

SUMARIO

ARTÍCULOS

Lo bárbaro como categoría intelectual en la España bajomedieval <i>José Manuel Nieto Soria</i>	9
Mozarabía <i>versus</i> Islam: ¿convivencia o intransigencia? <i>Julián González</i>	27
Islam: viejas y nuevas fronteras <i>Alfonso Carmona González</i>	43
El mito vikingo: el escandinavo como el «otro» en la Europa medieval <i>Isabel Moskowich-Spiegel Fandiño</i>	55
Alteridad y anomalía. Hombres extraños en la literatura francesa medieval <i>Esperanza Bermejo Larrea</i>	81
Griegos bizantinos en la Venecia del siglo xv <i>Ekaterini Kumarianú</i>	113
Aculturación y comunicación en Hispanoamérica <i>Antonio García Español</i>	123
La alteridad bárbara: de las representaciones de lo fantástico en el románico al hombre salvaje del gótico final <i>María Adelaide Miranda</i>	147
Identidad y alteridad en los procesos de expansión ultramarina. El ejemplo de <i>Le Canarien</i> <i>Eduardo Aznar Vallejo</i>	169
ACTIVIDADES DEL CEMYR	185
Índices de los Cuadernos del CEMYR publicados (del núm. 1 de 1993 al núm. 9 de 2001)	187

LO BÁRBARO COMO CATEGORÍA INTELECTUAL EN LA ESPAÑA BAJOMEDIEVAL

José Manuel Nieto Soria
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

El concepto medieval de *barbarus* fue el resultado de una influencia directa de los autores de la Antigüedad. Durante los siglos XIII, XIV y XV algunos escritores hispánicos reflexionaron sobre este concepto en la redacción de sus obras. Este trabajo es un estudio de las diferentes interpretaciones intelectuales de este concepto de bárbaro como criterio histórico, geográfico, antropológico, religioso y filológico.

PALABRAS CLAVE: *barbarus*, historia medieval, fuentes y testimonios.

ABSTRACT

The medieval concept of *barbarus* was the result of the direct influence of ancient authors. During the XIIIth, XIVth and XVth centuries some hispanic writers thought about this concept. This work is a study of its different intellectual interpretations as historical, geographical, anthropological, religious and philological criterion.

KEY WORDS: *barbarus*, medieval history, sources and evidence.

El concepto de bárbaro ha constituido tradicionalmente uno de los recursos intelectuales más característicos para expresar la idea de alteridad, sobre todo cuando se trata de alteridad entre civilizaciones. Es por ello que, inevitablemente, su aplicación conlleva una evidente subjetividad histórica que hace que toda época, desde la Antigüedad hasta los tiempos actuales, así como cada civilización, haya definido lo que en cada momento eran sus bárbaros.

De este modo, no se precisaba, por tanto, una condición concreta, específica y objetiva, sino el resultado de un conjunto de negaciones, tales como lo que una sociedad no quería ser o, al menos, como una sociedad no quería verse a sí misma, lo que ha traído consigo que cada sociedad, en función de sus propios rasgos, y desde su propia historicidad, haya ido definiendo lo que podríamos entender como su propio mito bárbaro, en el que hay más reflejo de su propio autoconcepto, expresado en términos de antítesis, que la constatación efectiva de realidades objetivas y comparables¹.



Esta utilización de lo bárbaro se especializa, en consecuencia, en la alusión a lo que se percibe distinto e incluso antitético, pero siempre incorporando una connotación negativa y peyorativa, por lo que con la barbarización del otro se lleva a cabo, en la práctica, la reivindicación propia como referente de ejemplaridad y de superioridad civilizatoria².

1. UNA HERENCIA REINTERPRETADA

Como en tantos otros aspectos de la cultura medieval, la incorporación de lo bárbaro como categoría intelectual ampliamente presente en la mentalidad medieval supuso la reinterpretación de una herencia de la Antigüedad que predeterminó en lo básico el sentido esencial de lo bárbaro como alteridad civilizatoria presente durante la evolución medieval³.

En efecto, la aportación de Herodoto, en particular en la caracterización de la idea de barbarie, resultó decisiva, predeterminando el sentido del concepto entre otros autores griegos y romanos, hasta llegar sus puntos de vista con plena vigencia al medioevo. Sin embargo, los estudiosos de Herodoto han puesto de relieve lo que alguno de ellos ha enunciado en términos de «le miroir d'Hérodote», lo que vendría a suponer la interpretación de su obra histórica más bien como pseudohistórica, en cuanto que actuaría como una especie de espejo deforme en el que, mediante el reflejo supuestamente fiel de otras civilizaciones, lo que estaba llevando a cabo era, en realidad, la afirmación de la superioridad de lo griego como modelo civilizatorio fuera del cual sólo era posible la barbarie.

Esto, a la vez que tuvo la inevitable implicación de considerar lo bárbaro como sinónimo de extraño y diferente, conllevó su carácter peyorativo y su utilidad como instrumento de afirmación civilizatoria en cualquier contexto, a la vez que muchos de los bárbaros descritos por Herodoto se convirtieron en tópico recurrente de los intelectuales del medioevo, de lo que no escaparían los autores hispanos bajomedievales, tal como comprobaremos.

De este modo, siguiendo la pauta establecida por Herodoto, los autores romanos, de amplia influencia en este punto como en tantos otros sobre los medievales, interpretaron lo bárbaro como antítesis de la *romanitas*, entendiendo ésta

¹ Un ejemplo, en este caso con relación a la época romántica, de creación de un mito de lo bárbaro acorde con unas condiciones civilizatorias concretas en: Pierre MICHEL, *Un mythe romantique: les barbares, 1789-1849*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1981.

² J. BESTARD y J. CONTRERAS, *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la Antropología*, Barcelona, Barcanova, 1987, pp. 53-54.

³ Amplia información sobre el continuismo Antigüedad-Medioevo respecto a la caracterización de lo bárbaro en: W.R. JONES, «The Image of the Barbarian in Medieval Europe», *Comparative Studies in Society and History*, 13 (1971), pp. 376-407; sobre este aspecto, véanse en particular las pp. 378-381.

como sinónimo de la idea de civilización en su expresión más elevada, por lo que el bárbaro carecía propiamente de la condición de *homo*, así como de *cives* que le otorgaba la plenitud de derechos. Ambas condiciones de valor esencial sólo estaban aseguradas dentro del espacio de una *Romanitas*, fuera de la cual dominaba la barbarie como rasgo predominante⁴. Consecuencia de ello era que la evolución de la humanidad se percibiese como la historia de una permanente tensión entre civilización y barbarie que sólo podría superarse mediante la liquidación de esta última como consecuencia del triunfo absoluto de una *romanitas* universal.

Así, el medievo recibió la herencia greco-romana de una barbarie como alteridad expresiva de una evidente antítesis civilizatoria, lo que dejó trazado el itinerario esencial del concepto como categoría intelectual a lo largo de todo su desarrollo, aunque no tuvieran que estar por ello ausentes las eventuales reinterpretaciones que no se alejaban esencialmente de ese hilo conductor decididamente predominante⁵.

Fue partiendo de tal herencia cómo, en muchos casos, la tendencia medieval apuntó a poner el acento, en función de las circunstancias históricas cambiantes, en la dimensión más salvaje y negativa del concepto de barbarie, ante el contacto con nuevos bárbaros y con la voluntad de profundizar en ese sentido de alteridad consustancial a lo bárbaro. Por ello, resultó común hacer referencia al *furor barbaricus*, o la *saevitia*, así como la *crudelitas barbarica*⁶, dotando al concepto de evidentes connotaciones de inmoralidad y de pecado, convirtiendo al bárbaro en sinónimo de pecador en su máxima expresión.

En una perspectiva propia de la inicial expansión del científicismo medieval del siglo XIII, cabe destacar, por ejemplo, el caso de san Alberto Magno, quien, siguiendo en buena medida las enseñanzas de Cicerón⁷, en su esquema de clarificación de la creación, prestó especial atención a lo que él consideraba como las distintas características de las diferentes razas y seres en cuanto a sus capacidades mentales, buscando establecer una relación directa entre lo físico, lo mental y las formas de conducta. Esto, ya con su discípulo Tomás de Aquino, conduciría a la distinción de los *hombres-bestia*, *homunculi* o bárbaros, atribuyéndoles rasgos distintivos especialmente referidos al lenguaje, a la escritura, al vestido, a la dieta, a las leyes, a las instituciones y a la presencia o ausencia de formas de vida urbana⁸.

⁴ «El bárbaro, que originariamente es el Otro del romano. Del romano, que se concibe a sí mismo como el *homo* por excelencia, en el grado máximo de su perfección colectiva: como *cives*, sujeto de plenitud de derechos [...]. Fuera de Roma no hay verdadera cultura. Más allá del limes sólo alienta la barbarie». Eloy Benito RUANO, *De la alteridad en la historia*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1988, pp. 27-28.

⁵ JONES, *art. cit.*, p. 379.

⁶ *Ibid.*, pp. 377-378.

⁷ *Ibid.*, p. 397.

⁸ F. FERNÁNDEZ-ARMESTO, *Antes de Colón. Exploración y colonización desde el Mediterráneo hacia el Atlántico, 1229-1492*, Madrid, Cátedra, 1993, p. 246.

La ampliación del horizonte viajero propio del tardomedievo hace que lo bárbaro actúe a modo de filtro en la contemplación de las nuevas civilizaciones con las que se entra en contacto y que se convierta en un lugar común la consideración de determinados rasgos que permitan definir la presencia o ausencia de barbarie en cada caso concreto⁹.

Un ejemplo bien característico de esto último será el caso del descubrimiento de las Canarias¹⁰, con respecto al cual se podrá constatar una clara división de opiniones entre los que defendieron la plena identificación de los canarios como bárbaros, frente a aquellos otros cuyas consideraciones apuntaron en un sentido completamente opuesto, al distinguir en los aborígenes ciertos rasgos de civilidad, si bien las consecuencias políticas de uno u otro criterio parece que no estuvieron completamente ausentes a la hora de inclinarse por una u otra caracterización, al plantearse precisamente en el contexto de la defensa de los intereses políticos y jurídicos contrapuestos sobre las islas representados por castellanos y portugueses¹¹.

Así, con relación a esta cuestión, se ha afirmado cómo «los canarios generaron la misma polémica que los indios americanos en cuanto a si eran completamente humanos, seres completamente racionales, o más bien criaturas semibestiales guiados por el instinto, y si era correcto atacarlos o esclavizarlos»¹², lo que nos remite a la importancia de cómo la caracterización bárbara no se quedaba en una simple calificación, sino que podía fundamentar la adopción de políticas e iniciativas específicas. Buena prueba de ello fueron las amplias argumentaciones desarrolladas ante la Santa Sede sobre los rasgos de barbarie de los canarios, en donde tal debate se produjo en el contexto de la reivindicación portuguesa y castellana de las bulas pontificias relativas al derecho de conquista¹³.

En definitiva, los medievales aplicaron de una manera muy directa esa herencia greco-latina que hacía del concepto de barbarie una categoría intelectual desde la que se fundamentaba un autoconcepto de ideal civilizatorio y desde la que, como a través de los espejos cóncavos y convexos del Callejón del Gato de Valle-Inclán, se interpretaban los nuevos pueblos y las nuevas civilizaciones que se iban incorporando a su horizonte, contribuyendo a fundamentar actitudes de aproximación, de rechazo o de dominio.

⁹ BESTARD y CONTRERAS, *ob. cit.*, pp. 79-84.

¹⁰ *Ibid.*, p. 84.

¹¹ Sobre la caracterización de los canarios como bárbaros y salvajes en el contexto de la disputa diplomática sobre los derechos de conquista entre Portugal y Castilla: SANTIAGO OLMEDO BERNAL, *El dominio del Atlántico en la Baja Edad Media*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1995, pp. 203-215.

¹² F. FERNÁNDEZ-ARMESTO, *Las Islas Canarias después de la Conquista*, Las Palmas, Cabildo Insular, 1997, p. 33.

¹³ Ch.M. DE WITTE, «Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au xv^e siècle», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, XLVIII (1953), pp. 683-718.

Pero si el peso de esa herencia erudita de origen greco-latino fue evidente, los intereses y los contextos en los que se produjo su aplicación no dejó de favorecer ciertas peculiaridades interpretativas.

2. LA PERSPECTIVA HISPÁNICA BAJOMEDIEVAL

En general, todo lo señalado puede ser extrapolado al caso concreto de los autores hispánicos medievales, si bien cabe señalar de entrada que la valoración de lo bárbaro como criterio intelectual con relación al ámbito hispánico ha estado prácticamente ausente como materia de análisis de los que se han interesado por este tipo de asuntos. Los pocos estudiosos del tema apenas se han limitado a incorporar referencias a san Isidoro o a Orosio, de la misma manera que se ha producido algún trabajo con relación a la época visigoda¹⁴, mientras que, en cambio, brilla por su ausencia cualquier consideración de tal cuestión con respecto a los autores bajomedievales.

La pesquisa que aquí se ha llevado a cabo es bien modesta, pues se ha tratado tan sólo de la búsqueda de los términos relacionados con el concepto de barbarie a través de la colección de obras que ofrece el Archivo Digital de Manuscritos y Textos Españoles (ADMYTE), unas 200 comprendidas entre el siglo XIII y comienzos del XVI.

Este material parece ofrecer un panorama significativo de los distintos usos que se hizo del concepto de barbarie como recurso intelectual en la España bajomedieval que formó parte del horizonte intelectual de un variado conjunto de autores, entre los que cabe citar: Lucas de Tuy, Rodrigo Jiménez de Rada, Alfonso X, Sancho IV, don Juan Manuel, Juan Fernández de Heredia, Pablo de Santa María, Alfonso de la Torre, fray Martín de Córdoba, Diego de Valera, Vagad, Alfonso de Palencia, Juan del Encina, Rodrigo Fernández de Santaella, Nebrija o Pedro Mártir de Anglería.

El resultado de esta pesquisa contribuye a definir claramente cinco criterios predominantes de interpretación del concepto¹⁵:

- a) El criterio histórico.
- b) El criterio geográfico.
- c) El criterio antropológico.
- d) El criterio religioso.
- e) El criterio filológico.

¹⁴ F.M. BELTRÁN TORREIRA, «El concepto de barbarie en la Hispania visigoda», *Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, III: *Los visigodos, historia y civilización*, dir. por A. González Blanco, Murcia, 1986, pp. 53-60.

¹⁵ En adelante, todos los textos que se citen, salvo que se indique otra cosa, proceden de este Archivo Digital de Manuscritos y Textos Españoles (ADMYTE).

A) EL CRITERIO HISTÓRICO

La referencia a la barbarie y a la caracterización como bárbaros especialmente aplicable a determinados pueblos supuso también para los autores hispanos bajomedievales una forma útil de ordenación del tiempo histórico, así como de dotar de sentido al propio devenir histórico desde los más remotos tiempos, de modo que, en cualquier época, fuera posible establecer la distinción entre bárbaros y no bárbaros, facilitando así una especie de inteligibilidad de los acontecimientos, hasta el extremo de provocar la sensación de una historia entendida como la lucha constante entre barbarie y civilización.

Sin embargo, tal como ocurría con los autores de más allá de los Pirineos, si las coincidencias con respecto a quienes fueron los bárbaros en cada época histórica fueron muchas, no estuvieron ausentes las discrepancias.

Por otra parte, también en el medio peninsular se dejó notar la tendencia observada en Occidente ya apuntada, por la que, sobre todo a partir de los siglos XII y XIII, se interpretó la idea de barbarie poniendo especial acento, no sólo en sus implicaciones de alteridad, sino también en sus connotaciones de ferocidad, beligerancia, brutalidad y crueldad, que se resumía en la expresión *furor barbaricus*, contribuyendo los distintos autores a potenciar ese rasgo de sus bárbaros como perfil definitivo que los confirmaba bajo tal caracterización¹⁶.

Con ello, a la vez que se promovió una asociación de ideas que vinculaba lo bárbaro con lo terrorífico, se potenció la postura de que con el bárbaro no cabía la negociación ni el acercamiento amistoso, sino sólo la voluntad de reducirlo y someterlo, pues se situaba en las afueras de lo humano, para entrar de lleno en lo puramente animal. Pero frente a este criterio predominante cabían múltiples matices.

Para Alfonso X, la barbarie de la Antigüedad tenía un marco de aplicación muy claro, pues quedaba identificada con todo lo que se salía de lo griego y lo romano, fuera de Grecia y Roma, todo era barbarie, lo que no tenía que significar necesariamente ausencia de expresiones culturales valiosas, tales como las que advierte, por ejemplo, en los egipcios:

Et que todos los otros si non griegos e los latinos son barbaros. Mas maguer que todos los otros son barbaros e los egipcianos con ellos, pero esos barbaros aun non an todos una leyenda e un lenguaje, mas muchos lenguajes entressi e leyendas¹⁷.

Así, su concepto de barbarie tiene sobre todo esa implicación de alteridad, de lo distinto, cuando se refiere a estas épocas más antiguas, para adquirir connotaciones diferentes cuando alude a épocas más tardías.

¹⁶ JONES, p. 391.

¹⁷ Alfonso X, *General Estoria*, I, fol. 188r.

