piget, 1743.
- Erasmus de Rotterdam, "Coloquio llamado Combite religioso", en A. Herrán y M. Santos (eds.), *Coloquios familiares: edición de Alonso Ruiz de Virués (siglo XVI)*, Rubí (Barcelona), Anthropos, 2005.
- Furetière, A., "Hydre", en *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts...*, Paris, France-expansion, 1972 –reproduction de l'édition de La Haye et Rotterdam, A. et R. Leers, 1690, 3 tomes dans un volume, non paginé.
- Garin, E., "El filósofo y el mago", en E. Garin (ed.), *El hombre del Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1990, traducción de Manuel Rivero Rodríguez.
- Garnier, J.-J., *L'Homme de lettres*, Paris, Panckoucke, 1764.
- Goulemot, J.-M., *Adieu les philosophes: que reste-t-il des Lumières?*, Paris, Seuil, 2001.
- Klibansky, R., Panofsky, E. y Saxl, F., *Saturno y la melancolía. Estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte*, Madrid, Alianza, 1991, versión española de María Luisa Balseiro.

- Le Goff, J., *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1986, traducción de Alberto L. Bixio.
- Lepenes, W., *¿Qué es un intelectual europeo? Los intelectuales y la política del espíritu en la historia europea*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2008, traducción de Sergio Pawlosky.
- Masseau, D., *L'invention de l'intellectuel dans l'Europe du XVIIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- Mornet, D., *Les origines intellectuelles de la Révolution française: 1715-1787*, Paris, Armand Colin, 1933 (traducción española: *Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa, 1715-1787*, Buenos Aires, Paidós, 1969, traducción de Carlos A. Fayard).
- Radin, P., *Primitive Religion. Its Nature and Origin*, New York, The Viking Press, 1937.
- Rivera García, A., "La pintura de la crisis: Albrecht Dürer y la Reforma", *Artificium. Revista iberoamericana de estudios culturales y análisis conceptual*, 1 (2010), pp. 100-119.
- Schiebinger, L., *Nature's body. Gender in the Making of Modern Science*, New Brunswick (New Jersey), Rutgers University Press, 2006.
- Starobinski, J., "Habla Demócrito. La utopía melancólica de Robert Burton", en R. Burton, *Anatomía de la melancolía*, vol. I, traducción de Julián Mateo Ballorca, pp. 11-29.
- Taine, H.-A., *Histoire de la littérature anglaise*, Paris, L. Hachette, 2<sup>e</sup> édition revue et augmentée, 1866.
- Tocqueville, A. de, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, Istmo, 2004, edición de Antonio Hermosa Andújar.
- Van Kley, D. K., *The Damians Affair and the Unraveling of the Ancien Régime, 1750-1770*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- Vernière, P., "Naissance et statut de l'intelligentsia en France", in Ch. Mervaud et S. Menant (éd.), *Le siècle de Voltaire: hommage à René Pomeau*, Oxford, Voltaire Foundation, 1987, vol. II, pp. 933-941; É. Walter, "Sur l'intelligentsia des Lumières", *Dix-huitième siècle*, 5, 1973, pp. 173-201.
- Voltaire, *Les œuvres complètes de Voltaire / The Complete Works of Voltaire*, Genève/Toronto/Paris, Institut et Musée Voltaire/University of Toronto Press, edited by Theodore Besterman], tome 82, *Notebooks* (vol. 2), 1968.
- Weber, M., *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2001, traducción de Joaquín Abellán García.

## **Fuentes documentales para un esbozo del arte sartorial: sastres de príncipes, reyes y nobles en la Corona de Castilla en los inicios de la Modernidad**

### **Documentary sources for an outline of sartorial art: tailors to princes, kings and nobles in the Court of Castile at the beginning of Modernity**

Alicia MARCHANT RIVERA  
Universidad de Málaga  
amr@uma.es

Fecha de recepción: 08-06-2018  
Fecha de aceptación: 18-07-2018

#### **RESUMEN**

Con el presente trabajo se pretende, sobre el soporte bibliográfico que registra la trayectoria del gremio sartorial, aportar un enfoque inédito proporcionado por las fuentes archivísticas y documentales para la época: la identificación, relación y análisis de la función ejercida por los sastres de los reyes y de aquellos vinculados al estamento nobiliario en la horquilla cronológica seleccionada, comprendida entre los años 1450 y 1615, fecha del primer y último documento trabajados en este sentido. Esta línea de investigación nos permitirá descubrir desde individuos con deseos de medrar en la escala social, como los sastres andantes y estantes en corte, hasta un subgrupo más consolidado marcado por la continua insatisfacción de las deudas por parte de la nobleza. Secciones archivísticas como el Registro General del Sello, Cámara de Castilla, Registro de Ejecutorias o Consejo de Estado, pertenecientes a variados archivos estatales españoles, nos servirán para proporcionar una nutrida nómina, en relación diacrónica, de los sastres vinculados a la Corona castellana en este periodo. Por otro lado, se destacará el proteccionismo regio hacia la figura de este artesano cercano a las élites de poder, ejemplificándolo en figuras concretas. Finalmente se apuntarán las posibilidades de la documentación analizada para conocer en profundidad, y de la mano de fuentes históricas primarias, aspectos de la historia del vestido regio y del de los empleados de la corte.

**PALABRAS CLAVE:** sastres, reyes, nobles, Corona de Castilla, 1450-1615

**ABSTRACT**

The aim of the present work is, on the basis of the literature that records the trajectory of the sartorial profession, to offer a new approach provided by the archival and documentary sources of the time: the identification, relation and analysis of the function exerted by tailors to kings and to those linked to the nobility. This line of research will allow us to discover people ranging from individuals seeking to climb the social ladder, such as tailors living at the court, to a more consolidated subgroup marked by the continued non-payment of debts by the nobility. Archival sections such as the General Registry of the Seal, Chamber of Castile, Registry of Executives or Council of State, belonging to various Spanish state archives, will provide us with a long list, in diachronic terms, of the tailors linked to the Castilian Crown between 1450 and 1615, the dates of the first and last documents used for this purpose. Furthermore, I shall highlight royal protectionism vis-à-vis the figure of this craftsman close to the elites, offering specific examples. Finally, I shall refer to the potential of the documentation analysed to explore in depth, and via primary historical sources, aspects of the history of royal attire and that of court employees.

**KEY WORDS:** tailors, kings, nobles, Crown of Castile, 1450-1615

**1. INTRODUCCIÓN**

El presente estudio pretende dar a conocer, de primera mano, a través de los documentos de archivo, las coordinadas socio-económicas y profesionales vinculadas al gremio sartorial en el tránsito a la Modernidad y durante el primer siglo de consolidación de esta etapa histórica en la Corona de Castilla. Hasta ahora, la tripartición del objeto de estudio planteada se ha abordado aplicando el factor geográfico al amplio territorio peninsular, como se constatará en el segundo apartado del trabajo. También dando paso a parámetros tales como la importancia de la religiosidad colectiva y la legislación que reguló al gremio, así como las relaciones de género que se propiciaron en el mismo. Al margen de perspectivas añadidas como la huella social que pudieron labrar estos artesanos a tenor de la fortuna que les deparó la paremiología, o su actitud como colectivo frente a la acción del Tribunal de la Santa Inquisición.

Como añadidura a estos enfoques y contribución al ensanchamiento de las aportaciones científicas vertidas sobre esta agrupación gremial, la perspectiva en este estudio se sitúa en la identificación, relación y análisis de la función ejercida por los sastres reales o vinculados por el desempeño de su profesión al estamento nobiliario en la etapa señalada. Intentando de esta forma contribuir con el análisis e interpretación de fuentes documentales inéditas a la reconstrucción del universo histórico de este subgremio de artesanos, aquellos maestros que medraron y supieron codearse con lo más granado de la sociedad española de la época.

El análisis de las fuentes conservadas nos va a permitir documentar en el periodo comprendido entre 1450 y 1615, fecha del último documento trabajado: 3 sastres estantes en la Corte durante la segunda mitad del siglo XVI; 2 sastres andantes en Corte en la misma etapa cronológica; 5 sastres, afincados en variados puntos geográficos de la Corona de Castilla, que cosen a los nobles y a sus familias desde finales del siglo XV hasta las postrimerías del XVI y, finalmente, 8 sastres reales que trabajan para reyes, príncipes e infantas entre los años 1484 y 1587. Junto a ello recopilaremos la variopinta nomenclatura que se emplea en los documentos para referirse a estos personajes: sastres de SS. AA., sastres de los Reyes, sastre real, sastre del Príncipe o sastre de la Princesa de Gales, entre otras denominaciones.

## 2. METODOLOGÍA Y TRATAMIENTO BIBLIOGRÁFICO DEL GREMIO

En la investigación histórica más reciente, el colectivo gremial que se propone para el estudio en el presente trabajo ha sido objeto de interesantes perspectivas particulares. Se ha sometido a examen como ejemplo su funcionamiento social, profesional y económico en ciudades como Zaragoza y Burgos a lo largo del siglo XV<sup>1</sup>, así como en el territorio valenciano durante la Edad Moderna<sup>2</sup> y en la Málaga de los albores de la misma época<sup>3</sup>. Se ha proyectado este análisis en el Madrid del siglo XVII<sup>4</sup> y se han proporcionado horquillas cronológicas más abiertas para otros puntos geográficos peninsulares, como Santiago de Compostela y Betanzos<sup>5</sup>. Sus parámetros de religiosidad colectiva también se nos han desvelado para ciudades como Sevilla y Jaca<sup>6</sup>. A lo que se añade la contemplación de variados detalles acerca de la legislación que los regía<sup>7</sup>, las relaciones de género producidas en el propio seno gremial<sup>8</sup>, así como su constatada fortuna paremiológica<sup>9</sup>. En los últimos años se ha procedido a glosar su comportamiento gremial ante el Tribunal de la Santa Inquisición<sup>10</sup>.

1 M. I. Falcón Pérez, "Sobre la industria del vestido en Zaragoza en el siglo XV: las ordenanzas de la cofradía de sastres, calceteros y juboneros", *Aragón en la Edad Media*, 12 (1995), pp. 241-266; J. D. González Arce, "De la corporación al gremio. La cofradía de sastres, jubeteros y tundidores burgaleses en 1485", *Studia historica. Historia medieval*, 25 (2007), pp. 191-219.

2 R. Sanchís Llorens, "El ofici de sastres y calceters de Alcoy", en *Primer Congreso de Historia del País Valenciano: celebrado en Valencia del 14 al 18 de abril de 1971*, vol. 3, Valencia, 1976, pp. 201-208; R. de la Puerta, "Los avatares del asociacionismo de los artífices del vestir en la Valencia Moderna", en L. Prats (coord.), *Estudios en homenaje a la Profesora Teresa Puente*, vol. 2, Valencia, 1996, pp. 481-495. R. de la Puerta, *Historia del gremio de sastres y modistas en Valencia: del siglo XIII al siglo XX*, Valencia, Ayuntamiento, 1997.

3 V. Carretero Rubio, *La artesanía textil y del cuero en Málaga (1487-1525)*, Málaga, Cedma, 1996.

4 J. C. Zoffío Llorente, "Reproducción social y artesanos. Sastres, curtidores y artesanos de la madera madrileños en el siglo XVII", *Hispania: Revista española de Historia*, 71/237 (2011), pp. 87-120. J. C. Zoffío Llorente, *Gremios y artesanos en Madrid, 1550-1650: la sociedad de trabajo en una ciudad cortesana preindustrial*, Madrid, CSIC, 2005; J. A. Nieto Sánchez, "La conflictividad laboral en Madrid durante el siglo XVII: el gremio de sastres", en *Actas del I Congreso de jóvenes Geógrafos e Historiadores*, 1995, pp. 283-289; J. A. Nieto Sánchez, *Artesanos y mercaderes: una historia social y económica de Madrid (1450-1850)*, Madrid, Fundamentos, 2006; T. Puñal Fernández, *Los artesanos de Madrid en la Edad Media (1200-1474)*, Madrid, UNED, 2000.

5 F. Bouza Brey, "Historia de la cofradía gremial de sastres de Santiago de Compostela", *Revista Compostellanum*, 7 (1962), pp. 569-620; C. Vaamonde Lores, "La cofradía de los sastres de Betanzos", *Boletín de la Real Academia Galega*, 46 (1911), pp. 244-251.

6 J. F. Haldón Reina, "Aproximación histórico-artística a la antigua Hermandad de Nuestra Señora de los reyes del gremio de sastres", en J. Roda Peña (coord.), *II Semana de estudios Medievales*, Nájera, 2009, pp. 155-190; J. Gestoso Pérez y M. Fernández Gómez, *Noticia histórico-descriptiva del antiguo pendón de la ciudad de Sevilla y de la bandera de la Hermandad de los sastres*, Sevilla, Área de Cultura, 1999; M. Gómez de Valenzuela, "La regla de la cofradía jaquesa de sastres, bajo la advocación de San Lorenzo (1602)", *Argensola: Revista de CC. Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses*, 113 (2003), pp. 315-328.

7 J. Baleztena Abarrategui, "Ordenanzas contra los sastres que tuvieran paños faltosos (1533)", *Cuadernos de etnología y etnografía de navarra*, 74 (1999), pp. 563-570; M. Á. Rodríguez Plaza, "Ordenanzas del gremio de sastres de Plasencia. Año 1795", *Revista de estudios extremeños*, vol. 71, n. 2 (2015), pp. 1115-1136.

8 R. Reguera Ramírez, "Costureras versus sastres. También una cuestión de género", *El Pajar: Cuaderno de etnografía canaria*, 25 (2008), pp. 110-116; A. Martínez Carreño, "Sastres y modistas: notas alrededor de la historia del traje en Colombia", *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. 28, n. 28 (1991), pp. 61-76.

9 R. Monner Sans, *De sastres: entretenimiento paremiológica*, Talleres de la Casa Jacobo Peuser, 1909; J. Fernández García, "La consideración social de los sastres en la tradición asturiana: (poesía popular y paremiología)", en A. C. Polledo Arias (coord.), *Fiestas Balesquida*, Oviedo, 2012, pp. 89-103.

10 A. Marchant Rivera, "Los sastres en los Procesos de fe del tribunal de distrito de la Inquisición de Toledo (1483-1597)", *Documenta & Instrumenta*, 12 (2014), pp. 95-116; J. M. Nombela Rico, *Auge y decadencia en la*

El artículo se propone desentrañar, en primer lugar, las coordenadas socio-económicas de este colectivo gremial en el contexto de su relación con el estamento nobiliario. Pasar a continuación a abordar la relación de estos artesanos con los monarcas que detentaron la Corona de Castilla, y sus cortes, en la horquilla cronológica señalada, ejemplificando el proteccionismo regio hacia los mismos en la figura de Juan de la Hera, sastre y calcetero del príncipe don Juan. Para concluir con las interacciones de este oficio en la corte con otras dedicaciones profesionales vinculadas, como los mercaderes de tejidos, así como determinar la naturaleza y conformación estética de las creaciones que los sastres produjeron en el periodo.

Para ello, trabajaremos con la documentación albergada en el recientemente independizado Archivo Histórico de la Nobleza, en especial con los fondos de la sección de Osuna. E igualmente se hará uso de la documentación custodiada en el Archivo General de Simancas, cuyos fondos reflejan la estructura administrativa de la Monarquía Hispánica en la etapa seleccionada, atendiendo especialmente a las secciones Consejo Real de Castilla y Cámara de Castilla, Registro General del Sello y Consejo de Estado. Igualmente se atenderá a la serie documental del Registro de ejecutorias del Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, por la visión panorámica que pueda ofrecernos de la organización judicial de esta etapa, en los casos concernientes a este colectivo gremial, así como por las trazas de historia económica y social que de ellos pueda derivarse.

### **3. EL ARTE SARTORIAL Y SU RELACIÓN CON LA CORONA Y NOBLEZA CASTELLANAS (1450-1615)**

#### **3.1 La dignidad social del sastre: deseos de medrar y acumulación de ocupaciones. La relación sastre-nobleza o la reiterada insatisfacción de las deudas**

El colectivo sartorial, sacudido en la época por los ávidos deseos de medrar como individuos a nivel profesional más que como corporación gremial en numerosas ocasiones, aprovecha las circunstancias económicas vinculadas a los solares geográficos donde ejercían su desempeño. De ahí que no resultara extraño que, para poder satisfacer las deudas a las que constantemente los sometía la clientela, de cualquier estamento social, algunos sastres contaran con la presencia de un criado en su entorno doméstico, a quienes solían entregar poderes para que, en su nombre, cobraran las cantidades pendientes. Tal es el caso del sastre Diego de la Calle, quien el 10 de septiembre de 1562 otorga una carta de poder a su criado Diego de Gordón, para que pudiera cobrar en su nombre todas las cantidades que le adeudaban<sup>11</sup>.

El asentamiento de la corte durante la segunda mitad del siglo XVI en la villa de Madrid<sup>12</sup> motivaría la presencia en la misma de numerosos sastres denominados en las fuentes documentales como “andantes” o “estantes” en corte. Tenemos constancia de que uno de estos sastres estantes en corte fue Silvestre Laso, a quien conocemos por un pleito que transcurre entre los años 1556 y 1560, en el que el platero vallisoletano Francisco Angulo arremete contra él por un préstamo de dinero<sup>13</sup>. Igualmente por otro pleito del año 1560,

*España de los Austrias: la manufactura textil de Toledo en el siglo XVI*, Toledo, Ayuntamiento, 2003.

11 Archivo Histórico de la Nobleza (AHN), Osuna, C. 870, D.127.

12 A. Domínguez Ortiz, “Madrid de villa a corte”, en *Historia y documentos notariales*, Madrid, 1992, 16-2, pp. 263-279; M. I. Mediero Velasco, “El impacto de la corte sobre la villa de Madrid”, *Pasea por Madrid: historia, turismo cultural y tiempo libre*, 7 (2015), pp. 39-57; A. Alvar Ezquerro, *El nacimiento de una capital europea: Madrid entre 1561 y 1609*, Madrid, Turner, 1989; J. M. López García, *El impacto de la corte en Castilla: Madrid y su territorio en la época moderna*, Madrid, siglo XXI de España, 1998.

13 Archivo General de Simancas (AGS), Consejo Real de Castilla (CRC), 334, 9.

en esta ocasión contra el calcetero toledano Pedro de Salas, conocemos a Maese Gaspar, sastre andante en corte por las mismas fechas, quien le reclama al calcetero el pago del alquiler de una casa<sup>14</sup>. En el año 1562 es otro sastre estante en corte, Diego de Aranda, quien emprende un pleito contra Íñigo López de Ávalos, que había ejercido como camarero del Marqués de Villena, por una deuda de hechura de ropas<sup>15</sup>. Y entre los años 1557 y 1563 transcurre un pleito contra Luis de Villalón y Hernán Núñez de Artiaga, fiadores de una obligación hecha por el sastre Juan Vicente Campel, documento que nos da a conocer a este otro artesano andante en corte, quien reclama la devolución de sus 200 ducados<sup>16</sup>.

La constante de la insatisfacción de las deudas, a la que ya nos hemos venido refiriendo, se acentúa cuando los ejecutores del arte sartorial entregan sus trabajos y prendas a miembros del estamento nobiliario, algunos de los cuales se destacan notablemente por su constante elusión de pagos, como enseguida veremos.

A 29 de julio de 1489 está fechada una carta para que Pedro González Venegas, señor de la Villa de Luque, pague al sastre Ruy Fernández, vecino de Córdoba, 2.500 maravedís que le debe en concepto de pago de hechuras de prendas de vestir<sup>17</sup>. De este sastre Ruy Fernández nos consta que al menos tuvo un hijo llamado Gonzalo, que había sido agredido por una pedrada de Martín, hijo de Diego Sánchez de Aguilar, también vecino de Córdoba, quien aparece protagonizando un perdón de Viernes Santo fechado a 25 de abril de 1480 desde la ciudad de Toledo<sup>18</sup>. En el año 1562 el sastre Diego López, vecino de Madrid, mantiene un litigio con Antonio de Guzmán, alcaide de El Pardo, por el pago de las ropas que le hizo, que se tardaba en consumir<sup>19</sup>.

Algunas mujeres de la nobleza, como es el caso de doña María de Silva de Guevara, madre de Don Álvaro de Ayala, alguacil mayor de Toledo y mujer de Don Fadrique Manrique de Zúñiga<sup>20</sup>, aprovechaban la figura del sastre regio para adquirir tejidos, que luego empleaban en confeccionar vestidos sin la intervención del sastre real, es decir, acudiendo a sastres ordinarios o modistas del entorno geográfico, o incluso, demandando los favores profesionales de los sastres andantes en corte; tejidos que luego se olvidaban de pagar al sastre real, por descuido o por ver si la cercanía regia diluía su propia responsabilidad. Así, el 15 de febrero de 1498 se ordena que la propia doña María de Silva de Guevara pague al sastre real Fernando de Torrijos lo que le debe por las telas que le compró<sup>21</sup>.

Entre los años 1568 y 1615 registramos variados documentos que hilvanan un tira y afloja constante en la relación de la casa del V Conde de Alba de Liste con los protagonistas del gremio de sastres. Así el 16 de octubre de 1568 se produce un contrato celebrado entre el sastre Sebastián Gutiérrez y Diego Enríquez de Guzmán, V conde de Alba de Liste, contrato que glosa un encargo de prendas del que no tenemos constancia si se efectuó el pago<sup>22</sup>. Cuatro años más tarde, concretamente el 10 de abril de 1572, localizamos una carta de poder otorgada por el sastre Antón de Aguiare, vecino de Zamora, a su sobrino, para

14 AGS, CRC, 515, 16.

15 AGS, CRC, 744, 38.

16 AGS, CRC, 335, 8.

17 AGS, Registro General del Sello (RGS), LEG., 148907, 85.

18 AGS, RGS, LEG., 148004, 43.

19 AGS, CRC, 666, 8.

20 L. Salazar y Castro, *Pruebas de la historia de la casa de Lara sacadas de los instrumentos por...*, Madrid, Imprenta Real, 1694, p. 102.

21 AGS, RGS, LEG, 149802, 100.

22 AHN, Osuna, C. 873, D. 34.

cobrar una libranza a Juan Cuello, vecino de Bembibre (León) y mayordomo de Diego Enríquez de Guzmán, V Conde de Alba de Liste<sup>23</sup>. Tres años más tarde, el 1 de febrero de 1575, se documenta otro caso análogo que en esta ocasión implica a la condesa doña María de Urrea. Se trata del traslado de la carta de poder otorgada por el sastre Hernán Gutiérrez a favor de Juan de Llanos, para cobrar en su nombre de Juan González Rodríguez, mayordomo en Villavicencio –de los Caballeros (Valladolid)– de la condesa de Alba de Liste, María de Urrea, cierta cantidad que le debían<sup>24</sup>. Esta persecución por morosidad halla una tregua en los años iniciales del siglo XVII, cuando documentamos unas cartas de pago otorgadas por Antonio de Llanos, tesorero del Conde de Alba de Liste, y por el sastre madrileño Diego de Alfaro, de unos trajes que realizó para el conde. Las cartas están datadas en Valladolid, a 29 de julio de 1604 y en Zamora, a 21 de enero de 1615, respectivamente<sup>25</sup>. Y recogen ante la fe pública del escribano de provincia Martín Romero un pago aplazado de 500 reales anuales fiados por el mercader Diego de Quirós:

En la villa de Madrid a primero día del mes de junio de mil e seiscientos y doze años ante mí el presente escribano y testigos de yuso escritos pareció presente Don Diego de Alfaro, sastre vezino desta villa, y dijo que él tiene puesta demanda de mil y tantos reales a su Excelencia el Conde de Alba ante Martín Romero, escribano de provincia, de ciertas obras y hechura de vestidos que a hecho para su excelencia y su casa [...] y lo tasaron en cierta cantidad y agora el dicho Diego de Alfaro por bien de paz rescibe de su Excelencia del dicho Señor Conde quinientos reales por año de Diego de Quirós, mercader, de que yo el presente escribano doy fe<sup>26</sup>.

### **3.2. Los sastres y su relación con la Corona castellana (1450-1615). Francisco de la Hera, sastre y calcetero del príncipe don Juan**

Un requerimiento fechado a 18 de febrero de 1484, para que Juan Herrador, vecino de Fontiveros, restituya un huerto que en este lugar tenía tomado, nos permite conocer al sastre de Sus Altezas Fernando de la Fuente, personaje que en este caso es quien resulta agraviado<sup>27</sup>. Seis años más tarde se localiza una carta, con fecha de 21 de julio de 1490, en la que se concede el beneficio de San Juan de la villa de Arjona a Diego García de Torrijos, hijo de Juan de Torrijos, denominado este último en las fuentes como sastre de los Reyes<sup>28</sup>. Una ejecutoria otorgada en Sevilla a 26 de febrero del año 1500 por los propios Reyes Católicos contra este mismo personaje, el sastre regio Juan de Torrijos, nos da a conocer el pleito que trató con Mencía Rodríguez de San Pedro, viuda de Gonzalo Rodríguez de San Pedro, vecino de Torrijos, condenado por hereje, sobre los bienes dotales y patrimoniales de la dicha Mencía, que le terminan siendo restituidos<sup>29</sup>.

Poco más de diez años más tarde, el 15 de enero de 1501, desde la ciudad de Granada se le ordena a Sancho de Paredes, camarero de la Reina, que entregue de los 750.000 maravedís recibidos de Gabriel Sánchez, tesorero del Rey, como pago a Fernando de Torrijos, sastre, 8.000 maravedís por vestidos que había confeccionado para la Reina de

23 AHN, Osuna, C. 873, D. 43-44.

24 AHN, Osuna, C. 870, D. 148.

25 AHN, Osuna, C. 870, D. 182-184.

26 Comisión Internacional de Diplomática, *Folia Caesaraugustana I (normas de transcripción y edición de documentos)*, Zaragoza, CSIC, Institución Fernando el Católico, 1984.

27 AGS, RGS, LEG, 148402, 152.

28 AGS, RGS, LEG, 149007, 141.

29 AGS, RGS, LEG, 150002, 105.

Portugal y para la Infanta Catalina. Con lo que entendemos que este Fernando de Torrijos pudiera haber sido hermano o hijo del anterior, materializando así la adhesión a la corona de una misma saga familiar sartorial:

La Reyna. Sancho de Paredes mi camarero yo vos mando que de las setecientas e çinquenta mil maravedís que vos por mi mandado resçibistes de Graviel Sanches tesorero del Rey mi señor deys luego a Fernando de Torrijos sastre ocho mil maravedís los quales le dad para en cuenta a pago de los vestidos que él a fecho para la Reyna de Portugal e para la Ynfanta doña Catalina mis muy caras e amadas fijas e dadgelos e tomad su carta de pago del dicho Fernando de Torrijos con la qual e con esta quando a los mis contadores mayores de cuentas que vos rexçiban e pasen en cuenta los dichos ocho mil maravedís [...] <sup>30</sup>

Ya que interviene de nuevo activamente en la corte como sastre de la Princesa de Gales, a quien efectúa las hechuras de unas ropas; hechuras por las que se le ordena pagar a Alonso de Morales el 12 de octubre de 1501 en la ciudad de Granada, al dicho sastre Fernando de Torrijos, la cantidad de 19.000 maravedís <sup>31</sup>.

El 14 de diciembre de 1500 en la ciudad de Granada la Reina Isabel ordena a su camarero, Sancho de Paredes, que entregue a su criada Beatriz Galindo una mantilla de sarga recibida de Mena Ote, que por aquel año actuaba como sastre del Rey <sup>32</sup>. Y un año más tarde, en concreto el 22 de mayo de 1501, también desde la misma ciudad, la orden explícita a Alonso de Morales, tesorero de la Reina, para que libre al sastre de la princesa de Gales 3.000 maravedís de ayuda de costa, nos da a conocer la figura de otro sastre regio, Diego de Pedrosa <sup>33</sup>. Así pues, observamos que en el mismo año de 1501 cosen para la princesa de Gales dos sastres en la corte castellana, Fernando de Torrijos y Diego de Pedrosa, nada extraño si recordamos que se trata del año en el que contrae matrimonio la Infanta Catalina con Arturo, Príncipe de Gales, por lo que se hacía necesario ampliar su indumentaria como vestimenta para el ajuar <sup>34</sup>.

El 9 de abril de 1503 se deja constancia documental desde la ciudad de Alcalá de Henares de quién actuó como sastre de infantes regios, pues se ordena a Martín de Salinas, tesorero de los descargos de la Reina, que pague lo que se deba a Alonso Gallego, “sastre que fue del difunto príncipe don Miguel, mi nieto <sup>35</sup>”:

Martín de Salinas tesorero de mis descargos yo vos mando que de qualesquier maravedís de vuestro cargo dedes e paguedes a Alonso Gallego sastre que fue del Príncipe don Miguel mi nieto que está en la Gloria seys mill e quinientos e sesenta maravedís que es mi merçed de le mandar librar para cumplimiento de todo lo que le es devido por las fechuras e por otro qualquier cargo en que le sea de qualesquier ropas e hornamentos qué él hizo por mi mandado los años pasados de DI e DII e no le han seydo pagadas [...] e tomad su carta de pago con las (tachado) o de quien su poder oviere...

30 AGS, CCA, CED, 5, 3, 3.

31 AGS, CCA, CED, 5, 286, 4.

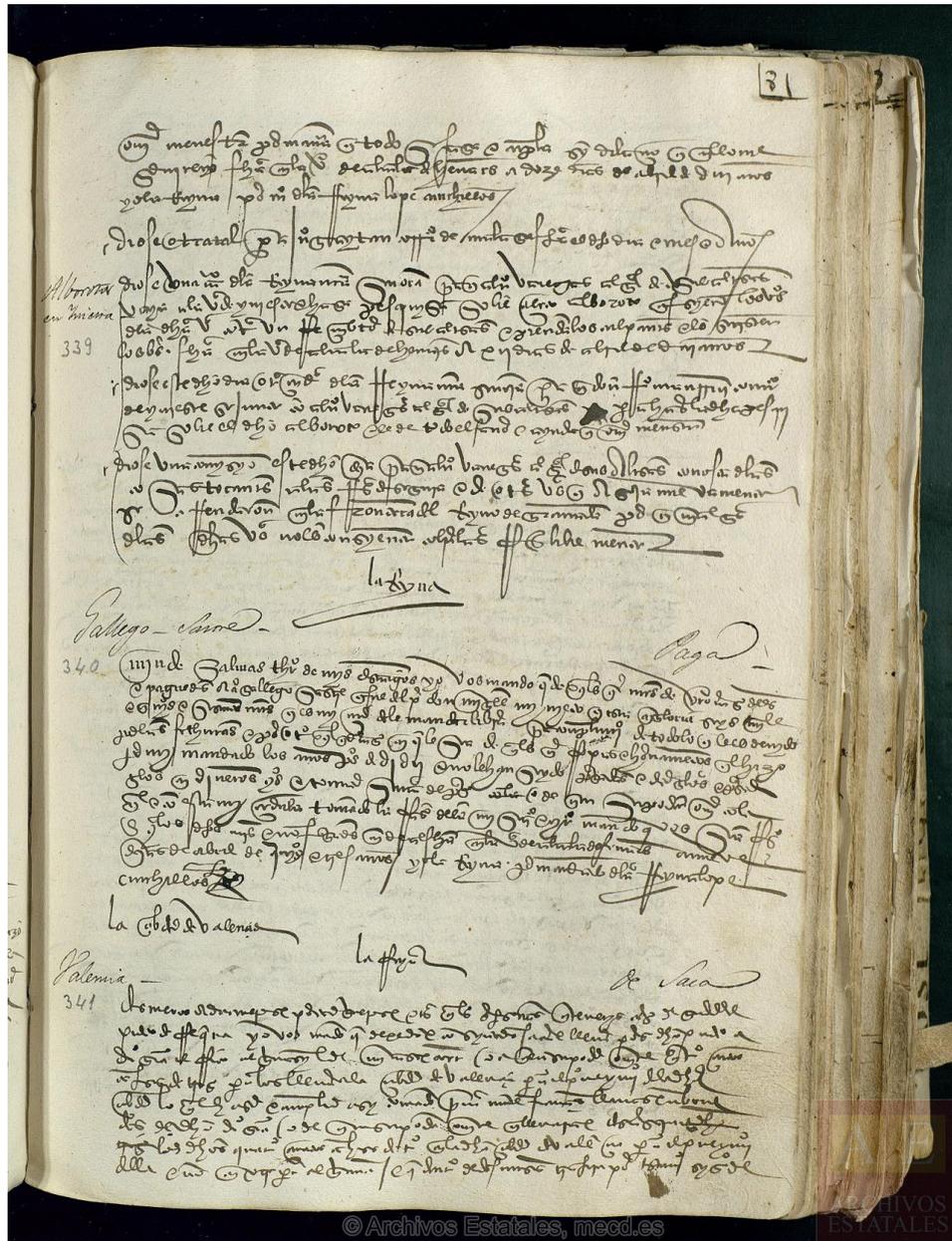
32 AGS, CCA, CED, 4, 259, 5.

33 AGS, CCA, CED, 5, 129, 3.

34 J. M. Bello León y M. B. Hernández Pérez, “Una embajada inglesa a la corte de los Reyes Católicos y su descripción en el ‘Diario’ de Roger Machado”, *En la España medieval*, 26 (2003), pp. 167-202.

35 AGS, CCA, CED, 6, 81, 3.

Figura 1. Que se pague lo que se debe a Alonso Gallego, sastre del difunto príncipe Don Miguel



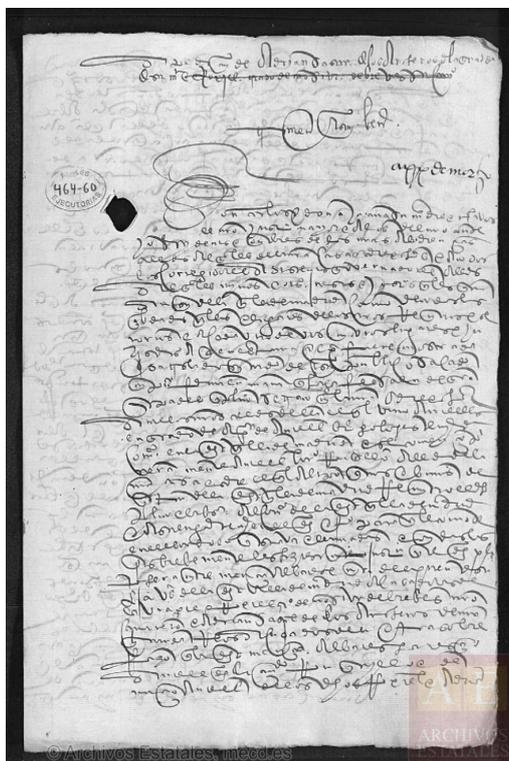
Ya para el siglo XVI conocemos la figura de Adrián, a quien las fuentes denominan sastre de los arqueros de la guardia del Rey, el Emperador Carlos I, como factor de prendas específicas para cuerpos militares del entorno más cercano al monarca, quien litiga un pleito del que tenemos constancia por ejecutoria fechada a 19 de marzo de 1535<sup>36</sup>.

El día 20 de febrero de 1587 da fecha a otra ejecutoria del pleito litigado por el madrileño Bartolomé Domínguez, como curador de Luisa de Herrera, contra Luisa de Treviño, vecina también de Madrid y viuda de Francisco de Herrera, sastre del príncipe, padre de la parte contraria, sobre la entrega de parte del dinero obtenido en la venta de unas casas situadas en la calle del Mediodía, junto a la Puerta de Toledo, que había dejado al morir el

36 Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (ARCHV), Real Audiencia y Chancillería de Valladolid, Registro de ejecutorias, caja 464,60.

dicho sastre del príncipe, Francisco de Herrera<sup>37</sup>. De lo que inferimos que el dicho Francisco de Herrera habría actuado como sastre real para el futuro monarca Felipe III.

**Figura 2.** Ejecutoria del litigio de Adrián, sastre de los arqueros de la guardia del rey



En el personaje de Francisco de la Hera concurre la doble condición de los oficios de sastre y calcetero para atender las necesidades de vestido del príncipe don Juan. Se ha podido reconstruir la identidad de algunos miembros de su familia, como sus nietas y su esposa, a través de sendos procesos documentales judiciales que vamos a pasar a presentar. En febrero del año 1493 se desarrolla un proceso relacionado con la familia de Francisco de la Hera, sastre y calcetero del príncipe don Juan. Desde la ciudad de Barcelona, el día 13 del citado mes y año, los Reyes Católicos se dirigen a las justicias, para que se informen acerca de Alonso de Escalona, vecino de Casarrubios, y si procede, le prendan por haber dado muerte a su mujer, Catalina de la Hera, hija de Francisco de la Hera, sastre y calcetero del Príncipe don Juan; se solicita que se entreguen las hijas de ambos al padre de ella, es decir al dicho sastre y calcetero real, junto a los bienes del dicho Escalona como ayuda de crianza<sup>38</sup>.

Al día siguiente, desde la misma ciudad, los monarcas se dirigen a las justicias para que paguen a Francisco de la Hera, sastre y calcetero del Príncipe don Juan, con los bienes de su yerno, Alfonso de Escalona, vecino de Casarrubios, y para que se entreguen a las hijas de este; mientras el mencionado Alfonso de Escalona andaba prófugo después de haber acuchillado a su mujer, la hija del sastre<sup>39</sup>.

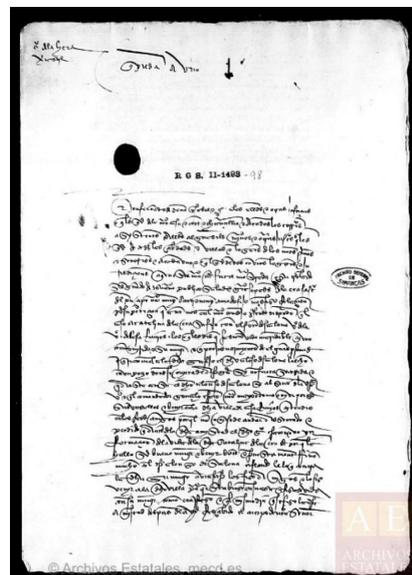
37 ARCHV, Real Audiencia y Chancillería de Valladolid, Registro de ejecutorias, caja 1572,45.

38 AGS, RGS, LEG, 149302, 98.

39 AGS, RGS, LEG, 149302, 71.

La petición de ejecución de una sentencia dada en la misma ciudad de Barcelona el 7 de julio del mismo año nos revela que se había solicitado la pena de muerte contra Alfonso de Lerma “que se dice de Escalona”, por haber matado en Casarrubios del Monte a su mujer, Catalina de la Hera, hija de Francisco de la Hera, sastre del Príncipe don Juan<sup>40</sup>. Siete años más tarde, el 28 de marzo de 1500, un nuevo registro documental datado en la ciudad de Sevilla nos habla en favor de que se haga justicia a Elvira Flórez, mujer de Francisco de la Hera, sastre del príncipe don Juan, en el pago de las deudas de su hermano, Pedro Flórez, por parte de su cuñada y segundo marido<sup>41</sup>. No es de extrañar pues el proteccionismo hacia esta figura cercana al entorno regio ya que los datos aportados por la documentación conservada desvelan que muchos gastos, especialmente las vestimentas, fueron sufragados por la propia soberana; y que, en 1495, cuando el príncipe don Juan se emancipa, tiene que hacer frente en este sentido a varias deudas que su madre no llegó a pagar<sup>42</sup>.

**Figura 3.** Proceso de Francisco de la Hera, sastre del Príncipe Don Juan



### 3.3. Sastres y mercaderes en la corte castellana. Naturaleza de las creaciones de los sastres reales y estantes en corte

Noticias de registros económicos como las contenidas en la sección Cámara de Castilla del Archivo General de Simancas nos permiten entrever de qué naturaleza, calidad y procedencia eran los tejidos y géneros con los que los sastres reales elaboraban las prendas encargadas. En este contexto, la figura del mercader, en varias ocasiones registrado a nivel documental como mercader regio o de la reina, cobra también un especial protagonismo.

Así, el 30 de abril de 1494, desde Medina del Campo<sup>43</sup>, se procede a dar orden a Juan Daza, mercader de la reina, para que entregue al granadino Juan de Baeza ocho varas de brocado pelo carmesí, otras ocho de brocado raso verde, diez varas de aceituní carmesí, otras diez de aceituní verde y otras diez de aceituní azul con destino al rey Muley Babdili y otros moros. A este mismo mercader se le da nuevamente orden desde Madrid, el 13 de

40 AGS, RGS, LEG, 149307,153.

41 AGS, RGS, LEG, 150003,428.

42 J. D. González Arce, *La casa y corte del príncipe don Juan (1478-1497): economía y etiqueta en el palacio del hijo de los Reyes Católicos*, Sevilla, Sociedad Española de Estudios Medievales, 2016.

43 AGS, CCA, CED, 1, 41, 1.

enero de 1495, para que de los maravedís de que tuvo cargo para pagar a “las niñas de mi casa” (las hijas de las criadas de la Reina) entregue cierta cantidad a Isabel de Ribera, hija de María de Medina, criada de la Reina<sup>44</sup>. En otras ocasiones es el propio mercader el que recibe el pago que queda registrado en la cámara regia, como en la nota del día 20 de julio de 1501, en la que desde Granada se da orden al tesorero Gonzalo de Baeza para que le pague al mercader Juan Daza cierta cantidad en concepto de las tapicerías de figuras que compró por mandato de la Reina<sup>45</sup>.

En las postrimerías del siglo XV e inicios del XVI en la corte granadina no solo hallamos la figura del mercader Juan Daza, sino que junto a él opera con solvencia otro mercader denominado Juan de Alzaga<sup>46</sup>. El 15 de diciembre del año 1500 Gonzalo de Baeza, tesorero de la reina, recibe orden de pagar al mercader Juan de Alzaga doce varas de terciopelo carmesí que dio para confeccionar un vestido de la Infanta Catalina<sup>47</sup>. El mismo Gonzalo de Baeza, actuando como tesorero de la princesa doña Juana, recibe nuevamente orden de satisfacer cierta cantidad al mercader Juan Alzaga, estante en la corte, por las telas que entregó a Sancho de Paredes “mi camarero, que se relacionan”:

Por quatorze varas de seda terçiopelo negro doble que del se conpraron para dar a Madona de Aluy (?) Dueña de la Ylustrísyma my muy cara e amada fija a dos ducados cada vara que son diez mil quinientos maravedís. Mas por çinco varas e dos terçios de paño negro de Valençia para dar a la dicha Madona de Aluy (?) a razón de a dos ducados la vara que son XIII<sup>o</sup> (tachado) quatro mil e dosyentos e çinquenta maravedís [...] mas por çinco varas e quarta de terçiopelo negro doble que del se conpraron para una silla de mí la Reyna a dos ducados que son III (tachado) III.DCCCXXXVII maravedís<sup>48</sup>.

El 15 de enero del año 1501, Gonzalo de Baeza, tesorero de la reina, libraría a otros dos mercaderes estantes en la corte, Martín Centurión y a Diego de la Fuente, la cantidad de maravedís correspondientes a 24 varas de terciopelo leonado que habían entregado en concepto de dos vestidos que se elaboraron para la Reina<sup>49</sup>.

El 5 de enero de 1501, víspera de la Epifanía, en la ciudad de Granada, los escribanos de cámara de la reina reciben orden para entregar al camarero Sancho de Paredes la cantidad del pago de sesenta y dos arriños empleados para elaborar un vestido de terciopelo verde de la Infanta doña Catalina, junto con veinte varas de cintas verdes<sup>50</sup>.

Por esas mismas fechas, se presume que la infanta Doña Catalina, princesa de Gales, disfrutó de un vestido de dos brocados, uno de pelo morado y otro de raso blanco. La entrega de los tejidos la efectuó el camarero real Sancho de Paredes, con conocimiento de Francisca de Torres, camarera de la Infanta, el 10 de febrero de 1501<sup>51</sup>. Pero no solo los tejidos en la corte sirvieron para cubrir vistosamente los cuerpos regios, como podrá aventurarse. Si antes notificábamos la compra de unos tejidos para tapicería, en otras ocasiones los mismos eran usados para guarnecer libros, probablemente empleados personalmente

44 AGS, CCA, CED, 2, 2-1, 5, 1.

45 AGS, CCA, CED, 5, 192, 7.

46 Una ejecutoria registra el pleito litigado por Juan del Uva, vecino de Salinas de Leniz (Gipúzcoa), sobre restitución de dos manzanales. ARCHV, Registro de Ejecutorias, Caja 301, 36. 5-5-1515.

47 AGS, CCA, CED, 4, 245, 1.

48 AGS, CCA, CED, 6, 180, 3.

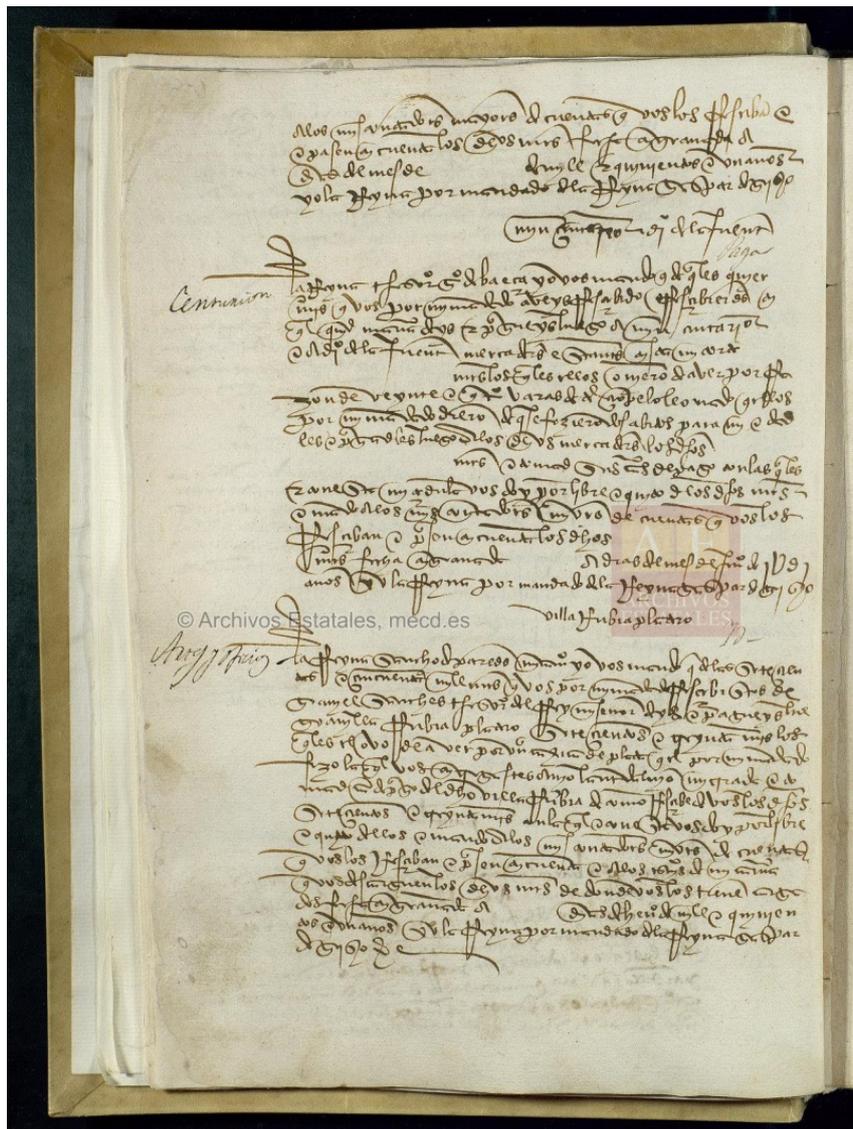
49 AGS, CCA, CED, 5, 6, 4.

50 AGS, CCA, CED, 4, 271, 2.

51 AGS, CCA, CED, 5, 55, 5.

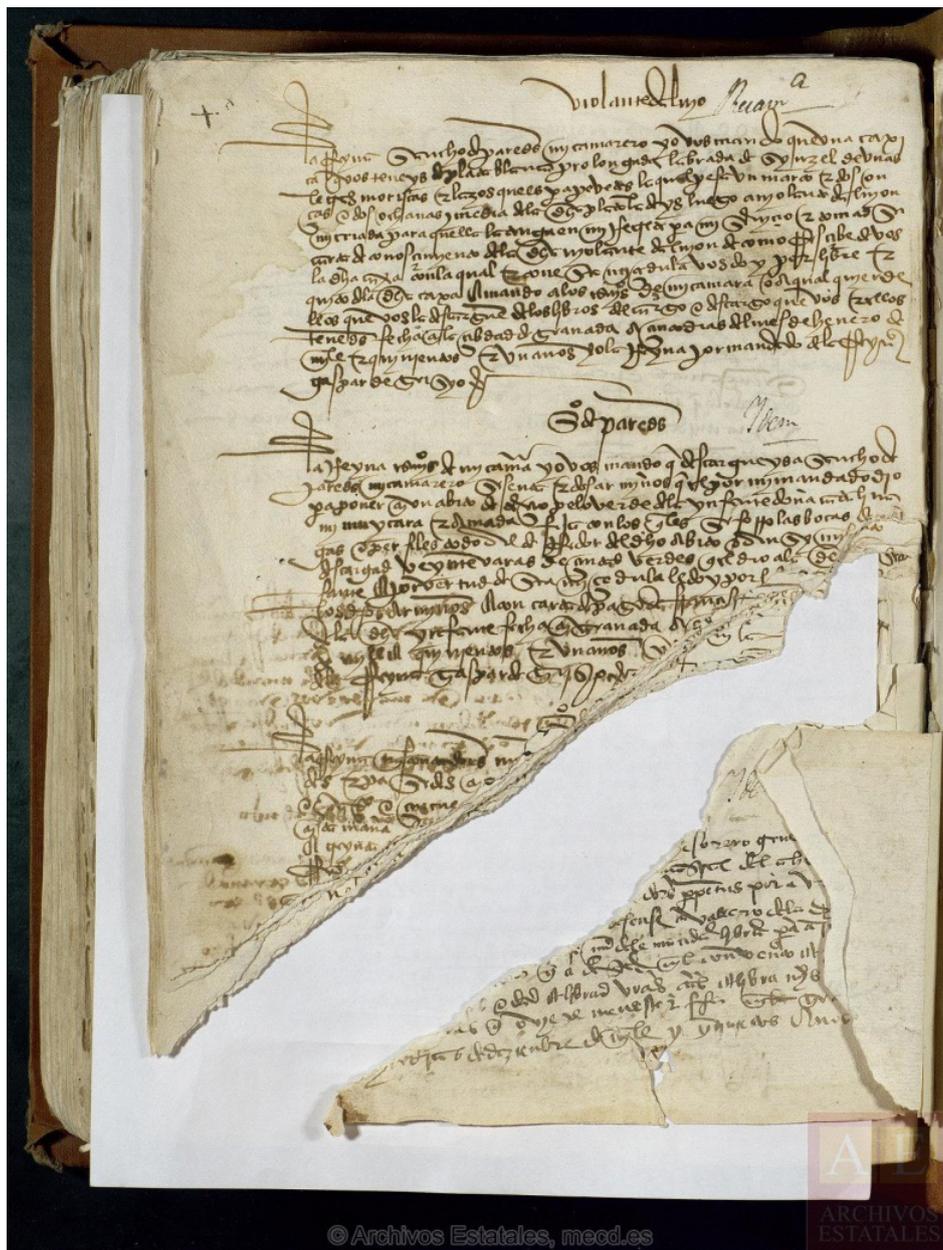
por la reina. Tal es que el 20 de julio de 1501 desde Granada, se da orden a Sancho de Paredes para que entregue a Diego Cano, contino, unas piezas de terciopelo y raso negro por las que empleó para guarnecer un libro<sup>52</sup>.

Figura 4. Libranza a Martín Centurión y Diego de la Fuente, mercaderes estantes en corte



52 AGS, CCA, CED, 5, 192,6.

Figura 5. Libranza a Sancho de paredes para un vestido de terciopelo verde de la Infanta Doña Catalina



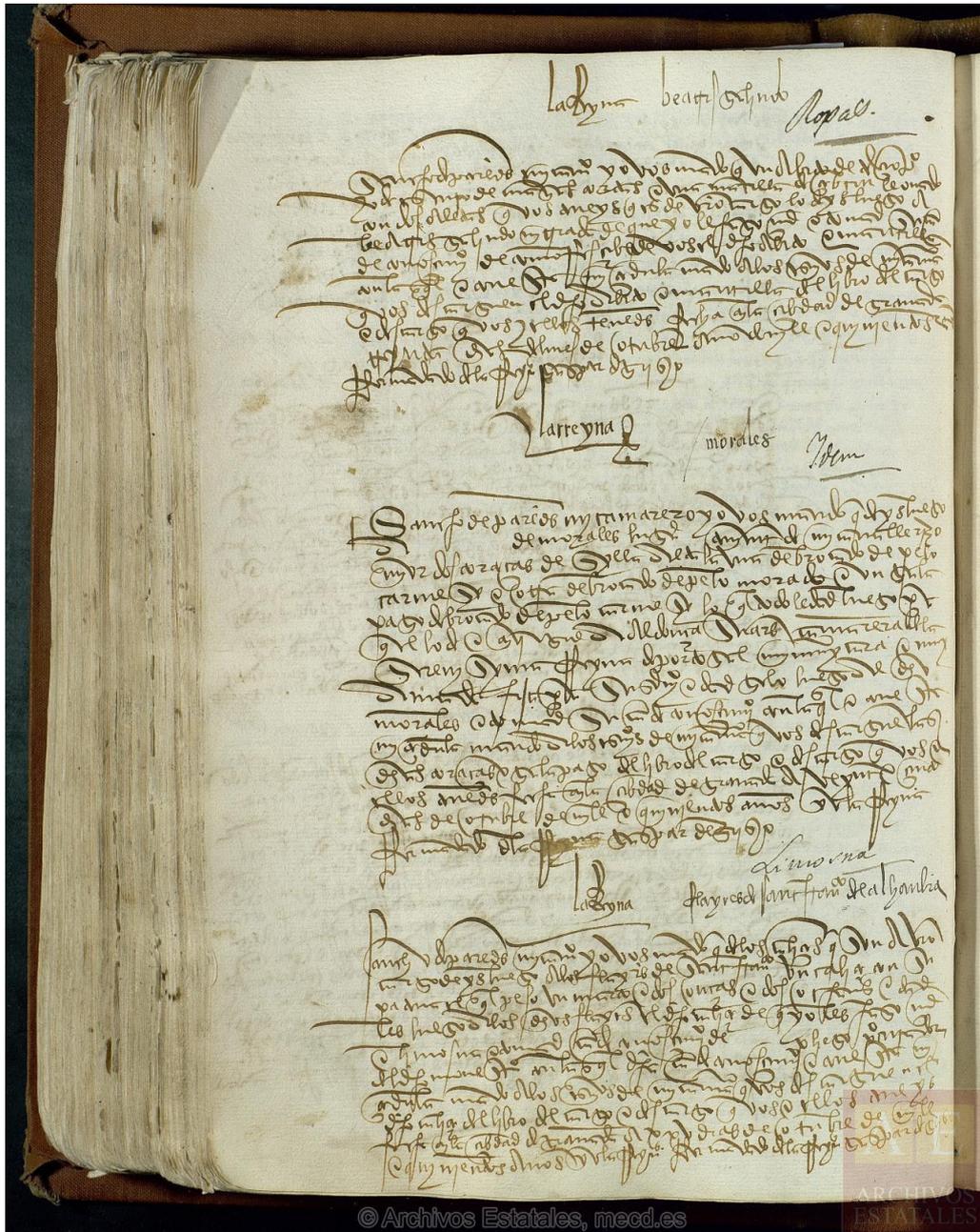
Por las referencias de la misma sección archivística mencionada, la de Cámara de Castilla, y en el entorno del desempeño del arte sartorial en la corte, también podemos conocer los tejidos e indumentaria que gastaban las mujeres más cercanas al entorno de Isabel la Católica, es decir, sus amigas, mujeres de confianza y criadas. El 8 de enero de 1501 desde Granada, se ordena al camarero de la reina, Sancho de Paredes, que entregue a su homólogo del Rey, Mosén Juan Cabrero, cinco varas y una cuarta de terciopelo leonado, procedentes de las cinco varas y media recibidas de Beatriz Cuello, camarera de la reina, ya difunta, e hija del camarero Sancho de Paredes<sup>53</sup>. La misma Beatriz Cuello había recibido el 5 de agosto de 1500, de manos de su padre, un mongil de paño fino negro y una toalla de manteles listada de azul por orden de la reina<sup>54</sup>.

53 AGS, CCA, CED,5,3,2

54 AGS, CCA, CED, 4, 191, 1.

El 30 de octubre del año 1500, Beatriz Galindo la Latina, documentada en las fuentes como criada de la reina, recibe de manos del camarero de la reina, Sancho de Paredes, “un hábito de terciopelo verde oscuro, de mangas cortas y una mantilla de çebrín leonado con dos aletas<sup>55</sup>”.

Figura 6. Para que Sancho de paredes entregue vestidos a Beatriz Galindo La Latina



Por su parte, María de Medina, criada de la reina, recibe de manos de Gonzalo de Baeza diez varas de terciopelo morado como merced, orden datada a 9 de junio de 1501 en la ciudad de Granada<sup>56</sup>. Como puede apreciarse, en esa moda española que tan poderosamente llamó la atención de los foráneos se reconocía un estilo peculiar y diferente, basado

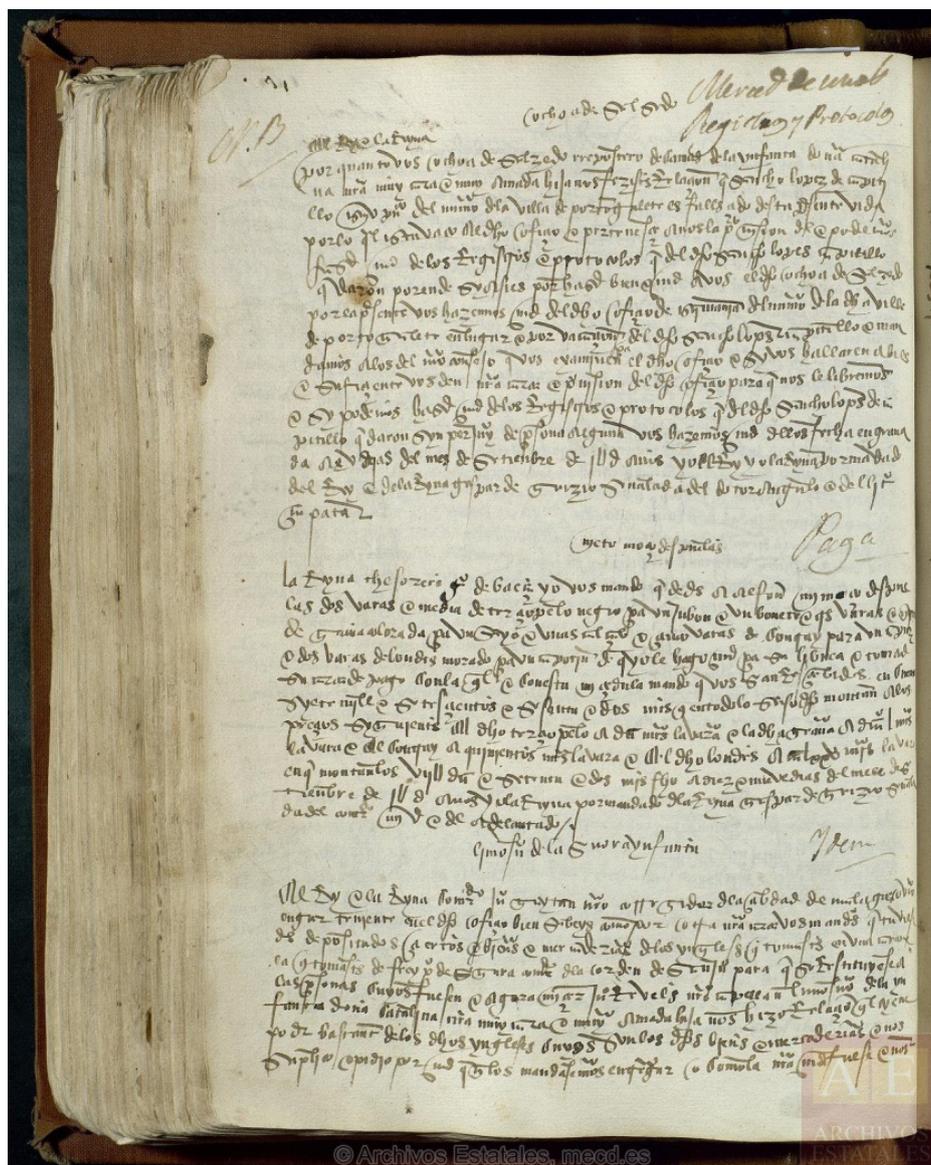
55 AGS, CCA, CED, 4, 211, 3.

56 AGS, CCA, CED, 5, 147, 5.

en el uso habitual de las sedas, la combinación de telas y colores, la preferencia por los carmesíes y el empleo reiterado del oro en la confección de las prendas<sup>57</sup>.

La relación de gastos que registra la documentación de cámara también nos permite conocer el tipo de prendas que elaboraban los sastres regios o andantes en corte para los empleados de la misma. Así, Alfonso Nieto, mozo de espuelas de la reina, recibe de Gonzalo de Baeza el 19 de septiembre de 1500 las cantidades especificadas de tejido correspondientes a su librea: dos varas y media de terciopelo negro para su jubón y un bonete, tres varas y cuarta de grana colorada para un sayo y unas calzas, cinco varas de contray para un capuz y dos varas de Londres morado para un capotín<sup>58</sup>.

Figura 7. Libranza para la librea de Alfonso Nieto, mozo de espuelas de la Reina.



57 M. del C. González Marrero, "Un vestido para cada ocasión: la indumentaria de la realeza bajomedieval como instrumento para la afirmación, la imitación y el boato. El ejemplo de Isabel I de Castilla", *Cuadernos del CEMYR*, 22 (2015), pp. 155-194; J. M. de Francisco Olmos, "La evolución de los cambios monetarios en el reinado de Isabel la Católica según las cuentas del tesorero Gonzalo de Baeza", *En la España medieval*, 21 (1998), pp. 115-142.

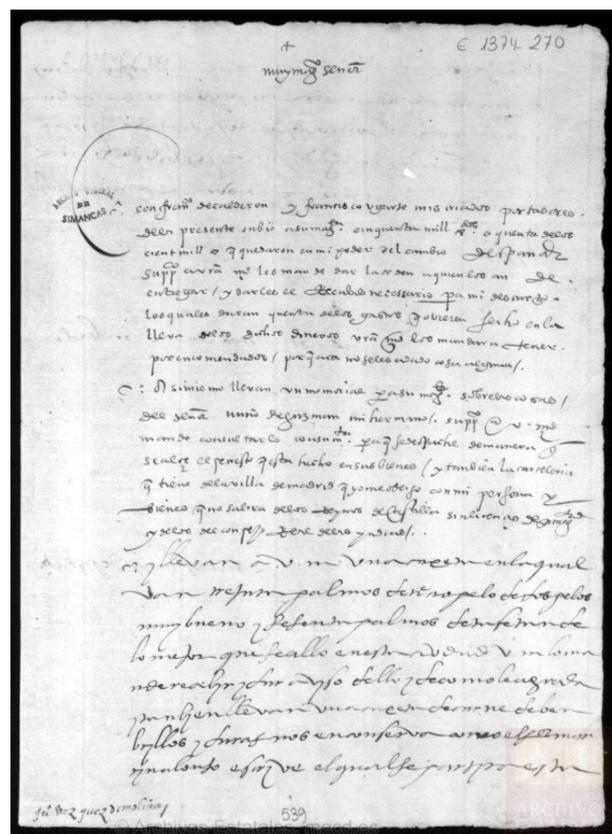
58 AGS, CCA, CED, 4, 169, 4.

E igualmente en Granada, con fecha 6 de noviembre de 1500 se procede a dar orden a Sancho de Paredes para que entregue dos varas de terciopelo negro para un jubón y una caperuza para el hijo de Jerónimo de Palacios, carpintero de la reina<sup>59</sup>.

Del mismo modo, durante el reinado de Carlos I, la entrega de tejidos va a jugar un papel interesante en las misiones diplomáticas internacionales, ofrecidos como presentes muy apreciados. Así, en una carta del Embajador en Génova, Gómez Suárez de Figueroa, al Emperador Carlos V, fechada en esa ciudad a 7 de agosto de 1533, entre el apunte de los celos que produce la proyectada entrevista del papa con el rey de Francia, la atracción de César Fragoso al servicio de Francia y gestiones con Bernabé Adorno, el registro de armas y armeros que envía de Alemania a España Enrique Welzer y los avisos de Suiza, se introduce noticia sobre las telas de terciopelo leonado que se habían encargado<sup>60</sup>.

Igualmente, en otra carta del mismo embajador Gómez Suárez de Figueroa a Juan Vázquez de Molina, secretario de Estado, fechada en la misma ciudad italiana a día 14 de julio de 1541, se departe sobre unos regalos de terciopelo de dos pelos, tafetán y conservas, con los que le obsequia<sup>61</sup>.

**Figura 8.** Regalos de tejidos a Juan Vázquez de Molina, secretario de Estado.



#### 4. CONCLUSIONES

Con el presente trabajo se ha pretendido, sobre el colchón doctrinal y bibliográfico que registra la trayectoria de este gremio, aportar una nueva dimensión que nos pueden ofrecer

59 AGS, CCA, CED, 4, 220,1.

60 AGS, Consejo de Estado (EST), LEG, 1366, 230.

61 AGS, EST, LEG, 1374, 270.

las fuentes archivísticas y documentales para la época, esto es, la identificación, relación y análisis de la función ejercida por los sastres regios y vinculados por su profesión al estamento nobiliario. Desde los individuos portadores de una dignidad social *in crescendo*, con deseos de medrar en la escala social, como los sastres andantes y estantes en corte, hasta un grupo más consolidado marcado por la continua insatisfacción de las deudas en su relación con la nobleza. Secciones archivísticas como el Registro General del Sello, Cámara de Castilla, Registro de Ejecutorias o Estado han servido para proporcionarnos una nutrida nómina, en relación diacrónica, de los sastres vinculados a la Corona castellana entre los años de 1450 y 1615. Por otro lado, el proteccionismo regio hacia la figura de este artesano cercano a las élites queda ostensiblemente marcado en las prebendas otorgadas a los linajes de sastres regios, como el de Fernando de Torrijos, o la actitud de la justicia en los procesos cercanos a la figura de Francisco de la Hera, sastre del Príncipe don Juan.

El hecho de que se contemplan pagos en el mismo año a distintos sastres reales da a entender que cada miembro de la familia regia solía tener el suyo propio. Mientras que los personajes más allegados al entorno de los monarcas, criadas, camareras y otros oficios de menor rango, sí que reciben de manos del tesorero o figuras afines tejidos para la confección de vestidos, que luego ellos personalmente habrían de contratar con los sastres andantes o estantes en corte o incluso con los propios sastres reales, transacción que como es lógico se escapa del alcance del registro documental de las mencionadas secciones archivísticas.

Finalmente, huelga señalar las posibilidades de esta documentación analizada para conocer en profundidad, y de la mano de fuentes históricas primarias, la historia del vestido<sup>62</sup>, regio y el de los empleados de la corte, por contraposición a la historia del vestido ordinario de la época, determinado por otros modelos documentales del ámbito notarial, como las cartas de dote, testamentos, inventarios o cartas de aprendiz. Del mismo modo que la oportunidad de contrastar ciertos pagos efectuados en concepto de ropa y vestimenta de la época, que podrían proporcionar equivalencias útiles para bucear en la historia económica del momento.

### **Siglas de los archivos consultados**

Archivo Histórico de la Nobleza (AHN)

Archivo General de Simancas (AGS)

Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (ARCHV)

### **BIBLIOGRAFÍA**

- Alcega, J. de, *Tratado de Geometría, Práctica y Traza, el cual trata de lo tocante al oficio de sastre...*, Valladolid, Maxtor, 2009.
- Alvar Ezquerro, A., *El nacimiento de una capital europea: Madrid entre 1561 y 1609*, Madrid, Turner, 1989.
- Baleztena Abarrategui, J., "Ordenanzas contra los sastres que tuvieran paños faltosos (1533)", *Cuadernos de etnología y etnografía de navarra*, 74 (1999), pp. 563-570.
- Bello León, J. M., y Hernández Pérez, M. B., "Una embajada inglesa a la corte de los Reyes Católicos y su descripción en el 'Diario' de Roger Machado", *En la España medieval*, 26 (2003), pp. 167-202.

62 E. Juárez-Almendros, "Don Quijote y la moda: El legado de Carmen Bernis", *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 24.1 (2004), pp. 137-142; J. de Alcega, *Tratado de Geometría, Práctica y Traza, el cual trata de lo tocante al oficio de sastre...*, Valladolid, Maxtor, 2009.

- Bouza Brey, F., "Historia de la cofradía gremial de sastres de Santiago de Compostela", *Revista Compostellanum*, 7 (1962), pp. 569-620.
- Carretero Rubio, V., *La artesanía textil y del cuero en Málaga (1487-1525)*, Málaga, Cedma, 1996.
- Comisión Internacional de Diplomática, *Folia Caesaraugustana I (normas de transcripción y edición de documentos)*, Zaragoza, CSIC, Institución Fernando el Católico, 1984.
- Domínguez Ortiz, A., "Madrid de villa a corte", en *Historia y documentos notariales*, Madrid, 16-2 (1992), pp. 263-279.
- Falcón Pérez, M. I., "Sobre la industria del vestido en Zaragoza en el siglo XV: las ordenanzas de la cofradía de sastres, calceteros y juboneros", *Aragón en la Edad Media*, 12 (1995), pp. 241-266.
- Fernández García, J., "La consideración social de los sastres en la tradición asturiana: (poesía popular y paremiología)", en Polledo Arias, A. C. (coord.), *Fiestas Balesquida*, Oviedo, 2012, pp. 89-103.
- Francisco Olmos, J. M. de, "La evolución de los cambios monetarios en el reinado de Isabel la Católica según las cuentas del tesorero Gonzalo de Baeza", *En la España medieval*, 21 (1998), pp. 115-142.
- Gestoso Pérez, J. y Fernández Gómez, M., *Noticia histórico-descriptiva del antiguo pendón de la ciudad de Sevilla y de la bandera de la Hermandad de los sastres*, Sevilla, Área de Cultura, 1999.
- Gómez de Valenzuela, M., "La regla de la cofradía jaquesa de sastres, bajo la advocación de San Lorenzo (1602)", *Argensola: Revista de CC. Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses*, 113 (2003), pp. 315-328.
- González Arce, J. D., "De la corporación al gremio. La cofradía de sastres, jubeteros y tundidores burgaleses en 1485", *Studia historica. Historia medieval*, 25 (2007), pp. 191-219.
- González Arce, J. D., *La casa y corte del príncipe don Juan (1478-1497): economía y etiqueta en el palacio del hijo de los Reyes Católicos*, Sevilla, Sociedad Española de Estudios Medievales, 2016.
- González Marrero, M. del C., "Un vestido para cada ocasión: la indumentaria de la realeza bajomedieval como instrumento para la afirmación, la imitación y el boato. El ejemplo de Isabel I de Castilla", *Cuadernos del CEMyR*, 22 (2015), pp. 155-194.
- Haldón Reina, J. F., "Aproximación histórico-artística a la antigua Hermandad de Nuestra Señora de los reyes del gremio de sastres", en Roda Peña, J. (coord.), *II Semana de estudios Medievales*, Nájera, 2009, pp.155-190.
- Juárez-Almendros, E., "Don Quijote y la moda: El legado de Carmen Bernis", *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 24.1 (2004), pp. 137-142.
- López García, J. M., *El impacto de la corte en Castilla: Madrid y su territorio en la época moderna*, Madrid, siglo XXI de España, 1998.
- Marchant Rivera, A., "Los sastres en los Procesos de fe del tribunal de distrito de la Inquisición de Toledo (1483-1597)", *Documenta & Instrumenta*, 12 (2014), pp. 95-116.
- Martínez Carreño, A., "Sastres y modistas: notas alrededor de la historia del traje en Colombia", *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. 28, n. 28 (1991), pp. 61-76.
- Mediero Velasco, M. I., "El impacto de la corte sobre la villa de Madrid", *Pasea por Madrid: historia, turismo cultural y tiempo libre*, 7 (2015), pp. 39-57.
- Monner Sans, R., *De sastres: entretenimiento paremiológica*, Talleres de la Casa Jacobo Peuser, 1909.
- Nieto Sánchez, J. A., "La conflictividad laboral en Madrid durante el siglo XVII: el gremio de sastres", en *Actas del I Congreso de jóvenes Geógrafos e Historiadores*, 1995, pp. 283-289.

- Nieto Sánchez, J. A., *Artisanos y mercaderes: una historia social y económica de Madrid (1450-1850)*, Madrid, Fundamentos, 2006.
- Nombela Rico, J. M., *Auge y decadencia en la España de los Austrias: la manufactura textil de Toledo en el siglo XVI*, Toledo, Ayuntamiento, 2003.
- Puerta Escribano, R. de la, "Los avatares del asociacionismo de los artífices del vestir en la Valencia Moderna", en Prats, L. (coord.), *Estudios en homenaje a la Profesora Teresa Puente*, vol. 2, Valencia, 1996, pp. 481-495.
- Puerta Escribano, R. de la, *Historia del gremio de sastres y modistas en Valencia: del siglo XIII al siglo XX*, Valencia, Ayuntamiento, 1997.
- Puñal Fernández, T., *Los artesanos de Madrid en la Edad Media (1200-1474)*, Madrid, UNED, 2000.
- Reguera Ramírez, R., "Costureras versus sastres. También una cuestión de género", *El Pajar: Cuaderno de etnografía canaria*, 25 (2008), pp. 110-116.
- Rodríguez Plaza, M. Á., "Ordenanzas del gremio de sastres de Plasencia. Año 1795", *Revista de estudios extremeños*, vol. 71, n. 2 (2015), pp. 1115-1136.
- Salazar y Castro, L., *Pruebas de la historia de la casa de Lara sacadas de los instrumentos por...*, Madrid, Imprenta Real, 1694, p. 102.
- Sanchís Llorens, R., "El offi de sastres y calcetters de Alcoy", en *Primer Congreso de Historia del País Valenciano: celebrado en Valencia del 14 al 18 de abril de 1971*, vol. 3, Valencia, 1976, pp. 201-208.
- Vaamonde Lores, C., "La cofradía de los sastres de Betanzos", *Boletín de la Real Academia Galega*, 46 (1911), pp. 244-251.
- Zofío Llorente, J. C., "Reproducción social y artesanos. Sastres, curtidores y artesanos de la madera madrileños en el siglo XVII", *Hispania: Revista española de Historia*, 71/237 (2011), pp. 87-120.
- Zofío Llorente, J. C., *Gremios y artesanos en Madrid, 1550-1650: la sociedad de trabajo en una ciudad cortesana preindustrial*, Madrid, CSIC, 2005.

## La conflictividad por servidumbres en los procesos judiciales de la Real Audiencia de Galicia en la Edad Moderna\*

### Conflicts on easements in lawsuits at the Royal Court of Galicia in Early Modern History

Rubén CASTRO REDONDO  
Universidad de Santiago de Compostela  
ruben.castro@usc.es

Fecha de recepción: 05-10-2017  
Fecha de aceptación: 24-03-2018

#### RESUMEN

La sociedad gallega del Antiguo Régimen fue esencialmente conflictiva, hecho que ha sido probado en numerosas publicaciones en los últimos años. El presente artículo trata de analizar una parte de esta realidad social a través de los litigios que la Real Audiencia de Galicia atendió por razón de servidumbres, las cuales podían ser, según el elemento al que se refiriesen, de paso, de agua y de luces y ventanas. Estas figuras jurídicas redistribuían derechos y deberes al margen de la propiedad privada, por lo que aunque su fundamento no se discutía, como habitualmente ocurrió, sí se discutió la forma en que debían establecerse.

**PALABRAS CLAVE:** Edad Moderna, conflictividad social, servidumbre de paso, servidumbre de agua, servidumbre de luces y ventanas.

#### ABSTRACT

Galician society during Early Modern History was essentially conflictive, as many studies have demonstrated in recent years. This paper seeks to analyse a part of this social reality through the litigation that the Royal Court of Galicia considered by reason of easements, which could be, according to the element to which they refer, on rights of way, water, lights and windows. These legal instruments redistributed rights and duties beyond private property, so if their basis was not generally discussed, there was debate over how they should be established.

**KEYWORDS:** Early Modern History, social conflict, access easement, water easement, light and air easement.

---

\* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación *Culturas urbanas: las ciudades interiores en el noroeste ibérico, dinámicas e impacto en el espacio rural*, (HAR2015-64014-C3-3-R), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad de España y por la Unión Europea a través de los fondos FEDER.

## 1. INTRODUCCIÓN

La convivencia en el seno de las comunidades vecinales de la Galicia moderna se vio alterada de manera constante por conflictos entre sus vecinos, aunque bien es cierto que pocas veces estos desencuentros alcanzaron niveles preocupantes de violencia. Una de las motivaciones habituales que rompían la paz social fueron las servidumbres, figuras jurídicas que restringían el concepto romano de propiedad —sobre la cual cabría uso y abuso—, imponiendo en cambio un nuevo reparto de derechos y obligaciones a cada uno de dichos vecinos.

Las servidumbres, reconocidas jurídicamente desde las recopilaciones de Alfonso X, eran básicamente de paso y/o camino, de agua y de luces y ventanas. La primera obligaba a un propietario a permitir el paso de un extraño a través de su fundo, siempre que este demostrase que la propiedad a la que quería acceder no tenía salida a un camino público y, por ello, la única forma de llegar a ella era atravesando la(s) de los demás. En la segunda eran las aguas sobre las cuales recaía su fuerza jurídica, porque aun atravesando propiedades privadas, esas corrientes no podían alterarse si con ello se privaba de riego a las heredades por donde pasarían posteriormente. Y esto, en Galicia, el país de los mil ríos y con un minifundismo extremo, era motivo de constantes disputas. La tercera de las servidumbres tiene como sujeto jurídico las viviendas particulares, necesitadas de cierto control sobre su entorno más inmediato para disfrutar de iluminación en su interior o para evitar que cualquier elemento se interpusiese entre los edificios y el sol, principal fuente de luz y calor para los hogares del Antiguo Régimen.

## 2. METODOLOGÍA

El estudio de la conflictividad en las sociedades modernas presenta numerosas dificultades al investigador, derivadas todas ellas de la manifiesta imposibilidad de conocerla en toda su magnitud, toda vez que la ausencia de registro escrito para muchas de las disputas que se originaron en el seno de estas sociedades dominadas por la oralidad condenó al olvido a buena parte de ellas<sup>1</sup>. Pero, aunque su conocimiento completo será siempre inalcanzable, existen estrategias metodológicas que permiten acercarnos a ciertos tipos de conflictividad a través del estudio de las pruebas documentales que sí generó en su momento.

Nuestro estudio trata, precisamente, de acceder a la conflictividad que se produjo por razón de servidumbre(s) en la Galicia moderna mediante el análisis de la litigiosidad que estas disputas crearon. Por supuesto, el primer conjunto desborda al segundo, puesto que los conflictos son siempre mucho más numerosos que los litigios, si bien el estudio de estos es la principal vía —pero no la única<sup>2</sup>— a través de la cual los investigadores podemos conocer los primeros. Es por eso que, a pesar de sus limitaciones, los procesos judiciales se convierten en el elemento clave para el estudio de la conflictividad que protagonizaron las sociedades de Antiguo Régimen<sup>3</sup>.

1 Estas son las denominadas “cifras negras” de la conflictividad en las sociedades del Antiguo Régimen, las cuales no fueron plasmadas en papel o bien porque la palabra bastaba o bien porque no todos tenían posibilidades de acudir ante las instituciones de justicia o ante los profesionales de la escritura: R. Iglesias Estepa, “La conflictividad ‘sorda’: un estudio sobre la criminalidad a finales del Antiguo Régimen”, *Obradoiro de Historia Moderna*, 10 (2001), p. 257.

2 Otra de las alternativas metodológicas habituales suele servirse del estudio de los protocolos notariales, en particular de aquellas escrituras que contienen referencias a quebrantos de la paz social, desde apartamientos a concordias, las cuales recomponen la amistad entre dos individuos antes enfrentados sin necesidad de acudir a los tribunales.

3 T. A. Mantecón Movellán, *Conflictividad y disciplinamiento social en la Cantabria rural del Antiguo Régimen*, Santander, Universidad de Cantabria, 1997, p. 20: “(...) los procesos conservados no son todos los litigios que

Para nuestro cometido se ha optado por estudiar los procesos judiciales relativos a servidumbre atendidos por la Real Audiencia de Galicia<sup>4</sup>. Este tribunal era el único con jurisdicción en todo el reino gallego, como resultado de dos competencias básicas que poseía en cuanto al conocimiento de procesos: en primera instancia, para cualquier pleito o causa incoada allí donde residiese el real tribunal y a cinco leguas alrededor; y en apelación, igualmente para todo litigio civil y criminal procedente de las justicias ordinarias<sup>5</sup>.

La restricción geográfica que puede presumirse de la primera competencia fue ampliamente superada por el hecho de que, desde 1480 hasta 1563, la Real Audiencia fue una institución itinerante, pero incluso tras su instalación permanente en la ciudad de A Coruña nunca perdió esta facultad, al servirse de sus alcaldes mayores para recorrer por turnos el territorio gallego. Estas vías de intervención —así como algunas otras<sup>6</sup>— provocaron que la Audiencia se convirtiese de facto en un tribunal de justicia de primera instancia, tan accesible para la población como parecen indicar los más de 288.000 procesos que hoy conservamos en su archivo. Este soporte documental se convierte así en un excelente indicador de la litigiosidad que caracterizó a la sociedad gallega de Antiguo Régimen<sup>7</sup>.

Por el descomunal volumen de documentación que generó, pero también por su presencia en todo el territorio de la Galicia Moderna, su utilidad se impone al estudio de los litigios conservados en los archivos señoriales, en parte porque la mayoría de la documentación de estos no ha llegado a nuestros días, y en parte también porque aun conteniendo muchos más litigios, como así debió de ser, estos se habrían de referir exclusivamente a su espacio jurisdiccional.

Con todo, nuestra propuesta metodológica tiene sus limitaciones. La Real Audiencia, a pesar de su vasta presencia, no conoció todos los litigios acontecidos en la Galicia moderna, debido a que si un proceso no lo recibía en primera instancia, solamente lo podría conocer en apelación desde los tribunales ordinarios. Ahora bien, no todas las sentencias de los tribunales de primera instancia fueron recurridas, ni mucho menos. Xoán Miguel González Fernández demostró el escaso número de los recursos contra las sentencias emitidas desde la base del sistema judicial: por ejemplo, solamente un 9'60 % de los procesos juzgados por el juez del Asistente de Santiago fueron apelados a la Real Audiencia; si se contrastan los datos con los que ofrece una justicia del ámbito rural, las cifras tampoco varían: en Bouzas sólo el 9'90 % de los pleitos y el 7'80 % de las causas fueron recurridas ante el tribunal coruñés<sup>8</sup>.

---

tuvieron lugar (...), aunque ofrecen una buena imagen del conjunto. No son la única fuente que permite una aproximación cuantitativa veraz sobre los problemas planteados, pero sí la única que añade a esta oportunidad el mayor aporte posible de información cualitativa sobre cada asunto sometido a la consideración judicial”.

4 Conservados en el Archivo del Reino de Galicia (ARG).

5 Sobre las competencias del tribunal: L. Fernández Vega, *La Real Audiencia de Galicia, órgano de gobierno en el Antiguo Régimen*, A Coruña, Diputación de A Coruña, 1982, pp. 253-280; P. López Gómez, *La Real Audiencia de Galicia y el Archivo del Reino*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1996, pp. 118-120; P. Ortego Gil, “La fuente limpia de la justicia: la Real Audiencia de Galicia”, en *Die Höchstgerichtsbarkeit im Zeitalter Karls V: Eine vergleichende Betrachtung*, Baden Baden, Nomos, 2011, pp. 177-269.

6 La Real Audiencia actuaba en primera instancia en todos los “casos de corte” que tuvieran lugar en el territorio gallego, prioridad de intervención que ejecutaba igualmente mediante el “auto ordinario” o “auto gallego” y un total de XXXVII de sus “provisiones ordinarias”: B. Herbella de Puga, *Derecho práctico i estilos de la Real Audiencia de Galicia*, Santiago de Compostela, Imprenta de Ignacio Aguayo, 1768, pp. 1-4 (casos de corte), pp. 16-45 (auto ordinario), pp. 185-241 (provisiones ordinarias).

7 O. Rey Castelao, *Montes y política forestal en la Galicia del Antiguo Régimen*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1995, pp. 16-21.

8 X. M. González Fernández, *Bouzas y otros juzgados gallegos del siglo XVIII: la conflictividad judicial*

En realidad, tan solo el hecho de tener que acudir ante la Audiencia era motivo suficiente para pretender el fin de la disputa<sup>9</sup>, pues no es difícil intuir que el tiempo y las costas procesales derivadas de la actuación del máximo tribunal del reino desempeñarían un evidente carácter disuasorio, sobre todo para las disputas de menor valor, como es el caso.

El vaciado se ha llevado a cabo en las secciones de vecinos (5.285) y de particulares (251.142)<sup>10</sup>, “el verdadero barómetro de la conflictividad social en Galicia<sup>11</sup>”, porque es aquí donde de alguna manera se subsumen todas las demás secciones de los pleitos de la Audiencia. La sobrerrepresentación de expedientes particulares nos aportará, por una parte, una riquísima información de tipo cualitativo; pero, por otra parte, limitará nuestras opciones para dar respuesta a dicha actividad, toda vez que muchos de estos litigios se debieron más a inquinas personales que a problemas estructurales.

Salvando todas estas dificultades, la metodología empleada nos ha permitido cuantificar, ubicar y caracterizar una conflictividad de baja intensidad pero muy presente y persistente en la sociedad gallega tradicional.

### 3. LOS LITIGIOS POR SERVIDUMBRES EN LA GALICIA MODERNA

La litigiosidad que generaron las servidumbres en la Galicia del Antiguo Régimen y que se conserva entre los procesos de la Real Audiencia es abundante<sup>12</sup>. El conjunto de la muestra alcanza prácticamente 250 litigios, una cifra nada despreciable si nos atenemos a las consideraciones metodológicas previas (tabla 1).

**Tabla 1.** Los litigios por servidumbre en la Real Audiencia.

Servidumbres	Individuales	%	Colectivos	%	Total	%
Paso/camino	150	93'75	10	6.25	160	64'26
Agua	51	86'44	8	13.56	59	23'69
Luces y ventanas	27	90'00	3	10.00	30	12'05
Total	228	91'57	21	8.43	249	100'00

Fuente: ARG, Real Audiencia.

*ordinaria en la Galicia atlántica (1670-1820)*, Vigo, Instituto de Estudios Vigueses, 1997, pp. 207-217.

9 R. Kagan, *Pleitos y pleiteantes en Castilla (1500-1700)*, Junta de Castilla y León: Consejería de Cultura y Turismo, 1991, p. 21.

10 Debido al tamaño de esta serie se ha trabajado con aquellos litigios que están catalogados e identificados con un pequeño registro. Esta parte se corresponde con los demandantes cuyo apellido empieza por las letras A y B hasta “Bermúdez”, los cuales suman 17.937 procesos.

11 O. Rey Castelao, *Montes y política forestal...*, p. 28.

12 A pesar de esto, esta conflictividad no fue estudiada de manera específica hasta el momento, aunque los fundamentos de estos derechos singulares habían sido ya descritos por Abel Bouhier en su obra ya clásica sobre la Galicia rural: A. Bouhier, *La Galice: essai géographique d'analyse et d'interprétation d'un vieux complexe agraire*, La Roche-sur-Yon, 1979. Sin duda, este investigador recogió aquí las influencias de las tesis doctorales que dos de los más grandes ruralistas franceses, Pierre Goubert y Jean Jacquart, habían defendido con anterioridad: P. Goubert, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 á 1730 : contribution á l'histoire sociale de la France du XVIIIe siècle*, París, l'École des Hautes Études, 1960; y J. Jacquart, *La crise rurale en Île-de-France, 1550-1670*, Paris, A. Colin, 1974.

La distribución de los litigios es claramente irregular, tanto si nos referimos a su tipología como si lo hacemos a aquellos que la protagonizaron. En relación a la primera, dos tercios de los procesos se fundamentan en los problemas por servidumbres de paso y camino (64'26 %), casi un cuarto por aguas (23'69 %) y poco más de uno de cada diez lo hacen por luces y ventanas (12'05 %); en relación a los protagonistas, en las tres categorías los sujetos individuales prevalecen sobre los colectivos, de manera que esta litigiosidad enfrentó en su mayoría a vecinos que actuaban de por sí (91'57 %), lógicamente porque a fin de cuentas estos derechos se manifestaron la mayor parte de las veces sobre la propiedad de cada uno, ora la heredad, ora la vivienda.

### 3.1. Los litigios por servidumbres de paso y camino

Debido a la configuración de la propiedad de la tierra en la Galicia moderna—fragmentada hasta extremos sin parangón en heredades de pequeño tamaño—, muchas de sus parcelas de cultivo no tenían acceso desde un camino público, sino que sus propietarios estaban obligados a transitar eventualmente por las propiedades colindantes para acceder a la suya<sup>13</sup>. Por ello, las servidumbres de paso y camino y/o de entrada tuvieron una importancia capital para las sociedades campesinas del Antiguo Régimen<sup>14</sup>.

En realidad, las anteriores denominaciones tan solo especifican de qué modo un individuo de la comunidad va a ejercer dicho tránsito sobre la(s) propiedad(es) de su(s) vecino(s), si bien se debería hacer siempre a través del trayecto más corto posible entre el camino público y el predio dominante y/o la menor molestia ejercida sobre el predio sirviente.

Sea como fuese, las servidumbres no son más que derechos a través de los cuales se puede transitar legalmente por la propiedad de los demás con el único fin de alcanzar la de uno mismo<sup>15</sup>, lo cual consigue modificar de alguna manera los respectivos límites que separan una de otras; sin embargo, el fundamento y sobre todo la materialización de semejante derecho lo convierte en un fenómeno singular. Por una parte, el disfrute de un derecho más allá de las propias lindes se concreta de manera discontinua, esto es, solamente cuando aquel que disfruta de semejante derecho se dirige efectivamente hacia su propiedad—atravesando las del resto—, por lo cual su privilegio se prolonga tanto como el tiempo que le lleve recorrer dicho tránsito, y no más. Por otra parte, estas servidumbres crearon límites no tangibles sobre el territorio, pues no conllevaron la construcción de nuevos linderos que delimitasen el área de paso, entre otras cosas porque supondría romper la

13 Concepto y fundamento en: *Las Siete Partidas del Rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códigos antiguos por la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1807, P. 3, 31, 1: “que cosa es servidumbre: e quantas maneras son della”, y P. 3, 31, 3: “qual es la llamada servidumbre rustica: e quantas maneras son della”, respectivamente. Sobre su recepción en el Derecho común desde el sustrato romano: F. L. Pacheco, *Las servidumbres pradiales en el derecho histórico español*, Lleida, Pagès Editors, 1991; “Fueros y Partidas: algunas páginas más sobre servidumbres”, *Initium: Revista catalana d'història del dret*, 6, 2001, pp. 285-305.

14 Si el tránsito desde el camino público era continuo, sin obstáculos, al propietario le bastaba con obtener servidumbre de paso sobre las heredades vecinas hasta su fundo, como la que Francisca Bermúdez de Castro demandó a su vecino Domingo de Castro en Elviña en 1679: Archivo del Reino de Galicia (ARG), Real Audiencia, leg. 9103, exp. 18. En cambio, si cualquiera de las heredades intermedias tenía alguna construcción que impedía acceder a ella, el derecho que se había de satisfacer de manera prioritaria era el de entrada, motivo por el cual se enfrentaron la viuda Inés Alonso do Río y el regidor de Mondoñedo, Luis de Luaces, en 1568: ARG, Real Audiencia, leg. 14753, exp. 21.

15 Motivo por el cual este fenómeno ha sido analizado en relación a la necesaria solidaridad que debe existir entre los vecinos-propietarios de una misma población: J. M. Cardesín, *Tierra, trabajo y reproducción social en una aldea gallega (s. XVIII – XX): muerte de unos, vida de otros*, Madrid, Ministerio de Agricultura, 1992, pp. 127 y ss.

unidad de la propia heredad y porque aquellos solo tendrían utilidad en el breve tiempo que tomase el otro propietario en cruzar el fundo ajeno. A pesar de todo, el ancho que debía ocupar el paso sí tenía que delimitarse de alguna manera y para ello nada mejor que el recurso a la medición.

Desde la legislación alfonsina del siglo XIII quedó estipulado en pies la magnitud de aquel, y aunque el valor de esta medida estaba sujeto a variaciones zonales e interpretaciones de lo más interesadas, la demarcación por vía cuantitativa era siempre más precisa que cualquiera de las indicaciones cualitativas, como resultaba de las definiciones del tipo “el ancho suficiente” o el espacio que una persona ocupe al caminar a pie, o varias personas a la vez, pero “de manera que vayan uno ante otro e non empar<sup>16</sup>”. Con todo, el legislador admitía que la limitación del ancho quedaba primero en manos de los involucrados, y solo en caso de no haber acuerdo se establecerían por defecto ocho pies para las vías, caso de que el perfil que atravesaban fuese derecho, y el doble si fuese sinuoso, para permitir la maniobra de los carros.