Entre las expresiones más acabadas de barbarie entre los pueblos de la Antigüedad, según el universo historiográfico alfonsino, se hallaba el caso de los escitas, que se revelaba en el peso de Los Nueve Libros de la Historia de Herodoto¹⁸ en la obra historiográfica alfonsina, como en la de tantos otros autores medievales¹⁹. Precisamente refiriéndose a los escitas, aunque fuese para aludir a una época muy posterior a la considerada por Herodoto, como era la de las migraciones godas, la idea de barbarie que apuntaba antes el Rey Sabio como simple alteridad frente a romanos y griegos toma ahora connotaciones de crueldad, brutalidad, idolatría y falta de formas civilizadas:

En la era de quatrocientos e quaraenta e cinco Radagayso que era de los scitas e uinie dellos por linaje e adoraua los ydolos, omne muy cruel e barbaro en sus costumbres; tomo de los godos doscientas vezes mil omnes darmas e fuesse pora tierra de Italia a destroyr la toda²⁰.

Así, aunque ahora los escitas de Herodoto se situasen con Alfonso X en otro contexto histórico distinto del considerado por el Padre de la Historia, sus perfiles se mantenían fieles al modelo definido por éste, al presentar a los escitas como modelo de incivilidad, en lo que había abundado Herodoto al destacar como rasgo especialmente característico suyo el nomadismo, cuya ausencia entre los griegos parecía situar a éstos al abrigo de cualquier indicio de barbarie.

Precisamente en este punto del nomadismo podría hallarse una peculiaridad esencial de la barbarie en perspectiva histórica, pues, en efecto, los pueblos caracterizados como bárbaros en diversos momentos de la historia por los autores hispanos de fines del medievo se mostraban geográficamente inestables, predominando entre ellos el nomadismo como práctica común, lo que, en cierta medida, les aportaba un cariz especialmente amenazante para los que se reconocían como civilizados.

El historiador aragonés y Gran Maestre hospitalario Juan Fernández de Heredia (†1396), desde su taller historiográfico —en tantos aspectos emulador del alfonsino— instalado en Aviñón durante el traslado allí de la corte pontificia a la que servía, empenó buena parte de su mecenazgo intelectual en la construcción de modelos de héroes de todas las épocas, en cuyo espejo seguramente pretendió reflejarse él mismo²¹. Para este hospitalario, guerrero lleno de inquietudes intelectuales,

¹⁸ A estos escitas dedicaría Herodoto su libro IV, el que lleva en su principio el nombre de Melpómene.

¹⁹ Tal hecho ya ha sido puesto de relieve, entre otros, por BESTARD y CONTRERAS, pp. 57-58.

²⁰ Alfonso X, *Estoria de España*, I, fol. 143v.

²¹ Esta asimilación entre experiencias heroicas de carácter legendario o histórico y las aspiraciones de construcción de la propia imagen del maestro puede verse desarrollada en José Manuel NIETO SORIA, «Las inquietudes historiográficas del Gran Maestre hospitalario Juan Fernández de Heredia (m. 1396): una aproximación de conjunto», *En la España Medieval*, 22 (1999), pp. 187-211.





sobre todo en el plano de la recreación histórica, el modelo de héroe antiguo era el que luchaba con los bárbaros, reconociéndose seguramente en ellos tras sus experiencias como cruzado combatiente de los turcos. De acuerdo con esta perspectiva, emergían entre estos personajes de la antigüedad personalidades como las de Alejandro, Sertorio, Pompeyo o César, caracterizados por empeñar buena parte de su vida en la lucha contra el bárbaro, arriesgándose a morir por *cuchiello barbarico*, lo que equivalía a lo que se presentaba como forma de *muerte imperial*²².

Pero Heredia también se acerca al bárbaro de la Antigüedad en una perspectiva hispánica, evitando identificar a los pueblos peninsulares prerromanos como bárbaros, pero sí destacando la presencia entre ellos, en concreto entre los celtíberos, de alguien que siendo español era bárbaro, rasgos que no considera necesariamente unidos, sino que eran resultado de la perspectiva romana, que en cierto modo pretende corregir, como si considerase abusiva y errónea la aplicación de lo bárbaro a todo lo que no estuviera sometido a Roma:

En la hueste de los çeltiberienos haue un barbarino el qual era espanyol, porque en aquel tiempo los Romanos clamauan a todo hombre que no fuesse de la lengua latina barbaro²³.

Se trataba en este caso de un celtíbero que retó a Publio Escipión y que moriría en el combate con éste, lo que da la oportunidad a Heredia de apuntar como contradictoria la simple identificación de bárbaro y de español, por lo que se ve obligado a explicar que si los españoles fueron considerados bárbaros por los romanos era por el sencillo hecho de que no hablaban latín, sin que esto para el maestro constituyera necesariamente un signo de barbarie, lo que toma particular sentido en el marco de su trayectoria intelectual, dedicada, en una parte muy importante, a llevar al aragonés textos originalmente escritos en latín o en griego, girando en torno a esta cuestión la discusión sobre la posición personal y el relieve del maestro hospitalario en la expansión del primer humanismo.

Ya refiriéndose a los pueblos vencidos por Constantino, enumerará un amplio conjunto a los que califica como *bárbaras naciones*, aun advirtiéndole que no fueran éstas las únicas derrotadas por el famoso emperador. En esta relación se menciona a panonios, germanos, hunos, vándalos, alanos, partos, persas, armenios, adiabanos, asirios, árabes, medos, çitas (escitas) y sármatas²⁴. Es significativo que se cite entre ellos a un pueblo culturalmente avanzado como los persas. En ello, Heredia, tal como comprobaremos para otras cuestiones en otros autores, deja notar su fidelidad a Herodoto, que presentaría a los persas como el bárbaro por excelencia, no

²² J. FERNÁNDEZ DE HEREDIA, *Crónica de los conquistadores*, fols. 105r^o y 309v^o.

²³ J. FERNÁNDEZ DE HEREDIA, *Grant Crónica de Espanya*, 1, fol. 240v^o. Se refiere a un celtíbero que retó, muriendo en el combate, a Publio Escipión.

²⁴ *Ibid.*, fol. 430 v^o.

tanto por su incivilidad, sino como consecuencia de su posición como enemigo natural de los griegos, en el que se reflejaba la antítesis de los ideales civilizatorios helénicos²⁵.

El acercamiento a las invasiones germánicas en la Península Ibérica constituyó un contexto histórico recurrentemente utilizado por algunos historiadores hispanos bajomedievales para hacer presente su criterio de barbarie que, en gran medida, era resultado del enfoque isidoriano pasado por su recepción por Jiménez de Rada hasta desembocar en Alfonso X, con la consiguiente difusión que en los siglos XIV y XV habría de tener entre los autores hispanos la historiografía alfonsina.

Así, Lucas de Tuy destacaba la ferocidad bárbara en los primeros asaltos godos sobre Italia:

En la era de CCCXII, en el v del imperio de Arcadio e Honorio, el rey de los Godos Ragadorso del linage de los Scitos, dado a la seruitut de idolatría muy cruel por la grant ferocidat barbarica, con XII mil hombres armados començo cruelment e poderosa desgastar las partes de ytalia, prometient en menosprecio de Ihesuxristo que faria sacrificio a los sus dioses de la sangre de los Romanos si uincies la huest²⁶.

Siguiendo con esta tradición isidoriana, los visigodos carecen de ese rasgo de barbarie de los otros pueblos germánicos que han llegado antes que ellos a la Península, convirtiéndose, ya con Ataúlfo, en sus liberadores de la saña bárbara, deviniendo tal versión en la predominante entre la mayor parte de los textos históricos castellanos, tal como fuera transmitida por Rodrigo Jiménez de Rada en su *Historia de Rebus Hispanie*²⁷.

Así, de acuerdo con la *Estoria de España* alfonsina:

E guerroo Ataulpho las Francias luengo tiempo e ovieron le a obedecer por señor. E desde que fue allí firmado el regno de los godos, oyo Athaulpho las desmesuras e las crueldades de los barbaros en Espanna e començo a doler de las mezquindades e de los quebrantos de los Españoles, e penso de yr a uedar gelo²⁸.

Don Juan Manuel, en su *Crónica abreviada*, seguía este mismo planteamiento, poniendo de relieve la crueldad bárbara que se imponía forzosamente sobre los hispanos, frente a la sensibilidad y compasión visigoda representada por Ataúlfo:

Que desde que los barbaros entraron en Espanna comenzaron la a destruir e tamanno fue el destruymiento e la fanbre que los ovieron a obedecer los naturales de la tierra²⁹.

²⁵ HARTOG, pp. 328-329.

²⁶ L. DE TUY, *Crónica del Tudense*, fol. 45v.

²⁷ R. JIMÉNEZ DE RADA, *Historia de los hechos de España*, edición de Juan Fernández Valverde, Madrid, Alianza, 1989, lib. II cap. VI, p. 94.

²⁸ Alfonso X, *Estoria de España*, I, fol. 145rº.

²⁹ Juan Manuel, *Crónica abreviada*, fol. 60vº. La venida de Ataúlfo en fol. 66vº.





Este mismo hilo discursivo, seguido por Fernández de Heredia³⁰, cabe hallarlo en Pablo de Santa María o en Diego de Valera, entre otros. Mientras que Pablo de Santa María acentuaba la contraposición entre visigodos y bárbaros al presentar a aquéllos como noble gente frente a la brutalidad de éstos, Diego de Valera ponía el acento en la faceta de los visigodos como liberadores de España de la barbarie³¹.

Si con todo ello se dejaba patente el peso de la tradición historiográfica isidoriana en los historiadores hispanos tardomedievales en lo referente a la época de la España visigoda, también se mostraba la utilidad de la barbarie para establecer criterios de distinción entre lo positivo y lo negativo, lo constructivo y lo destructivo, lo bueno y lo malo de un determinado periodo histórico, favoreciendo así fundamentos de legitimidad política e instrumentos de interpretación aleccionadora de la evolución histórica, estando todo ello predeterminado en este caso por la idea de *continuatio gotica*³².

De este modo, si los diversos pueblos germanos que habían precedido a los visigodos eran bárbaros, éstos, en cambio, no sólo no lo eran, sino que, con su intervención, llevaban a cabo la liberación de España del yugo bárbaro. Frente a la crueldad destructiva de suevos, vándalos o alanos, los visigodos se presentaban como afectados por el sufrimiento de los hispanos, acudiendo a su liberación, a la vez que se establecía la contraposición entre la barbarie germánica y la civilidad hispánica que la sufría, con lo que los visigodos, al mostrarse solidarios, se hacían acreedores a merecer esa hispanidad antibárbara, produciéndose una especie de mutua recepción hispano-visigoda de la degradación bárbara a la que opondrían con éxito su actitud combativa.

Esa civilidad liberadora de un pueblo germánico frente a la barbarie de otros germanos formaría parte del proceso de creación de las historias nacionales bajomedievales, instalándose en ellas como un rasgo muy característico, tal como se pondría igualmente de relieve en el caso francés. Así, la historiografía francesa también recurriría a la exaltación de la función liberadora de los francos, sobre todo bajo la dirección de Clodoveo, frente a otros invasores bárbaros, entre ellos los visigodos, que, si para los historiadores hispanos se interpretaban como antídoto frente a la barbarie, para los franceses eran la barbarie misma instalada al norte de los Pirineos³³.

El conflicto con el islam en el marco peninsular supuso para la historiografía bajomedieval un tema adecuado para interpretarlo en clave de confrontación entre civilización y barbarie. Tal enfoque suponía un planteamiento original hispánico,

³⁰ F. DE HEREDIA, *Grant Crónica de Espanya*, I, fols. 432rº y 443rº.

³¹ D. DE VALERA, *Crónica de España*, fol. 39rº.

³² Sobre la función legitimadora de los visigodos en la historiografía castellana: A. RUCQUOI, «Les wisigoths fondement de la 'nation Espagne'», *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, edición de J. Fontaine y Ch. Pellistrandi, Madrid, Casa de Velázquez, 1992, pp. 341-352.

³³ Véase al respecto C. BEAUNE, *Naissance de la nation France*, París, Gallimard, 1985, p. 58.



poniendo de manifiesto la subjetividad que la idea de barbarie comportaba inevitablemente. A pesar de que se ha señalado en alguna ocasión la excepcionalidad que supuso el que los historiadores europeos calificasen a los islámicos como bárbaros³⁴, tal planteamiento no dejó de estar presente entre algunos historiadores hispanos.

Así cabe advertirlo en Lucas de Tuy, quien calificaría reiteradamente a los musulmanes llegados a España como «gentes bárbaras de ultramar»³⁵, o en Alfonso X, que se referirá a los musulmanes que protagonizaron el asalto sobre la Península como «los bárbaros de África»³⁶, lo que nos sitúa cronológicamente en el contexto de mayor aplicación de la ideología de cruzada al proceso de reconquista, potenciando la visión más denigratoria del musulmán como carente de humanidad.

Mientras, en el ámbito aragonés, se aportaba una matización a esta barbarización de los islámicos en función de la experiencia propia ya de fines del xv, al referirse el historiador Fabricio de Vagad a los turcos como «el necio tan bárbaro y tan bouo turco»³⁷.

En consecuencia, tal como se ha podido comprobar, la Antigüedad griega y romana, las invasiones germánicas en la Península Ibérica, la lucha contra el islam y, más excepcionalmente, el contacto con los turcos, en el caso aragonés, se convirtieron en los contextos históricos por excelencia para la aplicación de un criterio de barbarie por los historiadores hispanos de fines del medievo como recurso intelectual de articulación de un discurso histórico diseñado de acuerdo con las propias experiencias históricas patrias y en donde el recurso a lo bárbaro como criterio intelectual no dejó de tener alguna función clarificadora del propio devenir de los tiempos y de los acontecimientos.

B) EL CRITERIO GEOGRÁFICO

Fue un rasgo común a los autores medievales europeos la imprecisión a la hora de determinar alguna forma de ubicación geográfica aproximada de los pueblos calificados como bárbaros³⁸. Tal circunstancia se advierte del mismo modo entre los hispanos, en cuyas obras podemos encontrar un variado conjunto de territorios sujetos a la barbarie.

Una vez más la herencia isidoriana establece criterios compartidos por autores tan diversos como Diego de Valera³⁹, en Castilla, y Fernández de Heredia⁴⁰, en Aragón. Así, según el primero, y en plena coincidencia con el segundo:

³⁴ JONES, p. 392.

³⁵ L. DE TUY, fol. 98r.

³⁶ ALFONSO X, *Estoria de España*, I, fol. 190v.

³⁷ G. FABRICIO DE VAGAD, *Crónica de Aragón*, fol. 3r.

³⁸ JONES, p. 393.

³⁹ VALERA, fol. 21rº.

⁴⁰ F. DE HEREDIA, *Eutropio*, fol. 104r.



La primera region de Europa es la baxa Sicia que comiença de los Meotidos Paludes entre el Danubio y el océano setentrional y estiendese fasta Germania según dize Isidoro [...] e es muy grande región llena de barbaras gentes e por esso es tambien llamada barbaria.

Dentro de esta Sicia, o Escitia, se incluirá la provincia de Alania, que cita en otra ocasión, que descende hasta Dacia, y en donde «son en ella munchas barbaras e crueles naciones»⁴¹.

Alfonso X, con ocasión de su referencia al diluvio en la *General Estoria*, caracteriza la Armenia como tierra bárbara:

Et acercosse ell arca en tierra de Armenia e en el seteno mes daquel anno ueynte e siete dias andados del, començaron las aguas de minguar de todo en todo. E poso ell arca sobre dos montes de armenia. E las yentes de armenia son barbaras, an este nombre delas baruas, que nunca las fazen con nauaia e traen las luengas e otrosi departen se delas otras yentes en su leyenda e en sus costumbres. E los sus sabios que escriuieron en su tierra las estorias de los fechos que y acaecieron fablaron deste diluuiio e desta arca en sus leyendas barbaras. E así lo otorga Iosepho⁴².

Aunque extenderá también esta condición de barbaria a la tierra de los persas:

Este rey Perseo; pues que ouo parado bien el reyno de Miscenas, passo en nauios a Asia con muy grandes yentes e grant guisamiento. Et lo uno con el muy grant poder que leuaua, lo al como era rey sabio con el grant saber que auie. Lidio con los barbaros e uencio los e conquirio les las tierras todas e a ellos et a aquella tierra que llamauan antes barbaria; tolliol este nombre e llamaron la Perssia e a los barbaros Perssianos. Et maguer que estos nombres barbaros e barbaria los llamamos aun oy en dia a las uezes, pero aquellos nombres que Perseo les puso essos ouieron dalli adelant⁴³.

Un ámbito geográfico proclive a la ubicación en él de gentes bárbaras será el continente africano, aunque se distinguirán diversos espacios barbarizados. Así, François de Médeiros ha observado cómo la influencia de un amplio conjunto de autores de la Antigüedad, como Plinio, Solino, Pomponio Mela, Marciano Capella, Macrobio, hasta llegar a los hispanos Orosio y San Isidoro, transmitieron a los medievales, hasta al menos el siglo XIII, la identificación del África subsaharina, enunciada frecuentemente como el África Etiópica, como espacio característico de bárbaros⁴⁴.

⁴¹ VALERA, 21rº.

⁴² Alfonso X, *General Estoria*, I, fol. 13vº.

⁴³ *Ibid.*, II, fol. 221rº.

⁴⁴ F. DE MEDEIROS, *L'Occident et l'Afrique (XIII-XV siècle)*, Paris, Karthala, 1985, p. 83.

Sin embargo, con relación al espacio africano, los autores del bajomedievo hispano prefirieron centrar su atención en la Barbaria norteafricana. Así, Alfonso X hablará de esta Barbaria entre Egipto y la tierra de Rabat⁴⁵, señalando en otra ocasión la plena ubicación de Tripolitania en la Barbaria africana⁴⁶. Otros autores se interesarán más por poner de relieve las razones de que este septentrión africano reciba precisamente el apelativo de Barbaria, por lo que el clérigo de Carmona Rodrigo Fernández de Santaella (1444-1509), en torno a 1500, en su versión, en general poco novedosa⁴⁷, del titulado *Libro de Marco Polo*, apuntará que se llama Barbaria «porque son gente barbara en lengua e costumbres»⁴⁸, caracterizando este mismo autor en otra ocasión a sus habitantes como bárbaros descendientes de Abraham⁴⁹.

Así, por tanto, el horizonte geográfico barbárico se ofrecía con amplias posibilidades que llevaban desde el extremo oriente europeo en torno a la desembocadura del Danubio, hasta Armenia y Persia, para adentrarse en las tierras del África mediterránea, hasta llegar al mismo corazón del África negra.

C) EL CRITERIO ANTROPOLÓGICO

Entre los autores hispanos bajomedievales que aluden al concepto de barbarie no faltan los que consideran necesario explicar qué rasgos o qué costumbres justifican su aplicación, contribuyendo así a precisar, aunque sea de forma muy somera, cuando no sencillamente tópica, una cierta forma de antropología de la barbarie.

Alfonso de la Torre, un bachiller navarro que trabajó al servicio del Príncipe de Viana, fue autor hacia 1440 de una obra de cierto planteamiento enciclopédico, *Visión delectable*, en la que lleva a cabo una especie de viaje alegórico por las siete artes liberales, reivindicando el amor por la sabiduría. Al aludir al tema de los niveles de entendimiento, señalaría su escasez como rasgo típico de la barbarie, afirmando que los bárbaros «son más baxos en entender que los mediterráneos»⁵⁰.

Además, el mismo autor considera la condición de bárbaro como sinónimo de carencia de leyes, añadiendo que «ansi fueron todas las gentes rregidas por leyes exçeptas las barbaricas naciones»⁵¹, lo cual es un criterio bastante repetido por dis-

⁴⁵ Alfonso X, *General Estoria*, IV, fol. 18r.

⁴⁶ Alfonso X, *Estoria de España*, I, 96rº.

⁴⁷ J. GIL, *El «Libro de Marco Polo» anotado por Cristóbal Colón. El «Libro de Marco Polo» de Rodrigo de Santaella*, Madrid, Alianza, 1987.

⁴⁸ R. FERNÁNDEZ DE SANTAELLA, *Libro de Marco Polo*, fol. 2r.

⁴⁹ *Ibid.*, fol. 10rº.

⁵⁰ A. DE LA TORRE, *Visión delectable*, fol. 33r.

⁵¹ *Ibid.*, fol. 64rº.

tintos autores. Así, por ejemplo, el agustino, catedrático en Salamanca y Toulouse, fray Martín de Córdoba (†1476), en su *Jardín de nobles doncellas*:

Se dice que los bárbaros son la gente que vive sin ningún tipo de ley; los latinos, los que tienen una ley: porque según la ley de las naciones los hombres que viven y están gobernados por la ley serán los señores de quienes no tienen ningún tipo de ley, porque son por naturaleza los esclavos de los sabios que están gobernados por la ley⁵².

La ausencia de escritura también fue destacada como rasgo bárbaro por el ya mencionado Alfonso de la Torre. Tras afirmar que Isis, a la que califica de reina, había dado por primera vez el uso de la escritura a los egipcios, señala que «después el uso de las letras fue universalmente en todo el mundo excepto entre las naciones barbaricas e brutales»⁵³.

Con relación a rasgos de alimentación, Fernández de Heredia destacaba prácticas especialmente brutales entre los escitas reiteradamente considerados como modelo de barbarie, al atribuirles la costumbre de comer carne cruda y de beber sangre⁵⁴.

Por su parte, Alfonso X, siguiendo a san Jerónimo y Eusebio de Cesarea, ponía el acento en la promiscuidad como rasgo barbárico, por ser común entre los bárbaros tener hijos de diversas mujeres a la vez⁵⁵.

Fue Alfonso de Palencia, en su *Universal Vocabulario*, uno de los autores hispanos bajomedievales que llevó a cabo una determinación más amplia de los rasgos antropológicos que, desde su punto de vista, caracterizaban esencialmente la condición bárbara:

Barbarie tanto es como crueldad e desatauio e inhabilidad e fuera de humanidad e menospreçio de loables costumbres. Barbarizare es fazer algo con crueldad e fuera de razon, dende viene el aduerbio barbarice e barbarismo que es rude fabla e viciosa⁵⁶. Barbarus es desatauiado e comun e no enseñado y estraño por la barba e por la vida rustica. Et así dize barbarismo por las gentes barbaras que no saben la perfeçion de la oración latina e confonden la ley del hablar [...]. Assi que barbarismo se dize de barbaro. Et barbaro de barba e de rustiçidad: que continuando los campos e las seluas quasi nunca ouo noticia de negocios çibdadanos⁵⁷.

En este caso se coincidía bastante con el criterio predominantemente grecolatino del concepto de barbarie, por el que se establecía una clara contraposi-

⁵² M. DE CÓRDOBA, *Jardín de nobles doncellas*, edición de H. Goldberg, Chapel Hill, 1974, pp. 138-139.

⁵³ A. DE LA TORRE, fol. 4v.

⁵⁴ Fernández DE HEREDIA, *Eutropio*, fol. 104r.

⁵⁵ Alfonso X, *General Estoria*, 1, fol. 313v.

⁵⁶ A. DE PALENCIA, *Universal vocabulario*, fol. 42rº.

⁵⁷ *Ibid.*, fol. 42v.

ción entre la barbarie rústica y la civilización urbana, siendo el bárbaro el que desconocía la ciudad como forma de vida.

En cambio, no se aludía a ese otro criterio grecolatino del bárbaro como nómada, si bien parecía estar implícito en los distintos autores. Naturalmente, por razones obvias, se producía también la ausencia de la vinculación de la monarquía, como forma de gobierno, con las costumbres bárbaras. Éste, que fue un rasgo destacado por Herodoto, como forma rotunda de alteridad política entre los griegos y sus enemigos naturales, los persas, gobernados por un rey, fue naturalmente evitado por los autores medievales.

D) EL CRITERIO RELIGIOSO

Dentro de la caracterización antropológica a la que se acaba de aludir no podía por menos que tener un lugar señalado el factor religioso. Su relieve bien merece una consideración aparte.

Es evidente que la adopción del cristianismo por Roma incorporó la condición de no cristiano a la caracterización de la barbarie, entre los autores bajoimperiales, de modo que en la relación de oposición entre *romanitas* y barbarie se incorporaba un elemento más de distanciamiento. El bárbaro pasaba a ser también un pagano, un infiel. Podía ser persona religiosa, pero no era cristiano, hasta el extremo de que se abría la posibilidad de que la liberación de la barbarie se produjera por vía de cristianización. De este modo, lo que antes era un ingrediente inexistente en el debate intelectual en torno a la barbarie, pasaría a convertirse en un referente decisivo⁵⁸.

En los mismos límites del siglo xv, un capellán y poeta cortesano de los Reyes Católicos, Juan del Encina, señalaba la ausencia de religión cristiana como sinónimo de barbarie al distinguir entre los príncipes de la religión cristiana y la «barbárica gente»⁵⁹, de la misma forma que también en Fernández de Heredia se produce la asociación entre infiel y bárbaro⁶⁰.

De esta barbarización religiosa no se libraban los propios musulmanes, que, aparte de cualquier otra consideración, su credo islámico los convertía en bárbaros⁶¹, refiriéndose el cronista aragonés Vagad al «bárbaro Mahoma»⁶², mientras que en los *Castigos de Sancho IV*, atribuida a este monarca castellano, tanto moros como judíos quedaban clasificados como «gentes bárbaras», destacando que, tanto en un caso como en otro, en su religión «non sea tenido por syn razon que un omne aya

⁵⁸ JONES, p. 388.

⁵⁹ J. DEL ENCINA, *Cancionero de 1496*, fol. 34vº.

⁶⁰ F. DE HEREDIA, *Crónica de los conquistadores*, fol. 79rº.

⁶¹ *Ibid.*, fol. 227vº.

⁶² VAGAD, fol. 38vº.

muchas mujeres», aprovechando, en cambio, para observar que no se conocía pueblo alguno en el que una mujer pudiera tener varios maridos⁶³.

E) EL CRITERIO FILOLÓGICO

El movimiento humanista puso en circulación el tópico de la «barbarie» como forma de identificar bajo un solo concepto todo aquello que el humanismo rechazaba como proyecto cultural renovador, estableciéndose así una especie de metáfora, mediante la que, volviendo al tópico romano, se oponía *humanitas* a *barbarie*⁶⁴, aunque ahora, tanto *humanitas* como *barbarie* significasen cosa bien distinta de lo que, por ejemplo, fuera el concepto ciceroniano. De este modo, se tomaba un concepto grecolatino que había atravesado por diversos avatares reinterpretativos a lo largo de la Edad Media, para adaptarlo a necesidades expresivas completamente nuevas de índole predominantemente lingüística y filológica.

Bajo este planteamiento genérico, no faltaron los efectos parciales por los que se convertía en bárbaros a grupos concretos que daban signos de alejamiento de los principios del movimiento humanista. Así, Bocaccio, en el mismo arranque del humanismo italiano, calificaba a sus coetáneos intelectuales hispanos como «semi-barbari et efferati homines»⁶⁵, por considerarlos poco expertos en el conocimiento de la lengua latina y escasamente abiertos a las nuevas tendencias culturales que empezaban a airearse entre algunos intelectuales italianos.

Sin embargo, la introducción de los ideales humanistas en el medio hispano daría lugar también a la importación del concepto bajo la clave interpretativa que se acaba de señalar, en la que se contraponía *humanitas* y *barbarie*. De este modo, lo que había sido hasta entonces un concepto grecolatino, como el de *barbarie*, incorporado al patrimonio cultural medieval, aunque no exento de nuevos significados, ahora se convertía en un instrumento al servicio de la segregación entre tradición cultural grecolatina y tradición cultural medieval, como si fueran realidades claramente divisibles, abriendo entre ellas un foso profundo e insalvable.

El resultado de todo ello fue una tendencia al encuadramiento de la *barbarie* y de sus derivados en el marco de los debates filológicos.

El antes citado Alfonso de la Torre afirmaba que «habitaron en la çibdad [se refiere a Roma] gentes de tantas provincias, que corrompieron la fabla por barbarismos e solecismos. E desde aquí emanen las lenguas que oy se fablan en Ytalia e en Espanna por la gente vulgar e comun»⁶⁶.

⁶³ *Castigos e documentos para bien vivir* (BN. Ms. 6559), fol. 208rº.

⁶⁴ J.M. MAESTRE MAESTRE, «Bárbaros contra humanistas», *Estudios de Historia y Arqueología medievales*, 7-8 (1987-1988), pp. 132-133.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 135.

⁶⁶ A. DE LA TORRE, fol. 5vº.



Tal como ha puesto de relieve Francisco Rico, en este contexto, «la nueva cultura española, en efecto, reconocía en Nebrija al padre fundador, como arquetipo del ‘grammaticus’ y ‘azote de los bárbaros’», según, en efecto, era proclamado en 1531 por Luis Vives, casi una década después de su muerte⁶⁷. Se trataba, en realidad, de una aplicación de la metáfora bárbara, en la que ahora tomaban posición los héroes de la civilización frente a la barbarie, que ya conocía precedentes reivindicando el significado de la figura de Nebrija. Pedro Mártir de Anglería lo había calificado de «debelador de la barbarie hispana»⁶⁸. Mientras, Juan del Encina se refería a Nebrija como «aquel que desterro de nuestra España los barbarismos que en la lengua latina se avian criado»⁶⁹.

Tales alusiones a Nebrija no eran casuales, pues había sido este mismo el que había llevado a sus máximas consecuencias la utilización del concepto de barbarie y barbarismo en el desarrollo de su actividad filológica. Pero lo curioso del caso es que, a la vez que ahora el concepto de barbarie se extrapolaba como metáfora a una realidad nueva como era la de orden lingüístico, de acuerdo con los nuevos cánones humanistas, autores como el propio Nebrija restablecían el significado original de barbarie, como sinónimo de lo distinto y diferente:

Barbarismo es vicio no tolerable en una parte de la oracion. E llamase barbarismo por que los griegos llamaron barbaros a todos los otros sacando assi mesmos⁷⁰.

De este modo, los humanistas, a la vez que, a partir de su saber filológico, restablecían el concepto de barbarie a su significado primigenio, desnudándolo de sus connotaciones medievales de orden cultural, moral, religioso o antropológico, y, en cualquier caso, de implicaciones terroríficas, lo reubicaban en un nuevo campo semántico, como era el de los ideales y debates filológicos, tan consustanciales a su movimiento.

3. CONCLUSIÓN

En fin, desde el concepto de lo bárbaro como sinónimo de todo lo diferente, dando lugar a la creación de todo un sinnúmero de bárbaros y de barbarias, hasta la restauración de tal significado como expresión de alteridad en pleno Renacimiento, lo bárbaro había gozado de una notable vitalidad como criterio intelectual

⁶⁷ F. RICO, *Nebrija frente a los bárbaros*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978, p. 120.

⁶⁸ F.G. OLMEDO, *Nebrija (1441-1522), debelador de la barbarie, comentador eclesiástico, pedagogo-poeta*, Madrid, Biblioteca Nacional, 1942.

⁶⁹ J. DEL ENCINA, *Cancionero de 1496*, fol. 5r.

⁷⁰ E.A. DE NEBRIJA, *Gramática castellana*, fol. 48r.

a lo largo de todo el medievo y, en particular, del tardío medievo hispano, tal como se ha querido considerar aquí, ofreciendo un variado conjunto de significados:

- 1) Como recurso erudito de simple reproducción de rasgos históricos de enunciación original grecolatina.
- 2) Como descripción de realidades antropológicas repudiables.
- 3) Como constatación de ficciones antropológicas igualmente repudiables, pero útiles en el esfuerzo de descripción indirecta del propio autoconcepto a partir de la caracterización de lo que no se era ni se quería ser.
- 4) Como instrumento de ordenación histórica, mediante el que la historia se presentaba en cada fase concreta de su evolución como la tensión entre lo que se identificaba como lo civilizado y lo bárbaro.
- 5) Como tópico para afirmar lo aceptable y lo rechazable como ideal vital.
- 6) Como argumento útil para la justificación de la agresión hacia lo que en cada momento, según conviniera, se identificase como bárbaro, promoviendo la necesidad de su eliminación en aras de la salvaguarda de la civilización.
- 7) Como legitimador del sometimiento del bárbaro, como consecuencia de su falta de humanidad, que le impedía la posesión de derechos básicos. O de su transformación para erradicarlo de su condición original.

La constatación, tal como se ha ido viendo, de toda esta amplia variedad de significaciones nos sitúa ante un instrumento intelectual que pudo contribuir apreciablemente al siempre complejo y esencial proceso de nombrar y enunciar las realidades o las ficciones circundantes, generando, en consecuencia, una predisposición hacia ellas, no exenta de influencia en la conformación de actitudes y en la justificación de acciones, lo que motiva a valorarlo como sujeto poseedor de algún relieve histórico, tal como aquí, a partir de una limitada casuística concreta, se ha pretendido.



MOZARABÍA *VERSUS* ISLAM: ¿CONVIVENCIA O INTRANSIGENCIA?*

Julián González
Universidad de Sevilla

RESUMEN

Teniendo en cuenta una serie de inscripciones encontradas en Córdoba, de alrededor del siglo X, el autor considera que la teoría de la convivencia pacífica entre diferentes grupos religiosos (musulmanes, cristianos y judíos) en al-Andalus es muy dudosa. Sería mejor hablar de tolerancia, que es un concepto muy diferente.

PALABRAS CLAVE: inscripciones latinas, mozárabes.

ABSTRACT

Considering a series of inscriptions found in Cordova and dated back to a concrete period, the Xth. Cent., the author thinks that the theory of a peaceful convivence among the different religious groups (Muslims, Christians and Jews) in Al-Andalus is very doubtful. It would be better to talk about of a tolerance that is a very different subject.

KEY WORDS: latin and mozarabic inscriptions.

Aunque se trate de una denominación bastante discutida en estos últimos tiempos, sin embargo, utilizamos en este trabajo el término de *mozárabe* para referirnos a los descendientes de los hispano-visigodos que, luego de la invasión musulmana del 711, continuaron viviendo en los territorios ocupados, con especial énfasis en los habitantes de la actual Andalucía, conservando su religión cristiana, su organización eclesiástica y la lengua latina, aunque ya evolucionada hacia una nueva lengua romance. Sin que se pueda obviar que recibieron múltiples influencias de los conquistadores, incluyendo en las mismas su propio nombre de mozárabes, término que procede del vocablo árabe *mustarib*, que significa «arabizado»¹.