Si atendemos a la distribución cronológica de estos litigios, una primera lectura nos revela que la mayor concentración de aquellos se produce en la segunda mitad del siglo XVIII (gráfico 1). Aunque su análisis no sea sencillo por lo que se ha indicado en el apartado metodológico, sí hay ciertos elementos que parecen haber condicionado la intensidad y la cronología de los procesos por servidumbres de paso y camino.

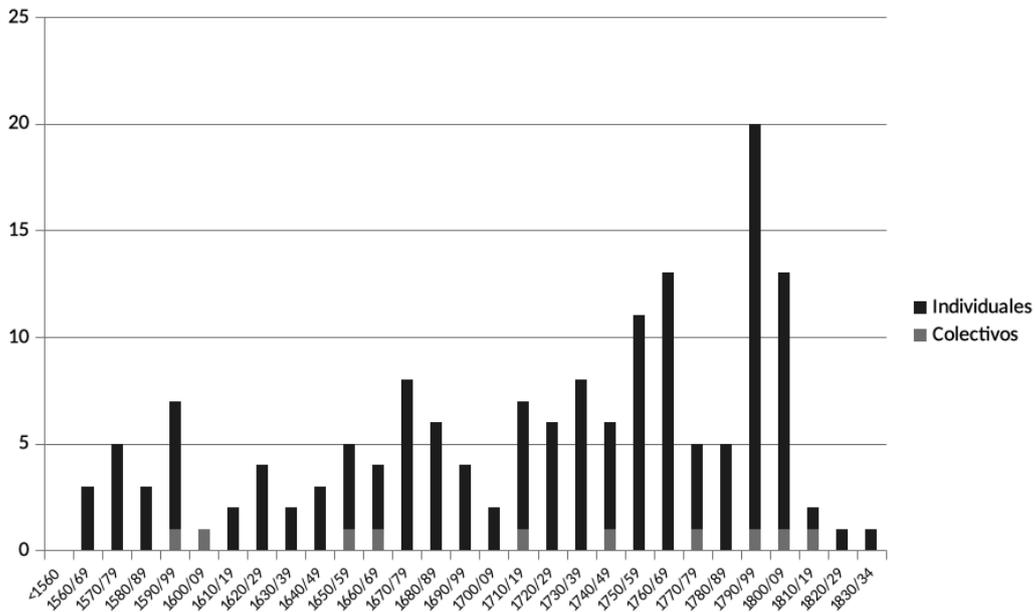
Por lo pronto, parece plausible que la mayor concentración de procesos en momentos inmediatamente anteriores a 1600 que inmediatamente posteriores pudo deberse a la novedad judicial que significó el establecimiento de un tribunal real de apelación para todo el territorio gallego, de manera que lo que a menudo se buscaba era que este dictase una resolución firme en un conflicto/litigio que venía de viejo. Es cierto que los orígenes de la Real Audiencia se remontan a 1480, pero también es cierto que la conservación de litigios en el Archivo del Reino a duras penas antecede al año 1563, momento en el que se asienta definitivamente en la ciudad de A Coruña. Si esto es así, el uso de la justicia real durante el Quinientos tendría una finalidad más encaminada a probar por escrito un derecho apoyado en la costumbre que a demandarlo *ex novo*, con la única finalidad de o bien rematar definitivamente las viejas disputas o bien asegurarse la validez y la vigencia de dicho derecho ante posibles y futuribles conflictos<sup>17</sup>.

Al igual que ocurre en muchas otras categorías conflictivas relativas a la sociedad gallega de Antiguo Régimen, las primeras décadas del siglo XVII son las que presentan una menor cantidad de litigios. Entre 1600 y 1649 tan sólo se han podido datar 12 procesos por servidumbres de camino (7'50 %), guarismo menor que los 18 que acopia tan sólo los 37 últimos años del siglo XVI (11'25 %) y mucho menor que la cantidad de litigios que se producirán hasta el final del siglo XVIII: 27 entre 1650 y 1699 (16'88 %), 29 entre 1700 y 1749 (18'13 %) y 54 en la segunda mitad del siglo XVIII (33'76 %).

16 *Las Siete Partidas...*, P. 3, 31, 3.

17 Un indicio de esto puede estar en la abundancia de “interdictos posesorios” en procesos del siglo XVI. Sobre esta figura se amparan tanto Esteban Álvarez en 1580 (ARG, Real Audiencia, exp. 17116, leg. 53), como Juan Alonso un año más tarde (ARG, Real Audiencia, exp. 20435, leg. 4).

**Gráfico 1.** Cronología de los litigios por servidumbre de paso



Fuente: ARG, Real Audiencia.

En relación a la condición social de los litigantes, ya sabemos que la sección de colectivos vecinales no aporta más que 6'25 % de los procesos (tabla 1), resultado de la suma de las nueve ocasiones en que litigan contra un individuo y tan sólo otra ocasión más en que hacen lo propio contra otro colectivo vecinal<sup>18</sup>. En el caso de los pleitos entre particulares, los demandantes son mayoritariamente labradores y gentes del común (85'33 %), seguidos de viudas (7'30 %), eclesiásticos (4 %), representantes de los oficios y cargos públicos (2'67 %) y otra mujer (0'67 %), la cual —al contrario que las anteriores— se presenta como “mujer soltera” (tabla 2).

**Tabla 2.** Condición social de los demandantes/denunciados por servidumbre de paso

Demandantes/ Denunciados	Número de litigios	%
Particulares del común	128	85'33
Viudas	11	7'33
Eclesiásticos	6	4'00
Cargos / Oficios públicos	4	2'67
Mujeres solteras	1	0'67
Total	150	100'00

Fuente: ARG, Real Audiencia.

18 En 1595 los vecinos de Pontón y los de Barbadáns, ambos de la provincia de Ourense, pleitean por el derecho de paso entre unas viñas que se ubican específicamente en los límites de ambas poblaciones: ARG, Real Audiencia, exp. 22335, leg. 15.

El perfil socioeconómico de los demandados por servidumbres de paso no difieren en demasía de los datos anteriormente señalados: la inmensa mayoría vuelven a ser gentes del común (79'33 %), los cuales son acompañados a duras penas por representantes de oficios y cargos públicos (6'67 %) y eclesiásticos, viudas, licenciados y otros, todos los cuatro con porcentajes por debajo del 5 % (tabla 3).

**Tabla 3.** Condición social de los demandados/denunciados por servidumbre de paso

Demandados/ Denunciados	Número de litigios	%
Particulares del común	119	79'33
Oficios / Cargos públicos	10	6'67
Eclesiásticos	6	4'00
Viudas	6	4'00
Licenciados y título de "don"	6	4'00
Otros	3	2'00
Total	150	100'00

Fuente: ARG, Real Audiencia.

Atendiendo a su procedencia, es evidente que el ámbito rural tiene que ser predominante en los conflictos de paso entre heredades en un territorio como el gallego (92'50 %) <sup>19</sup>, aunque no por ello las ciudades estarían excluidas; de hecho, hasta 12 de los litigios por derechos de paso se localizan en el interior de núcleos urbanos, lo que supone un 7'50 % del total (tabla 4) <sup>20</sup>. En las villas y en las ciudades de la Edad Moderna tenían cabida también las propiedades orientadas al cultivo, de manera que los derechos de paso pueden ser necesarios para posibilitar el acceso a un predio de la misma manera que en el rural <sup>21</sup>. Pero, además, la concentración de viviendas en espacios reducidos podía privar a alguna de estas de un acceso directo a la calle y, en consecuencia, tener que solicitar paso, o bien

19 Xoán Miguel González Fernández había cuantificado 32 litigios por servidumbres de paso en un tribunal señorial rural como era el de Bouzas, lo cual equivale a un 4'48 % del total de procesos atendidos por dicho tribunal entre 1740 y 1819. En el caso del Asistente compostelano, con jurisdicción sobre un territorio más urbanizado, las servidumbres de medianería, de luces y vistas y de "otras" suman tan solo 17 procesos durante todo el siglo XVIII, esto es, el 5'90 % del total: X. M. González Fernández, *Bouzas y otros juzgados...*, pp. 96-101.

20 Hemos localizado tres en la ciudad de Ourense (ARG, Real Audiencia, exp. 14878, leg. 20; exp. 769, leg. 4; exp. 1346, leg. 20), dos en Vigo (ARG, Real Audiencia, exp. 12995, leg. 57; exp. 12261, leg. 29), y uno en Santiago (ARG, Real Audiencia, exp. 10125, leg. 30), A Coruña (ARG, Real Audiencia, exp. 9855, leg. 30), Lugo (ARG, Real Audiencia, exp. 19803, leg. 23), Pontevedra (ARG, Real Audiencia, exp. 21036, leg. 51), Monforte (ARG, Real Audiencia, exp. 8720, leg. 70), Pontearreas (ARG, Real Audiencia, exp. 2376, leg. 26) y Marín (ARG, Real Audiencia, exp. 11777, leg. 16).

21 En 1695 Bernardo Álvarez Becerra pleitea contra el teniente corregidor de A Coruña para obtener el derecho de paso a través de la heredad de este, llamada "de pie de Castelo": ARG, Real Audiencia, exp. 9855, leg. 30.

a través de una heredad<sup>22</sup>, o bien a través de la casa de uno de los vecinos, derecho al que no muchos estaban prestos a acceder. Así ocurre en 1680 con Manuel Álvarez Enríquez, el cual se persona contra Antonio de Seoane para “no dar servidumbre por una casa que tiene en la ciudad de Orense<sup>23</sup>”; con esa misma reticencia y en esa misma ciudad, pero en 1727, Francisco Añel y Puga se niega a que Santiago Garrido transite por su casa de la calle del Tendal de Figueira como vía para acceder a la de él<sup>24</sup>.

**Tabla 4.** Procedencia de los litigios por servidumbre de paso

Conflictividad	Total	Rural	%	Urbana	%
Servidumbres de paso	160	148	92'50	12	7'50

Fuente: ARG, Real Audiencia.

De la forma en que se sustancian estos procesos sabemos que aquellos que acuden a la Real Audiencia para convertir en litigio un conflicto por servidumbre de paso lo hacían por cuatro grandes motivaciones, a saber: probar la costumbre en el derecho de servidumbre de una heredad, solicitar paso a través de un predio sirviente, denegar el paso hacia el predio dominante y, finalmente, demandar cualquiera novedad que impidiese ejercer el derecho de paso sobre un determinado predio.

Con respecto a la primera, ya se ha indicado que su presencia será más intensa en esta conflictividad cuanto más reciente sea la fecha en que se sustancie el proceso, por la novedad judicial que inauguró la Real Audiencia. Si a la segunda motivación nos referimos, hay que tener en cuenta que en no pocos casos donde una heredad se había quedado enclavada entre más propiedades que la rodeaban completamente, la causa se ha de buscar en la división de una propiedad mayor y más antigua —esta sí con salida pública— de la cual derivaría aquella nueva porción encallada entre propiedades ajenas.

En este proceso el crecimiento demográfico tuvo que influir de alguna manera, pues el efecto que este provocaba era lógicamente un aumento del número de individuos entre los que se debía de fragmentar el patrimonio familiar a la muerte de los progenitores, por lo menos en una sociedad con un derecho hereditario que no excluía por defecto a ninguno de los hijos; sin embargo, la relación de esta conflictividad con la evolución de la población es difícil de visualizar, quizás porque sus efectos se produjeron al tiempo que la benigna situación económica que acompaña los ritmos demográficos los mitigaba, corrigiendo la mayor predisposición de comenzar un proceso judicial. En su defecto, hay algunos indicios de la presencia de esta causalidad, como es el hecho de que una de las partes que solicita derecho de paso lo haga a través de una propiedad de alguien con quien comparte apellidos<sup>25</sup>.

22 Ante esta tesitura se debió encontrar en 1689 Ignacio Andiano y Silva, vecino del barrio compostelano de Pitelos, pues demandó a Juan Álvarez Tejedor para ejercer sobre una heredad de este el derecho de paso hacia su propia vivienda: ARG, Real Audiencia, exp. 10125, leg. 30.

23 ARG, Real Audiencia, exp. 14878, leg. 20.

24 ARG, Real Audiencia, exp. 1346, leg. 20.

25 En 1730 Juan Ignacio Avalue demanda a Diego Jacinto Avalue, ambos de San Salvador de Coiro, a causa de una “servidumbre de camino por la veiga do prado”: ARG, Real Audiencia, exp. 18763, leg. 13.

En el caso contrario, un litigio podía también ser iniciado por el propietario del predio sirviente, esto es, por aquel que sufría las consecuencias de dejar transitar a extraños a través de su propiedad, como el que en 1612 enfrentó a Pedro Andrade de Soutomayor con sus vecinos del coto de Piñor, por “mantener cerrado y no dar camino por la heredad y término de Vigón<sup>26</sup>”.

Esta defensa del derecho negativo se hace más presente cuanto más molestia causaba el derecho de paso, pues este tránsito no tenía perfectamente delimitado sus límites y las vagas imprecisiones sobre estos daban lugar a continuos conflictos. El ancho del que se servía el que por una servidumbre se encaminaba a su heredad variaba en función de sus necesidades: el agravio que causaba el paso de una única persona —o de varias pero en fila de a uno<sup>27</sup>— era menor que el que causaba el tránsito de una persona con dos bueyes<sup>28</sup>, y no digamos de esa misma persona al frente de dos carros de bueyes<sup>29</sup>. Pero la reacción ante estas servidumbres dependía también del valor que se le presuponía al área donde se establecían, de manera que es más frecuente que aflore cuando se trata de pasar por viñas<sup>30</sup>, huertas<sup>31</sup>, bodegas<sup>32</sup>, granjas<sup>33</sup>, y sobre todo, por las propias viviendas<sup>34</sup>, al entenderse una intromisión intolerable allí donde se desarrolla el ámbito más íntimo del individuo.

Por último, otra de la motivación que conduce a dos partes a litigar en torno a una servidumbre de paso es la presencia de nuevos obstáculos que impedían el tránsito hacia el predio dominante. En la mayoría de estos casos el derecho de paso estaba probado desde antaño, pero este encontró en los cercamientos de heredades un claro competidor<sup>35</sup>. Sin embargo, este motivo está intrínsecamente ligado a otra de las categorías conflictivas por límites que hemos tipificado y su análisis va más allá del objetivo del presente artículo: nos estamos refiriendo a los litigios por aperturas y cierres de predios<sup>36</sup>.

### 3.2. Los litigios por servidumbres de agua

Si las servidumbres de paso obligaban a una propiedad a permitir su tránsito a otro que no fuese su dueño, siempre que fuese para conducirse hacia su heredad y solo cuando esta

26 ARG, Real Audiencia, exp. 3068, leg. 6.

27 En 1792 Francisco Abeiján y más de su parte se quejan a Inés de Vilachán sobre una “serventía de un camino de a pie”: ARG, Real Audiencia, exp. 16667, leg. 53.

28 La servidumbre de paso de un carro con bueyes en Santo André de Lesta es el origen del litigio entre la viuda Cayetana de Castro y Barbeito y Antonio María de Castro, en 1802: ARG, Real Audiencia, exp. 11162, leg. 9. Más ejemplos: ARG, Real Audiencia, exp. 9967, leg. 13; ARG, Real Audiencia, exp. 10632, leg. 24.

29 En 1805 José Alonso Aguiar demanda a Francisco de Santiago “sobre el uso del tránsito para introducir dos carros”: ARG, Real Audiencia, exp. 23828, leg. 1.

30 Algunos ejemplos de una larga lista: ARG, Real Audiencia, exp. 14723, leg. 17; ARG, Real Audiencia, exp. 1959, leg. 26; ARG, Real Audiencia, exp. 20683, leg. 54; ARG, Real Audiencia, exp. 5427, leg. 38; ARG, Real Audiencia, exp. 4437, leg. 49; ARG, Real Audiencia, exp. 23292, leg. 47; ARG, Real Audiencia, exp. 15776, leg. 10, etc.

31 ARG, Real Audiencia, exp. 9511, leg. 50.

32 ARG, Real Audiencia, exp. 23042, leg. 84; exp. 769, leg. 4; exp. 23358, leg. 59.

33 ARG, Real Audiencia, exp. 8720, leg. 10.

34 ARG, Real Audiencia, exp. 8329, leg. 20; exp. 1346, leg. 20; exp. 14878, leg. 20.

35 En 1618 Alonso Ares da Barreira demanda a Bernardo Maldonado por un muro que impide su derecho de paso a través de la heredad de este último: ARG, Real Audiencia, exp. 346, leg. 12. Por el mismo motivo Antonio Arias se queja de Ventura y de Bernardo Arias, todos ellos de Palas de Rei: ARG, Real Audiencia, exp. 19374, leg. 74.

36 R. Castro Redondo, *La conflictividad vecinal en la Galicia de fines del Antiguo Régimen: los conflictos por medidas y límites* (Tesis Doctoral Inédita), Universidad de Santiago de Compostela, 2016, pp. 434 y ss.

no disfrutara de otro acceso público, las de agua forzaban a los predios sirvientes —aguas arriba— a permitir y respetar los cauces que los atravesaban para asegurar que su suministro llegase al (a los) predio(s) dominante(s)<sup>37</sup> —aguas abajo—<sup>38</sup>.

También aquí la participación de colectivos vecinales es muy minoritaria (13'56 %), pues los litigios incoados por particulares son claramente protagonistas (86'44 %). Si a los procesos en los que participan colectivos vecinales nos referimos, en todos y cada uno de ellos la demanda correspondiente va dirigida contra un particular —nunca contra otro colectivo—, siendo aquellos, siempre, gentes del común. En cambio, el análisis socioeconómico de los litigantes que participan en los 51 procesos iniciados por particulares nos muestra una composición más compleja, tanto en los demandantes como en los demandados.

**Tabla 5.** Condición social de los demandantes/denunciados por servidumbre de agua

Demandantes/ Denunciantes	Número litigios	%
Particulares del común	43	84'31
Eclesiásticos	7	13'73
Viudas	1	1'96
Total	51	100'00

Fuente: ARG, Real Audiencia.

Con respecto a los primeros (tabla 5), las gentes del común se encuentran detrás de la mayoría de las demandas por servidumbre de agua (84'31 %), monopolio que tan sólo es discutido por la presencia de siete eclesiásticos (13'73 %) y una única viuda (1'96 %). En los segundos (tabla 6), los particulares llanos reciben casi ocho de cada diez demandas (78'43 %), aunque el porcentaje restante se fragmenta en más categorías socioeconómicas que en el caso anterior, a saber: eclesiásticos (7'84 %), licenciados y viudas (3'92 % cada una) y oficios y cargos públicos, personas con título de don y otros (1'96 %), todos los últimos tres con una presencia casi testimonial.

La serie de sus ritmos y de su intensidad difiere en parte de lo que se ha observado en la servidumbre precedente; sin embargo, antes de su presentación conviene puntualizar alguna que otra consideración metodológica de carácter específico. Los litigios por servidumbres de agua que hemos recogido no son más que aquellos que así se presentan en la sección de particulares y de vecinos en la Real Audiencia<sup>39</sup>, de manera que otros muchos que se habrán camuflado entre los procesos por los “usos y aprovechamientos de agua” o, incluso, los “usos y aprovechamiento de montes” —donde muchas veces nacían los cursos de agua<sup>40</sup>— no encuentran acomodo<sup>41</sup>. Además, el carácter local y el pequeño

37 *Las Siete Partidas...*, P. 3, 31, 4: “como puede ome aver servidumbre en heredad agena para traer agua por ella”.

38 E. Torijano Pérez, “El agua como bien privativo (de las Partidas al Código Civil)”, en A. Marcos Martín (coord.), *Agua y sociedad en la época moderna*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2009, p. 83.

39 La sección de aguas en el ARG consta de nada menos que de 2.940 procesos.

40 O. Rey Castelao, *Montes y política forestal...*, p. 57.

41 Sobre la enorme litigiosidad que generó el uso y aprovechamiento de aguas en dicha Audiencia: X. M. Candal González, “Pleitos de aguas en la audiencia coruñesa durante el siglo XVIII”, *Obradoiro de Historia*

valor económico de estas servidumbres hacen que rara vez las demandas superen la instancia de las justicias señoriales, si es que llegan, porque son más que habituales las soluciones extrajudiciales que conservan las escrituras de los protocolos notariales<sup>42</sup>. Es por eso que, más que en otros casos, su presencia en los altos tribunales de justicia es puramente anecdótica<sup>43</sup>.

**Tabla 6.** Condición social de los demandados/denunciados por servidumbre de agua

Demandados/ Denunciados	Número litigios	%
Particulares del común	40	78'43
Eclesiásticos	4	7'84
Licenciados	2	3'92
Viudas	2	3'92
Cargos / Oficios públicos	1	1'96
Título de "don"	1	1'96
Otros	1	1'96
Total	51	100'00

Fuente: ARG, Real Audiencia.

Con todo y con ello, el ritmo con que estas demandas llegan al tribunal herculino no es aleatorio, sino que responde básicamente a la distinta presión que las comunidades campesinas de la Galicia del Antiguo Régimen ejercieron sobre los recursos hídricos<sup>44</sup>. Entre las causas que explican la mayor o menor demanda de agua a lo largo de los siglos modernos destacan dos factores fundamentales: la extensión e importancia del praderío y la presencia —o no— de cultivos con necesidad de regadío, ejemplificados sobremanera en el maíz americano<sup>45</sup>.

*Moderna*, 2 (1993), pp. 85-103.

42 Así lo demuestran los estudios locales: Celia Alegre Maceira ponderó en un 4'60 % los acuerdos que en la comarca del Ulla se firmaron ante notario sobre aguas, aunque esta problemática excede la categoría de nuestro interés, esto es, exclusivamente, las servidumbres de agua. En un dato similar, los poderes para iniciar un proceso —llegase o no a producirse— eran en el mismo ámbito espacial y cronológico de un 3'50 %: C. Alegre Maceira, *Dar e concordar no Ulla no século XVIII*, A Coruña, Diputación provincial de A Coruña, 2009, pp. 64-68.

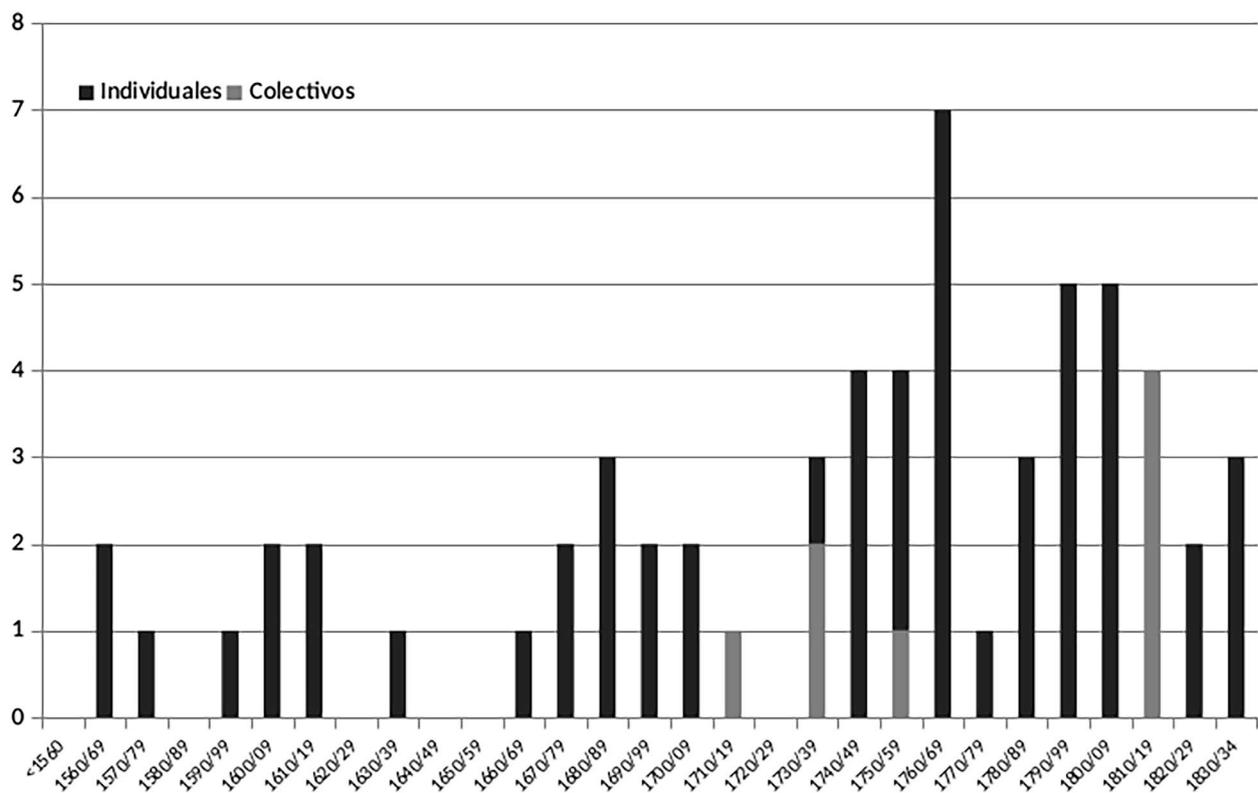
43 El análisis de los pleitos por aguas que realizó Xosé Manuel Candal reveló que casi un tercio de aquellos que llegaban a la Real Audiencia habían sido paralizados antes de conocer sentencia (31 %): X. M. Candal González, "Pleitos por aguas...", p. 99 y ss. Sea como fuere, el tribunal herculino fue suficiente para atender las demandas que el uso y la posesión del agua produjeron en la Galicia del Antiguo Régimen: O. Rey Castelao, "La lucha por el agua en el país de la lluvia (Galicia, siglos XVI-XIX)", *Vínculos de Historia*, 1 (2012), p. 58.

44 J. M. Pérez García, "Entre regar y no regar: la intensa disputa por unos recursos hídricos colectivos escasos en la Galicia meridional (1600-1850)", en F. J. Aranda Pérez (coord.), *El mundo rural en la España moderna*, Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha, 2004, pp. 555-572.

45 P. Saavedra Fernández, "El agua en el sistema agropecuario de Galicia", en A. Marcos Martín (coord.),

Con todas las reservas, la serie de procesos nos indica tres aspectos clave. Uno, que si bien su presencia se documenta desde los primeros momentos en que la Real Audiencia se asentó en A Coruña, la intensidad de aquella es nimia hasta un siglo más tarde. Dos, que a partir de 1660 se evidencia una concentración de procesos que durará hasta final de siglo, con un máximo relativo en la década de 1680. Y tres, que tras 1730 se produce un aumento en el número de litigios por década, el cual se mantiene, mal que bien, hasta el final de la serie, siendo la segunda mitad del Setecientos el momento en que mayor concentración de pleitos por esta servidumbre se documentan: 25 entre 1750 y 1799, el 43'10 %; y 29 entre 1740 y 1810, el 49'15 % (gráfico 2).

**Gráfico 2.** Cronología de los litigios por servidumbre de agua



Fuente: ARG, Real Audiencia.

Si a todo lo anterior le adjuntamos su respectiva procedencia geográfica, las cosas se aclaran. De todos los procesos por servidumbres de agua que tienen lugar en el siglo XVII (12) —11 de ellos entre 1617 y 1697— al menos 8 de ellos, tienen su origen en las provincias atlánticas (66'67 %) <sup>46</sup>: Tui (4), Santiago (3) y A Coruña (1), lo cual debe estar apuntando a una mayor demanda de agua en estos espacios a causa de la introducción del maíz, cereal necesitado de irrigación artificial <sup>47</sup>.

*Agua y sociedad...*, pp. 49 y ss.

46 Dos de los procesos no hemos podido ubicarlos geográficamente.

47 Los procesos más numerosos y más tempranos que se producen durante el siglo XVII tienen lugar en la zona donde antes y con mayor intensidad se innovó en dicho cultivo: la provincia de Tui (ARG, Real Audiencia, exp. 26603, leg. 42; exp. 3396, leg. 2; exp. 20890, leg. 35). Con el tiempo, los litigios aparecen también en dirección norte, allí donde se expande el cultivo: Caldas en 1635 (ARG, Real Audiencia, exp. 21267, leg. 20) o Dorrón en 1674 (ARG, Real Audiencia, exp. 21476, leg. 93).

Tal y como se ha indicado en estudios precedentes<sup>48</sup>, los litigios por el uso de aguas aparecen más tardíamente en las provincias del interior, bien porque el maíz penetró aquí con retraso —cuando y donde efectivamente lo hizo— en comparación con la fachada occidental<sup>49</sup>, o bien porque los otros condicionantes que propiciaron una mayor presión sobre los recursos hídricos en estas provincias no atlánticas se concentraron en el siglo XVIII. Estos son, fundamentalmente, la introducción del cultivo de la patata, el maíz del interior, la cual se extiende a partir de la segunda mitad del siglo XVIII<sup>50</sup>; y, sobre todo, las nuevas roturaciones de monte para dedicarlas al cultivo, las cuales se realizaron sin tregua desde finales del siglo XVII y que consiguieron de alguna manera alterar los riegos y los cauces de agua —muchas de ellas sometidas a servidumbres—, pues no vinieron sino a aumentar las necesidades de regadío en un sistema que, estacionalmente, era deficitario.

La construcción de molinos, por último, incrementó igualmente la competencia por el uso de agua que ya enfrentaba a cultivos y a ganados y, en muchas ocasiones, a cada uno de los anteriores por parte de diferentes poblaciones. En efecto, son los colectivos vecinales los que protagonizan la mayoría de los procesos donde la demanda se fundamenta en la privación de agua —de toda o de un caudal que se consideraba mínimo— por la “obra nueva” de un molino aguas arriba, los cuales emergen como la motivación más numerosa de los procesos por esta servidumbre a comienzos del siglo XIX. Así ocurre en 1811 entre los vecinos del concejo de Robledo de la Lastra y Rafael Morán, al que acusan “de haberles privado de agua al construir río arriba un molino en el terreno de Barranca<sup>51</sup>”. Sin embargo, los particulares también pleitearon contra la fábrica de nuevos molinos, habida cuenta que esta novedad podía privarlos del riego suficiente para mantener sus cosechas<sup>52</sup>.

En definitiva, las servidumbres de agua, allí donde se establecían, comprometían a cada propietario con la comunidad, pues tanto derecho tenía un vecino sobre esa “levada” fuera de su predio y aguas arriba como los demás sobre el mismo cauce cuando este se conducía por el interior de la propiedad de aquel. Es por esto que en las demandas por servidumbres de agua se pleitea sobre lugares, propiedades u obras ajenas, es decir, áreas sobre las cuales no se tiene derecho de propiedad alguno. Por ello, de alguna manera, las servidumbres de agua quebraron también los límites que configuraban las heredades agrarias, porque allí donde se establecieron aquellas, los derechos de propiedad ya no fueron prioritarios.

Una vez convenidas, heredadas o ganadas con el tiempo<sup>53</sup>, las servidumbres de agua eran garantía de la conservación del entorno en donde se ubicaba el fundo que las disfrutaba. Cualquier novedad que se producía entre este y el cauce que lo regaba, independientemente de la distancia relativa a la que se produjese, se convertía en un

48 P. Saavedra Fernández, “El agua en el sistema...”, pp. 49-72; O. Rey Castelao, “La lucha por el agua...”, pp. 45-79.

49 O. Rey Castelao, *Montes y política forestal...*, pp. 98 y 134.

50 P. Saavedra Fernández, “Servidumbres y limitaciones de dominio en el sistema agropecuario de Galicia”, en *Historia de la propiedad: servidumbres y limitaciones de dominio*, Madrid, Servicio de Estudios del Colegio de Registradores, 2009, pp. 382-386.

51 ARG, Real Audiencia, exp. 12288, leg. 4. Cinco años más tarde son los vecinos de Rosal y Oimbra los que demandan a José Gallego por la construcción de un molino en el campo de “Insua e Porto Silveiro”: ARG, Real Audiencia, exp. 21891, leg. 20; procedimiento que siguen los vecinos de Infesta (Monterrey) contra su vecino Miguel González: ARG, Real Audiencia, exp. 11304, leg. 1; y los de Redondela contra Florencio Rivas en 1818: ARG, Real Audiencia, exp. 12381, leg. 18.

52 ARG, Real Audiencia, exp. 1065, leg. 87.

53 Así se especifica desde las Siete Partidas de Alfonso X: *Las Siete Partidas...*, P. 3, 31, 14: “en quantas maneras puede ser puesta la servidumbre de las cosas”.

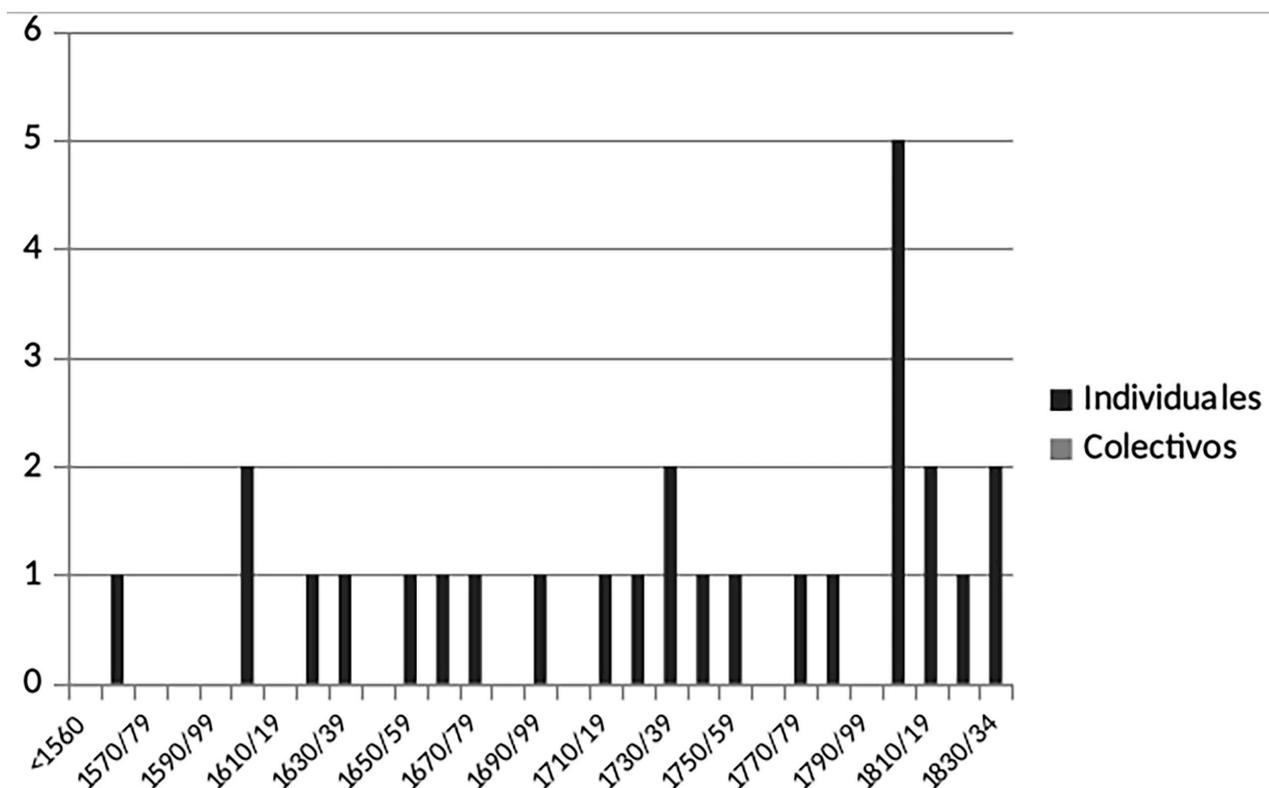
potencial motivo de disputa, por todo lo cual las roturaciones de monte, la implantación de nuevos cultivos, la parcelación de antiguos campos o pastos abiertos y la construcción de molinos se enfrentaron sistemáticamente a esta especial figura jurídica.

### 3.3. Los litigios por servidumbres de luces y ventanas

Al igual que las propiedades agrarias, las viviendas también podían gozar de servidumbres, por lo que los derechos de los que disfrutaba el propietario de un fundo e igualmente el área donde aquellos tenían vigencia quedaban limitados si en el polígono contiguo se había edificado una vivienda con derechos de servidumbre. Estos inmuebles en tanto que lugares de habitación tenían necesidades especiales, como la de recibir luz natural, y en virtud de estas gozaban de derechos específicos, como la de impedir cualquier obra que hecha *a posteriori* le privase de aquella. Sin embargo, las servidumbres de luces había que acordarlas entre los particulares en cuestión, pues el hecho de abrir una ventana en busca de luz sobre un predio ajeno significaba una intromisión que no todos estaban dispuestos a tolerar, al menos de buenas a primeras, lo que se tradujo en constantes conflictos, aunque muchos menos litigios.

La anterior aseveración se fundamenta en los pocos procesos que de la sección de vecinos y de particulares conserva la Real Audiencia con respecto a estas servidumbres urbanas (27). En realidad esta escasez es incluso lógica, porque por el lugar donde se materializaban estas servidumbres —la casa— se apartaba mayoritariamente a los colectivos de esta conflictividad —de hecho, no participan en ninguno— y el poco valor de las disputas disuadía a los individuos del común de largos y costosos procesos, los cuales llegaban con dificultades a la Real Audiencia y, en todo caso, allí fenecían.

**Gráfico 3.** Cronología de los litigios por servidumbre de luces y ventanas



Fuente: ARG, Real Audiencia.

La intensidad de esta conflictividad tuvo que relacionarse de alguna manera con el crecimiento demográfico, y más específicamente, con el que experimentaron las áreas urbanas, pues es allí donde con mayor posibilidad se podría desencadenar un conflicto de esta naturaleza. En efecto, 17 de los 27 procesos (62'96 %) se habrían originado en las ciudades (13) y en las villas (4), donde destacan aquellas que forman parte de las provincias atlánticas: A Coruña (3), Santiago (3), Tui (1), Ferrol (1) entre las primeras; o Corcubión (1) y Melide (1) entre las segundas. Así pues, los litigios se documentan en su mayoría en entidades con alta densidad de población y ubicadas en el área geográfica gallega demográficamente más dinámica, derivada dicha privilegiada condición de la favorable coyuntura agraria que proporcionó la introducción del maíz americano desde inicios del seiscientos.

**Tabla 7.** Condición social de los demandantes/denunciados por servidumbres de luces y ventanas

Demandantes/ Denunciados	Número de litigios	%
Particulares del común	43	84'31
Eclesiásticos	7	13'73
Viudas	1	1'96
Total	51	100'00

Fuente: ARG, Real Audiencia.

Toda vez que es el mundo urbano aquel que aglutina esta conflictividad, las instituciones que aquí se ubican estarán más expuestas a participar en ella. Como no podía ser de otra forma, una simple búsqueda de litigios por servidumbre de luces y ventanas en las series de Conventos (7), Nobleza (7), Colegios y Universidad (3), Monasterios (3), Cabildos e Iglesias (2), Cofradías (1) y Hospitales (1) de la Real Audiencia amplió nuestra casuística (24)<sup>54</sup>, aunque los resultados no son comparables, pues en estos litigios las posibilidades económicas de unos y otros condicionaban que sus respectivas demandas llegasen —o no— a la audiencia herculina<sup>55</sup>. Sea como fuere, en nuestra muestra la mayor concentración de estos procesos se da ya iniciado el siglo XIX (gráfico 3).

El análisis sociológico de los litigantes muestra de nuevo un predominio de los particulares del común, tanto en su papel de demandantes (84'31 %) como de demandados (78'43 %), seguidos a mucha distancia por eclesiásticos (13'73 %) y viudas (1'96 %) en el primero de los casos (tabla 7), y de estos dos mismos sectores (7'84 % y 3'92 %, respectivamente) junto con licenciados (3'92 %), representantes de oficios y cargos públicos, personas con título de don y otros (1'96 %) en el segundo (tabla 8).

54 ARG, Real Audiencia, exp. 1646, leg. 23; exp. 8306, leg. 52; exp. 2296, leg. 105; exp. 380, leg. 43; exp. 8117, leg. 7; exp. 1723, leg. 36; exp. 26501, leg. 24; exp. 26484, leg. 48; exp. 1296, leg. 24; exp. 1473, leg. 43; exp. 1743, leg. 43; exp. 1279, leg. 67; exp. 92, leg. 14; exp. 463, leg. 110; exp. 25037, leg. 69; exp. 330, leg. 3; exp. 1451, leg. 45; exp. 25647, leg. 45; exp. 1652, leg. 43; exp. 1652, leg. 44; exp. 1673, leg. 50; exp. 5115, leg. 40; exp. 26483, leg. 33; exp. 83, leg. 2.

55 Si el suelo urbano aglutinó buena parte de estas demandas, los archivos señoriales de las ciudades tienen que recoger más cantidad de litigios de los que aparecen en el ARG. Efectivamente, una simple búsqueda de estos en el Archivo de la Catedral de Santiago (ACS) nos muestra una intensidad mayor que la que se ha presentado. Algún ejemplo: ACS, pp. 067, 111, 135, 154, 162 y 210.

**Tabla 8.** Condición social de los demandados/denunciados por servidumbre de luces y ventanas

Demandados/ Denunciados	Número de litigios	%
Particulares del común	40	78'43
Eclesiásticos	4	7'84
Licenciados	2	3'92
Viudas	2	3'92
Cargos / Oficios públicos	1	1'96
Título de "don"	1	1'96
Otros	1	1'96
Total	51	100'00

Fuente: ARG, Real Audiencia.

El motivo más habitual para iniciar un litigio por una servidumbre de luces se debía a la intromisión que alegaba el propietario contiguo a un inmueble cuando el titular de este "innovaba" en la apertura de una ventana: sin una servidumbre convenida, el primero protestaba por allanamiento y el segundo se defendía en la necesidad de recibir luz natural en su hogar. Si la ventana se abría sobre una propiedad que contenía otra vivienda, la intromisión era especialmente molesta por atentar contra la privacidad. En 1638, Pedro da Touza, vecino de la villa de Ribadavia, se quejó de su vecino Agustín Alonso porque "ningún derecho adquirido tienen (este y su hermano) para que pudiesen abrir (sic) la dicha ventana, y ofenden notablemente a la casa de mi parte porque le descubren todo el ynterior della<sup>56</sup>". No obstante, tampoco se toleraban aquellos otros orificios que se abrían sobre heredades no urbanizadas. En ambos casos, el propietario que se siente invadido solicita inmediatamente el cierre de esa ventana por vía judicial —se supone que tras agotar la vía del entendimiento verbal, aunque no necesariamente—, como de hecho pidió en 1777 Francisco Abad a Leonor da Silva, ambos residentes en la ciudad de Ferrol<sup>57</sup>.

En un proceso mucho más espectacular, Teresa Álvarez de Sotomayor apela a la ordinaria de viudas para tratar de evitar el auto del corregidor de Ourense en el cual se le mandaba el cierre inmediato de la ventana que había abierto sobre la heredad de Luis de Villamarín, motivo por el cual este último habría iniciado el litigio en 1562 ante la justicia de dicha ciudad, tal y como se recoge en su demanda:

(...) teniendo como mi parte tiene (...) unas casa sytas en la Fuente del Obispo que demarcan de una parte (...) con trasera de las casas de la dicha Taresa (...), e syendo como la dicha casa hes y sienpre fue libre de todas servidunbres hes ansí que podrá aver seys e siete anos (...) en la trasera de la dicha su casa y sobre la casa de mi parte de noche y surestija y clandestinamente abrió una bentana grande, e después de esto podrá aver un ano que en el

56 ARG, Real Audiencia, exp. 25846, leg. 41.

57 ARG, Real Audiencia, exp. 18982, leg. 51. Otros ejemplos: ARG, Real Audiencia, exp. 15846, leg. 41; exp. 26157, leg. 66.

sobrado de arriba e sobre la casa (...) de mi parte abrió una puerta grande y hecho tres vigas junto a la puerta e sobre la dicha casa (...) no lo pudiendo ni debiendo hazer por la casa de mi parte ser como hes e sienpre fue libre de toda servidumbre y la casa de la adbersa no tener semejante servidumbre sobre ella<sup>58</sup>.

Por supuesto, la parte de dicha viuda tratará de convencer a los jueces de que sus casas poseían dicho derecho sobre el lagar de su vecino y que, aún en el caso de que no se probase semejante servidumbre, las ventanas se habían abierto en un pasado muy remoto, y por no haber existido contradicción de dicho Luis hasta el momento, la demanda actual de este quedaba sin validez alguna<sup>59</sup>.

La solución judicial pasaba por hacer una “vista de ojos” para poder determinar la antigüedad de la ventana demandada, cosa que la Real Audiencia manda hacer al escribano real Rodrigo de Randín. Con ese propósito se dirigió este a las casas en conflicto junto con Nicolás de Yaspe y Bernaldo de Montesuras, pintores estantes en la ciudad de Ourense, “porque mejor pudiesen pintar la dicha diferencia y se pudiese mejor ver y entender por los dichos señores Gobernador e Oidores”, de todo lo cual la imagen que adjuntamos a continuación es prueba de su buen hacer (figura 1)<sup>60</sup>.

Según la información contenida en el proceso también conocemos que otro de los fines que perseguía la viuda era el de que ni este ni ningún otro vecino “puedan alçar ni levantar la casa (...) ni su tejado más alto de lo que hasta ahora a estado, ni para ynpidir ni quitar la luz e claridad que las casas (...) an rescivido y por las dichas ventanas<sup>61</sup>”.

Esta estrategia de construir una ventana sobre el predio de aquel vecino que quisiese alzar su vivienda con el único objetivo de paralizar sus intenciones fue más habitual de lo que pudiese parecer<sup>62</sup>. En 1733 y en la propia ciudad de Santiago, Blas de Antelo demandó ante la justicia ordinaria a don Fernando de Quiroga y a Manuel López Pacheco “sobre que zerrasen unas ventanas que corresponden sobre el texado de la casa del otorgante por el notable agravio que le hazen”, de todo lo cual dicho Blas de Antelo había conseguido licencia por parte del Asistente de Santiago “para que pudiese suvir su casa ygual de las dos confinantes<sup>63</sup>”. Los condenados apelaron a la Real Audiencia con la única excusa de haber sido demandados por “retocar una ventana de antiguo (...) con el pretesto de que era nueva fábrica”, si bien el tribunal no lo entendió de la misma manera.

Si el daño que causaba la apertura de una ventana en la superficie de muros y paredes sobre el predio de un vecino era obvio y, con base en ello, la protección jurídica del propietario colindante era mayoritariamente aceptada, no parece que ocurriese lo mismo con las que se abrían en tejados y sobrados. Cuando en 1629 Pedro Alonso demanda a Alonso de Barros, ambos vecinos de Tui, “sobre el abrir una trapera en el texado” de la casa

58 ARG, Real Audiencia, exp. 14691, leg. 19.

59 En otro caso similar, originado en Ribadavia en 1814, Cayetano Martínez demandó a Felipe de Puente por suponer este último “que el referido tragaluz se hizo y fabricó aora de próximo pasado”. Sin embargo, como señala la contraria, el muro sobre el que se presupone la obra nueva se fabricó “a cementis pasa de catorce años, y tiene en la referida pared un tragaluz que al mismo tiempo de dicha obra también hizo y edificó sin la menor contradicción ni obposición, a vista ciencia y consentimiento de los sobredichos”: ARG, Real Audiencia, exp. 25846, leg. 41.

60 ARG, Real Audiencia, exp. 167.

61 ARG, Real Audiencia, exp. 14691, leg. 19.

62 En uno de los procesos anteriormente citados, Pedro da Touza señala además que la ventana que de nuevo se había realizado sobre la heredad donde vivía “fue echa de malicia por pretender que mi parte no pueda levantar su cassa quando le paresca”: ARG, Real Audiencia, exp. 25846, leg. 41.

63 ARG, Real Audiencia, exp. 23849, leg. 10.

de este último y la justicia ordinaria le impera a cerrarla, el demandado apela dicho auto en razón de lo que a continuación reproducimos:

Dentro de las paredes de mi casa y sobre el texado della no se me pudo ympidir (hacer la ventana), que cada uno pueda açer en su açienda lo que quisere, aunque deso resulte algún dano particular, de otro quanto más no resultando ninguna en açer ventana en el texado de mi casa para claridad y adorno della, mayormente aviéndolas tenido muy más altas y vistas antes de aora<sup>64</sup>.

**Figura 1.** Vista de ojos en un pleito por apertura de ventanas



Fuente: ARG, Real Audiencia, exp. 167.

No ha de entenderse que la única posibilidad de que se originase un litigio de este tipo se debió a la apertura de uno de estos huecos hacia un predio sobre el que no se poseía servidumbre alguna, sino que también hay casos en los que una probada servidumbre de luces se ve perturbada por cualquier innovación que, realizada en el predio sirviente, obstaculizaba la luz entre la vivienda y el astro solar. En 1677 el escribano compostelano Francisco Bermúdez movió pleito contra su vecina Juana de Ulloa porque “theniendo una casa con dos altos en que bivía (...) y en el más alto della una bentana rasgada que le dava luz para el quarto della y que entrava el sol y rejistraba la calle”, dicha Juana “por acerle molestia y agravio” subió su casa “pretendiendo ygualarla con la suia”, de lo cual el primero sufrió notable perjuicio “por taparle la dicha ventana, quetándole la vista y servidumbre que siempre avía thenido y tenía sobre la casa de dicha Juana<sup>65</sup>”. De igual manera y en la misma urbe, el canónigo administrador del Hospital de San Roque denunciaba en 1801 al Conde de Gimonde por razón de “una casa a que se dio principio por la parte del norte e inmediata a la muralla de dicho Hospital con que se priva de sus luces<sup>66</sup>”.

64 ARG, Real Audiencia, exp. 1845, leg. 27.

65 ARG, Real Audiencia, exp. 15899, leg. 24.

66 ARG, Real Audiencia, exp. 12339, leg. 38.

Siendo esto así, los límites físicos entre de dos o más propiedades urbanas quedaban en papel mojado, pues la necesidad de luz natural en el interior de los hogares en un mundo todavía a oscuras urgía a sus inquilinos a buscar o mantener este suministro por todos los medios: si ya lo tenían asegurado, su cometido se limitaba a conservarlo, a costa de batallar con las “obras nuevas” que en su entorno se pudiesen construir; si no, las servidumbres de luces y ventanas podían servir, aunque conseguirlas no siempre era fácil. Sea como fuere, el crecimiento de la población en los entornos urbanos tuvo que estar detrás de muchas de estas disputas originadas a lo largo de la Edad Moderna, toda vez que esta novedad trajo consigo una creciente y constante construcción de viviendas o una ampliación de las ya existentes en forma de más alturas: en uno y otro caso, las obras sobre estos espacios no hicieron sino modificar su ordenamiento urbano y, en consecuencia, la posición relativa de cada uno de los hogares con respecto al astro rey.

#### 4. CONCLUSIONES

La sociedad gallega del Antiguo Régimen fue esencialmente conflictiva y eso ha quedado reflejado en un uso constante y abundante de sus tribunales de justicia, lo cual a su vez la ha caracterizado como una sociedad extremadamente litigante.

Sea o no cierta esta querencia, algunas de las situaciones que prendieron la mecha del conflicto entre vecinos eran, si no inevitables, desde luego sí propicias. Con un régimen de propiedad atomizado hasta el absurdo, las posibilidades de que una heredad quedase completamente rodeada de otras y sin acceso público eran enormes, a la vista de los litigios que por esta causa se presentaron en la Real Audiencia de Galicia. Las servidumbres de paso vinieron a solventar en parte el problema existente entre este mosaico de propiedades y la creciente necesidad de acceso para muchas de sus teselas, de manera que esta solución que afectaba a cada propietario con sus homónimos colindantes, y así sucesivamente, sumó nuevos mimbres de solidaridad entre los miembros de cada comunidad.

Esta misma comunión se estableció sobre las aguas que atravesaban el espacio agrario, de tal forma que cada una de sus corrientes tuvo que ser respetada en su natural trayectoria, por mucho que a lo largo de esta se introdujese en fundos privados. Con todo, la presión a la que fueron sometidos los recursos hídricos por parte de una agricultura innovadora en cultivos y también por una población en aumento llevó a muchos individuos a luchar por uno de los numerosísimos cursos de agua que atravesaban el territorio gallego, los cuales eran estacionalmente insuficientes.

Las servidumbres no sólo afectaron al espacio agrario, sino que su utilidad se extendió también a las áreas donde los habitantes establecieron sus hogares. A medida que aumentaba la población lo hacía también la necesidad de nuevas viviendas, hecho que vino acompañado de un crecimiento paulatino pero firme de las ciudades en el noroeste peninsular. Ambos factores trajeron consigo una mayor densidad de casas en las entidades de población y con ella una redistribución del espacio urbano. Como obras necesitadas de luz exterior, muchos de sus moradores compitieron con sus vecinos para ganar o garantizar orificios que iluminasen y calentasen cada día su hogar. Esta especial necesidad ocasionó conflictos novedosos para esta sociedad cada vez más urbanizada, pues las ventanas que se abrían al exterior dejaban pasar la luz pero también la mirada de curiosos y extraños, al tiempo que permitían a esos mismos inquilinos asomarse sobre las propiedades contiguas.

Todas estas servidumbres fueron configurando una forma particular de vecindad en la Galicia moderna, no carente de conflictos, por supuesto, pero donde el derecho de propiedad no fue el único que ordenó la interacción entre sus individuos, como a menudo se ha insinuado. Antes bien, las necesidades especiales de este espacio que agros y habitantes configuraron obligaron a una solidaridad comunitaria a las que pocas veces se alude.

**Siglas de los archivos consultados**

Archivo de la Catedral de Santiago (ACS)

Archivo del Reino de Galicia (ARG)

**BIBLIOGRAFÍA**

- Alegre Maceira, C., *Dar e concordar no Ulla no século XVIII*, A Coruña, Diputación provincial de A Coruña, 2009.
- Bouhier, A., *La Galice: essai géographique d'analyse et d'interprétation d'un vieux complexe agraire*, La Roche-sur-Yon, 1979.
- Candal González, X. M., "Pleitos de aguas en la audiencia coruñesa durante el siglo XVIII", *Obradoiro de Historia Moderna*, 2 (1993), pp. 85-103.
- Cardesín, J. M., *Tierra, trabajo y reproducción social en una aldea gallega (s. XVIII – XX): muerte de unos, vida de otros*, Madrid, Ministerio de Agricultura, 1992.
- Castro Redondo, R., *La conflictividad vecinal en la Galicia de fines del Antiguo Régimen: los conflictos por medidas y límites* (Tesis Doctoral Inédita), Universidad de Santiago de Compostela, 2016.
- Fernández Vega, L., *La Real Audiencia de Galicia, órgano de gobierno en el Antiguo Régimen*, A Coruña, Diputación de A Coruña, 1982.
- González Fernández, X. M., *Bouzas y otros juzgados gallegos del siglo XVIII: la conflictividad judicial ordinaria en la Galicia atlántica (1670-1820)*, Vigo, Instituto de Estudios Vigueses, 1997.
- Goubert, P., *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 á 1730 : contribution á l'histoire sociale de la France du XVIIe siècle*, París, l'École des Hautes Études, 1960.
- Herbella de Puga, B., *Derecho práctico i estilos de la Real Audiencia de Galicia*, Santiago de Compostela, Imprenta de Ignacio Aguayo, 1768.
- Iglesias Estepa, R., "La conflictividad 'sorda': un estudio sobre la criminalidad a finales del Antiguo Régimen", *Obradoiro de Historia Moderna*, 10 (2001), p. 247-273.
- Jacquart, J., *La crise rurale en Île-de-France, 1550-1670*, Paris, A. Colin, 1974.
- Kagan, R., *Pleitos y pleiteantes en Castilla (1500-1700)*, Junta de Castilla y León: Consejería de Cultura y Turismo, 1991.
- Las Siete Partidas del Rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códigos antiguos por la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1807.
- López Gómez, P., *La Real Audiencia de Galicia y el Archivo del Reino*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1996.
- Mantecón Movellán, T. A., *Conflictividad y disciplinamiento social en la Cantabria rural del Antiguo Régimen*, Santander, Universidad de Cantabria, 1997.
- Ortego Gil, P., "La fuente limpia de la justicia: la Real Audiencia de Galicia", en *Die Höchstgerichtsbarkeit im Zeitalter Karls V: Eine vergleichende Betrachtung*, Baden Baden, Nomos, 2011, pp. 177-264.
- Pacheco, F. L., *Las servidumbres pradiales en el derecho histórico español*, Lleida, Pagès Editors, 1991.
- Pacheco, F. L., "Fueros y Partidas: algunas páginas más sobre servidumbres", *Initium: Revista catalana d'història del dret*, 6, 2001, pp. 285-305.
- Pérez García, J. M., "Entre regar y no regar: la intensa disputa por unos recursos hídricos colectivos escasos en la Galicia meridional (1600-1850)", en F. J. Aranda Pérez (coord.), *El mundo rural en la España moderna*, Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha, 2004, pp. 555-572.
- Rey Castelao, O., *Montes y política forestal en la Galicia del Antiguo Régimen*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1995.

- Rey Castelao, O., “La lucha por el agua en el país de la lluvia (Galicia, siglos XVI-XIX)”, *Vínculos de Historia*, 1 (2012), pp. 45-72.
- Saavedra Fernández, P., “El agua en el sistema agropecuario de Galicia”, en A. Marcos Martín (coord.), *Agua y sociedad en la época moderna*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Instituto Universitario Simancas, 2009, pp. 49-72.
- Saavedra Fernández, P., “Servidumbres y limitaciones de dominio en el sistema agropecuario de Galicia”, en *Historia de la propiedad: servidumbres y limitaciones de dominio*, Madrid, Servicio de Estudios del Colegio de Registradores, 2009, pp. 351-388.
- Torijano Pérez, E., “El agua como bien privativo (de las Partidas al Código Civil)”, en A. Marcos Martín (coord.), *Agua y sociedad en la época moderna*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2009, pp. 73-86.

## Almadén en la España del siglo XVII. Crisis de producción de azogue y soluciones propuestas

## Almadén in 17<sup>th</sup>-century Spain. Crisis of production of quicksilver and proposed solutions

María SILVESTRE MADRID  
Universidad de Castilla-La Mancha  
maria.silvestre@uclm.es

Emiliano ALMANSA RODRÍGUEZ  
Universidad de Castilla-La Mancha  
emiliano.almansa@uclm.es

Fecha de recepción: 24-01-2018  
Fecha de aceptación: 24-04-2018

### RESUMEN

A mediados del siglo XVI, la mina de azogue de Almadén adquirió una gran importancia debido al descubrimiento del método industrial de la amalgamación para los minerales de plata de baja ley. Los accidentes, enfermedades y el impago de salarios hicieron que el trabajo de minero no fuera atractivo para los forasteros, de modo que faltaban brazos para dar la producción de azogue necesaria para abastecer a las minas americanas de plata. En el siglo XVII, el Consejo de Hacienda intentó solucionar el problema de las consignaciones económicas, lo que resultó harto difícil en una España con graves dificultades financieras y, por otra parte, trató de conseguir mano de obra para la mina, fuera forzada, esclava o procedente del repartimiento de pueblos cercanos.

**PALABRAS CLAVE:** Almadén, azogue, siglo XVII, mineros, repartimiento.

### ABSTRACT

In the middle of the 16th century, the Almadén quicksilver mine acquired considerable importance due to the discovery of the industrial method of amalgamation of low-grade silver ores. Accidents, diseases and unpaid wages made mining work unattractive to outsiders, so manpower was needed for the quicksilver production necessary to supply American silver mines. In the 17th century, the Finance Council attempted to solve the problem of economic consignments, which was very difficult in a Spain with serious financial difficulties and, meanwhile, tried to obtain workers for the mine, be they forced, enslaved or from the *repartimiento* of nearby villages.

**KEY WORDS:** Almadén, quicksilver, 17th century, miners, *repartimiento*.

## 1. INTRODUCCIÓN

Antes de la llegada de los romanos a Hispania, ya era conocido nuestro país por su extraordinaria riqueza metalífera, si bien fue el pueblo romano el que más explotó sus yacimientos minerales de oro, plata, plomo y bermellón<sup>1</sup>, entre otros. Restos de labores mineras romanas han aparecido en lugares tan distantes como Las Médulas (oro), en León; Hiendelaencina (plata), en Guadalajara; Las Cuevas (bermellón), cerca de Almadén; Hellín (azufre), en Albacete; y las de Almodóvar (Ciudad Real), Diógenes (Valle de Alcudia), Alcaracejos (Córdoba), Guadalcanal (Sevilla), Linares (Jaén) y Cartagena, en las cuales obtenían plomo y plata<sup>2</sup>. En algunas de ellas los pozos mineros romanos llegaron a alcanzar los 200 metros de profundidad y, al igual que sucedería siglos después, la falta de mano de obra libre condujo en aquella época a la utilización de forzados y esclavos, ya que las condiciones de trabajo eran muy duras. No obstante, ya en el siglo II comenzó a haber en las explotaciones mineras romanas más hombres libres que forzados y esclavos.

A diferencia de la minería romana, hay pocos datos concernientes a la minería medieval en España. Sin duda que los visigodos explotaron algunos de sus yacimientos minerales, pero es incuestionable que hubo un descenso en la producción respecto a la época romana. Lo mismo sucedió con la minería española durante el dominio musulmán, si bien las fuentes escritas son en este caso más abundantes, aunque poco fiables, como cuando el historiador Al-Idrisi afirma que la mina de azogue de Almadén tenía unos 250 metros de profundidad y en ella trabajaban más de mil mineros. El término tan común de *almadenes* hace referencia sin duda a labores mineras árabes, sobre todo en Sierra Morena. Además de Almadén, de donde extraían el precioso azogue, hay explotaciones árabes en diversos términos de Sevilla, como Guadalcanal y Constantina; de Córdoba, como Hornachuelos, Obejo y Cerro Muriano; de Jaén, como Linares y Úbeda; y también en el Reino de Granada<sup>3</sup>.

A medida que la Reconquista fue avanzando, las explotaciones mineras árabes pasaron a manos cristianas, adquiriendo mayor importancia las minas de hierro, así como las ferrerías. En esa época de importante actividad guerrera, la fabricación de armas aumentó, lo que generó un incremento de la demanda de cobre, estaño, hierro, salitre y azufre. Estos dos últimos combinados con el carbón forman la pólvora, la cual ya se producía en el reino de Murcia hacia 1367. También la mina de Almadén fue tomando mayor importancia a medida que transcurría la Edad Media, ya que además de bermellón, se producían azogue y solimán<sup>4</sup>. El principal uso del primero de ellos era la pintura artística, el azogue se utilizaba sobre todo para la medicina y la alquimia, y el solimán, que es un cloruro de mercurio, se usaba primordialmente para curtir el cuero. Una parte del azogue producido en Almadén era enviado fuera de España, a través de comerciantes genoveses, quienes lo hacían llegar a las minas de Sudán y Etiopía, donde lo usaban para amalgamación de sus menas de oro. Cada vez hay más documentos que prueban de manera fehaciente que ya en los siglos XII y XIII, tanto en China como en el nordeste de África, era conocido el poder amalgamador

1 Decimos bermellón y no mercurio porque los romanos estaban más interesados en aquel, con el cual fabricaban pintura artística de enorme valor en aquella época.

2 J. Sánchez Gómez, *De minería, metalurgia y comercio de metales. La minería no férrea en el reino de Castilla, 1450-1610*, Salamanca, Universidad de Salamanca e Instituto Tecnológico GeoMinero de España, 1989, pp. 46-61.

3 *Ibidem*, pp. 68-77.

4 A. Matilla Tascón, *Historia de las minas de Almadén, Vol. I: Desde la época romana hasta el año 1645*, Madrid, Consejo de Administración de Minas de Almadén y Arrayanes, 1958, p. 13.

del mercurio; todo ello sin querer restar mérito a Bartolomé de Medina, quien lo convirtió en un proceso industrial de primer orden en la mina de plata de Pachuca (virreinato de Nueva España)<sup>5</sup>.

El objetivo de este artículo es el estudio de una de las soluciones propuestas por el Consejo de Hacienda para lograr suficiente mano de obra para las labores subterráneas de la mina de azogue de Almadén en la España del XVII. A mediados del siglo XVI, la producción de Almadén comenzó a incrementarse debido a que en las minas de plata americanas se necesitaba el azogue para el beneficio de los minerales de baja ley. Como en aquella época no había bastantes forasteros que quisieran asentarse en Almadén para trabajar en las labores subterráneas, hubo de recurrirse a la mano de obra forzada, pero ni aun así hubo suficientes brazos para la explotación del yacimiento<sup>6</sup>. A mediados del siglo XVII, la situación se había agravado de forma considerable, pues las dificultades económicas de la Corona impedían que llegaran las necesarias consignaciones económicas para el laboreo minero y la paga de los operarios<sup>7</sup>. Por otra parte y a pesar de los constantes intentos de los superintendentes y administradores de la mina, la Corona no enviaba los forzados prometidos, ya que el remo en las galeras era un destino prioritario por los continuos ataques de turcos y berberiscos; tampoco había dinero para comprar todos los esclavos necesarios, y los moriscos, quienes habían sido en algunas ocasiones mano de obra obligada en el siglo XVI, sobre todo después de la sublevación de Las Alpujarras, habían sido ya expulsados de España por Felipe III en 1609. A mediados del XVII, el conde de Molina, miembro del Consejo de Hacienda y superintendente de la mina, propuso traer a Almadén peones de pueblos cercanos para que trabajasen en las labores subterráneas. No recibirían ningún salario, pero a cambio sus pueblos de origen se verían favorecidos con exenciones militares, como no aportar soldados ni bastimentos para el ejército. Este es un tema poco tratado en la historiografía de Almadén a diferencia de la mano de obra forzada, la cual ha sido estudiada sobre todo por los autores ya citados. Además, en este estudio se compara este repartimiento con los llevados a cabo en América colonial, como los ocurridos en las grandes minas de Potosí y Huancavelica, ambas sitas en el virreinato del Perú<sup>8</sup>.

Para llevar a cabo esta investigación se han consultado los fondos documentales existentes sobre este tema en el Archivo General de Simancas (sección Consejo y Juntas de Hacienda); en el Archivo Histórico Nacional (sección Consejos Suprimidos) también hay algún legajo sobre el asunto. Acerca de la minería en la España peninsular durante la Edad Moderna en general, hemos consultado el libro clásico de Tomás González<sup>9</sup> y el de Julio Sánchez Gómez, quien describe con especial énfasis las dos grandes minas de la época: Guadalcanal y Almadén<sup>10</sup>; para la minería de la América colonial en general, los estudios de Carlos Prieto y de Julio Sánchez Gómez<sup>11</sup>; sobre el proceso industrial de la

5 C. Prieto, *La minería en el Nuevo Mundo*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1977, pp. 158-162.

6 A. Hernández Sobrino, *Los esclavos del rey. Los forzados de Su Majestad en las minas de Almadén, años 1550-1800*, Ciudad Real, Fundación Almadén y Asociación Montesur, 1982, pp. 27-173; J. Prior Cabanillas, *La pena de minas: los forzados de Almadén, 1646-1649*, Ciudad Real, Fundación Almadén y Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 2006, pp. 29-50.

7 A. Matilla Tascón, *Historia de las minas de Almadén, vol. II: Desde 1646 a 1799*, Madrid, Minas de Almadén y Arrayanes, S.A. e Instituto de Estudios Fiscales, 1987, pp. 65-88.

8 F. Langue y C. Salazar-Soler, *Dictionnaire des termes miniers en usage en Amérique espagnole (XVI-XIX siècle)*, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations, 1993, pp. 369-375.

9 T. González, *Registro y relación general de minas de la Corona de Castilla*, Madrid, Imprenta de Don Miguel de Burgos, 1832.

10 J. Sánchez Gómez, *De minería, metalurgia...*, pp. 417-597.

11 C. Prieto, *La minería en el Nuevo...*, pp. 51-87; J. Sánchez Gómez, "La técnica en la producción de

amalgamación, la obra de Manuel Castillo Martos<sup>12</sup>; para la mina de azogue de Almadén, los dos tomos ya citados de Antonio Matilla Tascón, quien ha estudiado su historia hasta el año 1800, y los de Rafael Gil Bautista sobre Almadén en la Edad Moderna<sup>13</sup>; además, para el inicio del XVII es de interés la aportación de Ángel Hernández Sobrino y otros<sup>14</sup>; sobre la utilización de mano de obra forzada en los trabajos mineros, los libros ya citados de Ángel Hernández Sobrino y Julián Prior Cabanillas; para los Fugger en la época de Carlos V, el libro de Ramón Carande; sobre los Fugger en el siglo XVII, el de Pedro Voltes Bou; y sobre el crédito en el reinado de Felipe IV, el de Carlos Álvarez Nogal<sup>15</sup>; y por último, para los forzados y esclavos que había en la Real cárcel de Almadén a finales del XVI, el informe secreto de Mateo Alemán<sup>16</sup>.

## 2. LA MINERÍA ESPAÑOLA EN EL TRÁNSITO A LA EDAD MODERNA

Con los avatares de la Reconquista, la minería española sufrió un considerable retraso respecto a la europea, cuya minería y metalurgia se habían incrementado y mejorado a partir del siglo X. Desde dicha centuria, las cuencas mineras alemanas de Goslar y Freiberg producían plomo, plata y cobre, mientras que en el reino de Hungría se extraía oro y en Cornwall (Inglaterra), estaño. En el siglo XIII, la producción de metales de las zonas citadas aumentó considerablemente, a la vez que se descubrían nuevos filones de mineral<sup>17</sup>. Mientras tanto, los Países Bajos y Venecia, situados al norte y al sur de Europa, respectivamente, se convirtieron en los dos centros principales de distribución. No obstante, el comercio de metales sufrió una recesión importante desde mediados del siglo XIV hasta mediados del XV a causa de la depresión económica y del retroceso poblacional causado por las epidemias y las guerras, y el subsecuente descenso de la demanda.

El final de la Edad Media coincidió en Europa con una nueva etapa de intensa búsqueda y puesta en explotación de yacimientos metálicos, de tal forma que el periodo que transcurrió desde 1460 hasta 1540 supuso un auge importante de la actividad minera en Europa Central. Los pozos de extracción fueron cada vez más profundos, superando ampliamente los 200 metros, y el desagüe dejó de ser un gran problema con el uso de la energía hidráulica, con la que se podían mover grandes mecanismos de bombeo. Además se construyeron socavones kilométricos al pie de los montes para que las labores subterráneas desaguaran por su pie. La ventilación de las explotaciones también mejoró mucho, insuflándose aire puro con grandes fuelles movidos por energía hidráulica o animal<sup>18</sup>.

---

metales monedables en España y en América”, en *La savia del imperio. Tres estudios de economía colonial*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1997, pp. 17-264.

12 M. Castillo Martos, *Bartolomé de Medina y el siglo XVI. Un sevillano lleva la revolución tecnológica a América*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 2001.

13 R. Gil Bautista, *Almadén del Azogue*, Puertollano, Ediciones Puertollano, 2013; *Las minas de Almadén en la Edad Moderna*, Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante, 2015.

14 A. Hernández Sobrino, M. A. Silvestre Madrid y E. Almansa Rodríguez, “La mina de azogue de Almadén en la época del Quijote” en *La España del Quijote: IV Centenario Cervantes*, Llerena, 2017, Sociedad Extremeña de Historia, pp. 161-172.

15 R. Carande, *Carlos V y sus banqueros*, Barcelona, Editorial Crítica, 1987; P. Voltes Bou, *El ocaso de los Fugger en España. Operaciones de los Fugger en la España del siglo XVII*, Ciudad Real, Fundación Almadén, 2009; C. Álvarez Nogal, *El crédito de la monarquía hispánica en el reinado de Felipe IV*, Ávila, Junta de Castilla y León, 1997.

16 G. Bleiberg, *El informe secreto de Mateo Alemán sobre el trabajo forzoso en las minas de Almadén*, Londres, Tamesis Book Limited, 1984.

17 J. Sánchez, “La técnica en la producción de metales monedables...”, p. 29.

18 J. Sánchez, *De minería, metalurgia...*, pp. 167-171.

Entretanto, España había adquirido un enorme retraso en lo que concernía a las técnicas mineras, pero empezó a recuperar el terreno perdido con la llegada a mediados del XVI de técnicas centroeuropeas de la mano de los Fugger. Estos banqueros alemanes, procedentes de Augsburgo, ayudaron económicamente a Carlos I a ser elegido emperador del Sacro Imperio Romano Germánico y, a cambio, tuvieron en asiento, entre otros bienes, la mina de azogue de Almadén de manera prácticamente continua entre 1525 y 1645<sup>19</sup>. Por entonces, todo el subsuelo de España era propiedad de la Corona, si bien esta podía arrendar a particulares la explotación de los recursos minerales<sup>20</sup>. Visto el atraso técnico en que se encontraba la minería española, la Corona solicitó a los Fugger que trajeran mineros expertos de Alemania y vinieron unos 200, parte de los cuales fueron enviados a América para desarrollar allí su labor. En 1555 y a miles de kilómetros de distancia iba a ocurrir un hecho trascendental para Almadén, que lo convertiría en una mina de enorme importancia para la Corona: el descubrimiento del método industrial de la amalgamación de los minerales de baja ley con azogue<sup>21</sup>.

Además de los maestros mineros, expertos en oficios tales como la entibación de las labores subterráneas, también llegaron a España y a América técnicos capaces de levantar mapas y planos detallados de pozos, galerías y socavones de mina. Problemas aparentemente tan sencillos como excavar un socavón al pie de una montaña y hacerlo coincidir después de un recorrido de centenares de metros con un pozo vertical situado en la parte alta de aquella, era una verdadera complicación para los veedores<sup>22</sup> españoles, quienes todavía no sabían usar la brújula en el interior de las minas.

**Figura 1.** Construcción de un pozo vertical y un socavón horizontal.



Fuente: Agrícola<sup>23</sup>, 1556.

19 R. Carande, *Carlos V y sus banqueros...*, p. 371.

20 J. Sánchez, *De minería, metalurgia...*, p. 204.

21 M. Castillo, *Bartolomé de Medina...*, pp. 92-113.

22 Personas prácticas e inteligentes en la labor y beneficio de las minas, quienes se encargaban de la supervisión de los trabajos y de los aprovisionamientos necesarios.

23 G. Agricolae, *De Re Metallica libri XII*, Basileae: Froben, 1556, p. 130.

Los Fugger abandonaron Almadén sin haber llegado a utilizar la pólvora para arrancar el mineral, aunque ya era usada en las minas del centro de Europa desde 1620. Por tanto, martillos, picos y cuñas continuaron siendo utilizados por los cuadrilleros, los mineros más jóvenes y fuertes, quienes debían ser sustituidos por otros a los pocos años, ya que el hidrargirismo y la silicosis hacían pronto mella en ellos.

### 3. EL OFICIO DE MINERO ENTRE LOS SIGLOS XIII Y XVI

El trabajo bajo tierra nunca ha tenido muchos demandantes. Si todavía hoy día es poco deseado, mucho menos lo fue en épocas pasadas, en las que el oficio de minero era sinónimo de tinieblas, de sufrimiento e incluso de muerte. En consecuencia resultaba muy difícil encontrar operarios subterráneos, de modo que se hubo de recurrir a trabajadores obligados, fueran mitayos como en las minas andinas, o delincuentes y esclavos como en Almadén, por ejemplo. Otro sistema de conseguir mano de obra fue conceder privilegios a los mineros. En Almadén, ya a mediados del siglo XIII se autorizó a los mineros a "...tomar agua, leña y carbón en los sitios de costumbre y a que su ganado pudiera pastar libremente en los lugares y forma en que se solía hacer<sup>24</sup>".

Un siglo después, el problema continuaba sin resolverse, pues la agricultura y la ganadería eran tareas preferidas a las del minero. Por entonces, la Orden de Calatrava continuaba siendo la propietaria de la mina de azogue, si bien arrendaba su explotación a catalanes y genoveses, no tanto porque fueran hábiles mineros, sino porque eran buenos mercaderes que vendían el azogue y bermellón de Almadén dentro y fuera de Castilla. En los arriendos de mediados del siglo XIV, la Orden se comprometió a que si faltasen *cuatrelleros*<sup>25</sup> para trabajar en la mina, el arrendatario podría obligar a hacerlo a aquellos vecinos de Almadén que en los últimos tres años hubieran realizado ese trabajo, "...según la costumbre como fueron apremiados hasta aquí<sup>26</sup>". Si a esto añadimos que los capataces de los arrendatarios maltrataban frecuentemente a los operarios de la mina, no es de extrañar que la población de Almadén se redujera a una cuarta parte a principios del siglo XIV.

**Figura 2.** Cuadrillero arrancando el mineral con una maza de hierro de unos 6 kg de peso.



Fuente: J. Calleja, 1998

A principios del siglo XV, Almadén se encontraba tan despoblado que la Orden de Calatrava se vio obligada a concederle lugar exento de su jurisdicción, exceptuando el pago

24 A. Matilla, *Historia de las minas de Almadén, Vol. I...*, p. 13.

25 Los *cuatrelleros* o cuadrilleros eran los operarios que arrancaban el mineral del macizo rocoso, labor muy ardua por la dureza de la roca y porque todavía no se usaba la pólvora en Almadén.

26 A. Matilla, *Historia de las minas de Almadén, Vol. I...*, p. 18.

de diezmos. El 22 de marzo de 1417, Almadén fue declarado villazgo y los arrendatarios gozaron desde entonces de diversos privilegios y exenciones de alcabalas, portazgos y almojarifazgos. Por su parte, los operarios de la mina tendrían los bastimentos a precio razonable y estarían dispensados de pagar pecho ni tributo alguno al concejo de Almadén. Como la mano de obra libre seguía sin ser suficiente, los arrendatarios solicitaron al maestre de Calatrava que les proporcionase treinta moros durante los seis meses de invierno y quince durante los de verano "...para que hagan pozo de nuevo de que saquemos azogue<sup>27</sup>". A cambio, los arrendatarios se comprometían a darles hospedaje y alimentación "...para el dicho mantenimiento a guisa de moro<sup>28</sup>".

A partir de 1487, Fernando el Católico quedó como administrador apostólico vitalicio de los bienes y rentas de las Órdenes Militares de Santiago, Alcántara y Calatrava, de modo que la mina de Almadén pasó a ser regida por la Corona. No obstante, la administración regia de la mina de azogue debió durar poco y pronto comenzaron de nuevo los arriendos. Cuando los Fugger arrendaron las dos minas más importantes de España, Almadén y Guadalcanal, se toparon con el mismo problema de la centuria anterior y hubieron de recurrir a mano de obra forzada y esclava. Para la mina de plata de Guadalcanal compraron un centenar de esclavos negros, capturados por los portugueses en África, 86 varones y 14 hembras, pero cuatro años después ya solo quedaban sesenta y nueve y, en 1575, cuando se pensaba ya en abandonar la mina por falta de rentabilidad, había solamente diecinueve esclavos, los cuales fueron trasladados a la mina de Almadén para continuar trabajando en ella<sup>29</sup>.

En el caso de Almadén, los mismos Fugger lo intentaron primero con forzados, delincuentes condenados a las galeras o a las minas, pero como la Corona no enviaba suficientes, recurrieron a la compra de esclavos. Cuando Mateo Alemán fue enviado a Almadén como visitador regio en 1593 debido a las quejas de malos tratos a los forzados, solo encontró en la cárcel de la mina a trece y algunos de ellos enfermos o lisiados, lo que demuestra claramente que la Corona no cumplía lo prometido, ya que en el asiento de 1583 había concedido a los Fugger cuarenta galeotes<sup>30</sup>. Cuando aquellos se ausentaron de Almadén, dejaron en la cárcel a cuarenta y siete esclavos adquiridos a su costa, ya que la Corona siempre dio prioridad al remo en las galeras que al envío de forzados a la mina<sup>31</sup>.

A mediados del siglo XVI, Guadalcanal decayó pero Almadén comenzó a crecer gracias al citado proceso industrial de amalgamación, de modo que la Corona era la primera interesada en incrementar la producción de azogue. No obstante, las dificultades económicas causadas por las guerras imperiales, Flandes sobre todo, impidieron que los mineros de Almadén cobraran puntualmente sus jornales ni que las labores subterráneas fueran debidamente mantenidas. Algunos operarios, quienes llevaban varias semanas sin cobrar sus salarios, abandonaron Almadén y volvieron a sus lugares de origen, y en 1558 hubieron de comprarse 450 fanegas de trigo urgentemente para que a los mineros, al menos, no les faltase el pan. En dicho año y ante tantas dificultades, Ambrosio Rótulo, gobernador de Almadén, solicitó a la Corona por primera vez el envío de treinta delincuentes condenados al remo en las galeras, los cuales parece ser que empezaron a llegar a partir de 1566<sup>32</sup>.

27 *Ibidem*, p. 22.

28 *Idem*.

29 J. Sánchez, *De minería, metalurgia...*, pp. 551-557.

30 G. Bleiberg, *El informe secreto de Mateo Alemán...*, p. 16.

31 Por ello, las minas de azogue fueron conocidas en aquella época como las galeras de tierra, a diferencia de las que navegaban en el Mediterráneo.

32 A. Matilla, *Historia de las minas de Almadén, Vol. I...*, p. 94.

Ni los galeotes ni los moriscos, estos últimos obligados después de la rebelión de las Alpujarras a asentarse en Almadén y trabajar en la mina, fueron un recurso suficiente para conseguir la producción necesaria de azogue, y tampoco en la segunda mitad del siglo XVI hubo manera de que los forasteros vinieran a establecerse en Almadén. La situación empeoró y en 1573 se concedió la exención de impuestos a cincuenta vecinos cada año, además de que todos los que trabajaban y servían en la mina quedaban dispensados de ser soldados y de contribuir con sus bagajes y carretas en las guerras o en la conducción de tropas, como sucedió con la guerra con Portugal entre 1580 y 1583<sup>33</sup>.

No es de extrañar que los forasteros no quisieran trabajar en la mina de azogue de Almadén porque las labores subterráneas eran nocivas para su salud. Por un lado, al cabo de un tiempo más o menos prolongado mostraban signos de hidrargirismo debido al vapor de mercurio, pero además eran frecuentes la silicosis, producida por el polvo de sílice, y los accidentes. No obstante, la mina contó con la presencia de personal sanitario desde mediados del siglo XVI para atender a los forzados y a los mineros libres: “La enfermería instalada en las dependencias de la cárcel que albergaba a los trabajadores forzados, acabó siendo de uso privativo de estos. Los trabajadores libres recibían en sus domicilios los cuidados de los facultativos de la mina a la vez que solicitaban limosnas para afrontar su subsistencia y el pago de las medicinas necesarias<sup>34</sup>”.

Como el problema no se había resuelto aún a principios del XVII, el visitador regio Juan de Pedroso propuso en 1613 diversas medidas para conseguir producir 10.000 quintales de azogue al año, pues ni siquiera se conseguían obtener 5.000. En primer lugar, liberar de impuestos no solo a los operarios que había en la mina por entonces, sino también a todos aquellos que vinieran a trabajar en ella; en segundo, que los Fugger, quienes seguían siendo en aquellos años arrendatarios de la mina, prestasen obligatoriamente 60 ducados a cada uno de los 30 vecinos elegidos para que construyeran casas donde poder albergarse adecuadamente; y en tercero, que las pagas fueran puntuales, ya que si les faltaba el sustento los mineros se ausentarían, lo que ya había sucedido en varias ocasiones<sup>35</sup>.

A pesar de los buenos consejos del visitador Pedroso, en la primera mitad del XVII siguieron faltando trabajadores en Almadén, pues los Fugger no consiguieron suficiente mano de obra, ni libre ni forzada. En invierno había más operarios porque el trabajo escaseaba en el campo, pero en la época de cosecha se marchaban de Almadén. Si el año era malo para el campo, había más forasteros que venían a la mina, pues los Fugger les vendían el pan a un precio moderado, para lo que traían trigo de las tierras de los Maestrazgos. El número de operarios variaba en aquella época entre 600 y 1.200, dependiendo de las estaciones, ya que los hornos de tostación del mineral, donde el cinabrio se transformaba en mercurio, solo funcionaban de octubre a abril<sup>36</sup>.

A partir de 1627, la situación comenzó a empeorar por la mala coyuntura de las finanzas de los Fugger, a los que la Corona pagaba tarde, mal y nunca. No obstante, los factores de los Fugger intentaron conseguir atraer gente de los pueblos cercanos a Almadén, ofreciéndoles, además de las exenciones tributarias, dinero prestado y retribuciones más elevadas. Aun así y debido a la falta de dinero en efectivo, en los años anteriores a 1645 los

33 Real Cédula de 24 de enero de 1583. Una sobrecédula de 2 de octubre de 1598 impidió que un agente de reclutamiento sacara de Almadén 24 hombres para ser soldados.

34 A. Menéndez Navarro, *Catástrofe morbosos de las minas mercuriales de la villa de Almadén del Azogue (1778) de José Parés y Franqués, edición anotada*, Ciudad Real, Universidad de Castilla-La Mancha, 1998, p. 27.

35 A. Matilla, *Historia de las minas de Almadén, Vol. I...*, pp. 129-130.

36 *Ibidem*, p. 165.

Fugger tuvieron que pagar los jornales con cédulas. Este sistema perjudicaba gravemente a los mineros, pues los vecinos ricos se las compraban con un tercio de pérdida<sup>37</sup>.

Los negocios de los Fugger con la Corona no se limitaban solamente a los maestrazgos y a la mina de azogue, sino que acudieron muchas veces en ayuda del erario público, ya fuera para la Cruzada, para la Casa Real o con otros fines. La astronómica deuda que acumuló la Corona con los Fugger acrecentó la desconfianza mutua, pues Felipe IV comprendió que no podría contar con ellos para cumplir sus compromisos y los Fugger vieron que todas las medidas que proponían para cobrar la deuda eran rechazadas. El hecho de que en el reinado de Felipe IV más de la mitad de la plata americana se dedicase a cancelar las deudas que la Corona tenía con sus prestamistas, demuestra la gran importancia que tuvieron esos fondos como garantía del crédito de la Monarquía<sup>38</sup>.

A pesar de que la flota de Nueva España naufragó en 1632, arrastrando con ella al fondo del mar entre seis y ocho millones de pesos y dificultando todavía más el cobro de la deuda, los Fugger hicieron un intento desesperado por continuar en Almadén y firmaron un nuevo asiento en 1635. Un grave incendio ocurrido en las labores subterráneas de la Contramina en 1639 empeoró todavía más la situación. No solo fueron los quintales de azogue que dejaron de producirse ni los 38.400 reales que costó la reparación de las explotaciones, sino que además el veedor Antonio Fernández Becerra perdió la vida al intentar apagarlo<sup>39</sup>.

Al final todo se fue al traste y los Fugger se vieron obligados a dejar Almadén. A partir de entonces, la mina de azogue fue explotada en régimen de administración directa por el Consejo de Hacienda y el control de la Corona sobre Almadén se hizo así más estrecho, convirtiéndose en un temprano ejemplo de intervención estatal en actividades productivas<sup>40</sup>. No obstante, la gestión de la Real Hacienda en Almadén durante la segunda mitad del siglo XVII ofreció pobres resultados y los sucesivos administradores tendrían que seguir lidiando con el principal problema del Almadén de aquella época: la falta de operarios para la mina.

#### 4. REPARTIMIENTO DE MINEROS COMARCANOS

En la segunda mitad del siglo XVII, España era una nación en declive. Ya habían quedado atrás los reinados de Carlos I y Felipe II, cuando el imperio español brillaba en todo su esplendor. En cambio, Felipe III, Felipe IV y Carlos II mostraron el ocaso de la monarquía de los Habsburgo, a la que Francia, las Provincias Unidas e Inglaterra habían hecho entrar en decadencia. La economía, a pesar de las riquezas del otro lado del Atlántico, era incapaz de hacer frente al oneroso gasto público. Las guerras se llevaron la plata americana y además se perdieron, como sucedió en los Países Bajos y también en Portugal, aunque al menos Felipe IV fue capaz de conservar Cataluña. A la muerte de Felipe IV, el descontento de los españoles aumentó, pues Carlos II no resultó el líder esperado para sacar a nuestro país de su desánimo. En 1662, España suspendió pagos, en 1680 se devaluó la moneda y en 1689 se declaró la guerra a la todopoderosa Francia. Ante tanta ruina y desazón se sucedieron las revueltas populares y hasta el comercio con América se estancó debido a una progresiva decadencia marítima.

37 *Ibidem*, p. 190.

38 C. Álvarez, *El crédito de la monarquía hispánica...*, p. 67.

39 Un nieto del citado veedor y también veedor como él hubo de ir a la Corte en 1667 para, en nombre de sus compañeros, solicitar ayuda económica porque no se les abonaban los jornales devengados.

40 R. Dobado González, "Las minas de Almadén, el monopolio del azogue y la producción de plata en Nueva España en el siglo XVIII", en *La savia del imperio. Tres estudios de economía colonial*, Salamanca, 1997, Ediciones Universidad de Salamanca, p. 405.

En cuanto a la minería se refiere, la situación también era de paralización, cuando no de retroceso. El yacimiento de plata de Guadalcanal se agotó y en América el Cerro Rico de Potosí producía cada vez menos plata, mientras que las minas de Nueva España todavía no habían desarrollado su gran potencial<sup>41</sup>. Almadén también disminuyó su producción en la segunda mitad de la centuria de 1600, a pesar de que su azogue era un elemento básico para la obtención de plata.

**Gráfico 1.** Producción de azogue en quintales castellanos entre los años 1551 y 1800.



Fuente: elaboración propia a partir de los datos del Archivo Histórico Nacional (AHN), Fondos Contemporáneos-Minas Almadén (FC-MA), legajo 3091.

Otro tipo de dificultades vino a complicar aún más la situación en España, ya que a los diversos brotes epidémicos se sumaron las sequías y heladas que dejaban los campos marchitos. Si bien es cierto que en Almadén las terribles epidemias de peste que se extendieron por la franja mediterránea y por Andalucía occidental en el siglo XVII no costaron muchas vidas, la villa minera padeció una epidemia de tifus en 1736, en que "...vino sobre la villa del Almadén tan grande contagio de tabardillos, tan malignos, que murieron casi la cuarta parte de moradores de dicha villa...<sup>42</sup>". En cuanto a las inclemencias meteorológicas, bien porque no caía una gota de agua, lo más habitual, o porque llevaba siete meses que no había dejado de llover día y noche, la cosecha se echaba a perder la mayoría de los años<sup>43</sup>. Aunque los vecinos recurrieron a implorar la ayuda divina con rogativas y procesiones, "... por la necesidad que hoy tienen los panes y sembrados de agua...", la década de 1670 fue desoladora<sup>44</sup>. Y por último, las plagas de langosta, por ejemplo la de 1669, en la que los jornaleros tuvieron que desplazarse a los lugares por donde avanzaban las langostas para tratar de eliminarlas<sup>45</sup>.

41 Un siglo después, el virreinato de Nueva España se convertiría en el mayor productor mundial de plata.

42 R. Gil Bautista, *Almadén del Azogue...*, p. 127.

43 *Ibidem*, p. 110.

44 *Ibidem*, p. 112.

45 *Idem*.

La explotación de una mina como la de Almadén que tiene los bancos de mineral en posición vertical, obligaba a labores subterráneas cada vez más profundas, lo que suponía aumento de las consignaciones económicas para producir la misma cantidad de azogue. Sucedió justo lo contrario, ya que en la segunda mitad del XVII la cobranza de las consignaciones para la mina se hacía con mucho retraso, no pudiéndose abonar el salario a los mineros a su debido tiempo. En 1648 ya se debía a los mineros 627.271 reales, correspondientes a las nóminas de los dos últimos años. El Consejo de Hacienda ordenó que fueran expedidas de manera inmediata libranzas sobre el servicio de millones: Alcázar entregaría anualmente 88.235 reales; Villanueva de los Infantes, 147.059; y Ciudad Real, 352.941<sup>46</sup>. Como los pagos se retrasaban, el Consejo ordenó que otros partidos colaboraran también: Córdoba, 27.118 reales; Trujillo, 4.113; Llerena, 15.629; La Serena, 7.903; y Campo de Calatrava, 1.207<sup>47</sup>.

Por su parte el marqués de Leganés, general del Ejército de Extremadura, intentaba conseguir todos los fondos posibles para la guerra con Portugal, de modo que los partidos y concejos no sabían a quien debían entregar los impuestos, si al Consejo de Hacienda o al de Guerra. Existen cartas de algunos concejos dirigidas al superintendente de la mina de Almadén, en las que se quejan de los impedimentos puestos por el citado general para entregar a la mina la consignación que tenía en los derechos de millones de dicho lugares<sup>48</sup>. La escasez de numerario continuó en los años siguientes y en 1654, el superintendente Otañez escribió al rey para informarle de las dificultades económicas por las que atravesaba la mina y de la imposibilidad de repararla por falta de recursos<sup>49</sup>. Estas consignaciones fueron aumentando con el paso de los años y en 1688 se estimaba que la mina necesitaba 800.000 reales anuales para pagar los salarios de los mineros y los gastos de explotación del yacimiento<sup>50</sup>.

A pesar de las buenas intenciones del Consejo de Hacienda, el retraso en las consignaciones fue moneda de uso corriente en Almadén. A veces la demora en la paga de los salarios fue tan grande que provocó huelgas de los mineros. Tal es el caso de la sucedida entre el 24 de abril y el 15 de mayo de 1678, cuando los operarios sufrieron un atraso de dieciocho semanas en el cobro de los jornales. Detenidos algunos de los huelguistas, estos dijeron en su defensa que "...nadie habrá quien diga que en caso de tanta estrechez y necesidad con que de presente se halla este lugar, se nos pueda compeler a trabajar sin estipendio<sup>51</sup>".