Además, si tenemos en cuenta que los invasores de la Península eran muy escasos en proporción a la población hispano-visigoda, resulta necesario en la formación de la población musulmana de al-Andalus la participación no sólo de los descendientes de éstos, sino también de los elementos hispano-godos que, al convertirse al Islam, constituirían en definitiva la mayoría de la población musulmana: es decir, podríamos hablar de una población hispano-musulmana. Ahora bien, resulta

necesario establecer con claridad en qué momento y con qué secuencia cronológica se ha producido la conversión al Islam de la población peninsular. Creo que hay que rechazar ya de entrada una conversión precipitada y enloquecida al Islam, según los ejemplos que conocemos de otros territorios ocupados por las tropas musulmanas a lo largo de la historia: Siria, Líbano, los Balcanes, etc., donde el proceso es lento y donde incluso la población cristiana no desaparece por completo².

Este aspecto ha sido estudiado por el profesor Bulliet, quien a partir del estudio sistemático de la cadena onomástica de los musulmanes (*nasab*) y del hecho de que la adopción de una religión nueva es un proceso que se produce siempre de forma lenta al principio para ir más rápido según crece el número de adeptos, llegó a la conclusión de que las conversiones de los hispano-godos al Islam fueron muy escasas en el siglo VIII, aumentaron en el siglo IX y se dispararon en el X hasta el punto de que, a mediados de ese siglo, cristianos y musulmanes se repartían aproximadamente el 50% de la población de al-Andalus³.

Esta teoría, muy criticada por quienes pretenden que la conversión al Islam fue muy rápida, encuentra, sin embargo, un fuerte apoyo en las sucesivas ampliaciones de la mezquita llevadas a cabo por al-Hakam II en torno al año 961 y la de Almanzor en 987-988. Hay un texto de Ibn Abd Rabbihi, el poeta aúlico de Abd ar-Rahmán III, el cual, al celebrar los logros de su protector, dice: «Dios ha mostrado un nuevo camino al Islam y los pueblos por tropel vienen a nuestra fe». Naturalmente la aceptación de esta teoría nos llevaría a replantearnos, siquiera sea de forma hipotética, la cuestión de la existencia de una España islámica en al-Andalus, si los cristianos eran allí más numerosos que los musulmanes, y de una España cristiana en los pequeños reinos del Norte, cuando el número de los cristianos que vivían en al-Andalus era mucho más numeroso que los que vivían en aquellos, y además contaban con una organización eclesiástica más compleja y dinámica. Otro punto a tener en cuenta sería el de la contribución de esos cristianos anónimos al servicio de los emires o califas en esos logros de la cultura musulmana⁴.

* Las conclusiones expuestas en este trabajo ya fueron presentadas de forma parcial en el III Congreso Hispánico de Latín Medieval celebrado en León los días 26 al 29 de septiembre de 2001.

¹ El término mozárabe no está atestiguado en las fuentes árabes, en tanto que no aparece en las cristianas hasta el siglo XI (*mosarab*), concretamente en un documento del 1026 publicado por Z. GARCÍA VILLADA (*Catálogo de los códices y documentos de la Catedral de León*, Madrid 1919, 128), en las crónicas latinas de dicho siglo y en el Fuero de Toledo de 1101 (*muztarabes*). En el Fuero de Toledo de 1118 Alfonso VII los llama *muzarabes* y *mozarabis* Alfonso I el Batallador en el fuero general que concedió después de su gloriosa campaña en al-Andalus en 1126: «*Ad vos totos christianos mozarabis quos ego traxi cum Dei auxilio de potestate Sarracenorum*», cf. E. CABRERA, «Los mozárabes un grupo social olvidado», en *Los mozárabes, una minoría olvidada*, Sevilla 1998, p. 16, núm. 6.

² Cf. CABRERA 1998, p. 14 y ss.

³ R. BULLIET, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Cambridge, Mass.-Londres 1979.

⁴ Cf. CABRERA 1998, p. 16 y ss.



Sea como fuere, modernos estudiosos han estimado, siempre de forma conjetural, que en el siglo XI las comunidades mozárabes andaluzas eran todavía muy numerosas y pujantes⁵.

Aunque los estudios sobre la situación real de esta minoría religiosa (concepto éste que, como hemos visto, deberíamos manejar con cierto cuidado) han sido y continúan siendo muy variados en cuanto a su temática y enfoque, sin embargo, podemos afirmar que tradicionalmente se piensa que cuando los musulmanes entraron en posesión de Hispania establecieron una política de pactos con los vencidos pertenecientes a las religiones «del Libro»: cristianos y judíos, basados fundamentalmente en los pactos que Mahoma y posteriormente el califa Umar ben al-Yattab habían otorgado a los cristianos y judíos del Yemen y, sobre todo, de Siria. En un libro publicado hace unos años, el gran bizantinista Alain Ducellier recuerda el papel trascendental que jugaron los cristianos de Siria en la constitución del califato de Damasco, poniendo de relieve cómo durante casi un siglo la lengua de la administración omeya no fue el árabe, sino el griego. Es suficientemente conocido el protagonismo que ejercieron en la administración financiera del califato tres miembros de una misma familia cristiana: Mansur Ibn Dardiún, Sardiún Ibn Mansur y, finalmente, el nieto del primero e hijo del segundo, san Juan Damasceno⁶.

Sin duda en al-Andalus existiría una situación semejante, aunque siempre referida a las clases privilegiadas y dominantes de esa comunidad; así, por ejemplo, sabemos que formaban parte de la guardia personal del emir o del califa, servían en el ejército, como es el caso de Rabi ibn Teodulf; los encontramos al servicio de la chancillería en el alcázar de Córdoba, como sucedía con un hermano de S. Eulogio, llamado José o Isaac, uno de los mártires cordobeses del siglo IX, o en la diplomacia, como ocurre con el obispo de Elvira, Recemundo, en pleno siglo X. Muchos de estos mozárabes usaban indistintamente un nombre latino, para utilizarlo en el seno de su propia comunidad, y otro árabe, de uso más general, lo que origina que a veces pasen desapercibidos en las fuentes literarias. Nadie, que no lo sepa con anterioridad, puede adivinar que bajo el nombre de Ubaid Allah ben Qásim se esconde un arzobispo que actuó de intérprete del califa Hisham II durante la recepción que le fue dada en Medina Azahara al destronado rey leonés Ordoño IV⁷.

Estos tratados, que variaban según la oposición que habían ofrecido, fueron por lo general benévolo, y en algunos casos se limitaban al pago de un tributo por parte de los cristianos. De este gravamen, que se pagaba mensualmente, quedaban exentos los mendigos, los monjes, las mujeres y los niños, así como todo el que se convirtiese al Islam. Los cristianos, pues, no sufrieron graves quebrantos en su

⁵ Cf. L. GARCÍA MORENO, «La monarquía visigoda y la Iglesia en Levante. Las raíces de un país», *Hispania Sacra* 49 (1997), p. 253 y ss.

⁶ A. DUCCELLIER, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Âge, VII^e-XV^e siècles*, París, 1996.

⁷ Cf. E. CABRERA, *Textos histórico-geográficos sobre Córdoba y su provincia*, Córdoba, 1988, p. 212 y ss.; CABRERA, 1998, p. 20 y ss.



condición personal: la mayoría pudo conservar su religión, sus costumbres, sus leyes y sus propios magistrados: *comes*, *ensor* y *exceptores* e, incluso, sus tierras, por las que evidentemente debían pagar un tributo sobre su producción, el «kharadj». Este último punto afectaba fundamentalmente a un número considerable de cristianos ricos, muchos de ellos miembros de familias nobles visigodas, cuyos ingresos procedían de las rentas de sus propiedades, del comercio, o también, como hemos ya señalado, de sus cargos militares o administrativos en el palacio del emir o del califa, hecho no excepcional en la época.

La tolerancia del Islam con respecto al culto cristiano es bien conocida por los textos mozárabes que hablan con frecuencia de las diversas clases de clérigos y sus distintas funciones, la celebración cotidiana del culto a las horas habituales y de las fiestas de la Iglesia; tampoco estaban expresamente prohibidas las manifestaciones externas de culto: Álvaro y Eulogio mencionan las procesiones y entierros a la luz pública en Córdoba y sus alrededores, celebraciones que el Islam impedía en otras tierras. Por otra parte, los cordobeses habían podido conservar algunas iglesias y monasterios fuera de la medina y levantar incluso dos cenobios más en la sierra: las célebres fundaciones de Tábanos y de S. Salvador de Peñamelaria. Además, las basílicas habían podido mantener sus torres o partes más altas, recibir ampliaciones o reparaciones e incluso hacer sonar, con harto disgusto de los musulmanes, sus campanas. Así, pues, se puede concluir que en tiempos normales el culto cristiano era respetado por las autoridades musulmanas. Esta tolerancia ha sido considerada como un claro exponente de una idílica coexistencia de las tres culturas: judía, cristiana y musulmana. Sin embargo, como veremos, se trata de una valoración sobredimensionada, pues no se tienen en cuenta factores como los económicos o político-sociales.

Donde sí se realizó una separación entre ambas comunidades fue en la ocupación de la ciudad. La mayoría de las iglesias y los barrios cristianos de Córdoba se extendían por el extrarradio de la ciudad, fuera de la medina, al haberse destruido al principio de la dominación musulmana las basílicas del interior de la ciudad, excepto la catedral. Así, pues, no es extraño, según el relato de Eulogio, que la joven Columba, de noble familia cordobesa, no conociese las calles de su ciudad. Por otra parte, no resultaba bien acogida la presencia por su centro de algunos cristianos, sobre todo sacerdotes, que procuraban visitarla sólo lo imprescindible.

La que, no obstante, sufrió gravemente fue la Iglesia, que vio considerablemente mermados su poder político e influencia social. No olvidemos que los obispos habían sustituido en cierta medida a los antiguos magistrados y funcionarios imperiales.

El hundimiento del estado visigodo tras el desastre del 711 no significó la ruina de su importante patrimonio cultural. Al respetar la Iglesia católica, depositaria en gran medida de la cultura latina y garante de su transmisión por medio de las escuelas eclesiásticas, la tradición literaria hispano-goda, mucho antes que desaparecer, se mantuvo en principio con tenacidad. De esta manera, tras los primeros momentos de confusión y caos, pese a la destrucción de algunos centros eclesiásticos y el exilio de algunas figuras ilustres, ya hacia mediados del siglo VIII las formas culturales del siglo anterior van a reaparecer con vigor. Toledo, Sevilla, Córdoba, Mérida,



Zaragoza, los grandes focos culturales del reino visigodo permanecen en pie y en ellos seguían formándose los futuros clérigos y monjes junto a algunos laicos. Sin embargo, aunque Córdoba recoge en el siglo IX el legado cultural de Isidoro de mano de los abades Speraindeo y Sansón, de Cipriano, arcipreste de la catedral, del presbítero Eulogio y del seglar Álvaro, la cultura y la religión musulmana se habían ido afianzando y dominando la sociedad, relegando a los mozárabes a unas condiciones de clara inferioridad. La conversión a la religión musulmana suponía, entre otras cosas, verse libre de impuestos sobre las personas, los bienes, el mantenimiento del ejército y, además, la posibilidad de acceder a los cargos públicos, y contar con los mismos derechos de los vencedores. Ésa fue la causa de que muchos mozárabes abandonasen su religión buscando mejoras sociales y económicas.

Éste es, pues, el panorama que en líneas generales, aunque con ligeros matices, se ha venido aceptando hasta el presente. Sin embargo, no todo ha sido unanimidad y, así, algunos estudiosos han puesto el énfasis en algunos datos que demuestran que no todo era armonía entre musulmanes y cristianos, no todo era tolerancia y los escritos apologeticos de Eulogio y Álvaro, aun teniendo en cuenta su carácter de propaganda, debían de contener alguna dosis de verdad. Aunque no sea posible en esta breve exposición profundizar en este arduo problema, existen algunos datos que, en mi opinión, no han sido examinados con el rigor que merecen.

En primer lugar, como ha señalado el profesor Gil, el sino de los mozárabes parece haber sido el de animar y revitalizar otras culturas, no la suya propia⁸. Así, ya en el siglo VIII tiene lugar una intensa emigración de hispanos hacia Europa; aparecen en el reino franco, donde instauran la unción regia, en Roma, en Montecasino, en Jerusalén. En el siglo IX otra nueva oleada migratoria hacia el reino astur-leonés hizo que éste tomase conciencia de sí mismo, las fundaciones de monasterios contribuyeron notablemente al enriquecimiento cultural del reino leonés y a una sustancial mejora en los niveles de la lengua latina, como ha señalado el profesor Pérez González⁹.

Una de las causas de esta emigración masiva ocurrida en el siglo IX tiene sus raíces en el grave conflicto religioso y cultural que tuvo lugar en tiempos del abad Speraindeo (856) y de sus discípulos Álvaro y Eulogio. Este conflicto estalló en tiempos del Abderramán II (822-852) y su sucesor Muhammad I (852-886), que llegó incluso a pensar en exterminar por completo a las comunidades cristianas y judía, pensamiento que, afortunadamente, no llegó a realizar. La respuesta de los mozárabes a tal conflicto fue variada: unos ofrecieron su vida como testimonio de su fe; otros, huyeron, como ya hemos dicho, a las tierras que repoblaban los reyes cristianos del Norte, sobre todo a León y a la cuenca del Duero, donde se levanta-

⁸ J. GIL, «Las tensiones de una minoría religiosa: la sociedad mozárabe», en *Los mozárabes, una minoría olvidada*, Sevilla, 1998, p. 106.

⁹ M. PÉREZ GONZÁLEZ, «El latín del siglo X leonés a la luz de las inscripciones», en *Actas del II Congreso Hispánico de Latín Medieval* (León, 11-14 de noviembre de 1997), León, 1998, I, p. 158 y ss.

ron nuevos poblados con gentes llegadas de diversos lugares, según lo indican claramente las inscripciones fundacionales ya mencionadas y varias cartas llegadas hasta nosotros; estas masivas emigraciones tuvieron lugar a lo largo del siglo IX, especialmente entre el 910 y el 940, no sólo de individuos, sino incluso de comunidades, a veces con su párroco u obispo, de monjes mozárabes. Un tercer contingente decidió permanecer en la tierra de sus padres. Pero será una comunidad diezmada y muy reducida.

Aun así, no podemos buscar como único motivo de la emigración de los mozárabes en busca de nuevas tierras el factor religioso. No debemos olvidar el factor económico. Si bien es cierto que la nobleza mozárabe, rica propietaria, sirve al emir o al califa como funcionarios o diplomáticos —lo que le permite acumular grandes riquezas—, los campesinos, los artesanos, viven aplastados por los impuestos y esquilados por sus propios correligionarios y son elementos dispuestos a las revueltas, como la bien conocida de Umar Ibn Hafsun, y, por supuesto, a emprender el camino hacia otras tierras en busca de mejores oportunidades de vida.

Al mismo tiempo, quedaba en pie el problema de los conversos, los muladíes, de cuyo fervor religioso se podía dudar legítimamente: *muladíes*, no hay que olvidarlo, serán los caudillos que se rebelen contra el califato en la segunda mitad del siglo IX, e incluso Umar Ibn Hafsun terminará abrazando la religión católica.

La cadena de incomodidades, revueltas y ataques sucesivos, incluidos los de los almorávides (1086) y almohades (1145), musulmanes estrictos, continuó produciendo durante los siglos XI y XII emigraciones de mozárabes, que se dirigieron a tierras de Toledo. Se dieron casos de comunidades enteras del Sur y Levante que huyeron dirigidas por sus obispos. Sevilla nos ofrece otro caso significativo de des poblamiento de mozárabes; después del arzobispo Recafredo, que de Córdoba pasó a Sevilla (antes del 851), existió todavía otro prelado de nombre desconocido, citado por el abad Sansón en su *Apologeticus* (864). Pero después de este anónimo no tenemos noticias de ningún otro arzobispo hasta Clemente, el arzobispo que huyó de la Bética a Talavera de la Reina ante la presión de los almohades (1146). Desde esa fecha, Sevilla se vio privada de su arzobispo hasta la reconquista de la ciudad por Fernando III el Santo, en cuya sede coloca a don Remondo (1259-1286), obispo de Segovia y restaurador de la iglesia hispalense. Es posible que no desapareciera por completo la huella cristiana en Sevilla bajo la dominación almohade, pero cuando Fernando III entró en la ciudad (23-XI-1248) no había cristianos en ella, ni vestigios de su existencia¹⁰.

Al intentar comprender la situación de esa minoría tropezamos siempre con la escasez de datos en las fuentes árabes, sólo preocupadas por la historia de la *umma* de los creyentes en el Islam. Tampoco las cristianas nos ofrecen datos suficientemente fiables y abundantes. La epigrafía mozárabe debería haber llenado este

¹⁰ Cf. H. GONZÁLEZ BARRIONUEVO, «La música litúrgica de los mozárabes», en *Los mozárabes, una minoría olvidada*, Sevilla, 1998, p. 159.

vacío, pero no deja de ser sorprendente que, a diferencia de lo que ocurre con los períodos inmediatamente anteriores, romano y visigodo —donde los datos aportados por la epigrafía constituyen una fuente documental de uso obligado e imprescindible—, los estudiosos del período mozárabe hayan obviado casi por completo la consulta de las fuentes epigráficas.

El estudio de la epigrafía mozárabe de Andalucía presenta ya de entrada el grave problema de la falta de un *corpus* actualizado, a diferencia de lo que ocurre con la epigrafía del período visigodo inmediatamente anterior, donde contamos con la magnífica recopilación realizada por Vives en 1969, en la que reúne casi 600 epígrafes¹¹. Así, por ejemplo, Hübner, en su *corpus* de inscripciones cristianas, reúne tan sólo 27 epígrafes mozárabes (núms. 214-228; 453-464)¹². A lo largo del siglo pasado se han ido publicando en diversas revistas especializadas nuevos epígrafes, hasta llegar a una cantidad total cercana al medio centenar, entre fragmentos y epígrafes completos. Es decir, menos del 10 por ciento de los epígrafes visigodos. Sin embargo, su escaso número no justifica, en mi opinión, la falta de atención que le han prestado los estudiosos de este período, ya comentada.

La razón de este aparente desdén tal vez haya que buscarla, por una parte, en la dificultad que representa la dispersión de las publicaciones, y por otra, en el hecho de que la práctica totalidad de las inscripciones mozárabes son funerarias, con algunas excepciones, como la conocida campana ofrecida en 955 por un abad llamado Sansón al templo de San Sebastián¹³. Es bien sabido que no son precisamente las inscripciones funerarias las que aportan un mayor caudal de información sobre los acontecimientos históricos contemporáneos, sino las votivas, honorarias y monumentales. Resulta sorprendente que no se hayan encontrado inscripciones fundacionales, como las de San Miguel de Escalada (913), San Pedro de Montes (906), San Martín de Castañeda (921), San Cosme y San Damián de Abellar (921, donde se menciona a un abad cordobés de nombre Martín), San Cebrián de Mazote (antes del 916), etc., cuando sabemos que se siguieron construyendo nuevas iglesias y reparando las antiguas, pues Muhammad I (852-886), según cuentan Álvaro y Eulogio, ordenó la destrucción de todas las iglesias construidas después del 711 y todas las reformas posteriores a dicha fecha, así como las partes visibles en ellas, como campanarios y torres. Aunque esta afirmación de Álvaro y Eulogio haya sido puesta en cuarentena —y así, por ejemplo, el profesor Gil duda que la destrucción de las nuevas iglesias haya sido sistemática, pues, en realidad, sólo hay indicios de que afectara al monasterio de Tábanos, el principal semillero de mártires y, por tanto, el principal foco de rebeldía¹⁴—, lo que no ofrece la menor duda es la cons-

¹¹ J. VIVES, *Inscripciones Cristianas de la España Romana y visigoda*, Barcelona, 1969.

¹² Ae. HÜBNER, *Inscriptiones Hispaniae Christianae*, Berlín, 1871; *Supplementum*, Berlín, 1900 (IHC).

¹³ HÜBNER (IHC 221) la fecha equivocadamente en el año 925.

¹⁴ Cf. J. GIL, «Las tensiones de una minoría religiosa: la sociedad mozárabe», en *Los mozárabes, una minoría olvidada*, Sevilla, 1998, p. 93.

trucción de nuevas iglesias después de la conquista musulmana, que muy probablemente debieron llevar inscripciones fundacionales. Fuesen o no fuesen destruidas en su totalidad por el emir Muhammad I, no debieron de quedar muchas iglesias en pie, después de la llegada de los fanáticos almorávides (1086) y almohades (1145). Como ya he señalado, cuando Fernando III entró en Sevilla (1248) no había cristianos en ella, ni vestigios de su existencia: todos habían emigrado o se habían islamizado, hasta el punto de que hubo de poner en la sede metropolitana de Sevilla al obispo de Segovia, don Remondo.

Este menguado *corpus* epigráfico se ha visto enriquecido en estos últimos años con el hallazgo de dos nuevas inscripciones cordobesas, que tengo el honor el presentar en este Seminario¹⁵.

I

Inscripción funeraria grabada sobre una placa de mármol blanco, que mide 35,5 cm de altura, 25,5 cm de anchura y 8 cm de grosor. La altura de las letras oscila entre los 4 cm de las líneas 1-4 y los 3 de las líneas 5-6. Su estado de conservación es muy bueno, pues sólo ha perdido pequeñas lascas en sus esquinas. Fue encontrada hace ya algunos años, sin que se pueda concretar la fecha exacta, en Córdoba, y adquirida por un coleccionista privado de Sevilla, donde se encuentra en la actualidad (ver foto 1).

- 1 † *Q(u)ISQ(u)IS ADVENERIT N(o)M(e)NQ(ue) LEGE(n)DO*
- 2 *BASSISS(a)E HVIVS CONMENDET D(omi)NO PRECIBVS*
- 3 *SP(iritu)MVE, VALDE PIIS MENTE CONDOLENS,*
- 4 *IAMQ(ue) BENIGNA PROPOSITVM XR(ist)O SERVABIT*
- 5 *VIRGO MODESTA OBIIT NAMQ(ue) SVB DIE*
- 6 *VI ID(u)S F(e)BR(uaria)S ERA DCCCCQ(ue)XLIIIa.*

Quienquiera que haya llegado a este lugar, y leído el nombre de esta Basilisa, que encomiende al Señor su alma en sus oraciones muy piadosas, sufriendo en su corazón, ya que benigna ha entregado su vida a Cristo. Doncella virtuosa ha muerto pues el día 6 de los Idus de Febrero de la era 944 (el 8 de Febrero del año 906).

Se trata de una pieza realmente soberbia, en la que destaca tanto la pureza de su latín, como su presentación artística y la caligrafía de la escritura.

El texto está enmarcado por una orla formada por dos cordeles entrelazados, decoración característica de los epitafios mozárabes. Se trata de un tema artís-

¹⁵ Cf. J. GONZÁLEZ, «La epigrafía mozárabe: testimonio de una minoría religiosa», en *Actas III Congreso Hispánico de Latín Medieval*, León 26-29 septiembre 2001 (en prensa).



tico muy normal en España y atestiguado en todas las épocas, desde decoraciones en relieves ibéricos, mosaicos romanos y paleocristianos, relieves visigodos¹⁶ y, sobre todo, en los relieves hispano-musulmanes, donde aparece tanto en piedra tallada, como marfiles, bronce, cerámica y tejidos. Este tema de la trenza de dos ramales aparece también en el arte asturiano, por ejemplo, en la iglesia de S. Salvador de Valdedios, consagrada en 893 y obra atribuida a Alfonso III, en sus capiteles, que son, según el profesor Bonet Correa, de «abolengo asturiano», hay tallado a bisel en sus cimacios este mismo motivo. También lo encontramos en la iglesia mozárabe de S. Miguel de Escalada, tallado a bisel, en el ara, y en los capiteles y modillones de S. Millán de la Cogolla de Suso. En la Biblia Hispalense volvemos a encontrarlo en la representación de Naún, rodeando el nombre del profeta¹⁷.

El motivo de la elección de este tema decorativo hay que buscarlo, sin duda, en los mosaicos sepulcrales paleocristianos, tanto los de tendencia culta, cuyo ejemplar más representativo es el de Optimus, como en los de tendencia popular, con influencias africanas, representados por el del Buen Pastor. El arte mozárabe sufre indudablemente la influencia del arte califal, que, a pesar suyo, les deslumbra con su esplendor, pero, al sentirse herederos no sólo del arte hispano-visigodo, sino incluso del mundo clásico, se inspiran conscientemente en la tradición de sus antepasados. Así, en el arte prefieren las formas estructurales y decorativas que, aunque empleadas también por los árabes conquistadores, como ocurre con el arco de herradura, proceden del arte clásico o cristiano anterior a la conquista, y rechazan cualquier imitación de la cultura pagana, que consideran una amenaza para sus creencias y sus tradiciones¹⁸.

A pesar de seguir una tradición en el tema, la orla de la inscripción de *Basilisa* gana en detalles decorativos. Por un lado, la separación de los ramales se marca generalmente con una incisión en la piedra; en cambio, la nuestra señala este cruce mediante un botón marcado con una línea incisa, en cierto sentido semejante a la que hemos visto en la mencionada inscripción de *Ucubi*. Pero, además, enriquece los cuatro ángulos de la placa mediante la grabación de sendas flores de lis de cinco pétalos en cada una de ellas. Detalle éste desconocido en la epigrafía funeraria mozárabe.

Antes de pasar a comentar el contenido del epígrafe, tal vez convenga hacer algunas consideraciones sobre el proceso de elaboración de una inscripción, proceso que nos aclarará algunas de sus peculiaridades. En la elaboración de un epígrafe se distinguen tres etapas, la primera la constituye la minuta, que está escrita generalmente en «escritura corriente», es decir, en una minúscula comparable a la de los

¹⁶ Un ejemplo del empleo de la orla en el período visigodo lo encontramos en una lápida de *Ucubi* (Espejo, Córdoba) del año 662 (IHC 99).

¹⁷ Cf. R. CASTEJÓN CALDERÓN, «Los mozárabes del siglo VIII al X», *BRAC* 51 (1981), p. 234, nn. 76-84.

¹⁸ Cf. CASTEJÓN, 1981, p. 235.



Álvaro y Sansón, y unas obras tan correctas desde un punto de vista gramatical tienen un mérito indudable. Se trata de una lengua arcaizante, como ya señalara Menéndez Pidal. Los autores predilectos de los visigodos, S. Jerónimo y S. Gregorio, son también los preferidos de los mozárabes. El estilo sentencioso, barroco y atormentado de la lengua de los mozárabes es el mismo que cultivaban siglos antes sus antepasados visigodos¹⁹, por lo que en sentido estricto no podemos hablar del latín de la mozarabía, sino de un latín visigodo-mozárabe.

Este mismo latín irrefutable desde un punto de vista lingüístico está patente en las inscripciones fundacionales de San Miguel de Escalada (913), San Pedro de Montes y San Martín de Castañeda (921), algunas de ellas construidas en el siglo X por mozárabes emigrados del Sur. En efecto, la inscripción de San Miguel nos cuenta cómo aquella iglesia había permanecido en ruinas «hasta que el abad Alfonso, viniendo con sus compañeros de Córdoba, su patria, levantó la arruinada casa en tiempo del [...] príncipe Alfonso [...]. Fueron concluidas estas obras, [...] en la era 951». En el caso de San Martín de Castañeda su inscripción fundacional afirma que el monasterio fue fundado por el abad Juan, llegado también de Córdoba en 921. También San Cebrián de Mazote fue fundada por un abad cordobés en 916 de nombre *Martinus*. Lleva en sus sillares las marcas de los frailes canteros que trabajaron allí.

Las variantes, escasas, corresponden a fenómenos atestiguados igualmente en los períodos anteriores. En el nivel fonético se puede constatar la existencia de la monoptongación de AE en E en *BASILISSE* y el cambio de V por B en *SERVABIT*; ambos fenómenos son bien conocidos y no merecen un comentario más amplio. En el plano morfológico encontramos el ablativo del gerundivo *LEGENDO* con un valor claramente temporal «cuando, después»: «después de leer (o cuando lea) el nombre de Basilisa». También hay que destacar la construcción de superlativo absoluto mediante el adverbio *VALDE*, forma característica del latín vulgar y familiar en el que la forma *-issimus* es sustituida por adverbios tales como *sane*, *ualde*, *uehementer fortiter*, *bene*, *multum*, de los que sólo algunos han sobrevivido en las lenguas romances. El uso de *ualde* no está atestiguado en la lengua visigótica.

A pesar de la perfección de su latín, el epígrafe presenta no obstante dos vocablos de difícil interpretación: uno, la enclítica *-VE* en *SP(iritu)MVE*, y otro, el término *IAMQ(ue)*. En efecto, en el primer caso no existe disyunción alguna, *spiritum* no se encuentra en relación con ningún otro elemento. Se podría pensar que se ha añadido por una necesidad rítmica²⁰. En este caso habría que eliminarla en la traducción.

¹⁹ Cf. GIL 1998, p. 103 y ss.; *Idem*, «Notas sobre fonética del latín visigodo», *Habis* 1 (1970), pp. 45-86; P. HERRERA ROLDÁN, *Cultura y Lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX*, Córdoba, 1995.

²⁰ Quisiera agradecer al profesor Juan Gil las sugerencias que me ha proporcionado a lo largo de la elaboración de este trabajo y que, sin duda, han contribuido a enriquecerlo.

El segundo término conflictivo es IAMQ(ue). La enclítica QVE carece de valor coordinante, por lo que tal vez tenga un valor similar y su presencia se deba a la misma causa que la enclítica -VE, antes mencionada. Sin embargo, no resisto la idea de considerar que este vocablo, siquiera sea como hipótesis de trabajo, tenga el valor de una conjunción causal «ya que», mediante la que el lapicida intenta justificar la *commendatio animae* de la difunta, «te ruego que encomiendes su alma al señor, ya que ha consagrado a Cristo su vida y ha muerto virgen». No podemos olvidar que en toda inscripción se pretende conseguir «no sólo duración» —a cuya finalidad obedece el empleo en muchos de materiales resistentes: mármol, bronce, etc.— sino principalmente «publicidad». A esta finalidad se dirigen el empleo de adjetivos llenos de ecos religiosos: *benigna*, *uirgo modesta*, desconocidos de la epigrafía visigoda. También son novedosos dentro siempre del vocabulario epigráfico visigótico los vocablos *condolens* y, sobre todo, *propositum* para referirse a la decisión de Basilisa de consagrar su vida a Cristo.

Dentro de lo que pudiéramos llamar novedades del estilo, llama la atención el empleo del *quisquis aduenerit nomenque legendo Basilissae huius*, pues en expresiones de este tipo se suele emplear la segunda persona y además la referencia a la lectura se hace habitualmente sobre el epígrafe: *quisquis legis hunc titulum*. De esta forma, con el cambio de construcción, se resalta la figura de la difunta y no el hecho mismo de la muerte: no se dice «quienquiera que lea este epígrafe (que recuerda la muerte de un cristiano), que llore, o rece, etc.», ahora se ruega que «quienquiera que haya llegado aquí y cuando lea el nombre de esta Basilisa», que encomiende su alma a Dios, sufriendo mucho en su corazón, etc. Todo parece apuntar, en mi opinión, a que la difunta, Basilisa, sería un personaje muy apreciado en su comunidad, *beniga et uirgo modesta*, y cuya muerte debió de conmover profundamente a sus amigos.

II

Inscripción funeraria bilingüe, grabada sobre una placa de mármol blanco, que mide 40 cm de altura, 20 cm de anchura y 4 de grosor. La cartela está enmarcada por una moldura formada por una estrecha gola y el clásico cordón de las estelas mozárabes. Su estado de conservación es bueno, aunque ha perdido un pequeño fragmento en su ángulo superior derecho, al final del texto hay una elegante *hedera*. Fue encontrada aproximadamente en 1987 en el cortijo el Carrascal, situado a unos 6 km de Palma del Río, en la carretera que une esta localidad con Hornachuelos, provincia de Córdoba, donde la vimos y fotografiamos:

A) LATÍN

- 1 *IN HOC LOCO REQVIESCIT*
- 2 *CORPVS IOHANNIS*
- 3 *BEATE MEMORIE*

- 4 QVI OBIIT IN ERA
- 5 MILLESIMA XXXVIa (tricensima sexta)
- 6 DIE NONAS IVLII (hedera)

En este lugar descansó el cuerpo de Juan, de feliz memoria, que murió en la era 1036, el día de las nonas de Julio (7 de Julio del año 998).

B) ÁRABE

*Tuwaffi Basim b. 'Abbas b. Àmr
Fi sahr yuliyah Sana alf wa sitt wa talatin*

Básim b. Abbas b. Umar murió el mes de Julio del año 1036²¹.

El texto latino es el característico de las inscripciones mozárabes, con una tipología que recuerda las miniaturas de los códices: la H parece una h minúscula, la R una combinación de P y H, el trazo derecho de la N no se apoya en la línea de la caja, etc. La I final de REQUIESCIT es más pequeña; hay un nexa NN en IOHANNIS y monoptongación de AE en E en BEATE MEMORIE.

El texto árabe está escrito en el tipo cúfico califal cordobés del siglo X, que se corresponde perfectamente con la fecha de la inscripción.

No debe extrañarnos esta duplicidad en la onomástica, pues es bien sabido que era frecuente entre los mozárabes andaluces la utilización indistinta de un nombre latino, para usarlo en el seno de su propia comunidad, y de otro árabe, de uso más general, lo que origina que con frecuencia los mozárabes pasen desapercibidos en las fuentes, a no ser que se indique su condición de cristiano. Así, por ejemplo, un arzobispo de nombre Ubaid Allah ben Qásim actuó de intérprete del califa Hisham II durante la recepción que le fue dada en Medina Azahara al destronado rey leonés Ordoño IV, e igualmente, después de la batalla de Simancas del 939, el rey de León Ramiro II envía a Córdoba a unos embajadores de origen mozárabe para gestionar la paz con Abderramán III, y éste, a su vez, encomienda las negociaciones a varios obispos mozárabes, cuyos nombres conocemos: Abbas b. Al-Múndhir, metropolitano de Sevilla; Yaqub b. Mahrán, obispo de Pechina, y Abdalmalik b. Asan, obispo de Elvira²². Todas estas circunstancias nos inclinan a pensar que, aunque no sepa-
mos la personalidad del difunto, su doble onomástica parece indicar que se trata de

²¹ Agradezco al profesor Rafael Valencia tanto la transcripción como la traducción del texto árabe.