Tres fueron los mecanismos utilizados por superintendentes y administradores para poder hacer más con menos en la mina de Almadén: conseguir que la Corona enviara más forzados a la mina, comprar más esclavos y, por último, el repartimiento de operarios venidos de pueblos cercanos. En cuanto a los forzados, se calcula que en la segunda mitad del XVII, unos 600 cumplieron su condena en los trabajos mineros<sup>52</sup>. Considerando la gravedad de las sentencias, el 14 % fue condenado a diez años, el 6 % a ocho, el 50 % a seis o cuatro, el 15 % a dos y el 5 % a uno<sup>53</sup>. El 10 % restante fue sentenciado a tres,

46 A. Matilla, *Historia de las minas de Almadén, vol. II...*, p. 37.

47 *Ibidem*, p. 38.

48 Archivo General de Simancas (AGS), Consejo y Juntas de Hacienda, legajo 1018.

49 *Ibidem*, legajo 1022.

50 A. Matilla, *Historia de las minas de Almadén, vol. II...*, p. 40.

51 AHN, FC-MA, legajo 180.

52 J. Prior, *La pena de minas...*, p. 101.

53 *Ibidem*, p. 77.

cinco y siete años. La ocupación principal de los forzados y esclavos en aquella época fue el desagüe de la mina, considerado uno de los trabajos que mayor esfuerzo exigía y donde aquellos no podían causar ningún incendio<sup>54</sup>. Se calcula que por entonces había un centenar de forzados y esclavos dedicados diariamente a esta labor<sup>55</sup>.

**Figura 3.** Forzados desagando las labores subterráneas de la mina de Almadén.



Fuente: AGS, Mapas, planos y dibujos, VII-44

La falta de operarios libres intentó solventarse también con la adquisición de esclavos, mercado muy floreciente en aquellos años. En 1648, el Consejo de Hacienda entregó al conde de Molina 5.500 reales para que comprara esclavos para la mina<sup>56</sup>. Con esta cantidad se podían adquirir por entonces unos 55 esclavos, ya que un esclavo joven y fuerte costaba unos 1.000 reales. No obstante, el conde de Molina continuaba insistiendo en 1649 en la necesidad de más forzados para el desagüe de las labores subterráneas, por lo que solicitó que se enviara a Almadén la décima parte de los condenados a galeras por la Sala del Crimen de la Corte<sup>57</sup>. En 1650, cuando un barco negrero encalló en las costas gallegas, el conde de Molina también pidió que "...se apliquen a la dicha mina los negros que ha aportado un bajel al Reino de Galicia<sup>58</sup>".

La reposición de mano de obra forzada y esclava era imprescindible, ya que cada año había unos veinte forzados que cumplían su condena o morían en la Real cárcel antes de cumplir su sentencia y además otros se fugaban de un recinto carcelario con poca

54 En varias ocasiones, los forzados y esclavos fueron acusados de ser los culpables de graves incendios en las labores mineras y en consecuencia, no tenían que trabajar.

55 *Ibidem*, p. 72.

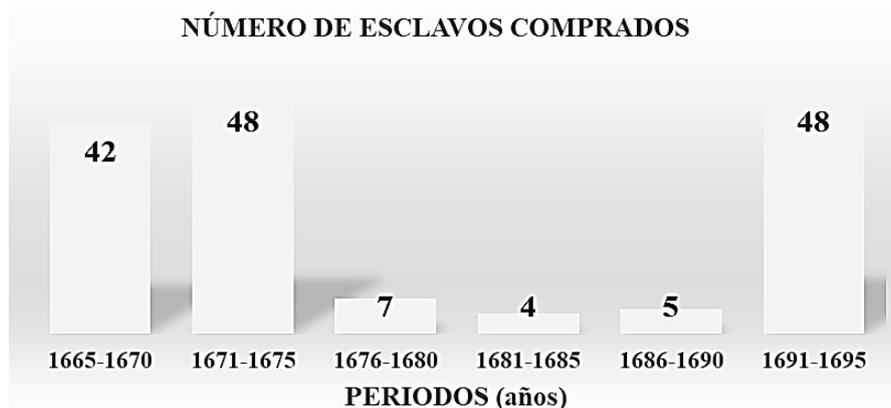
56 AGS, Consejo y Juntas de Hacienda, legajo 952.

57 *Ibidem*, legajo 953.

58 *Ibidem*, legajo 963.

seguridad<sup>59</sup>. En la segunda mitad del XVII se compraron un total de 324 esclavos, no de un modo regular sino en los años en que más escaseaban los forzados y sobre todo en los últimos años de la centuria. En 1697 se descubrió la mina del Castillo, una nueva zona del yacimiento de Almadén, y para su explotación se compraron entre 1697 y 1704 nada menos que 132 esclavos, además de los 148 forzados sentenciados a la mina en dicho período<sup>60</sup>.

**Gráfico 2.** Número de Esclavos comprados entre 1665 y 1700.



Fuente: elaboración propia a partir de AHN, FC-MA, legajo 1475, caja 1

El tercer método para conseguir brazos para la mina a mediados del XVII fue el llamado *de repartimiento*, una especie de *mita* de algunos pueblos cercanos a Almadén a cambio de exenciones militares y fiscales. En el año 1647 se preparaba la conquista de Portugal para responder al atrevimiento del duque de Braganza, quien en 1640 se había proclamado rey de Portugal con el nombre de Juan IV. El conde de Molina, preocupado por lo que la guerra inminente podía suponer para las consignaciones económicas de Almadén, estableció asientos con las villas de Capilla, Garlitos y Peñalsordo, y las aldeas de La Zarza, Baterno y Risco, todas ellas pertenecientes al Estado de Capilla<sup>61</sup>. A cambio de dar 16 peones para trabajar en la mina todos los días y a su costa, las villas y aldeas citadas quedaban exentas de alojar soldados y de contribuir con trigo y cebada para el Ejército de Extremadura<sup>62</sup>. En 1648, el Estado de Capilla solicitó también que se le eximiera del repartimiento de plata para la compra de juros, por ser pobres y tener pocos vecinos<sup>63</sup>. El acuerdo duró desde el año 1648 hasta el 1666<sup>64</sup>.

Este sistema de repartimiento ya había sido utilizado por Roma en algunos lugares como un método de contribución de las comunidades indígenas a las explotaciones mineras, sin que el Estado tuviera que mantener así tantos esclavos, los cuales debían ser alimentados y vigilados. También el repartimiento es ciertamente parecido al que se

59 Á. Hernández, *Los esclavos del rey...*, pp. 133-134.

60 A. Matilla, *Historia de las minas de Almadén, vol. II...*, p. 83.

61 El llamado Estado de Capilla se halla enclavado en la Siberia extremeña, al noreste de la actual provincia de Badajoz, y las localidades que formaban parte del señorío eran Capilla, Peñalsordo, la Zarza (hoy Zarza Capilla), Garlitos, Risco y Baterno. Esta zona dista de Almadén unos 20 kilómetros hacia el oeste.

62 AGS, Consejo y Juntas de Hacienda, legajo 915.

63 *Ibidem*, legajo 929.

64 AHN, Consejos Suprimidos, legajo 51.259, 2.

venía usando en América con el mismo nombre desde el último cuarto del siglo XVI, si bien era conocido también con otros nombres en diferentes regiones: *cuatequil* en el virreinato de Nueva España, *mita* en el del Perú, etc. Este tipo de trabajo era libre en cuanto a las personas con quien se ajustaba, mas los indios debían presentarse en los lugares y ejercer el tipo de trabajo exigido por los dueños de las haciendas o las minas. La *mita* en el virreinato del Perú fue instaurada por el virrey Toledo en 1572 y mediante este sistema funcionaron sus dos minas más grandes: la de plata de Potosí y la de azogue de Huancavelica<sup>65</sup>.

**Figura 4.** Territorio del antiguo Estado de Capilla.



Fuente: elaboración propia a partir del plano dibujado por Mabón y Alabern<sup>66</sup>.

Al igual que ocurría en Almadén, las condiciones de trabajo también eran pésimas en Huancavelica, ya que tanto la seguridad como la higiene de las labores subterráneas no se tenían en cuenta. Hubo accidentes muy graves en los que llegaron a morir más de cien mitayos y era raro el que duraba cinco o seis años sin azogarse, por lo que en ocasiones los indios pagaban para no tener que ir a la *mita*. Aunque los sucesivos gobernadores de Huancavelica se ayudaron de expertos para la adecuada explotación del yacimiento, el gremio de mineros, para quien trabajaban los mitayos, era muy poderoso y no quería que nadie se inmiscuyera en sus acciones<sup>67</sup>. El sistema de *mita* fue por fin abolido en 1812.

En España, los ayuntamientos también podían obligar a los vecinos a realizar determinadas tareas por el bien común. Una de ellas, bien conocida, fue la persecución de delincuentes. La Santa Hermandad, debido a la falta de medios, tuvo que recurrir en muchos casos a los alcaldes para que ordenaran a los vecinos que abandonaran sus tareas y les

65 F. Langue y C. Salazar-Soler, *Dictionnaire des termes miniers...*, p. 370.

66 Elaboración propia a partir del plano que lleva por título Provincia de Badajoz formada de parte de Estremadura (sic), dibujado por E. Mabón y R. Alabern (1832-1846) y obtenido de la Cartoteca Histórica Digital de Extremadura (<http://sitex.gobex.es/SITEX/pages/cartoteca>). Signatura: ES.06800.CHDE.CH009.

67 M. Á. Silvestre Madrid, *Mineros de Almadén en la América Colonial*, Trabajo Fin de Máster, Universidad de Córdoba, inédito, 2014, p. 34.

ayudaran a detener a los malhechores. En otros casos, los vecinos eran forzados a luchar contra las plagas de langosta. En la plaga de 1619, miles de hombres fueron obligados a ausentarse durante varias semanas de sus pueblos, llegando a amenazarles con que si desobedecían las órdenes y se volvían a sus casas, podían ser ajusticiados.

Volviendo al sistema de repartimiento, los vecinos del Estado de Capilla se iban alternando para venir a Almadén y dar entre todos 4.480 jornales al año<sup>68</sup>. Algunos otros pueblos copiaron el sistema y la villa de Cabeza del Buey, localidad situada a unos 40 kilómetros al oeste de Almadén, propuso en 1649 y también en 1653 adherirse al convenio a cambio de exención de soldados para el Ejército de Extremadura y de dar alojamiento y provisiones a la milicia. Su petición fue concedida en 1654 y a partir de entonces enviaron a Almadén doce peones diarios y sin sueldo, lo que supuso 3.360 peonadas anuales<sup>69</sup>. Hasta Santa Eufemia, villa perteneciente al Obispado de Córdoba, consiguió la aprobación del asiento por el que quedaba exenta de leva y aprovisionamiento del Ejército a cambio de enviar tres peones diarios a la mina<sup>70</sup>.

El método de repartimiento provocó que el Consejo de Guerra presentara una queja al Consejo de Hacienda por las excusas que presentaban estas villas y lugares para no contribuir con el Ejército de Extremadura<sup>71</sup>. Cuando en alguna ocasión se reclutó a la fuerza a algún vecino de los pueblos citados, la mina realizó las pertinentes diligencias judiciales, como ocurrió con un vecino de la aldea de Risco quien se hallaba preso en Chillón por negarse a ser reclutado<sup>72</sup>.

## 5. CONCLUSIONES

La mina de azogue de Almadén ha sido la mayor del mundo y su gran importancia empezó cuando Bartolomé de Medina descubrió el método de patio, lo que permitió el aprovechamiento de los minerales de plata de baja ley. Las labores subterráneas de Almadén se encontraban a mucha profundidad en el siglo XVII, por lo que la extracción del mineral era muy costosa. Los Fugger se vieron obligados en 1645 a abandonar los asientos de la mina de azogue que venían realizando desde 1525, ya que la Corona no cumplía con sus pagos. Los posteriores administradores españoles, quienes explotaron la mina a partir de entonces, también sufrieron la falta de consignaciones económicas, lo que impidió que se enviara suficiente azogue a las minas de plata americanas. Aunque se intentó conseguir más mano de obra para aumentar la producción, nunca hubo suficientes brazos para el interior de la mina, ya fueran operarios libres o forzados y esclavos.

El trabajo de minero no tenía muchos voluntarios en aquella época y si se trataba de Almadén menos todavía. Los sitios de trabajo se hallaban a más de cien metros bajo tierra y se accedía a ellos por estrechas galerías y pocillos, de modo que la ventilación era muy deficiente. Ello provocaba falta de oxígeno y temperaturas elevadas, lo que dificultaba la respiración de los mineros, quienes se ahogaban en el fondo de este laberinto subterráneo. Por otra parte, los frecuentes accidentes debido a la falta de medios de seguridad y las graves enfermedades profesionales, como el hidrargirismo y la silicosis, todavía complicaban más la situación.

68 Si se daba algún jornal de menos, se debía abonar a la mina seis reales por jornal.

69 AGS, Consejo y Juntas de Hacienda, legajo 1017.

70 AGS, Consejo y Juntas de Hacienda, Cédulas y Provisiones, Real Cédula de aprobación del asiento que se hace con la villa de Santa Eufemia, año 1647, cit. en A. Matilla, *Historia de las minas de Almadén, vol. II...*, p. 73.

71 AGS, Consejo y Juntas de Hacienda, legajo 1023.

72 *Ibidem*, legajo 955.

A mediados del siglo XVII, el conde de Molina, quien había sido enviado como superintendente por la Corona a Almadén, propuso un nuevo método para conseguir más operarios para las minas. Este sistema, aprobado por el Consejo de Hacienda y conocido como repartimiento, ya venía siendo muy utilizado desde el siglo XVI en América colonial para el trabajo de los indios en haciendas y minas. En Almadén se aplicó el método citado y se reclutaron vecinos de algunos pueblos cercanos, quienes se iban turnando para trabajar gratuitamente en la mina a cambio de que sus concejos quedaran exentos de proporcionar hombres y bastimentos al ejército.

A principios del siglo XVIII seguía vigente la exención por privilegio regio de 300 mineros de Almadén. También muchos vecinos de la cercana villa de Chillón y operarios de la mina continuaban dispensados desde 1638 del repartimiento de soldados y otras contribuciones militares. Estas exenciones solo afectaban a los trabajadores que se dedicaban todo el año al oficio de minero y no a aquellos que cuando llegaba la época de siega abandonaban Almadén para dedicarse a las labores del campo.

Lo cierto es que a mediados de la centuria de 1700 la situación había cambiado mucho. En primer lugar, las labores subterráneas eran menos profundas al haberse descubierto a finales del siglo anterior la ya citada mina del Castillo, con lo que la extracción de agua y de mineral era menos costosa; en segundo, la clausura de las galeras del Mediterráneo, pues turcos y berberiscos habían dejado de ser serios enemigos, había causado la llegada a Almadén de numerosos forzados para trabajar en la mina. Ello permitió no tener que comprar esclavos, aunque hubo de construirse una cárcel nueva, mucho más grande, para albergar a tantos forzados; y en tercer lugar comenzó a haber cada vez más forasteros que deseaban asentarse en Almadén y trabajar en la mina, ya que la población española estaba en franco crecimiento y las grandes epidemias de peste del siglo XVII habían desaparecido.

En resumen, la producción de azogue del siglo XVIII triplicó a la del XVII, 916.291 quintales castellanos frente a 286.708, lo que permitió el aprovechamiento de los minerales de baja ley de los yacimientos de Nueva España y, en consecuencia, el desarrollo económico de la América colonial, además del auge y sostenimiento de la monarquía borbónica.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agricolae, G., *De Re Metallica libri XII*, Basileae: Froben, 1556.
- Álvarez Nogal, C., *El crédito de la monarquía hispánica en el reinado de Felipe IV*, Ávila, Junta de Castilla y León, 1997.
- Bleiberg, G., *El informe secreto de Mateo Alemán sobre el trabajo forzoso en las minas de Almadén*, Londres, Tamesis Book Limited, 1984.
- Carande, R., *Carlos V y sus banqueros*, Barcelona, Editorial Crítica, 1987.
- Castillo Martos, M., *Bartolomé de Medina y el siglo XVI. Un sevillano lleva la revolución tecnológica a América*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 2001.
- Dobado González, R., "Las minas de Almadén, el monopolio del azogue y la producción de plata en Nueva España en el siglo XVIII", en *La savia del imperio. Tres estudios de economía colonial*, Salamanca, 1997, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 403-495.
- Gil Bautista, R., *Almadén del Azogue*, Puertollano, Ediciones Puertollano, 2013.
- Gil Bautista, R., *Las minas de Almadén en la Edad Moderna*, Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante, 2015.
- González, T., *Registro y relación general de minas de la Corona de Castilla*, Madrid, Imprenta de Don Miguel de Burgos, 1832.
- Hernández Sobrino, A., *Los esclavos del rey. Los forzados de Su Majestad en las minas de Almadén, años 1550-1800*, Ciudad Real, Fundación Almadén y Asociación Montesur, 1982.

- Hernández Sobrino, A., Silvestre Madrid, M. A. y Almansa Rodríguez, E., “La mina de azogue de Almadén en la época del Quijote” en *La España del Quijote: IV Centenario Cervantes*, Llerena, 2017, Sociedad Extremeña de Historia, pp. 161-172.
- Langue, F. y Salazar-Soler, C., *Dictionnaire des termes miniers en usage en Amérique espagnole (XVI-XIX siècle)*, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations, 1993.
- Matilla Tascón, A., *Historia de las minas de Almadén, Vol. I: Desde la época romana hasta el año 1645*, Madrid, Consejo de Administración de Minas de Almadén y Arrayanes, 1958.
- Matilla Tascón, A., *Historia de las minas de Almadén, vol. II: Desde 1646 a 1799*, Madrid, Minas de Almadén y Arrayanes, S.A. e Instituto de Estudios Fiscales, 1987.
- Menéndez Navarro, A., *Catástrofe morboso de las minas mercuriales de la villa de Almadén del Azogue (1778) de José Parés y Franqués, edición anotada*, Ciudad Real, Universidad de Castilla-La Mancha, 1998.
- Prieto, C., *La minería en el Nuevo Mundo*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1977.
- Prior Cabanillas, J., *La pena de minas: los forzados de Almadén, 1646-1649*, Ciudad Real, Fundación Almadén y Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 2006.
- Sánchez Gómez, J., *De minería, metalurgia y comercio de metales. La minería no férrea en el reino de Castilla, 1450-1610*, Salamanca, Universidad de Salamanca e Instituto Tecnológico GeoMinero de España, 1989.
- Sánchez Gómez, J., “La técnica en la producción de metales monedables en España y en América”, en *La savia del imperio. Tres estudios de economía colonial*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1997, pp. 17-264.
- Silvestre Madrid, M. Á., *Mineros de Almadén en la América Colonial*, Trabajo Fin de Máster, Universidad de Córdoba, inédito, 2014.
- Voltes Bou, P., *El ocaso de los Fugger en España. Operaciones de los Fugger en la España del siglo XVII*, Ciudad Real, Fundación Almadén, 2009.

## **El oficio de platero en la Antequera dieciochesca: tres generaciones de los Gálvez**

## **The silversmiths' trade in 18<sup>th</sup>-century Antequera: three generations of the Gálvez family**

Francisco HIDALGO FERNÁNDEZ  
Universidad de Málaga  
frhifer@uma.es

Fecha de recepción: 07-04-2018  
Fecha de aceptación: 25-10-2018

### **RESUMEN:**

En este artículo, procedemos a estudiar el traspaso familiar del oficio manufacturero, concretamente el de la platería, a través de tres generaciones de la familia Gálvez a lo largo de la centuria dieciochesca. Para ello, hemos esbozado la situación actual de la historia de la familia con respecto a su interés sobre los sectores artesanales para posteriormente adentrarnos, tras unos datos concretos del linaje, en los talleres y su evolución de forma conjunta con las trayectorias vitales de los individuos, haciendo hincapié en la importancia de las relaciones entre los consanguíneos para el progreso laboral.

**PALABRAS CLAVE:** Antequera, siglos XVIII, familia, artesanos, plateros.

### **ABSTRACT:**

In this paper, I study the family transfer of the manufacturing trade, specifically that of silversmiths, through three generations of the Gálvez family throughout the 18<sup>th</sup> century. To this end, I have outlined the current situation of the family's history of the family with respect to their interest in the artisanal sectors to then consider, after some specific data regarding lineage, the workshops and their evolution together with the lives of the individuals concerned, emphasizing the importance of family to professional and economic progress.

**KEY WORDS:** Antequera, 18<sup>th</sup> century, family, artisans, silversmiths

## 1. INTRODUCCIÓN

Uno de los temas más trascendentales para la investigación durante el período moderno son los espacios de sociabilidad. La débil divisoria que existió entre lo público y privado hace necesario un estudio que albergue un tratamiento cuidadoso y profundamente asentado. Ya para la etapa ilustrada podríamos decir que uno de estos espacios, fundamentales para los estratos con un mayor nivel de formación académica, fueron las tertulias y los cafés<sup>1</sup>, sin embargo, debemos referirnos a la familia y el trabajo manual desarrollado en los talleres como las dos áreas de convivencia más relevantes, ya que fueron compartidas por una amplia mayoría de la población<sup>2</sup>.

En el presente artículo procedemos a analizar la trayectoria laboral de tres plateros radicados en la Antequera del siglo XVIII, todos ellos pertenecientes a un mismo linaje: los Gálvez. El traspaso generacional de la labor artesana a través de las generaciones será analizado de forma conjunta con las modificaciones que se dieron tanto en un nivel microanalítico, es decir, los referidos concretamente al clan, como en el conjunto de la monarquía, fruto de los intereses prerreformistas y reformistas de los Borbones españoles<sup>3</sup>.

Será esta línea política, llevada a cabo por Carlos III y sus ministros, la que marque el principio del fin de las congregaciones gremiales y, por ende, de las relaciones de trabajo existentes hasta el momento. Este hecho supuso la reacción de los artesanos, aunque lejos de ser vistas como actitudes individuales, estos respondieron con una estrategia familiar determinada, pues, a fin de cuentas, la trayectoria vital del individuo moderno quedaba unida a los intereses de sus consanguíneos<sup>4</sup>.

Con ello, el estudio que aquí se introduce presentará el *cursus* de los plateros Gálvez dentro del mundo artesanal antequerano. No obstante, consideramos además oportuno señalar algunos datos acerca de los cambios producidos en la ciudad andaluza con respecto a la congregación de San Eloy, estudiada, en parte, por Sánchez-Lafuente<sup>5</sup>.

## 2. MÁS ALLÁ DEL GREMIO, LAS FAMILIAS ARTESANAS

Como decimos, el gremio ha sido, de forma tradicional, estudiado en su vertiente institucional u orgánica, las ordenanzas de las congregaciones; los puestos de las mismas; o su papel como grupo de presión sobre el poder municipal han sido los trabajos más numerosos<sup>6</sup>. Sin embargo, y a diferencia de otras actividades económicas, la familia

1 Véase M. A. Pérez Samper, "Espacios y prácticas de sociabilidad en el siglo XVIII: tertulias, refrescos y cafés de Barcelona", *Cuadernos de Historia Moderna*, 26 (2001), pp. 11-55.

2 Con respecto a las corporaciones gremiales véase J. Colón de Larraeátegui, *Tiempos de reforma ilustrada. Informe sobre los gremios de Valladolid*, Valladolid, Ayuntamiento, 2008 (ed. L. Amigo Vázquez, M. García Fernández y R. Hernández García); R. Hernández García, "Gremios y corporaciones laborales. Debate historiográfico y estado de la cuestión", *Areas*, (34 (2015), pp. 7-18.

3 A. Domínguez Ortiz, *Sociedad y estado en el siglo XVIII español*, Barcelona, Ariel, 1976.

4 Estas estrategias familiares no han de constreñirse solo a los linajes más pudientes o nobles, sino que también se observan en otros más modestos como los jornaleros, pues como expuso García González, hemos de alejarnos de las estructuras simples e inmóviles y adentrarnos en las verdaderamente existentes, donde las situaciones se caracterizaron por su dinamismo. F. García González, *Las estrategias de la diferencia. Familia y reproducción social en la Sierra (Alcaraz, siglo XVIII)*, Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 2000, pp. 179-180.

5 R. Sánchez-Lafuente Gémar, "El Colegio-Congregación de plateros de Antequera (1782-1833)", *Boletín de Arte*, 12 (1991), pp. 317-336.

6 Sobre los estudios jurídicos de las corporaciones destacar J. García Abellán, *Organización de los gremios en la Murcia del siglo XVIII y recopilación de ordenanzas*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1976; T. de Diego Velasco, *Los gremios granadinos a través de sus ordenanzas*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1986; J. M. Cruz Valdovinos, *Los plateros madrileños: estudio histórico-jurídico de su Organización*

artesana ha quedado fuera del interés de muchos historiadores, a pesar de poseer para el siglo XVIII una excelente documentación como es el Catastro del marqués de la Ensenada<sup>7</sup>.

Sería impreciso, sin embargo, afirmar que el trabajo manufacturero ha sido tratado por la historiografía dejando de lado sus aspectos más sociales, pues, aunque todavía poco numerosas, existen una serie de obras que ahondan en este sentido<sup>8</sup>. No obstante, las metodologías utilizadas en la historia social de la familia quedan lejos de los resortes puestos en prácticas en estas obras. Destacable va a ser la publicada por Moral Roncal sobre los gremios en el Madrid ilustrado, donde si bien no parte de estas concepciones sí introduce datos de gran interés para observar las formas de actuación de los agremiados, así como el papel que tuvieron los miembros de sus familias<sup>9</sup>.

Sin embargo, frente a esta ausencia, la historia de la familia viene reclamando la importancia de los dos espacios de análisis. Cabría mencionar el libro publicado tras la celebración del Congreso celebrado en Murcia en 1994, *Familia, Casa y Trabajo*, pues como se dejó patente en su prólogo: “La relación entre los tres conceptos se vuelve necesaria para acercarse al conocimiento de la organización social<sup>10</sup>”.

El prestigio con que la historia de la familia comenzó el presente siglo auguraba toda una serie de publicaciones destinadas a complejizar el problema combinando múltiples planos de análisis histórico: la familia y el trabajo, entre otros. Sin embargo, debemos mencionar que todavía hoy se acarrea una ausencia en cuanto al tratamiento de los linajes artesanos<sup>11</sup>,

---

*Corporativa*, Tomo I, Madrid, Gremio de Joyeros y Plateros de Madrid, 1993.

7 Apartir de dicho catastro se podrían estudiar los procesos de movilidad social de los miembros pertenecientes a grupos de trabajo concretos. Véanse A. Guerra Guerra, “Profesionales, obreros y artesanos de Badajoz en 1750: sus ganancias y emolumentos según el Catastro de Ensenada”, *Revista de estudio extremeños*, vol. 27, 3 (1971), pp. 561-582; N. González Barrero, “Los maestros de primeras letras en la provincia de Madrid a través del Catastro de Ensenada”, *Historia y Memoria de la Educación*, 3 (2016), pp. 197-228.

8 J. C. Zofío Llorente, *Gremios y artesanos en Madrid, 1550-1650: la sociedad del trabajo en una ciudad cortesana preindustrial*, Madrid, Instituto de Estudio Madrileños, 2005; J. A. Nieto Sánchez, *Artesanos y mercaderes: una historia social y económica de Madrid, 1450-1850*, Madrid, Fundamentos, 2006.

9 A. Moral Roncal, *Gremios e Ilustración en Madrid, (1775-1836)*, Madrid, Actas, 1998.

10 F. Chacón Jiménez y L. Ferrer i Alós, “Más allá de la familia”, en F. Chacón Jiménez y L. Ferrer y Alós (eds.), *Familia, casa y trabajo*, Murcia, Universidad, 1997, p. 15. En ese mismo volumen destacamos el trabajo sobre los libreros e impresores barceloneses. J. Burgos Rincón, “Gremio, familia artesana y propiedad. Libreros e impresores en la Barcelona del siglo XVIII”, en F. Chacón Jiménez y L. Ferrer y Alós (eds.), *Familia, casa y trabajo*, Murcia, Universidad, 1997, pp. 423-444.

11 El número de estudios sobre las familias artesanas es todavía muy bajo. El porcentaje de estos trabajos entre el año 2000 y 2015 es de apenas un 1,9 % si tenemos en cuenta las publicaciones correspondientes al Congreso Internacional de Murcia y Albacete y a los trabajos de 2012 y 2014 editados por REFMUR. F. García González y F. J. Crespo Sánchez, “Radiografía de un impulso compartido. La historia de la familia en España e Iberoamérica (2000-2015)”, en O. Rey Castelao y P. Cowen (eds.), *Familias en el Viejo y el Nuevo Mundo*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2017, p. 56. Para el tratamiento de los linajes artesanos véase D. A. Frey, “Industrious Households: survival strategies of artisans in a Southwest German town during the eighteenth and early nineteenth centuries”, *International Review of Social History*, 45 (2000), pp. 115-135; P. Miralles Martínez, *Seda, trabajo y sociedad en la Murcia del siglo XVII*, Murcia, Universidad, 2000.

frente a otros como los comerciantes<sup>12</sup>, esclavos<sup>13</sup>, las familias de eclesiásticos<sup>14</sup> o de las élites de poder<sup>15</sup>.

Pese a todo, la producción anteriormente señalada se configura como la base idónea sobre la que asentar nuevos estudios que ahonden en el problema, llenando este importante vacío historiográfico. Por ello, el artículo pretende presentar la trayectoria de un apellido incidiendo en la relevancia del clan en la formación de un oficio y en la actividad laboral a lo largo de las trayectorias vitales de sus miembros y, además, como instrumento de integración en la sociedad que lo envuelve, en una ubicación especialmente relevante de la región andaluza como es Antequera, y que sirva, a su vez, para paliar el desconocimiento existente de su historia de la sociedad local durante el siglo XVIII.

### 3. UNA FAMILIA PLATERA EN TIEMPOS DE CAMBIO

Antes de entrar de lleno en la cuestión planteada: el traspaso generacional del oficio platero; esbozaremos cómo el linaje llegó a ubicarse en Antequera en las postrimerías del siglo XVII, ayudándonos a comprender el modelo de asentamiento y las pautas de actuación de un grupo social ubicado en una posición limítrofe entre los dos estamentos.

La documentación notarial escriturada por diferentes miembros de la familia señala la idea de una pertenencia al estado noble, concretamente como hijosdalgo, aunque sin ser estos de *casa y solar* conocido. Uno de los documentos esenciales para comprender el pasado del linaje va a ser la limpieza de sangre datada en 1725 e incorporada al final del testamento de Francisco Miguel de Gálvez Bermudo, siendo este la primera persona del clan establecida en Antequera<sup>16</sup>.

Los distintos testimonios insertos, y que casualmente repiten casi a la perfección lo declarado, nos informan de un suceso tan interesante como común en los tiempos modernos. Naturales de Écija, los padres de Francisco se trasladaron a Osuna, en cuya villa tuvieron al referido hijo en abril de 1673. Tras un tiempo y debido a la escasa capacidad económica de los progenitores, estos dejaron al infante, antes de su vuelta a la ciudad de donde eran

12 P. Fernández Pérez y J. C. Sola-Corbacho, "Familia y Comerciantes en la España del Antiguo Régimen", en F. Chacón Jiménez y J. Hernández Franco (eds.), *Espacios sociales, universos familiares. La familia en la historiografía española*, Murcia, Universidad de Murcia, 2007, pp. 177-191; J. Mallo, "Emociones, honra y familia. Comerciantes españoles a finales del siglo XVIII", en O. Rey Castelao y P. Cowen (eds.), *Familias en el Viejo y el Nuevo Mundo*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2017, pp. 367-385.

13 A. J. Morgado García, "La vida familiar de los esclavos en el Cádiz de la modernidad (1600-1750)", *Trocadero: revista de historia moderna y contemporánea*, 24 (2012), pp. 67-81; A. J. Morgado García, "El ciclo vital de los esclavos en el Cádiz de la modernidad", *Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 34 (2016), pp. 297-315.

14 A. Irigoyen López, "Un obispado para la familia: Francisco Verdín Molina, prelado de Guadalajara y Valladolid en la segunda mitad del siglo XVII", *Historia mexicana*, vol. 58, 2 (2008), pp. 557-594; A. Irigoyen López, "Bajo el manto de la Iglesia. Clero y familia en España durante la Edad Moderna", en F. Chacón Jiménez y J. Hernández Franco (eds.), *Espacios sociales, universos familiares. La familia en la historiografía española*, Murcia, Universidad de Murcia, 2007, pp. 245-269.

15 M. Hernández Benítez, *A la sombra de la Corona. Poder local y oligarquía urbana (Madrid, 1606-1808)*, Madrid, Siglo XXI, 1995; J. Hernández Franco y S. Molina Puche, "La sangre de la familia y su proceso socioinstitucional. Siglos XVI-XVII" en F. Chacón Jiménez y J. Bestard Camps (dirs.), *Familias. Historia de la sociedad española (del final de la Edad Media a nuestros días)*, Madrid, Cátedra, 2011, pp. 113-156.

16 El documento de limpieza de sangre fue realizado tras la petición de los dos hijos de Francisco Miguel. Extraña es su ubicación al final de una escritura testamentaria. Además, las informaciones proporcionadas en dicho documento tan sólo hacen referencia a la línea paterna, por lo que consideramos que no se trata del original, pese a que otras escrituras notariales de años sucesivos nos remiten a él. Archivo Histórico Municipal de Antequera (AHMA), Fondo de Protocolos Notariales, escribanía de Bernardo José de Lasarte, leg. 262, fol. 166r-204v.

oriundos<sup>17</sup>, en casa de María Juárez de Figueroa, una mujer viuda, que, consideramos por lo testimoniado, también anciana<sup>18</sup>. El objetivo de la acción fue que María dejara como único y universal heredero a Francisco, pues era “rica y sin tener heredero forzoso<sup>19</sup>”, al mismo tiempo que el niño ofreciera cuidados y compañía a la testadora<sup>20</sup>.

La muerte de María Juárez, 8 ó 9 años después, puso fin a la convivencia de ambos, forzando el traslado de Francisco, tras la consecución de la herencia, a la ciudad de Antequera. Este movimiento ha de explicarse mediante la existencia de unas redes sociales entre ambas localidades, aunque desconocemos los nombres que la integraron. Hemos de suponer que la ligazón fue con el linaje Almoguera, produciéndose a finales de la década de los 80 el matrimonio entre Francisco Miguel de Gálvez Bermudo y María Francisca de Almoguera y Rojas<sup>21</sup>.

De este matrimonio nacerán dos hijos: Francisco y Alonso de Gálvez Almoguera, en 1690 y 1693 respectivamente<sup>22</sup>. Siguiendo la línea genealógica del segundo, fruto de su dedicación artesanal, frente a la formación como galeno de su hermano y la integración de sus descendientes en los resortes del poder local antequerano.

Antes de finalizar este sucinto recorrido por los primeros años de los Gálvez en su nuevo emplazamiento, haremos mención de su condición dentro de los esquemas sociales de la Edad Moderna. El asentamiento, vía matrimonial, de Francisco Miguel de Gálvez Bermudo, vino a coincidir con unos momentos convulsos para la Monarquía Católica. La muerte de Carlos II en 1700 abrió la puerta al conflicto sucesorio que disputaría el trono español. Este panorama fue a su vez un momento ideal para la mejora social de muchos individuos que supieron beneficiarse de lo ocurrido.

Una declaración testamentaria datada en 1750, perteneciente al segundogénito, indica la vinculación de su padre y su abuelo materno, Salvador de Almoguera, con el estrato hidalgo de la ciudad, pues “en el Archivo que esta dicha Ciudad de Antequera tiene, en sus libros y padrón que se hizo en el año de mil setecientos y seis, se hallen empadronados por nobles<sup>23</sup>”. Este padrón al que hace referencia, realizado al calor de las dificultades atravesadas por el bando borbónico ante el avance austracista<sup>24</sup>, no se conservó para la

17 No se arroja información sobre cuánto tiempo estuvieron los padres en Osuna, aunque suponemos que el traslado a Écija se produjo cuando Francisco era apenas un niño.

18 A. Marchant Rivera, “El prohijamiento, la tutela y la carta de aprendiz: instrumentos para una historia de la situación del menor en Málaga durante la primera mitad del siglo XVI”, en J. J. Bravo Caro y J. Sanz Sampelayo (coord.), *Población y grupos sociales en el Antiguo Régimen*, vol. 2, Málaga, Área de Historia Moderna de la Universidad de Málaga, 2009, pp. 943-956.

19 AHMA, Fondo de Protocolos notariales, escribanía de Bernardo José de Lasarte, leg 262, fol. 167r.

20 F. García González, “Vejez, viudedad y soledad rural. Viudas, hogares y prácticas familiares en la España centro-meridional del siglo XVIII”, *Studia historica. Historia moderna*, vol. 38, 2 (2016), pp. 287-324.

21 Se conoce el nacimiento del primer hijo tenido en matrimonio, Francisco de Gálvez Almoguera, en el año 1690, por lo que consideramos que el matrimonio se tuvo que producir alrededor de 1689. Esta fecha supone que el casamiento se produjo teniendo el novio apenas 16-17 años, edad considerablemente menor que podría explicar las ansias de asentamiento del joven. F. García González, “Las estructuras familiares y su relación con los recursos humanos y económicos”, en F. Chacón y J. Bestard (dirs.), *Familias. Historia de la sociedad española (del final de la Edad Media a nuestros días)*, Madrid, Cátedra, 2011, pp. 172-174.

22 AHMA, Fondo de Protocolos Notariales, escribanía de Bernardo José de Lasarte, leg. 262, fol. 166r-204v. Tenemos constancia del bautismo de otros dos vástagos entre la década de los 90 e inicios del siglo XVIII, sin embargo, la inexistencia de referencias a ellos en los documentos testamentarios de sus padres nos indica que ambos murieron en edad pupilar.

23 AHMA, Fondo de Protocolos Notariales, escribanía de Francisco Jiménez Loiza, leg. 2488, fol. 621v.

24 F. J. Gutiérrez Nieto y P. Ybañez Worboys, “El llamamiento a la nobleza de las «dos Andalucías» de 1706”, *Revista de Historia Moderna*, 25 (2007), pp. 53-87.

ciudad de Antequera, sin embargo, la documentación indirecta nos indica que efectivamente ambos nombres se inscribieron en él por haber sido “pronto con sus armas y caballo<sup>25</sup>”.

Por tanto, aun desconociendo los orígenes ecijaneros de la familia Gálvez, y aunque se indica que también allí disfrutaron de una condición hidalga, es interesante observar cómo la promoción social, desde una posición nada ventajosa, se basó en unos bienes no pertenecientes al linaje, como fueron los de María Juárez, y a una calidad noble derivada de las vicisitudes atravesadas por la monarquía, ya que involucrándose en este sector privilegiado supieron escalar a otras posiciones más elevadas, algo que se podría observar mejor en las trayectorias de la línea iniciada con su primogénito, aunque también con la de su segundo hijo, Alonso, que pese a estar ligado con la artesanía platera poseyó una hacienda doméstica nada desdeñable.

Destacar, por último, un segundo matrimonio tras la muerte de la primera mujer de Francisco Miguel, María Francisca de Almoguera y Rojas en marzo de 1709<sup>26</sup>. Este segundo casamiento con María Rosa Rivas<sup>27</sup>, que se mantuvo hasta la muerte del cónyuge en 1740, dejó entre otros hijos a Juan Anselmo Gálvez y Rivas, nacido en 1714, y cuya trayectoria laboral estuvo pareja también con la artesanía platera, observándose en ello y de forma clara, la estrategia de un linaje vinculado al mundo manufacturero y que tan sólo congració al primogénito con una formación universitaria, básica para una futura promoción por parte de sus descendientes.

### 3.1. El traspaso del oficio platero a través de las generaciones

Como hemos planteado al inicio, pasamos ahora a exponer la actividad laboral de tres miembros del linaje Gálvez: Francisco Miguel de Gálvez Bermudo, Alonso de Gálvez Almoguera y, el hijo de este último, Félix de Gálvez Sánchez<sup>28</sup>. Una actividad, la de los tres individuos, que se desarrolló íntegramente en la ciudad de Antequera desde inicios del siglo XVIII hasta los primeros años del XIX, momento en el que se pierde el rastro documental del último de los nombres mencionados<sup>29</sup>.

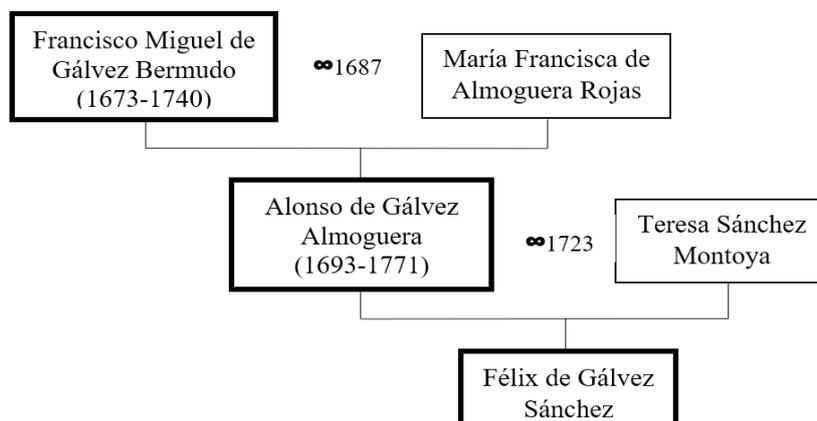
25 Archivo Histórico Nacional (AHN), Estado-Carlos III, Exp. 1487, fol. 32r. El documento data de 1815 es la prueba genealógica de Francisco Javier de Gálvez y Velasco realizada para su entrada en la Orden de Carlos III.

26 AHMA, Fondo Parroquial, Lb. 546, fol. 45r.

27 La unión con la familia Rivas precisa un estudio más profundo, aunque apunta *a priori* una estrategia matrimonial común entre Salvador de Almoguera tras quedar viudo y su yerno, Francisco Miguel de Gálvez, enlace entre estos dos apellidos que se repetirá en 1715 mediante la unión entre Alonso de Gálvez Almoguera y Teresa Correa Rivas.

28 C. Alexandre y F. J. Ruggiu, “La circulación de los oficios en Charleville. Familia y trabajo en los siglos XVIII y XIX”, *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 34 (2016), pp. 239-256.

29 Otras familias de plateros han sido tratadas, aunque con una base puramente genealógica, sin estudiar las trayectorias vitales de cada uno de sus integrantes, en cierta medida por tratarse de estudios derivados de la Historia del Arte. Véanse M. V. Herraéz Ortega, “Los Bello, platero de Sahagún, y las cruces procesionales de Vallecillo y Joarilla de las Matas (León)”, en J. Rivas Carmona (coord.), *Estudios de Platería: San Eloy*, vol. 2, Murcia, Universidad, 2002, pp. 183-194; J. M. Cruz Valdovinos y P. Nieva Soto, “Los Morenos, una familia de plateros madrileña en el Antiguo Régimen”, *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 44 (2004), pp. 331-358; F. J. Fernández Guirao, “Los Laborda, una familia de plateros entre los siglos XVIII-XIX”, *CLAVIS*, 9 (2016), pp. 77-102.

**Figura 1.** Genealogía de los tres plateros antequeranos

Los orígenes de la dedicación platera del linaje tratado hemos de localizarlo en la figura de Francisco Miguel de Gálvez, pues no se ha encontrado reminiscencia alguna sobre la dedicación de su padre o, incluso, su suegro; en definitiva, alguna relación que lo vinculara con tal oficio.

Sin embargo, el principal problema que nos encontramos a la hora de ahondar en su actividad manufacturera es la ausencia de referencias en la documentación, pues a diferencia de los dos casos que serán expuestos posteriormente, las escrituras no proporcionan dato alguno sobre el asunto, tan sólo en años mucho más avanzados de la centuria dieciochesca se puede leer que Francisco Miguel de Gálvez tuvo esta filiación profesional<sup>30</sup>.

Asimismo, la bibliografía utilizada sí hace mención a dicho platero, concretamente Sánchez-Lafuente le adjudica la autoría de una naveta de la iglesia de Santiago, vinculándolo con la marca personal GAL/BES<sup>31</sup>. Sin embargo, esta pieza está fechada en 1743, mientras que su defunción había ocurrido tres años antes, el 24 de agosto de 1740<sup>32</sup>. Ante esta situación, parece factible que poseyera un taller, aunque no ejerciera como trabajador del mismo, hecho que viene a coincidir con una condición noble basada más en la apariencia que en la realidad<sup>33</sup>, máximo si tenemos en cuenta el proceso de ennoblecimiento iniciado al calor de la Guerra de Sucesión que hemos señalado anteriormente.

De hecho, lo único perceptible en sus escrituras es la adquisición o venta de inmuebles y terrenos, señalando la compra de una casa principal en calle de la Calzada por un precio de ocho mil reales o la venta de un olivar en la villa de Osuna, suponemos que llegado a su poder tras la herencia recibida por muerte de María Juárez<sup>34</sup>.

El segundo de los hijos de este, Alonso de Gálvez Almoguera, nos ofrece un mayor volumen de documentación con referencias al desarrollo del oficio de platero, procedente en su mayoría de las escrituras notariales. Nacido en 1693, contrajo primeras nupcias

30 AHMA, Fondo de Hermandades y Cofradías, C. 32, carp. 5, fol. 8r.

31 R. Sánchez-Lafuente Gémar, *El Arte de Platería en Málaga, 1550-1800*, Málaga, Universidad, 1997, p. 324.

32 AHMA, Fondo Parroquial, Lb. 540, fol. 109r.

33 Como señala Moral Roncal, el individuo asumió toda una serie de caracteres distintivos para manifestar un lugar más elevado dentro de la comunidad como, por ejemplo, la vestimenta. Bajo este mismo prisma, y si la economía lo permitió, los oficios manufactureros quedaron relegados por la nobleza, por lo que desligarse de ella sería un camino más en la preeminencia social. A. M. Moral Roncal, "Honor, vileza y honra de los oficios mecánicos en el siglo XVIII", *Baetica*, 18 (1996), pp. 379-380.

34 AHMA, Fondo de Protocolos Notariales, leg. 262, fol. 163r-163v.

en 1715, un matrimonio que finalizaría con la defunción de su esposa en 1719, sin dejar descendencia alguna<sup>35</sup>. Años después, en 1723 enlazaría de nuevo con Teresa Sánchez Montoya, teniendo de ella el que iba a ser su primogénito y heredero del oficio, sin embargo, dos años después su segunda esposa también encontraba la muerte<sup>36</sup>. Finalmente, en 1727 se producía el casamiento con Juana de Acedo García Orbaneja<sup>37</sup>, matrimonio que, dejando una numerosa descendencia, se disolvería ya en 1771 con la defunción de Alonso de Gálvez<sup>38</sup>.

Va a ser precisamente de este último matrimonio cuando comenzamos a vislumbrar una serie de objetos que nos señalan una dedicación concreta, la del trabajo de la plata. En el capital otorgado de Alonso se incorporó todo un arsenal de objetos orfebres como “unas tenazas de tirar hilo de plata”, “una espada toledana con puño de plata”, o “diferentes alhajas de obra fina de esmeraldas y diamantes engarzados en oro<sup>39</sup>”. A este capital, otorgado en 1727, le siguió su testamento en 1750 donde dejó constancia de algunas piezas realizadas en su taller y que quedan explicadas para una posible identificación:

Declaro yo el otorgante que por el testamento que otorgué en el año de mil setecientos veinte y nueve, ante dicho Miguel de Talavera, mandé a la milagrosa imagen de nuestra Señora del Rosario, que se venera en dicho convento del Señor Santo Domingo de esta ciudad, cuatro láminas con sus molduras doradas de talle, la una con un pastorcito, otra con un San Juan, otra con Santo Domingo, y otra con una San Francisco de Asís [...] y así mismo en el año de mil setecientos cuarenta y cuatro di y entregué a don Ricardo Estrange, Hermano Mayor que fue de dicha cofradía de Nuestra Señora del Rosario, una paloma de plata cincelada con su rótulo en el pecho que dice, la dio Alonso de Gálvez, con peso de ocho onzas y diez adarmes<sup>40</sup>.

Tres años más tarde, y al calor de la elaboración del Catastro del marqués de la Ensenada, se introduce a Alonso de Gálvez Almoguera como uno de los maestros plateros de Antequera, de cuyo taller obtiene un beneficio anual de 4.380 reales, haciendo constar, además, que tiene un hijo del mismo arte. Más adelante, en otro apartado reservado a los plateros, afirma que Alonso, “maestro platero que no trabaja<sup>41</sup>”, utilizada para el jornal de su hijo Félix Gálvez 1.080 reales<sup>42</sup>.

La aclaración “maestro platero que no trabaja”, ha de ser explicada por dos motivos fundamentales. El primero vendría dado por su propio ciclo vital, recordemos que, nacido en las postrimerías del siglo XVII, Alonso tendría en 1753 la edad de 60 años, por lo que las capacidades para seguir con el desarrollo de la actividad artesanal se verían reducidas<sup>43</sup>.

35 AHMA, Fondo Parroquial, Lb. 547, fol. 138r.

36 AHMA, Fondo Parroquial, Lb. 514, fol. 243v.; AHMA, Fondo Parroquial, Lb. 547, fol. 260r.

37 AHMA, Fondo Parroquial, Lb. 55, fol. 8r.

38 AHMA, Fondo Parroquial, Lb. 551, fol. 216r. Sobre las nuevas nupcias véanse M. Birriel Salcedo, “El cónyuge superviviente en el derecho hispano”, *Chronica Nova*, 34 (2008), pp. 13-44.

39 AHMA, Fondo de Protocolos Notariales, escribanía de Miguel Francisco de Talavera, leg. 2561, fols. 200r-205v.

40 AHMA, Fondo de Protocolos Notariales, escribanía de Francisco Jiménez Loaiza, leg. 2488, fols. 620v-621r.

41 AHMA, Fondo Municipal, Catastro de Ensenada, Respuestas Particulares, Lb. 1997, fol. 420v.

42 *Ibidem*.

43 La vejez ha de ser entendida como un concepto cultural más que biológico. Si para la mujer esta etapa vital comenzaba a partir del climaterio, es decir, por una ausencia en la capacidad reproductora, para el hombre llegaba en el momento que no se pudiera ejercer las actividades económicas pertinentes. M. Ortega López, “Las edades de las mujeres”, en I. Morant (dirs.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*,

Este aspecto unido a una solvencia en la economía doméstica<sup>44</sup> y a la existencia de un hijo, recordemos primogénito, que desarrollará el arte, pudo influir en una retirada del trabajo manual, aunque manteniendo la administración del taller.

Más tarde, la que fuera su tercera mujer, Juana de Acedo, escrituraba un testamento como viuda en 1789 en el que declaraba que “desde hace cinco años antes que enviudé estuvimos y estoy a expensas de los referidos mis hijos por no tener bienes de consideración<sup>45</sup>”. Este descenso señalado en la hacienda familiar pudo ser no más que un intento de ocultación de bienes o, por otro lado, un verdadero declive, que no ausencia, en el capital familiar producto de la total retirada de Alonso como regente del taller en sus últimos años de vida. Esta última circunstancia dio como resultado la necesidad de desplegar una ayuda intergeneracional básica para el mantenimiento de los ancianos durante la Edad Moderna<sup>46</sup>.

Fue, sin lugar a duda, el hijo de Alonso, Félix de Gálvez la figura que mayor interés albergue, no tanto a nivel familiar, pues escasos conocimientos tenemos sobre esta materia, sino en el terreno laboral<sup>47</sup>, debido a su trayectoria durante los años de vida de la Congregación de Plateros de San Eloy en Antequera<sup>48</sup>.

La primera noticia acerca de su actividad como platero va a ser la mencionada arriba en el Catastro de Ensenada, con respecto al trabajo desempeñado en el taller de su progenitor. De hecho, tres años antes en el testamento de Alonso se incorporan como parte de la herencia “las herramientas del uso del arte de platería que yo tengo<sup>49</sup>”. A partir de este momento, la ausencia de rastro documental dejado por Félix hace imposible reconstruir parte de su vida hasta años muy avanzados del siglo XVIII, momento en el que nazca la congregación antequerana<sup>50</sup>.

Fue precisamente en estas últimas décadas de la centuria cuando se produzca con mayor virulencia una situación de debate con respecto al papel desempeñado por los gremios en el desarrollo del Estado<sup>51</sup>. En este ambiente se promulgaron para la platería española unas ordenanzas generales en marzo de 1771 que, entre otras cuestiones, ordenaba la entrada obligada de los artífices en una congregación local o, ante su inexistencia, lo más

---

vol. 2, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 317-350.

44 Esta solvencia no solo es percibida por las cuantías indicadas en los documentos como capitales o dotes, sino que el propio catastro posiciona a Alonso de Gálvez como uno de los maestros plateros que mayor beneficio extrae de su actividad manufacturera, tan sólo igualado por otro maestro del arte, Antonio de Montes.

45 AHMA, Fondo de Protocolos Notariales, escribanía de Antonio María de Talavera, leg. 2507, fol. 555v.

46 F. García González, “Vejez, viudedad...”, pp. 313-318; S. Narotzky, “La renta del afecto: ideología y reproducción en el cuidado de los viejos”, en J. Prat y Carós, I. Moreno Navarro, U. Martínez Vega y J. Contreras Hernández (coords.), *Antropología de los pueblos de España*, Madrid, Taurus, 1991, pp. 464-474.

47 Un recorrido sobre los distintos plateros antequeranos de finales del siglo XVIII e inicios del XIX se encuentra en A. Lordén, “Noticias históricas de los maestros plateros antequeranos, siglos XVIII-XIX”, *Jábega*, (8 (1974), pp. 81-92.

48 Véase R. Sánchez-Lafuente Gémar, “El Colegio-congregación de plateros de Antequera (1782-1833)”, *Boletín de Arte*, 12 (1991), pp. 317-336.

49 AHMA, Fondo de Protocolos Notariales, escribanía de Francisco Jiménez Loaiza, leg. 2488, fol. 623r.

50 Los intentos de la Congregación de Plateros de Málaga de absorber a los artífices antequeranos dieron precisamente como resultado la creación de la institución antequerana. J. Escalante Jiménez, *Miscelánea Histórica de Antequera*, Antequera, Fundación Municipal de Cultura, pp. 124-127.

51 Véanse, por ejemplo, los escritos del momento de Gaspar Melchor de Jovellanos, *Informe sobre el libro ejercicio de las artes*, o el *Discurso política económico sobre la influencia de los gremios en el Estado* de Antonio de Capmany y Montpalau. A. González Enciso, “los gremios y el crecimiento económico”, *Memoria y Civilización*, 1 (1998), pp. 111-137.

cercana posible, y que, en última instancia perseguía erradicar con la costumbre de ejercer como maestro platero sin estar aprobado para ello<sup>52</sup>:

Ninguno de aquí adelante podrá ejercer este arte, ni poner tienda u obrador de las cosas pertenecientes a él en España, sin que además de la cualidad de maestro aprobado, tenga la de estar admitido e incorporado en la Congregación o Colegio de Plateros, donde haya de residir con casa poblada [...] se ordena que desde la publicación de esta Real Cédula en adelante, ninguno, sin embargo de estar aprobado para el uso del Arte de Platería pueda abrir tienda, ni establecer su ejercicio en alguna ciudad, villa, ni lugar en estos reinos, sin que primero conste estar legítimamente admitido e incorporado en la Congregación<sup>53</sup>.

De hecho, fue precisamente este el caso de los maestros plateros antequeranos. Así, si en 1753 Félix de Gálvez aparecía ya como maestro en el obrador de su padre, en 1777 se presentaba al examen contando ya con unos 50 años<sup>54</sup>. Pasados por examen, el siguiente escalón fue la creación de una congregación propia de la ciudad de Antequera que nació finalmente en 1782. Fue dentro de ella y en cargos de máxima responsabilidad donde la familia Gálvez tuvo mayor presencia<sup>55</sup>, pues en el caso de Félix llegaría a ocupar el cargo de Hermano Mayor entre 1784-1787, 1791-1792 y 1795 y 1799 aproximadamente<sup>56</sup>.

Como decimos, pese a la importancia institucional o artísticas de sus obras, algunas de las cuales llegaron incluso a Madrid<sup>57</sup>, existen grandes problemas para rastrear los pasos de la vida personal de Félix de Gálvez, especialmente durante sus últimos años de vida, hecho que se explica por el abandono de la ciudad de Antequera. No obstante, no consideramos factible dicha posibilidad, pues supondría un movimiento migratorio a unas edades muy avanzadas.

Como fuere, Félix de Gálvez tuvo que morir antes de la desaparición de la congregación antequerana, acaecida en 1833, siendo uno de los plateros locales más relevantes no sólo por su posicionamiento en la institución, sino por el capital económico que amasó y la calidad que sus obras tuvieron. Aunque no debemos olvidar, que dicha distinción no debe ser desprendida de la trayectoria familiar anterior y muy especialmente del trabajo desempeñado en el taller de su padre. Asimismo, el estudio de otros personajes de la familia Gálvez reflejan el recuerdo constante de su calidad como hidalgos, este hecho, que tuvo que ser compartido por el propio Félix, ha de ser mencionado conjunto a la Real Cédula promulgada por Carlos III en 1783, en la que declaraba el trabajo manual como un ejercicio “honesto y honrado; y que el uso de ellos no envilece la familia, ni la persona que los ejerce<sup>58</sup>”.

52 R. Sánchez-Lafuente Gémar, “La platería de Málaga en el siglo XVIII”, en J. Rivas Carmona (coord.), *Estudios de Platería: San Eloy*, vol. 1, Murcia, Universidad, 2001, p. 251.

53 *Real Despacho de ordenanzas aprobadas por su magestad a consulta de la Junta General de Comercio y Moneda, para todas las platerías de estos reynos*, Málaga, oficina de Antonio Fernández Quincozes, 1831, pp. 4-5.

54 R. Sánchez-Lafuente Gémar, *El Arte...*, p. 258.

55 Hemos mencionada aquí la vinculación de Félix de Gálvez Sánchez con la platería antequerana, sin embargo, no fue el único miembro de la familia que la desarrolló, también cabría mencionar a Agustín de Gálvez Acedo, hijo de Alonso de Gálvez con su tercera mujer, Juana de Acedo.

56 Si bien las fechas indicadas son proporcionadas por el historiador del arte Sánchez-Lafuente, el padre Llordén afirma que Félix ocupó el cargo de manera continuada desde 1797 a 1802. A. Llordén, “Noticias históricas...”, p. 87.

57 J. M. Cruz Valdovinos, *Catálogo de platería*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1982, p. 148.

58 *Real Cédula de S. M. y señores del Consejo*, Madrid, Imprenta de Don Pedro Marín, 1783; J. Guillamón

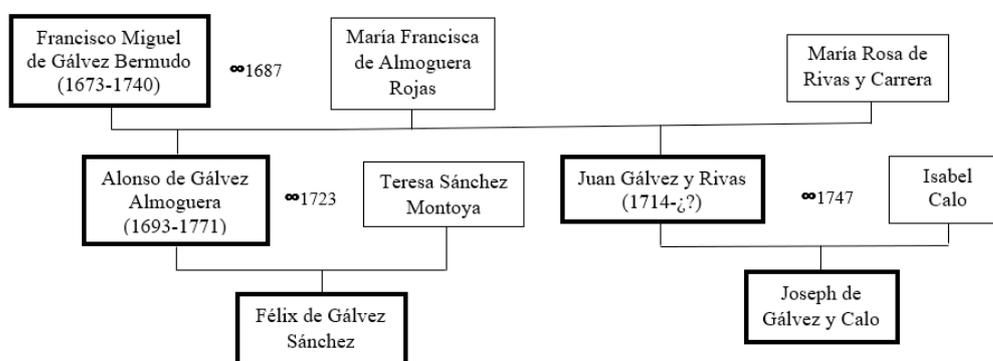
### 3.2. Desde su puericia empezó a aprender el Arte: José de Gálvez y Calo

Tras ver el proceso de transmisión del oficio platero en las tres generaciones marcadas, queremos hacer una postrimera mención a un miembro que aún perteneciente a la familia, entendida esta en su sentido más amplio, no pertenece a la línea de los casos expuestos anteriormente<sup>59</sup>.

Retrotrayéndonos, de nuevo, a la figura de Francisco Miguel de Gálvez Bermudo, vimos cómo tras la muerte de su primera mujer contraería nuevas nupcias con María Rosa Rivas y Carrera, matrimonio que perduraría hasta la defunción del platero en 1740, dejando entre otros hijos a Juan Anselmo de Gálvez y Rivas. Este último, que seguirá también con el oficio tradicional, queda inscrito en el Catastro de Ensenada como maestro platero, cuya familia se compone de una mujer, un hijo menor y una sirvienta, obteniendo un beneficio anual de 1.080 reales<sup>60</sup>.

Juan de Gálvez contrajo matrimonio en 1747 con Isabel de Calo<sup>61</sup>, naciendo, entre uno de sus vástagos, su hijo José en una fecha comprendida entre 1748 y 1756, año en el que la madre murió<sup>62</sup>. Va a ser este quien en 1785 solicite a la Congregación de Plateros de San Eloy “lo matriculen de oficial en el libro que para ello tiene la congregación que en ello recibirá merced<sup>63</sup>”. Este caso nos permitirá no sólo seguir viendo el mantenimiento del oficio por los integrantes de los Gálvez, sino observar cómo los lazos sanguíneos se convirtieron en un instrumento esencial para la entrada en las congregaciones gremiales, pues como referenciamos más arriba van a ser precisamente los integrantes familiares los que ostenten los puestos de máxima responsabilidad.

**Figura 2.** Fragmento del árbol genealógico de la familia Gálvez



Fue, de hecho, el propio solicitante el que recurrió a su propia familia como elemento meritorio, resultando más fácil así el desenlace positivo de la petición. En el documento, del 14 de enero de 1785, asegura que:

Álvarez, *Honor y honra en la España del siglo XVIII*, Madrid, Departamento de Historia Moderna de la Universidad Complutense de Madrid, 1981.

59 F. Chacón Jiménez, “Familia, casa y hogar. Una aproximación a la definición y realidad de la organización social española (siglos XVIII-XIX)”, en F. Chacón Jiménez y J. Hernández Franco (eds.), *Espacios sociales, universos familiares. La familia en la historiografía española*, Murcia, Universidad, 2007, pp. 51-68.

60 AHMA, Fondo Municipal, Catastro de Ensenada, Respuestas Particulares, Lb. 1997, fol. 421v.

61 AHMA, Fondo Parroquial, Lb. 349, fol. 178v.

62 AHMA, Fondo Parroquial, Lb. 551, fol. 183r.

63 AHMA, Fondo de Hermandades y Cofradías, C. 32, carp. 5, fol. 8r.

Dicho mi padre individuo que fue de dicha congregación como así mismo mi abuelo, maestro de dicho arte en esta ciudad [...] y hablando con el respeto debido dice que desde el tiempo de su purilidad (sic) ha estado con dicho su padre aprendiendo dicho arte y por su muerte ahora tiempo de dos años ha estado en los obradores de sus primero don Agustín y don Félix de Gálvez, artífices del Colegio y de presente se haya en el de dicho don Félix como también con la edad de veinte y cuatro años por el cual tiempo tener cumplido los seis años de aprendido [que] se previene en las reales ordenanzas<sup>64</sup>.

En este pequeño fragmento queda patente la plena vinculación de la familia con el oficio de platería, lo que ofreció al joven la posibilidad de formarse en un primer momento con su padre y, tras la muerte del mismo, con otros miembros, destacando a Félix de Gálvez, que recordemos fue Hermano Mayor de la congregación en los momentos precisos de esta petición, 1784-1787. Por otra parte, Agustín de Gálvez, en cuyo taller tuvo formación en solicitante, ejercía como secretario de la institución, observando su rúbrica en los documentos que forman el expediente de la petición. Este mismo, ocuparía el cargo de Hermano Mayor a partir 1787, ejerciéndolo durante dos años<sup>65</sup>.

En otro orden de cosas, interesante es el apunte acerca de sus años como aprendiz en los talleres de sus consanguíneos, atestiguando la duración de seis años, requerida por las ordenanzas<sup>66</sup>. Durante este período formativo los aprendices debían formarse en el conocimiento de los metales, aleaciones, herramientas a utilizar o el dominio del dibujo<sup>67</sup>.

Volviendo a la solicitud de José de Gálvez y Calo, la contestación de la misma vino de mano de Agustín de Gálvez como secretario de la corporación, en la cual se daba a conocer que mediante la junta celebrada el 17 de ese mismo mes de enero, se nombraba a José Sánchez y Antonio Montes para que informasen. Días después, los mencionados verificaban los datos proporcionados por José de Gálvez, declarando, además, que sus antepasados “no han sido procesados por el Santo Oficio de la Inquisición, y que son tenidos por cristianos viejos, y reputados por familia honorífica de esta ciudad<sup>68</sup>” y, por tanto, aceptando su entrada en la Congregación de San Eloy. La sangre seguía constituyendo a fines de la modernidad un elemento esencial de validez social y la familia que la albergaba la célula perfecta de integración y relación con la comunidad.

64 AHMA, Fondo de Hermandades y Congregaciones, C. 32, carp. 5, fo. 8r.

65 AHMA, Fondo de Hermandades y Congregaciones, C. 32, carp. 4, fol. 1r.

66 Este tiempo de aprendizaje queda establecido en las ordenanzas de 1771, concretamente en el título IV, capítulos V: “De los exámenes y aprobaciones de maestros”, en *Real Despacho de Ordenanzas...*, p. 36. La duración del aprendizaje varió según el oficio, aunque generalmente se estipuló entre 4 y 6 años. Con respecto a esto Hernández López señala para el caso albaceteño que el 61 % de los aprendices dedicaron a su formación entre 6 y 7 años, mientras que Zofío Llorente para el Madrid del Antiguo Régimen ofrece una cifra más rebajada. Pese a ello, la media para el oficio de platería, que precisaba una mayor formación, fue de 5 a 6 años. C. Hernández López, “Trabajo y curso de vida. Los artesanos de Albacete (1636-1792)”, en J. F. Henarejos López y A. Irigoyen López (eds.), *Escenarios de familia: trayectorias, estrategias y pautas culturales, siglo XVI-XX*, Murcia, Universidad, 2017, p. 260.

67 C. Benavides Murillo, “Reflexiones sobre la formación y función social de los artesanos de Cartago en el siglo XVIII”, *Revista Estudios*, 18-19 (2004-2005), p. 27; M. D. Barroso Vázquez, “Los plateros portuenses: análisis de su organización corporativa”, *Revista de Historia de El Puerto*, 4 (1990), p. 59. Sobre el aprendizaje gremial véase J. A. Nieto Sánchez y J. C. Zofío Llorente, “Los gremios de Madrid durante la Edad Moderna: una revisión”, *Áreas*, 34 (2015), pp. 47-61.

68 AHMA, Fondo de Hermandades y Cofradías, C. 32, carp. 5, fol. 8v-9r.

#### 4. CONCLUSIONES

Durante el desarrollo del trabajo hemos hecho un recorrido por las trayectorias vitales de algunos de los miembros del linaje Gálvez haciendo hincapié en la vinculación familia y trabajo, al calor también de la evolución ideológica del siglo XVIII. Partiendo de la figura de Francisco Miguel de Gálvez que, beneficiado de un capital llegado a él mediante una herencia indirecta, así como a los avatares vividos por la monarquía hispánica a principios del setecientos, pudo incorporarse entre el grupo privilegiado de la localidad de Antequera mediante su inscripción en el padrón de 1706.

Por otra parte, esta nueva posición le ofreció la posibilidad de ostentar un taller platero sin que se conozca su actividad personal, pues como vimos la única obra catalogada con su marca personal está datada en unas fechas posteriores a su defunción. Asimismo, a inicios del siglo XIX, una prueba genealógica indica que ninguno de los antepasados Gálvez había ejercido trabajos manuales, hecho que corrobora el mantenimiento ideológico de una nobleza que, en parte, se fundamenta por su lejanía a la labor manufacturera.

Al mismo tiempo, el objetivo de la estrategia familiar no fue en ningún momento el mantenimiento de dicho trabajo, pues al primogénito le deparó un futuro alejado de la vida artesanal, en pro de introducirse en la red de la oligarquía local, siendo el trampolín para dicho recorrido la formación universitaria. Por tanto, fue el segundogénito el que mantuvo la dedicación platera conociendo del mismo algunas piezas como las que él introdujo en su documento testamentario. En su caso, se pudo observar el proceso evolutivo del trabajo junto con el ciclo vital. La vejez, entendida como el momento de desaparición de las capacidades de productividad económica, le supuso en un primer momento el abandono del ejercicio manual, aunque manteniendo la regencia de su propio taller, cuya elaboración de piezas recayó sobre su hijo Félix. Este alejamiento parcial fue seguido de la desvinculación total del taller en fechas más avanzadas, hecho que supuso la retirada de los beneficios, lo que produjo el inicio de una ayuda intergeneracional por parte de sus hijos.

La tercera generación, personificada en la figura de Félix de Gálvez viene a coincidir con el momento de máximo esplendor de la platería antequerana y, por consiguiente, con el nacimiento de su propia congregación, finalizando así la disputa con la malagueña. Esta institución, creada dentro del debate de cierre de las organizaciones gremiales españolas, se mantuvo hasta 1833. Durante sus primeros veinte años, la familia Gálvez poseyó en ella los puestos de máxima autoridad como el cargo de Hermano Mayor o secretario de la corporación, favoreciendo con ello la integración de otros miembros de la familia, como se ha podido observar para el caso de José de Gálvez y Calo.

En definitiva, la familia como célula básica de integración social también realizó la misma función en el terreno laboral, la pertenencia a un linaje concreto abrió caminos laborales que comenzaban en el momento mismo del aprendizaje. Las dificultades atravesadas por aprendices radicados en casas ajenas fruto de los abusos de poder fueron paliadas si estas relaciones maestro-aprendiz se daban con individuos que compartían uno de los elementos más preciados en los tiempos modernos: la sangre, y más si esta era limpia.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Alexandre, C. y Ruggiu, F. J., "La circulación de los oficios en Charleville. Familia y trabajo en los siglos XVIII y XIX", *Revista de Historia Moderna*, 34 (2016), pp. 239-256.
- Barroso Vázquez, M. D., "Los plateros portuenses: análisis de su organización corporativa", *Revista de Historia de El Puerto*, 4 (1990), pp. 55-66.
- Benavides Murillo, C., "Reflexiones sobre la formación y función social de los artesanos de Cartago en el siglo XVIII", *Revista Estudios*, 18-19 (2004-2005), pp. 15-28.

- Birriel Salcedo, M., "El cónyuge superviviente en el derecho hispano", *Chronica Nova*, 34 (2008), pp. 13-44.
- Burgos Rincón, J., "Gremio, familia artesana y propiedad. Libreros e impresores en la Barcelona del siglo XVIII", en *Familia, casa y trabajo*, Murcia, Universidad, 1997, pp. 423-444.
- Chacón Jiménez, F. y Ferrer i Alós, L. "Más allá de la familia", *Familia, casa y trabajo*, Murcia, Universidad, 1997, pp. 13-16.
- Chacón Jiménez, F., "Familia, casa y hogar. Una aproximación a la definición y realidad de la organización social española (siglos XVIII-XIX)", *Espacios sociales, universos familiares. La familia en la historiografía española*, Murcia, Universidad, 2007, pp. 51-68.
- Colón de Larraeátegui, J., *Tiempos de reforma ilustrada. Informe sobre los gremios de Valladolid*, Valladolid, Ayuntamiento, 2008 (ed. L. Amigo Vázquez, M. García Fernández y R. Hernández García).
- Cruz Valdovinos, J. M. y Nieva Soto, P., "Los Morenos, una familia de plateros madrileña en el Antiguo Régimen", *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 44 (2004), pp. 331-358.
- Cruz Valdovinos, J. M., *Catálogo de platería*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1982.
- Cruz Valdovinos, J. M., *Los plateros madrileños: estudio histórico-jurídico de su Organización Corporativa*, Tomo I, Madrid, Gremio de Joyeros y Plateros de Madrid, 1993.
- Diego Velasco, T. de, *Los gremios granadinos a través de sus ordenanzas*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1986.
- Domínguez Ortiz, A., *Sociedad y estado en el siglo XVIII español*, Barcelona, Ariel, 1976.
- Fernández Guirao, F. J., "Los Laborda, una familia de plateros entre los siglos XVIII-XIX", *CLAVIS*, 9 (2016), pp. 77-102.
- Fernández Pérez, P. y Sola-Corbacho, J. C., "Familia y comerciantes en la España del Antiguo Régimen", en *Espacios sociales, universos familiares. La familia en la historiografía española*, Murcia, Universidad de Murcia, 2007, pp. 177-191.
- Frey, D. A., "Industrious Households: survival strategies of artisans in a Southwest German town during the eighteenth and early nineteenth centuries", *International Review of Social History*, 45 (2000), pp. 115-135.
- García Abellán, J., *Organización de los gremios en la Murcia del siglo XVIII y recopilación de ordenanzas*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1976.
- García González, F. y Crespo Sánchez, F. J., "Radiografía de un impulso compartido. La historia de la familia en España e Iberoamérica (2000-2015)", en *Familias en el Viejo y el Nuevo Mundo*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2017, pp. 44-78.
- García González, F., "Las estructuras familiares y su relación con los recursos humanos y económicos", en *Familias. Historia de la sociedad española (del final de la Edad Media a nuestros días)*, Madrid, Cátedra, 2011, pp. 159-254.
- García González, F., "Vejez, viudedad y soledad rural. Viudas, hogares y prácticas familiares en la España centro-meridional del siglo XVIII", *Studia historica. Historia moderna*, vol. 38, 2 (2016), pp. 287-324.
- García González, F., *Las estrategias de la diferencia. Familia y reproducción social en la Sierra (Alcaraz, siglo XVIII)*, Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 2000.
- González Barrero, N., "Los maestros de primeras letras en la provincia de Madrid a través del Catastro de Ensenada", *Historia y Memoria de la Educación*, 3 (2016), pp. 197-228.
- González Enciso, A., "los gremios y el crecimiento económico", *Memoria y Civilización*, 1 (1998), pp. 111-137.

- Guerra Guerra, A., "Profesionales, obreros y artesanos de Badajoz en 1750: sus ganancias y emolumentos según el Catastro de Ensenada", *Revista de estudio extremeños*, vol. 27, 3 (1971), pp. 561-582.
- Gutiérrez Nieto, F. J. y Ybañez Worboys, P., "El llamamiento a la nobleza de las «dos Andalucías» de 1706", *Revista de Historia Moderna*, 25 (2007), pp. 53-87.
- Hernández Benítez, M., *A la sombra de la Corona. Poder local y oligarquía urbana (Madrid, 1606-1808)*, Madrid, Siglo XXI, 1995.
- Hernández Franco, J. y Molina Puche, S., "La sangre de la familia y su proceso socioinstitucional. Siglos XVI-XVII" en *Familias. Historia de la sociedad española (del final de la Edad Media a nuestros días)*, Madrid, Cátedra, 2011, pp. 113-156.
- Hernández García, R., "Gremios y corporaciones laborales. Debate historiográfico y estado de la cuestión", *Áreas*, (34 (2015), pp. 7-18.
- Hernández López, C., "Trabajo y curso de vida. Los artesanos de Albacete (1636-1792)", en *Escenarios de familia: trayectorias, estrategias y pautas culturales, siglo XVI-XX*, Murcia, Universidad, 2017, pp. 257-269.
- Herraéz Ortega, M. V., "Los Bello, platero de Sahagún, y las cruces procesionales de Vallecillo y Joarilla de las Matas (León)", en *Estudios de Platería: San Eloy*, Murcia, Universidad, 2002, pp. 183-194.
- Irigoyen López, A. "Un obispado para la familia: Francisco Verdín Molina, prelado de Guadalajara y Valladolid en la segunda mitad del siglo XVII", *Historia mexicana*, vol. 58, 2 (2008), pp. 557-594.
- Irigoyen López, A., "Bajo el manto de la Iglesia. Clero y familia en España durante la Edad Moderna", en *Espacios sociales, universos familiares. La familia en la historiografía española*, Murcia, Universidad de Murcia, 2007, pp. 245-269.
- Llordén, A., "Noticias históricas de los maestros plateros antequeranos, siglos XVIII-XIX", *Jábega*, (8 (1974), pp. 81-92.
- Mallo, J., "Emociones, honra y familia. Comerciantes españoles a finales del siglo XVIII", en *Familias en el Viejo y el Nuevo Mundo*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2017, pp. 367-385.
- Marchant Rivera, A., "El prohijamiento, la tutela y la carta de aprendizaje: instrumentos para una historia de la situación del menor en Málaga durante la primera mitad del siglo XVI", en *Población y grupos sociales en el Antiguo Régimen*, vol. 2, Málaga, Área de Historia Moderna de la Universidad de Málaga, 2009, pp. 943-956.
- Miralles Martínez, P., *Seda, trabajo y sociedad en la Murcia del siglo XVII*, Murcia, Universidad, 2000.
- Moral Roncal, A. M. *Gremios e Ilustración en Madrid, (1775-1836)*, Madrid, Actas, 1998.
- Moral Roncal, A. M., "Honor, vileza y honra de los oficios mecánicos en el siglo XVIII", *Baetica*, 18 (1996), pp.
- Morgado García, A. J., "El ciclo vital de los esclavos en el Cádiz de la modernidad", *Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 34 (2016), pp. 297-315.
- Morgado García, A. J., "La vida familiar de los esclavos en el Cádiz de la modernidad (1600-1750)", *Trocadero: revista de historia moderna y contemporánea*, 24 (2012), pp. 67-81.
- Narotzky, S., "La renta del afecto: ideología y reproducción en el cuidado de los viejos", en *Antropología de los pueblos de España*, Madrid, Taurus, 1991, pp. 464-474.
- Nieto Sánchez, J. A. y Zofío Llorente, J. C., "Los gremios de Madrid durante la Edad Moderna: una revisión", *Áreas*, 34 (2015), pp. 47-61.
- Nieto Sánchez, J. A., *Artesanos y mercaderes: una historia social y económica de Madrid, 1450-1850*, Madrid, Fundamentos, 2006.
- Ortega López, M., "Las edades de las mujeres", en *Historia de las mujeres en España y*

*América Latina*, vol. 2, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 317-350.

Pérez Samper, M. A., "Espacios y prácticas de sociabilidad en el siglo XVIII: tertulias, refrescos y cafés de Barcelona", *Cuadernos de Historia Moderna*, 26 (2001), pp. 11-55.

Sánchez-Lafuente Gémar, R., "El Colegio-Congregación de plateros de Antequera (1782-1833)", *Boletín de Arte*, 12 (1991), pp. 317-336.

Sánchez-Lafuente Gémar, R., "La platería de Málaga en el siglo XVIII", en *Estudios de Platería: San Eloy*, Murcia, Universidad, 2001, pp. 241-256.

Sánchez-Lafuente Gémar, R., *El Arte de Platería en Málaga, 1550-1800*, Málaga, Universidad, 1997.

Zofío Llorente, J. C., *Gremios y artesanos en Madrid, 1550-1650: la sociedad del trabajo en una ciudad cortesana preindustrial*, Madrid, Instituto de Estudio Madrileños, 2005.

# La ciencia y la Sociedad Económica mallorquina de Amigos del País (1778-1808)

## Science and the Majorcan Economic Society (1778-1808)

Alberto Juan FELANI PINTOS  
Universidad Nacional de Educación a Distancia  
afelani1@alumno.uned.es

Fecha de recepción: 16-04-2018  
Fecha de aceptación: 27-09-2018

### RESUMEN

Durante el período de 1778- 1808 la Sociedad Económica Mallorquina de Amigos del País centró su interés en la ciencia gracias al papel que podían ejercer las innovaciones científicas en el desarrollo económico de Mallorca. La universidad se encontraba inmersa en una profunda reforma dirigida desde la propia monarquía, de ahí la importancia de la Sociedad en el impulso de una serie de proyectos que expresan el auge de las inquietudes en esta materia.

**PALABRAS CLAVE:** Sociedad Económica Mallorquina de Amigos del País, Mallorca, siglo XVIII, ciencia, Ilustración.

### ABSTRACT

During the period 1778 – 1808, the Majorcan Economic Society of Friends of the Country focused its interests on science, thanks to the role which scientific innovations played in the economic development of Majorca. The university found itself immersed in major reform directed by the monarchy. Hence the importance of the Society in the promotion of a series of projects expressing increased concern with subject.

**KEY WORDS:** The Royal Economic Society, Majorca, XVIII century, science, Enlightenment.

## 1. INTRODUCCIÓN

### 1.1. Tema de investigación, su justificación, ámbito geográfico y cronología

La Sociedad Económica Mallorquina de Amigos del País desde que fue fundada en 1776 se fijó como objetivo fundamental la mejora de las condiciones económicas de la isla. Los ilustrados miembros de la Sociedad se encontraron con la necesidad de acometer

una serie de proyectos en materia científica, dada la existencia de una serie de carencias en disciplinas como matemáticas, física y química, navegación, geografía o medicina, que lastraba el impulso económico deseado. La universidad española estaba en pleno proceso de reforma, situada al margen de las corrientes académicas europeas, no estaba en condiciones de liderar el desarrollo de la ciencia en el sentido práctico que demandaba la Sociedad. Aunque, en cierta medida, las ideas y propósitos iniciados se toparon con la realidad económica de su financiación, no hay que desmerecer su valor como a continuación se analizará. Todo este espíritu altruista se vio frenado en seco en 1808 con el inicio de la Guerra de la Independencia.

## 1.2. Hipótesis de trabajo y objetivos

En el momento de afrontar el estudio de este tema hay que plantearse cuestiones tales como qué grado de implicación real tuvo la Sociedad en el fomento de la ciencia en la isla, si estas iniciativas fueron aisladas o no, y posteriormente poder valorar la eficacia, o el fracaso, de los proyectos en los que participó. Estas dudas conducen a la formulación de una hipótesis centrada en el argumento de que la SEMAP estuvo involucrada de manera decidida en la puesta en marcha de las escuelas de matemáticas, de física y química, y de pilotaje, en el impulso de la mejora de los caminos de la isla y en la fundación de la Academia médico-práctica, al margen de la universidad, con la finalidad de mejorar el nivel de las técnicas agrícolas, una mayor eficacia de la medicina, y en el aumento del comercio exterior e interior en la isla de Mallorca.

## 2. METODOLOGÍA

### 2.1. Fuentes documentales

La búsqueda y consulta de fuentes documentales primarias se ha realizado en el Archivo del Reino de Mallorca (ARM), donde se encuentra un fondo titulado Sociedad Económica Mallorquina de Amigos del País (SEMAP), y es el que finalmente ha servido de base para este trabajo. Cuando se ha desarrollado el apartado sobre la Academia médico-práctica se han consultado los *Documentos Real Academia Médico-Práctica de Mallorca* que se encuentran en el Archivo Histórico de la Real Academia de Medicina de las Islas Baleares (AHRAMIB), y a los que se puede acceder a través del Archivo Histórico de la UIB.

### 2.2 Estado de la cuestión

La historiografía no ha tratado de una forma específica y en profundidad la relación que existió entre la ciencia y la Sociedad Económica Mallorquina de Amigos del País desde su fundación en 1778 hasta 1808. M. Ferrer<sup>1</sup> ha realizado un estudio de carácter general que trata sobre los orígenes, el funcionamiento, las funciones y los objetivos que perseguía la SEMAP. Al igual que el artículo de J. Llabrés<sup>2</sup> donde cronológicamente relaciona de forma esquemática las actividades de la SEMAP desde su fundación hasta 1917. Apenas sí hay referencias a la ciencia en estos trabajos.

F. Bujosa i Homar llevó a cabo una monografía sobre la Academia médico-práctica de Mallorca (1788-1800)<sup>3</sup>, donde aquí sí que estamos ante un estudio concreto sobre una

1 M. Ferrer, "La Cofradía de San Jorge y los orígenes de la RSEMAP", *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 10 (2000), pp. 137-170.

2 J. Llabrés, "La Real Sociedad Económica Mallorquina de Amigos del País y sus actividades 1778 a 1917", *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, XXXIII (1968), pp. 380-391.

3 F. Bujosa i Homar, *La Academia Médico-Práctica de Mallorca (1788-1800)*, Valencia, Cátedra e Instituto de Historia de la Medicina, 1975, pp. 13-31.

institución promovida por la SEMAP. El papel que la Sociedad desempeña en la promoción de la fundación de la Academia es tratado en un breve espacio de la obra.

La existencia de una Academia de Nobles Artes en el período 1778-1808 ha sido abordada por C. Cantarellas<sup>4</sup>. Aunque la materia objeto de la monografía es el arte, existen breves referencias acerca de fray Miguel de Petra, enseñante de la Escuela de Matemáticas, y sobre los contenidos de los estudios de arquitectura.

A. Ginard<sup>5</sup>, en el artículo “Antoni Despuig i Dameto, el mapa de Mallorca (1784-1785) i la Societat d’Amics del País” desarrolla con notable acierto el ligamen que existió entre este personaje y la Sociedad. Asimismo, nos presenta las iniciativas de carácter estadístico emprendidas por la Sociedad en 1784 y relaciona un elenco de miembros de la SEMAP que intervinieron en la elaboración del mapa.

Uno de los aspectos que la SEMAP abordó con cierta profusión fue la demografía, tal y como la historiadora I. Moll ha analizado en un destacado estudio sobre esta materia<sup>6</sup>, que puede considerarse un referente en esta materia.

Por último, B. Sureda<sup>7</sup> se ocupa de los proyectos educativos llevados a cabo por los ilustrados en Mallorca, y en concreto dedica un capítulo monográfico a la concepción que la SEMAP tuvo sobre la educación.

La historiografía no se ha hecho eco de una manera sistemática sobre el pensamiento y las iniciativas que la Sociedad Económico Mallorquina de Amigos del País hubiera podido adoptar en el ámbito de las disciplinas científicas. Ciertamente no podemos generalizar en todas las facetas en las que se puede dividir la ciencia como se ha visto.

### 3. EL DESARROLLO DE LA CIENCIA EN EL ÚLTIMO TERCIO DEL SIGLO XVIII EN ESPAÑA

#### 3.1 El papel de las Sociedades Económicas de Amigos del País

La Sociedad Económica Vascongada fue la primera en crearse en 1764 a instancias del conde de Peñaflorida. Sus fines, recogidos en sus estatutos, se centraban en “fomentar la agricultura, la industria, el comercio, las artes y las ciencias”<sup>8</sup>. En contraposición, la SEMAP no cita para nada ni las artes ni las ciencias, se basa en el modelo de la matritense. La Vascongada creó una cátedra de química, una escuela de náutica en San Sebastián y nutrió su biblioteca de obras científicas provenientes del extranjero. Se ocupó de las denominadas ciencias útiles.

Después de transcurridos diez años de su fundación, una circular de Campomanes de 18 de noviembre de 1774, dirigida a las autoridades locales de toda España ordenando fundar sociedades, supuso el punto de partida de la difusión de esta institución. El origen hay que buscarlo en el deseo de Carlos III de fomentar una “cultura nacional con carácter utilitario”<sup>9</sup>. Sus preocupaciones principales se centraron en la educación, la agricultura, la

4 C. Cantarellas, “La institucionalización de la enseñanza artística en Mallorca: la Academia de Nobles Artes”, *Mayurca*, 19 (1979), pp. 279-293.

5 A. Ginard, “Antoni Despuig i Dameto, el mapa de Mallorca (1784-1785) i la Societat d’Amics del País”, *Cuadernos de Geografía*, 86 (2009), pp. 241-260.

6 I. Moll, “Modelo de población y política demográfica. La Sociedad Económica Mallorquina de Amigos del País, 1779- 1808”, *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, XV (1997), pp. 125-163.

7 B. Sureda García, *Els il·lustrats mallorquins i els seus projectes educatius*, Govern Balear, Palma de Mallorca, 1989.

8 I. Arias de Saavedra, “Las Sociedades Económicas de Amigos del País: Proyecto y realidad en la España de la Ilustración”, *Obradoiro de Historia Moderna*, 21 (2012), p. 222.

9 J. Sarrailh, *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVII*. Madrid. Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 252.

industria y el comercio, mientras que las ciencias tenían valor por su aplicabilidad práctica en la mejora de la economía y de la sociedad. Tenían un carácter utilitario. Basta con percatarse de que ni en Mallorca ni en Valencia dentro de sus comisiones no existía ninguna sobre la ciencia, a diferencia de la del País Vasco. Esto no quiere decir que no se planteasen iniciativas relacionadas con la ciencia, así las academias y escuelas, las publicaciones periódicas, las traducciones de obras extranjeras, la entrega de los premios el día de San Carlos, e incluso la organización de jardines botánicos, como el de Puçol en Valencia son sólo alguno de los ejemplos. En Zaragoza destacó una escuela de matemáticas alentada por Jaime Conde (1782), a la que se unieron pasado un tiempo la cátedra de botánica dirigida por Echeandía y una de química encargada a Otaño.

La alternativa a la universidad para el desarrollo y la enseñanza de las materias científicas habría que buscarla en entidades como el Instituto de Gijón, escuela de mineralogía y náutica alentado por Jovellanos, e inaugurado en 1794, y en las propias Sociedades Económicas. De todas formas, el papel de la ciencia en las Sociedades estaba totalmente supeditado a su aplicación práctica, no era de por sí el fin que perseguían, dado que su orientación era el desarrollo económico local de sectores básicos como la agricultura, la industria y el comercio. La mejora técnica sí que tuvo una mayor proyección, se enfocaba a la mejora de las cosechas, a la fundación de centros técnicos como en Madrid para la producción de lana, algodón, cáñamo y liño, una escuela de máquinas, la metalurgia, la fabricación de aceite, entre otras.

### 3.2 La materia científica en la universidad española

La universidad en España durante la primera mitad del siglo XVIII arrastraba una gran dependencia de la Iglesia y un inmovilismo en los contenidos académicos. Era en palabras de Francisco Aguilar “una institución de enseñanza repetitiva, dogmática, donde se juraba seguir las opiniones del maestro, sin posibilidad de avance científico<sup>10</sup>”. La ciencia experimental no tenía cabida en las cátedras, y la escolástica se imponía. Carlos III se propuso revertir esta situación. La reforma universitaria se vio favorecida por dos hechos, la reforma de los colegios mayores (1766) y la expulsión de los jesuitas (1767). En 1766 Manuel de Roda y el conde de Aranda encargaron la elaboración de un plan de estudios universitarios a Gregorio Mayans y Siscar. Definitivamente fue desechado, según Peset por su “presteza”, se buscaba algo menos radical<sup>11</sup>. Dos años después hay que destacar la Real Cédula de 14 de mayo de 1769, por la que los directores se encargarían de conocer cómo estaba la situación de las universidades y plantear una reforma. Se perseguía mejorar su nivel científico. Se tenían que realizar nuevos planes. Pablo Olavide y el claustro de la Universidad de Sevilla redactaron un plan para la renovación de los estudios y el reparto de las casas pertenecientes a los jesuitas que fue aprobado el 22 de agosto de 1769.

Según Peset<sup>12</sup> las líneas de los programas relacionadas con el saber científico se caracterizaron por lo siguiente: un nivel científico alejado de la realidad; las ciencias útiles sin lugar en las cátedras; se aconsejaba una concepción diferente de la ciencia y una enseñanza más adyacente al saber enciclopédico; y se pretendía la imposición de la mentalidad ilustrada. Al final del reinado de Carlos III las universidades se podría decir que están controladas y reformadas.

10 F. Aguilar, “La reforma universitaria de Olavide”, *Cuadernos Dieciochistas*, 4 (2003), p. 33.

11 M. Peset y J. L. Peset, *La Universidad Española (siglos XVIII y XIX). Despotismo ilustrado y revolución liberal*. Madrid. Taurus, 1974, p. 98.

12 *Ibidem*

El reinado de Carlos IV estuvo marcado por la Revolución Francesa (1789) y el miedo al contagio de ideas provenientes de más allá de los Pirineos, por esta razón la ciencia española se vio limitada por la censura de los libros, el control de la prensa y la labor de los censores universitarios. Ninguno de los ministros ilustrados como Saavedra, Jovellanos y Urquijo obtuvieron triunfo alguno en el tema de la reforma de la universidad. Godoy se volvió a interesar por las reformas con su primer plan de estudios general para las universidades de 1807, en el que establecía que el de la Universidad de Salamanca tenía que servir como referencia para el resto de universidades. Pretendía un mayor control tanto de las cátedras como de los claustros. El inicio de la Guerra de Independencia paralizó cualquier tipo de reforma, si bien se había conseguido un cierto avance de las ciencias en el seno de la universidad.

#### **4. LA SOCIEDAD ECONÓMICA MALLORQUINA DE AMIGOS DEL PAÍS Y SUS PROYECTOS ASOCIADOS CON LA CIENCIA DURANTE EL ÚLTIMO CUARTO DEL SIGLO XVIII**

##### **4.1 El origen y funcionamiento de la SEMAP**

El origen y funcionamiento de la SEMAP es un tema sobradamente estudiado, por esta razón únicamente es preciso dar unas pinceladas. En el año 1775, la nobleza intentó resucitar la vieja institución de la Cofradía de San Jorge, pero se encontraron con la oposición de Carlos III que rechazó esa pretensión y fomentó la fundación de la Sociedad Económica Mallorquina de Amigos del País. Inaugurada oficialmente el 25 de septiembre de 1778.

Sus miembros formaban parte de una minoría ilustrada, en la que predominaba el sector eclesiástico, miembros de la administración pública, y en menor medida, una parte de la nobleza. El principal rasgo común de las sociedades es su uniformidad, dado que fue promovida directamente por Carlos III, todas ellas disponían de un acto constituyente, un estatuto que seguía el modelo de la Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, y el desarrollo de una serie de proyectos en beneficio del interés general. Los estatutos de la SEMAP no difieren de los existentes en otras sociedades. Su objeto es muy claro: “promover la opulencia y felicidad del público en sus ramos de agricultura, industria y comercio<sup>13</sup>”. Persiguen de una forma desinteresada el bienestar del pueblo y sus principales preocupaciones van dirigidas a la mejora económica de Mallorca. La ciencia la valoran en su faceta más útil, aquella que puede tener una aplicación en los sectores económicos. La estructura organizativa tenía como base a los socios, y el funcionamiento giraba en torno a las Juntas. Se nombraban unas comisiones por materias (población, agricultura, industria, artes y oficios, comercio y navegación, y pesca), y se nombraban una serie de cargos (director, censor, secretarios, contador y tesorero).