²² Cf. E. CABRERA MUÑOZ, *Textos histórico-geográficos sobre Córdoba y su provincia*, Córdoba, 1988, p. 212 y ss.; ídem, «Los mozárabes: un grupo social olvidado», en *Los mozárabes, una minoría olvidada*, Sevilla, 1998, pp. 21 y 39.

un personaje influyente en su comunidad, que tal vez desempeñase algún cargo público, que haría necesario el uso de un nombre árabe de cara a la administración califal.

Al abordar el estudio de las inscripciones funerarias mozárabes nos encontramos con dos hechos notables, mejor diría sorprendentes: uno, la procedencia, y otro, la datación. En efecto, de las 52 inscripciones que constituyen la totalidad del *corpus*, 42 proceden de Córdoba y su provincia, 6 de la provincia de Granada y 4 de la de Málaga. Es decir, no se ha encontrado inscripción alguna en Sevilla, a pesar de ser la sede metropolitana, ni en ninguna de las restantes provincias occidentales. La explicación de esta anomalía continúa siendo un misterio de imposible aclaración, pues su ausencia sólo es explicable o bien porque nunca fueron grabadas, lo que no resulta creíble, o bien porque fueron destruidas en algún momento, muy probablemente por motivos político-sociales, ya que no lo fueron las cristianas visigodas del período anterior. Por otra parte, la concentración de inscripciones en Córdoba y sus alrededores sólo puede deberse a que no se daban las mismas circunstancias políticas y socio-económicas en la capital califal y en el resto de al-Andalus. La distribución cronológica resulta igualmente sorprendente, y así de las 27 inscripciones cuya datación es segura, ninguna corresponde al siglo VIII, 4 al siglo IX, 19 al X, 3 al XI y 2 al XII. Así, pues, las inscripciones procedentes de Córdoba representan casi el 80% del total y las fechables en el siglo X un 70%.

La explicación de la distribución y cronología resulta muy difícil: las malaqueñas son todas de la zona montañosa donde tuvo lugar la revuelta de Hafsun. Las granadinas son de zonas muy dispersas y parecen el resultado de enterramientos familiares, no comunales. Las inscripciones cordobesas obedecen, sin duda, a un momento de mayor permisividad por parte de las autoridades musulmanes, coincidente en el tiempo con el mayor flujo de cristianos hacia la nueva religión del Islam: probablemente como resultado de la política más armónica de Abderramán III.

En efecto, aunque las fuentes son algo contradictorias en lo que respecta al comportamiento de este califa con los mozárabes²³, y a pesar de que nos consta que fue uno de los más crueles de la dinastía, comparable a su antepasado al-Hakam I «el tirano del Arrabal», y que en el desarrollo de sus campañas de pacificación fue en algunos casos extremadamente cruel, como ocurrió con la toma de Belda, donde mandó decapitar a los cristianos residentes en ella por haberse negado a entregarle la plaza, no obstante, según Ibn Hayyán, fue generoso en otras ocasiones. Las fuentes cristianas son igualmente contradictorias y así, mientras Roswitha de Gandersheim le acusa de crueldad con los cristianos, Juan de Metz, por el contrario, menciona el testimonio del obispo mozárabe de Córdoba que, aun reconociendo las tribulacio-

²³ Cf. Ch.E. DUFOURQ, «La coexistence des chrétiens et des musulmans dans al-Andalus et dans le Maghrib au X^e siècle», *Occident et Orient au X^e siècle*, París, 1979, p. 209 y ss.; E. CABRERA, «La pacificación de al-Andalus», en *Abderramán III y su época*, E. Cabrera (ed.), Córdoba, 1991, p. 11 y ss.

nes que pasaba la comunidad cristiana, admite que el trato dado por las autoridades musulmanas a ésta era más fluido que el mantenido con la otra comunidad de *dhimmies*, los judíos²⁴.

Un ejemplo revelador de la convivencia de las tres religiones en el reinado de Abderramán III lo constituye el relato de Ibn Hayyán sobre la liberación del gobernador musulmán de Zaragoza, Muhámmad b. Hashim, prisionero de Ramiro II de León después de la famosa batalla de Simancas del 939. Cuando el califa promueve unas conversaciones de paz con el rey leonés, éste envía a Córdoba a unos embajadores de origen mozárabe y el califa a tres obispos mozárabes de al-Andalus: Abbas b. al-Múndhir, metropolitano de Sevilla, Yaqub b. Mahrán, de Pechina, y Abdalmalik b. Asan, de Elvira y a su médico judío Hasday ibn Shaprut, «persona» —según palabras de Ibn Hayyán— «sin par en su tiempo entre los servidores de reyes, por su cultura, su habilidad y su sutileza»²⁵.

En este episodio se refleja uno de los aspectos más relevantes de la convivencia entre los fieles de las tres religiones: cada comunidad sirve, según su leal saber y entender, a su soberano musulmán. También queda patente cómo los mozárabes, descontentos no sólo por las diferencias religiosas, sino también por la implacable presión fiscal y económica, no se sienten a gusto y se trasladan a vivir a la España cristiana del Norte, donde sirven a los reyes leoneses. Así, pues, del testimonio de la epigrafía resulta muy cuestionable sostener sin más la teoría de una pacífica convivencia entre las tres religiones —definición más acertada que la más usual de tres culturas—, tomando sólo como ejemplos las ciudades de Córdoba y Toledo, donde sí es posible hablar de tal convivencia. Tampoco es posible negarla en absoluto, tomando como referencia los textos apologéticos de Eulogio y Álvaro que hablan de la intransigencia de las autoridades musulmanas con los cristianos. Por ello, parece más prudente en el estado actual de nuestro conocimiento de la época mantener una postura intermedia, pero más bien pesimista, porque, en palabras del profesor Cabrera, «en honor a la verdad, convivencia pacífica no la hubo nunca. Como mucho hubo tolerancia, que es una cosa distinta»²⁶.

²⁴ Cf. CABRERA, 1998, p. 37, nn. 56-58.

²⁵ Cf. CABRERA, 1998, p. 38 y ss., n. 63.

²⁶ CABRERA, 1998, p. 40.



Foto 1. Inscripción funeraria grabada sobre una placa de mármol blanco.



ISLAM: VIEJAS Y NUEVAS FRONTERAS

Alfonso Carmona
Universidad de Murcia

RESUMEN

Los libros en que se recoge la doctrina islámica primigenia dividen el mundo en dos campos enfrentados: los países islámicos y el resto de la humanidad. Hasta finales del siglo XI el debate doctrinal en este campo versaba sobre las condiciones que permitían, o en su caso obligaban, a llevar la guerra al territorio de los infieles. Pero, tras la conquista cristiana de Toledo y de Palermo, el debate se centró en la legitimidad de la permanencia de musulmanes en tierras gobernadas por cristianos. Recientemente el fenómeno de la emigración se ha visto acompañado de la aspiración a un estatuto personal especial para los musulmanes que residen en estados no-islámicos.

PALABRAS CLAVE: relaciones culturales, Islam.

ABSTRACT

The books where the original Islamic doctrine is collected divide the world in two facing fields: Islamic countries and the rest of mankind. Till the end of the 11th C, the doctrinal debate about this was concerned with the conditions that allowed, or in its case obliged, to make war against the infidel's territory. Nevertheless, after the Christian conquest of Toledo and Palermo, the debate was centred on the legitimacy of the permanence of Muslims in those lands governed by Christians. Recently, the phenomenon of immigration has brought in the desire for a special and specific statute for Muslims resident in non-Muslim states.

KEY WORDS: cultural relations, Islam.

Pedro de Quintana, secretario de Fernando el Católico, pedía «paz entre cristianos y guerra a los infieles», y ése fue el lema de la monarquía española durante generaciones. Por aquellos mismos tiempos los hombres de religión del Islam seguían escribiendo libros acerca del *yihâd*, libros que también legitimaban el llevar la guerra al corazón de aquellos países de infieles que no mantuviesen un tratado de paz con los musulmanes. Así pues, las dos religiones han mantenido, y a veces tenemos la sensación de que aún mantienen, actitudes beligerantes con respecto a quienes no creen en sus dogmas. O más exactamente: los estados cuyo credo oficial es una de estas religiones se han considerado, o aún se consideran, enemigos de los estados en que gobiernan los otros.

Pero hay sin duda una diferencia entre ambas religiones: mientras que la legitimación de la beligerancia está en los textos fundacionales del Islam —como vamos a ver—, esta actitud beligerante en el lado cristiano no parece anterior al siglo IV, cuando Constantino (recuérdese la batalla del puente de Milvio en octubre del año 312) oficializa el cristianismo y comienza la represión de las otras religiones.

DOS MUNDOS ENFRENTADOS

Los textos fundacionales del Islam establecen una tajante frontera que divide el mundo en dos partes enfrentadas: de un lado están los creyentes que viven en países regidos por leyes islámicas; y del otro está el resto del mundo, allí donde no gobiernan las normas del Islam. El territorio de los primeros fue llamado *dâr al-Islâm* (la morada del Islam); el de los otros recibió el nombre de *dâr al-harb* (la morada de la guerra), o también el de *dâr al-kufr* (morada de la impiedad). El uso de una u otra de estas dos últimas denominaciones podrá ser considerado significativo, pero en realidad ambas vienen a implicar lo mismo: que los territorios donde dominan los infieles están, al menos en teoría, bajo la amenaza del Islam, es decir, son tierras expuestas al *yihâd*, ese tipo de lucha que tiene por objeto o bien la expansión o bien la defensa del Islam, pero sin que ello conlleve la aniquilación de los no-musulmanes ni su conversión forzosa¹.

Cuando la finalidad de la lucha sea difundir el Islam, la primitiva doctrina recuerda que no se debe comenzar el combate si los pueblos contra los que se dirige no han sido antes expresamente invitados a entrar en la religión islámica. Pero, teniendo en cuenta que la formalidad de tal invitación podía entenderse como el prelude a una guerra y permitir así al enemigo el organizarse, los alfaquíes desarrollaron pronto la teoría de que, al haberse expandido ya el Islam suficientemente, se sobreentendía que todos los pueblos sabían que estaban llamados a adherirse a él, y que no podían, por lo tanto, alegar ignorancia.

De la importancia que la doctrina concede al *yihâd* da idea el hecho de que el Islam considera mártires a cuantos mueren en él. El prototipo del mártir islámico, lejos de esa pasividad que estamos acostumbrados a atribuir a los mártires cristianos, es el del que lucha, y no metafóricamente sino empuñando las armas. El Profeta Muhammad lo dijo: «Me gustaría luchar por Dios y ser matado, y luego ser devuelto nuevamente a la vida para poder perecer de nuevo en la defensa de Dios, y así una vez y otra»². La participación en ese combate por la religión es tan merito-

¹ Sobre la doctrina islámica acerca del *yihâd*, véase el trabajo de M^a. ARCAS CAMPOY, «Teoría jurídica de la guerra santa: El *Kitâb Qidwat al-Gâzi* de Ibn Abî Zamanîn», *Al-Andalus Magreb. Estudios Árabes e Islámicos*, 1 (1993), pp. 51-65.

² *Apud* Mâlik b. ANAS, *Muwatta'*, cap. 21, párrafo 27.

ria³ que al creyente que muere en la lucha se le perdonan todas sus faltas⁴, y así se le abren las puertas del Paraíso.

El *yihâd* es una obligación, al menos colectiva. Deber colectivo, o deber de suficiencia (*fârd kifâyâ*), es aquel cuyo cumplimiento por un número suficiente de musulmanes dispensa a los demás. Pero la teoría sobre el alcance y las excepciones de tal obligatoriedad no es unánime. La corriente mayoritaria en los siglos medievales mantuvo la doctrina de que dicho combate era obligatorio, incluso si los infieles no habían tomado la iniciativa en la agresión. Sin embargo, ya en el siglo VIII, Sufyân al-Thawrî sostuvo la opinión de que la guerra por la religión no era estrictamente obligatoria más que como medio de defensa, y que tomar la iniciativa en el ataque contra los infieles no pasaba de ser una recomendación. Actualmente, son muchas las corrientes de opinión islámicas que consideran que un ataque que no sea en defensa propia no puede ser nunca calificado de recomendable.

Ahora bien, esta doctrina de las dos moradas no aparece explícitamente formulada en el Corán. Por lo pronto, la expresión *dâr al-harb* no es coránica. Parece evidente que tal teoría sólo se formuló una vez que se estableció y consolidó el Estado islámico. El Corán proclama —como es lógico— una inequívoca diferencia entre el creyente y el no-creyente. Pero, según leemos en el Libro Sagrado, el creyente estará en una de estas tres situaciones: 1) vive en país islámico; 2) vive en país enemigo; 3) vive en país no-islámico que está ligado a la comunidad de los musulmanes por un pacto. Esto es lo que se desprende de las aleyas 92 y 93 de la azora cuarta, en que se legisla acerca del homicidio entre creyentes, pues la compensación que se satisface en caso de homicidio no intencionado es diferente en cada uno de los tres casos.

En consecuencia, se podrá argumentar que esa tajante frontera religiosa y política de que venimos hablando no establece dos mundos únicamente, sino tres, habida cuenta del texto coránico que he mencionado. Pero, además, se puede aducir el dato de que los tratados jurídicos islámicos admiten que, cuando un país infiel establece un pacto con los musulmanes, deja entonces de ser *dâr al-harb*, al menos a efectos militares, y pasa a ser *dâr al-sulh* (morada del pacto). Pero, como tal situación jurídica es contingente y transitoria, la teoría jurídica islámica considera que ello no afecta a la esencia de su condición de enemigos.

La frontera religiosa y política con que el Islam marca y preserva su propia identidad no sólo obliga al musulmán a ver a las gentes del otro lado como enemigos, sino que se considera recomendable, cuando no obligatorio, que los musulmanes que residan en el *dâr al-harb* emigren cuanto antes al *dâr al-Islâm*. Es quizá

³ Sobre los méritos del *yihâd* Ibn Marzûq nos ha dejado unos interesantes párrafos en su *Musnad: Hechos memorables de Abû l-Hasan, sultán de los benimerines*, trad. de M^aJ. Viguera, Madrid, 1977, pp. 320-322.

⁴ *Muwatta'*, cap. 21, párrafo 31.

oportuno señalar que la palabra empleada en los textos donde se consigna esta recomendación u obligación es *hiyra*, el mismo término con que se designa la emigración que Mahoma efectuó desde su ciudad natal, La Meca, a Yathrib, ciudad que luego habría de ser llamada Madīnat al-Nabī (la ciudad del Profeta) o simplemente Medina. Así pues, los musulmanes no tienen más que seguir el ejemplo del Mensajero de Dios, pues Mahoma con su acción indicó la necesidad de tener un territorio donde poder aplicar las propias leyes y donde poder vivir de acuerdo con las propias normas.

La recomendación a abandonar el *dār al-harb* se convierte en estricta obligación si el fiel no puede cumplir allí con toda libertad sus deberes religiosos. Este mandamiento se basa en las siguientes aleyas (97-100) de la mencionada azora cuarta:

Los ángeles dirán a los que llamen y que han sido injustos consigo mismos: «¿Cuál era vuestra situación?». Dirán: «Éramos débiles en la tierra». Dirán: «¿Es que la tierra de Dios no era lo suficientemente vasta como para que pudierais emigrar?». Esos tales tendrán la gehena como morada. ¡Mal fin...!

Quedan exceptuados los débiles —hombres, mujeres y niños— que no disponen de posibilidades y no son dirigidos por el Camino.

A estos puede que Dios les perdone. Dios es perdonador, indulgente.

Quien emigre por Dios, encontrará en la tierra muchos refugios y espacio. La recompensa de aquél a quien sorprenda la muerte, después de dejar su hogar para emigrar a Dios y a su Enviado, incumbe a Dios. Dios es indulgente, misericordioso⁵.

La cuarta es una de las azoras que el Profeta dio a conocer en Medina, y las palabras anteriores tenían como intención que los musulmanes que aún permanecían en La Meca la abandonasen para unirse con Mahoma en aquella otra ciudad. Ahora bien, de acuerdo con la literalidad del texto, la obligación de emigrar solamente recae sobre quienes, a causa de su inferioridad en la tierra que habitan, no cumplan satisfactoriamente sus obligaciones religiosas. Sin embargo, el Profeta parece haber sido más exigente, ya que —según algunas tradiciones— llegó a afirmar: «No tengo nada en común con los musulmanes que viven entre los politeístas»⁶.

¿PUEDE EL MUSULMÁN VIVIR EN TIERRA DE INFIELES?

Pero, como tantas veces sucede en el Islam, los textos fundacionales son contradictorios, y la tradición islámica recoge también esta otra afirmación: «No hay emigración después de la conquista (de La Meca)». De entender este aserto de modo absoluto, ello implicaría la abrogación de la obligación general de emigrar,

⁵ He transcrito la traducción de J. CORTÉS, *El Corán*, Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 165.