##### **4.2 El impulso de la ciencia protagonizado por la SEMAP**

###### **4.2.1 La Escuela de Matemáticas (1779) y el laboratorio químico de Bartolomé Clar (1801)**

El origen de la Escuela de Matemáticas de Palma hay que buscarlo en una memoria<sup>14</sup> de la SEMAP, sin fecha y autor, aunque con casi toda probabilidad sea de 1778, en la que se defiende la necesidad de constituirla. Es considerada de enseñanza voluntaria y de problemático establecimiento, especialmente por la dotación económica necesaria. Se plantea la fundación de la cátedra sin asignación pecuniaria fija, pero “con ánimo de

13 M. Ferrer, “La Cofradía de San Jorge...”, p. 144.

14 ARM, fondo SEMAP, caja 28, leg. 1, *Memoria anónima Escuela de Matemáticas*, Palma, s.f.

permanencia”, participaría de los “emolumentos adventicios” como los catedráticos, y las contribuciones propias del estado eclesiástico si así correspondiese. La Sociedad solicita que el monarca otorgue las disposiciones que faciliten su constitución.

Seguidamente, la Sociedad envió una carta<sup>15</sup> justificativa junto con la memoria citada al Ayuntamiento de Palma y al Patronato de la Universidad Literaria para que estudiaran la conveniencia de su creación. El autor<sup>16</sup> se lamenta de la falta de compromiso de la Sociedad.

La Sociedad, por consiguiente, recabó la opinión del Ayuntamiento de Palma, pero sobre todo demandó a la Universidad Literaria su beneplácito, con la finalidad de que estableciesen el plan de estudios y se hiciesen cargo del sustento económico. A pesar de que no fuese un referente en la enseñanza de la ciencia, mantenía una indudable autoridad. Todo hace indicar que la Sociedad por sí sola no podía hacerse cargo de los gastos de la escuela.

El 1 de diciembre<sup>17</sup>, la Sociedad, a través de su director, solicitó al superior de la orden de los capuchinos permiso para que Fray Miguel de Petra pudiese impartir clases en la escuela. Miguel Ribot Serra (1741-1803)<sup>18</sup> era su nombre real, dibujante y arquitecto, estuvo fuertemente vinculado con la SEMAP a lo largo de su vida.

Es digno de mención el interés que dicha apertura tuvo entre los sectores ilustrados, de ahí el ofrecimiento a la SEMAP de Pedro Regaledo Espinosa Cantabrana, subteniente del Real Cuerpo de Artillería, el 15 de enero de 1779<sup>19</sup> para impartir algunas clases en la escuela. Lo hacía en “beneficio común” y como “buen patriota” que se consideraba. Durante el siglo XVIII los mayores avances en la ciencia y la técnica en España estuvieron protagonizados por los cuerpos del ejército formados en las academias militares. No sabemos si su propuesta fue finalmente aceptada e impartió lecciones en la escuela.

No se sabe la fecha exacta de la apertura de la escuela, pero se puede afirmar con cierta seguridad que debió de ser a principios de 1779, dado que en una carta<sup>20</sup> dirigida por Manuel de Roda y Arrieta a Antonio Desbrull de fecha 14 de septiembre se congratula de los buenos resultados obtenidos por los alumnos en los exámenes públicos realizados el 4 de julio.

Al parecer, en agosto todavía la SEMAP esperaba respuesta acerca de la concesión de la licencia a Fray Miguel de Petra, por este motivo el 4 de agosto<sup>21</sup> reiteraron su petición. La respuesta de parte de Fray Juan de Mallorca se hizo esperar hasta el 5 de noviembre<sup>22</sup>, y en ella informa que el capuchino todavía no disponía de la licencia que le tenía que conceder el Padre General de su orden. Finalmente, recibió la licencia solicitada y fue el responsable de la escuela.

15 ARM, fondo SEMAP, caja 28, leg. 1, *Solicitud al Ayuntamiento y a la Universidad para que valoren la posibilidad de constituir la cátedra*, Palma, s.f.

16 ARM, fondo SEMAP, caja 28, leg. 1, *Carta a la SEMAP falta de compromiso para poner en marcha la Escuela de Matemáticas*, Palma, s.f.

17 A. Ginard, “Antoni Despuig i Dameto, el mapa...”, pp. 10-11.

18 A. Ginard, “Antoni Despuig i Dameto, el mapa...”, p. 10.

19 ARM, fondo SEMAP, caja 28, leg. 1, P. Regaledo, *Ofrecimiento al SEMAP para impartir clases de matemáticas*, Palma, 15 de enero de 1779.

20 C. Manera Erbina, *Memorias de la Real Sociedad Económica Mallorquina de Amigos del País*, Palma de Mallorca, Leonard Muntaner Editor, 2014, p. 215.

21 A. Ginard, “Antoni Despuig i Dameto, el mapa...”, p. 11.

22 ARM, fondo SEMAP, caja 28, leg. 1, F. Juan, *Falta de licencia de Miguel de Petra por el superior de su orden*, Palma, 5 de noviembre de 1779.

La Sociedad decidió el 16 de julio de 1784<sup>23</sup> iniciar un nuevo curso en la escuela debido a la demanda existente, y así se lo comunicó Joseph Desbrull, secretario de la institución, al mismo Miguel de Petra para que se empezasen a colocar carteles informativos. La intención era que el día de San Carlos, aprovechando la entrega de premios los escolares, se examinasen y demostrasen así los avances en este campo. El 31 de ese mismo mes el maestro de Matemáticas<sup>24</sup> le contestó diciendo que se fijase un día para la apertura de la escuela. Aunque hizo una salvedad, necesitaba un libro de matemáticas con el fin de evitar que los alumnos tomasen apuntes, y así perdiesen el tiempo y se evitase al mismo tiempo la mala letra. Necesitaba además un lugar apropiado y tranquilo y propuso una sala del convento de los capuchinos de Palma por su comodidad y desuso. A. Ginard<sup>25</sup> nos dice que la escuela empezó allí el 21 de septiembre de 1784.

Podemos afirmar que la escuela cesó en su enseñanza, dado que el 6 de agosto de 1791<sup>26</sup> volvemos a tener noticias acerca de la posibilidad de que el ingeniero Florián Çerich pueda ejercer la cátedra de Matemáticas que se desea establecer en Palma “a imitación de la de Zaragoza”. Es posible que problemas de financiación fuesen los causantes del parón. Es curioso que Juan Caballero de la SEMAP hable del establecimiento de nuevo de la cátedra sin hacer referencia a su existencia anterior, y aconseje se base en la fundada en la capital de Aragón. El único inconveniente que su promotor vislumbró es el hecho de que sea oficial del cuerpo de ingenieros.

No se sabe si se llegó a reactivar la escuela, o si quedó en un mero intento. Desde 1778 hasta 1791 el rasgo más destacado es la intermitencia, posiblemente fuesen los problemas de financiación los causantes de la suspensión de su actividad, o bien también es posible que no concurriese una demanda lo suficientemente numerosa como para que se mantuviese la cátedra en funcionamiento. Lo que sí que parece obvio es la preparación académica de los maestros que se postularon, desde Fray Miguel de Petra, reconocido ilustrado mallorquín y muy vinculado a lo largo de toda su vida a la SEMAP, hasta otros de los que tan sólo conocemos su nombre, pero que por su profesión de militar disfrutaban de una reconocida formación científica.

La Sociedad mostró también interés por la química, dado que las aplicaciones prácticas en el campo de la agricultura y la industria son más que evidentes, por ello sus miembros eran conscientes de los beneficios que podrían reportar a la economía mallorquina. En el año 1801 Bartolomé Clar, socio de la SEMAP, a su vuelta de Madrid decidió instalar en una casa contigua a la suya un laboratorio químico. Sin embargo, a causa de la aparición de un presunto heredero del inmueble, el Alcalde Mayor D. Manuel de Denia declaró el bien como mostrenco hasta la resolución de la disyuntiva, y el proyecto se tuvo que paralizar. La Sociedad intercedió en favor de su socio mediante una carta de fecha 5 de noviembre<sup>27</sup> firmada por Marcos Ygnacio Roselló dirigida a Mario Antonio Togores para que se agilizase el expediente que se encontraba en la Subdirección General de bienes mostrencos. No sabemos nada más, es verosímil pensar que la aspiración no prosperase.

23 ARM, fondo SEMAP, caja 28, leg. 1, J. Desbrull, *Nuevo curso de matemáticas*, Palma, 16 de julio de 1784.

24 ARM, fondo SEMAP, caja 28, leg. 1, M. Petra, *Expone la necesidad de un libro de matemáticas y un sitio adecuado en el convento*, Palma, 31 de julio de 1784.

25 A. Ginard Bujosa, “Antoni Despuig i Dameto, el mapa...”, p. 11.

26 ARM, fondo SEMAP, caja 28, leg. 1, J. Caballero, *Proposición maestro de la Escuela de Matemáticas*, Palma, 6 de agosto de 1791.

27 ARM, fondo SEMAP, caja 31, leg. 14, M. Y. Roselló, *Establecimiento de un laboratorio químico dirigido por Bartolomé Clar*, Palma, 5 de noviembre de 1801.

#### 4.2.2 La escuela de pilotaje (1783-1798)

La SEMAP era consciente de la necesidad de fomentar el conocimiento de las técnicas de navegación en Mallorca, y de esta forma poder dar un impulso al comercio con el exterior. En el tercer principio de la parte I de las Memorias de la SEMAP de 1784<sup>28</sup> se desarrolla el pensamiento de la institución en materia de comercio exterior y la necesidad de un desarrollo de la marina. El razonamiento se centra en el hecho de que la mayor parte de las mercancías, especialmente aceite, almendras, alcaparras y aguardiente salen de la isla en navíos extranjeros, negando a los isleños unos beneficios que sí les reportaría el traslado de productos en barcos propios, a qué mercados transportarlas, la rentabilidad en el caso de que el pago fuese en especie, el premio del flete, de la comisión y del seguro, y aumentaría la contratación de gente. Estas Memorias ya hablan de la escuela de marina. En 1784 la Escuela de Pilotaje ya existía. Añade que sería interesante poder enviar con una dotación económica suficiente a los alumnos más capacitados a Inglaterra u Holanda para perfeccionarse. Propone el aumento de la plantación de cáñamo que permitiría la fabricación de velas. Se podría incentivar el comercio de la pesca y de las salazones. A la larga redundaría en la importación de todo aquel género que actualmente falta en Mallorca, como la madera, brea y alquitrán. La idea de la enseñanza de las técnicas de navegación siguiendo un plan de estudios moderno en una escuela de navegación estuvo en mente de la institución desde muy pronto.

La Sociedad Económica Vascongada de Amigos del País tuvo interés en fundar una escuela náutica, y la Junta de Comercio de Barcelona puso en marcha una. De igual modo, la SEMAP tal vez siguiendo esta misma tendencia ilustrada se inclinó por materializar la misma idea, conscientes del beneficio que reportaría a la isla. De la documentación<sup>29</sup> consultada se desprende que desde 1783 hasta 1798 existieron dos intentos de abrir una escuela de navegación, el primero tuvo una vida efímera y duró un año, y el segundo no se podría asegurar si llegó a cristalizar.

Aunque se desconoce la fecha concreta, hay que suponer que en 1783 la Sociedad solicitó información a Onofre Gomila, alférez de fragata jubilado, acerca de cómo funcionaba la Academia de Guardias Marinas de Cartagena, el método de enseñanza aplicado, así como el armamento, libros, material e instrumentos utilizados. Esta Academia fue creada por Carlos III en 1776, y clausurada ya en 1824 tras su traslado a la isla de León (San Fernando, Cádiz). La formación impartida en las academias de Cádiz, El Ferrol y Cartagena se caracterizaron por un riguroso plan de estudios basado en su enfoque científico.

En su respuesta de 3 de diciembre de ese año<sup>30</sup>, el alférez de fragata informa a la Sociedad sobre qué materias de estudio son obligatorias (matemáticas, elementos geométricos de Euclides, tratado de trigonometría plana, cosmografía, teoría y práctica de la navegación y maniobra de navío), y la duración diaria de las lecciones fijada en dos horas. La importancia de la Academia radica en que sólo era posible examinarse en el Ferrol, Cádiz y Cartagena por dos maestros y el director del cuerpo de pilotos, y únicamente los alumnos que aprobasen disponían de un certificado para poder navegar. La Sociedad perseguía no sólo preparar en el arte de la navegación a pilotos mallorquines, sino también poder emitir dichos certificados.

La apertura de una escuela de pilotaje no era tarea sencilla, se tenían que cumplir una serie de requisitos básicos para que fuese eficiente y útil. El número de alumnos recomendado

28 C. Manera Erbina, *Memorias de la Real Sociedad Económica...*, pp. 71-73.

29 ARM, fondo SEMAP, caja 31, leg. 3, *Escuela de Pilotaje*, Palma, 1783-1797.

30 ARM, fondo SEMAP, caja 31, leg. 3, O. Gomila, *Exposición sobre el programa académico y medios técnicos de la Academia de Cartagena*, Palma, 3 de diciembre de 1783.

era de doce, y los conocimientos se deberían impartir dos horas por la mañana y otras dos horas por la tarde. Además, los requisitos mínimos que debería reunir el alumnado serían: saber leer y escribir, ser hijos de padres honrados, y justificar limpieza de sangre. Gomila además adjuntó una relación del armamento y los instrumentos de pilotaje necesarios, su cantidad y precio. Es interesante observar cómo durante el último cuarto del siglo XVIII en Mallorca aún se seguía manteniendo la discriminación a los chuetas a pesar de los intentos reformistas de Carlos III (Real Cédula de 1782). Es evidente que Gomila seguía muy influenciado por esta tradición secular que desde un sector de los ilustrados se quería suprimir, y que continuaba muy arraigada en la sociedad mallorquina.

A finales de 1783 la SEMAP ya estaba en condiciones de valorar el coste económico de tal proyecto. La escuela de pilotaje inició con casi toda probabilidad su singladura en julio de 1784 con Pedro Antonio Padrines como maestro de pilotaje. Esta afirmación surge a raíz de una carta de la SEMAP enviada el 18 de julio de 1785<sup>31</sup> a Padrines en la que ambos comentan que la escuela lleva abierta un año. El maestro<sup>32</sup> se queja de lo exiguo del subsidio que cobra, y como consecuencia de esto se vería forzado a dejar la enseñanza. Solicitaba a S. M. le concediese empleo perpetuo de piloto práctico en la bahía de Palma para poder compaginar ambas actividades. Antonio Desbrull, en nombre de la Sociedad, reconoce la dificultad de disponer de caudales suficientes para pagarle un salario digno y apoya su solicitud.

Una vez más la Sociedad no puede costear los gastos ocasionados de uno de sus proyectos, esa falta de disponibilidad de dinero lastra la acción ilustrada de esta, y como en el caso de la escuela de Matemáticas considera acertado acudir a otra institución con el objetivo de solventar el desajuste económico, en este caso la concesión por parte de Carlos III de otro empleo que complementase los ingresos que ya tiene.

Finalmente, Padrines solicitó a Pedro Barrientos, ministro principal de Marina del Reino de Mallorca, el puesto de piloto práctico de la bahía de Palma, “obligándose a hacer Escuela de Pilotaje<sup>33</sup>”. Se compromete a no dejar de impartir las lecciones como requisito para su concesión. Sin embargo, todo hace indicar que su solicitud no prosperó, porque en carta sin datar el interesado muestra su gratitud a la SEMAP, y le solicita un “memorial” para lograr plaza y sueldo y poderse embarcar rumbo a Canarias<sup>34</sup>.

Después de este primer intento, no es hasta el 16 de junio de 1798 cuando Juan Gonzales de Cepeda<sup>35</sup>, persona con experiencia que había estudiado en el Real Colegio de San Telmo de Sevilla, solicita la plaza vacante de enseñante en las escuelas patrióticas en la ciudad de Palma, y además por una gratificación mensual suplementaria, junto con la adquisición de los instrumentos precisos, se ofrece a enseñar el arte de navegar. Los celadores de las escuelas patrióticas, Roselló y Montis y D. Joseph Cotoner, en calidad de secretario de la comisión de comercio de la SEMAP<sup>36</sup>, dan su visto bueno. Todo queda a

31 ARM, fondo SEMAP, caja 31, leg. 3, A. Desbrull, *Apoyo de la solicitud de Padrines para que le concedan el cargo de piloto perpetuo*, Palma, 18 de julio de 1785.

32 ARM, fondo SEMAP, caja 31, leg. 3, P. A. Padrines, *Solicitud cargo de piloto práctico de la bahía de Palma*, Palma, ¿julio? de 1785.

33 ARM, fondo SEMAP, caja 31, leg. 3, P. A. Padrines, *Exposición de méritos y súplica de concesión del cargo de piloto perpetuo*, Palma, s.f.

34 ARM, fondo SEMAP, caja 31, leg. 3, P. A. Padrines, *Solicitud de “memorial” a la SEMAP para lograr plaza y sueldo y embarcarse dirección a Canarias*, Palma, s.f.

35 ARM, fondo SEMAP, caja 31, leg. 3, J. González, *Solicitud de plaza vacante en las Escuelas Patrióticas y ofrecimiento para enseñar el arte de navegar*, Palma, 13 de junio de 1798.

36 ARM, fondo SEMAP, caja 31, leg. 3, J. Cotoner, *Contestación de la comisión de comercio de la SEMAP a*

expensas de los Defensores del Colegio de Mercadería sobre la compra de los instrumentos precisos y se ceda el oratorio de la Casa de la Lonja del Mar para la impartición de las lecciones. La institución del colegio tenía una clara función en “el ámbito del fomento y defensa de la mercadería<sup>37</sup>” sobre la jurisdicción de policía en el puerto. La Sociedad vuelve a dar muestras de fragilidad económica. Propone a la Casa de Mercadería que se haga cargo de los gastos de la enseñanza y habilite un lugar para dar clase. No podemos saber cómo finalizó el nuevo intento.

#### 4.2.3 Los estudios de física y química (1798-1800)

La iniciativa de establecer la enseñanza de física y química provino de Antonio Almodóvar Ruiz Bravo, primer médico del Hospital Militar de Palma, quien presentó el 1 de marzo de 1798 una memoria a la SEMAP<sup>38</sup> en la que expuso sus motivos. Hace referencia a la protección que otros países ilustrados otorgan a la enseñanza de esta materia y su relación con el ejercicio de las artes. El atraso de la medicina y la cirugía se debe mejorar con el estudio de las ciencias auxiliares, y dentro de estas se encuentra la física y química. Por este motivo Carlos IV ha establecido su enseñanza en diferentes partes de España menos en Mallorca. Este médico impartía en Palma estas materias a ocho discípulos entre médicos y cirujanos por espacio de dos horas asumiendo los gastos de los experimentos realizados. Solicita se le permita el uso del título de profesor, a cambio del compromiso de contestar por escrito cualquier cuestión al respecto que le puedan plantear, a costear de su propio dinero los experimentos, y a admitir a todos aquellos que quieran asistir de forma gratuita.

La SEMAP aceptó su propuesta. En principio no suponía ningún gasto para la Sociedad, aumentaba su prestigio facilitando a médicos y cirujanos el acceso a esta materia básica. La escuela se abrió el 4 de junio de 1798 durante apenas un año. El 28 de septiembre de 1799<sup>39</sup> la escuela ya no tenía actividad, por esta razón el secretario Joseph Zanglada de Togores debía averiguar los motivos. El 25 de octubre<sup>40</sup> Almodóvar alegó la falta de instrumentos necesarios, entre ellos la máquina neumática de Menorca que no había podido recibir debido a la reconquista inglesa. El secretario de la Sociedad el 21 de febrero de 1800<sup>41</sup> confiaba en que cumpliera el contenido del memorial.

Tres días después, Almodóvar<sup>42</sup> defendió el cierre alegando la no disponibilidad de los citados instrumentos, el aumento del precio del material de “primera subsistencia” y otros que necesita, y la escasez de caudales para hacer frente a los gastos. A pesar de todo, se muestra receptivo a cualquier proposición que se le haga que permita la viabilidad de la escuela. La SEMAP se vuelve a enfrentar a su mayor problema, la falta de dinero.

---

*la solicitud de la enseñanza del arte de navegar*, Palma, 24 de junio de 1798.

37 R. Urgell Hernández: *Arxiu del Regne de Mallorca. Guia*, Conselleria d'Educació i Cultura del Govern de les Illes Balears, Palma de Mallorca, 2000, p. 48.

38 ARM, fondo SEMAP, caja 31, leg. 4, A. Almodóvar, *Memoria sobre la necesidad de establecer los estudios de física y química en Mallorca*, Palma, 1 de marzo de 1798.

39 ARM, fondo SEMAP, caja 31, leg. 4, *Resolución por la que el secretario debe averiguar las causas de la falta de enseñanza de Almodóvar*, Palma, 28 de septiembre de 1799.

40 ARM, fondo SEMAP, caja 31, leg. 4, *Resolución Almodóvar*, Palma, 26 de octubre de 1799.

41 ARM, fondo SEMAP, caja 31, leg. 4, J. Zanglada, *Carta dirigida a Almodóvar manifestando extrañeza por el cierre de la academia*, Palma, 21 de febrero de 1800.

42 ARM, fondo SEMAP, caja 31, leg. 4, A. Almodóvar, *Justificación del cierre de la academia*, Palma, 24 de febrero de 1800.

La paciencia de la SEMAP se acabó el 11 de marzo. Se dio un plazo hasta el 21 de abril<sup>43</sup> para que se volviese a abrir la escuela debido a la demanda existente, en caso contrario se iban a pasar los oficios y acuerdos relacionados con este tema a Tomás de Verí con la finalidad de buscar una mediación. No parece que esta prosperase. La Sociedad no estaba dispuesta a su financiación, se aferraba al contenido de la memoria presentada en marzo de 1798 y Almodóvar no podía hacer frente el coste en las condiciones fijadas por él mismo.

#### 4.2.4 La mejora de los caminos de la isla: la villa de Sóller (1783-1787)

La SEMAP dentro de sus actividades de carácter geográfico se aplicó en la colaboración y en el apoyo de las iniciativas municipales que estuviesen técnicamente justificadas y que tuviesen como objeto la mejora y realización “ex novo” de caminos, así como en la elaboración de trabajos para conocer su estado y longitud. La finalidad era clara. Todas aquellas acciones que consiguiesen mejorar las comunicaciones interiores de la isla redundaban en beneficios de carácter económico, se ahorraba tiempo en los traslados, y posiblemente se podrían también eliminar los peajes que se cobraban a los arrieros por las mercancías que transportaban, cantidades estas que se usaban para el mantenimiento de los mismos, pero en unas pésimas condiciones. No era efectivo. Los caminos seguían encontrándose en mal estado al poco tiempo.

En 1783<sup>44</sup>, la villa de Sóller tenía interés en la construcción de un nuevo camino que pasase desde allí hasta el predio de Alfabia. De esta forma se mejoraría uno de los caminos más transitados de Mallorca dirección Palma, utilizado para el transporte de frutas, en el que se empleaban dos horas, y en el que se había gastado mucho dinero en reparaciones poco eficaces. La obra tenía que ser realizada por peritos y se levantaría un mapa con el camino actual y el proyectado, tal y como se había hecho en Valldemossa. Su realización no debería llevar aparejada una carga “insoportable”, sino todo lo contrario, deberían quitarse las actuales por ser gravosas. El mantenimiento del camino se hacía pagando una contribución de seis sueldos por macho y tres por jumento, además de la talla que pagaba la villa. El pedimento recogía un detalle del ahorro que supondría el nuevo camino.

Antonio Cirer y Cardell, inspector de los caminos de la villa de Sóller, tenía la conformidad de los vecinos, y el beneplácito de Pedro Juan Morell, inspector de los caminos de la villa de Valldemossa para ejecutar la obra. Aquel encargaría la traza de la demarcación del actual y del nuevo camino, la tasación del coste de este y de aquel por recomponer el camino del “cruzero” de Buñola hasta el predio de Alfabia. Posteriormente, el ayuntamiento de Sóller tenía que decidir que partidas destinaría al gasto.

Antonio Despuig y Dameto<sup>45</sup> recibió el encargo de la comisión para medir las millas de los caminos de la isla el 21 de mayo de 1784. El 18 de septiembre presentó “a la junta de la Sociedad un estado de las leguas que contienen los principales caminos de esta Isla<sup>46</sup>”, de los que se dirigían a Palma. Estos datos estadísticos permitirían valorar con mejor conocimiento de causa las mejoras, los arreglos, o los proyectos de nuevos trazados. Se perseguía la reducción del tiempo de traslado entre los diferentes puntos de la isla.

Entre la documentación proveniente de la SEMAP se encuentra una referencia al Real Acuerdo del Reino de Aragón de la Instrucción de Caminos de 12 de noviembre de

43 ARM, fondo SEMAP, caja 31, leg. 4, *Nuevo plazo*, Palma, 11 de marzo a 19 de abril de 1800.

44 ARM, fondo SEMAP, caja 28, leg. 3, *Pedimento de la villa de Sóller nuevo camino*, Sóller, 1783.

45 ARM, fondo SEMAP, caja 28, leg. 3, A. Despuig, *Insta a la comisión a que se reúna en breve*, Palma, 21 de marzo de 1784.

46 A. Ginard, “Antoni Despuig i Dameto, el mapa...”, p. 248.

1785<sup>47</sup>. La norma<sup>48</sup> se ocupaba de los Caminos Reales y Públicos, establecía cómo se debía realizar el mantenimiento, la responsabilidad vecinal, los utensilios de uso y las infracciones y las sanciones pecuniarias aparejadas. El procedimiento administrativo se iniciaba con el expediente del ayuntamiento que incluiría su necesidad y el coste de los peritos, y su pase al corregidor de partido y al caballero intendente.

En 1786 todavía no existían noticias sobre el nuevo camino de Sóller a Alfabia<sup>49</sup>. El nuevo inspector de los caminos, Miguel Frontera, solicita a la Sociedad que, ante el pedimento de la Real Audiencia para que justifique la necesidad del camino, retome el levantamiento de un mapa y calcule las porciones. El inspector presentó a la SEMAP<sup>50</sup> la Demostración y Apéndice con los contenidos citados, asunto que pasó a Junta extraordinaria el 16 de agosto de 1787, Frontera fue escuchado el 6 de septiembre, y fue aprobado por Real Acuerdo el 9 de octubre.

No sabemos si realmente se llegó a ejecutar la construcción de este camino, o quedó en un proyecto inconcluso. Es lógico pensar que Antonio Cardell, no había encargado finalmente la realización de esta actividad técnico-económica. Desconocemos el motivo. Tal vez esté relacionado con el hecho de que tres años después apareciese otra persona, Miguel Frontera, ocupando su puesto, sin que sepamos tampoco desde cuándo, y quedase pendiente este encargo. Lo cierto es que no se hizo, y el nuevo inspector acudió a la SEMAP, probablemente apelando a su prestigio y sus contactos en la administración, para que se hiciese cargo de la cumplimentación de este trámite asumiendo los gastos que se pudiesen ocasionar, y que justificase los beneficios que reportaría a la villa de Sóller.

#### 4.2.5 La Academia médico-práctica y el estado de la medicina (1784-1798)

La Academia médico-práctica se estableció en Palma el 4 de noviembre de 1789, pero hasta llegar a ese momento tuvieron que pasar más de cinco años de actividad desde el 13 de junio de 1784 en la que estuvieron involucrados la SEMAP, la Facultad de Medicina, la Universidad Literaria del Reino de Mallorca y el Ayuntamiento de Palma.

El proyecto de la Academia médico-práctica<sup>51</sup> fue presentado por un miembro de la propia Sociedad en fecha desconocida del año 1784, seguramente en junio, dado que fue aprobada por la Junta el 12 de ese mes. Al día siguiente el marqués de Bellpuig, director de la SEMAP, lo envió a Francisco de Togores, rector de la Universidad Literaria del Reino de Mallorca, porque era necesario oír el dictamen del Colegio de Medicina y averiguar qué médicos entrarían voluntariamente a formar parte de ella. Cinco días después se celebró una Junta del colegio<sup>52</sup> donde los 23 doctores presentes acordaron constituir y entrar a formar parte de la Academia. Este acuerdo fue comunicado el 20 de junio a la Sociedad<sup>53</sup>.

47 ARM, fondo SEMAP, caja 28, leg. 3, conde de Baillet, *Se adjunta copia de la Instrucción de Caminos de 1785 para la SEMAP*, Palma, 30 de marzo de 1798.

48 [http://www.carreteros.org/legislaciona/antigua/anterior\\_1800/ic1785.htm](http://www.carreteros.org/legislaciona/antigua/anterior_1800/ic1785.htm) [Consulta: 17-02-2018].

49 ARM, fondo SEMAP, caja 28, leg. 3, M. Frontera, *Reactivar el nuevo camino*, Sóller, 1786.

50 ARM, fondo SEMAP, caja 28, leg. 3, M. I. Roselló y O. Gomila, *Carta por la que los secretarios de la SEMAP hacen público el Real Acuerdo del camino de Sóller*, Palma, 9 de octubre de 1787.

51 ARM, fondo SEMAP, caja 28, leg. 9, marqués de Bellpuig, *Información sobre el proyecto de academia*, Palma, 13 de junio de 1784.

52 ARM, fondo SEMAP, caja 28, leg. 9, J. Armengol, *Certificado del notario-secretario de la Universidad por el que da testimonio de la constitución de la academia*, Palma, 19 de junio de 1784.

53 ARM, fondo SEMAP, caja 28, leg. 9, F. de Togores, *Decisión de la constitución de la academia*, Palma, 20 de junio de 1784.

Por el contrario, F. Bujosa i Homar<sup>54</sup> en su obra *La Academia Médico-Práctica de Mallorca (1788-1800)* defiende que la proposición se gestó cerca de 1786, casi dos años después de cuando se hizo realmente. No hace referencia a la fecha exacta probablemente porque no consta en los *Documentos Real Academia Médico-Práctica de Mallorca* que se encuentran en el Archivo Histórico de la Real Academia de Medicina de las Islas Baleares (AHRAMIB), y que son lo que este autor consultó para la realización de su estudio. Además, no cita en apoyo de esta afirmación ninguna fuente documental, como sí hace en sus siguientes aseveraciones. Es posible que considerase el año 1786 como el punto de partida de la Academia debido a su proximidad a la fecha del 11 de diciembre de 1788, cuando se firma la Real Cédula de su creación. Tampoco se encuentra en el AHRAMIB<sup>55</sup> ninguna referencia a la vaga fecha propuesta por este autor.

La redacción de los estatutos recayó en una comisión de la Facultad de Medicina, compuesta por los doctores en medicina Antonio Vives, Rafael Evinent, Francisco Alemany y Antonio Pablo Togores. El 25 de septiembre de 1784 el rector de la Universidad remitió una copia de los estatutos a la SEMAP<sup>56</sup>. Esta última fecha tampoco coincide con el año 1786 propuesto por F. Bujosa i Homar<sup>57</sup>. El 18 de octubre Joaquín Jacotot<sup>58</sup> y Juan Bautista Mas<sup>59</sup> enviaron un pliego al rector de la Universidad Literaria haciendo constar que no iban a firmar los estatutos debido a que contradecían las Constituciones de la Universidad. Las alegaciones realizadas por estos dos médicos serían contestadas el 6 de mayo de 1785, por los mismos redactores del documento<sup>60</sup>.

Su aprobación se demoraba más de lo debido al síndico personero<sup>61</sup>, que tenía encomendado su examen. Finalmente, el Consistorio dio su visto bueno el 23 de noviembre, pero con la condición de que se pudiese variar alguno de los capítulos, previo dictamen de la Universidad Literaria, cosa que hizo dos días después la Junta del Colegio de Medicina<sup>62</sup>.

Parece ser que el 18 de marzo de 1785<sup>63</sup> todavía no se había avanzado en la fundación de la Academia, por esta razón los doctores en Medicina Antonio Vives, Francisco Alemany, Ramón Ballester y Rafael Evinent se dirigieron de nuevo a la SEMAP para que tomase la iniciativa y reactivase el asunto.

Todo hace indicar que los estatutos fueron revisados por la SEMAP, de nuevo por la Universidad Literaria, y finalmente enviados a Carlos III. Según F. Bujosa i Homar<sup>64</sup> el monarca remitió los estatutos al Supremo Consejo el 20 de agosto de 1787. Este proceso

54 F. Bujosa i Homar, *La Academia Médico-Práctica...*, p. 16.

55 <http://arxiu-historic.uib.cat/index.php/academia-medico-practica-de-mallorca> [Consulta: 12-02-2018].

56 ARM, fondo SEMAP, caja 28, leg. 9, F. de Togores, *Carta del rector de la Universidad al marqués de Bellpuig por el que se le envía una copia de los Estatutos*, Palma, 25 de septiembre de 1784.

57 F. Bujosa i Homar, *La Academia Médico-Práctica...*, p. 16.

58 ARM, fondo SEMAP, caja 28, leg. 9, J. Jacotot, *Pliego remitido al rector de la Universidad*, Palma, 18 de octubre de 1784.

59 ARM, fondo SEMAP, caja 28, leg. 9, J. B. Mas, *Pliego remitido al rector de la Universidad*, Palma, s.f.

60 ARM, fondo SEMAP, caja 28, leg. 9, A. Vives, *Contestación a las alegaciones hechas por Jacotot y Mas en contra de los Estatutos de la Academia*, Palma, 6 de mayo de 1785.

61 ARM, fondo SEMAP, caja 28, leg. 9, *Carta del Síndico Personero por la que indica que tenía que revisar las alegaciones hechas por los médicos*, Palma, s.f.

62 ARM, fondo SEMAP, caja 28, leg. 9, J. Bery, *Situación de los Estatutos de la Academia*, Palma, 13 de diciembre de 1785.

63 ARM, fondo SEMAP, caja 28, leg. 9, A. Vives, *Carta por la que una serie de doctores en medicina solicitan a la SEMAP se ponga en marcha la academia*, Palma, 18 de marzo de 1785.

64 F. Bujosa i Homar, *La Academia Médico-Práctica...*, p. 16.

culminó con la firma de la Real Cédula el 11 de diciembre de 1788 por la que se constituía la Academia médico-práctica. A continuación el 16 de mayo de 1789<sup>65</sup> los doctores en Medicina Antonio Vives, Francisco Alemany, Ramón Ballester y Rafael Evinent solicitaron permiso al rector de la Universidad para que se reuniesen los médicos y la comisión de la Sociedad en el oratorio privado para ejecutar la Real Cédula. F. Bujosa i Homar<sup>66</sup> relata que el 23 de mayo Juan Pérez Villamil e Ignacio Serra, comisionados por la Sociedad, y el notario Francisco Alemany reunieron en las casas consistoriales de Palma a los médicos que se inscribieron como académicos y eligieron los cargos. Por último, su consumación se produjo el 4 de noviembre siguiente con la celebración de la primera Junta.

La institución recién creada tenía dificultades para conseguir una dotación económica que cubriese los gastos indispensables, por este motivo solicitan el 27 de diciembre a Carlos IV una asignación de 3.000 reales anuales con la finalidad de hacer frente los pagos de escritorio y secretaría, libros, muebles y utensilios, correspondencia, instrumentos científicos, además de los ocasionados por los trabajos facultativos en la isla con la pretensión de no pagar un salario, pero sí de que no financien estas actividades con su patrimonio<sup>67</sup>. Poco después la situación continuaba igual, por esta razón Joseph Llabrés y Francisco Alemany, vicepresidente y secretario de la Academia respectivamente, solicitan a la SEMAP la dotación económica que se considerase oportuna, dado que todavía estaba pendiente la contestación del Real Consejo a la solicitud de la asignación que se hizo al monarca<sup>68</sup>.

La Academia médico-práctica dejó de funcionar en el año 1800 tras doce años de funcionamiento.

El interés de la SEMAP por la medicina continuó más allá de la Academia médico-práctica. Entre finales de septiembre y principios de octubre de 1798 el Intendente Josef de Laudenés presentó una memoria a la SEMAP<sup>69</sup> en la que mostraba su excepticismo con la reforma de la medicina. El plan de estudios en las universidades se basaba en el método filosófico y en la imaginación, no en la práctica, culpando de esta situación al egoísmo de los médicos. La gente por ignorancia no creía en la eficacia de otro método de curación que no se sustentase en la costumbre. La única solución factible era hacer frente a la ignorancia con la erudición.

El 17 de octubre de 1798<sup>70</sup> el segundo censor Sr. Cotoner da su visto bueno a la memoria. El 30 de octubre<sup>71</sup> es leído en Junta extraordinaria, y el Sr. Togores indica a los socios doctores en Medicina, Rafael Evinent y Antonio Pablo Togores, emitan dictamen sobre la procedencia de que se entregase un premio a quien resolviese el problema planteado en este documento antes del 3 de noviembre, debido a que el 4 se han de abrir las carpetas de los papeles que se hubieran premiado.

65 ARM, fondo SEMAP, caja 28, leg. 9, A. Vives, *Carta al rector de la Universidad solicitando permiso para reunirse con la SEMAP para poner en marcha la Academia*, Palma, 16 de mayo de 1789.

66 F. Bujosa i Homar, *La Academia Médico-Práctica...*, p. 16.

67 ARM, fondo SEMAP, caja 28, leg. 9, *Carta de la Academia por la que informan sobre los gastos que conlleva y la asignación de 3000 reales solicitada a monarca*, Palma, 27 de diciembre de 1789.

68 ARM, fondo SEMAP, caja 28, leg. 9, J. Llabrés y F. Alemany, *Solicitud de la Academia de dotación económica a la SEMAP*, Palma, 10 de julio de 1790.

69 ARM, fondo SEMAP, caja 31, leg. 25, J. de Laudenés, *Memoria sobre el estado actual de la medicina en Mallorca proponiendo un nuevo sistema de curación*, Palma, 1798.

70 ARM, fondo SEMAP, caja 31, leg. 25, *Censor Sr. Cotoner*, Palma, 17 de octubre de 1798.

71 ARM, fondo SEMAP, caja 31, leg. 25, *Dictamen entrega de premio*, Palma, 30 de octubre de 1798.

La Sociedad siempre estuvo relacionada con el patrocinio de acciones vinculadas con la sanidad, incluso con los estudios en veterinaria. En Madrid en 1793 Carlos IV había fundado un Colegio de Veterinaria. En 1799<sup>72</sup> se tenían que cubrir cuarenta plazas, y la SEMAP decidió publicar el 1 de julio una Hoja de Noticias publicándolo porque había falta de veterinarios en Mallorca. Los requisitos eran disfrutar de una “salud robusta” y tener entre 16 y 22 años. Se valorarían también ser hijos de maestros albétares, aquellos que tuviesen nociones de medicina, física, gramática latina y alguna lengua extranjera. Se presentaron dos candidatos<sup>73</sup>, Juan Batle, de 17 años, con algunos conocimientos en veterinaria, había estudiado dos años Gramática Latina, pero tenía dificultades para leer en castellano, mientras que Miguel Manresa, de 18 años había cursado estudios de Gramática Latina, dos años de Retórica y un año de principios de albeitería. Este último fue presentado como candidato idóneo para entrar en la Escuela de Veterinaria.

## 5. CONCLUSIONES

La Sociedad Económica Mallorquina de Amigos del País durante el período comprendido entre 1778 y 1808 impulsó diferentes proyectos vinculados con la ciencia. Buscaba una mejora en el comercio tanto interior como marítimo, la mejor preparación de médicos y cirujanos con conocimientos en física y química, el progreso de la asistencia sanitaria al margen de los métodos más tradicionales y anquilosados, la disponibilidad de veterinarios bien preparados, la adopción de conocimientos en química para la mejora de la agricultura y la industria, la mejora de los caminos, en definitiva intentaba cubrir la carencia de estudios científicos modernos que la universidad no proporcionaba.

La implicación de la Sociedad es incuestionable. Sus contactos con las principales instituciones mallorquinas como el Ayuntamiento de Palma, la Real Audiencia y la Universidad Literaria, eran fluidos. Solicitaron opiniones cualificadas acerca de diversos proyectos, y los maestros seleccionados para la enseñanza de matemáticas, física y química, y navegación formaban parte de los elementos mejor preparados de la sociedad mallorquina.

Intenciones muchas, es innegable, pero otra cosa muy distinta es poder afirmar que todos estos proyectos iniciados fuesen eficaces y útiles. Las diferentes escuelas de matemáticas, física y química, y pilotaje no gozaron de continuidad. Incluso el proyecto más ambicioso en el que participó, la Academia médico-práctica, únicamente sobrevivió desde 1788 a 1800. El principal problema que impide a la SEMAP culminar con éxito todas estas iniciativas es la falta de dinero, no lograban mantener una infraestructura con cierta garantía, de ahí que buscasen apoyo económico, incluidos oficios y rentas del monarca.

Los esfuerzos realizados por la Sociedad se centraron en aquellas actividades estrechamente vinculadas con la agricultura, la industria y el comercio, por esta razón la ciencia quedaba en un papel subordinado.

Realmente la SEMAP estuvo involucrada de manera decidida en diferentes proyectos relacionados con la promoción del estudio de la ciencia, la escuela de matemáticas, de física y química, y de pilotaje, en el impulso de la mejora de los caminos de la isla y en la fundación de la Academia médico-práctica, pero su mayor obstáculo fue la falta de financiación que a corto y medio plazo lastró la continuidad de sus iniciativas. Es obvio que actuó al margen de la Universidad Literaria en determinadas materias, como en la fundación de la escuela de pilotaje, o en la de física y química, pero también es cierto que tuvo que contar con ella en ciertos momentos en los que no podía prescindir de su autoridad, como en la

72 ARM, fondo SEMAP, caja 31, leg. 6, J. Zanglada, *Hoja de noticias impresas por la SEMAP por el que se anuncian las plazas del Colegio de Veterinaria*, Palma, 1 de julio de 1799.

73 ARM, fondo SEMAP, caja 31, leg. 6, J. Vidal y M. A. Togores, *Elección de Miguel Manresa como candidato para la Escuela de Veterinaria*, Palma, 4 de agosto de 1799.

constitución de la escuela de matemáticas o la Academia médico-práctica. Eran conscientes de que sin su consentimiento y complicidad no hubiesen podido sacar la idea adelante. Es notorio que la intención perseguida era conseguir un progreso técnico que tuviese un beneficio económico. Todas estas actividades tenían una evidente finalidad práctica, la mejora del comercio marítimo con la disponibilidad de pilotos avezados en el arte de la navegación, el progreso del comercio interior con la disponibilidad de una adecuada red de caminos, el cuidado del ganado con veterinarios bien adiestrados, la mejora agrícola con químicos instruidos, la adecuada y más moderna asistencia sanitaria, en definitiva se perseguía el progreso de los sectores económicos básicos de la isla de Mallorca.

En conclusión, ¿podemos hablar de éxito o fracaso de la SEMAP? La respuesta no puede ser unívoca, no es posible contestar sí o no. Si nos atenemos a los resultados está claro que no fueron los esperados por estos ilustrados, pero también hay que añadir que sus iniciativas persiguieron unos avances científicos y técnicos inexistentes en Mallorca. Algo empezaba a cambiar.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, F., "La reforma universitaria de Olavide", *Cuadernos Dieciochistas*, 4 (2003), pp. 31-46.
- Amengual, J., "La preilustración en los medios eclesiásticos de Mallorca (ss. XVII-XVIII)", *Hispania*, 212 (2002), pp. 907-956.
- Arias de Saavedra, I., "Las Sociedades Económicas de Amigos del País: Proyecto y realidad en la España de la Ilustración", *Obradoiro de Historia Moderna*, 21 (2012), pp. 219-245.
- Bertomeu, J. R. y García, A., "La química aplicada a las artes y la Real Sociedad Económica de Amigos de País de Valencia (1788- 1845)", en *Ilustración y Progreso: La Real Sociedad Económica de Amigos del País de Valencia (1779-2009)*. Valencia. Real Sociedad Económica de Amigos del País de Valencia, 2010, pp. 321-356.
- Bujosa, F., *La Academia Médico-Práctica de Mallorca (1788-1800)*, Valencia. Cátedra e Instituto de Historia de la Medicina, 1975.
- Cantarellas, C., *La Lonja de Palma*, Govern Balear. Palma de Mallorca, 2003.
- Cantarella, C., "La institucionalización de la enseñanza artística en Mallorca: la Academia de Nobles Artes", *Mayurca*, 19 (1979), pp. 279-293.
- Cortés, J. M., "Notas sobre la sanidad marítima mallorquina en el siglo XVIII". *BSAL*, 57 (2001), pp. 163-170.
- Cortijo, A., "De la Sentencia- Estatuto de Pero Sarmiento a la problemática chueta (Real Cédula de Carlos III, 1782)", *EHumanista*, 21 (2012), pp. 483-533.
- Fernández, F. J., *Los ideales científicos y políticos de los marinos ilustrados españoles del siglo XVIII*, Universidad Complutense de Madrid, 2014, Tesis doctoral inédita.
- Ferrer, M., "La Cofradía de San Jorge y los orígenes de la RSEMAP", *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 10 (2000), pp. 137-170.
- Ferrer, M., "Un reformador político del Antiguo Régimen (José Desbrull y Boil de Arenós)", *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 11 (2001), pp. 107-148.
- Ginard, A., "Antoni Despuig i Dameto, el mapa de Mallorca (1784-1785) i la Societat d'Amics del País", *Cuadernos de Geografía*, 86 (2009), pp. 241-260.
- González, F., "Jorge Juan innovador de la Educación Superior en la España ilustrada", *Revista Complutense de Educación*, 19 (2008), pp. 115-135.
- Longás, A., "Las fuentes documentales para el estudio de los espacios docentes de la

- Universidad de Mallorca en el siglo XVIII”, en *Imatges de l'escola, imatge de l'educació. Actes de les XXI Jornades d'Història de l'Educació*, Palma de Mallorca, 2014, pp. 435-448.
- Manera, C., *Memorias de la Real Sociedad Económica Mallorquina de Amigos del País*, Palma de Mallorca, Leonard Muntaner Editor, 2014.
- Moll, I., “Modelo de población y política demográfica. La Sociedad Económica Mallorquina de Amigos del País, 1779- 1808”, *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, XV (1997), pp. 125-163.
- Moll, I., “Algunos aspectos de la organización de la asistencia sanitaria en la Mallorca rural, siglos XVIII y XIX”, *Florianópolis*, 14 (2005), pp. 469-479.
- Palma, D., “Una faceta de la política educativa llevada a cabo por los ilustrados de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, durante los reinados de Carlos III y Carlos IV”, *Hispania*, 157 (1984), pp. 321-342.
- Pérez, G., “Ciencia y divulgación científica en las Sociedades Económicas a fines del siglo XVIII. El caso de la Real Sociedad Económica Aragonesa”, en *Estado actual de los estudios sobre Aragón vol. II. Actas de las segundas jornadas en Huesca*, Zaragoza, 1979, pp. 707-711.
- Perrupato, S., “Antiguos y modernos en la universidad española de la segunda mitad del siglo XVIII. Avances de secularización en el plan de reforma universitaria elaborado por Gregorio Mayans y Siscar (1767)”, *Historia y Sociedad*, 27 (2014), pp. 165-188.
- Peset, M. y Peset, J. L., *La Universidad Española (siglos XVIII y XIX). Despotismo ilustrado y revolución liberal*, Madrid. Taurus, 1974.
- Poy, R., “Regeneración educativa y cultural de la España Moderna: reformas monárquicas en educación y el papel de los obispos de la Ilustración en el siglo XVIII”, *Cuadernos Dieciochistas*, 10 (2009), pp. 185-217.
- Sánchez, J. F. y Candel, M., “El observatorio astronómico de la Academia de Guardias Marinas de Cartagena”, *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, 17 (1994), pp. 343-356.
- Sarrailh, J., *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVII*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Sureda, B., *Els il.lustrats mallorquins i els seus projectes educatius*, Govern Balear, Palma de Mallorca, 1989.
- Urgell, R., *Arxiu del Regne de Mallorca. Guia*, Conselleria d'Educació i Cultura del Govern de les Illes Balears, Palma de Mallorca, 2000.

## Manuel Brabo Portillo. Policía, espía y pistolero (1876-1919)\*

## Manuel Brabo Portillo. Policeman, spy and gunman (1876-1919)

Josep PICH MITJANA  
Universitat Pompeu Fabra  
josep.pich@upf.edu

David MARTÍNEZ Fiol  
Universitat Autònoma de Barcelona  
David.Martinez.Fiol@uab.cat

Fecha de recepción: 05-04-2018  
Fecha de aceptación: 07-07-2018

### RESUMEN:

El objetivo del artículo es aproximarnos a la controvertida biografía del comisario Manuel Brabo Portillo. El trabajo está basado en fuentes primarias y secundarias. El método utilizado es empírico. En el imaginario del mundo sindicalista revolucionario, Brabo Portillo era el policía más odiado, la reencarnación de la cara más turbia del Estado. Fue, así mismo, un espía alemán relacionado con el hundimiento de barcos españoles, el asesinato del empresario e ingeniero Barret y el primer jefe de los terroristas vinculados a la patronal barcelonesa. La conflictividad que afectó a España en el período de la Primera Guerra Mundial es fundamental para entender los orígenes del terrorismo vinculado al *pistolero*, que marcó la historia político social española del primer tercio del siglo XX.

**PALABRAS CLAVE:** Brabo Portillo, pistolero, espionaje, sindicalismo, Primera Guerra Mundial.

### ABSTRACT:

The objective of the article is an approach to the controversial biography of Police Chief Manuel Brabo Portillo. The work is based on primary and secondary sources. The method used is empirical. In the imagery of the revolutionary syndicalist world, Brabo Portillo was the most hated policeman, the reincarnation of the murkiest face of the state. He was also a German spy connected with the sinking of Spanish ships, the murder of businessman and engineer Josep Barret and the first head of the terrorists linked to Barcelona employers. The conflict that affected Spain during the period of the

---

\* Este artículo forma parte del proyecto colectivo de investigación: “‘Fisión’ y ‘Fusión’ estatales en los sistemas políticos contemporáneos: el excepcionalismo y los cambios de fronteras”. HAR2015-67658-P (MINECO/FEDER, UE). También cuenta con el apoyo del Grupo de Investigación Consolidado reconocido por la AGAUR: “Grup d’Estudi de les Institucions i de les Cultures Polítiques (S. XVI-XXI)”. Referencia: GRC 2014 SGR 1369. Agradecemos a los Drs. Anna Puigdemívol y Xavier Casals la lectura crítica de este artículo, aunque los errores únicamente son atribuibles a los autores.

First World War is fundamental in order to understand the origins of terrorism linked to *pistolero*, which marked Spanish social political history during the first third of the twentieth century.

**KEY WORDS:** Brabo Portillo, *pistolero*, espionage, syndicalism, First World War.

## 1. INTRODUCCIÓN

El principal objetivo de este artículo es evidenciar cómo la violencia y el terrorismo substituyeron al parlamentarismo en los años que transcurrieron entre el inicio de la *Gran Guerra* y el golpe de estado de Miguel Primo de Rivera<sup>1</sup>. Es el periodo de la denominada *agonía* o *quiebra* del liberalismo español<sup>2</sup>, certificado simbólicamente con el fracaso de la Asamblea de Parlamentarios y de su intento de democratizar el régimen político de la Restauración en 1917<sup>3</sup>.

Entendida como uno de los paradigmas de la modernidad, la violencia política —en la que cabía el terrorismo estatal o no estatal, el insurreccionalismo revolucionario de todo tipo o el golpismo cívico-militar— marcó el devenir político de las primeras décadas del siglo XX. La misma *Gran Guerra* fue recibida por buena parte de las sociedades europeas, incluso en la española, como la gran revolución armada que transformaría y modernizaría en clave republicana, tanto democrática, como *coronada* o autoritaria, y siempre nacionalista el mapa político de Europa<sup>4</sup>.

Es en este contexto, en el que cabe enmarcar, en Cataluña, y más concretamente en Barcelona, la violencia de los grupos de afinidad libertarios y de los pistoleros financiados por la patronal, y en el que ahondamos con el estudio de Manuel Brabo Portillo, del cual hemos decidido respetar la manera como él escribía su apellido<sup>5</sup>. A partir del uso de fuentes primarias inéditas, una amplia bibliografía de la época así como también especializada, hemos realizado un análisis cualitativo, a partir de una metodología empírica, de la actuación policial y parapolicial de Brabo Portillo, especialmente en los años que van de 1914 a 1919.

De nuestro estudio sobre Brabo Portillo se desprende que el peligro revolucionario, tanto de derechas como de izquierdas, puso en una encrucijada al mismo sistema político de la Restauración. Los gobiernos del período, más a disgusto de lo que se suele exponer, cedieron *involuntariamente* al ejército y a las fuerzas de seguridad la responsabilidad absoluta de la solución del denominado *problema social*. Hasta el punto de convertir en inoperante al Instituto de Reformas Sociales (IRS) y a toda vía de solución negociada o pactada desde el estado de la problemática laboral<sup>6</sup>.

1 E. González Calleja, *La España de Primo de Rivera. La modernización autoritaria 1923-1930*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, pp. 17-74. R. Tamames y X. Casals, *Miguel Primo de Rivera*, Barcelona, Ediciones B, 2004, pp. 159-176 y A. Smith, "The Catalan Counter-revolutionary Coalition and the Primo de Rivera Coup, 1917-23", *European History Quarterly* 37:1 (2007), pp. 7-34.

2 F. J. Romero Salvadó y A. Smith (eds.), *The Agony of Spanish Liberalism. From Revolution to Dictatorship 1913-23*, Houndmills, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010; Ch. J. Esdaile, *La Quiebra del liberalismo, 1808-1939*, Barcelona, Crítica, 2001.

3 D. Martínez Fiol y J. Esculies Serrat, *L'Assemblea de Parlamentaris de 1917 i la Catalunya rebel*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 2017.

4 D. Martínez Fiol y J. Esculies Serrat, *1917. El año en que España pudo cambiar*, Sevilla, Renacimiento, 2018.

5 J. León-Ignacio, *Los años del pistolero. Ensayo para una guerra civil*, Barcelona, Planeta, 1981; M. A. Pradas Baena, *L'anarquisme i les lluites socials a Barcelona 1918-1923. La repressió obrera i la violència*, Barcelona, PAM, 2003, pp. 26-27; A. Balcells, *El Pistolero. Barcelona (1917-1923)*, Barcelona, Pòrtic, 2009.

6 A. L. Sánchez Marín, "El Instituto de Reformas Sociales: origen, evolución y funcionamiento", *Revista Crítica*

La independencia que cobraron los cuerpos de seguridad dentro del período final de la Restauración se pone de manifiesto en una figura como la de Brabo Portillo, un policía que tuvo un rol relevante en la represión del movimiento obrero barcelonés<sup>7</sup>, hasta el punto de ser el más odiado y temido por este. Estuvo a sueldo del servicio secreto alemán durante la Primera Guerra Mundial<sup>8</sup>, y sus informes posibilitaron que los germánicos hundieran barcos mercantes españoles. A pesar de ser procesado y encarcelado, una vez liberado encabezó la “banda negra”, un servicio de represión “a favor del capitalismo y en contra del obrerismo<sup>9</sup>”, hasta que fue asesinado en 1919: el año del *lockout* patronal de Barcelona<sup>10</sup>. Su muerte marcó la etapa inicial de la considerada por el sindicalista Ángel Pestaña la “autodestrucción del movimiento obrero por el terrorismo<sup>11</sup>”.

En este período, para algunos historiadores, “en España no se produjo un especial florecimiento del terrorismo<sup>12</sup>”. En cambio, para otros, la reacción que comenzó en la primavera de 1919<sup>13</sup> fue tan violenta que habría sido precursora del fascismo<sup>14</sup>. Desde nuestra perspectiva, el *pistolero* y la *guerra social* en todas sus facetas fueron básicos para entender, no solo el terrorismo ácrata o el contrarrevolucionario de los Sindicatos Libres y la Capitanía General de Cataluña, sino las circunstancias político-sociales que, en 1923, condujeron a la instauración de la primera dictadura del siglo XX en España.

## 2. LA FORJA DE UN FUNCIONARIO POLICIAL Y PROFESIONAL DEL TERROR

Al iniciarse la Primera Guerra Mundial, el gobierno presidido por Eduardo Dato anunció la neutralidad de España<sup>15</sup> y, para evitar incómodos conflictos diplomáticos con las dos alianzas en liza, prohibieron el proselitismo a favor de los contendientes. Sin embargo, el conflicto incrementó la politización de la opinión pública y, en concreto, de las clases medias. Estas se dividieron entre los partidarios de la Entente o *aliadófilos*, de los que la

---

de *Historia de las Relaciones Laborales y de la Política Social*, 8 (mayo 2014), pp. 7-28; M. D. de la Calle Velasco, “Sobre los orígenes del estado social en España”, *Ayer*, 25 (1997), pp. 127-150.

7 S. Bengoechea, *Organització patronal i conflictivitat social a Catalunya. Tradició i corporativisme entre finals de segle i la dictadura de Primo de Rivera*, Barcelona, PAM, 1994, p. 217.

8 E. González Calleja y P. Aubert, *Nidos de espías. España, Francia y la Primera Guerra Mundial*, Madrid, Alianza, 2014, pp. 18, 249 y 330.

9 M. Casal Gómez, *La Banda Negra. El origen y la actuación de los pistoleros en Barcelona (1918-1921)*, Barcelona, Icaria, 1977, pp. 54-62.

10 S. Bengoechea, *El locaut de Barcelona (1919-1920)*, Barcelona, Curial, 1998; S. Bengoechea, “1919: La Barcelona colpista. L’aliança de patrons i militars contra el sistema liberal”, *Afers*, 23/24 (1996), pp. 309-327.

11 Á. Pestaña, *Terrorismo en Barcelona. Memorias inéditas*, Barcelona, Planeta, [1979]; F. Madrid, *Ocho meses y un día en el Gobierno Civil de Barcelona (confesiones y testimonios)*, Barcelona-Madrid, Las ediciones de la flecha, 1932, pp. 44-47.

12 E. González Calleja, *El laboratorio del miedo. Una historia general del terrorismo*, Barcelona, Crítica, 2013, p. 150; E. González Calleja (ed.), *Políticas del miedo. Un balance del terrorismo en Europa*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 105.

13 A. Smith, “The Catalan Counter-revolutionary...”, pp. 7-34; *Anarchism, revolution and reaction. Catalan labor and the crisis of the Spanish State, 1898-1923*, New York, Oxford, Berghahn, 2007, pp. 290-322.

14 F. J. Romero Salvadó, “Crisi, agonia i fi de la monarquía liberal (1914-1923)”, *Segle XX. Revista catalana d’història*, 1 (2008), p. 75.

15 N. Aguirre de Cárcer, *La neutralidad de España durante la Primera Guerra Mundial (1914-1918). I. Bélgica*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1995; E. González Calleja, *La Razón de la fuerza. Orden público, subversión y violencia política en la España de la Restauración, 1875-1917*, Madrid, CSIC, 1998, p. 515; R. Domingo Méndez, “La Gran Guerra y la neutralidad española: entre la tradición historiográfica y las nuevas líneas de investigación”, *Spagna Contemporanea*, 34 (2008), pp. 27-44.

mayoría eran *francófilos*<sup>16</sup>, y los de los Imperios Centrales o *germanófilos*<sup>17</sup>. Las polémicas fueron extremadamente virulentas, en el papel y en los mítines. Por ello, se ha argumentado que la situación de España durante la *Gran Guerra* no fue de neutralidad, sino de *guerra no declarada* o de *guerra civil latente*<sup>18</sup>. Los debates eran tan pasionales que se popularizaron unas chapas para llevar en las solapas de las chaquetas con las inscripciones: “No me hable V. de la guerra” o “soy neutral<sup>19</sup>”.

Partidarios de los dos bandos enfrentados no tuvieron ningún reparo, como sucede en cualquier conflicto, en presentar una imagen de la alianza rival como un monstruo que no respetaba ninguna regla, ni legal, ni moral. En sus momentos iniciales fueron muy pocos los que mantuvieron un discurso pacifista. En Cataluña, encabezados por Eugeni d’Ors, Xènius, los *neutralistas pacifistas* aseguraban en el manifiesto de los *Amigos por la Unidad Moral de Europa* que partían del principio de que la “terrible guerra que hoy desgarrar el cuerpo de nuestra Europa constituye, por definición, una guerra civil”, al mismo tiempo que se declaraban partidarios de la “Europa una<sup>20</sup>”.

Los *aliadófilos* acusaron a Xènius de ser un germanófilo escondido detrás de su supuesta neutralidad<sup>21</sup>, ya que el nacionalismo imperialista formulado por Prat y difundido por d’Ors poseía unas claras influencias germanófilas. No obstante, paradójicamente, la mayor parte de los miembros de la Lliga Regionalista eran francófilos, así como también los catalanistas progresistas, las opciones federales y/o republicanas de Cataluña. Por tanto, debe cuestionarse la imagen simplista de una germanofilia compuesta por reaccionarios, conservadores y clericales frente a una aliadofilia integrada por liberales, republicanos y librepensadores.

Los años de la guerra fueron de crecimiento económico e inflación rampante. En este período, uno de los *negocios* más boyantes fue el del espionaje. En Barcelona, la red de espionaje germánico tenía en *nómina* desde policías hasta revolucionarios. Francisco Madrid anunció, aunque no lo hizo, que publicaría un libro titulado: *El Espionaje Alemán y el terrorismo barcelonés. Un reportaje internacional. La base de todo el pistolero catalán*<sup>22</sup>.

16 F. Díaz Plaja, *Francófilos y germanófilos. Los españoles en la guerra europea*, Barcelona, Dopesa, 1973; J. Esculies, “España y la Gran Guerra. Nuevas aportaciones historiográficas”, *Historia y Política*, 32 (2014), pp. 47-70; J. Safont, *Per França i Anglaterra. La I Guerra Mundial dels aliadòfils catalans*, Barcelona, Acontravent, 2012; E. González Calleja y P. Aubert, *Nidos de...; F. García Sanz, España en la Gran Guerra*, Madrid, Galaxia Gutenberg, 2014; D. Martínez Fiol, *El catalanisme i la Gran Guerra (1914-1918). Antologia*, Barcelona, La Magrana, 1988.

17 R. M. Carden, *German Policy Toward Neutral Spain, 1914-1918*, London, Routledge, 2014; M. Fuentes Codera, “Germanófilos y neutralistas. Proyectos tradicionalistas y regeneracionistas para España (1914-1918)”, *Ayer*, 91/3 (2013), pp. 63-92. A. Rosenbusch, “Los servicios de información alemanes: sabotaje y actividad secreta”, *Andalucía en la historia*, 45 (2014), pp. 24-29 y “Guerra Total en territorio neutral: Actividades alemanas en España durante la Primera Guerra Mundial”, *Hispania Nova*, 15, 2017, pp. 350-372; G. Alonso, “‘Afectos caprichosos’: Tradicionalismo y germanofilia en España durante la Gran Guerra”, *Hispania Nova*, 15 (2017), pp. 394-415.

18 M. Fuentes Codera, *España en la Primera Guerra Mundial. Una movilización cultural*, Madrid, Akal, 2014; A. Navarra, *1914. Aliadófilos y germanófilos en la cultura española*, Madrid, Cátedra, 2014 y *Aliadófils i germanòfils a Catalunya durant la Primera Guerra Mundial*, Barcelona, Generalitat-CHCC, 2016.

19 P. Gual Villalbí, *Memorias de un industrial de nuestro tiempo*, Barcelona, Sociedad General de Publicaciones, [193?], pp. 101-103; R. Llates, *30 anys de vida catalana*, Barcelona, Aedos, 1969, pp. 227-234.

20 E. d’Ors y otros, “La unidad de Europa”, *La Vanguardia*, (1/12/1914), p. 7.

21 M. Fuentes Codera, “El somni del retorn a l’Imperi: Eugeni d’Ors davant la Gran Guerra”, *Recerques*, 55 (2007), pp. 73-93.

22 F. Madrid, *Ocho meses...*, p. [271]. P. I. Taibo II, *Que sean fuego las estrellas. Barcelona (1917-1923)*, Barcelona, Crítica, 2016, pp. 18-19.

Esta perspectiva era compartida tanto por el libertario Ángel Pestaña<sup>23</sup>, como por el carlista Estanislao Rico Ariza que utilizaba el seudónimo de Francisco de Paula Calderón<sup>24</sup>. Si el *espionaje alemán* se encontraba en la *base del pistolero* en Barcelona, Brabo Portillo jugó un papel determinante en su surgimiento.

Nacido en 1876 en Guam, la capital de las islas Marianas, donde su padre era gobernador político-militar, se licenció en Derecho en la Universidad de Manila<sup>25</sup>. Su trayectoria profesional estuvo siempre vinculada a las diferentes administraciones del Estado. En 1900 solicitó al Consejo Supremo de Guerra y Marina que se le abonasen para los efectos de jubilación el tiempo de servicio en las fuerzas armadas españolas. Acompañaba la instancia con documentos que certificaban que formó parte de la 1ª Compañía del Batallón de Leales Voluntarios de Manila, desde el 30 de agosto de 1896, cuando se constituyó, hasta finales de diciembre del mismo año, en qué solicitó su baja para pasar a formar parte de la guerrilla de San Miguel, desde el 2 de enero de 1897. Le nombraron Sargento Brigada, el 12 febrero, y 1<sup>er</sup> Teniente Abanderado, el 12 de junio. Participó en la expedición y vigilancia de la Costa de Cavite, como auxiliar del Ejército y de la Marina, en la conducción de tropas y de convoyes. La guerrilla fue incorporada a la División del general Lachambre. Participó en diversos combates siendo recompensado con la Cruz roja del Mérito Militar. También poseía la Cruz de plata del Mérito Naval, el título de 1<sup>er</sup> Teniente Abanderado de Voluntarios de la Guerrilla de San Miguel, y la autorización de 23 de febrero de regreso a Manila de la sección movilizada de la mencionada guerrilla, así como el escrito del general subinspector de las armas del 29 de julio de 1897 concediéndole el regreso a la Península<sup>26</sup>.

Sabía aprovechar el tiempo, ya que mientras estaba movilizado como Sargento Brigada, lo nombraron, el 20 de mayo de 1897, Promotor fiscal sustituto de 1ª instancia del Juzgado de 1ª instancia de Tondó, actualmente un barrio de Manila. El 12 de junio lo ascendían a teniente, y el 29 de julio el general subinspector de armas le concedía el permiso para regresar a la Península, mientras ejercía de fiscal, hasta que el 3 de septiembre presentó su renuncia por problemas de salud. Esta le fue aceptada por el Ministerio de Ultramar<sup>27</sup>.

En 1903 ingresó en la administración pública, poco antes de casarse con Remedios Montero. Fue el primero de su promoción de oficial 4º de Hacienda, siendo destinado a Guadalajara. Escribió conjuntamente con el doctor y director de la Academia Internacional Alberto Samper un manual para opositores a oficiales de 4ª clase de Hacienda que dedicaron: “Al Excmo. Sr. D. Fernando de Torres y Almunia, exdiputado á Cortes, exgobernador Civil, Interventor de la Dirección general de la Deuda y Clases Pasivas, como prueba de agradecimiento y afecto<sup>28</sup>”.

En enero de 1908 volvió a ser el primero de su promoción en las oposiciones para ingresar en el cuerpo de policía, con las que pretendían reorganizarla. Le nombraron inspector de primera clase y le destinaron en Barcelona, la ciudad más conflictiva de

23 Á. Pestaña, *Terrorismo en...*, pp. 83-96.

24 F. de P. Calderón [E. Rico Ariza] e I. Romero, *Memorias de un terrorista. Novela episódica de la tragedia barcelonesa*, Barcelona, [s.e.], [1924?], pp. 50,131-133 y 137-138.

25 J. León-Ignacio, *Los Años del...*, p. 18 y “Brabo Portillo, comisario y político”, *Historia y vida*, 181 (1983), pp. 68-69; E. González Calleja, *El Máuser y el sufragio. Orden público, subversión y violencia política en la crisis de la Restauración (1917-1931)*, Madrid, CSIC, 1999, p.123; F. García Sanz, *España en...*, p. 420; P. I. Taibo II, *Que sean fuego...*, pp. 28-29.

26 AGA CAJA 478 TOP. 83/71-75.

27 AHN/2.3.1.10.1/FC Mº JUSTICIA\_MAG\_JUECES, 4756. Expediente 7458.

28 M. Bravo [Brabo en la 3ª página] Portillo y A. Samper, *Programa para los exámenes de ingreso ó ascenso en plazas de oficiales de cuarta clase de la Hacienda Pública*, Madrid, Mateu, 1906.

España, y ascendió de manera inusitadamente rápida. En mayo de 1908, le designaron para estudiar la organización policial en Roma<sup>29</sup>.

Al incorporarse a su destino en la capital catalana, publicó un *Ensayo sobre policía científica*. Lo dedicó a Ángel Ossorio y Gallardo, cuando era “Gobernador Civil de Barcelona. Su subordinado”. Cargo del que dimitió al iniciarse la revolución de julio de 1909. Aspiraba a ser un *segundo* Sherlock Holmes basándose en lo que había aprendido en el período en que estudió la organización de la policía italiana<sup>30</sup>.

En Barcelona, encabezaba la sección de policía de las Atarazanas, que abarcaba buena parte del *barrio chino*, es decir, la zona más peligrosa de la ciudad. Durante la revolución de julio de 1909, defendió su comisaría, por lo que le condecoraron y le ascendieron primero a inspector y, posteriormente, a comisario, siendo el más joven de España<sup>31</sup>. Además, lo nombraron caballero del Santo Sepulcro de Jerusalén. Se rumoreaba que era un protegido de la reina María Cristina<sup>32</sup>.

En la zona bajo su supervisión, organizó una amplia red de confidentes, que reclutó en los *bajos fondos*, para vigilar tanto a delincuentes como a libertarios. Además, el *barrio chino* le resultó muy provechoso, ya que los dueños de garitos y de prostíbulos le pagaban por su *protección*<sup>33</sup>.

Sus rivales reconocían que era elegante y tenía fama de bien educado. No era brusco y se dirigía a sus enemigos con voz melosa, sonrisa bondadosa y con un cariño ficticio y estudiado. Le describían como un frívolo *perverso*, jactancioso, brabucón y *rufián*. Tenía un nivel de vida superior al de sus ingresos. Lo recordaban como *duro con los humildes y servil con los poderosos*. Sus admiradores aseguraban que casi siempre reía, mostrando sus bien cuidados dientes, bajo su negro mostacho con las puntas hacia arriba. Además, se caracterizaba por la *pueril petulancia* de los hombres que confían en su fuerza. Era partidario de utilizar *métodos duros*, hasta el punto de ser conocido como el *pollo de la puñalada* o el *chulo del distrito quinto*<sup>34</sup>. En 1917, un año marcado por la fuerte crisis político-social<sup>35</sup>, era el policía que más temor generaba entre los sindicalistas revolucionarios que le consideraban un “*xulo*”<sup>36</sup>.

### 3. LA CRISIS DE 1917, EL CASO DE JOSEP ALBERT BARRET Y “LOS CONFLICTOS DEL HAMBRE”

Durante la *Gran Guerra*, Barcelona devino un punto de referencia básico para la gestación de redes de espionaje y contraespionaje, hasta el punto de ser consideradas como la *escuela del pistolero*. No fueron ajenas a estas funcionarios de la policía de la Ciudad Condal, como Ramón Carbonell, jefe de la brigada de investigación criminal, o Francisco Martorell, que encabezaba la brigada contra el anarquismo y el socialismo, posteriormente conocida como de servicios especiales. Por su parte, Manuel Brabo Portillo

29 E. González Calleja, *La Razón de...*, p. 423, nota 337, y *El Máuser y...*, p. 123; F. García Sanz, *España en...*, pp. 420-421.

30 M. Brabo Portillo, *Ensayo sobre policía científica*, Barcelona, Gassó Hermanos, [190-], pp. [5]-18.

31 P. I. Taibo II, *Que sean fuego...*, p. 28.

32 P. Díez, *Memorias de un anarcosindicalista de acción*, Barcelona, Bellaterra, 2006, pp. 70-71.

33 J. León-Ignacio, “Brabo Portillo, comisario...”, p. 69.

34 S. A., *Solidaridad Obrera*, (3/7 y 12/12/1918), pp. 2; F. Soldevilla, *El Año político 1920*, Madrid, I. de Julio Cosano, 1921, p. 287; Francisco de P. Calderón [E. Rico Ariza] e I. Romero, *Memorias de...*, p. 50; M. A. Pradas Baena, *L'Anarquisme i...*, p. 44.

35 E. González Calleja (coord.), *Anatomía de una crisis. 1917 y los españoles*, Madrid, Alianza, 2017.

36 M. Roig, *Rafael Vidiella. L'aventura de la revolució*, Barcelona, Laia, 1976, p. 40.

era el delegado policial en el distrito más conflictivo de la ciudad. Mientras Carbonell y Martorell colaboraban con los servicios de información de la Entente, la Inteligencia alemana *captó*, hacia 1915, a Brabo Portillo con el objetivo de que les facilitase información sobre los cargueros que transportaban materiales para los Aliados, y así convertirlos en objetivos militares de la Armada alemana<sup>37</sup>.

En Barcelona, el espionaje germánico estaba dirigido por el falso barón Rolland. Posiblemente, Isaac Ezratty, un sirio de unos treinta años y de religión judía, originario de Salónica, que llegó a controlar a unos doscientos agentes con un presupuesto de más de cinco millones de pesetas, entre los cuales debe contarse al comisario Brabo Portillo. De hecho, parecía constatarse que *Rolland* y Brabo formaban un tándem temible<sup>38</sup>. El objetivo de Rolland era que fuese el policía más influyente de Barcelona y lo consiguió, en un periodo en el que la capital catalana era un *charcal encenagado* de “sangre y lodo”, donde “se rendía el culto del oro<sup>39</sup>”. Esto explicaría algunas de las acciones del propio Brabo que, a pesar de su vinculación con el servicio secreto alemán, no dudaba en colaborar con el espionaje francés si obtenía algún beneficio. Así, en este período, habría organizado un *tráfico clandestino de obreros* a los que ofrecían ir a trabajar a Francia, pero que al cruzar la frontera eran enrolados en la Legión Extranjera. Las culpas recayeron en el agente de policía Mas, al que expulsaron del cuerpo, mientras que a Brabo le trasladaron a la Comisaría de la plaza de la Universidad<sup>40</sup>.

Los recursos de los servicios secretos alemanes en Barcelona se destinaron a desestabilizar la vida política española, siendo el objetivo fundamental de la Inteligencia alemana apartar a la monarquía de Alfonso XIII de los lazos políticos y militares que esta mantenía con la Entente. La idea no era establecer un régimen político nuevo y de claras simpatías pro-alemanas. Simplemente se pretendía generar la máxima inestabilidad política y social posible en España hasta el punto que convirtiese a esta en un aliado incómodo para Francia: una España inestable podía suponer un protectorado español de Marruecos incontrolable, y ello, a su vez, un problema militar para el mismo protectorado francés de Marruecos<sup>41</sup>. Un ejemplo de esta estrategia alemana de desestabilización fue el asesinato del ingeniero, profesor de la Escuela Elemental de Trabajo de la Universidad Industrial, presidente de la Junta de Patronos Metalúrgicos y empresario Josep Albert Barret Moner<sup>42</sup>.

Inicialmente, el objetivo del espionaje alemán era sabotear la producción bélica de la empresa dirigida por Barret destinada al ejército francés. Brabo Portillo utilizó sus contactos en el Sindicato Metalúrgico de la CNT, del cual Eduardo Ferrer, en aquel momento, era su máximo dirigente y uno de sus confidentes, para organizar una huelga pidiendo incrementos salariales y la supresión de la producción bélica. Barret evitó la huelga, pero el comisario “no podía perder... En seguida, espía y confidente, prepararon el atentado”. A las siete de la tarde del 8 de enero de 1918, los ingenieros Barret y Francisco Pastor se dirigían a la

37 J. León-Ignacio, “Brabo Portillo, comisario...”, pp. 69-70; E. González Calleja, *La Razón de...*, p. 515.

38 B. Márquez y J. M. Capo, *Las Juntas militares de defensa*, Barcelona, Librería Sintet, 1923, pp. 123-124; F. García Sanz, *España en...*, pp. 209-211 y 390 notas 250 y 251; E. González Calleja y P. Aubert, *Nidos de...*, pp. 336 y 372.

39 F. de P. Calderón [E. Rico Ariza] e I. Romero, *Memorias de un terrorista...*, p. 40.

40 J. León-Ignacio, “Brabo Portillo, comisario...”, p. 71.

41 V. Morales Lezcano, *El colonialismo hispano-francés en Marruecos (1898-1927)*, Madrid, Siglo XXI, 1976.

42 A. Bueso, *Recuerdos de un cenetista*, Barcelona, Ariel, 1976, p. 122; Á. Pestaña, *Terrorismo en...*, p. 86; J. León-Ignacio, “Brabo Portillo, comisario...”, pp. 72-73; F. García Sanz, *España en...*, pp. 211-213. El caso Barret fue inmortalizado en la novela de E. Mendoza, *La verdad sobre el caso Savolta*, Barcelona, Seix y Barral, 1975.

Universidad Industrial. Los asesinos los esperaban y los acribillaron. Barret murió, mientras que Pastor quedó levemente herido<sup>43</sup>.

El 9 de enero de 1918, *Solidaridad Obrera*, conocida popularmente como *La Soli*, informó del atentado bajo el contundente título: “A cada puerco le llega su San Martín”. Sin embargo, al día siguiente, el portavoz libertario *lamentaba* el atentado y negaban que la CNT estuviese implicada en el asesinato<sup>44</sup>. La muerte de Barret conmocionó a la opinión pública y los libertarios aseguraban que fue un “crimen nefando, culpando a inocentes. Y por si fuera poco, con la muerte de Barret se inició una nueva era de atentados de unos y de otros<sup>45</sup>”.

Las investigaciones se centraron en el sindicato metalúrgico de la CNT por los conflictos que les habían enfrentado a Barret. Detuvieron a cinco sindicalistas, pero no a Ferrer, aunque había presidido el sindicato todo el año 1917, lo que condujo a los dirigentes anarcosindicalistas a descubrir que era un confidente de Brabo Portillo. El juez especial que instruyó el caso dio por buenas las confesiones, aunque, según los abogados de los libertarios, las habrían obtenido torturándolos<sup>46</sup>. En este contexto, el espionaje alemán trabajó en España con dos sectores antagónicos: los sindicalistas revolucionarios y algunos policías. Esta actividad les proporcionaba *ganancias fáciles, tentadoras y atrayentes*<sup>47</sup>. De esta forma, en la crisis político-social de 1917, Brabo se mostró especialmente activo. Participó en la persecución y la disolución de la Asamblea de Parlamentarios<sup>48</sup>, y también en la represión de la huelga revolucionaria de agosto<sup>49</sup>, en que algunos sectores libertarios habrían intentado matarle. Por el contrario, el comisario Francisco Martorell fue acusado de haber colaborado en la fuga de Alejandro Lerroux, después de la huelga general revolucionaria, con lo que primero fue detenido y, posteriormente, destinado fuera de Barcelona<sup>50</sup>.

Durante los años de la *Gran Guerra*, se inició un gran proceso inflacionista. Las mujeres se movilizaron en contra del incremento del precio de la vida<sup>51</sup>. Inicialmente, el principal foco de protesta se hallaba en el Raval y lo iniciaron unos pocos centenares de mujeres que se

43 F. de P. Calderón [E. Rico Ariza] e I. Romero, *Memorias de un terrorista...*, pp. 152-157; P. Foix, *Los Archivos del terrorismo blanco. El fichero Lasarte (1910-1930)*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1978, pp., 59-60; Á. Pestaña, *Terrorismo en...*, pp. 94-95; J. León-Ignacio, *Los Años del...*, pp.18-19; E. González Calleja, *El Máuser y...*, p. 124; M. A. Pradas Baena, *L'Anarquisme i...*, pp. 45-46; A. Balcells, *El Pistolerisme...*, pp. 43-45; F. García Sanz, *España en...*, pp. 211-212; M. Aisa, *La Efervescencia social de los años 20. Barcelona 1917-1923*, Barcelona, Descontrol, 2016, p. 35; P. I. Taibo II, *Que sean fuego...*, pp. 30 y 32.

44 S. A., “A cada puerco le llega su San Martín” y “La muerte de Batet”, *Solidaridad Obrera*, 711 y 712 (9 y 10/1/1918), p. 1.

45 S.A., *Solidaridad Obrera*, 713 (11/1/1918), p. 1; Á. Pestaña, *Terrorismo en...*, p. 86; P. Foix, *Los Archivos...*, p. 60.

46 S.A., *Solidaridad Obrera*, 833 y 837 (28/7 y 2/8/1918), p. 1; C. Anglés, “Contra los sindicatos. Los procesos de la organización obrera. La impostura nunca ha sido justicia”, *Solidaridad Obrera*, 836 (1/8/1918), p. 1; R. del Val y J. del Río del Val, *Solidaridad Obrera*, 828, 829 y 836, (23, 24 y 31/7/1918), p. 1.

47 AHN/ Mº EXTERIORES (DE ESTADO), POLÍTICA GUERRA EUROPEA.IND. 143. Artículo del *Heraldo de Madrid*, (13/3/1918). Fernando Soldevilla, *El Año...*, pp. 151-152.

48 P. I. Taibo II, *Que sean fuego...*, p. 28.

49 M. Roig, *Rafael Vidiella...*, p. 43.

50 AHN/ Mº EXTERIORES (DE ESTADO), POLÍTICA GUERRA EUROPEA.IND. 143. Artículo del *Heraldo de Madrid*, (13/3/1918); Fernando Soldevilla, *El Año...*, p. 287.

51 M. Roig, *Rafael Vidiella...*, pp. 38-40; J. Manent, *Records d'un sindicalista llibertari català, 1916-1943*, París, Edicions Catalanes de París, 1976, pp. 28-29; L. Golden, “Les dones com avantguarda; El rebombori del pa del gener 1918”, *L'Avenç* (1981), pp. 45-52, y “The women in command. The Barcelona women's consumer war of 1918”, *UCLA Historical Journal* (1985), pp. 5-32.

reunieron con el Gobernador Civil. Este intentó calmarlas, pero al no disminuir los precios de las subsistencias, consideraron que las habían engañado y continuaron con sus protestas<sup>52</sup>.

*La Soli* inició una serie de artículos con el significativo título de “Los conflictos del hambre”, en los que las mujeres eran consideradas las *heroínas del momento* por haberse enfrentado a los acaparadores<sup>53</sup>. El incremento de los precios implicó que las manifestaciones fuesen cada vez más numerosas y violentas. Para los sectores conservadores y patronales no era un movimiento espontáneo, sino impulsado por los partidarios de la *acción directa*. Los sindicalistas cenetistas acudían a las manifestaciones para proteger a las mujeres de las agresiones de los policías, especialmente del grupo que encabezaba Brabo Portillo. Las movilizaciones siempre acababan violentamente<sup>54</sup>.

*La Soli* criticó la brutalidad de la represión policial: en concreto, describieron a Brabo Portillo como un *mal educado incorregible* por haber abofeteado a una joven de quince años y ordenado a uno de sus guardias pegar a una mujer en el pecho con la culata de su escopeta, mientras que las manifestantes eran disueltas a bastonazos. Ante las acusaciones del portavoz de la CNT, “el valiente del carnaval, fue en busca de nuestro compañero Pestaña a su domicilio. La puerta en las narices...<sup>55</sup>”.

La movilización continuó. La conflictividad se acentuaba con el saqueo de tiendas y de mercados. Brabo disolvió un mitin ordenando a los guardias *sablear* a las mujeres. Las consecuencias de la carga policial fueron dos heridas y muchas contusas. *La Soli* informó que cuando muchas mujeres se estaban concentrando, el “repugnante policía Brabo Portillo intentó cortar el paso a las manifestantes. En la Gran Vía, cruce con la calle de Bailén, el repulsivo policía dijo vociferando: ‘Duro y a la cabeza. Peguen sin compasión. Ya estamos hartos de esas mujeres. ¡Duro, duro con ellas!’”. También agredió a una anciana y gritando como un “energúmeno apostrofóla diciendo: ‘So pendón, dígame a su marido que si tiene redaños que venga, con él me las entenderé ¡Largo de ahí!’ y pegó brutalmente a las mujeres que alcanzó con su finísimo bastón”. Desde la perspectiva de los redactores de *La Soli* sería un *canalla*<sup>56</sup>.

Las manifestantes asaltaron mercados, tiendas de comestibles y de carbón. Algunos periódicos de orientación conservadora aseguraron que realizaban una *guerra de guerrillas*, en las calles de Barcelona<sup>57</sup>. En cambio, *La Soli* explicaba que algunos dependientes habrían intentado *asesinar* a las mujeres que se manifestaban<sup>58</sup>.

La noche del 24 al 25 de enero el Gobierno Civil declaró el estado de guerra. Este implicó la suspensión de *Solidaridad Obrera* hasta el 14 de abril de 1918. Barcelona se encontraba en una situación caótica con tiroteos y saqueos, mientras se desplegaban las tropas y se incrementaban las detenciones para intentar restaurar el orden<sup>59</sup>. La Federación de Sociedades Obreras acordó que pedirían al Gobierno la amnistía de los

52 S.A. *Solidaridad Obrera*, 714 (12/1/1918), p. 1; F. de P. Calderón [E. Rico Ariza] e I. Romero, *Memorias de un terrorista...*, pp. 158-160; L. Golden, “The women in...”, pp. 10-12. P. I. Taibo II, *Que sean fuego...*, p. 33.

53 S.A., “Los conflictos del hambre”, *Solidaridad Obrera*, 715-716 (13 y 14/1/1918), p. 1.

54 F. de P. Calderón [E. Rico Ariza] e I. Romero, *Memorias de un terrorista...*, pp. 158-160; M. Roig, *Rafael Vidiella...*, pp. 38-40; P. I. Taibo II, *Que sean fuego...*, p. 36.

55 S.A., “Los conflictos del hambre”, *Solidaridad Obrera*, 717 y 719 (15 y 17/1/1918), p. 1; L. Golden, “The women in...”, p. 19.

56 S.A. “Los conflictos del hambre”, *Solidaridad Obrera*, 720-721 y 723-726 (18, 19 y 21-24/1/1918), p.1; Taibo II, *Que sean fuego...*, p. 37.

57 L. Golden, “The women in...”, pp. 13-19.

58 S.A. “Los conflictos del hambre”, *Solidaridad Obrera*, 727 (25/1/1918), p. 1.

59 Taibo II, *Que sean fuego...*, p. 40.

presos sindicalistas y la bajada de las subsistencias o convocarían una huelga general<sup>60</sup>. La situación era alarmante, ya que las multitudes estarían *arrollando* a las fuerzas de orden público, mientras los comerciantes e industriales veían amenazadas sus propiedades<sup>61</sup>.

Como consecuencia de estas movilizaciones, el diputado republicano Marcelino Domingo fue nuevamente encarcelado, como en agosto de 1917, cuando los militares estuvieron a punto de *pasearlo*<sup>62</sup>. En la primavera de 1918, Brabo le acompañó a la capitanía general, dónde habría explicado al general Milans del Bosch “como en los asaltos a las tiendas había tenido intervención directa el consulado alemán”. En cuanto, a los rumores que el diputado Domingo estaba vinculado con los “inductores germanos” le habría dicho que: “él, que estaba muy metido en el consulado, sabía que tales rumores eran en absoluto inexactos<sup>63</sup>”.

El Gobernador Civil se vio obligado a dimitir y lo substituyeron por el abogado conservador Carlos González Rothwos. El movimiento para regular los precios de los productos básicos fue una victoria memorable para los sindicalistas libertarios. Las subsistencias bajaron un treinta por ciento y los comercios estuvieron bien surtidos, ya que el Gobierno restringió las exportaciones a los países beligerantes, ante el temor de que la rebelión se extendiese. Amalia Alegre habría sido una de las iniciadoras y líderes del movimiento, hasta el punto que le dedicaron una canción y la recordaban como la *madre* de todos los sindicalistas revolucionarios<sup>64</sup>.

#### 4. “EL AFFAIRE BRABO PORTILLO”: LA SOLI CONTRA EL “VERDUGO DE LOS OBREROS”

La prosperidad vinculada a la guerra generó un *tiempo de pesadilla*, ya que la ostentación de las grandes fortunas impulsó la crispación social entre los *desheredados*. Las circunstancias eran propicias para que se iniciase una revolución social que buena parte de los sindicalistas pretendía fundamentar en el *comunismo libertario*, mientras que la patronal temía al *bolchevismo*<sup>65</sup>, que acababa de *asaltar* el poder en Rusia. El temor de unos y los sueños de los otros convirtieron Barcelona en el principal *campo de batalla* de la *guerra social*. La CNT era equiparada a los bolcheviques. No sucediendo lo mismo con los pro aliados PSOE y UGT, ya que, inicialmente, condenaron la revolución leninista por romper con la Entente y retirar a Rusia de la *Gran Guerra*<sup>66</sup>.

Entre finales de enero y principios de febrero de 1918, el comisario Brabo Portillo detuvo a algunos sindicalistas acusándolos de haber participado en los asesinatos de los industriales Barret y Figueras. También detuvo al presidente del sindicato de contra maestros conocido como *el Rádium*<sup>67</sup>. Los encarcelados formaban parte de los sectores más radicales de la CNT<sup>68</sup>.

60 F. de P. Calderón [E. Rico Ariza] e I. Romero, *Memorias de un terrorista...*, pp. 159-160.

61 L. Golden, “The women in...”, p. 19.

62 B. Márquez y J. M. Capo, *Las Juntas militares...*, pp. 45-56; X. Pujadas, *Marcel·lí Domingo i el marcel·linisme*, [Barcelona], PAM, 1996, pp. 152-157.

63 M.C.C., “El ‘affaire’ Brabo Portillo”, publicado en *El Parlamentario* y reproducido por *Solidaridad Obrera*, 926 (2/11/1918), p. 1.

64 J. Manent, *Records d’un...*, pp. 29-30.

65 P. Gual Vallalbí, *Memorias de...*, pp. 157-170.

66 C. Forcadell, *Parlamentarismo y bolchevización. El movimiento obrero español, 1914-1918*, Barcelona, Crítica, 1978, pp. 241-264.

67 J. Marquès, *Història de l’organització sindical tèxtil “El Radium”*, Barcelona, La Llar del Llibre, 1989.

68 Taibo II, *Que sean fuego...*, pp. 41-43.

Ante la persecución, la central anarcosindicalista reaccionó, no a través de los *grupos de acción*, sino de su portavoz, *La Soli*, dirigida por Ángel Pestaña. Desde el diario libertario señalaron a Brabo como *enemigo de los obreros*, el cual *fraguaba complots para cargárselos*. Los *grupos de acción* comenzaron a ser conscientes de que la policía y especialmente Brabo Portillo tenían *infiltrados* en sus organizaciones<sup>69</sup>.

También habría perjudicado a la Entente, ya que la violencia policial contrarrevolucionaria azuzaba aún más la violencia revolucionaria, desestabilizando la monarquía alfonsina en beneficio de los Imperios Centrales. Por eso, los Aliados, a través de sus servicios de espionaje, vieron la posibilidad de acabar con la influencia de Brabo filtrando al diario dirigido por Pestaña las pruebas que demostrarían su vinculación con el espionaje alemán. Así pues, el 9 de junio de 1918, *La Soli* publicó en primera página el titular: “DOCUMENTOS IMPORTANTÍSIMOS. El torpedeamiento del ‘Joaquín Mumbrú’ se realiza de acuerdo con Brabo Portillo”. La primera carta, con membrete de la Delegación de Policía. Distrito de Atarazanas. Sección 3ª Barcelona dice: “Querido Royo: el dador es amigo que te dije es de mi confianza, te facilitará datos del ‘Mumbrú’ que saldrá el veinte a las nueve, te ruego le recomiendes á quien sabes. Gracias mil de tu buen amigo que te abraza. Brabo”. La segunda con membrete de la Brigada de los Servicios Especiales. Barcelona. Particular. Paseo de Isabel II comunicaba a su interlocutor: “Querido amigo El asunto se agraba [sic], pida a mi pariente un pasaporte y marchese [sic] Le abraza su amigo Brabo Portillo<sup>70</sup>”.

*La Soli* reconocía que las consiguieron de “forma un poco romántica y novelesca”, pero les permitía demostrar que no eran los “anarquistas ni los sindicalistas ni la organización obrera quienes cobran por servicios de espionaje. Es en otros sitios y otras alturas que hay que ir a buscarlos<sup>71</sup>”. Posiblemente, la necesidad de dinero de Royo San Martín, enfermo de tisis y enganchado a la morfina, podría haberle decidido a vender las cartas al abogado y periodista José Granados de Siles que formaba parte de la redacción del diario aliadófilo *El Parlamentario*, en Madrid. Brabo intentó recuperarlas, pero Granados, que había sido defensor de sindicalistas, se las habría entregado a Pestaña. *La Soli* las publicó, en portada y agotaron una edición que había doblado el tiraje. Los policías de la Brigada Especial intentaron retirarla de circulación, pero les resultó imposible. La dirección libertaria acordó proporcionar escolta a Pestaña y que se disfrazara de sacerdote<sup>72</sup>.