⁶ Abú DAWŪD, *Yihād*, 95; AL-NASĀ'Ī, *Qasâma*, 27.

entendiendo que la desaprobación que mereció la permanencia en tierra de infieles fue puntual y sólo tuvo vigencia mientras duraron las circunstancias históricas concretas que motivaron la emigración de Mahoma. Y así lo ha venido entendiendo la mayor parte de las autoridades doctrinales del Islam.

Sin embargo, hubo quienes consideraron que dicha abrogación no se aplicó más que a los musulmanes que vivían en la zona de La Meca. Entre ellos están dos ulemas andalusíes del siglo XII: Abû Bakr Ibn al-'Arabî y Abû l-Walîd Ibn Rushd, en cuya época se estaba asistiendo al repliegue del Islam en la Península Ibérica. Pero lo que sin duda influyó decisivamente en ambos sabios a la hora de formular su doctrina fue el hecho de que, a partir de la toma de Toledo en 1085, existían musulmanes andalusíes viviendo bajo dominio cristiano, fenómeno que se había empezado a conocer en Sicilia unos años antes, cuando en 1072 Palermo fue conquistada por Roger de Hauteville, conde normando⁷.

En los primeros siglos del Islam, que es cuando se elabora la teoría clásica de su derecho, los límites de la expansión de la religión musulmana eran los mismos que los del Estado islámico. No había, pues, musulmanes establecidos permanentemente fuera de esas fronteras. Pero, desde el siglo XI, los andalusíes y otras comunidades islámicas se enfrentan al problema de la existencia de musulmanes de sus antiguos territorios que viven ahora en la «morada de la guerra» (*dâr al-harb*). No todos, pero sí la mayor parte de los muftíes consultados sobre esta nueva circunstancia se inclinaron por la necesidad de que los musulmanes emigrasen de esos países. Ello implicaba que las fronteras de cualquier estado islámico debían estar siempre abiertas a esos exiliados. Lo que motivó no pocas reacciones negativas en las poblaciones musulmanas que se veían obligadas a acoger a dichos inmigrantes, vistos muchas veces como intrusos y competidores, por más que fueran hermanos en la fe.

Digamos de paso que parece haber sido muy distinta la actitud de las autoridades norteafricanas ante la llegada de numerosos y excelentes profesionales que ellos pudieron emplear en sus cortes, cancillerías y tribunales. Consta que también la llegada masiva de población era vista por esas autoridades como una magnífica oportunidad de poblar y vivificar tierras relativamente despobladas, y aumentar la población de las ciudades, especialmente de las costeras (lo que sin duda redundaba en una mayor seguridad de la frontera marítima). Según E. Molina, se estima que solamente en Bugía se instalaron unas ocho mil familias andalusíes⁸. Otro ejemplo: el califa almohade al-Rashîd atrajo hacia Rabat a un numeroso grupo de huidos del Levante peninsular tras la entrada de Jaime I en Valencia (hecho que tuvo lugar en

⁷ Vid. L. CARDAILLAC, «Tolède et Palerme à la frontière de deux mondes (XII^e et XIII^e siècles)», *Arquivos do Centro Cultural Português*, 31 (1992), pp. 33-50.

⁸ E. MOLINA LÓPEZ, «Dos importantes privilegios a los emigrados andalusíes en el Norte de África en el siglo XIII contenidos en el *Kitâb Zawâhir al-fikar* de Muhammad b. al-Murâbit», *Cuadernos de Historia del Islam*, 9 (1978-79), pp. 15-16.

1238); el gobernador de Ceuta les facilitó el paso y aseguró su traslado a Rabat, donde se les concedió el derecho a cultivar las tierras en que libremente quisieran instalarse y a mantener sus costumbres de origen⁹.

En todo caso, a partir del momento (finales del siglo XI) en que el Islam pierde las ciudades de Toledo y de Palermo, el debate sobre las circunstancias que hacían obligatoria, o no, la emigración a tierras de Islam renació una y otra vez en la Península Ibérica y el Norte de África especialmente. La doctrina formuló un principio rotundo: «*El Islam gobierna, pero no es gobernado*». Este lema parecía suficiente para que ningún musulmán admitiese de buena gana el sometimiento a un poder cristiano. Pero, además, con las nuevas aportaciones al debate se fueron añadiendo otros argumentos; como el que el musulmán que vive bajo dominio cristiano contribuye a aumentar la riqueza de los enemigos del Islam. Al mismo tiempo se insistía en el hecho de que, aunque al creyente se le garantizase, por parte de las autoridades cristianas, la práctica de su religión, era evidente que la estricta aplicación de las leyes del Islam era muy difícil en un contexto social, religioso y político muy distinto de aquel para el que habían sido dictadas.

Así pues, la teoría legal pidió al musulmán que no aceptase la situación de súbdito de un soberano cristiano y que emigrase a país musulmán. ¿Pues cómo —en esa situación de inferioridad política— se puede organizar la colecta y distribución de la *zakât* (la limosna canónica) o cómo infligir las penas previstas en caso de apostasía, blasfemia, adulterio, robo, etc.? Pero frente a la doctrina está la tozuda realidad, y muchos musulmanes de la Península Ibérica consideraron más conveniente permanecer en su tierra natal. Sus alfaquíes, por otra parte, no encontraron que fuera imposible la práctica del Islam en el *dâr al-harb*. El mismo hecho de que algunos de estos hombres de religión permaneciesen junto con el resto de la población en los territorios conquistados es muy ilustrativo. Ibn al-Zubayr cuenta el caso (que considero significativo) de un ulema cordobés que vivió entre los siglos XII y XIII, llamado Ibn al-Saffâr, el cual, cruzando el Estrecho de Gibraltar, fue capturado por los cristianos y llevado a Toledo como esclavo; pues bien, cuando pagó el rescate que le permitió recuperar la libertad, decidió no volver a territorio islámico, permaneciendo en Toledo dedicado a la enseñanza del Corán en el barrio mudéjar hasta su muerte en el año 1242¹⁰.

Para facilitar las cosas tales sabios cuidaban, en su transmisión de la doctrina islámica, de no insistir en los puntos en que ésta pudiera ser imposible de aplicar entonces en los reinos peninsulares; y, en todo caso, ofrecían soluciones alternativas para esos puntos de difícil o imposible cumplimiento, o mostraban las posibilida-

⁹ E. MOLINA, *art. cit.*, pp. 17-19.

¹⁰ *Apud* P.S. VAN KONINGSVELD y G.A. WIEGERS, «Islam in Spain during the early sixteenth century. The views of the four chief judges in Cairo (Introduction, translation and Arabic text)», en O. ZWARTJES, *et alii* (eds.), *Orientations. Poetry, Politics and Polemics. Cultural transfer between the Iberian Peninsula and North Africa*, 1996, p. 133.

des de exención que la propia Ley prevé y a las que podía acogerse el mudéjar. Tomemos como ejemplo un pasaje del manuscrito 5252 de la Biblioteca Nacional de Madrid, cuya autoría G. Wieggers atribuye a 'Isà b. Yâbir, donde se dice:

En cuanto el *azzaká*, no es menester detenernos en explicar todo su derecho, pues en esta isla [=península], por la gracia de Allah, aunque se adeudó, no obliga a pagarlo, pues no hay rey que pelee en *fi sabil Allahi* [=por la causa de Dios] para que lo gaste, porque para aquello fue mandado¹¹.

Tal dictamen sobre la *zakât*, limosna legal o impuesto previsto por la religión, es especialmente sorprendente si se tiene en cuenta que la *zakât* es uno de los pilares del Islam. Así pues, el alfaquí que escribió esto parece dar muestras de una gran voluntad acomodaticia. Por otro lado, en teoría al menos, la principal finalidad de la limosna canónica no era el mantenimiento de la administración del Estado, ni financiar la guerra contra los infieles, sino el socorrer a pobres y menesterosos, acometer obras públicas, etc., por lo que el argumento de la falta de poder político pierde casi toda su fuerza. Sin embargo, en eso, los musulmanes castellanos no hacían más que adelantarse a lo que sería casi general en todo el mundo islámico algún siglo después: la caída en desuso de la *zakât*. Pero, conscientes de que no se podía ignorar de ese modo el tercer pilar del Islam, otros alfaquíes mudéjares ofrecen una solución alternativa, que fue la de que el creyente pagara al menos la *zakât al-fitr*, es decir, la limosna de la ruptura del ayuno de Ramadán, consistente ésta, no en un porcentaje sobre la riqueza que se hubiese obtenido, sino en un reparto de dones en especie, ordinariamente alimentos para los pobres y necesitados; limosna que, en cualquier caso, es obligatoria para todo musulmán pudiente.

Con respecto a la obligación de ir los viernes a una mezquita donde se pronunciara la *khutba* o sermón, los muftíes castellanos tranquilizaban a sus correligionarios recordándoles que se estaba exento de tal deber si uno se encontraba a más de dos millas de distancia de una ciudad, o se hallaba en territorio donde no había sermón del viernes, como sucedía en Castilla¹².

El debate entre quienes veían factible vivir bajo dominio de infieles y quienes no lo veían factible en absoluto comenzó a principios del siglo XII. El primer texto al respecto que conocemos es una fetua o dictamen que redactó el jurista al-Mâzarî respondiendo a una consulta que le hizo llegar un grupo de musulmanes que seguía viviendo en Sicilia después de la conquista normanda. Le pedían que dictaminara sobre la legalidad de la residencia regular y continua de musulmanes en tierras no islámicas, así como si era ejecutable una decisión judicial pronunciada

¹¹ He modernizado algo la ortografía del texto aljamiado.

¹² Vid. G.A. WIEGERS, «Los manuscritos aljamiados como fuentes históricas para el siglo XVI», en *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos: las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces*, Zaghouan, 1989, pp. 187-188.



por un juez musulmán pero nombrado por una autoridad cristiana. En su respuesta, al-Mâzarî da prueba de realismo, de flexibilidad y de iniciativa en la interpretación de las fuentes del derecho aplicables a este caso. Pragmatismo, en suma. Venía a decir: vivir en el *dâr al-harb* está prohibido; pero, si uno se ve obligado a ello no hay nada que reprochar. Y si vive allí por su propia voluntad pero ignora la norma, viene a ser lo mismo¹³.

En contraste con esta actitud comprensiva, al-Wansharîsî (1430-1508), jurista de Fez, tres siglos más tarde, tachará categóricamente de infiel a todo musulmán que persistiera en permanecer en los reinos hispánicos después de la caída de Granada; y se llega a plantear la cuestión de si algunos pactos y concesiones al enemigo no eran en realidad una decisión injusta, y que, por lo tanto, no debía ser obedecida, por más que procediera de un emir legítimamente entronizado¹⁴.

Sin embargo, un poco después del dictamen de al-Wansharîsî, a comienzos del siglo XVI (entre 1508 y 1513), los cuatro cadîes de El Cairo en representación de las cuatro escuelas de derecho respondieron de manera muy diferente a una pregunta sobre el tema efectuada por mudéjares del reino de Aragón. El tenor de su respuesta es calificado de calmante o tranquilizante por los editores de este texto¹⁵. En efecto, tales jueces opinaron que era totalmente posible ser un buen musulmán en la Península Ibérica de entonces, a pesar de que el Islam había perdido allí todo el poder; y lo que es más, consideraron que no había por lo tanto necesidad de ninguna acción política contra los reinos peninsulares. Los mencionados editores creen que la actitud laxista y de no intervención en los asuntos internos hispánicos que muestran los consultados se puede explicar por la necesidad del régimen mameluco de no poner trabas a la cooperación de las fuerzas hispanas en la lucha contra el enemigo común, el Estado Otomano (que muy poco después acabaría ocupando Egipto).

El debate revivió en el siglo XIX y comienzos del XX en que, como reacción contra la expansión colonial, algunos movimientos político-religiosos islámicos impulsaron a sus adeptos a abandonar los territorios caídos bajo dominio extranjero. Así Muhammad Rashîd Ridâ proclamó en 1905 que los musulmanes de Bosnia tenían obligación de emigrar; la historia reciente muestra que fueron muy pocos quienes le hicieron caso. La emigración contra el colonialismo fue también, después de la primera guerra mundial, doctrina del movimiento khilafatista en la India.

¹³ Vid. A.M. TURKI, «Consultation juridique d'al-Imâm al-Mâzarî sur le cas des musulmans vivant en Sicile sous l'autorité des Normands», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 50 (1984), pp. 689-704.

¹⁴ AL-WANSHARÎSÎ, *Al-Mi'yâr al-Mugrib*, Rabat/Beirut, 1981, t. II, pp. 207-209.

¹⁵ P.S. VAN KONINGSVELD y G.A. WIEGERS, *art. cit.*, p. 138; la traducción del texto árabe se encuentra en pp. 139-146, y el texto original en pp. 147-152.

LOS NUEVOS MUDÉJARES

Al igual que la necesidad de ganarse la vida hizo que los mudéjares se resistiesen a abandonar el suelo hispano, donde tenían una situación económica establecida, la misma necesidad de sobrevivir atrae a nuevos «mudéjares» (si se me permite esta expresión para designar a los inmigrantes magrebíes) a este mismo suelo, a pesar de que aquí vivirán, como sus predecesores, en tierra de infieles.

El hecho de vivir y trabajar agrupados en núcleos más o menos grandes, tendiendo a ocupar zonas, barrios, calles o inmuebles, es otro de los rasgos que me hacen relacionarlos con los mudéjares, que estaban encuadrados, como se sabe, en aljamas, es decir: segregados en guetos.

También como aquellas comunidades de mudéjares, estos nuevos colectivos de musulmanes en España viven bajo sospecha, despiertan recelo y causan intranquilidad. Pero, a semejanza de lo que ocurrió con nuestros mudéjares medievales, la sociedad admite, en principio, la posibilidad de convivir (diré mejor: de coexistir) con ellos, en tanto que comunidad separada. ¿Llegarán a estallar un día las contradicciones que dieron lugar entonces a la figura del morisco, considerado elemento inasimilable?

Los mudéjares gozaban de un estatuto especial que les permitía mantener culto y leyes, como comunidad englobada, pero no asimilada, dentro del nuevo Estado. Pero, ahora, en este siglo, en que, al menos en los países llamados occidentales, supondría una grave contradicción política conceder a sus comunidades islámicas regímenes jurídicos especiales (ni, por lo general, los musulmanes pretenden en nuestros países —creo yo— otra cosa que ser amparados por una ley no discriminatoria de libertad religiosa), la situación, en ese aspecto, puede parecer menos favorable que entonces para los miembros de esas comunidades, ya que nuestras leyes obligan a todos por igual, sin excepciones ni privilegios. Ahora bien, ha de tenerse en cuenta que, en un Estado laico, la situación tampoco puede describirse como de sometimiento de los musulmanes a leyes cristianas. Aunque, eso sí, mientras estos fieles constituyan una minoría dentro del Estado no podrán aspirar a establecer un sistema de vida islámico y algunas de las disposiciones de la Shari'a, o Ley de los musulmanes, serán inaplicables.

Buena parte de los mudéjares medievales no siguieron las recomendaciones de al-Wansharísí, que decía que «entre un país donde impera la incredulidad y un país [islámico] donde hay injusticia, es preferible este último»¹⁶. Tampoco todos escucharon al muftí magrebí Ibn Miqlas (siglo XIV), quien afirmaba: «Dios es enemigo de los infieles, y éstos son enemigos de los Profetas y Enviados, por ello no se puede aceptar que un musulmán tenga como vecino a quien es enemigo de Dios y del Profeta»; y más adelante proclamaba: «Aquel que se deja seducir por la creencia

¹⁶ AL-WANSHARÍSÍ, *op.cit.*, t. II, p. 440



de que en tierra de Islam no alcanzará los bienes que tiene en tierra de infieles ha abandonado todo temor de Dios y toda confianza en Él»¹⁷.

Pues bien, tampoco nuestros «nuevos mudéjares» tienen en cuenta tales recomendaciones, sino que prefieren los riesgos, tanto terrenales como espirituales, de un país de infieles a las carencias de países donde se respetan, quizá, los preceptos coránicos. Los citados argumentos de los muftíes de la Edad Media, dado que se apoyaban en el precedente de la propia *hijra* de Mahoma, impulsaron a cierto número de mudéjares y moriscos a emigrar a tierra de Islam. Tales argumentos han servido también, más recientemente —como acabo de mencionar—, en la lucha contra el colonialismo y la ocupación. Pero parece evidente que no han convencido a quienes, empujados por la necesidad, acuden ahora a nuestros campos y ciudades.

Y, sin embargo, a pesar del principio de libertad de conciencia, el musulmán habrá de renunciar aquí a algunos de sus valores y costumbres, ya que en un país occidental no podrá acogerse a otras leyes islámicas que no sean las estrictamente privadas, reducidas al ámbito de la religión y de la conducta personal, y ello en la medida en que no den lugar a actuaciones que contravengan normas del ordenamiento jurídico general. La libertad de conciencia posee unos límites precisos, marcados por el respeto de los derechos y libertades fundamentales de los demás. Y así nuestro ordenamiento jurídico no tolera prácticas que, según la mentalidad dominante, supongan la vulneración de derechos y libertades fundamentales¹⁸. Uno puede abstenerse de ingerir determinados alimentos considerados impuros, o de beber alcohol, o podrá renunciar a entrar en el sistema del préstamo con interés, etc., pero no le estará permitido, por ejemplo, obligar a casarse a su hija sin que ésta consienta en ello, ni podrá pretender que un matrimonio se formalice si uno de los dos contrayentes no ha alcanzado la edad núbil. No olvidemos que la soberanía estatal se extiende sobre las personas sometidas al Estado, sobre las cosas que constituyen su territorio y sobre los actos que se realizan en el mismo.