Los libertarios querían acabar con Brabo Portillo al vincularlo con procedimientos “cruelísimos, cobardes, como lo que él es”, *La Soli* afirmaba que “ese confidente alemán”, con la misma “sangre fría” con la que hizo *asesinar a navegantes indefensos*, habría retorcido con “sus propias manos los testículos de aquellos infelices, aterrorizados, les hacía declararse autores” de los *delitos* que él quisiese. Desde el Congreso de los Diputados, el ex militar y diputado Francesc Macià le acusó de ser inmoral, pero Brabo continuó en libertad, porque el embajador alemán se lo habría impuesto al Gobierno. En cambio, los sindicalistas que él había detenido estaban encarcelados<sup>73</sup>.

69 F. de P. Calderón [E. Rico Ariza] e I. Romero, *Memorias de un terrorista...*, pp. 138-139; E. González Calleja, *El Máuser y...*, pp. 118-127; P. I. Taibo II, *Que sean fuego...*, pp. 44-46.

70 S.A., *Solidaridad Obrera*, 783, (9/6/1918), p. 1.

71 *Ibidem*.

72 J. Granados de Siles, “El escandaloso espionaje de Barcelona”, *Solidaridad Obrera*, 793 (19/6/1918), p. 1; S.A., *Solidaridad Obrera*, 784, (10/6/1918), p. 1; A. Balcells, *El Pistolerisme...*, pp. 45-46; F. García Sanz, *España en...*, pp. 316-317; P. I. Taibo II, *Que sean fuego...*, pp. 47-48; M. Aisa, *La Efervescencia social...*, p. 35.

73 S.A., *Solidaridad Obrera*, 783, (9/6/1918), p. 1.

El gobierno francés presionó al español, a través del agregado militar de su embajada, para que le destituyesen de su cargo en la policía de Barcelona<sup>74</sup>. Una campaña que preocupó al Gobierno, ya que la Embajada de París recopilaba los artículos que trataban sobre el espionaje en España. No obstante, el Ministerio de Estado guardó mucha más información sobre la causa contra el teniente de navío Ramón Regalado, capitán del puerto de Palamós, por espionaje en favor de Alemania que sobre el caso protagonizado por Brabo Portillo<sup>75</sup>. Este aseguró que el motivo de la denuncia era la *enemistad manifiesta* del portavoz libertario por haber detenido a sindicalistas vinculados a atentados terroristas. Reconoció que vigilaba los barcos que pasaban por el puerto de Barcelona para evitar el contrabando. *La Soli* le replicó que si las cartas eran falsas, les denunciase y los detuviesen, pero que si eran ciertas le aplicasen la legalidad vigente con el agravante de ser una autoridad pública<sup>76</sup>.

El 13 de junio, Brabo ordenó el asalto del centro obrero de zapateros en el que detuvieron a ocho sindicalistas. El diputado Marcelino Domingo pidió explicaciones al Gobierno del motivo por el que no había sido detenido<sup>77</sup>. Pedro Vandellós, uno de los sindicalistas encarcelados, reclamaba justicia para que “sepan las generaciones futuras que ha habido un Brabo Portillo que lo mismo pactaba con la burguesía para desorganizar el elemento obrero, que vendía por unas pesetas la vida de sus semejantes y la honra de su patria, a la cual decía servir”. En consecuencia, reclamaba que fuese encarcelado como el “más vulgar de los rateros<sup>78</sup>”.

Cuando los peritos dictaminaron que las cartas habían sido escritas por el comisario, el juez ordenó su detención, la del ex policía Guillermo Bellés y la del policía en excedencia Royo de San Martín. Su encarcelamiento fue una victoria para la CNT y especialmente para Pestaña. Brabo Portillo aseguró que si encontraba al director de *La Soli* lo mataría<sup>79</sup>. La prensa republicana llegó a publicar un aleluya en la que esperaban que lo ejecutasen por traidor<sup>80</sup>.

El portavoz de la CNT también denunció un cohecho del comisario, en el que habría estado implicado en julio de 1913. Además, anunciaron que contaban para la acción

74 E. González Calleja, *El Máuser y...*, pp. 124-126; del anterior autor y P. Aubert, *Nidos de...*, pp. 335-336 y 337-339; F. García Sanz, *España en...*, p. 316.

75 AHN/ Mº\_EXTERIORES (DE ESTADO), POLÍTICA GUERRA EUROPEA Ind. 141=149 3142. Expediente 24. Sin fecha, artículo de *El Sol* “España, país conquistado por el espionaje. El Gobierno se ve obligado a abrir una información”, sobre las denuncias en contra del comandante de Palamós. Reproducción de la discusión parlamentaria sobre la influencia extranjera en las *contienda*s españolas del 29 de mayo de 1918. El Ministerio de Estado tuvo problemas con Lloyd’s por la aplicación de la ley por la Ley de defensa de la neutralidad al prohibir la publicación de la entrada y la salida de barcos de los puertos españoles. La embajada francesa protestó por los contenidos *germanófilos* de artículos publicados en *Tribuna* y *ABC*. AHN/ MINISTERIO DE ESTADO SECCIÓN DE POLÍTICA 1918 I. 76 Guerra europea. Causa contra el teniente de Navío Don Ramón Regalado, por espionaje en favor de Alemania.

76 S.A., *Solidaridad Obrera*, 790 (16/6/1918), p. 1; R. del Val y J. del Río del Val, *Solidaridad Obrera*, 787 y 790 (13 y 16/6/1918), p. 1.

77 R. del Val y J. del Río del Val, *Solidaridad Obrera*, 788 (14/6/1918), p. 1; S.A., *Solidaridad Obrera*, 789 (15/6/1918), p. 1; Nisk, “¡Inocente Brabo!”, *Solidaridad Obrera*, 789 (15/6/1918), p. 1; F. García Sanz, *España en...*, pp. 317-318; P. I. Taibo II, *Que sean fuego...*, pp. 48-49.

78 P. Vandellós, “Contra los sindicatos. Los procesos de la sindicación obrera. De actualidad”, *Solidaridad Obrera*, 791 (17/6/1918), p. 1.

79 S.A., *Solidaridad Obrera*, 794-795 (20-21/6/1918), p. 1; R. del Val y J. del Río del Val, *Solidaridad Obrera*, 801, (27/6/1918), p. 1; A. Bueso, *Recuerdos de...*, p. 97; F. García Sanz, *España en...*, pp. 317-318 y 320; E. González Calleja y P. Aubert, *Nidos de...*, pp. 18, 335 y 337.

80 S.A., “Historia de un ‘bravo’ muy pillito”, *La Campana de Gracia*, 2569 (28/6/1918), p. 4.

popular con el abogado y *querido amigo* Ramón Aguiló<sup>81</sup>. El juez estableció que para que *Solidaridad Obrera* pudiese ejercer de acusación particular tenía que depositar una fianza de cinco mil pesetas. La aportaron por la “generosidad de una persona<sup>82</sup>”, mientras iniciaban una suscripción popular para devolver la cantidad avanzada y pagar los gastos del juicio. Llamaron a la suscripción *veredicto popular* y argumentaron que: “Si odiáis a Brabo Portillo contribuid a la suscripción, aunque no sea más que con cinco céntimos”. El 20 de julio de 1918 llegaron a las cinco mil pesetas<sup>83</sup>.

Brabo envió una carta al ministro de Gobernación para recordarle que en los seis meses que dirigió la Brigada Especial no hubo atentados en Barcelona. Estaba encarcelado, con muchos de los sindicalistas que había detenido, pero gozaba de una situación de privilegio, ya que era el único preso que se encontraba en el departamento de políticos. Además, circuló el rumor que permitían que su amante entrase en su celda. También recordaban que durante el período en que formó parte de la Brigada de Espectáculos cobraba de las casas de juego y de los burdeles, que habría violado a menores y forzado a mujeres<sup>84</sup>.

*La Soli* preguntaba por qué se toleraba que tuviese un “régimen carcelario impropio de un procesado por delitos comunes”. También querían saber si continuaba cobrando su sueldo de comisario y dirigiendo a algunos policías desde la cárcel. Vieron salir llorando del juzgado a su esposa, y le recordaron que experimentaba el mismo dolor que sufrían los familiares de los encarcelados por su marido, aunque estos no tenían ningún privilegio<sup>85</sup>.

El proceso de instrucción del caso de Brabo Portillo fue calificado de carnavalesco. Declararon el comisario Carbonell, el diputado Francesc Macià y el ex ministro Felip Rodés. La empresa armadora Tayá, dueña del periódico aliadófilo *La Publicidad*, se personó por el hundimiento de su mercante *Villa de Soller*. El abogado de Brabo, Degollada, cuestionó la veracidad de las cartas, que sirvieron para abrir el proceso, ante la indignación de *La Soli*. Hubo un careo con los redactores de *El Parlamentario* Olmet y Granados de Siles, en el que el rostro de Brabo “reflejó todos los gestos que consigna puede un acabado estudio de psicología”, con lo que habría demostrado que era un gran actor. Diversos diarios franceses informaron sobre el juicio. Los medios de comunicación germanófilos iniciaron una campaña para intentar defenderlo, pero uno de estos periódicos, *El Tiempo*, reconoció que las cartas eran verídicas, y que las habría robado una mujer que estuvo de *juerga* con Royo y Brabo. El 29 de junio de 1918, Royo de San Martín murió por un ataque cardiaco, en extrañas circunstancias, antes de que pudiese certificar la existencia de la red de espionaje germánico<sup>86</sup>.

El juicio coincidió con la crucial reorganización de la CNT, en el Congreso de Sants. La tensión social y la represión policial contra los sindicalistas se incrementaron. Ángel

81 S.A. *Solidaridad Obrera*, 784-786, (10-12/6/1918), p. 1.

82 S.A., *Solidaridad Obrera*, 789 y 798 (15 y 24/6/1918), p. 1.

83 Wosky, *Solidaridad Obrera*, 791, (17/6/1918), p. 1; R. del Val y J. del Río del Val, *Solidaridad Obrera*, 794 y 807, (20/6, 3/7/1918), p. 1; S.A., “Veredicto popular”, *Solidaridad Obrera*, 790, 791, 793, 794, 795, 798, 799, 800, 802, 808, 809, 810, 811, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839 (16, 17, 19, 20, 21, 24, 25, 26, 28/6; 4, 5, 6, 7, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31/7; 1, 2, 3, 4/8/1918), pp. 1-3.

84 P. I. Taibo II, *Que sean fuego...*, pp. 29, 76-79y 496.

85 S.A., *Solidaridad Obrera*, (23 y 24/8, 21, 24 y 25/10, 1/11/1918), pp. 1-2; S.A., “Envío a doña Remedios Montero de Brabo Portillo”, 871 (7/9/1918), p. 1.

86 S.A., *Solidaridad Obrera*, (24, 25, 26, 27, 28 y 30/6 y 3, 6, 8, 5, 10, 12 y 19/7, 9, 23, 24 y 26/8, 21, 24 y 25/10, 2/11/1918), pp. 1-4; Wosky, *Solidaridad Obrera*, 801, (27/6/1918), p. 3; S.A., *L'Esquella de la Torratxa*, 2063, (30/8/1918), p. 568; F. García Sanz, *España en...*, pp. 320 y 393, nota 258; E. González Calleja y P. Aubert, *Nidos de...*, pp. 337 y 342.

Pestaña fue brevemente detenido por una condena pendiente de 1916 de la que había sido amnistiado. A los pocos días, lo liberaron<sup>87</sup>.

Uno de los sindicalistas detenidos por Brabo, Enrique Gálvez escribió una carta a *La Soli* afirmando que era una de sus víctimas, que le odiaba y que los barceloneses le *aborrecían* y le *despreciaban*, por qué habría *atropellado* a un pueblo que únicamente pretendía más *libertad* y *pan*. Afirmaba que: “Tú, célebre Brabo Portillo, serás sacrificado como tus crímenes te han hecho acreedor<sup>88</sup>”.

La instrucción del proceso se mezcló con la de los asesinatos de los industriales Barret y Figueras, en que los acusados habían sido encarcelados por Brabo. La relevancia del juicio impulsó al Gobierno a aprobar la Ley contra el espionaje y de defensa de la neutralidad. Los libertarios veían la nueva ley como una *mordaza* para la prensa y criticaban que las fuerzas *progresistas* no se hubiesen movilizado en contra de su aprobación<sup>89</sup>. Existía el convencimiento que la instrucción del *affaire* Brabo Portillo se habría frenado por las presiones de la embajada alemana al Gobierno español<sup>90</sup>.

El 11 de noviembre de 1918, finalizó la Primera Guerra Mundial. La paz acabó con la prosperidad industrial, con lo que se incrementó la tensión social. Los aires de reforma surgidos desde la mesocracia reformista en el verano de 1917 se diluyeron en la campaña autonomista catalana de 1918-1919. La situación se interpretó como prerrevolucionaria y buena parte de los empresarios catalanes tenían “¡MIEDO!<sup>91</sup>”. También acabó la instrucción del proceso contra Brabo Portillo. Su abogado presentó un recurso de reforma del auto de procedimiento que habían de resolver los magistrados de la sección primera de lo Criminal de la Audiencia de Barcelona. *La Soli*, que calificaba a Brabo como “verdugo de los obreros”, les presionó publicando los nombres de los magistrados, en un recuadro en portada, y les recordó los motivos por los que habrían de denegar el recurso. Al celebrarse la *vistilla*, los sindicalistas se movilizaron<sup>92</sup>.

El 6 de diciembre, los magistrados revocaron el auto de procedimiento y lo liberaron. *La Soli* convocó una manifestación en contra de la resolución e interpusieron un recurso. Desde la perspectiva de los sindicalistas, el auto revocatorio era un reto a los trabajadores y afirmaron que impulsarían una *cruzada* para conseguir la liberación de los treinta y ocho presos sindicalistas detenidos por Brabo. El Gobierno anunció un indulto general para celebrar el fin de la Primera Guerra Mundial, pero *La Soli* estaba disconforme por la “inculpabilidad de las víctimas de Brabo Portillo<sup>93</sup>”.

El proceso en contra de Brabo y de sus colaboradores se inició y fundamentó en la veracidad de las cartas publicadas por *Solidaridad Obrera*. Sin embargo, García Oliver aseguraba que Brabo Portillo:

87 S.A., *Solidaridad Obrera*, (26, 27, 28, 30/6, 2 y 3/7, 3, 4 y 5/8/1918) pp. 1-2; R. del Val y J. del Río del Val, *Solidaridad Obrera*, 805, (1/8/1918), p. 1; Á. Pestaña, “A vuelo pluma” y “En Libertad”, *Solidaridad Obrera*, 840-841 (5-6/8/1918), p. 1; P. I. Taibo II, *Que sean fuego...*, pp. 50-72.

88 E. Giráldez, “Brabo Portillo ¡Yo te acuso, Asesino!”, *Solidaridad Obrera*, 840 (5/8/1918), p. 1.

89 R. del Val y J. del Río del Val, *Solidaridad Obrera*, 811, 814 y 818 (7, 10 y 14/7/1918), pp. 1-2; S.A., *Solidaridad Obrera*, (6, y 13/7/1918), pp. 1, 3-4; Wosky, *Solidaridad Obrera*, (10/7/1918), p. 1; S.A., *L'Esquella de la Torratxa*, (12/7/1918), pp. 447, 451, 456 y 458.

90 E. González Calleja y P. Aubert, *Nidos de...*, pp.18, 67-68, 337 y 343-344.

91 P. Gual Villalbí, *Memorias de...*, pp. 183-193; P. I. Taibo II, *Que sean fuego...*, pp. 64-72 y 80-81.

92 S.A., *Solidaridad Obrera*, (31/10, 1/11, 1, 2, 3, 4, 5 y 6/12/1918), pp., 1-2; M. C. C., “El ‘affaire’...”, p. 1.

93 S. A., *Solidaridad Obrera*, (8, 10, 11, 12, 14, 15, 20, 30 y 31/12/1918), pp., 1-3; R. del Val y J. del Río del Val, *Solidaridad Obrera*, 970, (10/12/1918), p. 1; F. García Sanz, *España en...*, p. 421, nota 415.

se volvía loco que dichas cartas eran de su letra pero que no recordaba haberlas escrito. Y tenía razón, pero no le valió. Las cartas eran obra del falsificador más famoso que recuerda la picaresca española. Se llamaba Mariano Conde (...) Con una nota manuscrita de Bravo Portillo que pudo lograr Pestaña, Mariano Conde fue produciendo todos los documentos<sup>94</sup>.

La embajada Española en París estaba pendiente de las noticias que las agencias de prensa difundían sobre la liberación de Brabo Portillo<sup>95</sup>.

El jefe de archivos de la Audiencia de Barcelona aseguraba que su “expediente se destruyó por orden superior durante la Dictadura de Primo de Rivera, junto con todos los de tipo criminal<sup>96</sup>”. Los testimonios escritos del juicio están en la prensa. El Gobierno prohibió que se reprodujese el recurso en contra de la liberación de Brabo, pero lo publicaron<sup>97</sup>.

## 5. LA BANDA NEGRA Y EL FINAL DEL CERDO

El 15 de enero de 1919 designaron nuevamente, a los antaño *aliadófilos*, comisario Francisco Martorell como jefe de la Brigada Especial y al inspector Ramón Carbonell como su ayudante. Y como anteriormente había hecho el *germanófilo* Brabo, incrementaron la represión en contra de los sindicalistas. También empezó la huelga de la empresa *Barcelona Traction Light & Power*, conocida como *La Canadiense*, la principal compañía eléctrica catalana. Posteriormente, la huelga fue secundada por otras industrias y por los tranvías<sup>98</sup>.

Ante el incremento de la tensión social, el Gobierno intentó mejorar sus relaciones con los sindicalistas substituyendo al Gobernador Civil, González Rothwos, por el ingeniero industrial y cofundador de *La Canadiense* Carlos Montañés, y al jefe de policía Francisco Martorell por Gerardo Doval<sup>99</sup>.

Pero la Capitanía General de Cataluña, a cuyo mando estaba el general Joaquín Milans de Bosch y Carrió, entró en escena como centro neurálgico y aglutinador de los sectores partidarios de incrementar la represión contra los revolucionarios, cortocircuitando la apuesta reformista del Gobierno y del Gobernador Civil<sup>100</sup>. Así, Milans, con la connivencia del Gobernador Militar, el general Severiano Martínez Anido, encargó a Brabo Portillo que encabezase los servicios policiales de la Capitanía General, que se convirtieron en una *policía paralela*. En su apoyo el empresario y dirigente de la Lliga Regionalista Bertrán i Musitu, con la aquiescencia de la Federación Patronal, potenció el somatén<sup>101</sup>.

94 J. García Oliver, *El Eco de los pasos*, Paris/Barcelona, Ruedo Ibérico, 1978, p. 248.

95 *L'affaire Bravo Portillo* con una noticia breve de la *Agence Télégraphique "Radio"* en AGA CAJA 54/05977 Legajo Nº 1078. El artículo sobre *el terror rojo* e Barcelona publicado por *L'Indépendant* de Perpiñán, el 16 de enero de 1919. AHN/ Mº EXTERIORES (DE ESTADO), POLÍTICA GUERRA EUROPEA.IND. 143 Noticia breve sobre Brabo Portillo publicada por *Le Temps*, 10/12/1918 con fragmentos subrayados en rojo. Artículo de *El Sol* de 8/12/1918 “El escándalo del Espionaje. BRAVO PORTILLO EN LIBERTAD Y REHABILITADO. SE PRETENDE OCULTAR Y OLVIDAR LOS CRÍMENES DEL ESPIONAJE ALEMÁN”. El único escrito *particular* es una carta al conde de Romanones de la embajada británica que le pedía explicaciones por la liberación de Brabo Portillo. También contiene un artículo del *Heraldo de Madrid* de 13/3/1918,

96 J. León-Ignacio, “Brabo Portillo, comisario...”, p. 73.

97 B. Márquez y J. M. Capo, *Las Juntas militares...*, pp. 255-268.

98 F. de P. Calderón [E. Rico Ariza] e I. Romero, *Memorias de un terrorista...*, pp.193-196, 210-225, 228-231 y 240; F. Madrid, *Ocho meses y...*, pp. 13-25; P. I. Taibo II, *Que sean fuego...*, pp. 89-111; M. Aisa, *La Efervescencia social...*, pp. 41-56; P. I. Taibo II, *Que sean fuego...*, pp. 82-89; AGA CAJA 54/05977 Legajo Nº 1078.

99 J. León-Ignacio, *Los Años del...*, p. 43; E. González Calleja, *El Máuser y...*, p. 129; M. A. Pradas Baena, *L'Anarquisme i...*, p. 64.

100 G. Cardona, *Los Milans del Bosch, una familia de armas tomar. Entre la revolución liberal y el franquismo*, Barcelona, Edhasa, 2005, pp. 223-299.

101 F. Madrid, *Ocho meses y...*, pp. 58-60; M. Casal Gómez, *La Banda Negra...*, pp. 54-58; J. León-Ignacio, *Los Años del...*, pp. 46 y 58; S. Bengoechea, *Organització patronal...*, pp. 207-213; E. González Calleja y P.

El Gobernador Civil intentó que el Gobierno trasladase a Brabo Portillo a Madrid, pero el capitán general amenazó con dimitir de llevarse a cabo. La Federación Patronal de Barcelona también envió una carta al jefe de Gobierno defendiendo al ex comisario y ex espía. Se decía que la instauración del estado de guerra habría convertido a la Capitanía General de Cataluña en *gobierno autónomo de facto* y dictatorial del Principado. Esta mostró su poder *destituyendo* al gobernador civil, Montañés, y al jefe de policía Doval. Brabo Portillo también obligó a abandonar Barcelona al comisario Carbonell y al inspector Martorell<sup>102</sup>.

El orden público en la capital catalana estaba en manos de los militares, identificados como el *partido militar*, de la *policía paralela*, que encabezaba Brabo Portillo, y del somatén. En este período aumentaron las detenciones arbitrarias de sindicalistas. Desde la perspectiva del agregado militar francés en España, el ex policía y ex espía alemán se estaría *vengando*. Brabo era admirado por muchos empresarios, hasta el punto que imitaban su peinado y la forma de su peculiar bigote. Disponía de un amplio presupuesto para comprar confidentes e inició la creación de un fichero de *personas sospechosas que podrían ser eliminadas* que guardaba el ex capitán de caballería Julio Lasarte. En mayo de 1919, el comisario Doval declaró que la *policía paralela* sería la “misma que en pasados tiempos fue la palanca de[l] espionaje alemán, la culpable del torpedeamiento vil de nuestra marina mercante<sup>103</sup>”.

Un sector de la patronal catalana contrató a Brabo para organizar una *guardia armada* que le convirtió en el “maître de la ville”. Aprovechando su condición de Ministro de la Gobernación, Manuel de Burgos y Mazo, recogió una nutrida colección de informes, panfletos y comunicados del Ministerio de la Gobernación referentes, entre otros aspectos, a la actuación de Brabo Portillo en Barcelona durante el año clave de 1919. En un panfleto firmado por *Un grupo de obreros* se decía:

A raíz de la declaración del estado de guerra de Marzo [de 1919], Bravo Portillo fue aceptado por las autoridades militares para que se encargara de vigilar el movimiento obrero, y además que organizara la persecución de los elementos que a su juicio fueran los más entusiastas partidarios de sostener dicha huelga. Pero como Bravo Portillo solo nada o muy poco podía conseguir, obtuvo de las autoridades militares permiso para rodearse de unos cuantos individuos que le ayudaran en su cometido. Los buscó y, como es consiguiente, los halló. Pero eso sí, fue a buscarlos entre la gente del hampa y entre quienes hubieran cumplido causa por homicidio<sup>104</sup>.

Le molestó mucho que la policía detuviese a Ángel Pestaña, porque era uno de sus principales *objetivos*. Sin embargo, consiguió capturar a los dirigentes sindicalistas Paulino Díez y los hermanos Roca<sup>105</sup>. Además, organizó, como un *negocio particular*, la *banda negra*

---

Aubert, *Nidos de...*, pp. 349 y 354-355.

102 F. de P. Calderón [E. Rico Ariza] e I. Romero, *Memorias de un terrorista...*, pp. 210-225 y 228-231; F. Madrid, *Ocho meses y...*, p. 26; S. Bengoechea, *Organització patronal...*, pp. 204-205, 208-211 y 220; M. A. Pradas Baena, *L'Anarquisme i...*, pp. 47, 59 y 77; A. Balcells, *El Pistolerisme...*, p. 123; P. I. Taibo II, *Que sean fuego...*, pp.111-139.

103 R. Vidiella, *Los de ayer. Novela*, Madrid-Barcelona, Nuestro Pueblo, 1938, p. 209; M. Casal Gómez, *La Banda Negra...*, pp. 59-62; E. González Calleja y F. del Rey Reguillo, *La Defensa armada contra la revolución. Una historia de las guardias cívicas en la España del siglo XX*, Madrid, CSIC, 1995, pp. 71-103; E. González Calleja, *El Máuser y...*, pp. 80-81, 127, nota 65, 131-132 y 134-135; M. A. Pradas Baena, *L'Anarquisme i...*, pp. 50-51, 91 y 160.

104 M. de Burgos y Mazo, *El verano de 1919 en Gobernación*, Imprenta de E. Pinós-Cuenca, 1921, pp. 595-596.

105 F. de P. Calderón [E. Rico Ariza] e I. Romero, *Memorias de un terrorista...*, pp.232-234 y 240-241; Á.

vinculada al somatén y a una buena parte de la patronal catalana. Su *banda* se enfrentaba a los sindicalistas agredidos e impidiendo que cobrasen las cuotas de sindicación. Sus miembros habían sido sus subordinados en la policía o trabajado como delatores y/o infiltrados en la CNT. A finales de abril de 1919, comenzaron a atacar contra dirigentes sindicalistas matando a Pedro Massoni. El grupo liderado por Brabo inició un *duelo de pistolas* con los grupos de acción libertarios. El servicio secreto francés llegó a considerar a Brabo Portillo como *todopoderoso* en Barcelona, al encabezar una *organización muy potente que pretendía responder al terror con terror*<sup>106</sup>.

El asesinato de Pablo Sabater, alias *el Tero*, presidente del sindicato de tintoreros marcó la lucha terrorista entre los grupos de acción revolucionarios y la *banda negra*. En esta se incorporó el falso barón de Koenig, un doble agente que trabajaba para el espionaje francés infiltrado en el espionaje alemán, que acabó sustituyendo a Brabo Portillo cuando este fue asesinado. No obstante, quien, posteriormente, representó más claramente al terrorismo contrarrevolucionario liderado inicialmente por Brabo Portillo fue el general Severiano Martínez Anido y los Sindicatos Libres<sup>107</sup>.

Barcelona se estaba convirtiendo en un *centro de experimentación* en que convergieron la patronal, los Sindicatos Libres, la policía y el ejército, en una reacción antirrevolucionaria que culminó en 1923 con el golpe de Estado del capitán general de Cataluña, Miguel Primo de Rivera<sup>108</sup>.

El 5 de septiembre de 1919, los *hombres de acción* de la CNT *ejecutaron* a Brabo Portillo, entre la una y media y las dos. “Venía, sin duda, de casa de una querida y se dirigía a su domicilio del Paseo de Gracia”. Murió en la calle Santa Tecla cuando le dispararon cinco veces a quemarropa<sup>109</sup>.

El asesinato “dejó palpitando en la ciudad una emoción de estupor. Tiempo hacía que calladamente todo el mundo creía que tal momento había de llegar”. Sus admiradores confiaban en su *buena suerte*, pero esta finalmente se acabó. Para los reaccionarios, su muerte demostraría que Barcelona era una ciudad *desgraciada*, “entregada a un ruín socialismo de corral”, ya que nunca “hombre alguno ocasionó con su muerte placer semejante”. Acusaron a *La Esquilla de la Torratxa* de vincular el asesinato con la frase *hemos matado al cerdo*. La revista satírica frecuentemente había caricaturizado a los germanófilos como cerdos, pero la semana del asesinato de Brabo, en la portada, dibujaron a unos cocineros que con cara de gran satisfacción acababan de *pelar* a un gallo, Brabo era

Pestaña, *Terrorismo en...*, p. 109; P. Díez, *Memorias de...*, p. 70; E. González Calleja, *El Máuser y...*, pp. 79-80, 136-138, 142, 162, notas 115 y 185; M. A. Pradas Baena, *L'Anarquisme i...* pp. 48-52, 73 y 75.

106 A. Amador, *El Terror blanco en Barcelona. Las bombas y los atentados personales. Actuación infernal de una banda de asesinos al servicio de la burguesía. El asesinato como una industria*, Tarragona, Talleres gráf. Gutenberg, [1920?], pp. 6-7; F. Madrid, *Ocho meses y...*, pp. 69-70; Á. Pestaña, *Terrorismo en...*, pp. 103-104, 111, 116-117 y 202.

107 F. Madrid, *Ocho meses y...*, pp. 26-32, 53-56, 60-65 y 71-77; A. Bueso, *Recuerdos de...*, p. 122; M. Casal Gómez, *La Banda Negra...*, pp. 27-45, 63-92 y 103-155; J. Tusell y G. García Queipo de Llano, “Prólogo”, en Á. Pestaña, *El terrorismo...*, pp. 36-38 y 53-54; J. García Oliver, *El Eco de los...*, pp., 27 y 31; C. M. Winston, *La Clase trabajadora y la derecha en España (1900-1936)*, Madrid, Cátedra, 1989 y “Carlist workers groups in Catalonia, 1900-1923”, en S. G. Payne (dir.), *Identidad y nacionalismo en la España contemporánea: el carlismo, 1833-1975*, Madrid, Actas, 1996, pp. 85-101.

108 S. Ben-Ami, *La Dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)*, Barcelona, Planeta, 1984; J. Tusell, *Radiografía de un golpe de estado. El ascenso al poder del general Primo de Rivera*, Madrid, Alianza, 1987; R. Tamames y X. Casals, *Miguel Primo...*

109 F. de P. Calderón [E. Rico Ariza] e I. Romero, *Memorias de un terrorista...*, pp. 255-256; M. Casal Gómez, *La Banda Negra...*, pp. 93-96; A. Bueso, *Recuerdos de...*, pp. 126-128.

conocido como el *pollo de la puñalada*, mientras que en la contraportada reproducían a una multitud muy feliz por “LA GRAN NOTICIA”, aunque no especificaban de qué se trataba. En todo caso, los admiradores del comisario asesinado sintieron *repulsión* y la certeza que se fraguaba la *guerra social*. Un conflicto que tenía a la ciudad de Barcelona como principal *campo de batalla*<sup>110</sup>.

En el Hospital Clínico practicaron la autopsia del cadáver y fue el punto de partida de la comitiva fúnebre. Esta la formaban las autoridades y algunos compañeros de Brabo, la presidía Manuel Bravo Montero un “chaval enlutado”, con una “idea de odio” y “asco de la ciudad que así miraba encogida de hombros el paso del ataúd<sup>111</sup>”. Brabo Portillo “¡Mató, asesinó, secuestró, violó, persiguió, destruyó, encarceló...!”, pero también fue “hombre popular<sup>112</sup>”.

Después del asesinato, un agente del servicio secreto francés, Rex, posiblemente el falso barón de Koenig, se puso en contacto con su viuda para comprar su archivo personal. Este existía y su viuda le explicó que no había trabajado únicamente para el servicio secreto alemán. Además, comunicaba al Gobierno los informes que les proporcionaba, a través del Gobernador Civil y del director general de Seguridad. Existe una ficha en que Brabo Portillo aparece como Agente de la Dirección General de Seguridad, como funcionario que había sido toda su agitada vida<sup>113</sup>.

## 6. A MODO DE CONCLUSIONES

La peculiar trayectoria biográfica de Brabo Portillo pone de manifiesto la relevancia de la actividad de los servicios de espionaje en Barcelona durante la Primera Guerra Mundial y su vinculación con el surgimiento del pistolero. La revolución soviética, la consolidación de la CNT y el desarrollo de los *grupos de acción* libertarios generaron temor entre la mayor parte de la patronal catalana. Esta pretendió *acabar con el problema*, a través del *terrorismo blanco* inicialmente encabezado por Brabo Portillo. Sus rivales libertarios demostraron su vinculación con los servicios secretos alemanes. Consiguieron que le encarcelasen y que le expulsasen de la policía. Estuvo implicado en los asesinatos tanto del empresario e ingeniero Barret, como del dirigente sindicalista Pablo Sabater, *el Tero*, que iniciaron el *pistolero*.

Cuando fue liberado, el capitán general de Cataluña, Milans del Bosch, le ofreció encabezar una policía paralela vinculada a los somatenes para enfrentarse a los sindicalistas y a los grupos de acción. El establecimiento del estado de guerra concentró un poder que puede ser visto como dictatorial en el capitán general. En este período, Brabo Portillo encabezó el *terrorismo blanco* al organizar su banda negra. Esta era la continuación de la organización criminal vinculada al espionaje al servicio de los alemanes. Fue asesinado por un grupo de acción libertario. No obstante, la actividad de su banda continuó bajo el liderazgo del falso barón de Koenig.

La actividad de Brabo Portillo, su vinculación al espionaje germánico, a la *policía paralela* de la capitanía general catalana, a los somatenes, así como al surgimiento y consolidación del *terrorismo blanco*, a través de la *banda negra* tienen una relación directa con la crisis del Estado, la quiebra del poder civil, el auge del militarismo y los orígenes del fascismo español. Unas circunstancias que estuvieron directamente vinculadas al pronunciamiento que instauró la dictadura del general Miguel Primo de Rivera.

110 S.A., *L'Esquella de la Torratxa*, 2122, (12/9/1918), pp. 577 y 592; F. de P. Calderón [E. Rico Ariza] e I. Romero, *Memorias de un terrorista...*, pp.257 y 259-263; F. Madrid, *Ocho meses y...*, pp.125-126.

111 F. de P. Calderón [E. Rico Ariza] e I. Romero, *Memorias de un terrorista...*, pp. 264-267.

112 B. Márquez y J. M. Capo, *Las Juntas militares...*, pp. 122-123.

113 Ficha de Manuel Bravo Portillo DNSD-SECRETARIA,FICHERO,8,B0102989 1937/1977.

**FUENTES**

- AHN/2.3.1.10.1/FC Mº JUSTICIA\_MAG\_JUECES, 4756. Expediente 7458.  
 AHN/ Mº EXTERIORES (DE ESTADO), POLÍTICA GUERRA EUROPEA.IND. 143. Artículo del *Heraldo de Madrid*, (13/3/1918).  
 AHN/ Mº EXTERIORES (DE ESTADO), POLÍTICA GUERRA EUROPEA Ind. 141=149 3142. Expediente 24.  
 AHN/ MINISTERIO DE ESTADO SECCIÓN DE POLÍTICA 1918 I. 76 Guerra europea. Causa contra el teniente de Navío Don Ramón Regalado, por espionaje en favor de Alemania.  
 AGA CAJA 478 TOP. 83/71-75.  
 AGA CAJA 54/05977 Legajo Nº 1078.  
 DNSD-SECRETARIA,FICHERO,8,B0102989 1937/1977.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Aisa, M., *La efervescencia social de los años 20. Barcelona 1917-1923*, Barcelona, Descontrol, 2016.  
 Aguirre de Cárcer, N., *La neutralidad de España durante la Primera Guerra Mundial (1914-1918). I. Bélgica*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1995.  
 Alonso, G., “‘Afectos caprichosos’: Tradicionalismo y germanofilia en España durante la Gran Guerra”, *Hispania Nova*, 15, 2017, pp. 394-415.  
 Amador, A., *El Terror blanco en Barcelona. Las bombas y los atentados personales. Actuación infernal de una banda de asesinos al servicio de la burguesía. El asesinato como una industria*, Tarragona, Talleres gráf. Gutenberg, [1920?].  
 Inglés, C., “Contra los sindicatos. Los procesos de la organización obrera. La impostura nunca ha sido justicia”, *Solidaridad Obrera*, 836 (1/8/1918), p. 1.  
 Balcells, A., *El Pistolerisme. Barcelona (1917-1923)*, Barcelona, Pòrtic, 2009.  
 Ben-Ami, S., *La Dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)*, Barcelona, Planeta, 1984.  
 Bengoechea, S., *Organització patronal i conflictivitat social a Catalunya. Tradició i corporativisme entre finals de segle i la dictadura de Primo de Rivera*, Barcelona, PAM, 1994.  
 Bengoechea, S., *El locaut de Barcelona (1919-1920)*, Barcelona, Curial, 1998.  
 Bengoechea, S., “1919: La Barcelona colpista. L’aliança de patrons i militars contra el sistema liberal”, *Afers*, 23/24 (1996), pp. 309-327.  
 Brabo Portillo, M., *Ensayo sobre policía científica*, Barcelona, Gassó Hermanos, [190?].  
 Bravo Portillo, M. y Samper, A., *Programa para los exámenes de ingreso ó ascenso en plazas de oficiales de cuarta clase de la Hacienda Pública*, Madrid, Mateu, 1906.  
 Bueso, A., *Recuerdos de un cenetista*, Barcelona, Ariel, 1976.  
 Burgos y Mazo, M. de, *El verano de 1919 en Gobernación*, Imprenta de E. Pinós-Cuenca, 1921.  
 Calderón, F. de P. [Rico Ariza, E.] y Romero, I., *Memorias de un terrorista. Novela episódica de la tragedia barcelonesa*, Barcelona, [s.e.], [1924?].  
 Carden, R. M., *German Policy Toward Neutral Spain, 1914-1918*, London, Routledge, 2014.  
 Cardona, G., *Los Milans del Bosch, una familia de armas tomar. Entre la revolución liberal y el franquismo*, Barcelona, Edhasa, 2005.  
 Casal Gómez, M., *La Banda Negra. El origen y la actuación de los pistoleros en Barcelona (1918-1921)*, 2ª. Edición, Barcelona, Icaria, 1977.  
 Calle Velasco, M. D. de la, “Sobre los orígenes del estado social en España”, *Ayer*, 25 (1997), pp. 127-150.  
 D’Ors, E., “La unidad de Europa”, *La Vanguardia*, (1/12/1914), p. 7.

- Díaz Plaja, F., *Francófilos y germanófilos. Los españoles en la guerra europea*, Barcelona, Dopesa, 1973.
- Díez, P., *Memorias de un anarcosindicalista de acción*, Barcelona, Bellaterra, 2006.
- Domingo Méndez, R., “La Gran Guerra y la neutralidad española: entre la tradición historiográfica y las nuevas líneas de investigación”, *Spagna Contemporanea*, 34 (2008), pp. 27-44.
- Esculies, J., “España y la Gran Guerra. Nuevas aportaciones historiográficas”, *Historia y Política*, 32 (2014), pp. 47-70.
- Esdaile, Ch. J., *La Quiebra del liberalismo, 1808-1939*, Barcelona, Crítica, 2001.
- Foix, P., *Los Archivos del terrorismo blanco. El fichero Lasarte (1910-1930)*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1978.
- Forcadell, C., *Parlamentarismo y bolchevización. El movimiento obrero español, 1914-1918*, Barcelona, Crítica, 1978.
- Fuentes Codera, M., “El somni del retorn a l’Imperi: Eugeni d’Ors davant la Gran Guerra”, *Recerques*, 55 (2007), pp. 73-93.
- Fuentes Codera, M., “Germanófilos y neutralistas. Proyectos tradicionalistas y regeneracionistas para España (1914-1918)”, *Ayer*, 91/3 (2013), pp. 63-92.
- Fuentes Codera, M., *España en la Primera Guerra Mundial. Una movilización cultural*, Madrid, Akal, 2014.
- García Oliver, J., *El Eco de los pasos*, Paris/Barcelona, Ruedo Ibérico, 1978.
- García Sanz, F., *España en la Gran Guerra*, Madrid, Galaxia Gutenberg, 2014.
- Giráldez, E., “Brabo Portillo ¡Yo te acuso, Asesino!”, *Solidaridad Obrera*, 840 (5/8/1918), p. 1.
- Golden, L., “Les dones com avantguarda; El rebombori del pa del gener 1918”, *L’Avenç* (1981), pp. 45-52.
- Golden, L., “The women in command. The Barcelona women’s consumer war of 1918”, *UCLA Historical Journal* (1985), pp. 5-32.
- E. González Calleja y F. del Rey Reguillo, *La Defensa armada contra la revolución. Una historia de las guardias cívicas en la España del siglo XX*, Madrid, CSIC, 1995.
- González Calleja, E., *La Razón de la fuerza. Orden público, subversión y violencia política en la España de la Restauración, 1875-1917*, Madrid, CSIC, 1998.
- González Calleja, E., *El Máuser y el sufragio. Orden público, subversión y violencia política en la crisis de la Restauración (1917-1931)*, Madrid, CSIC, 1999.
- González Calleja, E., (ed.), *Políticas del miedo. Un balance del terrorismo en Europa*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- González Calleja, E., *La España de Primo de Rivera. La modernización autoritaria 1923-1930*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- González Calleja, E., *El laboratorio del miedo. Una historia general del terrorismo*, Barcelona, Crítica, 2013.
- González Calleja, E. y Aubert, P., *Nidos de espías. España, Francia y la Primera Guerra Mundial*, Madrid, Alianza, 2014.
- González Calleja, E. (coord.), *Anatomía de una crisis. 1917 y los españoles*, Madrid, Alianza, 2017.
- Granados de Siles, J., “El escandaloso espionaje de Barcelona”, *Solidaridad Obrera*, 793 (19/6/1918), p. 1.
- Gual Villalbí, P., *Memorias de un industrial de nuestro tiempo*, Barcelona, Sociedad General de Publicaciones, [193?].
- León-Ignacio, J., *Los años del pistolero. Ensayo para una guerra civil*, Barcelona, Planeta, 1981.
- León-Ignacio, J., “Brabo Portillo, comisario y político”, *Historia y vida*, 181 (1983), pp. 68-73.

- Llates, R., *30 anys de vida catalana*, Barcelona, Aedos, 1969.
- Madrid, F., *Ocho meses y un día en el Gobierno Civil de Barcelona (confesiones y testimonios)*, Barcelona-Madrid, Las ediciones de la flecha, 1932.
- Manent, J., *Records d'un sindicalista llibertari català, 1916-1943*, París, Edicions Catalanes de París, 1976.
- Marquès, J., *Història de l'organització sindical tèxtil "El Radium"*, Barcelona, La Llar del Llibre, 1989.
- Márquez, B. y Capo, J. M., *Las Juntas militares de defensa, Barcelona*, Librería Sintés, 1923.
- Martínez Fiol, D., *El catalanisme i la Gran Guerra (1914-1918). Antologia*, Barcelona, La Magrana, 1988.
- Martínez Fiol, D. y Esculies Serrat, J., *L'Assemblea de Parlamentaris de 1917 i la Catalunya rebel*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 2017.
- Martínez Fiol, D. y Esculies Serrat, J., *1917. El año en que España pudo cambiar*, Sevilla, Renacimiento, 2018.
- M.C.C., "El 'affaire' Brabo Portillo", publicado en *El Parlamentario* y reproducido por *Solidaridad Obrera*, 926 (2/11/1918), p. 1.
- Mendoza, E., *La verdad sobre el caso Savolta*, Barcelona, Seix y Barral, 1975.
- Morales Lezcano, V., *El colonialismo hispano-francés en Marruecos (1898-1927)*, Madrid, Siglo XXI, 1976.
- Navarra, A., *1914. Aliadófilos y germanófilos en la cultura española*, Madrid, Cátedra, 2014.
- Navarra, A., *Aliadófilos i germanófilos a Catalunya durant la Primera Guerra Mundial*, Barcelona, Generalitat-CHCC, 2016.
- Nisk, "¡Inocente Brabo!", *Solidaridad Obrera*, 789 (15/6/1918), p. 1.
- Pestaña, Á., "A vuela pluma" y "En Libertad", *Solidaridad Obrera*, 840-841 (5-6/8/1918), p. 1.
- Pestaña, Á., *Terrorismo en Barcelona. Memorias inéditas*, Barcelona, Planeta, [1979].
- Pradas Baena, M. A., *L'anarquisme i les lluites socials a Barcelona 1918-1923. La repressió obrera i la violència*, Barcelona, PAM, 2003.
- Pujadas, X., *Marcel·lí Domingo i el marcel·linisme*, [Barcelona], PAM, 1996.
- Roig, M., *Rafael Vidiella. L'aventura de la revolució*, Barcelona, Laia, 1976.
- Romero Salvadó, F. J., "Crisi, agonía i fi de la monarquía liberal (1914-1923)", *Segle XX. Revista catalana d'història*, 1 (2008), pp. 57-82.
- Romero Salvadó, F. J. y Smith, A. (eds.), *The Agony of Spanish Liberalism. From Revolution to Dictatorship 1913-23*, Houndmills, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010.
- Rosenbusch, A., "Los servicios de información alemanes: sabotaje y actividad secreta", *Andalucía en la historia*, 45 (2014), pp. 24-29.
- Rosenbusch, A., "Guerra Total en territorio neutral: Actividades alemanas en España durante la Primera Guerra Mundial", *Hispania Nova*, 15 (2017), pp. 350-372.
- S. A., "Historia de un 'bravo' muy pillo", *La Campana de Gracia*, 2569 (28/6/1918), p. 4.
- S.A., *L'Esquella de la Torratxa*, (12/7 y 30/8/ y 12/9/1918), pp. 447, 451, 456, 458, 568, 577 y 592.
- S. A., "A cada puerco le llega su San Martín" y "La muerte de Batet", *Solidaridad Obrera*, 711 y 712 (9 y 10/1/1918), p. 1.
- S. A., *Solidaridad Obrera*, 713-716 (11-14/1/1918), p. 1.
- S. A., "Los conflictos del hambre", *Solidaridad Obrera*, 717, 719-721 y 723-727 (15 y 17-19 y 21-25/1/1918), p. 1.
- S.A., *Solidaridad Obrera*, 783 y 784-786, (9-12/6/1918), p. 1.
- S.A., *Solidaridad Obrera*, 789-790, 794-795, 798 (15-16, 20-21 y 24/6/1918), p. 1.
- S. A., *Solidaridad Obrera*, 833 y 837 (28/7 y 2/8/1918), p. 1.

- S. A., *Solidaridad Obrera*, (3/7 y 12/12/1918), p. 2.
- S.A., “Veredicto popular”, *Solidaridad Obrera*, 790, 791, 793, 794, 795, 798, 799, 800, 802, 808, 809, 810, 811, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839 (16, 17, 19, 20, 21, 24, 25, 26, 28/6; 4, 5, 6, 7, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31/7; 1, 2, 3, 4/8/1918), pp. 1-3.
- S.A., “Envío a doña Remedios Montero de Brabo Portillo”, 871 (7/9/1918), p. 1.
- S.A., *Solidaridad Obrera*, (24, 25, 26, 27, 28 y 30/6 y 3, 6, 8, 5, 10, 12, 13 y 19/7, 4, 5, 9, 23, 24 y 26/8, 21, 24, 25, 31/10, 1, 2/11/ y 1-6, 8, 10, 11, 12, 14, 15, 20, 30 y 31/12/1918), pp. 1-4.
- Safont, J., *Per França i Anglaterra. La I Guerra Mundial dels aliadòfils catalans*, Barcelona, Acontravent, 2012.
- Sánchez Marín, A. L., “El Instituto de Reformas Sociales: origen, evolución y funcionamiento”, *Revista Crítica de Historia de las Relaciones Laborales y de la Política Social*, 8 (mayo 2014), pp. 7-28.
- Smith, A., “The Catalan Counter-revolutionary Coalition and the Primo de Rivera Coup, 1917–23”, *European History Quarterly* 37:1 (2007), pp. 7-34.
- Smith, A., *Anarchism, revolution and reaction. Catalan labor and the crisis of the Spanish State, 1898-1923*, New York, Oxford, Berghahn, 2007.
- Soldevilla, F., *El Año político 1920*, Madrid, I. de Julio Cosano, 1921.
- Taibo II, P. I., *Que sean fuego las estrellas. Barcelona (1917-1923)*, Barcelona, Crítica, 2016.
- Tamames, R. y Casals, X., *Miguel Primo de Rivera*, Barcelona, Ediciones B, 2004.
- Tusell, J., Radiografía de un golpe de estado. El ascenso al poder del general Primo de Rivera, Madrid, Alianza, 1987.
- Val, R. del y Río del Val, J. del, *Solidaridad Obrera*, 787-788, 790, 794, 801, 805, 807, 811, 814, 818, 828, 829, 836, 970 (13, 14, 16, 20 y 27/6/, 3, 7, 10, 14, 23, 24 y 31/7/ y 1/8/ y 10/12/1918), p. 1.
- Vandellós, P., “Contra los sindicatos. Los procesos de la sindicación obrera. De actualidad”, *Solidaridad Obrera*, 791 (17/6/1918), p. 1.
- Vidiella, R., *Los de ayer. Novela*, Madrid-Barcelona, Nuestro Pueblo, 1938.
- Winston, C. M., *La Clase trabajadora y la derecha en España (1900-1936)*, Madrid, Cátedra, 1989.
- Winston, C. M., “Carlist workers groups in Catalonia, 1900-1923”, en S. G. Payne (dir.), *Identidad y nacionalismo en la España contemporánea: el carlismo, 1833-1975*, Madrid, Actas, 1996, pp. 85-101.
- Wosky, *Solidaridad Obrera*, 791, 801 y 820, (17 y 21/6/ 10/7/1918), pp. 1 y 3.

**A ENRIQUE GOZALBES CRAVIOTO, *IN MEMORIAM***



## Enrique Gozalbes Cravioto (1957-2018), un historiador de todos y para todos

Helena Gozalbes García  
Universidad de Granada  
helenagg@ugr.es

Carlos Gozalbes Cravioto  
Universidad de Málaga  
cagozalbes@hotmail.com

*El 12 de julio de 2018 fallecía nuestro compañero y amigo Enrique Gozalbes. Desde Vínculos de Historia, a cuyo Consejo de Redacción perteneció Enrique, hemos querido que tenga un lugar en la revista no solo nuestro pesar sino también nuestro más sincero reconocimiento a su importante labor como historiador. Nadie mejor que su hija Helena y su hermano Carlos, compañeros de profesión, para redactar la semblanza vital e historiográfica que sigue a continuación.*

La Directora y del Equipo de Redacción de Vínculos de Historia.

Enrique Gozalbes Cravioto nació en la ciudad de Tetuán el 8 de junio de 1957 en el seno de una familia española que tuvo que exiliarse en Marruecos durante la dictadura franquista. Su padre, Guillermo Gozalbes Busto (Ceuta, 1916-1998) fue doctor en Historia y en Derecho y formó parte de la primera promoción del Plan profesional de maestros de la República. Tras su exilio, favorecido por el hecho de que su poco corriente apellido hubiera despistado a las comisiones de depuración franquista, se dedicó a impartir clases como profesor particular en la ciudad de Tetuán. Años después, cuando las circunstancias políticas así lo permitieron, se incorporó a la Biblioteca Española de la ciudad, donde ya como Director impulsó y dirigió los *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, por aquel entonces, la única revista de investigación española en el extranjero. La madre de Enrique, Rosa Cravioto Torres (Almería, 1919-2012), era ama de casa y maestra, aunque, como consecuencia de su exilio, no pudo ejercer la profesión docente hasta años después. Enrique era el menor de los 4 hijos que el matrimonio tuvo. Como él, sus hermanos, Rosa, Guillermo y Carlos, también continuaron los estudios iniciados por sus propios padres, tanto en lo referente a la enseñanza, como al Derecho, la Música y/o la Historia.

Así pues, en el año 1974, estimulado por su familia, Enrique decidió iniciar sus estudios universitarios en Geografía e Historia. Por ello, se trasladó a la ciudad de Granada, donde poco tiempo después conoció durante un evento universitario a la que sería su futura esposa,

Inmaculada García García. Inmaculada era enfermera y, por aquel entonces estudiaba la carrera de Psicología en la misma Facultad en la que asistía a sus clases Enrique. Una vez licenciados, la joven pareja contrajo matrimonio y tuvieron tres hijos. En concreto, el historiador culminó sus estudios en el año 1979, no sin antes decidir que su Memoria de Licenciatura se centrara en el estudio de los restos paleolíticos hallados en el Norte de Marruecos.

Durante su niñez, guiado por su padre y acompañando también a su hermano Carlos, Enrique había visitado y prospectado algunos yacimientos ubicados en Tetuán y Tánger. Estas visitas, organizadas por su padre con el objetivo de conocer el territorio en el que residían y formar a sus hijos en la disciplina que tanto le apasionaba, permitieron que Enrique recogiera algunos materiales, en su caso, sobre todo relacionados con la etapa paleolítica. Estos restos ya desde entonces empezaron a llamar su atención. Indudablemente esta especial experiencia familiar estimuló su interés por la Historia y la Arqueología norteafricana, al igual que le ocurrió a su hermano Carlos, quien también decidió años después estudiar Historia. Según el testimonio de ambos, durante estos viajes, en los que no faltaban tampoco las entrañables visitas a la playa y el turismo cultural por algunas ciudades destacadas, les permitieron estrechar vínculos familiares, conocer la zona y heredar de su padre la gran pasión que tenía por el conocimiento y la enseñanza del mismo. Enrique era plenamente consciente de esta circunstancia y, por este motivo, decidió dedicar una de sus obras indicando lo siguiente: “A mi padre Guillermo Gozalbes Busto, que, entre otras muchas cosas, me enseñó a amar la Historia”.

**Figura 1.** Enrique Gozalbes Cravioto visitando *Volubilis* en el año 1973



En este contexto, comenzó a formarse la segunda generación de historiadores en el seno de la familia Gozalbes. Guillermo, Carlos y Enrique además de compartir estos inolvidables viajes, realizaron numerosos trabajos conjuntos, que publicaron y presentaron en diversos eventos científicos. Tras el fallecimiento de Guillermo, Carlos y Enrique decidieron continuar colaborando y a ellos, años después, se unió Helena, hija de Enrique. Si bien Guillermo ya no pudo acompañar a sus hijos y su nieta en esta nueva etapa, su recuerdo estuvo siempre presente y, de hecho, era constantemente evocado en las numerosas visitas que realizaron y, seguramente, en las que tenían previsto realizar acompañados también de otro hijo de Enrique, Eduardo. En estas circunstancias, se originó la tercera generación de historiadores Gozalbes, que Enrique había impulsado con tanto orgullo. Pese a todo, Guillermo, Carlos, Enrique, Eduardo y Helena estarán siempre vinculados por el amor a una profesión y por su formación en el propio seno familiar. Para ellos, ser padre, hijo, hermano,

tío o sobrino también implicaba ser maestro y ser compañero. Y es que resulta indudable que Enrique y Carlos habían comprendido la importancia de la colaboración familiar y del esfuerzo conjunto y no dudaron en transmitir este legado a sus descendientes, quienes en el futuro han decidido acompañar a Carlos siguiendo la estela que un buen día decidió iniciar su padre. Evidentemente, Enrique ocupa un lugar privilegiado en este legado y, quienes lo intentamos continuar, nos esforzaremos porque esté siempre presente y se enorgullezca de lo que con tanta pasión durante su vida se esforzó por transmitirnos.

Centrándonos nuevamente en la formación del historiador, cabría destacar que en el año 1980, ya licenciado, obtuvo por oposición libre plaza de profesor de secundaria, de modo que durante los siguientes 18 años impartió clases de Geografía, Historia e Historia del Arte en diferentes institutos de la provincia de Granada (1981-1998). Entre estos centros, se encontraban el Instituto de Educación Secundaria “Alonso Cano” de Durcal, el Instituto de Enseñanza Media “La Sagra” en Huéscar, el Instituto de Educación Secundaria “Montes Orientales” de Iznalloz o el Instituto de Educación Secundaria “Américo Castro” de Huétor Tajar. En algunos de estos centros además de impartir clases se dedicó a la gestión, ocupando cargos como los de Jefe de Estudios o Director.

Entretanto, Enrique decidió no abandonar su gran pasión, la investigación histórica, de modo que continuó asistiendo a los congresos que se iban celebrando y publicando en cada ocasión que se le presentaba. En estas circunstancias, el historiador conoció a grandes investigadores y forjó importantes amistades en el seno de la comunidad científica. Debe destacarse, por ejemplo, la profunda relación que unía a Enrique con historiadores como Mohamed Benaboud, José María Blázquez, Francisco Burillo, Darío Bernal, Laurent Callegarin, Gregorio Carrasco Serrano, Margarita Vallejo, Chaquib Chairi, Genaro Chic, Margarita Díaz-Andreu, Helena Gimeno, Pilar Fernández Uriel, Attilio Mastino, Jorge Onrubia, Ángel Padilla Arroba, Manuel Parodi, Sabino Perea, Rebeca Rubio, Marta Sierra, Miguel Ángel Valero, Margarita Vallejo, Fernando Villada, Cinzia Vismara, entre otros muchos. Tras su fallecimiento algunos de ellos han decidido honrarle de modos muy diversos, entre los cuales se encuentra también la solicitud de realización de la presente publicación.

**Figura 2.** Enrique Gozalbes Cravioto impartiendo una conferencia en el XVIII Congreso Internacional de Arqueología Clásica (Mérida, 2012)



El estudio de la Historia y Arqueología del territorio norteafricano continuó siendo el principal centro de interés en la investigación del historiador, aunque como puede observarse en el legado bibliográfico del autor (cuyo resumen adjuntamos al final del trabajo), Enrique también decidió investigar otras zonas, destacando algunos puntos del Estrecho de Gibraltar (en especial la ciudad de Tarifa). Bajo la dirección del que él consideraba uno de sus grandes maestros (junto a su propio padre y a Carlos Posac), el Profesor Mauricio Pastor, al cual le ligaba también una muy profunda y sincera amistad, leyó su tesis doctoral en Granada en el año 1987. En este caso, su investigación se centró en el estudio de la abundante

documentación literaria, arqueológica y epigráfica romana del territorio marroquí y llevó como título *Economía de la Mauritania Tingitana (siglos I a. C. - II d. C.)*. Años después este trabajo fue publicado por el Instituto de Estudios Ceutíes; institución a la que Enrique guardaba un enorme cariño y que para gran satisfacción del historiador continuó dando a conocer y publicando algunos de sus numerosos trabajos.

En el año 1997, contando ya con un amplio recorrido como investigador y con un meritorio curriculum, decidió presentarse a un concurso-oposición de Profesor de Historia Antigua en la Universidad de Castilla-La Mancha, siendo entonces responsable de esta área el profesor Gregorio Carrasco Serrano. Esta plaza se vinculaba a la Facultad de Ciencias de la Educación y Humanidades de Cuenca. Fue, en estas circunstancias, como Enrique se convirtió en profesor universitario. Un nuevo foco de investigación comenzó a abrirse camino. A partir de aquel momento, el historiador comenzó a interesarse por la Historia Antigua del territorio castellano-manchego. Sin duda alguna, la capacidad de trabajo y la pasión por su profesión, permitieron que Enrique lograra articular una investigación muy diversa, centrando sus análisis en tres puntos principales a los que a partir de entonces no quiso dejar en ningún momento desatendidos. Las más de 500 publicaciones que el autor firmó y los numerosos eventos científicos en los que participó como conferenciante y/o organizador son buen indicio de ello. Estos tres focos eran el Norte de África (su lugar de nacimiento), el sur de la península ibérica (su lugar de residencia) y el territorio castellano-manchego (su lugar de trabajo).

La experiencia docente y de gestión que Enrique había logrado tener durante sus años como profesor de secundaria facilitaron su incorporación en la Universidad. Con todo, el autor había sido profesor no solo de Historia, sino también de Historia del Arte y Geografía y, por este motivo, desde su llegada a Cuenca evidenció la importancia que tenía la colaboración y el respeto mutuo entre los profesores de las distintas disciplinas; pensamiento que se esforzó por transmitir a su propio alumnado y que intentó poner en práctica durante los 20 años que ejerció como profesor universitario. Las numerosas colaboraciones y tutelas de trabajos (TFGs, TFM, tesinas, tesis doctorales...) que unieron a Enrique con sus alumnos o su compromiso para colaborar intensamente en las clases que se impartían en la Escuela de Mayores de Cuenca, evidencian la estrecha voluntad que el historiador tenía por la docencia universitaria. Incluso en los momentos en los que sus circunstancias personales le imposibilitaban estar presente en la Facultad se esforzó por no dejar desatendido a ningún estudiante y por estar lo más disponible posible.

Es más, intentando desarrollar aquel especial modo de planificación universitaria, una vez que había logrado plaza como Profesor Titular de la Universidad, Enrique decidió ocupar algunos cargos como el de Secretario de la Facultad de Educación y Humanidades de Cuenca (2004-2012), el de Director del programa de Doctorado de Humanidades de la Universidad de Castilla-La Mancha (2002-2012) o el de asesor de Historia de España para la redacción de las pruebas de la PAEG en la Universidad de Castilla-La Mancha (2011-2018). Como se observa, durante estos años Enrique se esforzó por compatibilizar tres trabajos distintos: el de profesor universitario, el de gestor universitario y el de investigador, logrando que sus principales principios quedaran plasmados en todos ellos. Hasta tal punto fue así, que en el año 2013 logró la acreditación como catedrático de universidad.

Poco antes, en el año 2007 invitado por el alcalde de la localidad y, en colaboración con su gran amigo, Julián Torrecillas, trabajador del yacimiento, comenzó a organizar las *Jornadas de Valeria Condita*. Estos eventos científico-lúdicos fueron organizados por la Universidad contando con el apoyo e interés de los habitantes de Valeria y se celebraban anualmente. Intentaban, por un lado, dar a conocer los restos arqueológicos hallados en la localidad y, por otro lado, permitir que los investigadores que trabajaban en el territorio castellano-manchego expusieran su trabajo. De hecho, las *Jornadas de Valeria Condita*

dieron a conocer a jóvenes investigadores (entre ellos, la hija de Enrique, Helena) y pusieron en contacto a muchos otros. Eran, según el testimonio de su propio impulsor, uno de sus grandes motivos de orgullo y agradecimiento, un evento que nació y se desarrolló continuando el legado que el historiador había heredado de su padre: pasión, esfuerzo, respeto y reconocimiento. Por este motivo, no dudó en solicitar la colaboración de sus compañeros de facultad y de sus amigos más allegados, quienes, pese a que las jornadas se celebraban durante el periodo veraniego, se incorporaron al grupo de conferenciantes habituales. Entre ellos, por ejemplo, el propio Julián Torrecillas, María José Bernández, Miguel Contreras, Carmen Dimas, Santiago Domínguez, Juan Carlos Guisado, Iván González Ballesteros Michel Muñoz o Miguel Romero. Muchos de estos conferenciantes fueron espectadores de lo que la jornadas comenzaron a significar para Enrique, un historiador apasionado por el norte de África, que buscaba en *Valeria* lo que de niño había descubierto en *Volubilis* y que años después, en sus paseos junto a su hija y hermano por las extensas calles de la antigua ciudad tingitana no podía dejar de ver los restos de su querida *Valeria*.

**Figura 3.** Enrique Gozalbes Cravioto, junto a su hermano Carlos y su hija Helena, visitando *Volubilis* en el año 2014



En suma, sus numerosísimos trabajos de investigación sobre el Norte de África hacen de Enrique una referencia imprescindible para todos aquellos que quieran entender la historia del Norte de Marruecos y las relaciones a uno y otro lado del Estrecho, pero también para aquellos que deseen conocer la Historia del territorio castellano-manchego o la Historia de dos minorías marginadas, judíos y moriscos. Porque su “humanismo” y curiosidad le llevó a traspasar los temas propios de su cátedra de Historia Antigua, investigando otras épocas como la Prehistoria o la Historia Medieval. De esta forma, con sus investigaciones nos ha dejado un diverso y enorme legado. Pero el esfuerzo y dedicación de Enrique por investigar la Historia, siempre estuvo marcado por el pensamiento de que ese era el mejor camino para construir un mundo mejor. Su compromiso estuvo no solo con la Historia, sino también con la docencia, la ética y la sociedad. Sin fobias y sin filias, como se observa en su inmensa producción bibliográfica y en su labor docente, al igual que su padre Guillermo, fue y seguirá siendo el historiador de todos y para todos.

Gracias Enrique por tanto...

**BREVE SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA DEL AUTOR:**

- Gozalbes Cravioto, E., "Panorama general de la Prehistoria", *Jábega*, 16 (1976), pp. 3-6.
- Gozalbes Cravioto, E., "En torno a las industrias post-paleolíticas del NO de Marruecos", *Trabajos de prehistoria*, 34.1 (1977), pp. 405-416.
- Gozalbes Cravioto, E., "Propiedad territorial y luchas sociales en la Tingitana durante el Bajo Imperio", *Memorias de historia antigua*, 2 (1978), pp. 125-130.
- Gozalbes Cravioto, E., "El culto indígena a los reyes en Mauritania Tingitana: surgimiento y pervivencia", *Memorias de Historia antigua*, 5 (1981), pp. 153-164.
- Gozalbes Cravioto, E., "Roma y las tribus indígenas de la Mauritania Tingitana: análisis historiográfico", *Revista de estudios de antigüedad clásica*, 3 (1992), pp. 271-302.
- Gozalbes Cravioto, E., "Observaciones acerca del comercio de época romana en Hispania y el Norte de África", *Antiquités africaines*, 29 (1993), pp. 163-176.
- Gozalbes Cravioto, E., *Economía de la Mauritania Tingitana (siglos I a. C. - II d. C.)*, Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes, 1997.
- Gozalbes Cravioto, E., "Novedades de numismática de la Mauritania occidental", *Antiquités africaines*, 34 (1998), pp. 21-30.
- Gozalbes Cravioto, E., "La imagen del Campo de Gibraltar en la antigüedad clásica", *Almoraima*, 21 (1990), pp. 47-56.
- Gozalbes Cravioto, E., *Caput celtiberiae. La tierra de Cuenca en las fuentes clásicas*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.
- Gozalbes Cravioto, E., "Tarifa en la antigüedad: orígenes historiográficos", *Aljaranda*, 37 (2000), pp. 4-8.
- Gozalbes Cravioto, E., "Un documento del comercio hispano-africano. Las monedas de cecas mauritanas aparecidas en Hispania", en M. Lázaro Durán, J. L. Gómez Barceló, y B. Rodríguez López (eds.): *Homenaje al profesor Carlos Posac Mon*, Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes, 2000, vol. 1, pp. 207-228.
- Gozalbes Cravioto, E., "Estudios recientes sobre la romanización en la Meseta meridional", *Hispania antiqua*, 28 (2004), pp. 87-116.
- Gozalbes Cravioto, E., "Imagen y escritura en las monedas de cecas locales neopúnicas de la Mauritania occidental", en F. Chaves Tristán y F. J. García Fernández (coords.), *Moneta qua scripta. La moneda como soporte de escritura. Actas del III Encuentro Peninsular de Numismática Antigua (Osuna, febrero-marzo 2003)*, Sevilla/Madrid, Universidad de Sevilla/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004, pp. 141-150.
- Gozalbes Cravioto, E., "Inscripciones romanas de la provincia de Ciudad Real", *Cuadernos de estudios manchegos*, 28 (2004), pp. 55-92.
- Gozalbes Cravioto, E., "Sobre la epigrafía latina del norte de la Mauritania Tingitana", *Antiquités africaines*, 40 (2004-2005), pp. 67-84.
- Gozalbes Cravioto, E., "Nuevos datos sobre la epigrafía romana de Talavera de la Reina", *Cuaderna: revista de estudios humanísticos de Talavera y su antigua tierra*, 12-13 (2005), p. 55.
- Gozalbes Cravioto, E., "Las acuñaciones antiguas de Bailo. Las leyendas", *Aljaranda*, 61 (2006), pp. 10-13.
- Gozalbes Cravioto, E., "Documentos epigráficos acerca de las relaciones entre Hispania y Mauretania Tingitana", en A. Akeraz, P. Ruggeri, A. Siraj y C. Vismara (a cura di), *L'Africa romana. Mobilità delle persone e dei popoli, dinamiche migratorie, emigrazioni ed immigrazioninelle province occidentali dell'Impero romano. Atti del XVI convegno di studio (Rabat, 15-19 dicembre 2004)*, Roma, Carozzi, 2006, vol. II, pp. 1337-1349.

- Gozalbes Cravioto, E., "El monumento prehistórico de Mezora (Arcila, Marruecos)", *Archivo de prehistoria levantina*, 26 (2006), pp. 323-348.
- Gozalbes Cravioto, E., "La circulación monetaria Alto-Imperial en el norte de la Mauretania Tingitana", *Espacio, tiempo y forma. Serie II. Historia antigua*, 19-20 (2006-2007), pp. 211-227.
- Gozalbes Cravioto, E., "En torno a los olcades", en G. Carrasco Serrano (coord.), *Los pueblos prerromanos en Castilla-La Mancha*, Ciudad Real, Universidad de Castilla-La Mancha, 2007, pp. 165-184.
- Gozalbes Cravioto, E., "La presencia púnica en la Meseta Sur y los antecedentes de la conquista romana", en G. Carrasco Serrano (coord.), *La romanización en el territorio de Castilla-La Mancha*, Ciudad Real, Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, pp. 33-60.
- Gozalbes Cravioto, E., "Rusaddir: orígenes historiográficos", *Akros*, 7 (2008), pp. 41-48.
- Gozalbes Cravioto, E., "Sobre la Historia Antigua de Canarias. A propósito de varios estudios recientes", *Canarias arqueológica*, 16 (2008), pp. 13-28.
- Gozalbes Cravioto, E. y González Ballesteros, I., "Pelayo Quintero Aauri y la numismática antigua", en A. Arévalo González (coord.), *Actas del XIII Congreso Nacional de Numismática. "Moneda y arqueología"*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2008, vol. I, pp. 183-196.
- Gozalbes Cravioto, E., *La ciudad romana de Valeria (Cuenca)*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2009.
- Gozalbes Cravioto, E., "La provincia romana de la Mauretania Tingitana: algunas visiones actualizadas", *Gerión*, 28 (2010), pp. 31-51.
- Gozalbes Cravioto, E., "África en el imaginario. Las exploraciones geográficas del rey Juba II de Mauretania", *Studia Historica. Historia Antigua*, 29 (2011), pp. 153-181.
- Gozalbes Cravioto, E., "Iulia Traducta y las colonias de Augusto en el Norte de Marruecos", en J. González y J. C. Saquete (eds.), *Colonias de César y Augusto en Andalucía romana*, Roma, L'Erma, 2011, pp. 249-272.
- Gozalbes Cravioto, E., "La romanización en la provincia de Albacete. Estudios recientes", *Al-Basit*, 56 (2011), pp. 127-153.
- Gozalbes Cravioto, E., "La ciudad hispano-romana de Valeria. Estado actual de los conocimientos", en G. Carrasco Serrano (coord.), *La ciudad romana en Castilla-La Mancha*, Ciudad Real, Universidad de Castilla-La Mancha, 2012, pp. 161-200.
- Gozalbes Cravioto, E., *Marruecos y el África occidental en la historiografía y arqueología española*, Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes, 2012.
- Gozalbes Cravioto, E. e García García, I., "Las pestes en la Antigüedad. Orígenes historiográficos", *Revista historiografía*, 18 (2013), pp. 105-112.
- Gozalbes Cravioto, E. e García García, I., "Una aproximación a las pestes y epidemias en la antigüedad", *Espacio, tiempo y forma. Serie II. Historia Antigua*, 26 (2013), pp. 63-82.
- Gozalbes Cravioto, E., Parodi Álvarez, M. J. y Verdugo Santos, J., "Algunas notas sobre arqueología y colonialismo. La zona española del protectorado marroquí, 1912-1945", *Onoba*, 1 (2013), pp. 261-272.
- Pastor Muñoz, M. y Gozalbes Cravioto, E., "La ciudad de Granada en época romana", *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 25 (2013), pp. 7-13.
- Gozalbes Cravioto, E., "Colonialismo y Arqueología prehistórica en Marruecos (1900-1948)", *Revista atlántica-mediterránea de prehistoria y arqueología social*, 16 (2014), pp. 71-80.
- Gozalbes Cravioto, E., "La evolución del concepto celtíberos y Celtiberia en época tardía", en M. Chordá Pérez y F. Burillo Mozota (eds.), *Nuevos hallazgos, nuevas interpretaciones. VII Simposio sobre celtíberos*, Zaragoza, Centro de estudios celtibéricos de Segeda, 2014, pp. 445-452.

- Gozalbes Cravioto, E. y Almonacid Clavería, J. A. (coords.), *Cuenca: la historia en sus monedas*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2014.
- Gozalbes Cravioto, E., Parodi Álvarez, M. J. y Gálvez Bermejo, A. M., *Pelayo Quintero Atauri (1987-1946), el sabio de Uclés*, Cuenca, Diputación Provincial, 2014.
- Gozalbes Cravioto, C. y Gozalbes Cravioto, E., “Los caminos almohades hacia Las Navas”, en P. Cressier y V. Salvatierra Cuenca (coords.), *Las Navas de Tolosa 1212-2012*, Jaén, Universidad de Jaén, 2014, pp. 171-182.
- Gozalbes Cravioto, E., “Arqueología española para un nuevo régimen. Martínez Santa-Olalla y el norte de Marruecos”, *Onoba*, 3 (2015), pp. 3-14.
- Gozalbes Cravioto, E., “Sobre el rey Syfax de Numidia”, *Studia Historica. Historia Antigua*, 33 (2015), pp. 69-96.
- Gozalbes Cravioto, E. y Gozalbes García, H., “Nuevos datos sobre el círculo megalítico de Mezora (Marruecos)”, *Almogaren*, 46-47 (2015), pp. 55-67.
- Gozalbes Cravioto, E. y Gozalbes García, H., “Un santuario de cazoletas (cupules en Tánger (Dourar Ziaten), *Akros*, 14 (2015), pp. 7-14.
- Gozalbes Cravioto, E., “Las vías romanas en la provincia de Cuenca”, en G. Carrasco Serrano (coord.), *Vías de comunicación romanas en Castilla-La Mancha*, Ciudad Real, Universidad de Castilla-La Mancha, 2016, pp. 177-214.
- Gozalbes Cravioto, E., *Introducción a la Historia de Marruecos (Mauretania Tingitana)*, Granada, Torres Editores, 2017.
- Gozalbes Cravioto, E., “Investigación sobre las comunidades prehistóricas en la zona atlántica del norte de marruecos”, *Revista atlántica-mediterránea de prehistoria y arqueología social*, 19 (2017), pp. 67-83.
- Gozalbes Cravioto, E., “La ceca de Ikalesken y el problema de su localización”, *Gaceta numismática*, 193 (2017), pp. 3-20.
- Gozalbes Cravioto, E., “Los orígenes de la monarquía en el Marruecos antiguo”, *Hesperis Tamuda*, 52 (2017), pp. 31-57.
- Gozalbes Cravioto, E., “Una pieza excepcional de Urkesken y la localización de la ceca”, *Gaceta numismática*, 193 (2017), pp. 21-30.
- Gozalbes Cravioto, E. y Gozalbes García, H., “Jebabra (región de Asilah), un nuevo centro megalítico y de cazoletas (cupules) en el Norte de Marruecos”, *Almogaren*, 48-49 (2017-2018), pp. 159-187.
- Gozalbes Cravioto, E., “Algunas notas acerca de la evolución de la Arqueología en Marruecos (1956-2016)”, *Cuadernos de prehistoria y arqueología*, 44 (2018), pp. 227-234.
- Gozalbes Cravioto, E., “El monumento de Mezora (Marruecos). Nuevos datos de las excavaciones (1934-1936) según los informes de César Montalbán”, *Antiquités africaines*, 54 (2018), pp. 9-25.
- Gozalbes Cravioto, E., *Los apuntes de prehistoria norte-marroquí de Angelo Ghirelli*, Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes, 2018.
- Gozalbes Cravioto, E., “Una imagen áulica de la Hispania romana. El *Laus Hispaniae* de Caio Plinio (NH. XXXVII, 203)”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 215.1 (2018), pp. 1-26.
- Gozalbes Cravioto, E., “Nombre Antiguo de Marruecos: de la Mauretania Tingitana a Marruecos”, *Hesperis Tamuda*, 54 (2019), pp. 10-40.

## RESEÑAS



## BALANCE HISTORIOGRÁFICO.

### Las comunicaciones de la Hispania Romana: evolución e investigación

Gregorio CARRASCO SERRANO  
Universidad de Castilla-La Mancha  
Gregorio.Carrasco@uclm.es

La reciente publicación por la Universidad de Castilla-La Mancha de una monografía sobre las comunicaciones romanas en la Meseta sur<sup>1</sup>, además de venir a cubrir un vacío en la investigación al respecto por este ámbito territorial, ha servido para homenajear a una de las figuras contemporáneas más relevantes de los estudios sobre viaria en la Hispania romana como es el profesor Pierre Sillières.

Sin duda alguna uno de los elementos más destacables en el fenómeno de la romanización viene a estar representado por las vías de comunicación<sup>2</sup>, de ahí el cada vez mayor interés e importancia que su investigación ha llegado a alcanzar en la actualidad. Pero los estudios de geografía histórica y en concreto de comunicaciones antiguas cuentan en nuestro país con una muy amplia tradición que se remonta al Renacimiento. En ese contexto cabe mencionar los repertorios de caminos del siglo XVI que en algunos casos remiten a antiguas arterias hispanas. Entre ellos destaca el *Reportorio de todos los caminos de España*, de Juan de Villuga<sup>3</sup>, o el *Reportorio de caminos ordenado por Alonso de Meneses*<sup>4</sup>. Cabe citar también la importante figura de Ambrosio de Morales<sup>5</sup>, continuador de la Crónica de Florián de Ocampo, y quien mediante sus viajes dejaría valioso testimonio

---

1 G. Carrasco Serrano (coord.), *Vías de comunicación romanas en Castilla-La Mancha (Homenaje a Pierre Sillières)*, Cuenca, 2016.

2 J. M<sup>a</sup> Blázquez, "Causas de la romanización de Hispania", *Hispania*, 24 (1964), pp. 6 y 345 ss.

3 *Reportorio de todos los caminos de España* compuesto por P. Juan de Villuga (1546), Madrid, 1950; P. J. Villuga, *Reportorio de todos los caminos de España*, N. York, 1967 (nueva imp. de la ed. facs.); *El Reportorio de Villuga*, edic. de G. Arias, La Línea, 2002 (reimp. en 2004).

4 *Reportorio de caminos ordenado por Alonso de Meneses*, Alcalá de Henares, 1576; véase también, *Reportorio de caminos ordenado por Alonso de Meneses, Correo (1576)*, Madrid, 1946.

5 Véase R. Cobo Sampedro, *Ambrosio de Morales: apuntes biográficos*, Córdoba, 1879; E. Redel y Aguilar, *Ambrosio de Morales: estudio biográfico*, Córdoba, 1908; recientemente, S. Sánchez-Madrid, *Arqueología y humanismo: Ambrosio de Morales*, Córdoba, 2002; también J. M. Abascal, *Ambrosio de Morales. Las Antigüedades de las ciudades de España. Edición crítica del manuscrito*, Madrid, 2012, 2 vols.

sobre gran cantidad de restos y vestigios arqueológicos, como por ejemplo en relación a las calzadas de Segóbriga<sup>6</sup> en su descripción que realizara de las ruinas del cerro de Cabeza del Griego en Saelices<sup>7</sup>.

A partir del siglo XVIII y con el incremento del interés que los estudios sobre la antigüedad tendrían en general, la Real Academia de la Historia fundada bajo Felipe V va a adquirir un especial protagonismo fomentando las excavaciones e impulsando los viajes arqueológicos<sup>8</sup>. Un ejemplo muy representativo al respecto lo vendrá a constituir, Luis José Velázquez de Velasco<sup>9</sup>, marqués de Valdeflores, quien comisionado por dicha institución y a través de sus viajes, llevaría a cabo una detenida descripción de la vía de la Plata<sup>10</sup> en el tramo de Mérida y Salamanca. En la misma época se inscribe la monumental obra del agustino Enrique Flórez<sup>11</sup>, *España Sagrada*, en la que dentro de la ingente cantidad de datos que recoge, cabe destacar las numerosas referencias a antiguos núcleos de población, muchos de ellos correspondientes a mansiones itinerarias (*Alces*, *Laminium*, *Consabro*, etcétera) de las que se proporciona además sus supuestas identificaciones<sup>12</sup>. Hombre destacado también en el ambiente ilustrado de su tiempo será José Andrés Cornide de Folgueira<sup>13</sup>, quien llevaría a cabo diversas expediciones histórico-arqueológicas<sup>14</sup>; así pues

---

6 Ambrosio de Morales. *Las Antigüedades de las ciudades de España*, reimp., Valencia, 2001, p. 101. Véase también las propuestas de identificación de mansiones realizadas en relación a las vías del Itinerario de Antonino, *Las Antigüedades de las ciudades...*, op. cit., pp. 115 ss.

7 Ambrosio de Morales, *Las Antigüedades de las ciudades...*, op. cit., pp. 98 ss. En relación al viaje de Ambrosio de Morales al cerro de Cabeza del Griego y su identificación con Segóbriga, véase, M. Almagro Basch, *Segóbriga I. Los textos de la antigüedad sobre Segóbriga y las discusiones acerca de la situación geográfica de aquella ciudad*, Madrid, 1983, pp. 58-66.

8 Véase M. Almagro-Gorbea, J. Maier, "La Real Academia de la Historia y la arqueología española en el siglo XVIII", en J. Beltrán et alii, *Iluminismo e Ilustración. Le Antichità e i loro protagonisti in Spagna e in Italia nell XVIII secolo*, Roma, 2003, pp. 1-27; J. M. Abascal, "La arqueología en los viajes literarios por España en tiempo de los Borbones", en M. Almagro-Gorbea, J. Maier (eds.), *De Pompeya al Nuevo Mundo. La Corona española y la arqueología en el siglo XVIII*, Madrid, 2012, pp. 53-69.

9 J. Mathias, *El Marqués de Valdeflores: su vida, su obra y su tiempo*, Madrid, 1959; A. M<sup>a</sup> Canto, "Un precursor hispano del CIL en el siglo XVIII: el marqués de Valdeflores", *BRAH*, 191 (1994), pp. 499-516; M. Álvarez Martí-Aguilar, *La Antigüedad en la historiografía española del siglo XVIII: el Marqués de Valdeflores*, Málaga, 1996; G. Mora Rodríguez, "Luis José Velázquez de Velasco, marqués de Valdeflores", en *Pioneros de la Arqueología en España del siglo XVI a 1912*, Alcalá de Henares, 2004, pp. 39-41.

10 Véase, J. M. Roldán Hervás, *Iter ab Emerita Asturicam. El camino de la plata*, Salamanca, 1971, pp. 185-191.

11 Véase la amplia introducción de F. J. Campos y Fernández de Sevilla a la nueva edición de la *España Sagrada* revisada por R. Lazcano, vol. I, Madrid, 2000, IX-CLXXXI.

12 Evidentemente muchas de las localizaciones de antiguos núcleos de población resultan erróneas, como claramente en el caso de Segóbriga, identificada con Segorbe. De interés sin embargo resulta la inclusión en el vol. VII, pp. 139-140, de la inscripción procedente de Cástulo en la que se atestigua la vía de comunicación entre dicho núcleo y *Sisapo* en la provincia de Ciudad Real. Dicho importante texto epigráfico sería también recogido por J. F. de Masdeu en su *Historia crítica de España y de la cultura española*, T. V., Madrid, MDCCCLXXXVIII, p. 408, e igualmente por el canónigo José Martínez de Mazas en su *Descripción del sitio y ruinas de Castulo y noticias de esta antigua ciudad en el reyno de Jaén*, 1788 (ms.), cap. V, fol. 85. Véase G. Carrasco Serrano, "Sobre CIL, II, 3270 y la antigua vía de comunicación Castulo-Sisapo", *Actas del III Congreso Internacional de Caminería Hispánica*, Madrid, 1997, pp. 183-191.

13 Véase P. López Gómez, *José Cornide. El coruñés ilustrado*, La Coruña, 1977; A. Gil Merino, *La vida y la obra de José Cornide Saavedra*, La Coruña, 1992; M. Almagro-Gorbea, J. Maier, "La Real Academia...", op. cit., pp. 19-20.

14 M. Vallejo, *Los viajes de Cornide por la Alcarria. Viajes histórico-arqueológicos por las tierras de Guadalajara (1793-1795)*, Guadalajara, 1999; J. M. Abascal, R. Cebrián, *Los viajes de José Cornide por España y Portugal de 1754 a 1801*, Madrid, 2009; J. M. Abascal, "Los viajes de Cornide por Extremadura y sus antecedentes", en

tras visitar en 1794 las ruinas del cerro de Cabeza del Griego, redactaría un amplio y detallado informe en el que se describen diversas calzadas romanas, llegándose incluso a diferenciar entre aquellas que pasaban por la Celtiberia, y aquellas otras que atravesando dicho territorio no se incluirían en el Itinerario de Antonino<sup>15</sup>. De interés resulta también la obra de comienzos ya del siglo XIX de A. Laborde, *Voyage pittoresque et historique de l'Espagne*<sup>16</sup>, en la que se referencian vías romanas y restos de antigüedades.

Con el siglo XIX se inicia, sin duda, una nueva etapa en la evolución de la historia de los estudios de las vías romanas peninsulares. En este sentido cabe destacar en primer lugar dos obras que aun teniendo carácter general, sin embargo presentan interés para las comunicaciones antiguas. La primera de ellas es el *Sumario de las antigüedades romanas que hay en España*, de Juan Agustín Ceán Bermúdez<sup>17</sup>, en la que se relacionan los distintos núcleos y ciudades antiguas peninsulares, agrupadas en las tres grandes circunscripciones administrativas de época augustea, con sus correspondientes identificaciones y restos más significativos. Y en segundo término el *Diccionario geográfico-histórico de la España antigua*<sup>18</sup>, de M. Cortés y López publicado en tres volúmenes en 1835-1836, y en el que además de hacerse una recopilación de fuentes antiguas, alguna de ellas de especial interés en relación a las comunicaciones romanas como es el caso del Itinerario de Antonino, se exponen las hipotéticas localizaciones de numerosas mansiones y antiguas poblaciones peninsulares. Ambas obras serían consultadas y utilizadas (junto a las de E. Flórez, A. Ponz, etc.) por Pascual Madoz en su *Diccionario geográfico-estadístico-histórico*<sup>19</sup> en el que igualmente se proporcionan numerosos datos sobre vías antiguas y mansiones.

Pero el impulso que la investigación sobre viaria romana experimentaría en el siglo XIX, se ejemplifica claramente en la figura del ingeniero Eduardo Saavedra<sup>20</sup> quien realizaría en su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia en 1862<sup>21</sup>, el primer gran intento

---

M<sup>a</sup> C. Villalón (Coord.), *Viajes, viajeros y obra pública. Extremadura entre España y Portugal*, Cáceres, 2014, pp. 193-215. Los viajes de J. A. Cornide le sitúan, en realidad, como un continuador de la obra de A. Ponz, *Viage de España*, Madrid, 1772-1794.

15 Véase, J. Cornide, "Noticia de las antigüedades de Cabeza del Griego reconocidas de orden de la Real Academia de la Historia", en *Memorias de la Real Academia de la Historia*, III (1799), pp. 142-150: "de las calzadas romanas que pasaban por la Celtiberia". Y *op. cit.*, pp. 150-156: «de otras calzadas que pasaban por Celtiberia, y que no se hallan mencionadas en el Itinerario». También incluso se hacen referencia a algunos miliarios, vid., vgr., pp. 27-29. A este mismo interés por conocer la viaria y la ocupación romana de la región obedecerían los posteriores viajes realizados a la Alcarria alta y a Sigüenza (*Viage a la Alcarria Alta y Viage executado en el mes de Septiembre de 95 desde Madrid a Sigüenza por la Alcarria para determinar la posición geográfica de la Celtiberia*), y en cuyos manuscritos conservados, se hace también referencia a calzadas romanas de la zona, vid., M. Vallejo, *Los viajes de Cornide...*, *op. cit.*, pp. 33 ss.; J. M. Abascal, R. Cebrián, *Los viajes de J. Cornide...*, *op. cit.*, pp. 229-248. También de interés resultan los escritos de J. Cornide sobre el Itinerario de Antonino, depositados en la Real Academia de la Historia.

16 A. de Laborde, *Voyage pittoresque et historique de l'Espagne*, París, MDCCCVI-XX; también de interés, *Itinéraire descriptif de l'Espagne*, París, MDCCCVIII.

17 J. A. Ceán Bermúdez, *Sumario de las antigüedades romanas que hay en España*, Madrid, 1832.

18 M. Cortés y López, *Diccionario geográfico-histórico de la España antigua, Tarraconense, Bética y Lusitania, con la correspondencia de sus regiones, ciudades, ríos, caminos, puertos e islas a las conocidas en nuestros días*, Madrid, 1835-1836, 3 vols.

19 P. Madoz, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, Madrid, 1845-1850, 16 vols.

20 Véase J. Mañas, *Eduardo Saavedra, ingeniero y humanista*, Madrid, 1983.

21 E. Saavedra, *Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1862. El discurso sería contestado por Aureliano Fernández-Guerra y Orbe, quien también lleva a cabo diversas apreciaciones sobre mansiones. También véase comentario de A. Fernández-Guerra sobre restos de calzadas en "Una tésera

de establecer –teniendo en cuenta los datos de las fuentes antiguas itinerarias– un mapa de comunicaciones romanas con la ubicación de sus mansiones. A partir de entonces se van a fomentar las investigaciones sobre vías romanas en España, publicándose numerosos trabajos en el *BRAH*. De esta manera, cabe destacar los estudios de A. Blázquez y Delgado de Aguilera sobre la revisión del Itinerario de Antonino<sup>22</sup> y sobre el valor de la milla romana<sup>23</sup> de tanta polémica en la investigación viaria. Cabe igualmente mencionar en este siglo los trabajos de eruditos locales como es el caso de Rafael Martínez de Carnero quien elaboraría una memoria en 1859 presentada para la Real Academia de la Historia<sup>24</sup>, en la que describiría el trazado de la vía entre Libisosa y Castulo; o igualmente el trabajo del erudito conquense J. Santa María sobre “Itinerarios romanos de la provincia de Cuenca”, publicado en 1897<sup>25</sup>, basado en restos vistos sobre el propio terreno e incluyéndose planos. Pero especial importancia tendrán, sin duda, en esta etapa sobre todo de la segunda mitad del siglo XIX, los estudios llevados a cabo por F. Coello, entre los que cabe resaltar el publicado en 1889 sobre las “Vías romanas entre Toledo y Mérida”<sup>26</sup>, en el que se describen, según su criterio, las rutas que enlazaban ambas ciudades, indicándose la situación de las mansiones e incorporándose un mapa con los trazados. Posteriormente F. Coello realizaría también dos trabajos de gran interés; se trata de su “Vía romana de Sigüenza a Chinchilla” publicado en 1893 en el *BRAH*<sup>27</sup>, y en segundo término “Vía romana de Chinchilla a Zaragoza”<sup>28</sup> que se publicaría un año más tarde, es decir en 1894 y en el que se mantiene el trazado descrito ya en su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia en diciembre de 1874<sup>29</sup>.

A finales del siglo XIX, a los estudios de F. Coello se habrá de añadir también los trabajos de Fidel Fita<sup>30</sup>, quien en su intensa labor epigráfica<sup>31</sup> sacaría a la luz numerosas

---

celtíbera. Datos sobre las ciudades celtibéricas de Ergávica, Munda, Cértima y Contrebia”, *BRAH*, I (1877), pp. 129-139. Igualmente y sobre la vía Augusta, vid., A. Fernández-Guerra, en *Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública del Sr. D. Juan de Dios de la Rada y Delgado*, Madrid, 1875, pp. 121-125; también al respecto, P. Serrano Gómez, “La plaine de la Consolation et la ville ibérique d’Ello”, *Bulletin Hispanique*, I (1889), pp. 18-19.

22 A. Blázquez, “Nuevo estudio sobre el Itinerario de Antonino”, *BRAH*, 21 (1892), pp. 54-128.

23 A. Blázquez, “La milla romana”, *BRAH*, 32 (1898), pp. 440-450; *Id.*, *BRAH*, 34 (1899), pp. 27-52.

24 *Memoria que tiene el honor de presentar a la Academia de la Historia, según su programa, el profesor de Primera Enseñanza de la villa de Almedina, D. Rafael Martínez de Carnero, acompañando el correspondiente plano. Año 1859.* Vid., J. M. Abascal, R. Cebrián, *Manuscritos sobre antigüedades de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 2005, p. 340; J. M. Abascal, “Rafael Martínez de Carnero y las inscripciones del sur del Conventus Carthaginensis”, en F. J. Navarro (ed.), *Pluralidad e integración en el mundo romano*, Pamplona, 2010, pp. 81-92.

25 J. Santa María, “Itinerarios romanos de la provincia de Cuenca”, *BRAH*, 31 (1897), pp. 5-19.

26 F. Coello, “Vías romanas entre Toledo y Mérida”, *BRAH*, 15 (1889), pp. 5-42.

27 F. Coello, “Vía romana de Sigüenza a Chinchilla”, *BRAH*, 23 (1893), pp. 437-441.

28 F. Coello, “Vía romana de Chinchilla a Zaragoza”, *BRAH*, 24 (1894), pp. 5-21.

29 F. Coello, *Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1874. Véase también su revisión de la viaria romana de la provincia de Cuenca, “Caminos romanos de la provincia de Cuenca”, *BRAH*, 31 (1897), pp. 19-25, en comparación con la publicación de J. Santa María anteriormente citada.

30 Véase J. Pérez de Guzmán, “El Exmo. Sr. y R.P. D. Fidel Fita, S.J., Director de la Real Academia de la Historia”, *BRAH*, 72 (1918), pp. 97-112; J. M. Abascal, *Fidel Fita (1835-1918). Su legado documental en la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1999; *Id.*, “Fidel Fita”, en *Pioneros de la Arqueología...*, *op. cit.*, pp. 299-305.

31 Véase por ejemplo su trabajo “Reseña epigráfica desde Alcalá de Henares a Zaragoza”, *BRAH*, 23 (1893), pp. 491-525, con un estudio detallado de la vía desde *Complutum* a *Caesaraugusta*. También véase el apéndice sobre la viaria de Guadalajara (*BRAH*, 23 (1893), pp. 350-352), con referencias a miliarios en relación con el informe de F. R. de Uhagón, “Antigüedades romanas de la Alcarria”, *BRAH*, 23 (1893), pp. 346-350.

inscripciones colaborando además –junto a A. Fernández-Guerra<sup>32</sup>–, con su contemporáneo E. Hübner en el gran *Corpus*<sup>33</sup> epigráfico (CIL, II) en el que se incluirían numerosos miliarios de gran interés para las comunicaciones romanas peninsulares.

Este impulso en el estudio de las vías romanas que, en general, se experimentaría a lo largo del siglo XIX, se vería acrecentado a partir de comienzos del siglo XX debido en gran parte al incremento tanto de excavaciones arqueológicas como de publicaciones monográficas. Entre estas últimas cabe citar los trabajos de las *Memorias de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades*, como es el caso de las “Vías romanas del valle del Duero” publicado en 1916, o las “Vías romanas del valle del Duero y Castilla-La Nueva” de 1917, entre otros<sup>34</sup>. De interés resultan también los estudios de A. Blázquez de comienzos de dicho siglo “Vía romana de Mérida a Salamanca<sup>35</sup>” en el que se corrige la descripción que E. Hübner había realizado de la calzada; “Vías romanas de la Beturia de los Túrdules”<sup>36</sup> en el que se realizan precisiones a los estudios ya realizados al respecto por A. Delgado; y “Cuatro téseras militares” en el que se dieron a conocer las famosas tablas de barro de Astorga en las que se citan una serie de vías del noroeste peninsular<sup>37</sup>.

Tras el paréntesis correspondiente al período de la guerra civil, la investigación sobre las comunicaciones romanas en nuestro país continuaría durante los años cuarenta destacando los estudios en 1946 sobre la vía de la Plata de César Morán incluidos en su *Reseña histórico-artística de la provincia de Salamanca*<sup>38</sup> y que más tarde darían contenido a la monografía *La calzada romana “La Plata” en la provincia de Salamanca*<sup>39</sup>, en la que se

---

32 Véase J. M. Abascal, “Aureliano Fernández-Guerra y Orbe”, en *Pioneros de la Arqueología...*, op. cit., pp. 293-298; J. Miranda Valdés, *Aureliano Fernández (1816-1894). Un romántico, escritor y anticuario*, Madrid, 2005; J. Miranda Valdés, H. Gimeno, E. Sánchez Medina, *Emil Hübner, Aureliano Fernández-Guerra y la epigrafía de Hispania*, Madrid, 2011.

33 E. Hübner, *Corpus Inscriptionum Latinarum, II: Inscriptiones Hispaniae Latinae*, Berlín, 1869; Id., *Inscriptionum Hispaniae Latinarum Supplementum*, Berlín, 1892.

34 A. Blázquez, C. Sánchez Albornoz, *Vías romanas de Briviesca a Pamplona y de Briviesca a Zaragoza*, MJSEA, 15, 1918; Id., *Vías romanas de Botoa a Mérida-Mérida a Salamanca-Arriaca a Sigüenza-Arriaca a Titulcia-Segovia a Titulcia y Zaragoza al Bearne*, MJSEA, 24, 1920; A. Blázquez y Jiménez bajo la dirección de A. Blázquez, *Vías romanas de Carrión a Astorga y de Mérida a Toledo y excavaciones practicadas en Lancía*, MJSEA, 29, 1920; A. Blázquez, A. Blázquez y Jiménez, *Vías romanas de Albacete a Zaorejas, de Quero a Aranjuez, de Meaques a Titulcia, de Aranjuez a Toledo y de Ayamonte a Mérida*, MJSEA, 40, 1921; Id., *Vías de Sigüenza a Zaragoza, de Alhambra a Zaragoza, del Vierzo a Lugo, de Lugo a Betanzos, de Betanzos a Padrón, de Tuy a Padrón, y de Padrón a Lugo*, MJSEA, 52, 1923; Id., *Vías romanas de Sevilla a Córdoba, por Antequera, de Córdoba a Cástulo por Epora, de Córdoba a Cástulo por El Carpio, de Fuente de la Higuera a Cartagena, y de Cartagena a Cástulo*, MJSEA, 59, 1923; Id., *Exploraciones en las vías romanas de Bergido a Asturica, y de Cataluña, Valencia y Jaén*, MJSEA, 69, 1925.

35 A. Blázquez, “Vía romana de Mérida a Salamanca”, *BRAH*, 61 (1912), pp. 101-106.

36 A. Blázquez, “Vías romanas de la Beturia de los Túrdules”, *BRAH*, 61 (1912), pp. 359-370.

37 A. Blázquez, “Cuatro téseras militares”, *BRAH*, 77 (1920), pp. 99-107. Posteriormente vid., M. Besnier, “Itinéraires épigraphiques l’Espagne”, *Bulletin Hispanique*, 26 (1924), pp. 5-26; F. Diego Santos, *Epigrafía romana de Asturias*, Oviedo, 1959, pp. 244-259; J. M. Roldán Hervás, *Itineraria Hispana. Fuentes itinerarias para el estudio de las vías romanas de la Península Ibérica*, Valladolid-Granada, 1975, pp. 163-175. También de comienzos de siglo son los interesantes estudios sobre viaria romana del ingeniero Manuel Díez Sanjurjo, *Los caminos antiguos y el Itinerario 18 de Antonino en la provincia de Orense*, Orense, 1904; “De Clunia a Intercacia, según el Itinerario de Antonino”, *Rev. Castellana*, marzo-mayo (1917) [repr. en *Revista de Obras Públicas*, 65, T. 1, nº 2168 (1917), pp. 215-216; 235-238; 285-289; 334-337].

38 C. Morán Bardón, *Reseña histórico-artística de la provincia de Salamanca*, Salamanca, 1946.

39 C. Morán Bardón, *La calzada romana “La Plata” en la provincia de Salamanca*, Madrid, 1949; en dicha obra se incluiría también y a modo de apéndice el trabajo sobre “Construcción y utilización de las vías romanas” traducido de la revista *Roads and Streets*, 1934.

incluiría asimismo el trabajo del ingeniero B. Oliver Román sobre comentarios técnicos de la calzada. También cabe resaltar en 1947 la conferencia pronunciada por Blas Taracena en la sesión de clausura del *III Congreso Arqueológico del Sudeste Español*<sup>40</sup>, en la que se establecen pautas sobre la investigación de la viaria romana en España en cuanto a fuentes, metodología y valor de la milla romana. No obstante será a partir de la década de los sesenta<sup>41</sup> cuando se experimente un nuevo impulso en los estudios sobre vías de comunicación romanas como claramente se ejemplifica en el muy riguroso trabajo de M<sup>a</sup> D. N. Estefanía Álvarez publicado en 1960 sobre las vías romanas de la región galaica<sup>42</sup> en el que utilizan como fuente prioritaria los miliarios a los que añade otros testimonios diversos de cara a una mejor comprensión del recorrido de los trazados. También en estos años se inscriben los trabajos del ingeniero Ernesto Loewinsohn sobre calzadas septentrionales<sup>43</sup>, el estudio de P. Fernández Martín sobre la superposición de las calzadas romanas y los caminos de Santiago<sup>44</sup>, y el muy interesante análisis sobre las vías romanas entre el Tajo y el Guadalquivir que M. Corchado Soriano<sup>45</sup> publicara en 1969, y en el que se sintetizan diversos estudios que sobre caminería antigua dicho autor había llevado a cabo durante varios años. De indudable interés resulta igualmente la publicación por G. Arias de la revista *El Miliario Extravagante*<sup>46</sup> (primera época 1963-1968) en la que desarrollaría su famosa teoría de “los empalmes”<sup>47</sup>.

---

40 Véase B. Taracena, “Las vías romanas en España”, *Crónica del III Congreso Arqueológico del Sudeste Español*, Murcia, 1947, pp. 249-255. Cabe citar también su trabajo ya publicado en los años treinta, *Vías romanas del alto Duero*, Madrid, 1934.

41 Con anterioridad cabe destacar también la publicación de la obra de G. Menéndez Pidal, *Los caminos en la historia de España*, Madrid, 1951, en la que se dedica un apartado a la antigüedad (pp. 13-34). En esta misma línea posteriormente en los años noventa se editaría la obra de J. Uriol Salcedo, *Hª de los caminos de España*, Madrid, 1990, en cuyo primer tomo dedica todo un capítulo (pp. 15-35) a las calzadas romanas.

42 M<sup>a</sup> D. N. Estefanía Álvarez, “Vías romanas de Galicia”, *Zephyrus*, 11 (1960), pp. 5-103.

43 E. Loewinsohn, “De Astorga a Villardecierros”, *ME*, 6 (1964), p. 123; Id., “Una calzada y dos campamentos romanos del Conventus Asturum”, *AEspA*, 38 (1965), pp. 26-49; Id., “La calzada romana entre Astorga y Puerto Calzado por Villardecierros”, *ME*, 11 (1966), pp. 300-304; Id., *ME*, 13 (1967), pp. 358-361; Id., “Otras exploraciones de Loewinsohn”, *ME*, 13 (1967), p. 361-364.

44 P. Fernández Martín, “Las calzadas romanas y los caminos de Santiago en la provincia de Soria”, *Celtiberia*, 24 (1962), pp. 197-221.

45 M. Corchado Soriano, “Vías romanas entre el Tajo y el Guadalquivir”, *AEspA*, 42 (1969), pp. 124-158. En dicho trabajo se recogen las siguientes rutas: de Toledo a Mérida por el Puerto Marchés; de Toledo a Mérida por el Puerto del Milagro; de Toledo a Córdoba por Torre de Abraham y Puente de las Ovejas; de Toledo a Córdoba por Calatrava y Puerto Mochuelo; de Toledo a Andújar por Consuegra, Azuqueca y Galiarda; de Toledo a Córdoba, por Calatrava, Añavete y Baños; de Toledo a Sta. María del Guadiana, por Villarta de San Juan; de Toledo a Sta. M<sup>a</sup> del Guadiana y Alhambra, por Tembleque; desviación de la vía Córdoba-Toledo en la Venta de la Serrana (Senda Galiana); vía procedente de Sigüenza, por Uclés, Vejezate, Alhambra, Castellar, Bailén y Toledillo (probable Camino de los Berones); desde Alcalá, por Cabeza de Griego, Villar de Cantos, Pozo Amargo, Chinchilla a Cartagena; vía transversal desde Mérida, por Capilla, Caracuel, Villanueva de la Fuente, al Puerto de Almansa; vía Córdoba a Sagunto, por Montoro y Linares, y por Villa del Río y Cástulo; desviación de la vía Córdoba-Sagunto, por Castellar, La Puerta y Riopar, a Cartagena.

46 Véase E. Gozalbes Cravioto, “Los estudios sobre las vías romanas en España”, *Actas VIII Congreso Internacional de Caminería Hispánica*, Madrid, 2006, p. 4.

47 También al respecto y posteriormente vid., G. Arias, “La red viaria de la Hispania romana. Perspectivas actuales tras siglo y medio de investigaciones”, en *Artifex. Ingeniería romana en España*, Madrid, 2002, pp. 202-204. Asimismo y en relación a los diversos casos gramaticales del Itinerario para con las mansiones, y más concretamente sobre los casos de los acusativos con *Ad.*, véase en dichos años sesenta el estudio de J. M. Roldán Hervás, “Sobre los acusativos con «ad.» en el Itinerario de Antonino”, *Zephyrus*, 17 (1966), pp. 109-120.

A partir ya de la década de los 70 los trabajos de J. M. Roldán Hervás vinieron a marcar un hito notorio<sup>48</sup> en la evolución de los estudios sobre viaria en nuestro país. Se trata en primer lugar del muy sólido trabajo sobre la vía de la Plata editado por la Universidad de Salamanca en 1971<sup>49</sup>, en el que por vez primera se utilizaría ya metodología moderna como la fotografía aérea y cartografía de precisión, acordes con experiencias de otros países europeos<sup>50</sup>. En esta misma línea investigadora cabe citar también la monografía de J. A. Abásolo sobre las comunicaciones romanas de la provincia de Burgos<sup>51</sup>. La segunda obra de J. M. Roldán sería su famosa *Itineraria Hispana* publicada en 1975<sup>52</sup> en la que se llevaría a cabo una recopilación de las principales fuentes itinerarias antiguas para el análisis de la viaria peninsular, y que tendría sin duda un gran impacto en dichos años<sup>53</sup>.

No obstante será durante la década de los ochenta y noventa cuando se desarrolle una de las etapas más fructíferas de la investigación de las comunicaciones romanas. Así pues, son numerosas las aportaciones que durante dicha etapa se llevan a cabo al respecto sobre diversos ámbitos territoriales peninsulares. De esta manera y dentro de los años ochenta cabe destacar el estudio de las vías romanas de la provincia de Guadalajara<sup>54</sup>, el de las comunicaciones en la cuenca del Duero<sup>55</sup>, o el relativo a la red viaria romana en Aragón<sup>56</sup>, y por lo que respecta a la década ya de los noventa, el muy valioso y modélico trabajo sobre *Les voies de communication de l'Hispanie méridionale*<sup>57</sup>, el de la viaria del territorio valenciano<sup>58</sup>, o el de las comunicaciones romanas cántabras<sup>59</sup>, entre otros muchos<sup>60</sup>. Además

---

48 Véase J. A. Abásolo, "Las comunicaciones", en *Hispania. El Legado de Roma*, Zaragoza, 1998, p. 152.

49 J. M. Roldán Hervás, *Iter ab Emerita Asturicam. El camino de la Plata*, Salamanca, 1971.

50 Véase I. D. Margary, *Roman roads in Britain*, London, 1955; *The Viatores, Roman roads in the South-East Midlands*, London, 1964.

51 J. A. Abásolo Álvarez, *Comunicaciones de la época romana en la provincia de Burgos*, Burgos, 1975; también del mismo autor vid., *Las vías romanas de Clunia*, Burgos, 1978.

52 J. M. Roldán Hervás, *Itineraria Hispana. Fuentes antiguas para el estudio de las vías romanas en la Península Ibérica*, Valladolid-Granada, 1975.

53 También cabe mencionar en estos mismos años el determinante estudio de J. M. Roldán Hervás, "Sobre el valor métrico de la milla romana", XI CNA, Zaragoza, 1970, pp. 533-539, así como el trabajo de A. Rodríguez Colmenero, *La red viaria del Sudeste de Galicia*, Valladolid, 1976. E igualmente resaltar el estudio de P. Sillières sobre la vía de los Vasos de Vicarello de Cástulo a Saetabis, "Le «Camino de Aníbal». Itinéraire des gobelets de Vicarello de Castulo a Saetabis", *MCV*, 13 (1977), pp. 31-83.

54 J. M. Abascal Palazón, *Vías de comunicación romanas de la provincia de Guadalajara*, Guadalajara, 1982.

55 J. M<sup>a</sup> Solana, T. Mañanes, *Ciudades y vías romanas en la cuenca del Duero*, Valladolid, 1985.

56 M. A. Magallón Botaya, *La red viaria romana en Aragón*, Zaragoza, 1987.

57 P. Sillières, *Les voies de communication de l'Hispanie meridionale*, París, 1990.

58 F. Arasa, M. Roselló, *Les vies romanes del territori valencià*, Valencia, 1995.

59 J. M. Iglesias, J. A. Muñiz, *Las comunicaciones en la Cantabria romana*, Santander, 1992.

60 Por ejemplo y para los años 80, S. Palomero, *Las vías romanas en la provincia de Cuenca*, Cuenca, 1987; C. de Miguel, *La vía romana a su paso por Cercedilla*, Madrid, 1980; C. Gozalbes Cravioto, *Las vías romanas de Málaga*, Málaga, 1986; J. M. Fernández Corrales, *El trazado de las vías romanas en Extremadura*, Cáceres, 1987; F. Pallí Aguilera, *La vía Augusta en Cataluña*, Barcelona, 1985; M. A. Rabanal Alonso, *Vías romanas de la provincia de León*, León, 1988. Y para los años 90, S. Alvarado, J. C. Rivas, T. Vega, *La Vía Nova en A Limia. Sus restos, trazado, mensuración y procedimiento constructivo*, Ourense, 1992; E. Melchor Gil, *Las vías romanas de la provincia de Córdoba*, Córdoba, 1995; M. Durán et alii, *La Vía Nova en la Serra do Xurés: la rehabilitación de la Vía Nova entre Portela do Home y Baños de Riocaldo*, Ourense, Santiago de Compostela, 1999; R. Corzo, M. Toscano, *Las vías romanas de Andalucía*, Sevilla, 1992; G. CASTELLM et alii, *Voies romaines du Rhône à l'Ebre: via Domitia et via Augusta*, París, 1997; J. M. Ruiz Acevedo, *Las vías romanas en la provincia de Huelva*, Huelva, 1998; J. M<sup>a</sup> Bragado Toranzo, *Fuentes literarias y epigráficas de la provincia de Zamora y su relación con las vías romanas de la Cuenca del Duero*, León, 1991. También en la década de los

cabe resaltar también en estos años la celebración de diversos Encuentros y Simposios como el realizado en Murcia bajo la dirección de A. González Blanco en 1986 sobre las *Vías romanas del Sureste* y cuyas aportaciones se reunirían en un volumen publicado en 1988<sup>61</sup>. Por su parte en 1987 se llevaría a cabo el Simposio sobre *La red viaria en la Hispania romana*, cuyas actas editadas en 1990<sup>62</sup>, en las que se recogen las ponencias y comunicaciones presentadas, vendrían a constituir un buen estado de la cuestión sobre la problemática de la viaria romana peninsular. También en 1992 se publicaría el *II Encuentro sobre el Tajo* dedicado precisamente al territorio y las comunicaciones<sup>63</sup>. Y posteriormente en 1999 se editaría asimismo el *II Encuentro Europeo de las vías romanas en el Mediterráneo*, por parte de la Generalitat valenciana<sup>64</sup>. A todos ellos se habrá de añadir los *Congresos Internacionales de Caminería Hispánica* realizados desde 1992, y en los que siempre se han contemplado comunicaciones sobre el viario romano<sup>65</sup>; con anterioridad al año 2000 se celebrarían cuatro congresos<sup>66</sup>: Madrid-Pastrana (1992), Madrid-Guadalajara (1994), Morelia (México) (1996), y Guadalajara (1998). Igualmente mencionar la publicación por parte de G. Arias en 1987 de su *Repertorio de caminos de la Hispania romana*<sup>67</sup> en el que se recopila y actualiza lo fundamental de la primera etapa de la revista ya mencionada, *El Miliario Extravagante*, cuya segunda época comprendería desde 1988 a 1992; dicha revista tendría además una tercera etapa desde 1993 a 1999, época esta cuyo marco de estudio rebasaría ya la temática específicamente viaria para tratar además otros aspectos de geografía histórica.

A partir del año 2000 la investigación sobre las comunicaciones romanas en nuestro país va a continuar mostrando una gran vitalidad, como se pondrá de manifiesto a través de los numerosos artículos publicados en revistas científicas, y a través de distintas monografías. Entre estas últimas cabe citar los trabajos en relación a la importante vía de la Plata del 2007<sup>68</sup> y 2008<sup>69</sup>, o sobre la calzada Arse/Saguntum-Celtiberia (2005)<sup>70</sup>, o en

---

noventa cabe citar el trabajo de J. M<sup>a</sup> Blázquez, "Vías e itinerarios: de la antigüedad a la Hispania romana", en *Viaje por la historia de nuestros caminos*, Madrid, 1997, y de J. M<sup>a</sup> Solana y L. Sagredo, *La política viaria en Hispania. Siglo IV*, Valladolid, 1998, a los que cabe añadir la monografía publicada por el Ministerio de Obras Públicas, Transportes y Medio Ambiente en 1993 sobre *El Camino de Andalucía: itinerarios históricos entre la Meseta y el valle del Guadalquivir* y cuyo primer apartado se dedica a vías romanas.

61 A. González Blanco (Coord.), *Vías romanas del Sureste (Actas del symposium celebrado en Murcia del 23 al 24 de octubre de 1986)*, Murcia, 1988.

62 *La red viaria en la Hispania romana*, Zaragoza, 1990.

63 *Encuentros sobre el Tajo: el territorio y las comunicaciones*, Alcántara, 1992.

64 *II Encuentro Europeo de las vías romanas en el Mediterráneo*, Valencia, 1999.

65 Véase E. Gozalbes Cravioto, "Nuevas aportaciones a las vías romanas de Hispania", *Actas X Congreso Internacional de Caminería Hispánica*, Madrid, 2011, pp. 1-10.

66 *Caminería Hispánica. Actas del I Congreso Internacional de Caminería Hispánica*, Madrid, 1993, 2 vols.; *Caminería Hispánica. Actas del II Congreso Internacional de Caminería Hispánica*, Madrid, 1996, 3 vols.; *Caminería Hispánica. Actas del III Congreso Internacional de Caminería Hispánica*, Madrid, 1997; *Caminería Hispánica. Actas del IV Congreso Internacional de Caminería Hispánica*, Madrid, 2000, 3 vols.

67 G. Arias, *Repertorio de caminos de la Hispania romana*, La Línea, 1987. Dicha obra sería objeto de reimpresión en el año 2004.

68 G. Gillani, M. Santonja (eds.), *Arqueología en la vía de la Plata*, Béjar, 2007.

69 *La vía de la Plata: una calzada y mil caminos*, Madrid, 2008. También cabe citar la monografía sobre los caminos romanos en torno a *Emerita* de P. D. Sánchez Barrero, *Itinerarios y caminos romanos en el entorno emeritense*, Mérida, 2010. Y por supuesto también la obra de V. Gil Mantas, *As vías romanas da Lusitânia*, Mérida, 2012.

70 A. C. Ledo Caballero, *La calzada Arse/Saguntum-Celtiberia: estudio histórico-arqueológico*, Valencia, 2005.

relación a las vías romanas de Navarra (2003)<sup>71</sup> o de las provincias de La Coruña (2001)<sup>72</sup> y Lugo (2006)<sup>73</sup>, o por lo que respecta a la Vía Augusta (2001)<sup>74</sup>, (2013)<sup>75</sup>, (2018)<sup>76</sup>, entre otros muchos<sup>77</sup>. A estos trabajos se habrá de añadir la publicación en el 2006 por parte de J. M<sup>a</sup> Solana y L. Sagredo de *La red viaria romana en Hispania: siglos I-IV d. C.*<sup>78</sup>, además de otros estudios sobre la política viaria romana correspondiente al siglo III d.C. (2002)<sup>79</sup>, y siglos I y II d.C. (2008)<sup>80</sup>. También en el 2011 se editaría bajo la dirección de M. Criado de Val el *Atlas de Caminería Hispánica*<sup>81</sup>, que vino a suponer una apreciable aportación por cuanto en el primer volumen se dedica un amplio apartado a la caminería hispano-romana en el que además se incluyen tres cartografías peninsulares de interés: una en relación a la *Tabula Imperii Romani*<sup>82</sup>, otra dedicada a los puentes romanos y una tercera referente a las piezas miliarias.

Precisamente los miliarios y los puentes constituyen elementos fundamentales en las actuales investigaciones sobre viaria, y de cuyo estudio se han derivado últimamente diversos repertorios y trabajos, como el caso del realizado por C. Puerta Torres sobre los miliarios de la vía de la Plata publicado en el 2002<sup>83</sup>, o el relativo al ámbito del noroeste

---

71 A. Castiella Rodríguez, *Por los caminos romanos de Navarra*, Pamplona, 2003.

72 B. Sáez Taboada, *Las comunicaciones romanas en la provincia de A Coruña*, Santiago de Compostela, 2001.

73 Id., *Las vías romanas en la provincia de Lugo*, Santiago de Compostela, 2006.

74 *La Vía Augusta en la Bética*, Sevilla, 2001.

75 *Vía Augusta: plan director de recuperación de la Vía Augusta en la Comunitat Valenciana*, Alicante, 2013.

76 F. Arosa i Gil, *La Vía Augusta pel País Valencià*, Alicante, 2018; incluir también G. Morote Barbera, *La Vía Augusta y otras calzadas en la Comunidad Valenciana*, Valencia, 2002.

77 Véase vgr., I. Moreno Gallo, *La red viaria antigua en La Rioja*, La Línea, 2001; Id., *Descripción de la vía romana de Italia a Hispania en la provincia de Burgos y Palencia*, Burgos, 2001; F. Esteve Gálvez, *La vía romana de Dertosa a Saguntum*, Castellón, 2003; J. F. Roig Pérez, *El tram de vía romana "De Italia In Hispanias-ab Asturica Terracone" entre Tarraco i Ilerda*, Tarragona, 2005; A. Rodríguez Colmenero, *Vía romana XIX: un viaje desde Lugo a los Ancares, siguiendo las pisadas de Roma*, Lugo, 2008; *La XVII Augusta Romana (XVII del Itinerario de Antonino) en la provincia de Zamora: guía de un camino romano*, Zamora, 2008; J. M. Sobrado Vázquez, *O trazado da vía romana Lucus-Augusti-Aquis Querquennis na provincia de Lugo*, Lugo, 2009; I. Moreno Gallo, *Item a Caesarea Augusta Beneharno = la carretera romana de Zaragoza al Bearn*, Ejea de los Caballeros, 2009; C. Piñán, *Calzadas romanas o vías históricas de Asturias*, Oviedo, 2009; P. Argüelles, *La vía romana Lucus-Asturum-Lucus Augusti: tramo Lucus Asturum-Passicin*, Gijón, 2011; M<sup>a</sup> J. Vila Franco, *Moneda antigua y vías romanas en el noroeste de Hispania*, Oxford, 2016.

78 J. M<sup>a</sup> Solana Sainz, L. Sagredo San Eustaquio, *La red viaria romana en Hispania: siglos I-IV d.C.*, Valladolid, 2006.

79 J. M<sup>a</sup> Solana Sainz, L. Hernández Guerra, *La política viaria en Hispania: siglo III d.C.*, Valladolid, 2002.

80 J. M<sup>a</sup> Solana Sainz, L. Sagredo San Eustaquio, *La política viaria en Hispania: siglos I y II d.C.*, Valladolid, 2008.

81 M. Criado de Val, *Atlas de Caminería Hispánica*, Madrid, 2011, 2 vols.

82 La *TIR* constituye el proyecto de cartografía romana más importante desarrollado en España del que se han derivado la publicación de cinco volúmenes, el último en el año 2002, correspondiente a la hoja J-30: *Tabula Imperii Romani. Hoja J-30: Valencia: Corduba, Hispalis, Carthago Nova, Astigi: sobre la base cartográfica a escala 1:1.000.000 del IGN*, Madrid, 2002. Con anterioridad se publicaron los cuatro volúmenes restantes: *Tabula Imperii Romani. Hoja K-29: Porto: Conimbriga, Bracara, Lucus, Asturica: sobre la base cartográfica del mapa a escala 1:1.000.000 del IGN*, Madrid, 1991; *Tabula Imperii Romani. Hoja K-30: Madrid: Caesar Augusta Clunia: sobre la base cartográfica a escala 1:1.000.000 del IGN*, Madrid, 1993; *Tabula Imperii Romani. Hoja J-29: Lisboa: Emerita, Scallabis, Pax Iulia, Gades: sobre la base cartográfica a escala 1:1.000.000 del IGN*, Madrid, 1995; *Tabula Imperii Romani. Hoja K/J-31: Pyrénées Orientales. Baleares: Tarraco, Baliares: sobre la base cartográfica a escala 1:1.000.000 del IGN*, Madrid, 1997.

83 C. Puerta Torres, *Los miliarios de la vía de la Plata*, Madrid, 2002.

peninsular del 2004<sup>84</sup>, o el trabajo de J. Velaza sobre los miliarios de la Meseta meridional del 2016<sup>85</sup>; hay que resaltar también la muy destacable aportación representada por el *Corpus Inscriptionum Latinarum* (CIL, II<sup>2</sup>) y del que hasta el presente se ha publicado en relación a los miliarios peninsulares y en el año 2015, el volumen correspondiente a la Hispania Citerior<sup>86</sup>. En cuanto a los puentes, y además de la ya clásica obra de C. Fernández Casado sobre los puentes romanos de Hispania reeditada en el 2008<sup>87</sup>, son numerosas las aportaciones llevadas a cabo en los últimos años como por ejemplo los valiosos trabajos de M. Durán sobre la construcción de puentes romanos en Hispania (2004)<sup>88</sup>, el del Ponte Vella sobre el Miño (2013)<sup>89</sup>, y el de los puentes de la Meseta meridional<sup>90</sup>, o de J. M. González Parejo sobre los puentes cacereños (2015)<sup>91</sup>, o el magnífico estudio de conjunto del ingeniero I. González Tascón del año 2002<sup>92</sup>, entre otros<sup>93</sup>.

También a partir del 2000 tendría su desarrollo la cuarta y última etapa de la revista *El Miliario Extravagante* que se extendería hasta el año 2004, y que se mantendría con la misma orientación de las etapas anteriores. Además durante esta su última época la revista publicaría nueve interesantes anexos<sup>94</sup> como el relativo al Puerto del Muradal, el Reportorio

---

84 A. Rodríguez Colmenero *et alii*, *Miliarios e outras inscricións viarias romanas do noroeste hispánico: (conventus bracarense, lucense e asturicense)*, Santiago de Compostela, 2004.

85 J. Velaza, "Los miliarios en el ámbito de la Meseta meridional", en G. Carrasco Serrano (Coord.), *Vías de comunicación romanas en Castilla-La Mancha*, Cuenca, 2016, pp. 215-229.

86 E. Kolb, M. G. Schmidt, C. Campedelli (eds.), *Corpus Inscriptionum Latinarum, XVII. Pars 1, fasciculus 1, miliaria provinciae Hispaniae Citerioris*, Berlín, 2015. También destaca la obra de B. Díaz Ariño, *Miliarios romanos de época republicana*, Roma, 2015. Además de las múltiples publicaciones de piezas miliarias en revistas científicas, con anterioridad al año 2000, cabe mencionar asimismo el catálogo de miliarios de la Hispania meridional incluido por P. Sillières en su obra *Les voies de communication...*, *op. cit.*, pp. 41-173, y de J. Lostal Prost, *Los miliarios de la provincia tarraconense: (conventus tarraconense, caesaraugustano, cluniense y cartaginense)*, Zaragoza, 1992.

87 C. Fernández Casado, *Historia del puente romano en España: puentes romanos*, Madrid, 2008 (1ª ed. 1980).

88 M. Durán Fuentes, *La construcción de puentes romanos en Hispania*, Santiago de Compostela, 2004 (2ª ed. 2005).

89 M. Durán Fuentes, *A ponte Vella de Lugo*, Lugo, 2013.

90 M. Durán Fuentes, "Detalles constructivos de los puentes romanos y ejemplos en Castilla-La Mancha", en G. Carrasco Serrano (Coord.), *La romanización en el territorio de Castilla-La Mancha*, Cuenca, 2008, pp. 183-223; Id., "Puentes romanos en Castilla-La Mancha: problemas en torno a su identificación", en G. Carrasco Serrano (Coord.), *Vías de comunicación romanas...*, *op. cit.*, pp. 277-296.

91 J. M. González Parejo, *Puentes históricos, romanos y medievales cacereños*, Cáceres, 2015.

92 I. González Tascón, "Los puentes", en *Artifex. Ingeniería romana en España*, Madrid, 2002, pp. 128-150; también al respecto I. González Tascón, I. Velázquez, *Ingeniería romana en Hispania: historia y técnicas constructivas*, Madrid, 2004, pp. 235-268.

93 Por ejemplo también M. Durán, *La construcción de puentes en la antigua Gallaecia romana*, La Coruña, 2001; D. Fernández-Galiano, *Los puentes romanos de Complutum y la fundación de la ciudad*, Alcalá de Henares, 2012. Independientemente de los numerosos estudios publicados en revistas de especialización, con anterioridad al año 2000 cabe también mencionar: A. Blanco Freijeiro, *El puente de Alcántara en el contexto histórico*, Madrid, 1977; J. M<sup>a</sup> Álvarez Martínez, *El puente y el urbanismo de Augusta Emerita*, Madrid, 1981; J. M<sup>a</sup> Álvarez Martínez, *El puente romano de Mérida*, Badajoz, 1983; J. Liz Guiral, *El puente de Alcántara: arqueología e historia*, Madrid, 1988; A. Moraleda, C. Pacheco, *El puente romano de Talavera de la Reina*, Talavera de la Reina, 1991. También y por lo que respecta a puentes históricos, véase vgr., J. A. Fernández Ordóñez, T. Abad, P. Chías, *Catálogo de puentes anteriores a 1936: León*, Madrid, 1988 (con cartografía de vías y puentes romanos); S. Alvarado, M. Durán, N. Nardiz, *Puentes históricos de Galicia*, Santiago de Compostela, 1989.

94 Anexo 1: *El Puerto del Muradal: entre el mundo prerromano y la Ilustración*, por J. Sánchez Sánchez, 2001; Anexo 2: *La red viaria antigua en La Rioja*, por I. Moreno Gallo, 2001; Anexo 3: *El Reportorio de Villuga*,

de Villuga, la *annona* y el Itinerario de Antonino, etc. A partir del 2005 una nueva revista, *El Nuevo Miliario*<sup>95</sup>, vendría a continuar la senda trazada por el boletín fundado por G. Arias en los años sesenta. Esta nueva revista que se edita desde dicho año 2005<sup>96</sup>, representa todo un foro de debate para aspectos fundamentales de las comunicaciones antiguas peninsulares<sup>97</sup>. El volumen publicado en 2014 se corresponde además, a la manera de un monográfico<sup>98</sup>, con una actualización de la famosa obra *Itineraria Hispana* (vid. *supra*), y constituye sin duda un valioso instrumento de trabajo para el conocimiento de la viaria romana peninsular.

Pero la dinamización que la investigación sobre la viaria de época romana en España ha tenido en lo que llevamos de siglo XXI, se ha manifestado asimismo de forma clara a través de las diversas convocatorias de congresos y reuniones científicas como es el caso de la *V Mesa Redonda Internacional sobre la Lusitania romana*, celebrada en el año 2002 y dedicada monográficamente a las comunicaciones<sup>99</sup>. También en el 2008 tendría lugar en el Museo Nacional de Arte Romano de Mérida el Simposio internacional *Aspectos de la red viaria hispano-romana*<sup>100</sup> que lograría reunir a los mejores especialistas tanto nacionales como de fuera de nuestro país, proporcionando una renovada visión de conjunto sobre el entramado viario peninsular. Asimismo en el año 2013 la Sociedad de Ciencias Aranzadi organizó unas *Jornadas sobre las calzadas romanas en la Antigüedad*, en donde se darían a conocer algunas recientes investigaciones al respecto, y cuyas Actas se publicarían en el año 2017<sup>101</sup>. De indudable interés han resultado igualmente los *Congresos de Obras Públicas Romanas* organizados por el Colegio de Ingenieros Técnicos de Obras Públicas y celebrados en Mérida (2002)<sup>102</sup>, Tarragona (2004)<sup>103</sup>, Astorga (2006)<sup>104</sup>, Lugo (2008)<sup>105</sup> y Córdoba (2010)<sup>106</sup>, a través de los cuales se ha posibilitado profundizar en el mejor conocimiento de la ingeniería romana y de sus obras públicas, sobre todo en relación a las vías de comunicación<sup>107</sup>. También cabe destacar la celebración sucesiva de los *Congresos*

---

ed. por G. Arias, 2002; Anexo 4: *La annona y el Itinerario de Antonino*, por D. van Berchem, 2002; Anexo 5: *La geografía hispánica de Juba II: Iberia y las Canarias*, por L. Pérez Vilatela, 2003; Anexo 6: *Lecciones de la antigua Roma*, por J. Arias Ramos, 2003; Anexo 7: *El Camino del Arrecife en Cádiz*, por O. Vallespín, 2004; Anexo 8: *Un enfoque extravagante de las vías romanas*, por G. Arias, 2004; Anexo 9: *Ingeniería romana en los caminos de Santiago*, por I. Moreno Gallo, 2004.

95 Véase al respecto, C. Caballero, S. Palomero, G. S. Reher, "Historiografía de las vías romanas en España. De los orígenes a El Nuevo Miliario", *Actas VIII Congreso Internacional de Caminería Hispánica*, Madrid, 2008, p. 6.

96 Recientemente, tras un paréntesis, acaba de salir el último número 18/19, 2018.

97 Véase C. Caballero Casado, "Vías romanas y afines: cincuenta años de andadura entre especialistas y aficionados", *Actas XVIII Congreso Internacional de Arqueología Clásica*, I, Mérida, 2014, pp. 777-779.

98 J. M. Roldán Hervás, C. Caballero Casado, *Itinera Hispana. Estudio de las vías romanas en Hispania a partir del Itinerario de Antonino, el Anónimo de Rávena y los Vasos de Vicarello*, Madrid, 2014.

99 J. G. Gorges, E. Cerrillo, T. Nogales (eds.), *V Mesa Redonda Internacional sobre Lusitania romana: las comunicaciones*, Madrid, 2004.

100 VV.AA, *Aspectos de la red viaria hispano-romana*, Mérida (Anas 21-22), 2012.

101 VV.AA, *Jornadas sobre las calzadas romanas en la Antigüedad*, San Sebastián, 2017.

102 *I Congreso sobre las Obras Públicas Romanas (Mérida, 2002)*, Badajoz, 2002.

103 *Elementos de Ingeniería romana (Tarragona, 2004)*, Madrid, 2004.

104 *Nuevos elementos de Ingeniería romana (Astorga, 2006)*, Valladolid, 2006.

105 *IV Congreso de las Obras Públicas en la ciudad romana (Lugo, 2008)*, Madrid, 2008.

106 *Las técnicas y las construcciones en la ingeniería romana (Córdoba, 2010)*, Madrid, 2010.

107 También y como aportación a las técnicas de construcción para con las vías romanas cabe resaltar las monografías de los ingenieros I. Moreno Gallo, *Vías romanas. Ingeniería y técnica constructiva*, Madrid, 2004,

*Internacionales de Caminería Hispánica* que desde el 2000 (para fechas anteriores vid., *supra*) han continuado realizándose periódicamente (2000 (Valencia); 2002 (L'Aquila-Madrid); 2004 (París-Madrid); 2006 (Madrid-Pastrana); 2008 (Cádiz); 2010 (Madrid); 2012 (Madrid); 2014 (Madrid); 2017 (Madrid)), y que han permitido a numerosos especialistas y profesionales debatir toda una serie de nuevos planteamientos y enfoques.

Toda esta intensa actividad científica evidencia la vitalidad que en la actualidad ha llegado a alcanzar la investigación sobre las vías de comunicación en Hispania romana –factor clave por otra parte en la ordenación territorial–, y que cada vez más requiere de equipos interdisciplinares<sup>108</sup> del que formen parte historiadores, geógrafos, arqueólogos e ingenieros.

---

y M. Viguera González, *Introducción al estudio de la tecnología de la construcción de las vías romanas (Una investigación previa)*, Madrid, 2004. Además cabe añadir el interesante portal Traianus (<http://www.traianus.net>) sobre ingeniería y vías romanas.

108 Este carácter interdisciplinar ya fue planteado por J. A. Abásolo, “El conocimiento de las vías romanas. Un problema arqueológico”, *Simposio sobre la red viaria en la Hispania romana*, Zaragoza, 1990, p. 7-20; Id., “El estudio de las vías romanas en Hispania”, *Actas XIV Congreso Internacional de Arqueología Clásica*, T. I, Tarragona, 1994, pp. 57-62. Esta interdisciplinariedad está justificada en gran medida debido a las nuevas metodologías aplicadas a la investigación viaria, como la teledetección, y muy especialmente los Sistemas de Información Geográfica (SIG) que abren nuevas perspectivas de análisis. Sobre algunos de estos varios pero complementarios aspectos relativos a la reciente investigación de la viaria romana, puede verse por ejemplo, J. L. Vicente González, “Estudio de la red viaria romana de Hispania mediante tecnologías SIG: las planimetrías de la 1ª edición del MTN 1/50.000 de España, una capa de información imprescindible para el investigador”, *RCG*, vol. XVII, nº 46 (2012), pp. 1-26; V. Gil Mantas, “Teledetección e vías romanas”, *Jornadas sobre Teledetección y Geofísica aplicadas a la arqueología*, Madrid, 1992, pp. 165-174; A. L. Palomino Lázaro, M<sup>a</sup> G. Martínez González, “Tratamiento arqueológico de las vías romanas”, *Las técnicas y las construcciones en la ingeniería romana*, Madrid, 2010, pp. 47-73; I. Moreno, “Vías romanas. Identificación por la técnica constructiva”, en <http://www.traianus.net/>, 2010; J. J. Moralejo, “Toponimia de las vías romanas de Galicia”, *Palaeohispanica*, 9 (2009), pp. 182-201.

**Sebastian CONRAD, *Historia global. Una nueva visión para el mundo actual*. Traducción de Gonzalo García. Barcelona, Crítica-Planeta, 2017, 270 pp. ISBN: 978-84-16771-43-1**

**Serge GRUZINSKI, *¿Para qué sirve la historia?* Traducción de Ramón García Fernández. Madrid, Alianza Editorial, 2018, 245 pp. ISBN: 978-84-9181-030-8**

Sebastian Conrad y Serge Gruzinski son autores de referencia en el nuevo paradigma historiográfico de la historia global. Surgido desde la década de 1990 en países anglófonos, se le han sumado autores decisivos en otros países, como es el caso de estos autores, uno de Alemania y otro de Francia. De Sebastian Conrad, que ha estudiado los imperios alemán y japonés, esta es la primera obra que se traduce al español, y de Serge Gruzinski, especializado en las relaciones de la Vieja Europa con los llamados “Nuevos Mundos”, contamos con traducciones de sus importantes obras sobre historia latinoamericana y mundial.

Se reseñan, por tanto, dos libros que comparte una misma inquietud, la de romper con las perspectivas nacionales heredadas del siglo XIX. La globalización, en efecto, se ha convertido historiográficamente en un reto que obliga a romper fronteras del conocimiento. Lo global no puede reducirse al mero contexto de lo nacional. Por el contrario, constituye la fórmula para elaborar un paradigma que, tal y como lo perfila S. Conrad en este libro, permite pensar las dinámicas del pasado no solo desde los factores de movilidad, interacción y conexión entre distintos pueblos y áreas del planeta sino, sobre todo, como piezas integradas en procesos de transformaciones globales cuyos mecanismos han marcado el devenir de las distintas etapas históricas de la humanidad.

Los dos libros también comparten la virtud de la claridad explicativa; son muy asequibles a lectores no especializados. Además, resultan complementarios. En primer lugar, el de Serge Gruzinski recoge la pregunta que se hizo Marc Bloch durante su cautiverio en la Segunda Guerra Mundial, “para qué sirve la historia”, y la responde desde las realidades de un nuevo siglo que explica en su presentación el profesor Juan A. Martínez Torres.

En efecto, los cambios desarrollados desde la década de 1990 han roto con el eurocentrismo de las historias nacionales y, en consecuencia, exigen replanteamientos para el estudio del pasado y también sobre los contenidos y modos de enseñar ese pasado. Para hacer más concretas y convincentes sus reflexiones, Gruzinski asienta los sucesivos capítulos de su libro en sus propias investigaciones sobre los siglos XV y XVI, cuando las monarquías de Portugal y España abrieron los caminos de Europa hacia “Nuevos Mundos” y abrieron circuitos comerciales y culturales de una mundialización que desde entonces no ha cesado de profundizarse.

El mestizaje marcó tal momento histórico y, tal y como explica en el capítulo dos, se produjo “una superabundancia de pasados”. Así, por ejemplo, Gruzinski concreta el despliegue de una humanidad basada en el mestizaje exponiendo los casos de Brasil y México, sociedades coloniales de las que es un cualificado investigador. En general, subraya cómo de aquellas nuevas realidades de explotación de los indígenas, de tráfico de esclavos africanos y del expolio de riquezas naturales no solo se derivó la expansión del dinero y de nuevas riquezas, sino también el acicate para nuevos saberes, como fue el caso del derecho internacional con Hugo Grocio, que no se entiende sin las obras de los españoles Francisco de Vitoria y Domingo de Soto.

En los siguientes capítulos responde a su hipótesis de si “a un mundo globalizado” corresponde ofrecer una “historia global” y entra de lleno en el debate sobre la utilidad de la historia, en especial sobre su enseñanza. Plantea un ejemplo bien sugestivo: ¿por qué explicamos las historias de España, Portugal, América hispana, Brasil y amplias zonas de los continentes africano y asiático por separado, cual bolas de billar perfectamente diferenciadas entre sí, sin más conexión que los momentos de choque o conflicto? El autor expone su experiencia como docente en París, en Princeton y en Belém (Brasil), cuando sintió el desafío de “adaptar el lenguaje a unos entornos tan diferentes y situados en posiciones tan distantes (p. 131).

Aunque sea esquemáticamente, importa enunciar sus propuestas. Ante todo, Gruzinski exige “descompartimentar” esos muros creados por las respectivas historias nacionales como también por la segmentación entre Antigüedad/Edad Media/Edad Moderna/Edad Contemporánea, o entre época precolombina y época colonial. En segundo lugar reclama un “nuevo encuadre” más allá de la simple historia comparada, siempre provechosa, pero que no es global. Detalla un ejemplo bien clarificador al respecto, el de la pluralidad de actores que convergen en la fecha de 1517 “cuando las aguas mexicanas y chinas atraen a portugueses y castellanos” (pp. 137-138). Añade una tercera fórmula: instaurar una “historia polifónica de principio a fin”, con la confrontación constante de los protagonistas de cada proceso. Esta metodología, por último, requiere un punto de partida: lo local, no como ese callejón sin salida que tanto se ha transitado entre los historiadores, sino concebido como “cruce de caminos” (pp. 140-150, *passim*).

Llegados a este punto, aunque dejemos en el tintero muchas otras aportaciones de Gruzinski, es cuando la obra de S. Conrad brinda una propuesta de historia global innovadora y convincente, un auténtico aldabonazo para la metodología de nuestra disciplina. Con justicia puede ser valorado como una obra de estudio obligatorio. Ante todo Conrad repasa los antecedentes de las diversas etiquetas (“historia global”, “historia transnacional”, “historia-mundo”...) que manejamos desde que en los ámbitos universitarios anglófonos se expandió el concepto de “History World”. Descifra en primer lugar la “metanarración eurocéntrica de la historia mundial” construida desde las ideas clásicas de historia universal hasta pleno siglo XX con perspectivas tan dispares como las propias del materialismo marxista o la de autores como Toynbee y Braudel, con sus diferentes anclajes en el concepto de civilización. A continuación, examina aquellos “dominios vecinos” con los que no debe confundirse la historia global. Es un capítulo muy fecundo para el estudio historiográfico porque puntualiza los aciertos y las flaquezas de las metodologías de la historia comparada, surgida en el primer tercio del siglo XX, y de las posteriores teorías de los sistemas-mundo, historia transnacional, los estudios postcoloniales y la perspectiva de las modernidades múltiples.

Son metodologías que, tal y como enfatiza S. Conrad, erosionaron desde la década de 1970 la visión de una historia universal vertebrada por los Estados-nación y concebida desde un eje eurocéntrico. Como alternativa, eleva el concepto de historia global a la categoría de auténtico paradigma que supere las limitaciones de las anteriores propuestas. Precisa, en consecuencia, las siete características que considera necesarias para desarrollarse como paradigma innovador (pp. 62-65, *passim*). La primera, que la historia global no se ocupe

solo de las “macroperspectivas”, sino que estudie y explique también los diversos tipos de “asuntos históricos concretos” dentro de contextos “potencialmente globales”. De este modo, se desmarca de la historia mundial, por un lado, y, por otro, propone trascender la simple historia de la globalización.

De ahí deriva la segunda característica, la búsqueda de “conceptos espaciales alternativos” que franqueen las unidades tradicionales de Estados-nación, imperios o civilizaciones y se centren ante todo en “los puntos nodales de una red”, sea de tipo económico, político o cultural. La tercera característica, por tanto, consiste en establecer relaciones, pues ninguna unidad de análisis tradicional se desarrolla en aislamiento, sea una nación, una cultura o incluso una familia. Con la historia global se trata de comprender la interacción porque incluso unidades aparentemente aisladas son, en definitiva, la “respuesta al intercambio y la circulación”. Cita el caso de las transformaciones en Europa y Occidente, inexplicables como procesos autónomos pues siempre fueron “el producto de diversos procesos de intercambio”.

Por eso S. Conrad propone como cuarta característica, la realización de “giro espacial” que permita captar y aprehender “la forma en la que individuos y sociedades interactúan unos con otros”, reequilibrando, en consecuencia, la excesiva atención otorgada hasta ahora a los cambios endógenos. En concreto, para evitar las teleologías modernizadoras plantea un nuevo vocabulario espacial (*territorialidad, geopolítica, circulación, redes*) que desplace la terminología temporal del *desarrollo, desfase* o *atraso*. En buena lógica se desprende como quinta característica la necesidad de la sincronía, es la fórmula para comprender los hechos históricos. Por último, formula las características sexta y séptima, complementarias entre sí. Por un lado, la obligación de reflexionar “de forma explícita sobre la cuestión del eurocentrismo”, sesgo que se debe superar definitivamente, y, por otro, el reconocimiento “sin ambages de que pensar sobre el pasado global es una acción ‘posicional’, [porque] el historiador puede escribir sobre el planeta en su conjunto, pero lo hace desde un lugar particular, y su narración mostrará al menos en parte colores propios de las dinámicas de esa ubicación” (p. 65).

Sin duda, cada una de estas características, desarrolladas en sucesivos capítulos, abre un debate necesario sobre la historia global. Cabe una objeción general, que al ser un paradigma surgido en el espacio lingüístico “*globish*” (“global inglés”), en el contexto de una nueva etapa de un capitalismo postindustrial que ha zarandeado la hegemonía occidental, podría ser visto como otra forma de eurocentrismo. En todo caso, hay que reconocer otra virtud más a este autor, que no esquiva las críticas y también las aborda en su libro. Por eso este trabajo de S. Conrad constituye una excelente síntesis para situar el oficio de historiador en la era de la globalización. Además, sus análisis y su estilo son tan precisos y coherentes que su lectura impulsa siempre la reflexión.

Juan Sisinio PÉREZ GARZÓN  
Universidad de Castilla-La Mancha  
JuanSisinio.Perez@uclm.es

**Mirella ROMERO RECIO y Guadalupe SORIA TOMÁS (eds.),  
*El almacén de la Historia. Reflexiones historiográficas*, Madrid,  
Biblioteca Nueva, 2016, 287 pp. ISBN: 978-84-16938-15-5**

El Instituto de Historiografía “Julio Caro Baroja”, de la Universidad Carlos III de Madrid, viene trabajando de la mano de un selecto grupo de historiadores en la reflexión sobre aspectos cruciales de la ciencia histórica y en particular sobre los modos y las maneras de hacer historia en España a lo largo del tiempo. Su repositorio de historiografía española que abarca desde el siglo ilustrado hasta el fin de la Guerra Civil es un ejemplo. Y esta labor es absolutamente necesaria, más aún cuando el que aquí escribe pretende transmitir a sus alumnos una especie de intrahistoria de la profesión y de los profesionales de la historia. Por ello, y en primer lugar, debo felicitar a las editoras del libro y a la propia editorial por ese trabajo necesario y a veces poco valorado en el mundo de la ciencia histórica. Pensar, reflexionar, trabajar en modelos teóricos y conocer lo que se ha realizado antes de nosotros es fundamental si queremos construir una ciencia en progreso y movimiento constante, en perpetua evolución.

Las autoras, que pertenecen a áreas de estudio distintas (Mirella Romero en Historia Antigua y Guadalupe Soria en Literatura) han coordinado un libro dividido en catorce capítulos. Una parte sustancial de esos capítulos aborda la historiografía española sobre temáticas y espacios de historia que abordan un amplio abanico cronológico. Pero antes de seguir adelante me gustaría detenerme en un punto sustancial del libro, la de sus autores, su pluralidad en cuanto a sus especialidades y sus áreas cronológicas. Participan profesores especialistas en diferentes períodos históricos (Alfredo Alvar, Laura Branciforte, Beatrice Cacciotti, Antonio Gonzales, Ana Rodríguez Mayorgas, Carlos Estepa Díez, María Jesús Fuente, Mirella Romero Recio, Ignacio Peiró y Marie Salgues), en filología y literatura (Francisco García Jurado, José Manuel Querol y Guadalupe Soria Tomás) o en documentación (Miguel Ángel Marzal). Esto da a la obra un valor añadido, con un enfoque multidisciplinar y con visiones plurales y diversas, lo que enriquece sin duda el contenido.

Comencemos cronológicamente. Los trabajos de Mirella Romero y Ana Rodríguez se ocupan de la atención que prestaron los historiadores españoles al mundo antiguo. El de Mirella Romero es más general y hace un recorrido por la historiografía española del mundo antiguo desde el siglo ilustrado hasta el final de la Guerra Civil. La evolución fue clara y evidente, del desinterés más absoluto a una progresiva atención al Mundo Antiguo a partir del crecimiento académico de la disciplina con la revolución liberal. La autora ha realizado un rastreo de obras generales y manuales, y su conclusión es bastante certera: se produjeron avances, pero pocos historiadores prestaron una atención considerable a la antigüedad, que en algunos casos no fue más allá de incorporar algunas de las aportaciones de historiadores extranjeros. Por su parte, Ana Rodríguez Mayorgas se centra en un caso

concreto, el de catedrático de historia Juan de la Gloria Artero, autor de una Historia Universal con dos volúmenes sobre las civilizaciones antiguas muy usado en los institutos de la época y que bien puede representar al profesional de la época, conservador y católico, basada en la defensa de la evolución progresiva de la historia y la creencia en la intervención de la fe en la historia. La contribución de Beatrice Cacciotti también se centra en la época antigua, pero no en los aspectos historiográficos sino en el estudio del coleccionismo entre Italia y España entre los siglos XVI y XIX, y se enmarca en la recuperación de la historia del coleccionismo como una rama significativa del conocimiento histórico.

Pasando a la época medieval, resulta muy enriquecedora la aportación de María Jesús Fuente sobre la visión historiográfica de las reinas medievales hispánicas. Leer sus conclusiones debería ser obligatorio para hacer ver a los alumnos del siglo XXI cómo los historiadores hemos presentado a las reinas como personajes mudos, o dando pábulo a cuestiones personales, o como meros modelos a seguir por el resto de las mujeres, y cómo bien dice la autora los historiadores más parecemos cirujanos plásticos que estudiosos rigurosos. Un análisis similar, centrado en las mujeres, realiza Laura Branciforte sobre el patriotismo femenino y cómo los modelos femeninos se insertan en los discursos patrióticos en dos momentos claves, la Guerra de la Independencia y la crisis de 1898. En la misma línea, Carlos Estepa pasa a realizar un ejercicio similar pero centrado en una figura masculina, Alfonso X, pero con una diferencia esencial, en este caso los historiadores se interesan por su dedicación política o como en esta ocasión, cultural, haciendo un recorrido por sus aportaciones a la legislación o los propiamente culturales: historia y astrología.

Por su parte, Antonio Gonzales cambia de tercio y pasa de las personas a los territorios, en este caso el Franco Condado, en un trabajo que bien podíamos insertar en los estudios sobre las invenciones de las tradiciones sobre un territorio, en el que las élites locales intentan construir un territorio que no centra las pugnas políticas de la época moderna, siendo campo de batalla de las potencias de la época. En una línea similar, Miguel Ángel Marzal muestra cómo numerosas y distintas fuentes y obras historiográficas abordan desde una perspectiva integral las denominadas “Vísperas Sicilianas” y la Asamblea de Valladolid, ambas en 1282, y cómo estas permitirían estudios desde la historia de las mentalidades.

Por último y con un objetivo claro, el estudio de los historiadores españoles en un periodo clave, la Guerra Civil y los primeros años del franquismo, Ignacio Peiró, gran conocedor del tema por sus investigaciones sistemáticas sobre la materia, recorre el impacto de la contienda civil sobre la historiografía española. Asumo palabra por palabra el último párrafo con que el autor termina su aportación y que nos define el mundo de esos historiadores como de “decrepitud intelectual y moral”.

El resto de los trabajos no se centran tanto en la historiografía sino en la construcción del discurso histórico a través por ejemplo de la literatura. Así José Manuel Querol repasa cómo las obras literarias han construido un mito falso, el general bizantino Belisario, donde el papel de la mujer vuelve a hacer su aparición con rasgos sumamente negativos. Aquí la historia se mezcla con la leyenda y se convierte en un alegato moral contra las mujeres. Por su parte, Francisco García Jurado hace un repaso de los manuales hispanos de literatura griega y latina desde finales del siglo XVIII hasta 1935, con un objetivo: el de realizar un paseo por la historia de España desde los manuales de literatura. Y la conclusión del autor es clara: aparece una doble historia, el propio relato histórico y la que tiene que ver con el contexto histórico e ideológico en el que se realizan. Finalmente, Marie Salgues a través de un numeroso corpus de obras teatrales del siglo XIX de actualidad militar. “Hacer patria es hacer historia”, dice la autora, y al igual que los historiadores a ello se pusieron autores teatrales influidos por esa concepción mítica de la nación española. Por su parte, Guadalupe Soria nos presenta una perspectiva similar pero centrada en la presentación que

los autores teatrales desde el siglo XVIII hasta la II República han presentado a la dinastía de los Borbones y que ha ido como la propia autora nos señala de la loa al esperpento. Y nos queda, por último, reseñar el trabajo de Alfredo Alvar, que estudia cómo los ilustrados miraron hacia el pasado, más concretamente sobre el Humanismo del siglo XVI para buscar modelos, ideas y teorías en un “renacimiento del renacimiento”, y se preocupa por el destino de los libros de los jesuitas de Madrid después de su expulsión, muchos de ellos quemados, y otros que realizaron un peligroso viaje hasta sus destinos actuales.

Como decía al principio, las editoras del libro, Mirella Romero Recio y Guadalupe Soria Tomás, han sabido realizar una propuesta distinta en el panorama de la historia de la historiografía española, abordando un estudio muy valioso por su transversalidad y por su carácter multidisciplinar, con autores plurales y abordando la visión que de la historia de España han construido historiadores y literatos. Llevan razón las editoras cuando dicen que los libros de historia no son inocentes y nos llevan mucho allá. Y precisamente ahí radica el valor de esta obra, descubrir formas y maneras de construir el pasado.

Ángel Ramón DEL VALLE CALZADO  
Universidad de Castilla-La Mancha  
Angel.Valle@uclm.es

**Henar GALLEGO FRANCO y María del Carmen GARCÍA HERRERO (eds.), *Autoridad, poder e influencia. Mujeres que hacen historia*, Barcelona, Icaria, 2017. 206 pp. ISBN: 978-84-9888-793-8.**

La Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres (AEIHM) conmemoró bajo el título *Autoridad, poder e influencia. Mujeres que hacen historia* el XVIII Coloquio Internacional reuniendo a especialistas de la historia de la mujer para analizar el comportamiento femenino en uno de los debates historiográficos más interesantes y poliédricos de la Historia de Género: la presencia femenina en las estructuras de poder y su empoderamiento. La monografía reúne ocho de las contribuciones más relevantes del Coloquio articuladas en cuatro bloques temáticos, precedidas de un prólogo realizado por las editoras de la obra y una ponencia inaugural de la profesora de Historia Moderna de la Università degli Studi di Firenze, Gabriella Zarri. La misma pretende poner en valor la rica contribución de los ámbitos espirituales en las mujeres como resultado de la ferviente religiosidad de la Italia del *cinquecento*.

Tomando como esencia el contenido temático que se trató en el mencionado coloquio, la obra se encuentra articulada bajo grandes bloques temáticos relacionados con la política, la religión, el ámbito socio-económico y la educación como representación de que las mujeres han estado presentes a lo largo de la historia en todo momento; incluso, en ocasiones, al frente de estos ámbitos dejando imágenes influyentes. Así, en primer lugar, bajo el título *Políticas y espacios de poder entre lo público y lo privado*, se muestra la presencia de las féminas en los sistemas de organización política visibilizando a mujeres que desarrollaron un papel vinculado a la autoridad e influencia tanto en ámbitos privados como en la esfera pública. Estas féminas contribuyeron a la evolución del pensamiento político mediante el devenir de sus acciones.

A modo de contextualización, la profesora de la Universidade de Lisboa, Ana Maria S. A. Rodrigues, establece las líneas generales de cómo evoluciona la imagen estereotipada y distorsionada de la reina con la aparición del concepto *queenship*. Para su estudio, toma como esencia la realeza portuguesa del medievo realizando un magnífico análisis de diversos aspectos que giran en torno a la imagen de la reina y su función, con el fin de establecer una sólida definición del poder reginal. Por su parte, Laura Oliván Santaliestra, de la Universidad de Granada, contribuye con una interesante revisión historiográfica sobre los últimos estudios que tienen como objeto la presencia femenina en la diplomacia de la Edad Moderna.

La segunda sesión se dedica a la religión, un ámbito donde las mujeres han denotado una intensa actividad teniendo, como finalidad, una vía de autoridad que acaba calando

en otros ámbitos de la sociedad de su tiempo. Esta sesión contó con la aportación de la profesora de la Università Roma Tre, Sara Cabibbo, quien analiza la importancia del papel femenino en los claustros a través de tres casos de estudio vinculados con la Italia moderna.

En *Las mujeres y su acción en los movimientos sociales, la economía y trabajo*, los estudios focalizan en el desarrollo del sexo femenino dentro del ámbito con mayor desarrollo historiográfico de los últimos años: la lucha y movilización femenina. Este espacio constituye uno de los mejores ejemplos en el que determinar las huellas del empoderamiento femenino. La primera ponencia, a cargo de la profesora de la Universidad de País Vasco/EHU, Miren Llona, aborda la inestabilidad del modelo normativo de las denominadas “señoritas” ante la construcción de una nueva subjetividad femenina liberadora encarnada en la “señorita trabajadora” frente al modelo alternativo de “mujeres trabajadoras” en las décadas de los años veinte y treinta en una España fuertemente jerarquizada. Por su parte, Mercedes Yusta Rodrigo de la Université Paris 8, examina las caras de la Federación Democrática Internacional de Mujeres en los primeros años de la Guerra Fría, todo un vehículo de empoderamiento de las denominadas “vencedoras” de la II Guerra Mundial.

Para cerrar este Coloquio, la última sesión se dedica a las *Mujeres que saben, educan y crean*; un ámbito donde la mujer ha desarrollado, a lo largo de la historia, una destacada actividad en los espacios intelectuales que, por lo general, se encontraban monopolizados por los varones. En este sentido, para mostrar la presencia de las féminas en el ámbito cultural, la profesora de la Universidad de Alcalá de Henares, María del Mar del Pozo Andrés, nos acerca a la biografía de Justa Freire, maestra durante de la Segunda República Española, tomando como esencia el retorno del método biográfico en las investigaciones históricas. De la mano de la profesora de la UNED, Nieves Baranda Leturio, se alude a la actividad femenina extraída mediante los elementos textuales que rodean las obras de época moderna: los paratextos.

A pesar de que el monográfico reúna ocho contribuciones, la obra cuenta con un complemento en CD-ROM donde se muestra el resto de comunicaciones que se presentaron en el XVIII Coloquio Internacional organizado por la AEIHM. Este detalle hace que el lector que lo desee, pueda complementar información acerca de esta apasionante temática.

En definitiva, esta obra colectiva es la prueba de que los estudios relacionados con la presencia de la mujer a lo largo de la historia se encuentran en su máximo desarrollo al estar proliferando una serie de investigaciones que toman, como objeto de estudio, la imagen de las féminas y su actividad.

Alicia CABALLERO SALAMANCA  
Universidad de Castilla-La Mancha  
aliciacsalamanca@gmail.com

**Henar GALLEGO FRANCO (ed.), *Feminidades y masculinidades en la historiografía de género*. Albolote, Editorial Comares, 2018, 248 pp. ISBN: 978-84-9045-701-6.**

El libro que se reseña es el primer número de la nueva Colección *Mujeres, Historia y Feminismos* impulsada por la AEIHM en colaboración con la Editorial Comares. Recoge las ponencias y debates del VI Seminario Internacional del mismo nombre celebrado en Madrid, en el otoño de 2015. Con estos seminarios de carácter bienal, la AEIHM promueve espacios de reflexión para profundizar en la práctica historiográfica, tanto nacional como internacional, desde una perspectiva multidisciplinar en el ámbito de la Historia de las Mujeres y del Género. Una revisión crítica de los planteamientos, métodos y aplicaciones más convencionales y de los más innovadores, en esta ocasión en el campo de las feminidades y las masculinidades en la historiografía de género,

El libro está dividido en cuatro bloques distribuidos por temas, conforme a las sesiones del coloquio, y al final de cada uno se ofrece una detallada transcripción del debate suscitado posteriormente en el que intervienen ponentes, miembros de la Asociación y asistentes.

Presenta la obra con un breve prólogo la editora, Henar Gallego Franco, e inaugura el primer bloque —dedicado a las feminidades y masculinidades no normativas— María Dolores Mirón Pérez con un trabajo titulado “Feminidades fuera de la norma: género, identidad y poder en la Grecia Helenística”. Un texto donde la autora establece una dicotomía entre lo normativo y la realidad que vivían las mujeres en las villas griegas del periodo helenístico, categorizadas y legisladas por los ciudadanos varones como esposas, heteras o concubinas. Una división legal y social que se vio sometida a múltiples factores, como son el rango, la posición social, el estado civil, el nivel económico, su ascendiente político, la especificidad geográfica o los cambios producidos en el espacio-tiempo. Circunstancias tan variadas que obligaron a una gran versatilidad de la norma que la autora ejemplifica con casos documentados.

En el segundo capítulo titulado “Los/as nuestros/as: feminidades y masculinidades contestatarias en *Memoria de unos ojos pintados*”, Richard Cleminson analiza la novela escrita por el cantautor Lluís Llach, quien, basándose en fuentes orales muy cercanas, recrea el ambiente progresista de la Barceloneta entre la segunda década del siglo XX y los años del régimen franquista. Cleminson examina los diferentes modelos de feminidad y masculinidad que el autor otorga a sus personajes en el relato y finalmente focaliza su atención en la relación homosexual de sus protagonistas. Un “amor revolucionario” que subvierte el orden establecido y de difícil encaje en la sociedad de su tiempo y en el transcurrir de los acontecimientos.

El segundo bloque, dedicado a las identidades de género y a las diferencias sociales, comienza con un capítulo de Rafael M. Mérida Jiménez titulado “Masculinidades y sodomía

en el medioevo hispánico”. El autor aborda temas como el género, las feminidades, las masculinidades, los feminismos y su retroalimentación para dotar de un anclaje conceptual y de reflexión a su disertación, centrada en los diferentes modos de masculinidad en la Edad Media en su sentido sexual y social. Ofrece también un resumen bibliográfico de obras centradas en la sodomía y cita un estudio de Riera i Sans —quien ha analizado los procesos judiciales civiles y religiosos en el ámbito catalán del siglo XIII al XVIII— para poner de relieve la enorme diversidad económica, política, social, religiosa, geográfica, de edad y de oficios de los encausados por sodomía, así como la variedad de criterio que se muestra en los procesos.

El capítulo segundo de este bloque es un trabajo de Mónica Bolufer Peruga titulado “La querrela de las mujeres: renovación historiográfica y nuevas potencialidades pedagógicas de un tema clásico”. La autora pone en valor la importancia del fenómeno conocido como *la Querrela de las Mujeres* —un debate que circuló por Europa entre el siglo XV y el XIX— y reivindica la necesidad de darla a conocer en las aulas porque es un tema que conecta con el presente y con las inquietudes feministas actuales. Existe cierta unanimidad en que la *Querrela* dio inicio a una larga etapa, intensa en debates, que fue evolucionando hasta el movimiento feminista actual. En su opinión, es preciso dar a conocer el transcurrir de los temas a debate, los diferentes posicionamientos, sus contradicciones y sus vaivenes en el tiempo. Temas todos ellos que ofrecen múltiples interpretaciones y nuevos enfoques que pueden también variar en el tiempo y que conviene revisar y renovar.

La tercera parte está dedicada a las feminidades y masculinidades en los procesos de construcción nacional. En su primer capítulo Inmaculada Blasco Herranz pone en relación feminismos y nacionalismos con un trabajo titulado “¿Qué mujeres para qué España?: feminidad y nación en el feminismo español (1900-1923)”. La autora analiza las demandas de las asociaciones feministas más conservadoras surgidas en un contexto en el que toma fuerza el ideario del regeneracionismo español de finales del siglo XIX, principios del XX, con el objetivo de conocer el modo en que estas mujeres articularon sus proclamas entre sus propios derechos y su reivindicación como agentes fundamentales para la regeneración nacional, así como sus problemas de encaje. Transversalmente, Blasco también aborda la influencia de estas asociaciones de mujeres en la conformación del ideario nacional y deja abierta la puerta a nuevas investigaciones que focalicen sus análisis en las asociaciones feministas más progresistas, también influenciadas por los nacionalismos.

Mary Vincent presenta un trabajo titulado “La masculinidad en la construcción del nacional catolicismo después de la Guerra Civil”. La autora cuestiona la hegemonía del modelo de masculinidad falangista para poner en valor otros conceptos de virilidad y autoridad masculina más sencillos y a su vez más comunes entre la población y totalmente naturalizados. Para el estudio de estos modelos y su nivel de jerarquización dentro del sistema reivindica la necesidad de atender a otros factores, tanto individuales como ideológicos, implícitos en una sociedad de postguerra y de Estado nacional-católico bajo el dominio de falangistas, clérigos y militares, como son la edad, la experiencia o los años de servicio.

La cuarta y última parte está dedicada a la relación entre las identidades masculina y femenina. Inaugura el bloque Nerea Aresti con un repaso historiográfico y metodológico de estas materias con el ensayo titulado “La Historia de Género y el estudio de las masculinidades. Reflexiones sobre conceptos y métodos”. Aunque, en primer lugar, la autora establece las diferencias entre la Historia de Género y el estudio de las masculinidades y la relación entre ambas, el grueso del trabajo se centra en el análisis de las categorizaciones que sirven como herramientas para abordar el tema de las masculinidades. Aresti profundiza en los conceptos *masculinidad hegemónica*, *masculinidad moderna* o *crisis de masculinidad* y

destaca las ventajas e inconvenientes de cada uno de ellos. Para apoyar sus planteamientos ejemplifica con dos etapas de *crisis de masculinidad* específicamente españolas —la crisis del 98 y la de los años 20 y 30 del siglo XX— que ponen de relieve la complejidad de los entramados en las relaciones de poder que conforman las identidades masculinas.

A continuación, Gloria Espigado nos ofrece el capítulo “El ángel del hogar: Uso y abuso historiográfico de un arquetipo de feminidad”. Esta autora denuncia el uso abusivo de clichés y estereotipos simplistas e inamovibles en torno al prototipo del ideal femenino que se propone con el concepto ángel del hogar, reproducido en el tiempo desde diversas disciplinas y enfoques teóricos. Espigado toma como eje principal ese modelo de feminidad para mostrar las variaciones que sufre de manera paralela a los cambios propios de cada contexto histórico y su ideario —desde su aparición a mediados del siglo XVIII hasta el promovido por el franquismo—, su diversidad y los diferentes ámbitos que se esfuerzan por imponerlo.

Pone punto final a esta parte y a la obra el capítulo de Geoffroy Huard titulado “Los invertidos en Barcelona durante el franquismo y la construcción de la memoria gay. Un caso de cambio de sexo reconocido legalmente en 1977”. Un trabajo en el que analiza, a través de documentos judiciales, los procesos de los homosexuales encausados por el juzgado franquista barcelonés de vagos y maleantes. Según destaca el autor, la ley se flexibilizó en 1954 y a partir de los años 60 solo se dictaron sentencias condenatorias cuando incurrían en otros delitos o en prostitución. Como el propio título indica, el artículo incluye el caso de un transexual operado de forma legal y consentida por las autoridades y las circunstancias que lo avalaron. Este conjunto de factores llevan a Huard a cuestionar la visión monolítica de represión homosexual, en su opinión más basada en el sentimentalismo de los testigos que en los hechos documentados. Anima a utilizar herramientas de análisis más actualizadas que combinen fuentes orales y archivísticas y a que se establezcan comparativas con otros países para reconstruir lo que él denomina *memoria* o *historia gay*.

En definitiva, se trata de una obra que profundiza en métodos, conceptos, hechos y procesos complejos, y a veces contradictorios y controvertidos, en relación con los modelos y las prácticas de la feminidad y las masculinidades, cuestiones ya complejas en su propia definición y variables en el tiempo. Una aportación al mundo académico que ofrece nuevas visiones y nuevos planteamientos, enriquecidos con la transcripción de los debates posteriores que aportan una serie de consideraciones por parte de los autores y asistentes de reconocido prestigio que invitan a la reflexión y dejan abiertas nuevas líneas de investigación y discusión.

María del Prado RODRÍGUEZ ROMERO  
Universidad de Castilla la Mancha  
MPrado.Rodriguez@uclm.es

**M<sup>a</sup> del Rosario GARCÍA HUERTA, Francisco Javier MORALES HERVÁS y David RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, *De la muerte a la eternidad: la necrópolis ibérica de Alarcos (Ciudad Real)*, Madrid, Editorial Síntesis, 2018, 287 pp. ISBN: 978-84-9171-173-5.**

### **EL PUNTO DE PARTIDA**

Como los autores del libro apuntan en la introducción del mismo, en el otoño del año 2013 se produjo “un momento trascendental en el estudio de la Oretania Septentrional”. Se referían y coincidimos con ellos, al descubrimiento casual –sobre ello volveremos luego– de una de las varias necrópolis que tuvo el *oppidum* oretano de Alarcos (Ciudad Real). Sobre aquel importante suceso se ha venido a sumar ahora otro, no tan excepcional pero si inusual en la arqueología española: la rápida publicación de los resultados científicos. En efecto, no han pasado tres años a partir de la última campaña de trabajos de campo (2015) cuando ya ha salido a la luz la *Memoria Científica* que, aunque preceptiva en toda investigación no es un hecho muy frecuente en la tradición arqueológica española. Nos encontramos ante una necrópolis, con 25 enterramientos contextualizados excavados con muy correcta metodología que han puesto a disposición de la comunidad científica una necrópolis ibérica fechada entre los siglos III al I a. C.

También consideramos importante resaltar el hecho de cómo los directores y colaboradores de esta investigación arqueológica –mucho más que una excavación de campo– ha sido acometida por profesores y habituales colaboradores de la Universidad de Ciudad Real (JCLM). Ello lo resaltamos en la medida que dicha circunstancia ha favorecido la imprescindible continuidad –tres años– en la investigación y la capacidad de acometerla acorde con parámetros metodológicos actuales: previas prospecciones geofísicas, posteriores excavaciones de campo y utilización normalizada, en campo y laboratorio, de analíticas. Particularmente, nos ha parecido fundamental que se hayan acometido prospecciones geofísicas que, acertadamente, combinaron dos metodologías complementarias: eléctrica y magnética.

### **ESPACIO Y ENTORNO**

La cronología del *oppidum* abarca un marco cronológico grande, desde el siglo VI al I a. C., pero el conocimiento de sus necrópolis, así como en el resto de la Oretania Septentrional es muy escaso. Por ello, vemos positivo la inclusión, por los investigadores, de una completa revisión o “estado de la cuestión”, por fuerza es breve. Pero, al igual que sucede en la vida cotidiana, casi nunca la felicidad es completa y como bien avisan los autores de esta investigación, el área arqueológica excavada no corresponde al total de lo que tuvo que ser la necrópolis. Ello responde a varios motivos: un camino; una casa; un

camino agrícola con fuerte talud; la moderna zanja acometida para cablear un colector y las consabidas canalizaciones de luz y agua..., destinadas a dar servicio a la edificación. Todo ello ha determinado que el área estudiada no haya superado los 257 m<sup>2</sup>, de los que sólo 111 corresponden a la necrópolis ibérica, propiamente dicha.

Estratigráficamente, y ello es importante a la hora de querer imaginar la paleografía del entorno, en época ibera y como elemento de reflexión para el futuro, los estratos originales de la necrópolis se encuentran hoy bajo un metro de limos, arenas sueltas y cantos rodados... “fruto de antiguas inundaciones del río Guadiana”. Paralelamente, la potencia arqueológica propiamente dicha (el “Horizonte B” para sus excavadores) es de, tan sólo, 80-90 cm. Se trata, pues, de una estratigrafía original horizontalizada, no tumular, que refuerza que esta nueva necrópolis no “reúne” toda la estratigrafía del *oppidum*, sino unos periodos muy concretos y físicamente distanciados –no sabemos cuánto– de otras áreas funerarias.

## **EL SIEMPRE BÁSICO EN LOS ESTUDIOS ARQUEOLÓGICOS... APARTADO GRÁFICO**

Formalmente, la publicación de la necrópolis, en cuanto a documentación gráfica se refiere, está apoyada, fundamentalmente, en el dibujo y se complementada con una también muy cuidada planimetría... con una –nos imaginamos que impuesta– escasa documentación fotográfica. Sea como fuere, consideramos justo destacar lo cuidado de las mismas, de alto nivel técnico; no tan habitual en este tipo de publicaciones como sería deseable. Corresponde gran parte de este mérito a la calidad profesional de su autor –Manuel Molina– habitual colaborador de los directores de la excavación.

El coloreado de los dibujos de los materiales y de la planimetría –algo tampoco habitual– y la inclusión –si bien no en todas las ocasiones– de la fotografía de los objetos como parte consustancial del dibujo dan un valor añadido a este básico apartado metodológico. Sin embargo, estas quedan algo desmerecidos por el formato de partida de la publicación, más cercana a la cuartilla que al DIN-A4. Evidentemente, ello no es achacable a los autores. Pensamos, más bien, a la política de publicaciones de la editorial Síntesis, en donde se edita este estudio.

## **OTRAS CONSIDERACIONES CIENTÍFICAS**

Siempre es bueno que la visión que de una cultura se pueda investigar a través de un modelo espacial concreto. En el caso de Alarcos, tradicionalmente, lo ha sido por su *oppidum*. Pero todavía es mejor si se puede comparar y contrastar con otra concepción espacial –fundamental y complementaria– como es la funeraria; es decir, de su necrópolis. En este caso, e infrecuente en los estudios de la cultura ibera, es que se conozcan –por fin– ambos y que, mejor todavía si son los mismos investigadores quienes lo acometen. Es el caso que nos ocupa.

En efecto, entre 1997 y 2013 nuestros autores habían excavado en el “sector III” del *oppidum*. Quizás, por ello, las dudas planteadas y las muchas preguntas sin respuesta en el mismo han hecho que el estudio ahora de esta necrópolis no se haya limitado a los habituales estudios tipológicos-descriptivos, más bien el estar atentos a preguntas maduras puestas de manifiesto en los capítulos cuatro y cinco del libro: *Antropología y estructura de la población y Estudio de los rituales funerarios*, respectivamente.

Volviendo a los citados capítulos cuatro y cinco, son dos los tipos de aportaciones, fundamentales, para nosotros, que los autores nos proporcionan. Por un lado, ratificar –pero ahora con documentación contextualizada– las cuestiones comunes de esta necrópolis oretana en relación con otras áreas etnogeográficas iberas; por otro, las propias

singularidades de esta necrópolis oretana de Alarcos a la que, por cierto, sus excavadores deberían dar nombre propio. Como ellos mismos apuntan, aparecerán otras áreas de enterramiento es, tan sólo, cuestión de tiempo y, por el momento, también de la casualidad..., dada la falta de mayor continuidad de los proyectos de investigación arqueológica.

Así, de las 25 tumbas documentadas, 11 tenían un cierre tumular. Dado el arco cronológico de la necrópolis –siglos III al I a. C.– pareciera que esta tipología perduró más de lo pensado. Estamos totalmente de acuerdo. Ahora bien, dado el carácter aristocrático de toda tumba tumular, los autores quizás deberían haber ahondado a los respectivos modelos de hábitat –con similar cronología– pues en ellos, pensamos, debe estar la explicación de dicha perdurabilidad. En el caso de Alarcos, la no bien caracterizada fase tardía ¿a favor de un mundo romano republicano, de una perduración del factor púnico? No permite, por el momento establecer el vínculo adecuado...

### CRÍTICAS

Por ir terminando, una de las cuestiones que más nos ha llamado la atención, dentro de la muy lógica estructuración temática de este estudio, ha sido la colocación de las analíticas al final del libro, incluso después de la bibliografía; cuestión esta errónea, bajo nuestro punto de vista. Al fin y al cabo, las diferentes analíticas acometidas –seis en total– no son sino una parte más del conocido “trabajo en el laboratorio”, caso, por ejemplo, del dibujo de las cerámicas, su potencial restauración o los habituales estudios tipológicos.

Quizás reflejo de esta colocación “final” explique una cierta desconexión entre las valoraciones de los arqueólogos –muy bien desarrolladas en los citados capítulos cuatro y cinco– y las de los propios especialistas en sus respectivos textos de los estudios analíticos. Para nosotros, ello convierte este capítulo “de anejos” en un apartado que no exhibe todas las posibilidades de un trabajo interdisciplinar

Someramente, pues no querríamos inducir al lector una imagen negativa de este importante trabajo de investigación, apuntemos algunas cuestiones ilustrativas de lo que queremos decir. El estudio antropológico (2 inhumaciones y 20 cremaciones, con un total de 22 individuos), con una muy interesante documentación relativa a la mortalidad, sexo, enfermedades..., bien podrían haberse contrastado con los ya publicados –precisamente– en el territorio anejo del sureste meseteño, en donde se encuentra la mayor concentración de enterramientos ibéricos publicados bajo esta perspectiva: Pozo Moro, Los Villares; El Camino de la Cruz, El Salobral y, más hacia el sureste, con El Cigarralejo.

Igual podría haberse con la novedosa tomografía computarizada..., cuyos resultados vienen a ratificar hipótesis previas ya planteadas en otras necrópolis “albacetenses” y “murcianas” donde, gracias a las tradicionales radiografías de rayos “X”, se ha defendido cómo las urnas guardaban sólo los huesos cremados –depositados en su fondo– y que, bien por rotura de la urna o desplazamiento de su cuenco-tapadera, fue cuando se introdujo la ceniza y carbones con que habían rellenado el hoyo de la deposición.

Sea como fuere, todas estas consideraciones parten, sencillamente, de reflexiones personales, siempre fáciles de hacer a cualquier trabajo hecho y publicado. Es la importancia del propio libro lo que hace al lector desarrollar una cierta incontinencia de pedir... más.

Juan BLÁNQUEZ PÉREZ  
Universidad Autónoma de Madrid  
juan.blanquez@uam.es

**Eric H. CLINE, *1177 a. C. El año en que la civilización se derrumbó*, Barcelona, Crítica. 356 pp. 2015. ISBN 978-84-9892-971-3**

Eric H. Cline acumula una larga experiencia en investigaciones sobre el mundo antiguo, en concreto con importantes excavaciones en Grecia, Creta, Chipre, Egipto, Israel y Jordania, zonas geográficas sobre las que versa el libro que se reseña. A este se suma su trayectoria docente de Estudios Clásicos y Antropología y como director del *Capitol Archaeological Institute* en la Universidad de George Washington.

Con tales credenciales es el autor mejor cualificado para abordar una explicación integral de un momento histórico tan controvertido como el año 1177 a. C. El subtítulo ya informa de la tesis que sostiene, pues lo define como “el año en que la civilización se derrumbó”. En efecto, en este libro recoge los resultados de más de veinte años de investigaciones y los sintetiza con el fin de ofrecer una explicación lo más completa y compleja posible para comprender las causas que llevaron al colapso de un mundo tan interconectado como era el del Bronce Final, extendido desde mediados hasta finales del II milenio hasta comienzos del I milenio a. C.. Fue el momento en el que se produjo el auge y posterior caída de civilizaciones como la egipcia, la micénica y la hitita. Durante cuatro siglos convivieron estas cuatro civilizaciones, pero desde el siglo XII a. C. estas civilizaciones se desvanecieron, en ocasiones de forma bastante brusca, y casi siempre dejando muy escasas huellas tras de sí.

Las explicaciones dadas a este fenómeno a lo largo de los años han sido múltiples y de muy diversa índole. Desde las referidas a una invasión enemiga, como es el caso de las teorías de Marguerite Yon para el caso de Ugarit<sup>1</sup>, a otras como las de Nur y Ron, que responsabilizan a las mismas fuerzas de la Naturaleza, sin olvidar las tesis que sitúan la responsabilidad del hundimiento en los llamados Pueblos del Mar. Como ejemplo de lo segundo, podría citarse la inscripción plasmada en tiempos de Ramsés III en el templo de Medinet Habu. Junto a esta inscripción, puede contemplarse además una representación en relieve donde se muestra un enfrentamiento entre las tropas de este faraón y los enigmáticos invasores. También en esta época, el rey de Ugarit mandó una misiva al rey de Chipre manifestándole su preocupación debido a los ataques sufridos por parte de unas naves enemigas, y cuyos tripulantes han sido identificados como los propios Pueblos del Mar.

En definitiva, con abundantes materiales y teniendo en cuenta las teorías en boga, Cline aporta su propia tesis, basada en el mecanismo de lo que llama la “hipercoherencia”. Esto es, que una “casual” conjunción de factores (terremotos, rebeliones internas,

---

1 Marguerite YON: “The End of the Kingdom of Ugarit”, en VV.AA.: *The Crisis Years: The 12th Century B.C.*. Dubuque, 1992, pp.111-122.

hundimiento del comercio internacional, la llegada de los Pueblos del Mar...) fueron los que provocaron el hundimiento de ese grupo de civilizaciones del Bronce Final. Para Cline la "hipercoherencia" significa que en un mundo donde las civilizaciones eran tan dependientes unas de otras, bastaría con que en una de ellas se hubiese operado un cambio mínimo para que el resto sintiera los efectos de semejante transformación.

Para explicar y argumentar esta tesis, Cline estructura su trabajo en cinco capítulos. Ante todo, en la introducción explica las características básicas de los Pueblos del Mar y en el primer capítulo analiza la situación del Mediterráneo Oriental durante el siglo XV a. C. Detalla las organizaciones de los minoicos, los mitannios, los hititas, los micénicos... y concluye que son los artífices de la red de contactos internacionales sostenidos a lo largo y ancho del mundo mediterráneo desde el Egeo hasta Mesopotamia.

El segundo capítulo se dedica a la explicación de las relaciones mantenidas entre hititas y egipcios y entre estos y los micénicos a lo largo del siglo XIV a. C. De tales procesos e intercambios entre culturas quedan vestigios como son los archivos de Amarna, correspondientes a la época de Amenofis III y Akhenaton, donde se almacenaba la correspondencia entre estos faraones y los distintos reyes y gobernadores de potencias extranjeras. A continuación se estudia el siglo XIII a. C. con tal nivel de detalle que el capítulo tercero constituye un rico desglose de las relaciones internacionales en el Mediterráneo Oriental en unos momentos en los que sobre todo destacó el enfrentamiento entre las tropas egipcias de Ramsés II y el ejército hitita en Qadesh (1274 a. C. aprox.). Es el contenido más original de este capítulo, en el que también se especifica y analiza la controvertida catástrofe que, por ese mismo siglo, supuso la destrucción de una ciudad tan crucial en las costas de Asia Menor, cuyo solo nombre ya significa la evocación del poema épico inaugural de nuestra cultura, Troya.

La historia del Mediterráneo Oriental en el siglo XII constituye el telón de fondo del cuarto capítulo. Está dedicado al análisis de los diferentes resultados que se han logrado en las sucesivas excavaciones arqueológicas. Expone el autor, por tanto, con los restos analizados, un novedoso panorama de las devastaciones sufridas en los distintos lugares tratados. Tales devastaciones acaecidas a finales del siglo XIII y comienzos del siglo XII y cuyas causas aún siguen sin quedar del todo claras.

Llegados a este punto, el último capítulo obviamente está destinado a plantear su propia explicación y aquí es donde Cline detalla su tesis sobre la conjunción de factores y la coherencia que se produjo en tal proceso histórico. Se puede valorar su propuesta como una interpretación complementaria de las hipótesis lanzadas por otros autores. Por ejemplo, Paul Garelli, en su obra ya clásica, *El Próximo Oriente asiático: desde los orígenes hasta las invasiones de los pueblos del mar* (1970), concede el protagonismo a la llegada de los Pueblos del Mar, aunque Cline no los considera causa básica del hundimiento sino solo un factor coadyuvante. Por su parte, Nancy K. Sandars en *Los pueblos del mar: invasores del Mediterráneo* (2005), también plantea una postura similar a la de Cline, al afirmar que sería razonable explicar el colapso del equilibrio político entre Estados e imperios por la conjunción de diversos factores, lo que supone una explicación multicausal a la hora de tratar el enigma de este final.

Sin duda, en la ciencia histórica el conocimiento es acumulativo, gracias en este caso al desarrollo de continuas excavaciones que aportan más datos y mejores referencias. Por eso, la tesis de Cline no puede ser una ruptura con las anteriores teorías. Su principal aportación radica no sólo en esa propuesta de interpretación multicausal sino en su afán de profundizar y encontrar la conexión entre todos los factores que ponen en consideración. Además, lo guía la preocupación por aportar explicaciones claras, sin vericuetos excesivamente prolijos, de modo que el resultado es una obra imprescindible para quienes, iniciados en la materia o

no, deseen forjarse una idea clara y general tanto del significado como del enigmático final de las civilizaciones que, allá por el 1177 a. C., acabaron por derrumbarse en la zona del Mediterráneo Oriental.

Javier MORALES RUEDAS  
Universidad de Castilla-La Mancha  
franciscojaviermorales7@gmail.com

**Francisco GARCÍA FITZ and João GOUVEIA MONTEIRO (ed.), *War in the Iberian Peninsula, 700-1600*. London, Routledge, 2018, 330 págs. ISBN: 978-0-8153-9999-5.**

Los profesores Francisco García Fitz (Universidad de Extremadura) y João Gouveia Monteiro (Universidad de Coimbra) son seguramente los mayores especialistas actuales en historia militar de época medieval en España y Portugal, respectivamente. En esta obra, ambos investigadores reúnen a un selecto grupo de historiadores de ambos países para elaborar una síntesis de la historia de la guerra en la Edad Media peninsular y en los inicios de la modernidad (siglos VIII-XVI). Este es uno de los principales valores de la obra, la larga duración, ofreciendo un estudio diacrónico que permite una clara comprensión del fenómeno estudiado, rompiendo los corsés tradicionales de la compartimentación histórica por épocas. Por otro lado, al estar escrita en inglés y publicada en una de las editoriales más prestigiosas del mundo (Routledge ed.) permite dar a conocer los importantes avances en la investigación que se han producido en España y Portugal en las últimas décadas a un público mucho más amplio, sirviendo de puente para integrar la historia peninsular en la historiografía europea y anglosajona que sigue siendo la preponderante en esta temática.

El libro no es como tantas otras obras colectivas donde se nota sobremanera las diferencias de estilo y enfoque de cada autor. Antes al contrario, la labor de coordinación hecha desde sus inicios permite un resultado homogéneo, con un planteamiento, estructura y desarrollo de contenidos común y sumamente coherente. Así, cada capítulo se inicia siempre con una brevísima síntesis sobre la evolución política del período/reino estudiado. Seguidamente se analizan los sistemas de reclutamiento y composición de los ejércitos, con especial atención a las obligaciones militares de la población y al estudio de las jefaturas/caudillaje y la cadena de mando. A continuación se abordan los distintos tipos de operaciones militares (guerra de desgaste, asedios y sitios, batallas campales). Se incluye siempre un apartado dedicado a la logística, financiación y sistemas de aprovisionamiento, elementos fundamentales que permiten comprender mejor los movimientos de las tropas y las decisiones tácticas y estratégicas. Se atiende también a la cultura material: el estudio del armamento utilizado (ofensivo y defensivo) y los distintos tipos de fortificaciones y su evolución cronológica. Este es quizás el aspecto más débil de la obra, pues falta buena parte de las aportaciones de la arqueología medieval al discurso: estudios de arquitectura defensiva, excavaciones sistemáticas, análisis espaciales, arqueología de los campos de batalla, estudio armamentístico con método arqueológico, etcétera. No obstante, su inclusión hubiera excedido los límites habituales de este tipo de trabajos. Se incluye siempre un apartado dedicado a la guerra naval y otro a los aspectos ideológicos de la guerra, cuestión de singular importancia en época medieval que nos introduce en temas transversales como son las relaciones entre religión y guerra, la ideología y cultura

belicista o la propia jerarquización y estructuración social relacionada con la práctica militar. Finalmente, en cada capítulo se reseñan las campañas/batallas militares más importantes de cada periodo.

Los dos primeros capítulos están escritos por Javier Albarrán. El primero abarca desde la conquista del reino visigodo de Toledo hasta época almohade, y el segundo se dedica de forma monográfica al reino de Granada (siglos XIII-XV). Como buen arabista, Albarrán destaca por el profundo análisis que hace de los términos e instituciones relacionadas con el sistema de reclutamiento y composición de los ejércitos, desde los inicios omeyas de fuerte base tribal (jund; hushud, bu'uth, istinfar), hasta las reformas posteriores de época califal y las influencias de los imperios norteafricanos. Mención especial merece el apartado dedicado a la ideología de la guerra, con el estudio del jihad en sus fundamentos coránicos y en la interpretación posterior por las distintas corrientes de pensamiento, especialmente durante época almorávide y almohade.

Los capítulos 3 al 6 están dedicados al estudio de la guerra en los reinos cristianos desde el siglo VIII al XV. Castilla y León en la Alta y Plena Edad Media son analizados por Francisco García Fitz, Carlos de Ayala Martínez y Martín Alvira Cabrer. El estudio se centra fundamentalmente en los siglos XII-XIII, donde dichos autores son especialistas, haciendo un meritorio esfuerzo de síntesis incorporando los resultados de sus propias investigaciones. Destaca por su claridad y puesta al día el análisis sobre la composición de los ejércitos (mesnadas reales, órdenes militares, tropas nobiliarias, milicias concejiles, guarniciones de los castillos) o el capítulo dedicado a las distintas formas de hacer la guerra, desde las acciones de baja intensidad, la guerra de sitios o las batallas campales. Como no podía ser de otra manera el apartado de la ideología de la guerra está dedicado al concepto y debate sobre la reconquista y a la idea de cruzada. Finalmente, en los ejemplos de batallas campales destacan las de Alarcos (1195), Las Navas de Tolosa (1212) y la conquista de Sevilla (1248), en donde se analizan no sólo en su contexto político-estratégico, sino también en sus aspectos tácticos y logísticos.

El apartado dedicado a Castilla y León en la Baja Edad Media está escrito por Fernando Arias Guillén, especialista en el reinado de Alfonso XI y en temas de economía de guerra, aspectos que no sólo son tratados en el capítulo específico de la logística, sino que de alguna manera impregnan el resto de apartados. Entre las batallas analizadas destaca la del Salado (1340), la contienda civil de Pedro I (1366-1369), la guerra de sucesión de Enrique IV (1474-1479) y por supuesto la Guerra de Granada. Mención especial merece la aparición de la artillería de pólvora y los cambios estructurales que se incorporan a los castillos para adaptarse a tal innovación técnica.

La Corona de Aragón es estudiada por Mario Lafuente Gómez, especialista en la Guerra de los dos Pedros (1356-1366) y al igual que en el capítulo anterior, se analizan por separado la Plena Edad Media (siglos XI-XIII) y la Baja Edad Media (siglos XIV-XV). La riqueza de fuentes documentales en el ámbito de la Corona de Aragón permite estudiar de manera precisa los distintos métodos de reclutamiento, obligaciones militares y composición de los ejércitos de corte feudal que aparecen en fueros y textos jurídicos como los Ustages de Barcelona o los fueros de Aragón y Valencia. Destaca también el apartado dedicado a la guerra en el mar relacionado con la expansión aragonesa por el Mediterráneo de los siglos XIII y XIV (Mallorca, Sicilia, Sardinia, Nápoles).

El profesor Jon A. Fernandez de Larrea es el responsable del capítulo dedicado al reino de Navarra. Sigue la organización temática ya descrita, aunque incorpora en este caso un tratamiento más minucioso de la época altomedieval (siglos IX-X), aunque lógicamente el periodo más documentado se corresponde con los siglos finales del medievo, donde el autor es especialista.

La historia de la guerra en el reino de Portugal es estudiada para la Alta y Plena Edad Media por José Varandas y para el periodo que va de 1249 a 1495 por Miguel Gomes y João Gouveia. Ni qué decir tiene que los tres son medievalistas de reconocido prestigio del país vecino y además con una larga trayectoria investigadora en temas de historia militar. En ese caso, a pesar de no perder del todo la estructura y organización temática expuesta, se advierte un mayor tratamiento de la evolución político-militar en torno a la reconquista por un lado y las guerras con Castilla por otro. Destaca el capítulo dedicado a las reformas militares que se introducen en la centuria que va de 1249 a 1367, cambios muy ligados a la consolidación de la monarquía portuguesa y a la acción personal de algunos comandantes y reyes (Alfonso III, Dinis I). Finalmente, el apartado dedicado a la segunda mitad del siglo XIV y XV es titulado acertadamente “A time of transition”, pues es en palabras de João Gouveia el periodo “de mayores cambios en el arte militar portugués” (p. 227): sistemas de reclutamiento, revolución en las armas, composición y disposición de los ejércitos, influencias de las tácticas inglesas, etc. Finaliza con el análisis de alguna de las campañas más significativa: el sitio de Lisboa (1384), la batalla de Aljubarrota (1385) y la conquista de Ceuta (1415).

Finalmente, el siglo XVI es tratado para el caso portugués por Luis Costa e Sousa, especialista en la guerra en el quinientos y en especial de la batalla de Alcazarquivir (1578). Destaca su análisis sobre las fortificaciones abaluartadas del periodo, la logística y los tratados de fortificación y guerra. La guerra en la mar es estudiada de manera monográfica por Vitor L. Gaspar Rodrigues, analizando la expansión ultramarina en el Atlántico y en el Índico. El autor señala la superioridad técnica y táctica naval portuguesa en Oriente, llegando a calificarla de auténtica *revolución* (p. 259). Para el caso español, la historia del ejército y de la guerra en época de los Austrias mayores es estudiada por Antonio José Rodríguez. Especialista en los tercios, dedica un apartado a su estudio, pero sin descuidar otros aspectos como son el sistema de reclutamiento, la hueste indiana, las operaciones militares terrestres o las innovaciones tácticas-armamentísticas: piqueros, armas de fuego portátiles o la armada imperial.

El libro finaliza con unas breves conclusiones de los dos coordinadores del libro donde inciden en la necesidad y pertinencia de la obra. Se trata de incorporar en una única monografía los resultados del espectacular avance en la investigación producido desde los años 90 del siglo pasado hasta el presente. Con ello se pretende acabar con viejos tópicos y visiones lírico-anecdóticas y positivistas propias del siglo XIX que se habían fosilizado en la historiografía extrapeninsular. Se trata, pues, de incorporar la nueva historia político-militar que ha crecido en los dos países en las últimas décadas en las corrientes historiográficas europeas, fundamentalmente anglosajonas que seguían mirando para otro lado, repitiendo viejos esquemas totalmente superados por el medievalismo actual. Suscribimos completamente estas reflexiones que inspiraron la obra y además juzgamos que se va a convertir en breve en un trabajo de obligada consulta, no sólo para historiadores extranjeros, sino también para estudiantes e investigadores españoles y portugueses. Lo estudiosos interesados en la historia militar de época medieval van a encontrar aquí una síntesis actualizada y bien estructurada que incorpora las principales novedades historiográficas, se acompaña de una buena selección bibliográfica por capítulos, y un buen número de mapas, croquis e infografías, amén de un glosario de términos y un índice onomástico y toponímico sumamente útiles.

Jesús Manuel MOLERO GARCÍA  
Universidad de Castilla-La Mancha  
Jesus.molero@uclm.es

**Fernando ARIAS GUILLÉN y Pascual MARTÍNEZ SOPENA (eds.), *Los espacios del rey. Poder y territorio en las monarquías hispánicas (siglos XII-XIV)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2018, 521 pp. ISBN: 978-84-9082-883-0.**

Los espacios del rey. En plural, y no tanto en singular, pues la obra no solo persigue la develación de lo que aquellos representaron como proceso, cuanto, simultáneamente, expresar las diversas dimensiones que esos espacios de poder alcanzaron en la concepción tanto de la institución regia como del reino –entendido en su manifestación más puramente territorial. La noción de espacio que aquí se ensaya está, por lo tanto, encaminada a examinar la relación dialéctica que se verifica en los procesos de construcción de reino y rey: de la organización territorial sobre la que se desenvuelve la acción regia en su interacción sobre el espacio y sus habitantes –súbditos, naturales–, dando lugar a procesos de ordenación político-constitucional de aquél; y de la propia monarquía, no sólo concebida en términos del ejercicio (coyuntural) de la dominación, sino de las formas correspondientes de ordenación, producción y reproducción de ese poder regio. Se trata de una estrategia analítica que descansa en una concepción de la noción de espacio necesariamente multidimensional. Enfoque este que hace referencia no solo a la necesidad de considerar la convergencia de espacios de diversa naturaleza y funcionalidad política en el desarrollo de estos procesos de construcción política, sino que apunta, especialmente, al reconocimiento del carácter fragmentario que la idea política de espacio alcanza en ciertas oportunidades, presentándose incompleta o inacabada en ocasiones –acaso producto simplemente de la frustración del proceso–, ambigua o, quizás, elástica en otras –formulando de esta manera abierta la no siempre (físicamente) exacta correlación entre el ejercicio de la autoridad y el espacio sobre el que aquella se extiende.

La obra, producto de dos proyectos de investigación (*Los espacios del poder regio, ca. 1050-1385. Procesos políticos y representaciones*, ref. HAR2010-21725-C03-03 y *Poderes, espacios y escrituras en los reinos occidentales hispánicos (siglos XI-XIV)*, ref. HAR2013-42925-P), se organiza en tres grandes apartados: en el primero, se analiza el modo en el que el poder regio contribuye a la definición y construcción del reino; el segundo apartado examina diversas formas de concepción de ese espacio de poder, no tanto desde la perspectiva político-constitucional ensayada en el primer apartado, cuanto desde otra intra-orgánica, preguntándose por la lógica específica de cada formulación espacial; finalmente, el tercer apartado se dedica a un tipo específico de espacio regio, el dedicado a la construcción de la memoria. Aunque la extensión de la obra nos impide entrar en detalle en las cuestiones abordadas en el conjunto de estudios, merece la pena realizar, al menos, algunas breves consideraciones.

Dentro del primer bloque de estudios, los trabajos de Calleja-Puerta (documentación cancillerescas y territorialización del poder), del llorado Estepa Díez (las tenencias en Castilla y León), y de Laliena Corbera (cartografía del poder real en Aragón) contribuyen a presentar el problema de la ordenación del territorio desde perspectivas claramente complementarias: en el caso castellano, el desarrollo de cancelerías y fórmulas cancellerescas en el siglo XII expresa no sólo el modo en el que se concibe la relación entre rey y reino (territorio) sino la necesidad que experimenta la monarquía de hacerse presente a escala local a través de sus propios agentes; un proceso en el que la sucesión funcional de tenencias y merindades –transición que se produce entre mediados y fines del XIII en Castilla y en León, respectivamente– supone el contrapunto espacial local a aquel proceso centralizado; mientras que, en el caso aragonés, la extensión de un sistema de administración centralizado y «personalista», basado en un modelo cancelleresco altamente eficiente y en una red de agentes al servicio directo del monarca, no será capaz de sobrevivir a la sublevación de 1283, que, entre otras cosas, reclamará una más estrecha relación entre la acción política y sus agentes, y el territorio sobre el que aquélla y éstos habían de desplegarse. El estudio que Sanz Martín dedica a las concesiones del Fuero Real en 1255, enlaza con ese proceso de transformación de la planta organizativo-territorial del reino, incorporando de manera decidida a un nuevo actor, el mundo urbano, a la participación en el proceso de reordenación del reino. Las contribuciones de Ramírez Vaquero y Ares de Parga (cartularios y libros del patrimonio de los reyes en Navarra) y Sottomayor-Pizarro (geografía del poder regio en Portugal) representan enfoques convergentes de análisis, centrados en el siglo XIII; la reconstrucción del poder regio en cada uno de los casos responde a una estrategia de encuesta documental complementaria: recapitulación del patrimonio y derechos de los reyes navarros, la preservación y confirmación de cuya memoria tendrá una consecuencia extraordinaria en el ámbito constitucional, la promulgación del Fuero General de Navarra; e inquisiciones para determinar los derechos regios –y señoriales–, en el caso portugués, que no sólo permiten identificar los espacios sobre los que se hace realidad el poder del rey –configurando un norte inicialmente más señorializado–, sino el pautado de la cronología del proceso de centralización monárquica en Portugal, que el autor aborda, además, con un detalle cartográfico muy de agradecer. Cierran el apartado dos estudios por demás atractivos, los de Arias Guillén (la itinerancia regia en Castilla) y Provero (la predilección política por ciertos espacios urbanos del emperador Federico I): en ambos casos se examina la singular relación que existe entre la monarquía y ciertos lugares, concebidos en términos de su proyección como recorridos políticos que articulan la presencia física del monarca y su relación personal con el reino, y como espacios singulares de comunicación política entre monarquía y reino, y por ello centros altamente funcionales para la negociación y la decisión política –en el caso de asambleas o cortes.

Los estudios que integran el segundo bloque responden a propuestas o “apuestas” más específicas en el uso y análisis de la noción espacial. Así, a través de un examen detenido, de carácter filológico latino, Pérez Rodríguez reconstruye la noción de *cautum* y la lógica de privilegio territorial que le subyace. Sainz Esteban acude al análisis arqueo-artístico de un conjunto amurallado (Fuentidueña) para valorar el grado de desarrollo de la autoridad regia y la evolución de la lógica fronteriza. Una lógica que permea, así mismo, los estudios de Calderón Medina (concupinato regio) y Martínez Sopena (la evolución de la frontera en los siglos XII y XIII); en el primer caso, muy interesante, mostrando cómo la frontera se define y articula, y también se protege, a partir del uso de estas alianzas políticas extramaritales; en el segundo, examinando con cuidado detalle lo que el movimiento de la frontera representó en el caso castellano no solo en términos de ordenación del espacio –ciudades y villas de realengo y territorios de orden militar–, sino de organización de las relaciones y los sistemas de reproducción social de los colectivos afectados por el proceso de integración

política representado por la reconquista y organización de nuevos territorios. Una imagen general que se completa con la contribución de Sánchez de Mora, en la que se ensayan las posibilidades que ofrecen los sistemas de información geográfica para la reconstrucción de una cartografía del conflicto, basada en la distribución espacial de propiedades y tenencias de individuos, grupos familiares y partidos políticos durante el reinado de Enrique I. Cierran el apartado dos magníficos estudios, dedicados a analizar la representación de la autoridad señorial y real en los dos grandes señoríos incorporados a la Corona castellana a partir de la segunda mitad del XIV: Vizcaya (Dacosta y Díaz de Durana) y Haro (Muñoz Gómez); en el primer caso, se matiza sustancialmente lo que la presencia del señor supuso en la construcción de unos espacios de memoria ligados a la autoridad señorial y especialmente a su relación con esta –relegándose el surgimiento de simbologías y ritualidades ligadas a las “libertades” vizcaínas en sentido amplio, a un período y procesos de negociación posteriores al período examinado–; en el segundo caso, asistimos al examen del proceso de asunción de la casa por la Corona –en un proceso combinado bajo el príncipe Juan en 1370, tanto para Haro como para Vizcaya– y a su integración en la titulación regia como expresión de la consolidación no contestada de estos dominios.

El bloque tercero centra el examen de una serie de procesos de memoria ligados tanto a la generación de una memoria específica regia como a la formulación de memorias complementarias y particulares. Es el caso de los estudios que Navarro Baena (obituarios leoneses) y Reglero de la Fuente (infantado monástico), como expresión de la competencia surgida entre la catedral y la colegiata de San Isidoro de León, o entre los espacios monásticos incorporados al infantado y los centros religiosos que les sucederán –especialmente en el caso de la catedral de León– por el “control” de la memoria de la dinastía leonesa y su conexión con esos espacios sagrados. La lucha, no solo simbólica, por el control de estos espacios de memoria a fines del XIII y comienzos del XIV es el objeto del estudio de Prieto Sayagués, quien examina con detalle la política monástica que despliega la monarquía no solo en el sentido de la recuperación de los derechos reales sino, complementariamente, de protección de los derechos monásticos frente a las usurpaciones nobles. Por su parte, Dulski ensaya un análisis de naturaleza iconográfica alrededor de la figura del prior sanjuanista en el sepulcro de Carlos III el Noble. Y cabe cerrar este bloque final con dos magníficos estudios dedicados a los espacios del rey muerto en Navarra (Miranda García) y Aragón (Serrano Coll); el primero, con un detalle exquisito, examina la lógica que subyace a las diversas propuestas de generación de un espacio de memoria –enterramiento– coherente para las dinastías navarras hasta fines del siglo XIII, y la frustración que experimentan los diversos intentos; el segundo, así mismo construido con gran esmero, elabora no sólo un conjunto de itinerarios de memoria ligados al recuerdo de las dinastías sino, muy especialmente, al modo en el que se construye el último itinerario del rey, desde su fallecimiento hasta su enterramiento, destacando las luchas simbólicas por la apropiación de segmentos de espacio por los diversos actores participantes –caso, singularmente, de la Generalidad en Barcelona.

Como se ha podido observar, se trata de una propuesta atractiva que combina, acertadamente, planteamientos de escala diversa y enfoques, estrategias y actores complementarios, que contribuyen a proporcionar una imagen completa y sugestiva de lo que el espacio político representó en la formulación de las políticas regia y territorial en la península, especialmente durante el período plenomedieval. Y que, sin duda, merece y agradece una lectura atenta.

José Antonio JARA FUENTE  
Universidad de Castilla-La Mancha  
JoseAntonio.Jara@uclm.es

**David IGUAL LUIS, Germán NAVARRO ESPINACH (coords.),  
*El País Valenciano en la Baja Edad Media. Estudios dedicados al  
profesor Paulino Iradiel, València, Publicacions de la Universitat  
de València, 2018, 355 pp. ISBN: 978-84-9134-222-9.***

Treinta y cuatro años de actividad académica en la Universitat de València son el motivo y fundamento de esta obra, que recoge las aportaciones de once historiadores con un elemento en común, su inicial formación investigadora en la citada institución, tal y como anticipa el subtítulo. En efecto, todos los autores pertenecen al plantel de veintiún investigadores que, entre 1984 y 2008, defendieron su tesis doctoral dirigida o codirigida por Paulino Iradiel Murugarren, catedrático de Historia Medieval de dicha universidad, de la que es profesor emérito. Precisamente con motivo de su jubilación, se reúnen entre 2015 y 2016 once artículos en homenaje a él que guardan, de alguna manera, relación con la investigación doctoral desarrollada bajo su supervisión por quienes firman los trabajos, publicados finalmente en 2018 en un volumen coordinado por dos de sus discípulos, David Igual Luis, hoy profesor titular de Historia Medieval en la Universidad de Castilla-La Mancha, y Germán Navarro Espinach, hoy catedrático de Historia Medieval en la Universidad de Zaragoza.

La presentación de la obra escrita por ambos medievalistas es todo un reconocimiento a la intensa vida profesional de *su maestro*, a quien reconocen una deuda de agradecimiento que parece hacerse extensiva a los veintiún doctores en Historia Medieval formados bajo su magisterio al incluir su nómina en un listado cronológico a modo de apéndice final. La descripción de la carrera profesional de Paulino Iradiel en la Universitat de València, así como los títulos de las tesis doctorales recogidas en el anexo permite comprender la diversidad de temas, fuentes y metodologías de los textos incluidos en el volumen y justifica el orden alfabético seleccionado por los coordinadores para su publicación, al tiempo que refuerza la definición *iradielana* de las sociedades del País Valenciano en la Baja Edad Media como “un verdadero laboratorio social de historia comparada”.

Con esas características se presenta, en primer lugar, el texto de Joaquín Aparici Martí, que es un ejercicio de prosopografía en torno a la vida pública de Bernat Sorell, ciudadano de València. Aparici describe cómo las estrategias familiares de este tintorero de origen probablemente gironés, pero sobre todo económicas en los sectores industrial, mercantil, crediticio e inmobiliario, le permitieron acumular un rédito suficiente como para convertirse en señor de Geldo y acceder a posiciones oligárquicas de la sociedad de València sin ocupar ninguna de sus altas magistraturas.

José Bordes García es el autor del siguiente trabajo. Partiendo del problema de la falta de estudios de conjunto sobre las instituciones judiciales valencianas, describe la génesis

de los principales órganos de justicia valencianos (justicias criminal, civil, de 30/50/300 sueldos; Real Audiencia; Gobernación; Corte de la Bailía; tribunales eclesiásticos y *mostassaf*) y las características y evolución de las causas procesadas por algunos de ellos, aportando algunas explicaciones a su desarrollo en los siglos finales de la Edad Media. Tras plantear un estado de la cuestión sobre su uso por la historiografía reciente, propone varias vías de explotación para suplir lagunas documentales de otras fuentes valencianas, como el origen geográfico de la inmigración artesanal o las operaciones comerciales de importes reducidos.

La deuda pública municipal es el tema que ocupa la siguiente aportación. Con un elevado componente cuantitativo, Antoni Furió examina las cuentas locales de las principales ciudades y villas del reino de Valencia, a las que añade las de alguna comunidad rural (Sueca), realizando cálculos sobre los balances anuales de ingresos y gastos y la distribución de la deuda y definiendo la base social de los acreedores de la misma. Mediante procedimientos diversos, sitúa en tres millones de sueldos el volumen anual de deuda municipal valenciana a finales de la Edad Media, concluyendo que los principales inversores de la deuda pública emitida por los municipios valencianos salieron de las filas de los grupos ciudadano y nobiliario, mayoritariamente de València, que, con un acaparamiento del 90 % del total en el siglo XV, intercambiaron sin embargo su participación relativa durante esa centuria, reafirmando el poder financiero de la capital y las desigualdades sociales en el reino.

También la deuda pública es abordada por Ferran Garcia-Oliver desde los parámetros del estudio de caso que proporciona la villa de Gandia en el siglo XV. Mediante la descripción de la tecnoestructura fiscal del municipio y la sistematización de los datos contenidos en los tres ejercicios contables conservados para dicha localidad durante el cuatrocientos, el autor demuestra cómo la destinación cada vez mayor de la recaudación al pago de las pensiones de los censales contraídos por la villa, en proporciones situadas al 80 % fu solo posible gracias a la reducción del gasto en administración y servicios comunitarios hacia 1435-1436 e insuficiente ya en 1487, cuando el déficit presupuestario hipotecaba por completo la hacienda local y los impuestos indirectos no bastaban para afrontar los intereses de los censalistas acreedores de la villa.

Enric Guinot Rodríguez retrotrae su estudio al primer siglo del reino de Valencia (1233-1350) para analizar la ordenación económica impulsada por la Monarquía durante y tras la colonización feudal a través de la concesión de privilegios para celebrar mercados y/o ferias. Guinot establece tres fases en el proceso de fundación de los primeros, advirtiendo la ausencia de noticias sobre los que debieron de ser algunos de los primigenios mercados locales y llamando la atención sobre el error de identificar las reservas señoriales sobre este particular contenidos en las primeras cartas pueblas con la institucionalización del mercado, que los monarcas aragoneses conservaron como prerrogativa regia. Tras los años iniciales, carentes de planificación, el autor identifica una intensificación del fenómeno a partir del reinado de Pedro III (1276-1285), que se generaliza entre el reinado de Jaime II (1291-1327) y la peste negra, en una coyuntura de crecimiento que fue acompañada en muchos casos de la creación de ferias y que no siempre obedecía a una racionalidad económica por la contingencia de otros elementos feudales, la diversidad de mercados o el peso del comercio informal.

Centrado su atención en la València de los últimos años del siglo XV, David Igual Luis parte de la confianza depositada en la ciudad del Turia dentro del mercado financiero mediterráneo para contextualizar las letras de cambio giradas, entre 1490 y 1492, desde Cerdeña por Rodrigo Trugeto al valenciano Domènec Perandreu, cuya relación venía probablemente propiciada por su proximidad con las instancias monárquicas. En total, veintiuna letras de cambio fueron enviadas desde Cagliari, Sassari, Génova y Savona por

el citado Trugeto a Domènec Perandreu, transfiriendo mediante esta modalidad más del 65 % del dinero que este debía recaudar, con extensiones hacia otros espacios mediterráneos y con participación de diversos operadores económicos sobre los que actuaba el mismo tomador; todo lo cual incide en el peso de los grupos mercantiles, pero también del Estado y los grupos aristocráticos, en la configuración de redes cambiarias a escala internacional.

Continúa el volumen con el estudio de Antoni Llibrer Escrig sobre la organización de la producción cerámica de Paterna a comienzos del siglo XV. Las distintas fases productivas de esta industria hacían necesario el funcionamiento y mantenimiento de varias infraestructuras (taller, horno, almacenes y patios o zonas de secado), a las que solo podía acceder un reducido grupo de herederos empresariales y artesanos capaces de hacer grandes inversiones iniciales. Ambas formas de acceso, pero sobre todo las estrategias familiares desarrolladas por algunos de los “linajes cerámicos”, configuraron ya en los primeros años del cuatrocientos una praxis manufacturera sobre la base de unos cuarenta talleres cerámicos y una docena de hornos que variaba (en procedimientos, condiciones, tiempos y precios) en función de la demanda, exterior e internacional o interior y comarcal; unas exigencias que requerían una gestión y una coordinación controladas por una reducida élite local.

De cariz diferente es la siguiente aportación, firmada por Nieves Munsuri Rosado. Mediante el análisis de los escritos de varios religiosos de la Corona de Aragón (Arnau de Vilanova, Pedro de Aragón, Vicent Ferrer, Anselm de Turmeda, Francesc Eiximenis, Isabel de Villena y un clérigo anónimo), Munsuri expone las principales ideas milenaristas, o próximas al pensamiento de Joaquín de Fiore, que contribuyeron a la construcción ideológica del poder en algunos de los momentos clave de la historia de la Monarquía aragonesa (conquista feudal, expansión mediterránea, compromiso de Caspe...) y de la Iglesia católica (Cisma). La principal conclusión de la autora incide en la importancia de estos textos, de elevado carácter pedagógico, en las justificaciones políticas más importantes de los siglos bajomedievales en la Corona de Aragón, relativizando de este modo las contradicciones en materia espiritual que en ocasiones se les ha atribuido.

A continuación, Germán Navarro Espinach realiza un recorrido histórico sobre la organización del oficio de los pelaires de València para, finalmente, centrarse en el análisis de varias actas de reuniones de dicho oficio conservadas para la segunda mitad del siglo XV. Tras aportar pruebas documentales del influjo exterior en las primeras regulaciones del siglo XIV, describe el fortalecimiento del grupo de pelaires en València, hasta límites monopolistas, canalizado, primero, a través de tres cofradías y, desde 1477, de una sola, y el conflicto generado en ese proceso con otros colectivos textiles. Especialmente con los tejedores de lana, pero también con los bajadores y apuntadores, mantuvieron los pelaires de València largas disputas cuyo fundamento iba desde el uso de símbolos de identidad corporativa hasta las calidades y prácticas propias de uno u otro oficio.

La siguiente contribución, de Carles Rabassa Vaquer, es un estudio de la penetración de los intereses comerciales de la agencia mercantil dirigida por Francesco di Marco Datini en Sant Mateu y el Maestrazgo durante los años anteriores a la destinación de un operador externo en dicha villa, Tuccio di Gennaio. Con ese objetivo, Rabassa analiza la correspondencia mantenida entre Luca del Sera, “auténtico cerebro” de la filial datiniana de Cataluña, y varios operadores autóctonos y externos, identificando los nombres, los centros de operación y los productos (fundamentalmente, lana) imbricados en las redes mercantiles de la mencionada compañía hasta la entrada en la órbita datiniana de Francesc Subirats. El autor concluye que la ruptura de relaciones mercantiles entre Subirats y Luca del Sera se debió las discrepancias entre ambos, la autonomía del primero y la exigencia y prácticas acaparadoras del segundo.

Finalmente, Pau Viciano analiza la estructura de las propiedades agrícolas en la huerta de algunas ciudades y villas del reino de Valencia para calcular la extensión mínima de estas que podía garantizar la autosuficiencia (5 ha.) y trazar, de este modo, el perfil socioprofesional del heterogéneo grupo de jornaleros agrícolas del País Valenciano a finales de la Edad Media. Su estudio aporta una visión del campesinado valenciano diferenciado no solo en las capas superiores, sino también en las inferiores, donde coexistían como trabajadores asalariados *joves* o *fadrins*, braceros, *mossos*, jornaleros eventuales y otros labradores propietarios de tierras inferiores a 5 ha., e incluso de 2'5 ha., forzados a participar en el mercado de trabajo para obtener ingresos complementarios.

La obra, en definitiva, de carácter misceláneo, reúne once artículos originales e inéditos que, como los coordinadores advierten, están planteados desde la investigación de base o proponen una renovación interpretativa e, incluso, heurístico-hermenéutica en torno a los grandes problemas de la historia bajomedieval del País Valenciano. La explotación de fuentes notariales, el recurso a la prosopografía, la recurrente sistematización de la información en tablas y gráficos o el examen de los diversos grupos sociales del Reino en sus múltiples vertientes son, por lo demás, elementos compartidos por todos los trabajos y en los que se atisban unas formas de estudio de la sociedad y la estructura económica del reino de Valencia que convergen en el magisterio del homenajeado en el volumen.

Carlos CRESPO AMAT  
Universitat d'Alacant  
carlos.crespo@ua.es

**M<sup>a</sup> del Carmen GARCÍA HERRERO, *Los jóvenes en la Baja Edad Media. Estudios y testimonios*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2018. 435 pp. ISBN: 978-84-9911-475-0**

La juventud es siempre un tema sugerente. Por definición un período de cambios y de formación de la persona: el/la joven (casi) siempre está en proceso de evolución hacia su, en teoría, mejor versión. Quizás sea este el motivo por el cual los autores de las fuentes documentales no siempre prestaron la atención debida a esta etapa de la vida humana.

Sin embargo, la infancia y juventud son las etapas en las que se forja nuestra personalidad, y como tal un período vital fundamental para la reproducción de la sociedad desde el punto de vista cultural (así como para los adultos queda la responsabilidad de la reproducción biológica). De esto eran plenamente conscientes nuestros antepasados.

El hecho de que la presencia de la juventud en las fuentes sea menos sistemática que otros temas se dejó notar en la historiografía, en la que tradicionalmente no abundaron los estudios relacionados con los jóvenes y mucho menos en la época histórica que nos atañe, la Edad Media (aunque los hay y de calidad). “La historia de la juventud durante el Medievo es un tema aún poco ensayado en la historiografía española” (p. 24), en palabras de la autora. Con todo, este hecho fue cambiando en los últimos años y uno de los mejores ejemplos del “progreso” de la juventud como tema de investigación histórica es el libro de la profesora M<sup>a</sup> del Carmen García Herrero, *Los jóvenes en la Baja Edad Media. Estudios y testimonios*, publicada por la Institución Fernando el Católico en el año 2018.

Lo que este libro nos ofrece es producto de la vasta experiencia investigadora acumulada por la profesora García Herrero en relación con el tema de los jóvenes en la baja Edad Media (hasta doce publicaciones suyas, predecesoras de este libro, se enumeran en la Introducción, destacando “La educación de los nobles en la obra de don Juan Manuel”, *La familia en la Edad Media*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2000, pp. 39-91; “Asociaciones de jóvenes en el mundo rural aragonés de la Baja Edad Media”, *En la España Medieval*, 35 (2012), pp. 35-73; “Vulnerables y temidos: los jóvenes varones como grupo de riesgo para el delito y el pecado en la Baja Edad Media”, *Clío & Crimen*, 9 (2012), pp. 105-134; o “Niños y jóvenes en el ciclo festivo del invierno bajomedieval”, *La formació de la personalitat a l'Edat Mitjana*, Lleida, Pagès Editors, 2016, pp. 69-91). Se trata de un paso más “hacia una historia de la juventud” (p. 23), aunque un paso largo y firme. Un paso en el que confluyen múltiples enfoques asentados en una gran variedad de fuentes literarias, documentales e iconográficas.

Es precisamente el tipo de fuentes lo que estructura gran parte de la obra, un acierto desde mi punto de vista, que resalta el carácter interdisciplinar imprescindible, dado que las fuentes que se centran exclusivamente en los jóvenes son escasas (p. 49). La profesora García Herrero, con esta y otras dificultades analizadas en el primer capítulo,

se aproxima por tanto con toda precaución a la juventud en la baja Edad Media. O mejor dicho: las juventudes, dado que no existía un término inequívoco de la “juventud” aplicable en la sociedad bajomedieval, que contaba con diferencias según la condición social o el género. A pesar de todo esto, “la realización de un estudio amplio y sólido sobre la juventud bajomedieval hispana no sólo es posible, sino que enriquecerá, completará y ahondará nuestros conocimientos sobre la sociedad, cultura, economía y política del período” (p. 49).

El eje que vertebra el libro es la juventud, sobre todo masculina y en el reino de Aragón. Este hecho, que podría ser considerado como un tratamiento parcial del tema y una limitación del libro, es, sin embargo, una de sus principales virtudes dado que deja abiertas futuras líneas de investigación, por ejemplo para otras regiones a través del método comparativo.

En el segundo capítulo, a través de fuentes literarias o catequéticas como la obra de don Juan Manuel (*El Conde Lucanor* o el *Libro de los Estados*), Gordonio, Alonso de Madrigal o los *Castigos de Sancho IV*, aparecen desarrollados aspectos fundamentales de la juventud relacionados con su educación y carácter. Sobre la educación, es destacable la obra de don Juan Manuel encaminada a que los jóvenes de la nobleza alcanzasen el ideal de caballero defensor cristiano tan propio de la época. La buena educación y los buenos educadores permiten al joven superar las inclinaciones y defectos propios de su etapa vital: apasionamiento irracional, desconocimiento, credulidad, afán por la pelea y falta de templanza (pp. 115-117). Defectos que, contando con buenos consejos y con la “vergüenza” (entendida como un sentimiento que limita las acciones a solamente lo conveniente), pueden ser superados y evitar así caer en el pecado y el delito, sobre todo los relacionados con el juego, el amor al vino y las mujeres, protagonistas de algunos de los apartados del capítulo.

En el tercer capítulo, el protagonismo recae en las fuentes documentales contenidas en diversos archivos aragoneses (sobre todo fuentes notariales, judiciales o emanadas de la administración pública), así como en la correspondencia de doña María de Castilla, reina de Aragón entre 1416 y 1458. Esta documentación le permite a la autora un análisis completo de la sociabilidad juvenil aragonesa al mismo tiempo que una aproximación a los principales desmanes cometidos por los jóvenes (y que tanto los apartaba del modelo de caballero) o al tema de los matrimonios clandestinos, acto muy común en la Edad Media hispana y que podía acarrear serias consecuencias dado que el matrimonio, aparte de ser un sacramento, repercutía en asuntos fundamentales de las familias implicadas.

Especialmente interesante desde mi punto de vista es el tema de la sociabilidad juvenil, dado que lo considero un tema de reflexión actual (en relación con la sociabilidad de nuestros jóvenes) que cuenta con escasez de fuentes documentales en otras zonas de la península. En efecto, las asociaciones de jóvenes en el mundo rural aragonés (con sus diversas denominaciones: compañías, mancebías, juegos, reales o condados) nos retrotraen a una época no tan alejada de nuestro tiempo en la que el grupo social definía más a una persona que su propia individualidad. Como se puede leer en el capítulo, estas asociaciones cumplían un papel fundamental en la educación de los jóvenes varones en su desarrollo hacia la etapa vital adulta, cohesionaban el grupo y al mismo tiempo garantizaban la permanencia de muchas de las festividades y diversiones de la comunidad, lo que explica que fuesen fomentadas por las autoridades a pesar de los ocasionales excesos, tal y como señala la autora (p. 160). Es decir, que no solo eran importantes como medio de encauzar y formar a los jóvenes según los valores sociales establecidos, sino que además reforzaban algunos de los más relevantes mecanismos de reproducción de la comunidad, como las bodas o el baile dominical.

En el cuarto capítulo se produce una aproximación a los jóvenes desde la iconografía, a partir de tres ejemplos. Por una parte, dos escenas de la techumbre mudéjar de la catedral

de Teruel, de las cuales García Herrero propone una sugerente lectura relacionada con las asociaciones de jóvenes. En primer lugar, el mes de abril coronado como “rey joven”, una imagen frecuente en los calendarios medievales; y segundo, la “escena de los tres músicos”, interpretada como una fiesta juvenil de la primavera, en la que tres personajes principales aparecen coronados: en el centro el rey y flanqueado por sus “caballeros” o “mayorales”, presidiendo una idealizada fiesta de primavera (p. 281). Por otra parte, el “Banquete de Herodes y Herodías”, de Pedro García de Benabarre, una escena bíblica y áulica en la que según García Herrero se produce un sincretismo entre cultura popular y aristocrática: “Mi hipótesis es que [...] García de Benabarre nos legó el único “retrato” colectivo de una asociación de jóvenes varones con su músico que ha sido localizado hasta el momento en gótico hispano” (p. 290).

En el quinto capítulo, el protagonismo recae en niños y jóvenes para analizar su importante papel durante el ciclo festivo invernal que culminaba en el Carnaval, así como en mascaradas, calendas y ayunos de origen pagano y otros excesos, contra los cuales la Iglesia no pudo imponer su rechazo hasta Trento. La autora evidencia cómo las fuentes atestiguan la presencia de niños y jóvenes de diferente condición y estado en estos actos (las mujeres solían ser apartadas), como en los “reyes gallardos” de Jaca o en el “obispillo”, a la vez que adquirirían los valores y códigos de conducta que se esperaban de ellos en su madurez. Junto con esto, también se nos relata un suceso luctuoso que tuvo lugar en Alloza, en el cual un joven menor de veinte años mató a otro menor de diez, ambos pastores, y las reacciones y consecuencias que el suceso significó para las familias y otras personas implicadas.

El libro termina con un último capítulo constituido por el amplio y provechoso apéndice documental, incluida documentación inédita, y los índices.

La profesora M<sup>a</sup> del Carmen García Herrero, asentada en su larga carrera investigadora sobre el tema, nos ofrece una obra bien estructurada y de amena lectura a través de una etapa vital liminar, un “estado provisional, una etapa de socialización previa a la edad adulta que posee especificidad y que es, en cualquier caso, una construcción cultural, puesto que cada sociedad concibe a la juventud en unos términos concretos y dota a esa etapa de funciones sociales diferentes” (p. 115). Una construcción cultural de cada sociedad pero que, como podemos comprobar con la lectura de este estudio, en su esencia no distingue entre jóvenes del pasado y del presente: errores y excesos, pasión, rebeldía, etc., pero también aprendizajes e ilusiones, amistad forjada en asociaciones (quizás ya no tengamos las que había en la Edad Media, pero sí la escuela, equipos deportivos, grupos musicales, etcétera), despreocupación, primeros amores... Una época cuya reflexión casi siempre nos genera una sonrisa. “Juventud, divino tesoro”, que diría Rubén Darío.

Juan COIRA POCIÑA  
Universidade de Santiago de Compostela  
juancoirapocinha@gmail.com

**Iago IRIJOA CORTÉS, F. Javier GOICOLEA JULIÁN, Ernesto GARCÍA FERNÁNDEZ, *Mercaderes y financieros vascos y riojanos en Castilla y en Europa en el tránsito de la Edad Media a la Moderna*, Valladolid, Castilla Ediciones, 2018. 506 pp. ISBN: 978-84-16822-12-6.**

La publicación supone una nueva contribución al conocimiento del desarrollo económico de la Corona de Castilla atendiendo particularmente a los actuales territorios del País Vasco y La Rioja. Se trata de un tema bien conocido por los autores que llevan abordando desde hace varios años en el marco del proyecto de investigación “Poder sociedad y fiscalidad al Norte de la Corona de Castilla en el tránsito del Medievo a la Modernidad”. Los resultados expuestos en esta obra son en gran medida una continuación de estas líneas de investigación iniciadas años atrás. De hecho, dos de los trabajos parecen tener una continuidad evidente con anteriores publicaciones. Así lo reconoce Iago Irijoa, mediante nota a pie de página, quien vincula su participación en este nuevo volumen con otra presentada en *Los negocios del hombre. Comercio y rentas en Castilla. Siglos XV y XVI*, de 2012. Y así se percibe en el caso de Javier Goicolea, cuyo trabajo amplía un estudio iniciado en *Hacienda, mercado y poder al norte de la Corona de Castilla en el tránsito del medievo a la modernidad*, de 2015.

El trabajo se divide en dos partes, una primera de análisis histórico y una segunda de presentación de fuentes transcritas. Los tres estudios que constituyen la primera parte se inician con un análisis amplio de Ernesto García Fernández sobre el papel de los hombres de negocios vascos a finales de la Edad Media. En él se trata de ofrecer una imagen del alcance comercial vasco a través de la presencia de estos agentes en las redes comerciales internacionales y del uso de los distintos tipos de instrumentos crediticios de la época. Continúa su estudio precisando las actividades de un mercader bilbaíno de finales del XV y la rivalidad entre el Consulado de Bilbao y el de Burgos. El siguiente estudio, a cargo de Iago Irijoa, expone los resultados de un análisis meticuloso sobre el libro de registros notariales de un particular: Pedro López de Elezarraga. Comienza su trabajo con una contextualización socio-económica de la familia de este personaje a la que sigue un análisis formal del documento y posteriormente de un análisis del contenido, por tanto, de los distintos negocios del dicho Pedro López. El último de los estudios corresponde a Javier Goicolea, quien presenta un recorrido prosopográfico de dos familias de la oligarquía de Logroño, los Moreno y los Enciso, de quienes da cuenta de su participación en el gobierno local y de la gestión de sus patrimonios. En el caso de la primera familia destaca su protagonismo en las disputas que la oligarquía mantiene con el común en las dos últimas décadas del XV, y en el de los Enciso, resalta la proyección social de uno de sus miembros, Juan de Enciso, quien llegó a ser contador de Carlos V.

Pasando ya a la segunda parte del libro, esta contiene una miscelánea de textos transcritos procedentes del Archivo General de Simancas (AGS), del Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (ARChV) y de los Archivos Histórico Provinciales riojanos y vascos ordenada cronológicamente. Son un total de 45 documentos de entre los años 1466 y 1555. De todos ellos destacan por su extensión los documentos relativos al libro de registros notariales de Pedro de Eleazárraga analizados en el segundo trabajo. Toda esta compilación se abre y concluye con un trabajo de Iago Irijoa: primero comentando algunas de las normas seguidas para la edición y transcripción de los textos, y en último término con una serie de índices onomástico y topográfico.

En su conjunto, esta publicación destaca por invitar a reflexionar acerca de las metodologías y las fuentes para el estudio del comercio en el tránsito del siglo XV al XVI. Los enfoques planteados en cada uno de los trabajos son o bien distintos o cuando menos se orientan en torno a fuentes diversas. En el caso de los estudios de Javier Goicolea e Iago Irijoa, en ambos se utiliza el método prosopográfico si bien sobre fuentes diversas. Así, en el caso del primero, se recurre a fuentes habituales como son el AGS y el ARChV para todo el siglo XV y ya a partir del XVI se incluyen las notariales, que se empiezan a conservar en esas fechas. Por el contrario, en el segundo caso, el análisis de un miembro de la élite de Oñati parte fundamentalmente de una fuente notarial singular. La originalidad de tal fuente no se debe únicamente a ser un documento de fechas tempranas en el mundo notarial castellano, sino especialmente porque ilustra de forma completa la actividad económica de dicho individuo. La registrada ante notario, evidentemente.

En cambio, en el trabajo de Ernesto García se recogen varios enfoques, algo propio en un estudio ambicioso que abarca un marco espacio-temporal amplio como son los agentes vascos desde prácticamente el siglo XIV. Los distintos enfoques son variados y van desde el análisis de instituciones a la prosopografía de un mercader. Las fuentes utilizadas son igualmente múltiples. De todo lo planteado en este apartado llama la atención el mapa que ofrecen los resultados de tres análisis realizados mediante distintas fuentes. Concretamente, es un análisis de la presencia de los agentes vascos y dos relativos acerca de la circulación de mercancías desde el puerto de Bilbao. El primero de ellos se realiza mediante fuentes varias que detallan la presencia de consulados vascos o vascos en consulados castellanos tanto en el Mediterráneo como en el Atlántico. En cambio, cuando el análisis se centra en las mercancías salidas desde el puerto de Bilbao, el mapa se reduce considerablemente. Por un lado, cuando se utiliza el pleito del ARChV donde aparecen las “averías” de los años 1481-1501 el radio comercial queda reducido al Atlántico, y, por otro lado, cuando se utilizan los protocolos notariales de Bilbao de 1519-1520 se puede hablar prácticamente de una actividad regional. El mapa que resulta de estos tres análisis queda inconexo y con ello la sugerente variedad metodológica y de fuentes que se propone. Hubiera sido interesante quizá una mayor profundización al respecto de los distintos roles que asumen los agentes vascos en diferentes espacios y de la información que ofrecen las fuentes utilizadas.

En definitiva, la publicación señala varias posibilidades de analizar la actividad comercial en un periodo histórico que en el caso de la Corona de Castilla demanda cierta originalidad puesto que es entonces cuando empiezan a conservarse las fuentes documentales. El ejemplo claro serían las fuentes notariales, una herramienta esencial para analizar con más detalle la gestión de los negocios, que en el caso de Castilla no se conservan de forma generalizada hasta entrado ya el siglo XVI. Circunstancia que provoca una asimetría en el volumen de información y oportunidades de análisis entre un siglo y otro. Por esta razón la publicación resulta atractiva. No sólo por los resultados de los tres trabajos, sino por preocuparse de esta problemática ofreciendo un muestrario de enfoques metodológicos al que suma la transcripción de algunas fuentes de gran valor como el registro notarial de Pedro

López de Eleazárraga y otras cuentas del ARChV. No obstante, como última observación hubiera sido provechoso añadir una introducción y unas conclusiones centradas a este respecto, así como ofrecer las fuentes transcritas en un formato digital que facilitase el manejo de la información.

Ángel ROZAS ESPAÑOL  
Universidad de Castilla-La Mancha  
Angel.Rozas@uclm.es

**Luciano GALLINARI (ed.), *Sardinia from the middle ages to Contemporaneity. A case study of a Mediterranean island identity profile*, Bern, Peter Lang, 2018. 197 pp. ISBN 978-3-0343-3518-8**

Il volume è l'ultimo dei risultati del progetto "E pluribus unum. Il profilo identitario della Sardegna dal Medioevo alla Contemporaneità", finanziato con fondi della Regione Sardegna e guidato da Luciano Gallinari. Come espresso dal titolo del progetto, nel volume vengono raccolti una serie di saggi, frutto delle ricerche di altrettanti studiosi, piuttosto eterogenei per tematiche, collocati in un quadro cronologico molto ampio. Di fatto si potrebbero racchiudere la maggior parte degli studi all'interno del periodo storico medievale: ben sette autori su dodici si occupano di dinamiche politiche, economico-sociali, istituzionali, culturali e storico-artistiche centro e basso medievali. Molto presente è anche la riflessione sul paesaggio e sui rapporti fra identità culturale e architettura in epoca contemporanea, in risposta, non casualmente, alle necessità di salvaguardia e valorizzazione, al centro di molti dei dibattiti politici isolani degli ultimi decenni.

Proprio per evitare il disorientamento che una tale netta bipartizione potrebbe procurare al lettore, il curatore L. Gallinari circonda il volume con un saggio introduttivo che costituisce anche una cornice meta-riflessiva e contiene una vera e propria dichiarazione d'intenti metodologica. Obiettivo della pubblicazione è la riflessione intorno alle relazioni fra l'agire umano e la costruzione dell'identità locale, in aperta polemica con la strumentalizzazione politica della storia e della cultura.

Il volume in ogni caso si sviluppa lungo una linea cronologica aperta dal saggio di Federica Sulas, la quale si concentra sulla materia archeologica, puntando l'attenzione sul legame evidentissimo fra costruzione delle diverse versioni dell'identità sarda e le tendenze della ricerca. Proprio per rintracciare i fili di tale connessione, l'autrice porta avanti uno studio sulle pubblicazioni (riviste accreditate e monografie) di tema archeologico.

Luciano Gallinari, inserendosi perfettamente nella tematica annunciata, riflette sulle connessioni fra storia e identità durante lo scontro fra Giudicato d'Arborea e Corona d'Aragona. Nel suo saggio viene presa in considerazione una serie di prove archeologiche e archivistiche a dimostrazione del passato greco-bizantino e della persistenza dell'influenza culturale greca nelle cancellerie sarde in pieno XIII secolo, periodo durante il quale l'occidentalizzazione istituzionale era stata stabilita definitivamente. In particolare, fu l'utilizzo del mito e della storia dell'Isola di quei secoli a divenire la base per la costruzione di una nuova identità per fini politico-militari nel XIV secolo.

Alessandra Cioppi si sposta sul periodo successivo alla infeudazione del regno di Sardegna e Corsica ai sovrani d'Aragona per mano di Bonifacio VIII. La sua analisi si concentra sulla bipartizione giuridico-istituzionale che caratterizzava l'Isola dopo la conquista: quella di matrice prettamente catalano-aragonesese e quella originaria giudicale. Emerge quindi una

doppia amministrazione, centrale e locale, piuttosto articolata, la seconda delle quali venne estesa all'intero territorio sardo dai catalano-aragonesi stessi e rimase di fatto in vigore fino all'elaborazione di quello che sarà poi il primo codice fondamentale del regno d'Italia (1848).

Esther Martí, prendendo in esame allo stesso modo il periodo tardo medievale, analizza il processo di riorganizzazione e di autolegittimazione delle oligarchie catalano-aragonesi al potere nelle città sarde, specialmente fra il XIV e il XV secolo e dopo la conclusione del conflitto con il Giudicato d'Arborea. Al centro della riflessione viene collocato il processo di costruzione dell'identità come alterità rispetto al resto dei sistemi politico-giuridici e in contrapposizione alla popolazione sarda non catalano-aragonesa. Il mantenimento del potere da parte di queste élites, soprattutto a Cagliari e Alghero, si servì infatti anche dei vivi legami con i potenti stati peninsulari

Ancora il XV è il secolo in cui Maria Giuseppina Meloni sceglie di collocare il suo studio dedicato alla società cagliaritana attraverso l'analisi dei pochi ma significativi testamenti superstiti. L'immagine che ne emerge, ancora lontana dall'essere definitiva, è quella di una fetta di società cittadina (quella più ricca e dinamica) economicamente e demograficamente in ripresa dopo la fine della guerra con gli Arborea, etnicamente composita e immersa in una rete di legami commerciali di respiro mediterraneo. Si rintraccia anche un certo processo di naturalizzazione dell'elemento catalano-aragonese di ceto medio basso residente nelle appendici.

Un esempio tangibile di questo contesto tardo quattrocentesco ce lo fornisce Giuseppe Seche con il suo saggio sulla famiglia dei Navarro, mercanti valenzani, noti grazie ad un carteggio davvero eccezionale nel panorama sardo, ritrovato recentemente. Attraverso queste lettere emergono reti di relazioni fra i Navarro, i mercanti catalano-aragonesi e gli operatori sardi; così come emergono i fondamentali contatti con il potere politico rappresentato dagli ufficiali municipali e regi.

Il centro della riflessione viene spostato da Giovanni Sini sul contesto politico-sociale attraverso l'analisi delle diverse vicende che accompagnarono la fine della quasi secolare guerra fra la Corona d'Aragona e i giudici d'Arborea. In particolare, l'analisi dell'uso del termine "Arborea" nel definire i nuovi signori del marchesato d'Oristano porta alla luce una volontaria negazione e ricostruzione della memoria storica relativa alla ribellione dei giudici e alla guerra, come mezzo di legittimazione politico-sociale.

Con un salto di oltre un secolo, Raffaella Pilo si occupa invece del delicato periodo subito successivo alla morte di Filippo IV, re di Spagna, attraverso la prospettiva fornita dalle vicende del parlamento sardo Camarasa, riunito fra il 1666 e il 1668, e dalle complicazioni successive a due episodi sanguinosi. Il punto di vista si fa ancora più particolare perché focalizzato non tanto sulle vicende dei noti personaggi protagonisti di quelle riunioni, quanto su quelle di quattro nobildonne: Teresa Masons y Vico, la marchesa di Villasor, Francesca Zatrillas e Isabella de Portocarrero.

La seconda parte del volume raccoglie i risultati delle ricerche di diversi studiosi che si occupano dei resti materiali dell'attività dell'uomo sull'Isola, in termini di manufatti o di paesaggio. Sebastiana Nocco decide di analizzare le tracce dell'azione delle popolazioni locali e forestiere lungo la storia dell'Isola. Mette al centro dell'analisi dunque i segni attraverso i quali gli abitanti dei territori costruiscono la propria idea di identità culturale, specialmente in conseguenza dei rapidi cambiamenti subiti dalle culture tradizionali nella contemporaneità.

Più concretamente Andrea Pala si concentra sul tema delle contaminazioni culturali nel passato storico-artistico dell'Isola, analizzando dettagliatamente le coperture lignee con iscrizioni epigrafiche delle chiese romaniche. Individua dunque lungo la storia di tali edifici un processo di rielaborazione Trecentesco dei modelli decorativi legati alla penisola

italiana, che prese la forma di soluzioni originali legate alla presenza catalano-aragonese, rintracciando i segni di una forte conservatività anche nei secoli successivi.

Data l'interdisciplinarietà annunciata, il volume raccoglie anche i risultati di un interessante progetto elaborato sulla scia delle teorie relative al concetto di "architettura culturale" portato avanti presso l'Università di Sassari da Jorge Lobos con la collaborazione di Mirko Mellino. L'obiettivo del progetto era quello di analizzare con l'aiuto di un gruppo di studenti una serie di architetture novecentesche secondo categorie di tipo culturale, riconoscendo costanti e differenze fra le subregioni.

Sulla stessa linea, per la quale l'oggetto architettonico va interpretato come oggetto culturale, va collocato il saggio di chiusura del volume di María Andrea Tapia e Horacio Casal. La loro riflessione prende in esame un tema ancora più contemporaneo, se si vuole, ovvero il rapporto fra architettura e globalizzazione. Puntando l'attenzione in particolare sui progetti sviluppati durante il governo regionale di Renato Soru (2004-2008), inizialmente molto promettenti in termini di interazione fra paesaggio, salvaguardia e identità.

La scelta linguistica dell'inglese è certamente di sicuro impatto, principalmente perché risponde all'esigenza dichiarata fin dall'introduzione del curatore: iniziare a definire e a ragionare sulle ragioni del successo diffuso di certe narrazioni sulla realtà identitaria sarda, e in questo modo cercare, seppur faticosamente, di uscire dal circolo vizioso della riproposizione costante dei soliti luoghi comuni, legati a qualche momento presuntamente glorioso della storia dell'Isola.

Il lavoro possiede infine un grosso punto di forza, in particolare per ciò che riguarda la tematica basso medievale, d'altronde forse la più strumentalizzata. Attraverso gli autori e i riferimenti bibliografici, riflette infatti l'immagine della più recente e aggiornata storiografia locale sul delicatissimo periodo di passaggio fra età giudicale e regno catalano-aragonese.

Elena MACCIONI  
Università di Cagliari  
elena.maccioni@yahoo.it

**Encarna JARQUE MARTÍNEZ (coord.), *Cuando las cosas van mal. El concejo y la gestión de sus dificultades (siglos XVI-XVIII)*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2017, 302 páginas. ISBN: 978-84-1693-569-7**

El libro que comentamos está dedicado “a los concejos abandonados”, dedicatoria pertinente, que hace referencia a una grave situación que, arrastrada desde hace años, se ha hecho más acuciante en los más recientes. Problemas y dificultades de la vida diaria, en especial la crisis económica y la dejadez de los poderes públicos, explican el éxodo general que por todo el país está dejando vacíos casas, calles y plazas. La percepción presentista de la sociedad actual analiza esta realidad desde parámetros propios de hoy, sin tener en cuenta que en otros períodos históricos, los concejos, en especial los más pequeños y rurales, pasaron por situaciones de falta de recursos económicos, endeudamiento colectivo, crisis o abusos del poder, o ausencia de colaboración mutua, es decir, cuando las cosas iban mal y las soluciones no eran evidentes o no eran viables sin un gran esfuerzo.

Ese es el tema general que analizan los diez trabajos que componen esta obra colectiva, coordinada y presentada por Encarna Jarque, especialista en el poder concejil, que ha reunido a un grupo de investigadores en torno a la gestión municipal de dificultades como las ya mencionadas. El planteamiento que los une se basa en el planteamiento de un problema concreto y las soluciones dadas en cada caso, ya terminaran en éxito o en fracaso; como sería de esperar, los une también el empleo de fuentes municipales, probablemente la documentación más cercana a la vida diaria de las ciudades, villas y pueblos, pero no siempre completa ni bien conservada, y los une el empleo cruzado de datos, ya sean los de tipo narrativo, obtenidos en actas concejiles, escrituras notariales o en procesos judiciales, y otros de morfología seriable, extraídos de las contabilidades de los concejos. El resultado es una obra coherente dentro de su variedad territorial –con predominio aragonés–, cronológica y temática, ya que los problemas y sus soluciones factibles en la Edad Moderna se superponen a esa diversidad.

Un bloque de trabajos se dedica a los concejos de Aragón, empezando por el artículo de José Antonio Salas Auséns, en el que se analizan “Los apuros de las haciendas locales aragonesas en la época de los Austrias” (pp. 17-37), apuros arrastrados ya desde el siglo XVI, pero agravados en el siglo XVII, cuando se dieron cita la crisis económica, la presión fiscal y la insuficiencia crónica de los ingresos de los pueblos. Metidos estos en una espiral de deudas y de obligaciones de pago de intereses, hicieron intentos de imponer nuevas tasas sobre el vecindario, de reducir los gastos y sobre todo, de llegar a concordia con los acreedores, último recurso para poner orden en las haciendas locales. El tema que aborda Francisco José Alfaro Pérez (“Cuando el concejo no solo combate la delincuencia. Redes

mafiosas y poder municipal en el valle medio del Ebro, siglos XVII-XIX”, pp. 135-154), es algo diferente: en este caso se aborda el problema crónico del contrabando en varios concejos situados en esa zona fronteriza y estratégica que facilitaba los tratos ilícitos y, como consecuencia, una actividad delictiva que resultaba incómoda, pero difícil de erradicar por la implicación de los poderosos locales y porque era un fuente de ingresos y un modo de vida para muchos vecinos. El oeste de Aragón aparece de la mano de José Abel Ajares Cónsul, en su artículo sobre “Crisis para los vasallos de un concejo señorial: titularidad disputada y gestión en el caso de Morata entre 1665 y 1676” (pp. 183-211), en el que se estudia el cambio de titularidad de ese estado señorial al ser comprado por Francisco Sanz de Cortes, infanzón y rentista, rico por sus actividades como asentista, que lo adquirió de la condesa de Morata: el cambio produjo reacciones en contra por parte de los concejos y de los vasallos, que el autor ha podido reconstruir gracias a un interesante conjunto de cartas, fuente singular que ofrece una visión diferente e interna de ese proceso. Finalmente, Jorge Ayarza Montero se ocupa de las relaciones entre concejos y clero en la diócesis cesaraugustana en su capítulo titulado “Cuando la Iglesia es el rival: disputas entre el poder local y el eclesiástico en los tribunales de Zaragoza durante la Edad Moderna”, pp. 213-231; basándose en pleitos, estudia los casos referidos a la acogida de presos en sagrado, los problemas vinculados con la inmunidad de los clérigos dirimidos ante la justicia secular y los conflictos de competencia y las injerencias de los eclesiásticos en asuntos civiles, que muchas veces eran por cuestiones de protocolo.

La ciudad de Zaragoza es objeto de varios trabajos, no en vano tenía un interés añadido, como Encarna Jarque Martínez señala en sus páginas (“Cuando el problema era el rey: Felipe IV contra Zaragoza (1645-1653)”, pp. 155-182), ya que allí tenían su asiento las instituciones del rey –virrey, gobernador, Audiencia– y las del reino –Diputación y Corte del Justicia–, la Inquisición, el arzobispo y otras importantes. A pesar de lo cual, los ciudadanos de Zaragoza tenían una notable independencia en el control del municipio y de quienes lo dirigían: los intentos de la monarquía de limitar ese control centran el estudio que la citada autora hace en su capítulo, aplicado a un período muy intenso y conflictivo, en el que las exigencias del rey no fueron atendidas, llegando al desacato y a una causa judicial para resolver el desencuentro. En los otros trabajos sobre la misma ciudad se abordan cuestiones menos políticas y más de índole económica y social. También del siglo XVII, marcado por la crisis, habla en el suyo Francisco Ramiro Moya, en este caso sobre “El concejo de Zaragoza y la regulación laboral en tiempos de crisis (autoridad municipal, gremios artesanales y trabajo femenino durante el siglo XVII)” (pp. 233-276), en el que se analiza el intenso control que los jurados de la ciudad ejercieron sobre la actividad laboral enmarcada en los gremios, no solo porque eran quienes aprobaban las ordinaciones de los gremios, sino porque supervisaban los exámenes profesionales y resolvían los conflictos; en ese contexto, la crisis económica desde 1610 y las levas militares desde los años cuarenta, explican cómo los jurados hicieron maestros a numerosos oficiales o hicieron concesiones a las trabajadoras urbanas, para cubrir la necesidad de mano de obra.

El capítulo de José Antonio Moreno Nieves se ocupa de “La gestión del abasto en tiempos de cambio: Zaragoza entre 1766 y 1808” (pp. 67-107), período que se inicia con los motines del pan o de los broqueleros a raíz de la liberalización del comercio cerealero en 1765 y termina con la invasión francesa, pasando por las dificultades que en 1780 y 1781 pusieron a prueba el sistema de suministro; habituados los municipios a gestionar los abastos de forma autónoma, cualquier novedad era vista con desagrado y generaba roces con las autoridades de la monarquía, como sucedió entre el municipio zaragozano y la Audiencia en esos tiempos en los que los comerciantes y productores eran cada vez menos partidarios de la regulación del mercado. Un tanto diferente es el trabajo de Javier

Tomás Fleta, “El concejo y las ayudas a las recogidas (exprostitutas) de Zaragoza (siglos XVI-XVII). El éxito relativo de la gestión municipal a través de los procesos criminales” (pp. 277-299), título que sintetiza un contenido referido a cómo el concejo zaragozano abordó la reforma de las mujeres de vida dudosa, entre 1594 y mediados del siglo XVII, y la creación del colegio de Nuestra Señora de la Misericordia, en 1594, junto con la cofradía de las Almas, destinado a recoger a las prostitutas y luego dotarlas para que pudieran casarse, medidas de alcance limitado, como el autor demuestra.

El enfoque que hemos visto en el capítulo de Salas Auséns se observa también en el que está firmado por Víctor Alberto García Heras y Francisco García González (“Administrar la insuficiencia: rentas y propios de la ciudad de Cuenca durante la Guerra de Sucesión”, pp. 39-65) y en el que se aborda un caso concreto, el de un núcleo urbano de mediano porte, en un período en el que coincidieron el aumento de la presión de la Corona para las levas y las contribuciones extraordinarias o subidas de impuestos en un contexto de crisis de subsistencias y aumento de precios. Cuenca afrontaba sus gastos con los bienes propios de la ciudad, pero no bastaban para cubrirlos, en especial el pago de los réditos de los censos que tenía cargados, de modo que en 1707, Felipe V le perdonó las deudas pendientes de los servicios ordinario y extraordinario, alivio temporal que duró poco, como ponen de relieve ambos autores.

José Pablo Blanco Carrasco se ocupa de un tema dramático, el de los contagios en su artículo titulado “Laurel y ramos de naranjo. La lucha contra la epidemia de peste de 1682 en una pequeña comunidad rural” (pp. 109-134). Este trabajo se centra en el testimonio de Francisco García de Santamaría, médico de Piedrabuena, enviado a Puebla de Alcocer para poner remedio a aquella epidemia; el memorial que escribió después de ese dramático episodio expone su terrible experiencia y relata la huida de muchos vecinos y el comportamiento insolidario de otros, todos ellos atemorizados por la muerte. El médico tenía pocos recursos para afrontar la crisis pero contó con la colaboración de las autoridades locales, que impusieron las medidas preventivas habituales en estos casos, dentro de las limitaciones propias de un concejo rural.

Cada capítulo de este libro va seguido de una bibliografía bien escogida que servirá de guía a quienes se introduzcan en el ámbito temático de la vida concejil, lo que resulta de una gran utilidad. Finalmente, es de justicia decir que pocas veces un libro de Historia resulta atractivo por su cubierta, pero este lo es gracias a la preciosa ilustración de María Jarque Salas.

Ofelia REY CASTELAO  
Universidad de Santiago de Compostela  
ofeliareycastelao@gmail.com

**Juan Francisco PARDO MOLERO (ed.), *El gobierno de la virtud. Política y moral en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVIII)*. Fondo de Cultura Económica, Red Columnaria, Madrid, 2017 (Colección, Historia), 402 pp. ISBN 978-84-375-0774-3**

Juan Francisco Pardo coordina como editor, en la prestigiosa editorial Fondo de Cultura Económica, una obra que va a ayuda a entender conceptos complejos y cambiantes en el tiempo como la virtud, la ética y la moral en el gobierno de la Monarquía Hispánica durante la Edad Moderna. A diferencia de aquel tiempo, la política de nuestros días, nacional y europea especialmente, se ha descargado de buena parte de esos comportamientos cívicos que conllevaban el “buen gobierno” y que debían de hacerse atendiendo, sobre todo, a premisas y principios éticos y morales.

Los pensadores modernistas, como Descartes, entendían que el logro de la virtud, esencial para ser feliz, debía descansar en el uso de la razón y de la justa medida o el sentido de lo justo. Kant llegará más lejos y se aferrará a la razón para elegir el camino del deber, descartando las pasiones, cuyo camino no nos podría sino conducir al error. Cuando Kant defiende su doctrina, el concepto de virtud ha experimentado una transformación desde sus primeros orígenes, el de la virtud entendida como perfección moral. Los escritores antiguos consideraban que la virtud podría ayudar a desempeñar cierto papel político y social, diferenciando entre el hábito o *habitus* –precisamente el mal hábito podía desembocar en el vicio y éste en el pecado– y la virtud o *virtú*, que suponía la perfección moral o también intelectual.

La separación entre ética y política, producida con motivo de la difusión y consolidación del Cristianismo, propició el desarrollo de una conciencia ética –como planteó en su momento Gerhard Ritter en su *El problema ético del poder* (Madrid, 1972)– entendiendo la “virtud cristiana” en el plano de la “perfección” o “rectitud” en el orden moral para conseguir el bien. El concepto de virtud, ciertamente, se transformó de forma decidida en los inicios del Renacimiento, un tiempo en el que la nueva dimensión del poder y el conflicto emergente de algunos estados en Occidente por asegurarse la preeminencia –un escalón inferior al de la hegemonía que postularán durante el siglo XVII– condujo a luchas desgarradoras, de las que el propio Maquiavelo fue testigo y participó decisivamente en el debate a través de *El Príncipe*. El florentino agitó las conciencias con una obra que seguía la tradición recogida en el *Breviloquio de virtudes* de Mosén Diego de Valera compuesto alrededor del 1465. El elenco de virtudes del conquense ponía su acento en Fernando de Aragón, uno de los prototipos ideales de Maquiavelo en su obra, considerando la virtud “bajo la jurisdicción de Dios”. La “Virtú” recuperará su connotación clásica masculina frente a la “Fortuna” con clara naturaleza femenina. Que Maquiavelo prescindiera de condicionamientos morales no indica

que los desconozca, pero bien es cierto que tienen para él una importancia secundaria frente a la “Necesidad”.

La mayor parte de estas cuestiones y algunas otras a las que no me puedo referir por falta de espacio son tratadas magistralmente en la introducción que coordina el profesor Juan Francisco Pardo donde teoriza sobre el concepto y su evolución, al mismo tiempo extendiendo sus vínculos a cuestiones como la justicia, la política, la ética y la moral en el pensamiento político y en la literatura de época moderna. De Aristóteles a Tomás de Aquino y de Maquiavelo a Rousseau, se hace un repaso claro y conciso a los cambios y transformaciones experimentadas por el cuerpo doctrinal que dará fundamento al concepto de virtud. No es menos cierto que a las aptitudes y capacidades intelectuales del príncipe que quedaban recogidas en las *institutio* debían sumarse otras más proclives al “manejo de las pasiones”, como la prudencia y la templanza, especialmente en un mundo convulso en el que la toma de decisiones políticas debía realizarse contando con el consejo de cortesanos y expertos para acertar.

Los trece estudios recogidos en la obra adolecen de cierta dispersión, como, por otra parte, suele ser habitual en toda obra de carácter *coral*. La imagen pública, la fiscalidad, la política imperial y algunas pinceladas sobre la tratadística o el derecho sirven a los autores para recorrer, sobre todo, el tiempo de gobierno de los Austrias. En este sentido, proyección política y gobierno económico son, como indica el editor en su introducción, los hilos conductores que revelan las formas de actuación del poder en la sociedad. El libro se adentra en la cultura política, con sus perfiles y matices, para avanzar un poco más en este terreno historiográfico transitado, con fortuna, en obras como las de Francisco J. Aranda y José Damião, como coordinadores, *De re publica Hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad* (Madrid, 2008); o Antonio Cabeza y Adolfo Carrasco, también como coordinadores, de la obra *Saber y gobierno. Ideas y prácticas de poder en la Monarquía de España (siglo XVII)*. Madrid, 2013.

La cultura política tuvo sus inicios gracias a la escuela anglosajona, aunque la corriente marxista dejaría algo menguado su legado hasta recuperar su impulso en los años setenta. En el largo tiempo de los siglos XVI a XVIII distintos factores se incorporaron, con mayor o menor vigor, en el gobierno de unas monarquías y de una sociedad que estaba experimentando cambios profundos en el modo de entender la vida pública, la justicia, las transformaciones económicas, ideológicas y culturales, y que además lo hizo, sobre todo, en una Europa desgarrada por conflictos y guerras permanentes. La guerra actuó de elemento transformador en las relaciones entre rey y súbditos y en función de la misma, la “prudencia” se perdió en favor de la “necesidad” o exigencia más inmediata, el castigo se impuso sobre la clemencia y la justicia no siempre tuvo ese sentido de la misericordia cristiana, que en medio de la coyuntura bélica desapareció y con ello actitudes y posiciones virtuosas que dejaron su lugar para que la ocupase una razón de Estado descarnada en lo político de cualquier condicionamiento ético o moral.

A lo largo del libro se responden a preguntas que podemos hacernos y que nos adelanta el editor en su larga introducción de más de veinte páginas: ¿Cómo cambió la gestión del Patrimonio y la hacienda, según los criterios aristotélicos tradicionales, cuando la guerra suscitó nuevos planes para explorar otros terrenos en lo económico? Por una parte, el uso del bloqueo mercantil en la revuelta de los Países Bajos y, por otra, la falta de clemencia, virtud principesca fundamental como instrumento para reconciliar voluntades, no pudieron compensar las carencias que tenía la aplicación del castigo ejemplar (p. 21). ¿Resultó la virtud un instrumento dedicado a promover cambios sociales o progresos de los desfavorecidos? No siempre. La moderación, la prudencia y la templanza no imprimieron tales sesgos como para cambiar o corregir misericordiosamente los desequilibrios cristianos

(p. 22). ¿Pudo la acción política plasmarse en acción productora? Todo parece indicar, como señala el editor (p. 23), que la confianza en la razón y el optimismo sobre las posibilidades de las fuerzas humanas, así como los avances de la utilidad frente a la caridad incidieron en la transformación de la moral y en la supuesta mejora del mundo.

La dispersión temática y cronológica de los estudios recogidos en la obra no oculta su interés y el renovado material que se incorpora. No faltan ejemplos en Castilla, Indias o en la Corona de Aragón –especialmente en Valencia, Cerdeña y Nápoles– sobre las formas de gobierno y el discurso político durante los siglos XVI y XVII. La incorporación de dos trabajos sobre el siglo XVIII –uno sobre el virreinato mejicano y el otro sobre Cerdeña– no justifican, en mi opinión, la ampliación cronológica a las tres centurias a las que se dedica el libro y su inclusión aparece algo forzada. De hecho, el impulso ilustrado y el bagaje ideológico que trajo consigo e incorporó a las monarquías y a la sociedad en su conjunto, requeriría un mayor enfoque y una perspectiva más amplia y no solo nacional, sino también europea en un contexto de nuevos y dramáticos cambios que terminarían con los usos, las modas y las formas que habían imperado en el Antiguo Régimen. Sea como fuere, en la obra editada por Juan Francisco Pardo Molero transita, con enorme fortuna, sobre cuestiones como la imagen, la virtud cristiana, la virtud idealizada, las virtudes morales o las virtudes heroicas, para situarnos en distintos momentos del discurso político y de las formas de gobierno de la Monarquía Hispánica en la Europa moderna.

Porfirio SANZ CAMAÑES  
Universidad de Castilla-La Mancha  
Porfirio.Sanz@uclm.es

**Rubén CASTRO REDONDO, *Entre colmos, reboles e dobres varas de medir: conflictos por medidas na Galicia moderna (séculos XVI-XIX)*, Valga, Concello de Valga - Consellería de Educación e Ordenación Universitaria (Xunta de Galicia), 2016, 266 p. ISBN 978-84-617-7195-0.**

Estamos ante la obra de un joven doctor en Historia Moderna (2016), actualmente investigador postdoctoral de la Xunta de Galicia (2018/2021) en el Institut d'Histoire Moderne et Contemporaine - Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Al igual que en sus primeras investigaciones, incluida su tesis doctoral (*La conflictividad vecinal en la Galicia de fines del Antiguo Régimen: los conflictos por medidas y límites*), el espacio-tiempo de su análisis histórico es el reino de Galicia en la Edad Moderna, de lo cual se deduce lógicamente que el protagonismo recaiga de manera especial sobre el medio rural y el campesinado gallego, esto es, el área y el sector social representativos casi en su totalidad de la realidad del noroeste peninsular durante todo el Antiguo Régimen.

En conjunto, el libro tiene su fundamento en el estudio de la conflictividad por pesos y medidas que tuvieron lugar en la Galicia de la Edad Moderna. Para este cometido, el autor se ha servido de diversas fuentes documentales, las cuales consiguen ofrecer al lector variadas perspectivas y realidades en torno al gran problema metrológico que, ejemplificado en el caso gallego, afectaba por igual a todas las sociedades premétricas y para nada exclusivo de Galicia o de Castilla: la falta de patrones de medida y de comportamientos uniformes en un mismo espacio político.

Por supuesto, esta incapacidad de uniformización metrológica se produjo a pesar de los esfuerzos de los Estados modernos. En el primer bloque del libro, el autor hace un recorrido por la legislación de pesos y medidas que la Corona castellana fue aprobando desde tiempos bien remotos, como atestigua ya el interés de Alfonso X en dicha materia en varios momentos de la segunda mitad del siglo XIII. Desde ese momento, todas y cada una de las nuevas leyes metrológicas –aunque algunas no son más que repeticiones de viejas leyes en una renovada invitación al cumplimiento de su contenido–, tratarán de eliminar la diversidad de pesos y medidas existente en el territorio castellano, tentativas que el autor muestra fallidas en su totalidad.

El incumplimiento de la legislación metrológica de la monarquía se observa a través de los siguientes capítulos, centrados específicamente en el espacio gallego, un reino que cabe decir ni protagonizaba una excepción ni se trataba tampoco de un espacio insignificante, a tenor del 13'5 % de la población que llegó a representar a finales del setecientos en el conjunto de España. Por un lado, en la documentación municipal de la ciudad de Santiago de Compostela, bien actas, bien ordenanzas, donde se detallan las referencias metrológicas

que produjo el consistorio de dicha ciudad a lo largo de toda la Edad Moderna, desde el siglo XVI hasta el XIX, y donde se puede seguir la específica acción que dicha institución ejerció sobre el control de pesos y medidas en su dominio urbano. El contenido de las referencias metrológicas, así como el momento y la frecuencia con que aparecen en la documentación, dan al lector una imagen *desde abajo* que se contrapone a la legislación *desde arriba* que se presentó en el capítulo inmediatamente anterior.

Por otro lado, los procesos judiciales son la prueba más tangible de que la realidad metrológica en Castilla fue claramente heterogénea, a pesar del interés, las acciones y el aparato administrativo cada vez más desarrollado de la monarquía. A través de estos litigios, custodiados en el Archivo del Reino de Galicia y que fueron vistos por la Real Audiencia de Galicia, el máximo tribunal de justicia de Galicia en la Edad Moderna, el autor da a conocer la evidente heterogeneidad de pesos y medidas allí existente, y lo hace mediante una doble perspectiva metodológica: el análisis cuantitativo, con el fin de explicar en la línea temporal los momentos de mayor y menor intensidad de este tipo de conflictividad, así como aventurar las causas que se encontrarían detrás de su diferente ritmo; y el análisis cualitativo, mucho más laborioso, pero que le permite establecer hasta tres grandes categorías temáticas de los litigios vistos por aquel tribunal real, a saber, por fraude metrológico, por la naturaleza de los patrones y por los derechos de pesos y medidas.

En la primera categoría se referencian todos aquellos fraudes cometidos sobre los utensilios de medición, motivo por el cual la parte perjudicada en estas acciones de medición llevó al que consideraba falsario ante la máxima autoridad judicial gallega. El segundo conjunto, aquel que hace gala de un verdadero conflicto político, aglutina los procesos iniciados por los desencuentros de las partes a causa de la magnitud, del volumen, del peso o del tamaño de una medida que, sin embargo, no era considerada fraudulenta por sus coetáneos, si bien en ocasiones es difícil trazar desde la mentalidad actual esa línea difusa que distinguiría ambas categorías. En el interior de estos litigios se evidencia como en ningún otro lado la dificultad de la monarquía para imponer su unificación de patrones a sus súbditos, pues muchos de ellos, a tenor de su contenido, manifiestan seguir utilizando sus *medidas del país* muchos años después de haberse prohibido por la Corona utilizar patrón alguno que no fuesen los suyos. Por tanto, aunque las medidas que enfrentan a las partes en ocasiones tengan incluso la misma nomenclatura –fanegas, ferrados, por ejemplo–, se estaría *stricto sensu* ante medidas de naturaleza o características físicas diferentes y ante patrones que se derivan además de una fuente de derecho distinta: por un lado, las *medidas nuevas*, las que el Estado moderno quería imponer a través de su legislación; por otro, las *medidas viejas* o del país, aquellas avaladas por los antiguos e inmemoriales *usos y costumbres* de cada comunidad local. La última de las tres grandes categorías se refiere a los procesos iniciados por causa de los derechos derivados de los pesos y medidas, habida cuenta que estos en muchas ocasiones eran una fuente de ingresos que los titulares jurisdiccionales recibían por su condición de señores y, visto desde el otro punto de vista, que significaban también una carga más a la que los súbditos tenían que hacer frente. Todo lo anterior explicaría por sí solo las luchas judiciales que vasallos y señores protagonizaron –unos para no pagar o no pagar tanto, otros para cobrar o hacerlo en mayores cantidades–, y asimismo las disputas que enfrentaron a dos o más señores en defensa de su dominio territorial o de un dominio que creían privativo sobre una o varias poblaciones, precisamente para ejercer sobre esta(s) tales derechos, siendo estos básicamente los derivados del ejercicio de las conferencias de los patrones particulares con los patrones públicos y, una vez realizadas, los que sufragaban el periódico control al que esos instrumentos de medición estarían sometidos a través de las respectivas visitas que realizarían sus oficiales públicos.

Más allá del contenido directamente derivado del estudio histórico y del análisis documental, el libro también incluye un bloque introductorio en el cual, además de una presentación precisa de las fuentes y los métodos a los que ya nos hemos referido, también se contiene un detallado estado de la cuestión, siempre útil en este tipo de trabajos, el cual permite al autor dimensionar su estudio en su contexto bibliográfico, con nutridas referencias tanto de estudios sobre el espacio castellano –las menos, aunque quizá se deba a la falta de estudios en este territorio–, como de estudios europeos, fundamentalmente franceses, aquellos que por su más temprana publicación y su mayor impacto habrían conducido el curso de las investigaciones en materia metrológica desde los años 70 del pasado siglo.

Por todo lo anterior, en definitiva, el trabajo de Rubén Castro Redondo es merecedor de una atenta lectura, tanto por la originalidad de la temática de estudio –en un terreno entre la historia cultural, la historia político-administrativa y la antropología– así como por los pilares documentales y metodológicos en los que se asienta. En realidad, la metrología histórica es un prisma a través del cual se pueden observar múltiples y variadas características de una determinada sociedad, y el hecho de que todavía resuenen en nuestra mente o cuando menos en la de nuestros mayores las medidas tradicionales o premétricas hacen de este tipo de estudios un tema de interés y actualidad. Quizás el hecho de que todavía *signifique algo* una fanega de trigo, una libra de carne o un azumbre de vino es la prueba definitiva de que el Estado, ya moderno, ya contemporáneo, nunca consiguió borrar de la memoria de sus antes súbditos y ahora ciudadanos unas formas y unos instrumentos de medición que esconden celosamente su origen en la noche de los siglos.

Por último, es de justicia señalar que el trabajo que reseñamos fue galardonado con el Premio de Investigación *Xesús Ferro Couselo* en su XVII edición, siendo el mismo el de mayor entidad y remuneración para las investigaciones inéditas en historia e historia del arte, etnografía, paleografía y arqueología sobre Galicia y en lengua gallega. Como también la crisis económica dejó su huella en este tipo de premios de investigación, la convocatoria de dicho premio no pudo ser mantenida anualmente como se había hecho desde su origen en 1996, sino que a la XVI edición siguió un paréntesis de cinco años –lo cual por otra parte da un mayor valor a este trabajo–, que sin embargo y afortunadamente se ha recuperado con el vigor y la frecuencia con el que fue creado y que permite a muchos jóvenes investigadores publicar, como es el caso, sus primeros trabajos al tiempo que promueve y normaliza el idioma gallego en el ámbito de la divulgación científica.

Manuel-Reyes GARCÍA HURTADO  
Universidad de A Coruña  
reyes@udc.es

**Roberto DI STEFANO y Aliocha MALDAVSKY (Comp.), *Invertir en lo sagrado: Salvación y dominación territorial en América y Europa (siglos XVI-XX)*, Santa Rosa, Universidad Nacional de La Pampa, 2018. ISBN: 978-950-863-327-9 [Libro digital, EPUB]**

La propuesta del libro se hace en torno a tres objetivos, y en primer lugar se trata de estudiar los actores sociales de las prácticas religiosas. Para ello, los autores descartan el uso de los conceptos tradicionales de Iglesia o de Estado, demasiado generales y a menudo tópicos, para centrarse en las prácticas de los agentes y su relación con la sociedad en que se desarrollan. En segundo lugar, el haber optado por la larga duración es lo que justifica que el libro tenga 13 capítulos repartidos en función de un orden cronológico que empieza en la época de Pizarro para terminar a mediados del siglo XX. Ese tiempo largo corresponde mejor al de las instituciones que al de los individuos porque aquéllas evolucionan y se transforman según ritmos más lentos y dinámicas diferentes del tiempo de las gentes. El tercer objetivo es el más original ya que consiste en explorar las lógicas de una “economía espiritual” en la que los aspectos temporales y espirituales son indisociables. En los procesos que rigen la “economía espiritual”, el poder de la acción religiosa –fundación de capellanías, de conventos, de obras caritativas– está estrechamente relacionado con lo económico, lo político y lo social. Las prácticas de los laicos en el campo religioso tienen una fuerza espiritual incuestionable a la vez que mantienen estrechos vínculos con los valores económicos. Por tanto, lo que está en el centro del libro es el acto de donar. El análisis sociológico subyacente permite medir las finalidades morales y financieras, a veces familiares y políticas, y casi siempre caritativas, de dichos intercambios. Los actores laicos de las prácticas religiosas realizan una síntesis entre acción moral y éxitos económicos.

El título pone de realce esa voluntad de abolir las barreras que las sociedades actuales interponen entre lo espiritual y lo temporal, entre el mundo seglar y el eclesiástico, para insistir en la asociación y el empleo conjunto de los términos *invertir* y *sagrado*. El hecho de que esos dos ámbitos estén intrincados es fundamental para entender los siglos XVI, XVII y XVIII, épocas en las que rara vez se diferenciaban los aspectos financieros de las acciones religiosas.

Los tres objetivos, presentados por A. Maldavsky y R. Di Stefano en una dinámica introducción, se alcanzan en gran medida a pesar del desafío que constituye el haberse descartado por una amplia apertura cronológica y geográfica: trece estudios en un arco temporal de cinco siglos que tratan de espacios tan diversos como el mundo urbano parisino en el siglo XVIII (L. Crocq, N. Lyon-Caen), la pampa argentina (Cynthia Folguer), el litoral brasileño de Rio de Janeiro (Marcia Amantino) o el espacio muisca (J. F. Cobo Betancourt). Se ha privilegiado el mundo americano al dedicársele diez capítulos de los trece que conforman el libro.

Después de explicar las opciones metodológicas y conceptuales, es importante mencionar que varios capítulos tratan explícitamente de “sociedades en construcción”, allí donde la territorialización está aún por terminar e incluso, a veces, se acaba de empezar, espacios para los cuales el término *Estado* casi no corresponde a ninguna realidad; sociedades en construcción de las se ve cómo se van esbozando en varios estudios como en el caso brasileño de Vila Rica, analizado por F. Eduardo de Andrade, en el de Perú con A. Maldavsky, y que luego vuelve a encontrarse en el de Uruguay, presentado por S. Monreal, o en la pampa argentina, a principios del siglo XX analizado por A. M. T. Rodríguez y E. Morales Schmuker.

Hay una variedad de acciones, unas más originales que otras, estudiadas en el libro. En el primer capítulo, Juan Fernando Cobo Betancourt trata de la evangelización a la que recurren los caciques muisca de Colombia para mantener sus estatus y su autoridad frente a sus propios compatriotas. Ante el derrumbamiento de las sociedades muisca tradicionales, la función de cacique se vio amenazada por los desplazamientos de población, la competencia de las reducciones y las apropiaciones de tierras colectivas. La creación de numerosas cofradías les ofreció a los caciques nuevas oportunidades además de una credibilidad también nueva en un marco cristiano.

El tema de la redención de los pecados, desarrollado por Bartolomé de Las Casas, se aplica a los encomenderos de la región de Arequipa que restituían encomiendas a los indios, lo que Aliocha Maldavsky describe detalladamente. Su estudio del caso de Alonso Cáceres demuestra que la restitución conllevaba dos condiciones: no enajenar los rebaños (para proteger la economía de la lana) y confiar a otros la administración, reforzando el encuadramiento franciscano. El trabajo de los indios, los ingresos que suponía, forman parte de esa economía espiritual que aventajaba a los religiosos y permitía mantener los recursos de los laicos hispánicos.

Marcia Amantino contempla el intercambio relativo a la donación de tierras (*sesmarias*) a la Compañía de Jesús, que analiza a partir del *Livro de Tombo do Colégio do Rio de Janeiro*: a cambio los conquistadores esperan recibir no sólo la protección divina pero también la de la orden, que participa activamente en la conquista y explotación.

Las fundaciones de conventos alcanzan su apogeo entre los siglos XVI y XVIII, tanto en América como en España. En la península, Antoine Rouillet demuestra que, ya a finales del siglo XV, los Sotomayor completan la territorialización de su dominio gracias al patronato de conventos. No solo gran parte de su prole ingresa en cenobios franciscanos, pero, además, fundan establecimientos, y finalmente patrocinan a los titulares de esos monasterios. Su ascenso, que los lleva hasta la corte del rey, es lo que provoca un debilitamiento de dicha territorialización.

Jessica Ramírez Méndez presenta el caso del monasterio de Santa Clara de México fundado en 1566 por una familia española de Puebla, los Galván. Invierten en lo sagrado para asegurar su salvación, lo que les permite asimismo evitar dividir el capital familiar, así como transmitir los ingresos a los miembros de la familia. Esa fundación modifica las relaciones espaciales en la ciudad de México y tuvo que enfrentar los diferentes poderes urbanos (cabildo, arzobispo, órdenes religiosas).

Guillermina del Valle Pavón explica magistralmente cuál era la lógica económica de las fundaciones religiosas. De este modo, converge con G. von Wobeser en sus análisis sobre el crédito eclesiástico en Nueva España en el siglo XVIII, así como con E. Catalán en lo que se refiere a las lógicas familiares del patronato laico. En este caso, los mecanismos se aplican a los mercaderes de México ya que también ellos fundan obras pías.

Siguiendo con el tema de las fundaciones, Marie-Lucie Copete expone un caso notable de microcrédito estrechamente relacionado con las instituciones religiosas que se

crean en la Sierra de Alcaraz en el sur de España. Los habitantes que tienen que afrontar una coyuntura difícil se amparan en fundaciones (ermita, obras pías para dotar doncellas, y pósitos píos). Las cuentas conservadas para periodos largos, así como las visitas, ponen de manifiesto la eficiencia de aquellas instituciones de carácter religioso que ayudaban a los más pobres, gracias a los intereses muy bajos que exigían. Las cofradías participan en esa economía de la fe, lo que demuestran las cofradías del Rosario de los negros en el Brasil portugués del siglo XVIII estudiadas por Francisco Eduardo de Andrade, lo que no impide que tengan sus celebraciones africanas, como la de la santa etíope Efigênia, o la del mítico rey del Congo, Chico.

El caso francés presentado por Laurence Crocq y Nicolas Lyon-Caen confirma el alcance espacial de las prácticas religiosas durante la querrela jansenista. Las parroquias se consideraban como territorios en los que se expresaban los conflictos jurisdiccionales, su administración se transforma en objeto de una lucha que prefigura las reformas radicales de finales del siglo XVIII.

La cuestión de la territorialización aparece claramente en el caso de Argentina, país poco poblado, donde ya en el siglo XVIII se plantea el problema de la integración de las parroquias en relación con el patronato y de los vínculos con el poder político y episcopal. Roberto di Stefano subraya la importancia de esa dependencia en la construcción de capillas y en las formas del patronato laico en cuanto a los títulos eclesiásticos.

En el siglo XIX, ese problema de integración territorial es fundamental en el mundo argentino cuando, en muchos casos, la implicación económica desaparece. Susana Monreal describe las acciones caritativas de las élites a través tres familias que emigraron a Uruguay. Apoyaban a órdenes religiosas implicadas en la integración social de los pobres y de los inmigrantes. En la provincia de Tucumán, Cynthia Folquer observa “el poder de dar”, y menciona el apoyo material de los laicos a los dominicos, a finales del siglo XIX, por medio de la acción caritativa de Elmina Paz del Gallo. Pasa a continuación a analizar las relaciones con el lejano poder de Buenos Aires a través de los compatriotas allí establecidos. A pesar de lo homogéneo que era el grupo de alemanes católicos originarios del imperio ruso a finales del siglo XIX, Ana María T. Rodríguez y Eric Morales Schmuker advierten que la inversión religiosa y comunitaria, que se había dinamizado durante medio siglo, decae conforme la comunidad va integrándose en el espacio argentino.

A pesar de lo difícil que es exponer lo que fue la inversión de los laicos en lo sagrado para espacios y siglos tan lejanos, el objetivo del libro se ha conseguido en la medida en que, en cada etapa de la demostración, las fronteras entre lo religioso, lo espiritual, lo económico y lo social se han cuestionado.

Alain HUGON  
Université de Caen (Normandie)  
hugon.alain@wanadoo.fr

**Gloria A. FRANCO RUBIO, *El ámbito doméstico en el Antiguo Régimen*, Madrid, Editorial Síntesis, 2018, 263 pp. ISBN: 978-84-9171-197-1**

El objeto de estudio que constituye el ámbito doméstico en la Europa Moderna ha venido centrando la investigación de Gloria A. Franco Rubio desde hace más de una década. Sus primeras aportaciones respecto a este tema, olvidado o desplazado por la historiografía modernista española hasta las incursiones llevadas a cabo desde el enfoque de la Historia de la vida cotidiana y la cultura material, podemos encontrarlas en trabajos que han ido evolucionando y fortaleciéndose conceptual y epistemológicamente desde sus aproximaciones iniciales hasta el resultado final que se materializa en el libro *El ámbito doméstico en el Antiguo Régimen*. Los estudios “La vivienda en la España ilustrada: habitabilidad, domesticidad y sociabilidad”, “La vivienda en el Antiguo Régimen: de espacio habitable a espacio social”, “La contribución literaria de Moratín y otros hombres de letras al modelo de mujer doméstica” o “El nacimiento de la domesticidad burguesa en el Antiguo Régimen: notas para su estudio”<sup>1</sup> sirvieron a la autora para ir definiendo un espacio complejo y “poliédrico”, tal y como ella misma se refiere a él. Por su parte, las mujeres constituyeron unos sujetos fundamentales en la construcción de dicha esfera, así el sujeto femenino representa el centro en torno al cual se fue desarrollando, durante un largo proceso, que acabó por consagrarlas en “los ángeles del hogar” decimonónico.

Estas bases han servido a Gloria Franco para construir un discurso que se ha ido ampliando, en primer lugar, atendiendo a la puesta en valor del individualismo y su desarrollo en el marco de un nuevo modelo de familia, sustentado sobre la conyugalidad. Por otra parte, observando el nacimiento del hogar, una vez se sacaron de la vivienda las prácticas laborales y se convirtió en el espacio de convivencia familiar. Finalmente, y desde una perspectiva analítica feminista, considerando el papel de las mujeres dentro de aquel ámbito. Para la reconstrucción de tan compleja realidad la autora ha recurrido al uso de múltiples fuentes de distinto carácter –normativas, judiciales, notariales, literarias, iconográficas, y recuperando a Krzysztof Pomian, ha puesto en valor “los semióforos”, haciendo patente que cualquier realidad es una construcción resultado de las relaciones que se establecen entre los seres humanos y los objetos—. Estas fuentes han sido interrogadas con metodologías

---

1 G. A. Franco Rubio, “La contribución literaria de Moratín y otros hombres de letras al modelo de mujer doméstica”, *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos VI* (2007), pp. 221-254; “La vivienda en la España ilustrada: habitabilidad, domesticidad y sociabilidad” en *El mundo urbano en el siglo de la Ilustración*, vol. II, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2009, pp. 125-136; “La vivienda en el Antiguo Régimen: de espacio habitable a espacio social”, *Chronica Nova. Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 35 (2009), pp. 63-103; “El nacimiento de la domesticidad burguesa en el Antiguo Régimen: notas para su estudio”, *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 30 (2012), pp. 17-32.

propias de la Historia social, la Historia de la familia, la Historia de las mujeres, la Historia de la vida cotidiana y la cultura material, desde una perspectiva transversal e interdisciplinar, que ha permitido a esta historiadora ofrecernos en su último trabajo una cuidada mirada sobre el tema de estudio.

En los cuatro capítulos en los que queda estructurado el libro –introducción y conclusiones aparte–, se indaga en los orígenes del proceso de construcción de la domesticidad, retrotrayéndose el relato a las voces de la Grecia y la Roma clásicas, pasando por los teóricos renacentistas, hasta alcanzar los principios que se desprendieron desde la corriente cultural ilustrada. Dicha construcción se sustenta sobre el precitado individualismo, definiendo este desde presupuestos históricos, pero también sociológicos, filosóficos y antropológicos, mostrando una gran destreza a la hora de conjugarlos, una perspectiva, la de la interdisciplinariedad, como ya mencionáramos, que Gloria Franco se plantea en la introducción como enfoque ideal para llevar a cabo un estudio con las características del suyo, y que logra convertir en una constante a lo largo de la narración. Basándose en ella define conceptos que han sido determinantes en la configuración de la domesticidad, sirviéndose en unos casos de su complementariedad –lo privado, lo íntimo, lo doméstico– y en otros de su contraposición –lo privado frente a lo público–.

La familia y los grupos domésticos, como núcleos centrales en torno a los que se configuraba el hogar, son analizados desde diferentes vertientes en el segundo capítulo. La autora recoge diversas miradas sobre el tema, algunas de ellas que derivan de enfoques annalistas y marxistas que se siguen manteniendo vigentes para explicar determinados aspectos, tales como la estructura de los grupos, la concepción de la familia como unidad de “reproducción biológica y social” o como sistema de “producción y consumo”. Sin dejar por ello de tener presentes algunas de las últimas aproximaciones historiográficas, prestando atención a los afectos y los sentimientos. Puesto que incomprendible sería la familia sin el matrimonio, a este le dedica una mirada que recorre sus diferentes vertientes, económica, legal, social, religiosa, moral. De su teorización sobre las relaciones que se establecían entre marido y mujer a partir de la unión matrimonial deriva el análisis sobre la conyugalidad, un cambio en las formas de tales relaciones que caló en el imaginario misógino, llegándose a temer una inversión de roles entre los sexos, que situara al esposo bajo la autoridad de la esposa, dando lugar a ciertas representaciones donde las figuras de las mujeres aparecían tiranizadas. Sin embargo, fue en la conyugalidad donde se sentaron las bases para concebir de una nueva forma la relación matrimonial, basada en los sentimientos entre los esposos –“afecto, armonía en la convivencia, cariño hacia la prole”–.

A lo largo de estas páginas se logra apreciar el bagaje de la autora en el estudio de la Historia de las mujeres desde una perspectiva feminista, demostrando un buen conocimiento de los discursos ortodoxos que se desprendían de las estructuras patriarcales y que buscaban regular la sociedad mediante el control de las mujeres y sus prácticas, pero también dando voz al sexo femenino, prestando atención a sus propios testimonios y a su visión sobre las realidades de las que eran protagonistas. Asimismo, su experiencia previa<sup>2</sup> da lugar a un apartado dedicado a la maternidad, realizando una síntesis sobre el tema, apoyada en el manejo de la bibliografía que ha ido apareciendo durante los últimos veinticinco años, y que en absoluto podría dejar al margen uno de los aspectos que mayor debate han generado, la lactancia. Se nos presenta así la controversia social que despertó la figura de la madre en sus papeles de criadora y educadora de los hijos.

Como ya se haya adelantado, el marco material que constituye la casa sirvió de

---

2 G. A. Franco Rubio (coord.), *Debates sobre la maternidad desde una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)*, Barcelona, Icaria, 2010

espacio en la configuración del ámbito doméstico. Partiendo del análisis de las diferentes tipologías arquitectónicas –adaptadas siempre a la condición social de sus moradores–, en el capítulo tercero Gloria Franco insiste en esa evolución sufrida por la vivienda que se transforma de un espacio meramente habitable a uno mucho más complejo, en el que pone el foco en las relaciones sociales que se desarrollaban en él y las prácticas culturales que surgieron como consecuencia de aquéllas. El análisis simbólico de la materialidad de la casa –arquitectura, distribución de espacios, composición de interiores– permite a la autora trascender su valor funcional y acceder a los terrenos de la representación, las apariencias, la distinción, el gusto, el proceso de civilización y la aparición o fortalecimiento de algunos de los valores que se mencionaban en el primer capítulo: individualismo, privacidad, a partir de la especialización de los interiores domésticos y los objetos que formaban parte de ellos. La tendencia prefigurada de los roles de género se consolida dentro de este contexto, el papel público, de puertas hacia fuera, será desarrollado por los varones y el “de puertas adentro”, subtítulo del libro que se reseña, por las mujeres, contribuyendo, en palabras de la autora, hacia una “apropiación del espacio doméstico por parte de las mujeres y la feminización de los hogares”, unos espacios tan alejados entre ellos como la culta chambre bleue y el doméstico cuarto rosa de las burguesas.

Esta última concepción es analizada en el capítulo cuarto, el hogar burgués entendido como “santuario”, lugar de paz, sosiego y felicidad familiar, cuyo mantenimiento y buen funcionamiento iba a depender directamente de la mujer. Gloria Franco alcanza aquí la definición de “la mujer doméstica” –buena esposa y buena madre–, lo hace en paralelo y mediante la contraposición a la construcción de un modelo de masculinidad, insertos ambos en el marco de la familia burguesa, entendida como célula básica de la sociedad.

Podemos concluir diciendo que se trata de un libro de contenido amplio y complejo, que se sirve de la puesta en común de planteamientos que habían sido abordados como materias de estudio por separado, pero cuyo agudo análisis, poniéndolas en común, le ha permitido a la autora llegar a una serie de conclusiones que a partir de este momento servirán para definir el ámbito doméstico en el Antiguo Régimen. La buena organización de los contenidos, en una estructura donde el capítulo que precede ha dejado sentadas las bases para construir el siguiente, el cuidado en la narración –forma y estilo–, así como una selección de imágenes que van siendo comentadas intercalándose y apoyando la construcción del discurso teórico, y siete textos, también comentados en un apéndice, que precede a la bibliografía, convierten éste en un libro apto y recomendable como manual para estudiantes e investigadores, al mismo tiempo que para un público más amplio.

Natalia GONZÁLEZ HERAS  
Universidad Autónoma de Madrid  
natalia.gonzalez@uam.es

**Javier MORENO LUZÓN y Xosé M. NÚÑEZ SEIXAS, *Los colores de la patria. Símbolos nacionales en la España contemporánea*, Madrid, Tecnos, 2017. 452 pp. ISBN: 978-84-309-7114-5**

Desde que en el siglo XIX se configuraran los Estados-Nación en Europa, estos han empleado toda una serie de símbolos con el propósito de afianzar el desarrollo de los nacionalismos y ser la identificación y representación de un país en todos los sentidos, tanto en el espacio nacional como internacional, de modo estable. En el proceso de construcción de las naciones los símbolos han jugado, pues, un papel esencial como fuente de legitimación de la identidad nacional al querer condensar y expresar valores comunes. Pero no solo han contribuido a la propagación de esa identidad entre la población de aquella comunidad que se desea nacionalizar. También, han demostrado ser un elemento intrínseco por su capacidad movilizadora y catalizadora de las emociones patrióticas. A pesar de todo, los símbolos no siempre han sido los mismos. Con mayor o menor frecuencia e intensidad, han sido terreno de enfrentamiento entre distintos sectores políticos y han llegado a agudizar conflictos identitarios. En el caso español, estos choques han sido una constante con motivo de las diferentes versiones e interpretaciones de la identidad española, principalmente entre el nacionalismo encarnado en el Estado y aquellos movimientos nacionalistas subestatales como el catalán, el vasco y el gallego.

Bajo estas premisas, los especialistas en historia de los nacionalismos Javier Moreno Luzón y Xosé M. Núñez Seixas abordan en *Los colores de la patria* el origen, la evolución y la trascendencia de la bandera y el himno españoles en los imaginarios nacionalistas contemporáneos. Su objetivo es hacer una historia de las identidades nacionales y los nacionalismos desde 1785 hasta la actualidad en base a la cuestión simbólica, basada en principios constructivistas y de la historia cultural de las naciones y, por consiguiente, alejada de todo posicionamiento y esencialismo. Para determinar la trayectoria de ambos símbolos emplean un enfoque comparativo, además una triple perspectiva: la de sus usos oficiales; la de sus usos sociales complementarios; y la de las tensiones políticas que han generado. En este sentido, la obra resulta innovadora y una aportación historiográfica sobresaliente, que enlaza con los estudios precursores de Carlos Serrano. A ello se une un estilo limpio y divulgativo y una sólida labor metodológica y documental a través de la cual ofrecen profundos análisis y reflexiones sobre la construcción de la España contemporánea a través de estos símbolos.

Prologado por la notoria Anne-Marie Thiesse y precedida de una introducción en la que se ofrecen las claves explicativas de la importancia de los símbolos en la construcción de las naciones, la obra se estructura en ocho capítulos, siete de ellos dedicados al siglo XX. En el primero, se detallan los orígenes de la bandera rojigualda y la Marcha Real -emblemas de marcado carácter militar y monárquico- y las vicisitudes y discrepancias de su progresiva

conversión de símbolos oficiales-dinásticos en nacionales. Una transformación reconocida que los autores sitúan en la guerra de Cuba. Entre tanto, señalan que la puesta en valor de banderas e himnos comenzó con la revolución liberal y la simultánea guerra de Independencia al declarar una doble intencionalidad: primero, servir de elemento nacionalizador contra las tropas napoleónicas y, segundo, manifestar la disparidad ideológica patente entre los defensores del poder absoluto y los liberales.

En el capítulo dos, los autores examinan la voluntad por parte de las élites de regenerar simbólicamente el país como consecuencia de la crisis de 1898, la proliferación de organizaciones obreras y el afloramiento de idearios nacionales alternativos, síntomas de una posible desarticulación nacional. Es, por tanto, a finales del siglo XIX y principios del XX cuando se abren camino las confrontaciones político-ideológicas, reproducidas principalmente a través de enseñanzas, que han llegado hasta nuestros días. En este contexto de “amenaza”, la monarquía, que a lo largo de la Restauración se había ido identificado con la nación y se consolidaría en los sucesivos años, vio en la escuela un instrumento de españolización. Así, el análisis de los proyectos educativos para introducir la bandera nacional en los colegios es otro de los asuntos tratados en este apartado.

A continuación, el libro aborda las estrategias iniciadas por Alfonso XIII, Primo de Rivera y los sectores más conservadores ante la creciente pugna identitaria de los años 20 y la crisis derivada de la guerra de Marruecos. Como indican los autores, en medio de una “guerra de símbolos” el nuevo proceso de españolización se inició “desde arriba”, englobando a todas las esferas bajo una única versión del “ser español” e ilegalizando y persiguiendo cualquier otra interpretación e identificación simbólica de España. Entre ellas, la del republicanismo y sus símbolos de la bandera tricolor y el himno de Riego, objeto de estudio del cuarto capítulo. Aquí, se especifica la importancia de los Ayuntamientos en la confirmación de dicha bandera, decretada como oficial pocos días después, así como la función de los organismos escolares por legitimar la enseña republicana, símbolo de una nación democrática entendida como “comunidad política de ciudadanos”. Por su parte, se constata cómo el himno de Riego se empleó en toda clase de actos, aunque en el universo popular adquirió letras de tono anticlerical y antimonárquico.

La lucha de símbolos, sobre todo de la bandera, se recrudeció durante los años de la guerra civil, razón del siguiente capítulo. En él se realiza un análisis de los emblemas antagónicos que dominaron y coexistieron tanto en la zona leal como en la sublevada, bien para representar a esa España libre o bien para identificar la idea de la España católica y de pasado glorioso, respectivamente. De igual modo, se detallan cómo el himno de Riego cayó en desuso en la parte republicana y cómo Franco redefinió la Marcha Real con contenidos falangistas y eliminando toda reminiscencia monárquica, a pesar de que otras músicas como el *Cara al sol* llegaron a contar con mayor aceptación entre los partidarios de la sublevación. Muchos de estos símbolos formarían parte, una vez terminada la guerra, del nuevo régimen franquista y serían impuestos e inculcados de manera forzada por distintas vías, en especial la educación. De este proceso de nacionalización autoritaria que se extendió durante cuatro décadas se ocupa el capítulo seis.

Los dos últimos capítulos hacen referencia al pasado más reciente del país y al cierto equilibrio que los símbolos han encontrado desde el final de la dictadura. En ellos, los autores se detienen en las renuncias y consensos alcanzados, en términos simbólicos, durante el proceso de transición hacia la democracia; en la constitución de la nueva bandera tras el 23F y la carrera política por convertirla en el símbolo por excelencia de la nación; en el incremento de un nuevo repertorio de imágenes con motivo de la creación de las Comunidades Autónomas; en el proyecto de Aznar de los años 90 relativo a renacionalización del país a través de los símbolos; y en el declive de la bandera tricolor republicana durante

los años 80 y su reactivación en el cambio de siglo como consecuencia, fundamentalmente, de los movimientos para la recuperación de la memoria histórica y la pérdida de prestigio de la monarquía.

En definitiva, el libro es una muestra evidente de cómo los símbolos han cumplido -y lo siguen haciendo- múltiples funciones políticas, entre ellas cohesionar y movilizar, pero también de cómo llegan a provocar disputas. Son diversas las lecturas e interpretaciones que sus autores ofrecen, así como los debates más complejos y transversales que de su lectura pueden derivar, como es el caso de los símbolos actuales como objeto de consumo patriótico. Paralelamente, ofrece una mirada renovada, crítica y rigurosa, que nos pone en mejores condiciones de conocer asuntos tan significativos y polémicos a la vez en la construcción nacional española como: las dimensiones y la cronología de los procesos de nacionalización; los contextos de las distintas ideas y aspiraciones que se han catalizado en torno a los dos símbolos; los obstáculos que impidieron encontrar consensos sobre regímenes políticos y definiciones territoriales; y las semejanzas y peculiaridades respecto a otros países europeos. En relación a esto último, la aplicación de esa mirada comparada por parte de los autores les lleva a concluir que la inestabilidad simbólica de España no fue algo excepcional de este espacio, sino que fue habitual en toda Europa, desechando así las viejas interpretaciones del excepcionalismo español.

Sergio NIEVES CHAVES  
Universidad de Castilla-La Mancha  
Sergio.nieves1@alu.uclm.es

**Feliciano MONTERO, Julio DE LA CUEVA y Joseba LOUZAO (eds.), *La historia religiosa de la España contemporánea*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2017, 607 págs. ISBN: 978-84-16978-47-2.**

El recientemente fallecido Feliciano Montero (1948-2018) se distinguió a lo largo de su vida académica –que prosiguió activamente hasta sus últimos días– por su dedicación al estudio del catolicismo español en la historia contemporánea y por su dedicación a la normalización historiográfica de un campo que él prefería denominar, siguiendo el uso francés, “historia religiosa”. De hecho, apostó por que en España se produjera una transición “de la historia eclesiástica a la historia religiosa”, una transición que sacara los estudios históricos de la religión de un enfoque estrictamente institucional y confesional para abrirlos a nuevos enfoques y los homologara con el resto de campos historiográficos y también con la historiografía religiosa practicada en otros países. La apuesta de Feliciano Montero no fue una empresa meramente personal, sino colectiva. En torno suyo fue reuniéndose, en seminarios y publicaciones, un grupo de investigadores que ha ido contribuyendo a la renovación de la historia religiosa española. Fruto de una de esas reuniones es el libro *La historia religiosa de la España contemporánea: balance y perspectivas*, editado por Feliciano Montero junto a dos de sus más próximos colaboradores, Julio de la Cueva y Joseba Louzao, y en el que participa una veintena de reconocidos autores, de universidades y centros de investigación españoles y extranjeros.

Como indica el título del libro, se plantea efectuar un balance del desarrollo de la historia religiosa española, para el que se toma como punto de partida otra experiencia similar celebrada en la Casa de Velázquez en Madrid en 2001: un coloquio franco-español de historia religiosa del que salió *L’histoire religieuse en France et en Espagne*, editada por Benoît Pellistrandi (2004). De esta manera, el presente balance pretende evaluar los avances de la disciplina en España a lo largo del siglo XXI, tomando como punto de partida ideal aquel primer estado de la cuestión, que, por cierto, ponía de relieve el retraso de la historia de la religión en España respecto de Francia. Se podría adelantar ya que el saldo de esta década y media de estudios parece francamente positivo, al menos a juzgar por lo expuesto en el libro objeto de esta reseña. Indudablemente, todavía queda mucho por hacer en este como en otros campos y probablemente por eso los editores quisieron que las aportaciones que lo integran no solo describieran el panorama presente, sino que apuntaran perspectivas para el desarrollo futuro de la especialidad.

El libro se organiza en cuatro partes. En la primera, titulada “El conflicto religioso (1808-2015)”, se revisa la producción reciente sobre un terreno clásico de la de la historia de la Iglesia: el de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, o por decirlo en términos más

amplios, el de las relaciones, a menudo conflictivas en la edad contemporánea, entre la esfera política y la esfera religiosa de la sociedad. Se trata de un terreno, desde luego, para el que ha existido una tradición historiográfica más sólida y en el que parecería *a priori* más complicado observar avances significativos en las últimas décadas. Estos se han producido, no obstante, gracias al abandono de perspectivas más convencionales y la adopción de nuevas perspectivas. Por poner dos ejemplos, se podría señalar el cambio interpretativo que ha supuesto la introducción del concepto de “nación católica” o los nuevos estudios sobre la violencia anticlerical durante la guerra civil. Y de ellos dan cuenta especialistas como Emilio La Parra, Gregorio Alonso, Pilar Salomón, Julio de la Cueva, Enrique Berzal o Romina De Carli.

La segunda parte, “La jerarquía, el clero y los laicos”, aborda temas que, asimismo, tienen mayor tradición en los estudios de historia de la Iglesia. Es este el caso, sobre todo, de los estudios sobre la jerarquía –revisados por José Ramón Rodríguez Lago– y el clero secular –revisados exhaustivamente por Francisco Carmona–. Menos recorrido han tenido en España los trabajos sobre el asociacionismo seglar y el movimiento católico, examinados por Pere Fullana y Feliciano Montero, aunque ambos han contribuido decisivamente a su desarrollo. Precisamente, Feliciano Montero apostó por introducir en España el concepto de “movimiento católico”, procedente de la historiografía italiana, como parte de su programa de renovación de la historia religiosa española. En este apartado se echa en falta un capítulo dedicado a las congregaciones religiosas, tan numerosas y que han ocupado, además, un lugar central en la historia de la España contemporánea.

De alguna manera, esta ausencia se ve compensada en el tercer bloque de capítulos, pues este se inicia con el texto de Maitane Ostolaza dedicado a las congregaciones religiosas y la educación. Este bloque, bajo el título “Nuevos enfoques”, se abre a aspectos más novedosos de la historia religiosa y que, probablemente, la distinguen más, al menos temáticamente, de la historia de la Iglesia tradicional. De esta manera, Leonardo Ruiz Sánchez y Santiago Navarro se ocupan de las relaciones históricas de la religión con los medios de comunicación; Inmaculada Blasco introduce un insoslayable balance en torno a religión, género y mujeres, de cuyo investigación fue pionera; Joseba Louzao se aproxima al amplio y complejo terreno de la historia cultural de lo religioso, y Francisco Díaz de Velasco visibiliza los estudios sobre las minorías religiosas en España, sin los cuales la historia religiosa no sería una verdadera historia de la religión, sino tan solo del catolicismo. Cierra el bloque Miguel Ángel Dionisio, acercándose a la problemática planteada a los historiadores por el acceso y uso de los archivos eclesiásticos.

El último bloque del volumen presta atención, por un lado, a la historiografía religiosa de diversos territorios españoles, con características distintivas respecto del conjunto del país: País Vasco (Santiago de Pablo), Cataluña (Pere Fullana), Galicia (José Ramón Rodríguez Lago) y Andalucía (Leonardo Ruiz Sánchez). Por otro lado, se ofrecen dos ensayos sobre la historia de la religión en Francia (Benoît Pellistrandi) y Argentina (Roberto Di Stefano), los cuales permiten comparar el estado de la historia religiosa española con las, probablemente, historiografías religiosas más potentes de Europa y Latinoamérica. No obstante, es inevitable aquí también no echar en falta algún capítulo más, sobre otras historiografías internacionales como la italiana, la portuguesa o la británica.

En su conjunto, esta obra colectiva supone un gran esfuerzo por parte de un grupo de cualificados autores reunidos en torno a Feliciano Montero de revisión del estado actual de los estudios históricos sobre la religión en España. Su consulta será fundamental para quienes deseen iniciarse en este terreno de investigación o disponer de una visión global del mismo o de cualquiera de sus aspectos. Sus 170 páginas de bibliografía así lo atestiguan y constituyen una guía imprescindible a lo producido en este ámbito. Además, contiene pistas

muy aprovechables para futuras investigaciones sobre un campo historiográfico sin cuyo concurso es imposible comprender la historia de la España contemporánea.

Feliciano Montero puso todo su empeño en conseguir una renovación y la normalización académica historia contemporánea de la religión en España. Que su esfuerzo dio fruto es buena muestra el libro *La historia religiosa de la España contemporánea: balance y perspectivas*, que permanecerá como testimonio del formidable legado que dejó a la historiografía española.

Rafael VILLENA ESPINOSA  
Universidad de Castilla-La Mancha  
Rafael.VEspinosa@uclm.es

**Juan José CARRERAS (ed.), “La música en España en el siglo XIX”, vol. 5: *Historia de la música en España e Hispanoamérica*, dirección y coordinación por Juan Ángel VELA DEL CAMPO, Madrid, FCE, 2018, 751 pp. ISBN: 978-84-375-0776-7 (vol. 5) ISBN: 978-84-375-0637- 1 (Obra Completa).**

Ante todo hay que subrayar la trascendencia historiográfica de la obra dirigida y coordinada por J. A. Vela del Campo, *Historia de la música en España e Hispanoamérica*, cuya publicación en ocho volúmenes se cierra al editarse en 2018 el quinto volumen, el que aquí se reseña. Tan importante publicación ha sido acometida por una editorial prestigiosa, Fondo de Cultura Económica, y abarca desde un primer volumen, que va de los orígenes a 1470, hasta el octavo, dedicado a la música del siglo XX en Hispanoamérica. La envergadura de la obra refleja el extraordinario desarrollo que ha logrado la musicología en España y en Hispanoamérica, pues en cada volumen se congrega lo más granado de una extensa nómina de especialistas que no solo actualizan conocimientos sino que renuevan el análisis de una faceta de nuestro pasado de extraordinario calibre sociocultural.

En efecto, la historia de la música es una dimensión insoslayable para conocer los diferentes pasados sociales, y, en este caso, era imperioso repensar el desarrollo y las contribuciones de las músicas española e hispanoamericana dentro del panorama de la música occidental. No se establecen jerarquías por naciones, según el nacimiento de los creadores catalogados como genios. Al contrario, se analiza la creación musical no solo como la originalidad de unos individuos sino también como la expresión de un entramado de relaciones sociales de tradición, escuelas, vínculos y contraposiciones entre grupos de artistas, así como de gustos, demandas y condicionantes de cada sociedad en sus distintos momentos históricos.

Sería justo, por tanto, reseñar cada volumen de esta obra tan necesaria, pero quizás baste apoyarse en el último volumen editado para comprobar la rotunda novedad metodológica que se ofrece al investigar la historia de la música en España o en Hispanoamérica “como una historia regional o territorial en el marco implícito de una más extensa historia global –europea y americana en primer término–, en la que los aspectos nacionales son solo una parte, aunque relevante, de su contenido” (p. 49). Así lo declara el coordinador de este volumen, el profesor zaragozano Juan José Carreras, autor de la primera parte, casi trescientas páginas, en las que desarrolla un relato innovador, sólidamente argumentado, con una tesis tan original como enriquecedora, que “el siglo XIX inventó la música española”.

Semejante tesis la ajusta a una cronología bien justificada y establece, en consecuencia, un siglo XIX que, a efectos musicales, arranca de 1790 y lo prolonga hasta 1914. Resulta muy difícil entresacar las ideas más jugosas de esa primera parte; son tan abundantes

que bien merecerían ser publicadas como un libro independiente para un público que, sin duda, sería muy amplio, porque su autor explica, con un estilo de sorprendente claridad, la trabazón entre los cambios sociopolíticos y las novedades culturales. Se desentrañan en sus páginas los contextos sociales, los momentos políticos y los personajes culturales de los que surgió la exigencia de fabricar el concepto de “música española”. Un concepto en sincronía con el relato de la historia de la nación española que se elaboraba en las décadas centrales del siglo XIX, tal y como ocurría en literatura y en arte.

En definitiva, la revolución liberal de las nuevas clases propietarias y el fin de los poderes eclesiásticos y aristocráticos supuso el desarrollo de actividades, normas y funciones inéditas para la música. Se establecieron estructuras organizativas específicas para la creación y disfrute de la música y se consolidó el oficio de músico como profesión genuinamente liberal. Se instauró el concierto público con los autores de lo que se catalogó como “música clásica”; aparecieron los circuitos de músicas populares, anticipando lo que en el siglo XX se convertiría en música comercial; y se democratizó, en suma, la vida musical con la creación de conservatorios y escuelas de música, sociedades de conciertos, bandas de música y agrupaciones corales, sin olvidar el surgimiento de editoriales y tiendas de música y el auge de los fabricantes de instrumentos musicales. En ese contexto se originó una modalidad musical propia, polémica desde sus mismos orígenes, la zarzuela, que, además de convertirse en bandera cultural de la nación, abrió las puertas a una boyante industria musical gracias a la cual se enriquecieron libretistas, compositores, cantantes y, por supuesto, los empresarios.

No fue casual que los liberales, en la estela de la decisión de la revolución francesa de regular en 1791 la “inalienable propiedad literaria y artística”, decretasen en España los criterios para reproducir las obras de los autores teatrales y musicales. Primero en 1837, y con mayor precisión en 1847 con una norma de ordenación de la “propiedad literaria, artística y científica”. Pronto saltaron los conflictos. Muy sonado fue el pleito que en 1851 Barbieri entabló contra el impresor que vendía copias de su primer gran éxito, *Jugar con fuego*, como también fue revelador el de Ramón Carnicer en 1855 con el especulador Safont, quien para el funeral de su esposa le había encargado un réquiem cuya factura no quiso abonar. Se planteó en este caso cómo tasar “las obras de entendimiento”, y se resolvió no pagando la genialidad, imposible de tasar, sino el trabajo, nueva idea de la creación artística, que se calculó por el precio de las horas de clase de un profesor de conservatorio. Las tensiones por los derechos de las obras artísticas desembocaron en la creación del registro de la propiedad intelectual (1879) y de sociedades de defensa de los derechos de propiedad cultural con diversas fórmulas desde 1872, hasta llegar a lo que hoy conocemos como Sociedad General de Autores Españoles (SGAE).

Son hechos que reflejan solo ciertas parcelas de los múltiples factores que marcaron la creación musical en el siglo XIX español. En la segunda parte del libro se desglosa ese largo siglo XIX de historia musical por etapas. La primera, analizada por Juan José Carreras, Celsa Alonso, Cristina Bordás y Máximo Leza, abarca desde la década de 1790, cuando surgió el concierto público y se impuso la ópera italiana, hasta 1830, fecha en la que el piano ya se alzaba hacia la primacía instrumental, se difundía la guitarra y además nacía la música política con los himnos como nota distintiva. Fueron décadas en las que, por un lado, quebró el tradicional patronazgo aristocrático y eclesiástico y, por otro, apareció el mercado musical de la nueva sociedad liberal.

La segunda etapa, definida por J. J. Carreras, Teresa Cascudo y Celsa Alonso por su “modernización musical y cultura nacional”, comprende las décadas centrales del siglo, de 1830 a 1860, años de consolidación de la revolución liberal en España. Definitivamente el piano se impuso con un repertorio romántico y un dominio técnico que hizo brillar a los

virtuosos y dio soporte a la canción lírica, además de convertirse en negocio y en eje de las enseñanzas de nuevas instituciones como los conservatorios. Ahora bien, fue la zarzuela la que entonces alcanzó una relevancia por encima de su condición de género musical. En palabras de J. J. Carreras, devino “metáfora del propio siglo XIX español, de sus sueños, fracasos y triunfos” (p. 442). Así, cuando se inauguró el Teatro de la Zarzuela en 1856, el programa iconográfico de la cubierta del teatro exhibió el relato nacional de la historia de la música, la épica y la lírica, incluyendo la zarzuela. Elocuentemente, en el caso de la música, las glorias españolas comenzaban con san Isidoro hasta llegar a Tomás de Iriarte.

La consolidación de tales mimbres llegó en la tercera etapa, entre 1860 y 1890. De estos años, redactados por J. J. Carreras, T. Cascudo, C. Alonso y C. Bordas, cabe destacar tres facetas. Ante todo, el fortalecimiento de las identidades nacionales en el drama lírico, por un lado, con los éxitos de las obras de Chapí, Bretón y Pedrell, y, por otro, con la expansión del *lied* hispano y del flamenco, testimonio del alma andaluza. En segundo lugar, la recepción de las sinfonías de Beethoven, del teatro musical de Offenbach y la onda expansiva del wagnerismo. Por último, el notable crecimiento de la profesionalización de músicos, libretistas, cantantes y empresarios obligó a legislar de nuevo sobre derechos de autor y también sobre patentes de invención en pianos e instrumentos de viento, y hasta se montó el teatro por horas, con entradas distintas para cada una de las piezas representadas en una velada, lo que permitía programar espectáculos por franjas horarias con destino a diferentes públicos.

Para la cuarta etapa, Teresa Cascudo descifra las “perspectivas modernistas del fin de siglo” (1890-1914), y subraya el peso adquirido por Barcelona y el modernismo catalán, así como los significados de las tres grandes figuras de nuestra historia musical: Albéniz, Granados y Falla. Da pena no poder esbozar en los límites de una reseña la riqueza de contenidos de esta parte del libro, como de los demás capítulos de los que apenas hemos podido pergeñar retazos de un trabajo imprescindible para nuestra historia. En todo caso, el conjunto del libro brilla en todos sus capítulos por su templanza analítica y por el estilo tan espléndido de todos sus autores. Esa ecuanimidad interpretativa del pasado siempre es necesaria, máxime si se viven con zozobra los contenidos y valores del pasado cultural de España e Hispanoamérica. Ni por asomo se cae en la glorificación nacionalista ni tampoco se cede a ese negativismo pesimista que deforma la historia con prejuicios igualmente identitarios. La coherencia metodológica de los autores permite ajustar las realidades y, en consecuencia, rechazan el concepto de “fracaso” para explicar la historia musical en España, una “queja regeneracionista” que consideran ahistórica, y optan por el de “atraso”, que permite, por el contrario, abordar con criterios medibles y comparables entre países el desarrollo de las prácticas y diferentes resultados de cada cultura musical, en sus respectivos contextos nacional e internacional. Es tal la precisión en el deslinde de conceptos del pasado y de categorías del presente que las aportaciones de este libro pueden ser valoradas, con plena justicia, como imprescindibles para la comunidad historiográfica.

Juan Sisinio PÉREZ GARZÓN  
Universidad de Castilla-La Mancha  
JuanSisinio.Perez@uclm.es

**Germán CARRILLO y Justo CUÑO (compiladores), *Historia agraria y políticas agrarias en España y América Latina desde el siglo XIX hasta nuestros días*, Madrid, Ministerio de Agricultura y Pesca, Alimentación y Medio Ambiente, 2017, 509 páginas. Introducción de Josep Fontana. ISBN: 978-84-491-1475-5**

El libro que comentamos se encuentra a medio camino entre un estado de la cuestión y una síntesis de historia agraria, si acaso con un sesgo mayor hacia la segunda. En algunos trabajos se revisan los resultados de la investigación reciente y se contrastan opiniones diferentes, pero la mayoría llevan a cabo síntesis muy detalladas de los diferentes aspectos tratados. La inclusión en una misma obra de trabajos referidos tanto a América Latina como a España, con una distribución muy equilibrada, constituye otro de sus rasgos más destacables. Y, aunque los editores no han añadido una introducción para resaltar las líneas generales de los textos, la obra va encabezada, a modo de presentación, por el que habrá sido, sin duda, uno de los últimos textos del recientemente desaparecido Josep Fontana.

Los sucesivos capítulos se organizan como una secuencia que cubre, con desigual profundidad, los siglos XIX y XX. Y la extensión de muchos de los trabajos (con más de cincuenta páginas en gran parte de ellos) permite un relato histórico donde las explicaciones se fundamentan en abundante información y en ejemplos provenientes de todos los países (sin olvidar los “pequeños”, como El Salvador o Guatemala). Sin duda, la enorme diversidad de trayectorias en un espacio geográfico tan amplio como el que cubre el libro era el mayor desafío para una síntesis, pero los autores han resuelto bien esta cuestión, con atención a las interpretaciones generales, sin renunciar al análisis de las peculiaridades locales.

En lo que respecta a América Latina, los trabajos de Justo Cuño, Antonino Vidal y Héctor Grenni insisten en la vinculación entre el proceso de desposesión de las tierras indígenas y el crecimiento económico basado en la producción y exportación de materias primas. La expansión de la frontera agrícola y minera se explica en relación con la consolidación de una nueva estructura de la propiedad y con los aspectos cultural y político ligados a la consolidación de los Estados nacionales.

Cuño reconstruye, para el siglo XIX, este proceso de “asalto a las tierras indias” en cada uno de los nuevos países. De su relato destacan dos rasgos predominantes. Por un lado, los protagonistas y beneficiarios de la desposesión fueron socialmente diversos, ya que abarcaban desde las viejas oligarquías hasta grupos locales aupados por las nuevas oportunidades e incluso indios acomodados. Con el tiempo, también empresas extranjeras. Por otro lado, el destino de los indígenas fue el de una proletarización parcial o incompleta, que los dejó, en muchos casos, vinculados a los nuevos propietarios a través de mecanismos

como el endeudamiento o la semi-esclavitud. El autor proyecta esta reconstrucción histórica al presente con la intención de recordarnos que las actuales apelaciones a las culturas étnicas olvidan uno de sus componentes fundamentales: el espacio donde esas culturas se desenvuelven. De esa manera, consagran una especie de desterritorialización que Cuño juzga como una prolongación de la injusticia histórica.

El trabajo de Vidal complementa esta visión al analizar los modelos agroexportadores de los diferentes países. En apretada síntesis, el autor repasa una gran diversidad de productos agrícolas, ganaderos y del subsuelo (con una breve pero interesante referencia a los orígenes de la extracción petrolífera en Brasil, México y Venezuela) y pone de relieve, en cada caso, las implicaciones que tenían para la evolución de las estructuras agrarias nacionales. Los cambios en los mercados exteriores, con la irrupción de los Estados Unidos desde finales de siglo, fueron determinantes tanto en lo que respecta a los productos demandados como en la importancia que adquirieron las adquisiciones de tierras por parte de compañías del vecino del norte.

Por su parte, Héctor Grenni extiende el análisis hasta principios del siglo XX para explicar cómo los diferentes Estados trataron de fundamentar una lectura civilizatoria de los nuevos modelos sociales gestados desde la independencia. En este designio, convivieron diferentes concepciones sobre el lugar que la tierra ocupaba en el imaginario nacional: desde posturas abiertamente productivistas hasta las que trataban de acomodar el despojo producido a una idea vaga del bien común. Se trataba, en definitiva, de cómo integrar a los indígenas, que habían perdido las viejas protecciones coloniales de su acceso a la tierra, en Estados muy oligárquicos y donde la inmigración europea estaba contribuyendo a la ocupación de los nuevos espacios ganados para el modelo exportador.

A estos tres capítulos dedicados a la desposesión indígena y la formación de las economías agroexportadoras, siguen, en una especie de flujo y reflujo histórico, otros dos trabajos sobre los intentos, a lo largo del siglo XX, de revertir la fuerte desigualdad generada en el reparto de la tierra. El de Germán Carrillo, que, con casi cien páginas, podría constituir un pequeño libro sobre la materia, aborda las reformas agrarias, numerosas y diversas, emprendidas a lo largo del novecientos. Para ello, diferencia dos etapas separadas por el momento decisivo que supuso la revolución cubana. La primera, iniciada con otra revolución, la mexicana, asistió a la quiebra de ese modelo de Estado oligárquico garante de las desigualdades en torno a la tierra. En el México revolucionario, con sus sucesivos modelos de reparto de la tierra, en la Guatemala de Arbenz o en la Bolivia de la "Revolución nacional", vemos nuevas élites enfrentadas a la difícil conciliación de la redistribución de la tierra con la voluntad desarrollista e industrializadora de sus economías atrasadas. Tras la conmoción de la llegada al poder de Fidel Castro, las reformas agrarias vivirían sus "años dorados". Sin embargo, salvo en la Nicaragua sandinista, en Perú y, brevemente, en el Chile de Allende, estos procesos, animados por la Alianza para el Progreso, tuvieron poco efecto redistributivo y, en algunos casos, fueron "más metáforas que realizaciones efectivas", en palabras de Heraclio Bonilla (p. 239). A la postre, los índices de Gini apenas se alteraron y la desigualdad siguió siendo el rasgo más característico del agro latinoamericano. El caso de Perú, analizado por H. Bonilla, pone de relieve dos rasgos importantes: por un lado, que, aún con redistribución de la tierra, no hubo mejora sustancial de los ingresos de los más desfavorecidos; y, por otro, que las contrarreformas han alterado, aquí como en otros países, la voluntad transformadora inicial. Por otra parte, los trabajos de Carrillo y Bonilla confirman la centralidad que la tierra y el conflicto en torno a su distribución han tenido en el cambio político del continente hasta fechas muy recientes.

De los cuatro trabajos referidos a España, dos se ocupan de la cuestión de la tierra a lo largo del siglo XIX y hasta la Guerra civil y otros dos explican las transformaciones

producidas en la segunda mitad del siglo XX, especialmente en lo referido a la producción y las políticas agrarias.

Por lo que respecta a los primeros, Rosa Congost lleva a cabo una viva discusión de gran parte de la historiografía reciente sobre las transformaciones en la propiedad de la tierra durante la época liberal. La interpretación, que la autora ha ido perfilando en numerosos trabajos previos, propone una visión crítica de la legislación y de las lecturas que los contemporáneos hicieron de los cambios en la propiedad, lecturas que muchos historiadores habrían asumido sin cuestionarlas. Frente a ello, sería necesario atender a "... todos los procesos sociales de apropiación y expropiación de recursos, también aquellos que el simple estudio de las leyes no ayuda a visibilizar" (p. 265). De ese modo, surgen problemas y aspectos que no pueden darse por resueltos, como las transacciones informales, la importancia de los censos en el proceso desamortizador o las roturaciones arbitrarias, entre otros. El mercado de tierras fue solo uno de los mecanismos de transferencia de propiedad y, con frecuencia, se vio condicionado por prácticas cotidianas, a veces al margen de la ley, con el resultado de que hubo muchas vías diferentes tanto de acceder a la propiedad como de perderla. En cualquier caso, R. Congost nos recuerda que estamos lejos de conocer estos procesos en su enorme diversidad local, por lo que sus propuestas constituyen un programa de investigación en este sentido.

Una concreción de esta visión dinámica y multiforme de la propiedad la ofrece el capítulo de Sergio Riesco, dedicado a los bienes comunales en España. Se trata de un repaso de largo plazo sobre este tipo de tierras, que permite comprobar hasta qué punto la pugna entre la apropiación y la conservación del uso común atravesó las diferentes etapas políticas desde finales del siglo XVIII y, sobre todo, a partir de la revolución liberal. La privatización, de gran alcance, pero incompleta, respondió tanto a los cambios legislativos como a las iniciativas al margen de la ley por parte de sectores sociales diversos. Al propio tiempo, la reivindicación del carácter comunal tuvo también su propio recorrido histórico, que culminó durante la II República, un siglo después del gran impulso privatizador, tras haber contribuido durante décadas a la configuración de la identidad sindical agraria, especialmente la de carácter socialista.

Sin embargo, el debate público sobre los comunales y, en general, sobre la distribución de la tierra desapareció bajo la dictadura franquista y la desagrarización de la economía y la sociedad españolas a partir de los años 1960 desactivaron casi por completo la "cuestión agraria". A estas etapas dedica un extenso capítulo Carlos Barciela, que arranca con una apretada síntesis de la situación del sector en el primer tercio del siglo y del proceso de "contrarrevolución fascista" en el campo, durante la Guerra Civil. Sobre estas bases, se trató de construir un nuevo modelo agrario en los primeros años de la dictadura, que Barciela valora como un fracaso rotundo, tanto en lo que atañe a la producción como en los niveles de vida en el campo o en la situación alimentaria de la población. El autor ofrece una excelente caracterización de las sucesivas etapas a partir de los años 1940 y hasta la reforma de la PAC en 2003. En ella, combina la atención por el detalle con la interpretación de los grandes cambios, al tiempo que presta atención a multitud de aspectos relacionados con el sector agrario. La ruptura con la agricultura tradicional en los años 1960, seguida de la inserción de los agricultores en una cadena alimentaria que condicionaba tanto sus decisiones como las exigencias de la política agraria, transformó definitivamente el sector. Y la entrada de España en la Comunidad Económica Europea acabó por "desnacionalizar" la toma de decisiones, los incentivos y los criterios de reordenación de un mundo rural en el que, a los objetivos productivistas, se suman cada vez más otros de carácter inmaterial y cultural. En ese momento, el campo español era ya una parte del mundo rural europeo.

Los efectos de la globalización de la cadena alimentaria habrían sido muy diferentes en España y en América Latina y de ello se ocupa el capítulo de Ernesto Clar, dedicado a los treinta años que van de 1980 a 2010. Aunque en ambos casos la producción agraria creció muy sustancialmente, el grado de transformación de las estructuras productivas separa claramente las trayectorias. Frente a la desagrarización española, en América Latina perviviría una agricultura familiar de subsistencia que, junto a las profundas desigualdades en el acceso a la tierra, mantenían viva la “cuestión agraria”. Y, frente a la inserción en un mercado europeo muy regulado y con medidas de compensación a los cultivadores más desfavorecidos, el modelo agroexportador latinoamericano habría carecido de los programas supranacionales destinados a mitigar los inconvenientes del predominio del agronegocio y la globalización.

Finalmente, el libro se cierra con un trabajo de carácter general de Elisa Botella sobre el presente y el futuro de la agricultura familiar. Se trata de un tema que tiene una larga trayectoria teórica y empírica, pero que cobró una nueva actualidad a partir del informe del Banco Mundial de 2008, donde se defendía (de modo polémico) este tipo de explotación agraria como instrumento contra la pobreza rural en los países menos desarrollados. La autora lleva a cabo un completo estado de la cuestión sobre el peso de la agricultura familiar en el mundo, los debates sobre su grado de eficiencia y la relación de este modelo de explotación con la cuestión medioambiental y con la seguridad alimentaria. Si en los últimos años el desarrollo tecnológico y la globalización de la cadena alimentaria parecen dar ventajas a la gran explotación, la agricultura familiar puede resultar una pieza familiar para un desarrollo inclusivo y sostenible, tanto ambiental como socialmente. La cuestión permanece abierta, pero Elisa Botella ofrece abundantes argumentos y referencias bibliográficas para que el lector forme su propia opinión sobre este importante aspecto del desarrollo agrario.

En definitiva, la obra que comentamos no agota los temas tratados y presenta algunas ausencias de otras cuestiones de interés. Así, por ejemplo, hay un predominio de los aspectos relacionados con la distribución de la tierra y los derechos de propiedad, mientras la producción y el cambio técnico reciben menos atención. Sin embargo, esto era en buena medida inevitable y puede decirse que estamos ante uno de los libros más completos que pueda encontrar el lector sobre el tratamiento paralelo de las trayectorias agrarias de América Latina y España a lo largo de dos siglos de profundos cambios.

Salvador CALATAYUD GINER  
Universidad de Valencia  
Salvador.Calatayud@uv.es

**Gareth STEDMAN JONES, *Karl Marx. Ilusión y grandeza.* Traducción de Jaime E. Callyer, Madrid, Taurus, 2018, 887 pp. ISBN: 978-84-306-1864-4**

**Peter SINGER, *Marx. Una breve introducción.* Traducción de Ana Herrera, Barcelona, Antoni Bosch editor, 2018, 183 pp. ISBN: 978-948860-2-7**

El doscientos aniversario del nacimiento de Marx ha supuesto nuevas aportaciones al conocimiento de la personalidad y del ideario de una figura cuya influencia histórica es incuestionable. Se tenga la ideología que se tenga, el siglo XX está marcado por la doctrina marxista y también por los consiguientes contraargumentos. De las obras publicadas en 2018 cabe destacar las dos que aquí se reseñan porque ponen al día de las contribuciones de Marx.

Ante todo destaca el formidable trabajo de Gareth Stedman Jones. Constituye un paradigma de biografía intelectual. El biógrafo, especialista en historia de las ideas, ha realizado importantes contribuciones dentro de la escuela marxista británica. Baste recordar su libro ya clásico, de 1983, sobre *Lenguajes de clase*<sup>1</sup>. Ahora se adentra en un terreno donde acechan tanto la canonización como el vilipendio del personaje, si no la confusión y embrollo entre ideas y contextos. Sin embargo, G. Stedman Jones deslumbra por la equilibrada finura del diagnóstico que despliega para situar la vida e ideas de Marx en las tramas producidas por las colosales transformaciones del siglo XIX. Todo ello con una documentación apabullante, lo propio de un autor que domina la historia social e intelectual de aquel siglo.

El libro comienza analizando la época en la que nace y se educa un joven romántico, autor de poemas de amor a su futura esposa, en unas ciudades alemanas zarandeadas tanto por las influencias de la revolución francesa como por las políticas de restauración del absolutismo tras Napoleón. La actitud de rebeldía romántica se concreta en una temprana inclinación hacia los idearios socialistas de los ambientes republicanos contrarios a los poderes burgueses. Stedman Jones examina de modo muy aquilatado su arranque como pensador dentro del idealismo filosófico alemán, liderado por la obra de Hegel y bajo cuyo influjo, junto con otros jóvenes hegelianos como Bruno Bauer y Ludwig Feuerbach, se propuso superar la alienación social. Con la meta de construir una sociedad basada en

---

<sup>1</sup> Gareth Stedman Jones, *Lenguajes de clase. Estudios sobre la historia de la clase obrera inglesa (1832-1982)*, Madrid, Siglo XXI, 1989.

una ciudadanía plena y activamente libre, planteaba como tarea previa la neutralización del cristianismo y, a la par, de las formas de dominio económico y político. Era ya la Europa previa a los movimientos revolucionarios de 1848, cuando además se implicó activamente en un periodismo político que lo obligó a convertirse en exiliado político y a vivir entre las capitales europeas (París, Bruselas y Londres) donde coincidían los defensores de alternativas socialistas y comunistas.

A estas influencias filosóficas y políticas, pronto se sumó la necesidad de estudiar la nueva ciencia de la economía política. Sintió la necesidad de desentrañar los mecanismos de explotación del capital y ahí le llegaron sobre todo las teorías del valor de Ricardo. No obvia Stedman Jones las carencias existentes en la formación económica de Marx, con continuas dudas para superar las tesis de la economía clásica, pero subraya, en contrapartida, cómo en *El Capital* desarrolló contribuciones decisivas para comprender el funcionamiento de las sociedades capitalistas. Aportó una metodología fructífera para relacionar la historia social con la económica, y ese logro perdura.

Así, en las décadas de 1850 y 1860 Marx, ya en estrecha sintonía con Engels, perfiló lo que luego se catalogaría como materialismo histórico. En paralelo desarrolló una propuesta de mayor calado, la emancipación totalizadora para ser personas libres. Quiso darle solidez científica, por oposición a los revolucionarios utópicos, y de este modo el Marx implicado en combates revolucionarios a la manera de Louis Blanqui giró durante su exilio británico hacia tácticas socialdemócratas. Subrayó la lucha sindical y avaló el camino gradual hacia la emancipación, meta que no podría lograrse con un único y excepcional estallido de violencia. Se involucró, por tanto, en la creación y andadura de la Asociación Internacional de Trabajadores, plataforma desde la que difundió un lenguaje nuevo para expresar y encauzar las aspiraciones y metas de los explotados del capitalismo. Ese lenguaje perdura y sigue dando cobijo a cuantas propuestas pueden ser definidas como socialdemócratas. Es cierto que tras la derrota de la Comuna de París (1871) y a la vista de la escasa relevancia de los movimientos obreros posteriores, el Marx de sus últimos años lanzó esa idea de dictadura revolucionaria del proletariado que tanta polarización generaría posteriormente en el seno del propio socialismo.

En todo caso, en el libro se explica tanto al Marx impulsado por la pasión revolucionaria, como al impulsor de un pragmatismo socialdemócrata. Stedman Jones prefiere esta segunda opción. Sin duda, toda explicación de las ideas de un autor implica siempre una valoración de las mismas. Esto no obsta para reconocerle su capacidad para desmontar importantes tesis del pensamiento de Marx, sin por ello devaluar al pensador ni infravalorar la trascendencia del personaje histórico.

En definitiva, la biografía de Stedman Jones nos enseña a distinguir entre Marx y el marxismo de modo que de su lectura se concluyen dos hechos. Ante todo, que la conversión del pensamiento de Marx en doctrina marxista fue una elaboración póstuma de Engels. Además, la concepción exclusivamente materialista de la historia fue obra de Engels, amplificada por Plejánov, padre del marxismo ruso, ambos en guerra contra el idealismo a finales del siglo XIX. Sin embargo, Marx había pretendido desarrollar “un sistema filosófico que conciliara materialismo e idealismo e incorporara la naturaleza y la mente sin otorgar primacía a una u otra” (p. 232). Así, en segundo lugar, se concluye que la distorsión del pensamiento de Marx fue una constante del siglo XX de modo que “el Marx forjado en el siglo XX guardaba solo una semejanza aleatoria con el Karl que vivió efectivamente en el siglo XIX” (p. 682). Son las palabras con las que cierra Stedman Jones esta biografía.

Ahora bien, no hay obra que no pueda ser reinterpretada y esto afecta sobre todo a los autores convertidos en clásicos. Por eso es justo reseñar el valor de un librito de enorme utilidad didáctica. Peter Singer redactó una primera versión en 1980 para la serie

“Very Short Introductions” (Introducciones Brevísimas) de la Oxford University Press. La editorial ha embarcado de nuevo al autor en pensar y sintetizar el Marx del siglo XXI. El resultado es una obra que debería ser considerada de lectura obligatoria. En poco más de cien páginas, con estilo diáfano y un relato muy ordenado, explica la vida y pensamiento de Marx. Recoge todas las investigaciones existentes hasta el mismo 2018; incluso integra los resultados de la obra reseñada de Stedman Jones. En sus páginas se explica la formación del joven hegeliano, con su idea de que “la religión es el suspiro de la criatura oprimida, corazón de un mundo sin corazón y el alma de unas condiciones desalmadas”, esto es, “el opio de pueblo”, una respuesta a la opresión, para calmar tanto dolor (pp. 47-48). También su reformulación de la filosofía hegeliana al convertir al proletariado en representante no de una clase particular, sino de la capacidad revolucionaria para emancipar a toda la humanidad. Singer igualmente descifra la teoría materialista de la historia, los objetivos que Marx le asigna a la historia y su teoría económica con “el descubrimiento de la plusvalía” que, aunque no resista la prueba científica, permitió a su autor ofrecer un “retrato muy vívido del tipo de sociedad creado por las fuerzas desatadas por el capitalismo” (p. 111).

Por fin, Singer describe lo muy escaso que Marx dijo del comunismo, con reticencias a detallar ese futuro en el que el Estado “iría decayendo” para, en su lugar, dar paso a “una asociación en la cual el libre desarrollo de cada uno sería la condición para el desarrollo libre de todos” (p. 126). A estas cien páginas se agregan dos capítulos finales formulados como preguntas: “¿Tenía razón Marx?” y “¿Sigue siendo relevante Marx?”. A la primera responde que el Marx economista erró en pronósticos, aunque captó la extraordinaria capacidad del capitalismo para reinventarse, como ha sido el caso de China. Además, para Singer la obra de Marx es valiosa ante todo como filósofo, equiparable a Hegel, porque aportó una nueva “compresión de la historia y de nuestra existencia social” con su profundización en “el conocimiento de lo que es ser libre: la libertad fue la preocupación fundamental de Marx por paradójico que pueda parecer eso ahora” (p. 129).

En cuanto a la segunda cuestión, Singer reitera que Marx y Engels comprendieron “el poder revolucionario del capitalismo para eliminar todo lo que se interponga en su camino” (p. 155), pero que la convicción de que la victoria sobre el capitalismo estaba próxima ha generado inmensos errores y grandes tragedias. Es más, “nadie tiene ni idea de cómo conseguir derrocar el orden económico mundial” (p. 165), e incluso China resulta ser irónicamente la refutación de los pronósticos marxistas, refutación que ha llegado bajo la paradójica guía del mayor Partido Comunista de la historia. Singer, no obstante, mantiene el mensaje de la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach, la necesidad de cambiar el mundo para construir una sociedad de personas libres, aunque optando, como también se desprende del libro de Stedman Jones, por una estrategia de ingeniería social gradual, sin catarsis emancipadoras.

Por último, las páginas finales que dedica Singer a explicar la bibliografía usada en cada capítulo son muy recomendables para quien desee ampliar sus conocimientos sobre Marx y el marxismo, así como su vigencia en la era de la globalización.

Juan Sisinio PÉREZ GARZÓN  
Universidad de Castilla-La Mancha  
JuanSisinio.Perez@uclm.es

**Elena MAZA ZORRILLA, *Discurrir asociativo en la España Contemporánea (1839-1941)*, Ediciones Universidad de Valladolid / Instituto Universitario de Historia Simancas, Valladolid, 2017. 256 pp. ISBN: 978-84-8448-937-5**

El fenómeno asociativo constituye uno de los nervios centrales en torno al cual se han tejido las relaciones sociales en la Época Contemporánea, uno de sus rasgos distintivos más allá del estricto ámbito político y obrero que desde hace décadas ha sido estudiado por los historiadores en combinación con el poliédrico campo de la sociabilidad. Como es sabido, ambos conceptos procedían de la sociología, fueron introducidos por Maurice Augulhon en la historiografía y han gozado en España de una extensa producción. En los últimos años, cabe mencionar los trabajos sobre sociabilidad y redes editados por Ramón Arnabat y Montserrat Duch (2015), las exhaustivas investigaciones de María Zozaya en torno al casino de Madrid (2016), el colectivo acerca del ateneísmo catalán al cuidado de Giovanni C. Cattini y Xavier Febrés (2017) o el muy reciente volumen coordinado por Jean-Louis Guereña (2018), a la sazón uno de los responsables en España de la difusión de los estudios sobre asociacionismo y sociabilidad: *Cultura, ocio, identidades. Espacios y formas de sociabilidad en la España de los siglos XVIII y XIX*, Madrid, Biblioteca Nueva.

El trabajo de la profesora Elena Maza que se reseña aquí forma parte de este núcleo temático y está ligado a una sólida trayectoria investigadora sobre la materia a partir de diversos proyectos financiados, equipos consolidados en la Universidad de Valladolid y publicaciones de la autora, entre las que pueden recordarse, por ejemplo, la que coordinó en 2002 bajo el título *Sociabilidad en la España contemporánea: historiografía y problemas metodológicos* o su monografía centrada en el franquismo, *Asociacionismo en la España franquista* (2011). En cierta medida, podría decirse que *Discurrir asociativo en la España Contemporánea (1839-1941)* es la primera parte de esta última obra mencionada y que viene a completar, seis años después, el relato cronológico.

El capítulo inicial de los cuatro en los que se vertebra el libro fija algunos conceptos fundamentales sobre el fenómeno estudiado, así como su estado de la cuestión que demuestra lo mucho que ha variado el panorama historiográfico desde la recepción de la influencia francesa hasta nuestros días. El repaso, claro y sistemático, resulta pertinente para comprobar los avances sustanciales que han tenido lugar en estas últimas décadas, de suerte tal que España ya no es tanto una “tierra prometida” para la investigación – parafraseando a Augulhon– sino más bien un fértil terreno (p. 17).

Cuando a veces se cuestiona la artificiosidad de la división histórica por épocas, merecería la pena recordar que, pese a todo, existen rasgos indefectiblemente unidos a

la Contemporaneidad y, justamente, el asociacionismo es uno de ellos, como apunta la autora al empezar el segundo capítulo dedicado al marco legal (p. 29). El recorrido por la legislación que ha regulado el derecho asociativo evidencia las simas existentes entre la teoría y la práctica, entre el deseo de aprobar un derecho consustancial a las ideas liberales y la necesidad de pelear primero por desplegarlo y luego por mantenerlo, singularmente en los tiempos de represión que siguieron a la Guerra civil y que cercenaron al máximo cualquier vínculo con el movimiento asociativo, siempre bajo sospecha (“La legislación coercitiva en tiempos de guerra y posguerra” es el título de la parte con la que se cierra el capítulo). En apenas veinticinco páginas recorreremos esa evolución legal y sus zigzagueantes concreciones, desde que la Real Orden de 1839 abriera tímidamente la puerta al autorizar la constitución de las sociedades de socorros mutuos.

Los dos siguientes capítulos constituyen el grueso de la investigación sobre la que se sustenta el libro y su principal aportación científica. A pesar de las dificultades heurísticas (fragmentación, dispersión y silencios de muchas de las fuentes empleadas), la profesora Maza consigue completar el análisis del discurrir asociativo español entre 1839 y 1941, gracias a un variado repertorio de guías, censos, estadísticas y otra documentación procedente de múltiples archivos y bibliotecas. Se dispone una secuencia de progresivas fotos fijas, mostradas en completos cuadros estadísticos en los que la presentación de las cifras va unida al comentario más cualitativo sobre el tipo asociativo dominante en cada momento. Así, por ejemplo, las sociedades de recreo lideran el panorama en 1887, fecha en la que se obtiene una primera visión global gracias a la estadística de Gobernación, seguidas de las ya mencionadas sociedades de socorros mutuos, una modalidad sin la cual es imposible entender los orígenes, muchas veces camuflados, del movimiento obrero y de la red asistencial española. En 1904 se detecta el empuje de las sociedades patronales y también la decantación obrera hacia organizaciones de clase. Durante la década de los veinte se percibe una desaceleración debida a las cortapisas impuestas, que se desborda ampliamente con la Segunda República, de modo que los censos de 1931 revelan “una nítida ebullición asociativa y un alto grado de compromisos y participación, incluso en vertientes tradicionales de baja militancia como son los partidos políticos y los sindicatos” (p. 99). Esa tendencia consolidada en los años treinta es interrumpida bruscamente en 1941 y queda, de hecho, reducida a las iniciativas que dependieran directamente de la dictadura. En las páginas finales del capítulo se resumen, además, algunos rasgos tipológicos y normativos del asociacionismo permitido por el régimen a partir de los años sesenta: cooperativas agrícolas y de consumo, por un lado; leyes de 1964 y de 1974, por el otro.

En modo alguno, la supuesta aridez contable de las tablas debería hacernos perder interés por el texto, ya que aquí el cómputo va más allá de la mera cifra (de elaboración laboriosa, sin duda) y ayuda a comprender la intensidad del tejido asociativo. Comparto la apuesta metodológica cuantitativa (que desplegó también, por cierto, el Grupo de Estudios de Asociacionismo y Sociabilidad de la Universidad de Castilla-La Mancha) porque solo así es posible deconstruir los discursos generalistas que repiten hasta la saciedad tópicos sobre las carencias asociativas nacionales debidas al individualismo, la insolidaridad o la heterodoxia (pp. 63-64).

El último capítulo es, en realidad, la mitad del volumen y su título de “Anexo documental” podría no hacer justicia al interés que suscita (pp. 109-245). Se trata de una selección de reglamentos dispuestos con la pretensión de categorizar los modelos y ayudar así al lector a que comprenda mejor la riqueza tipológica del asociacionismo español. Son en total dieciocho documentos, agrupados de dos en dos según la vertiente de la sociedad que regularan, desde las más puramente recreativas a las organizaciones de presión (Liga de Contribuyentes de Valladolid), pasando por la mutualista y benéfica (Círculo Filantrópico de

Barcelona), la de resistencia y cultura popular (Asociación Protectora de Artesanos Jóvenes de Madrid) o la confesional (Liga contra la Blasfemia de Barcelona). Es también en esta parte donde se incluye el mayor número de imágenes, casi todas ellas en color, esfuerzo editorial resaltable de la Universidad de Valladolid. Reproducen, entre otros objetos, portadas de prensa, estatutos o monedas y forman parte en sí de todo el elenco documental; aunque quizás se echen en falta unos pies de imagen más narrativos y no meramente informativos sobre la pieza, con los que se hubieran enriquecido los matices del discurso.

En suma, Elena Maza demuestra con la contundencia de las fuentes desbrozadas y su habitual minuciosidad aquello que se proponía al presentar la obra: “entrever la riqueza cromática del asociacionismo peninsular, su movilidad interna y lo perecedero de las tipologías habituales” (p. 11). Espero que esté trabajando en una tercera parte de esta trilogía historiográfica que cubra los tiempos de la democracia, en los que el panorama se ha diversificado de manera exponencial.

Rafael Villena Espinosa  
Universidad de Castilla-La Mancha  
Rafael.VEspinosa@uclm.es

**Eduardo HIGUERAS CASTAÑEDA, Rubén PÉREZ TRUJILLANO y Julián VADILLO MUÑOZ (coords.), *Activistas, militantes y propagandistas. Biografías en los márgenes de la cultura republicana (1868-1978)*, Sevilla Athenaica, 2018. 438 pp. ISBN: 978-84-17325-19-0**

El libro que nos ocupa es un magnífico exponente de un subgénero historiográfico plenamente consolidado: el de las biografías colectivas. De los contrarrevolucionarios a los derechistas, liberales, reformistas o republicanos de las más diversas tendencias, casi todas las corrientes políticas de la España contemporánea han merecido la atención de los historiadores interesados en desbrozar la trayectoria pública y privada de sus representantes más egregios. Faltaba, ciertamente, una reivindicación de esos “cuadros intermedios”, esos actores secundarios pero imprescindibles, a mitad de camino entre la militancia de base y la dirigencia, que conformaron la continuidad y asentaron la pluralidad del movimiento republicano desde el último tercio del siglo XIX. En la introducción general a la obra, los coordinadores definen como “zona de penumbra” estas actividades de apoyo, estas vidas menos notorias, pero no menos apasionantes e ilustrativas que las de los grandes nombres (y en su mayor parte, hombres) del republicanismo español. También se habla de su ubicación en los “márgenes de la cultura republicana”. Vivir en esa frontera no es, naturalmente, vivir en la marginalidad, porque ni la cultura republicana ha sido nunca marginal en España, ni su actividad los convertía en marginados sociales, pero sí en sospechosos políticos, aunque a medida que se avanza en la lectura del libro a la par que los biografiados transitan el umbral del siglo XX, se ve más claro cómo van adquiriendo respetabilidad social e incluso institucional. Los “márgenes” de estas trayectorias vitales deben entenderse como hacen los autores de cada biografía: como una exploración de fronteras difusas en los distintos aspectos de la vida pública de estas personalidades, cada una de ellas única y difícilmente encasillable.

Márgenes políticos en los que muchos de estos personajes transitaban desde la democracia y el republicanismo al obrerismo en sus diferentes declinaciones (socialismo utópico, marxismo, anarquismo o sindicalismo revolucionario), y —cosa tampoco sorprendente, dada la tradición federalista del republicanismo español— hacia nacionalismos como el andalucismo histórico (de Ramón de Cala a Rafael Castejón), el galleguismo (Emilio González López) o el nacionalismo vasco en su tendencia laica como ANV (Gonzalo Nardiz). Pero, lamentablemente, los márgenes del catalanismo no aparecen de forma explícita en esta obra.

Las biografías también exploran las actividades de estos personajes en los márgenes del convencionalismo moral “burgués”. Nos encontramos con protestantes, laicistas (Régulo

Martínez), librepensadores, espiritistas, masones, propagandistas feministas del amor libre (Guillermina Rojas) o paladines de la libertad de enseñanza (González López en la FUE). La indagación de esta “excentricidad” de comportamientos es uno de los logros de este libro, sobre todo la exploración de las fronteras entre lo público y lo privado en función del sexo. Estas biografías —sobre todo las de las mujeres— podían ser marginales en su época, pero transitaron sendas que sitúan a estos personajes en los albores de la más rabiosa modernidad.

Muchos de estos hombres y mujeres comprometidos con la idea republicana superaron los márgenes convencionales asignados a las actividades públicas y profesionales, porque fueron auténticos hombres/mujeres orquesta, multifacéticos en ambas esferas: desde académicos, profesores y científicos (Rafael Castejón, Enrique Martí Jara o Emilio González López) a militantes de causas perdidas en la época (Guillermina Rojas), propagandistas (Eduardo Ortega), periodistas (Pablo Correa y Zafrilla), ensayistas (Ubaldo Romero), impulsores del asociacionismo profesional, etc.

Ciertamente, no pueden ser considerados actores marginales de la cultura republicana, pero ¿actuaron en los márgenes de la política? Algunos fueron conspicuos parlamentarios, sobre todo durante la Segunda República (los “jabalíes” Eduardo Barriobero o José Antonio Balbontín, pero también Eduardo Ortega y Gasset o Emilio González López como diputado de la ORGA), y otros optaron, ocasional o permanentemente, por la política subversiva (Roque Barcia, Ramón de Cala o Ubaldo Romero de Quiñones en el Sexenio, o Eduardo Ortega y Enrique Martí Jara en la Dictadura) y por la marginalidad política más representativa, que fue la clandestinidad. La trayectoria pública de algunos de ellos no fue marginal en absoluto, sin que alcanzaron importantes cargos de responsabilidad institucional: Ortega y Gasset como fiscal general de la República de diciembre de 1936 septiembre 1937, Barriobero como presidente de la polémica Oficina Jurídica que coordinó la justicia revolucionaria en Barcelona a inicios de la guerra civil, o Balbontín como magistrado del Tribunal Supremo en esa misma época. Sobre todo, cabe destacar la centralidad de la figura de Félix Gordón Ordás, del Partido Radical Socialista a Unión Republicana, ministro y factótum del Frente Popular, embajador en México en la guerra civil y presidente del Gobierno republicano en el exilio de 1951 a 1960.

Algunos acabaron ante un paredón (como fue el caso de Barriobero), la muerte prematura por enfermedad (Martí Jara), el exilio (Balbontín, Ortega, González López, Gordón...), y los más en el olvido, que es la forma más duradera de marginación.

En definitiva, en las distintas declinaciones de los márgenes o de lo marginal que se muestran a lo largo de este elenco biográfico, la obra es una contribución relevante a la historia del republicanismo español como cultura mestiza, polisémica y aún hoy de rabiosa actualidad.

Eduardo GONZÁLEZ CALLEJA  
Universidad Carlos III  
edgcalle@hum.uc3m.es

**Adriana CASES SOLA, *El género de la violencia. mujeres y violencias en España (1923-1936)*, Málaga, Uma Editorial, 2017, 305 pp. ISBN: 978-84-9747-944-8**

**Jesús DE JUANA LÓPEZ y Julio PRADA RODRÍGUEZ (eds.), *Nuevas perspectivas en el estudio de la mujer durante el franquismo*, Madrid, Sílex, 2017, 325 pp. ISBN: 978-84-7737-957-7**

En los últimos años se han incrementado los estudios historiográficos sobre la relación entre mujeres y violencias. Desde los problemas suscitados en el presente se ha rescatado un pasado silenciado, o más bien ocultado. De este modo el estudio de la violencia de género en el pasado ha descubierto esa trágica realidad que ha marcado la historia de las mujeres durante siglos. En concreto, en España, donde tanto se ha estudiado y se ha publicado sobre la violencia política, sin embargo la historia de la violencia de género ha sido una línea de investigación que se ha desplegado hace muy pocos años. En este sentido, el valor de las dos obras que se reseñan es doble. No solo por lo que aporta cada libro por sí mismo, sino por el valor metodológico que proyectan para desentrañar los factores socioculturales que han configurado históricamente ese poder desigual que produce la violencia específica de género.

Así, la investigación de Adriana Cases Sola refleja no solo la solidez de esta nueva metodología, sino también la maestría de Mónica Moreno, directora de su trabajo, que ha marcado pautas de innovación con resultados tan destacados como este. En efecto, Adriana Cases estudia la violencia de género durante dos períodos políticos muy distintos, pero con factores de continuidad social, como fueron la Dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República. En ambos períodos constata, como primera conclusión, que las acciones de violencia de género no se percibieron como una violencia que hubiese que atajar, aunque se alzasen voces contra tales actos que crearon una primera etapa de concienciación. Se confirma, por tanto, que entre 1923 y 1936 se desarrolló un proceso de cambio en los ideales masculinos y femeninos. Para analizar este proceso se apoya el estudio en una rica variedad de fuentes, desde procesos judiciales de toda la geografía española hasta las noticias y comentarios aparecidos en la prensa, para contrastar la percepción que se tenía sobre tal violencia.

De su obra cabe destacar tres cuestiones. En primer lugar, el balance teórico e historiográfico sobre las distintas conceptualizaciones de la violencia así como de los tipos y formas en que se expresa. En segundo lugar y ya de forma concreta, Adriana Cases explora cómo durante la dictadura de Primo de Rivera, aunque no hubo libertades, sin

embargo la edición de libros no estuvo tan controlada. Esto permitió que se publicaran abundantes obras de todo tipo, científicas y literarias, sobre las relaciones y el papel de hombres y mujeres en la sociedad. Era el reflejo del más amplio debate que se desarrollaba en toda Europa tras la primera guerra mundial. En los años de guerra, las mujeres habían tenido que sustituir a los hombres en todos los sectores productivos. Al finalizar, por un lado la conquista del derecho al voto de las mujeres se extendió progresivamente, pero, por otro, se pretendió que volvieran al hogar, a ejercer su papel de madres y esposas. Fue un debate que en España se recibió muy distorsionado pues estuvo en todo momento prácticamente monopolizado por varones que, como el doctor Marañón, expandieron la idea de que la ciencia ratificaba la desigualdad natural y, por tanto, la legitimidad del predominio del varón.

La tercera cuestión hace referencia al período republicano. Supuso un cambio legal tan novedoso para la igualdad de las mujeres, como pionero incluso dentro del panorama occidental. Sin embargo, las medidas legales no supusieron ni un cambio en la mentalidad del conjunto de la sociedad ni se alteraron las pautas de violencia cotidiana de género. Es más, Adriana Cases detecta un incremento de dicha violencia en los años republicanos, explicable paradójicamente porque las mujeres comenzaban a tomar conciencia de sus derechos y los hombres veían amenazada su posición de dominio. Por otra parte, fueron años donde la violencia impregnó en gran medida el discurso político en casi todo su espectro ideológico, de modo que mujeres de uno y otro signo no tuvieron recato en considerar que la violencia era parte de la organización de la vida social o del método para cambiar una nueva sociedad. Es cierto que en la Segunda República la autora constata una novedad significativa, que hubo en ciertos casos una reacción colectiva de mujeres contra ciertas sentencias de los llamados “crímenes pasionales”, en los que siempre se buscaban atenuantes en los celos legítimos del varón o en la deshonor que los producían ciertos comportamientos de las mujeres.

Por su parte, la obra que coordinan Jesús de Juana y Julio Prada comienza justo donde termina la investigación de Adriana Cases. Se trata de dos historiadores expertos en violencia política, especialmente la sufrida bajo la dictadura de Franco, y ahora abordan esa faceta tan silenciada de la violencia de género en esos años. El mérito, por tanto, del libro es indudable. A tal efecto, Julio Prada abre la obra directamente con la represión sobre las mujeres tras el golpe militar de 1936. Sitúa al lector en los primeros momentos de la Guerra Civil y las formas de resistencia de las mujeres que fueron reprimidas y condenadas a penas de cárcel por apoyar a la República. Precisa los motivos dicha represión y ofrece nuevos derroteros para ampliar el estudio de la violencia de esos años a esa otra faceta de profundizar en el análisis histórico de género.

Domingo Rodríguez Teijeiro estudia la vida carcelaria de las mujeres en el franquismo. Se centra en lo ocurrido en Galicia y se apoya en una serie de biografías de presas que narraron su experiencia penitenciaria. También analiza el ámbito institucional carcelario y desglosa las tipologías de centros de reclusión que existieron, sus transformaciones respecto a la estructura organizativa y la distribución de reclusas por centros. Además, se completa este capítulo con datos muy necesarios a nivel nacional para conocer la represión en general sufrida por las mujeres bajo la dictadura. Se complementa con un capítulo en el que ahora Julio Prada analiza la diferente aplicación de prácticas violentas ejercidas contra las mujeres en aquellos duros años del primer franquismo. Fue una violencia en la que la represión sexuada se apoya en las fuentes orales de algunas represaliadas. Específicamente se manifestó en el rapado del cabello o la ingesta de ricino, pero sobre todo en el abuso sexual y la violación. Era no solo una violencia física y moral directa contra las mujeres antifranquistas sino también un método ejemplarizante para toda la sociedad y un modo de expandir el miedo como forma de control político y social.

Alejandro Rodríguez Gutiérrez dedica su capítulo al papel de la mujer gallega en la resistencia de quienes tenían que escapar de la represión franquista. A través de los procedimientos judiciales incoados en las comarcas de El Bierzo y Ourense constata la presencia de las mujeres en las redes de apoyo a la guerrilla y los motivos que estas siguieron para prestarles auxilio. En contrapartida, Adrián Presas Sobrado y María Jesús Requejo Vázquez investigan la imagen idílica que trató de propagar la dictadura. Analizan la revista *Ellas*, desde la que se difundió un modelo de feminidad dócil y se exaltaba la función de madre y esposa. Era una revista que puso los valores de tradición, patria, religión y familia como soporte de la nueva sociedad nacionalcatólica. Destacan en este sentido cómo ese modelo ya tenía precedentes en las publicaciones que los sectores conservadoras habían propagado durante los años republicanos para contrarrestar las ideologías de igualdad de sexos.

En esa misma dirección, el capítulo de Ana Cebreiros Iglesias examina la imagen de mujer que se trata de configurar desde la dictadura. Se apoya en los conceptos de coerción y control para enmarcar los espacios de acción y moralidad de la mujer. Se pretendía que el Estado controlase el ciclo vital de la mujer, desde el nacimiento hasta su madurez senil, con los distintos papeles asignados en cada etapa. Más concreto es el último capítulo, firmado por Julio Prada y María Concepción Álvarez Gómez, que estudian la prostitución durante los años treinta y cuarenta del siglo XX. Tras el abolicionismo republicano, el franquismo introdujo el llamado *reglamentarismo*, una flagrante contradicción interna de una dictadura nacionalcatólica que, por un lado, propugnaba una moral rígida y prohibitiva para toda relación extramatrimonial y, por otro, toleraba y legalizaba burdeles. A través de las fuentes, los autores reiteran que, en contra de lo que argumentaban las élites franquistas alentadas por el positivismo de la ciencia y la medicina, ningún factor biopsíquico impulsó a las meretrices a vender su cuerpo. Por eso analizan con precisión los factores que desembocaban el ejercicio de una prostitución enraizada, sin duda, en la pobreza, la falta de oportunidades y también en los agravios contra la honra femenina que sufrían mujeres de todas las clases sociales.

En definitiva, en ambos libros se aportan nuevos argumentos y datos para conocer mejor los distintos marcos socioculturales, políticos y económicos sobre los que se ha ejercido esa práctica de violencia que ha cambiado en cada etapa de la historia pero que ha sido una constante cuyo peso persiste en el presente.

Verónica GARCÍA MARTÍN  
Universidad de Castilla-La Mancha  
veromartgarc14@gmail.com

**Lino CAMPRUBÍ BUENO: *Los ingenieros de Franco*, Crítica, Barcelona, 2017, 317 págs. ISBN: 978-84-16771-75-2**

Tradicionalmente la historiografía ha considerado el franquismo un periodo en el que la ciencia y la tecnología sufrieron un estancamiento absoluto. Incluso algunos han proclamado la inexistencia de cualquier investigación en estos campos. No satisfecho con este análisis, Camprubí ha investigado con el fin de desentrañar si fue tan improductiva o nula la relación entre la dictadura y la ciencia y tecnología. En este sentido, esta no es una historia de la ciencia y la tecnología bajo el franquismo, sino, por el contrario, una historia del franquismo interpretada desde el papel que desempeñaron los saberes científicos y tecnológicos.

El libro es fruto de un largo trabajo que Camprubí ha desarrollado en diversos centros internacionales desde 2007. Actualmente trabaja en el *Max Planck Institute for the History of Science* y desde su doble formación de filósofo e historiador apuesta por una mirada alternativa planteada desde pautas metodológicas materialistas. Constituye la faceta más novedosa del libro, pues tal materialismo encauza la investigación por unos derroteros historiográficos que desmontan la visión tradicional del régimen franquista como un periodo negro en cuestiones científicas y tecnológicas. Manifiesta una perspectiva catalogable de irreverente y trasgresora. Aunque se dirige ante todo a los historiadores especializados, el libro resulta muy asequible para un amplio público. Otro mérito indudable.

La tesis fundamental de su libro es bien clara, que la ciencia y la tecnología fueron una parte decisiva, es más, un factor constituyente de la estructura del propio régimen dictatorial. Por eso no necesita realizar una historia global de la ciencia y la tecnología durante la dictadura y, en consecuencia, deja de lado ciertos ámbitos del saber como la medicina o la ingeniería mecánica. Para argumentar su tesis estructura el libro en dos partes que se corresponden con las dos grandes etapas en que se suele dividir la dictadura. Los primeros seis capítulos analizan el papel y significados que tuvieron la ciencia y la tecnología en los años de la política autárquica y nacionalcatólica. Los siguientes cuatro capítulos examinan cómo se catapultó el peso del conocimiento científico-tecnológico en los años que, a partir de 1957-1959, son catalogados como de aperturismo al exterior dirigidos por gobiernos tecnocráticos.

Para confirmar su tesis, Camprubí subraya las continuidades entre ambos períodos y pone en duda el calificativo de periodo tecnocrático asignado al iniciado en 1957, ya que subraya que en la anterior etapa los ingenieros y los científicos, si bien no tenían la misma presencia en las altas instancias ejecutivas, ya acapararon desde 1939 decisivos espacios de poder e influencia. Por eso el autor enfatiza que en el período de 1939 a 1957 fue cuando precisamente el proyecto autárquico no es que usara los saberes científico-tecnológicos, sino que, por el contrario, fue desde las instancias de esos saberes de

ingenieros y científicos desde las que se fraguó y perfiló la autarquía como solución para cimentar un Estado nacioncatólico.

Según Camprubí, justo en la primera etapa del franquismo los ingenieros marcaron el rumbo autárquico del régimen. Pudieron aplicar sus proyectos profesionales, su concepción de la organización tecnológica de la sociedad y, por supuesto, impulsaron sin cortapisas su promoción personal. No tenían los controles democráticos propios de un sistema parlamentario, que detestaban. Ejercían el poder, establecían los modos de acción de los poderes económicos y sociales e incluso justificaban ideológicamente la relevancia de la ciencia y la tecnología como guías para establecer las metas de la dictadura. Por supuesto, no eran imparciales ni independientes. Eran artífices del entramado que daba soporte a la dictadura en todas sus dimensiones y su ideología nacioncatólica impregnaba sus proyectos de ingeniería, sus decisiones en urbanismo, sus investigaciones en biología y así en todas las ramas del saber.

Para alcanzar el ideal de una España católica, se requería la independencia económica. Fue el razonamiento básico para las políticas autárquicas de la primera década de la dictadura. De igual modo, el productivismo era el único camino para alcanzar el ideal de una nación que en la década de 1930 se había alejado de Dios y de la Iglesia por influencias del materialismo extranjero, fuese liberal o marxista. La redención espiritual de todos los españoles llegaba incluso a justificar el trabajo obligatorio para los presos de guerra que no solo salvaban su alma, sino que además veían reducida su condena. De este modo, ingenieros y científicos tenían la encomienda de redimir a los españoles mediante el trabajo y lograr, por tanto, una nueva sociedad. Aunque hubo voces discordantes dentro de la Iglesia, se impuso en fechas muy tempranas la sacralización del trabajo. Así lo plasmó José M<sup>a</sup> Albareda, organizador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, sobre las estructuras preexistentes de la Junta de Ampliación de Estudios. Era miembro del Opus Dei y quiso que la guía y emblema del CSIC fuese un Árbol de la Ciencia con el que simbolizaba la savia insoslayable de la religión como tronco del que surgían tanto la investigación científica como el desarrollo industrial.

Se justificaba así la falta de libertades y la represión. Dios quería el crecimiento económico, la conversión de la agricultura en la base de una potencia económica de creciente productividad y de sustento para todos, la industrialización para fortalecer el peso del Estado entre las naciones, y así sucesivamente con cada sector económico. Ni era una ideología nueva entonces, ni lo es ahora, pero, sin duda, la justificación nacioncatólica y el peso de los ingenieros en los diseños de tales políticas fueron para Camprubí novedades que conviene evaluar en su peso histórico efectivo. No se explicaría de otro modo la importante financiación que tuvo desde el Estado el Instituto Nacional de Industria o el Instituto Técnico de la Construcción y del Cemento. Fueron dos instituciones claves en los años de la autarquía, y sus directores, Juan Antonio Suanzes y Eduardo Torroja respectivamente, detentaron un extraordinario poder dentro de aquel Estado planteado como autárquico.

Por otra parte, no hubo unanimidad entre los técnicos de la dictadura. Se perfilaron dos posiciones sobre el desarrollo del país: quienes propugnaban priorizar la industrialización y quienes defendían el campo y su desarrollo socioeconómico como baluarte de la España tradicional y católica. Aunque ganó a la larga la posición industrialista, este conflicto condicionó algunos proyectos como, por ejemplo, el plan hidrográfico para el Noguera Ribagorzana, donde Suanzes y Torroja no pudieron culminar su idea de un sistema unitario de embalses a lo largo de toda la cuenca. Por lo demás, no hay que olvidar que tales políticas tan fuertemente intervencionistas chocaron con los intereses de las empresas privadas que, a pesar de ser una dictadura, se movieron por los entresijos del Estado para hacer valer sus criterios.

En todo caso, fue en la segunda etapa cuando ya la ciencia y la tecnología se convirtieron claramente en protagonistas de las decisiones políticas. Aunque Camprubí piense que el calificativo de tecnócrata conviene aplicarlo a ambos períodos, lo cierto es que desde la década de 1960 existe unanimidad historiográfica en subrayar el rasgo por antonomasia que define la nueva fase de la dictadura. Es más, en esta etapa hubo otra novedad que quizás no enfatiza suficientemente Camprubí. No solo hubo gobiernos de tecnócratas, sino que también tuvieron un peso creciente los empresarios privados y sobre todo las inversiones extranjeras. Llega un momento en que el complejo militar-industrial, siguiendo el concepto que por entonces propagaba Eisenhower, también vinculó en España el desarrollo científico-técnico con los espacios de poder político y económico. Por eso, desde entonces ocurre un fenómeno que persiste, la dificultad de discernir entre causa y efecto a la hora de analizar el desarrollo científico, social, político y económico.

Un ejemplo ilustrativo, el caso de Gibraltar sobre el que Camprubí acumula todas las implicaciones militares, tecnológicas y políticas que a nivel internacional confluyeron en torno a un peñón considerado clave en aquellas décadas de Guerra Fría. España dirigió sus esfuerzos y recursos a las investigaciones oceanográficas en el Estrecho de Gibraltar, era la forma de implicarse en tales factores de política internacional y, de paso, profundizar en sus capacidades de despliegue científico. Algo similar ocurrió con el desarrollo de la energía nuclear, la dicotomía entre carbón y petróleo, o la explotación de los fosfatos en el Sáhara Occidental. En todos estos casos el franquismo quiso estar a la altura de las exigencias internacionales, no como un aliado subalterno, sino como una nación capaz de competir en capacidades de investigación y desarrollo económico.

En suma, para Camprubí la ciencia y la tecnología desempeñaron un papel crucial en la articulación del régimen franquista en sus distintas etapas. Conclusión que ha suscitado ya un debate fructífero planteado desde la perspectiva del paradigma de historia económica. Es justo referenciarlo al menos<sup>1</sup>. Por nuestra parte, solo cabría aludir al carácter axiológicamente positivo que se suele asignar a la ciencia en la evolución de las sociedades, sean democráticas o dictatoriales, capitalistas o comunistas. Clarificar tal cuestión sí que desbordaría los contenidos de esta reseña. Baste, por tanto, con subrayar la aportación que Camprubí propone al respecto.

Jorge ROJAS GUTIÉRREZ  
Universidad de Castilla-La Mancha  
rojas.bcr@gmail.com

---

1 Carlos BARCIELA y Lino CAMPRUBÍ, "Visions sobre economía, política i ciència en el Franquisme", *Segle XX. Revista catalana d'història*, 11 (2018), pp. 115-185 [consultado en <http://revistes.ub.edu/index.php/segleXX/article/view/27889/28747>].

**Antonio BASALLOTE MARÍN, Diego CHECA HIDALGO, Lucía LÓPEZ ARIAS y Jorge RAMOS TOLOSA, *Existir es resistir. Pasado y presente de Palestina-Israel*, Granada, Comares, 2017. 279 pp. ISBN: 978-84-9045-527-2**

El conocimiento del que disponemos sobre los conflictos que se dan a lo largo del mundo no responde estrictamente al interés que como individuos mostramos. Normalmente, la mayor parte de nuestra comprensión radica en el provecho que las élites políticas pueden obtener, y en el modo y la intensidad con la que son atendidos por los medios de comunicación que acostumbramos a consumir a diario y que estas mismas controlan. Así, podemos ver cómo en la actualidad no paran de denunciar interesadamente la situación humanitaria y política que se vive, por ejemplo, en Corea del Norte, Irán o Venezuela, mientras se sitúa premeditadamente de espaldas ante lo que ocurre en otros países latinoamericanos limítrofes, Oriente Próximo o África. Frente a la peligrosa trampa ideológica que esto representa, se torna imprescindible la socialización crítica y el fortalecimiento de formas interpretativas novedosas como las que promueven muchos activistas e intelectuales.

De ahí la pertinencia de una obra como la que tenemos en nuestras manos, en la cual se recupera un conflicto palestino-israelí que para muchos parecía ya olvidado. *Existir es resistir. Pasado y presente de Palestina-Israel* (2017) es la consumación sobre el papel de una parte importante del diálogo académico que se ha mantenido en España durante la última década, como bien señala Ignacio Álvarez-Ossorio en el prólogo. El encuentro de cuatro investigadores comprometidos con esta cuestión a la cual, desde hace años, llevan aportando desde sus respectivas disciplinas nuevas miradas a su historia y a las formas posibles de transformarla pacíficamente. Pero, ¿por qué escribir una obra más sobre un tema que para algunos puede parecer tan discutido? Pues, como ellos mismos denuncian, porque lejos de haber cambiado la terrible situación en la que las palestinas y los palestinos se encontraban, hoy por hoy esta es aún peor si cabe. Ahora más que nunca son necesarias otras aproximaciones –en este caso procedentes del campo de la historia, la sociología o la antropología– para conocer la realidad de los pueblos palestino e israelí, el difícil escenario en el que se mueven y los medios políticos individuales y colectivos, nacionales e internacionales, que se han utilizado para que ambas partes alcancen finalmente una solución satisfactoria.

Esta aproximación a la historia de la cuestión palestina se emprende prácticamente desde sus orígenes hasta la actualidad de un modo ameno y sintético, pero sin perder su voluntad crítica y una destacable capacidad para integrar a la gran mayoría de las partes involucradas en su análisis. Para realizar esta tarea, Diego Checa y Jorge Ramos han afrontado el estudio de la evolución del movimiento nacional palestino atendiendo a

aquellos acontecimientos principales que ha enfrentado a lo largo del último siglo, como la Declaración Balfour, la Nakba o las Intifadas. Desde estos, han trazado una historia de la resistencia de Palestina contra la colonización conjugando los múltiples sujetos políticos que han resistido, las estrategias que han desplegado, y los distintos medios violentos y no-violentos que han utilizado. Por su parte, Antonio Basallote se ha encargado de analizar los cimientos ideológicos y el desarrollo político del colonialismo sionista en los siglos XIX y XX, así como el abanico de disidencias judías que se han dado durante todo este periodo, permitiéndonos con ello acercarnos a Israel y a su ciudadanía con una mayor precisión de la que muchas aproximaciones históricas acostumbra a ofrecernos. Finalmente, Lucía López atiende en dos excelentes capítulos a la implicación de la comunidad internacional y la cooperación al desarrollo en sus papeles de reproductores de la colonialidad israelí y la expansión neoliberal occidental sobre el terreno, especialmente en algunos de los procesos más destacados de las últimas décadas como los Acuerdos de Oslo (1993), ofreciéndonos al mismo tiempo elementos para repensar su descolonización.

Todas estas aportaciones y relecturas parten de la adopción de al menos tres enriquecedores enfoques analíticos que les permiten complejizar la visión del conflicto, lo cual sirve para entrever, paralelamente, algunas alternativas posibles a los desafíos que este mismo plantea. En primer lugar, la incorporación de los aportes teóricos e historiográficos feministas, que han sido desarrollados especialmente en términos de historia de las mujeres, ha permitido el reconocimiento de una mayor pluralidad de sujetos y actitudes dentro del pueblo palestino. A su vez, esto ha llevado a reflexionar sobre otros aspectos también imprescindibles para la acción política como la economía cotidiana, los medios de nacionalización o los tipos de resistencia no-violenta, que por otra vía hubiesen sido mucho más difíciles de ser concebidos. Todo ello se ha visto reflejado, en general, en una reducción de la mirada y en la consideración de nuevos objetos de estudio histórico muchas veces subalternizados.

En segundo lugar, resulta realmente acertada la introducción de la perspectiva decolonial, adoptándose elementos críticos procedentes de intelectuales como Edward Said o de los miembros del grupo modernidad/colonialidad latinoamericano. Partiendo del uso de muchos de sus instrumentos epistemológicos, no solo han podido reflexionar sobre el carácter global y geo-posicionado del problema, sino que han seguido ahondando en las raíces y estructuras coloniales del conflicto. Esto les ha permitido abrir aún más los ojos frente el influjo de los medios estatales, económicos, ideológicos, espaciales o epistemológicos utilizados para la coacción, homogenización cultural y eliminación corporal o simbólica del “otro” palestino. De este modo, han podido demostrar que son muchos más los aspectos implicados en el proceso de colonización israelí de Palestina y cómo este se mantiene hasta el presente por otros medios aún más brutales.

En último lugar, son igualmente significativas las contribuciones procedentes de la Investigación para la paz. Gracias a ella han desarrollado una perspectiva crítica de los procesos de paz y sus consecuencias reales con ayuda de la Teoría de las Relaciones Internacionales, o han clasificado y comparado todos los métodos no-violentos de transformación de conflictos que han sido empleados por los movimientos sociales palestinos e internacionales, pues como concluyen en este trabajo, en muchas ocasiones estos han demostrado ser mucho más eficaces para la consecución de determinadas reivindicaciones y la construcción de una realidad menos violenta para el pueblo palestino. En este sentido, es realmente destacable cómo durante todo este trabajo se presentan herramientas críticas para observar la perpetuación de las relaciones de poder y dominación, del mismo modo que se plantean algunos medios que pueden ser muy útiles para articularlas y modificarlas de un modo consecuente con una política decolonial, feminista y pacifista.

Ante la panorámica que Agustín Velloso trazó sobre la bibliografía española de la

cuestión palestino-israelí hace ya quince años, esta nueva publicación es una suerte de confirmación de muchos de los cambios que ya ahí se presagiaban: aumento de las investigaciones sobre el tema, acceso de los investigadores a un mayor número de universidades y producción de trabajos que sobrepasan el mero carácter divulgativo para aportar nuevas perspectivas interpretativas y ofrecer resultados fácticos renovadores. En conjunto, todas estas dinámicas pueden verse reflejadas, en mayor o menor medida, en una obra que además de su despliegue teórico está sustentada en un amplio trabajo de archivo y sobre el terreno, así como en el dominio de la gran mayoría de bibliografía anglosajona y palestina publicada hasta la fecha. Además, merece la pena destacar aquí que, a pesar de lo dicho, esto no es impedimento para servir también como una excelente síntesis histórica, puesto que es totalmente accesible para todo aquel público que esté interesado en el tema.

Imaginar una solución pacífica del conflicto palestino-israelí no será posible si continuamos anclados en la disyuntiva de la reproducción de relatos meramente propalestinos, proisraelíes o que ingenuamente pretendan elevarse por encima de ambos. En otras palabras, no será posible atisbar los resquicios para un cambio político a mejor si continuamos basando nuestra acción en discursos emplazados en las mismas posiciones monolíticas que, para bien o para mal, las partes implicadas llevan ocupando y reproduciendo. Más bien, la imaginación de alternativas posibles al conflicto podrá manifestarse a partir de la elaboración de reflexiones críticas que nos permitan llegar hasta la raíz de las relaciones violentas existentes para poder transformarlas en relaciones verdaderamente pacíficas desde nuestras diferentes coordenadas ideológicas. Y es a partir de esta voluntad, desde donde muchas de las ideas que son aportadas a lo largo de este libro nos permitirán alcanzar un mayor conocimiento sobre el colonialismo genocida del Israel sionista y el modo más eficaz de combatirlo desde dentro y desde fuera para liberar a la sociedad palestina de él y, en general, al resto del mundo.

Por esta razón, *Existir es resistir* es una de las más notables aportaciones que se han publicado en los últimos años en este país. Porque, aunque la historia no pueda ofrecernos lecciones certeras para acabar con los conflictos del presente, siempre vamos a necesitar conocer de dónde vienen, dónde se encuentran y hacia dónde queremos llegar a través de ellos para deshacernos de sus pesadas cargas.

Francisco JIMÉNEZ AGUILAR  
Universidad de Granada  
fjja@correo.ugr.es