Otro ejemplo: los bienes de un musulmán español no podrán, tras su muerte, ser repartidos estrictamente según las reglas previstas en el Corán, pues la legítima (es decir, la parte que corresponde a los herederos forzosos) no permite convenciones ni estipulaciones al margen de las leyes que la regulan, que son normas de observancia general; y recuérdese que, en nuestro Derecho, la legítima estricta ha de repartirse a partes iguales entre los legitimarios, y no como prevé el Corán: «que la porción del varón equivalga a la de dos hembras» (4:11). Por otro lado, los herederos forzosos según la Shari'a son más numerosos que los previstos por las diversas

¹⁷ El texto árabe de Ibn Miqlas ha sido editado por H. BOUZINEB, «Respuestas de juriscultos maghrebíes en torno a la inmigración de musulmanes hispánicos», *Hespéris-Tamuda*, 26-27 (1988-89), pp. 61-66.

¹⁸ El lector encontrará interesantes puntualizaciones al respecto en C. ELÍAS MÉNDEZ, «La protección del inmigrante menor de edad como límite a la libertad de conciencia», *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 16 (2002), pp. 45-62.

legislaciones europeas. Por lo tanto, habida cuenta del principio *locus regit actum*, un reparto de los bienes del causante, si ha de tener en cuenta las disposiciones islámicas, necesitará un testamento que distribuya, según ese criterio, la parte de libre disposición, o habrá de llegarse a un acuerdo *a posteriori* entre legitimarios y herederos.

Es evidente, pues, que la aplicación total de la Sharí'a presupone un Estado islámico. Ni siquiera cuando nuestros mudéjares medievales consiguieron el mantenimiento de estructuras legales peculiares, propias, lograron una total autonomía jurídica. Sin embargo, incluso en nuestros días, en una decena de países de mayoría no islámica, pero con una importante implantación de musulmanes, han conseguido éstos un régimen jurídico especial en materia de estatuto personal, que limita la soberanía del Estado, dando lugar a una situación jurídica en que los musulmanes son, como si dijéramos, de otra nacionalidad. Estos países se encuentran en África y Asia (Camerún, Uganda, Kenya, Ceilán, Singapur, etc.), con la excepción, que puede en este caso ser significativa, de los territorios anexionados por Grecia en 1913¹⁹.

La reivindicación de un estatuto jurídico especial para los musulmanes, con el argumento de que ello les posibilitaría cumplir con la normativa jurídica prevista por el Islam, no sólo no nos parece necesaria para ese fin, sino que, en lugar de un privilegio deseable, sería —en muchos casos— algo sumamente restrictivo para los derechos de la persona, muy especialmente en el caso de la mujer. No se olvide que, como se ha podido decir, «la Sharí'a ve en la mujer una extensión de su marido (*shay' mulhaq bi-l-rayul*) y no una persona independiente»²⁰, lo que le obliga a aceptar normas como la estricta obediencia al marido, que no son contempladas como válidas por las legislaciones occidentales. Si, por ejemplo, una musulmana decide respetar los preceptos de su religión no contrayendo matrimonio con un cristiano, nadie se lo podrá impedir; pero, si en su estatuto estuviera contemplado ese casamiento como ilegal, es indudable que tal disposición coartaría su libertad. Lo mismo sucede en lo relativo al divorcio, la custodia de los hijos, etc. La experiencia que se tiene en Francia, uno de los países pioneros en la acogida de inmigrantes musulmanes, es que la mujer magrebí prefiere las leyes francesas en sus conflictos jurídicos (sobre todo con el hombre), a pesar del daño que ello inflige a su tradición cultural de origen.

¹⁹ Dato extraído de H. de WAËL, *Le Droit musulman*, París, 1989, p. 79.

²⁰ V. RISPLER-CHAIM, «*Nushûz* between Medieval and Contemporary Islamic Law: the Human Rights aspect», *Arabica*, 39 (1992), p. 325.

EL MITO VIKINGO: EL ESCANDINAVO COMO EL «OTRO» EN LA EUROPA MEDIEVAL

Isabel Sofía Moskowich-Spiegel Fandiño
Universidad de La Coruña

RESUMEN

El presente trabajo ofrece una visión de los escandinavos bien diferente de la que ha llegado al resto de los europeos (y, por ende, de la Humanidad) desde la Edad Media. Habida cuenta que esa información vino siempre bien de boca de sus enemigos, bien de pueblos con valores culturales radicalmente distintos, no es de extrañar la imagen que de ellos tenemos aún en el siglo XXI. Además de los datos históricos recogidos en fuentes distintas a la *Crónica Anglosajona*, la evidencia lingüística sugiere que la relación entre los escandinavos y otros europeos fue mucho más íntima y menos violenta de lo que podemos pensar, al menos en el caso inglés.

PALABRAS CLAVE: vikingos, viajes, comunicación.

ABSTRACT

The present paper provides a vision of the Skandinavians which is certainly different from the one other Europeans have received from the Middle Ages. Since this information was obtained almost always from their enemies or else from peoples with radically different cultural values, the cliché still existing in the XXI century should not surprise us. Besides the historical data in sources different from the *Anglo-Saxon Chronicle*, linguistic evidence suggests that the relationship between the Scandinavians and other Europeans was much closer and less violent than we may think (at least in the case of Britain).

KEY WORDS: vikings, voyages, communication.

0. INTRODUCCIÓN: EL TÉRMINO VIKINGO

Son bien conocidas las encarnaciones de la alteridad en la Europa medieval: sarracenos, turcos, infieles y todo tipo de seres fantásticos (casi siempre malévolos) representaban al otro. Los escandinavos, aunque europeos, entraban en esta misma categoría entonces y, al contrario de lo sucedido con el resto de los pueblos y seres demoníacos y luego recuperados, éstos continúan teniendo para nosotros una imagen que parece más propia del siglo X que del XXI. Es la intención del presente trabajo mostrar algunos aspectos de estos «otros europeos» e intentar ofrecer una





visión panorámica del calado de su presencia en otros territorios, en concreto, en lo que hoy constituye Inglaterra, pues cabe pensar que fueron integrados por la sociedad nativa de forma mucho más notable de lo que pueda pensarse (y así intentaremos demostrarlo a través de la evidencia lingüística).

Conviene quizás comenzar por una reflexión sobre la denominación misma de los pueblos a que nos referimos. El término *vikingo* se usa para hacer alusión a los escandinavos de una determinada época histórica. Muchos especialistas rechazan este término, entre otras razones, porque en noruego significa «pirata» y aunque es verdad que hubo piratería durante la Era Vikinga, también lo es que no fue menor en otras épocas y culturas. Además, el término resulta claramente equívoco y refleja de forma muy sesgada la energía y el ímpetu de la actividad nórdica entre 800-1050.

Parece que el vocablo es de origen extranjero hasta tal punto que se registra en anglosajón *wicing* antes incluso que en nórdico antiguo (NA) (escandinavo común o Common Scandinavian), aunque las fuentes disponibles son escasísimas. Además, no existe certeza con respecto a lo que realmente significaba la palabra. Las teorías incluyen derivaciones de NA *vik* «bahía pequeña o ensenada» (teoría ahora un poco desfasada). Otros posibles orígenes etimológicos apuntan al latín *vicus* «pequeña ciudadela o plaza fortificada», a su forma en inglés antiguo (IA) *wic* «campamento armado» y al propio NA *vikja*, referido a «movimiento, especialmente a un movimiento rápido».

Hoy en día, a veces se usa el término *Norse* «nórdico» en vez de Vikingo aunque éste se refiere en inglés, sobre todo, a los noruegos y tiene el gran inconveniente de no acotar el período histórico de su actividad. Lo que está claro es que no se ha acuñado aún un término que resulte satisfactorio para todos, pues o bien contiene matices negativos o simplemente no resultan operativos.

1. LA ERA VIKINGA E IDEAS ERRÓNEAS EN TORNO A ELLA

Al hablar de Era Vikinga se suele entender el período que se inicia con el ataque por parte de incursores escandinavos al Monasterio de Lindisfarne en el nordeste de Inglaterra en junio de 793, a pesar de que ya había habido algunos ataques previos. Esta etapa finaliza con el fracaso de la invasión nórdica de Inglaterra y la muerte del rey Harald Hardrathi en la batalla de Stamford Bridge el 25 de septiembre de 1066, justo antes de la famosa batalla de Hastings (puerta de la conquista normanda de Inglaterra)¹. Está claro que esta datación puede variar ligeramente según las disciplinas, de modo que en Historia se consideran márgenes

¹ Pocos ingleses han oído hablar de la batalla de Stamford Bridge, aunque es la última batalla vikinga en suelo inglés y supuso el fin de la Era Vikinga en la historia de Inglaterra. Esto se debe a que la batalla de Hastings, que ocurrió justo tres semanas más tarde, le hizo sombra. La batalla de Hastings en 1066 es el hecho histórico que todos conocen.

temporales diferentes que en Arqueología o Lingüística Diacrónica. Así, convencionalmente, se acota la Era Vikinga entre 800 y 1050.

Existen numerosos estereotipos sobre los vikingos, en la línea de las connotaciones peyorativas del propio término que los designa. Uno de los más extendidos es la idea de que usaban cascos con cuernos. Que se sepa, no hay referencias a tal cosa en la literatura del momento. Algunas ilustraciones sin embargo pueden interpretarse así, pero parece que eran de uso ceremonial (lo mismo que en figuras religiosas tempranas del mundo germano, celta y sajón). No obstante, ninguna de estas representaciones sugieren que se trate de cascos con cuernos de ganado propiamente dichos. Algunas fuentes (Ravensgard, 1999) atribuyen toda la confusión a una mala traducción decimonónica de *horn helmets* que, en realidad, se refería a cascos forrados con láminas de cuerno.

Resulta llamativo que no se hayan reinterpretado algunos de los datos que nos han llegado de los escandinavos. Así, nuestra idea sobre los vikingos como seres violentos y más bien poco aseados tiene mucho que ver con la información recibida por contemporáneos como el historiador Ibn Falan que los definió como «los seres más asquerosos y horribles que he visto jamás». Cabe pensar que estos comentarios, en boca de un musulmán, no hacen sino reflejar el hecho de que los escandinavos utilizaban la misma mano para comer que para asearse o que no se lavaban después de mantener relaciones sexuales. Sin embargo, suponemos que los vikingos cuidaban mucho su higiene y aspecto personal ya que en todos los lugares donde se han encontrado restos de su presencia han aparecido peines de hueso y otros utensilios de aseo personal.

Existen pues, aún en nuestros días, numerosas interpretaciones erróneas, o cuando menos deficientes, de diversos aspectos de su modo de vida y cultura². En cualquier caso, la Era Vikinga constituye un hecho histórico constatable provocado por un cúmulo de circunstancias entre las cuales tiene gran importancia la manera en que los escandinavos de la época concebían el mundo y cómo afrontaban los acontecimientos que les iban condicionando.

2. ALGUNAS IDEAS SOBRE EL MUNDO ESCANDINAVO

Para comprender las causas y mecanismos de la expansión escandinava conocida como Era Vikinga o Vikingetiden es preciso tener una visión global de las circunstancias en que vivían, su visión del mundo y su concepción de la vida en general. Para ello, en las líneas siguientes, haremos un repaso por alguno de los aspectos que pueden considerarse, si no determinantes, sí al menos condicionantes, de su modo de actuar. Tal es el caso de la religión y creencias, su visión del mundo, etc.

² Otra de las ideas erróneas que circulan se refiere a la religión denominada Asatru, que no es la «religión» de los vikingos. El Asatru se fundó en el siglo XIX y se basa en la comprensión de la religión pagana nórdica que existía entonces.



2.1. SU VISIÓN DEL MUNDO

Para los escandinavos el mundo era plano, como era habitual en los europeos de la época, pero mientras que la mayor parte de la población europea sólo se alejaba unos kilómetros de su aldea natal en toda su vida, los «vikings» se distinguen por su afán explorador y espíritu aventurero aun sin saber lo que puedan encontrar al otro lado del mar.

Las sagas (narraciones en prosa) constituyen nuestra más importante fuente de información sobre su visión del mundo. Así, en la *Ynglinga Saga* se nos ofrece la siguiente descripción (Laing, 1814):

El orbe del mundo que habita la humanidad está ribeteado por muchos fiordos de forma que los grandes mares entran en la tierra desde el Océano Exterior. Así, se sabe que un gran mar entra a través de NORVASUND (Estrecho de Gibraltar) hasta la tierra de Jerusalén. Otra lengua de ese mismo mar, llamada Mar Negro, se extiende hacia el noreste. Este Mar Negro divide los tres continentes de la Tierra: al este está Asia, al Oeste Europa pero al norte del Mar Negro está la Gran Suecia o Suecia la Fría (Rusia).

A través de la Gran Suecia (Rusia) desde la cadena de montañas que hay al norte más allá del límite de donde habita el hombre, corre un río que se llama el TANAIIS (Don) que fluye en el Mar Negro. En Asia, al este del TANAIIS hay una tierra llamada Asaland o Asaheim (tierra de Æsir). Su ciudad más importante es Asgard (hogar de Æsir). La ciudad está gobernada por un jefe llamado Odin...

En este mundo se mezcla lo físico con lo sobrenatural. Por datos como éste sabemos que tenían una espiritualidad altamente desarrollada, directamente imbricada en lo cotidiano. Sabemos también que concebían el mundo habitado por cuatro razas en continuo conflicto: hombres, dioses, enanos y gigantes. Los dioses vivían en Asgard y podían ayudar a los hombres a luchar contra las fuerzas del mal, para lo que éstos les ofrecían sacrificios. Existía un precario equilibrio que los gigantes amenazaban continuamente como peores enemigos tanto de dioses como de hombres. De hecho, serán los gigantes los que provocarán el Ragnarok o crepúsculo de los dioses, el fin del mundo.

Aunque solemos pensar en los vikingos como bandidos paganos, sabemos que adoptaban el cristianismo tanto en las tierras que conquistaban como en su tierra natal. Puesto que estaban inmersos en una cultura politeísta es comprensible que no tuvieran dificultad en aceptar sin problemas un nuevo Dios³.

³ El politeísmo sí constituía un problema para los escribas ingleses que recogían datos de la existencia de estos «otros» pueblos, pues no concebían ésta ni algunas otras prácticas habituales. Como en otras culturas, muchas de las viejas costumbres perduraron durante siglos disfrazadas de cristianismo. Igual que sucedió en otras culturas, se dio la tendencia a cristianizar ritos y lugares sagrados paganos. Tal es el caso de Gamle Uppsala en Suecia, donde las ruinas de una iglesia primitiva se encuentran al lado de una serie de enormes túmulos mortuorios paganos.



La Era Vikinga fue una época de cambios y éstos tuvieron lugar también en el ámbito religioso. Al principio de la Era Vikinga, casi todos los escandinavos eran paganos, pero conocían el cristianismo por sus incursiones, de forma que cuando se establecieron en lugares como Normandía, Irlanda o Inglaterra lo aceptaron. Hoy en día, casi todos los autores (Williams, 2001b) aceptan que los ataques vikingos a monasterios no tenían un móvil religioso sino económico, pues eran lugares que contenían grandes riquezas y estaban poco defendidos.

La conversión de Escandinavia tuvo lugar de mano de misioneros anglosajones y alemanes, de manera que a mediados del siglo XI tanto Dinamarca como Noruega formaban ya parte del mundo cristiano. En Suecia no se estableció el cristianismo como tal hasta mediados del siglo XII⁴.

2.2. CREENCIAS PAGANAS

Apenas sabemos nada sobre las prácticas religiosas paganas de la Era Vikinga, pues tenemos muy poca información en las sagas y hay que recordar que fueron escritas doscientos años después de la cristianización. Sólo sabemos que los caudillos desempeñaban algún papel como sacerdotes y que existían sacrificios de caballos (*blota*) como ofrendas para obtener el favor de los dioses, pero poco más.

Algo más conocemos sobre las historias de los dioses que se conservan, entre otras fuentes, en las *Eddas*, preciosas obras literarias que representan las antiguas creencias como cuentos populares. Incluso en ellas hay alguna influencia cristiana. Así, el dios Odín fue sacrificado, colgado y lanceado en un costado. Parece que hubo una especie de resurrección días más tarde, en un claro paralelismo con la crucifixión de Cristo.

Las *Eddas* nos proporcionan bastante información sobre los *Æsir* (dioses) y sus relaciones con hombres, gigantes y enanos. El dios más poderoso era Odín, el

⁴ Hubo ciertos intentos de convertir Escandinavia incluso antes de la Era Vikinga. El anglosajón san Willibrord condujo una misión a Dinamarca en 725 y, aunque fue recibido por el rey, tuvo poco efecto. Los francos (con san Ansgar al frente) iniciaron una segunda oleada de misiones en el 820 con el apoyo del emperador franco Luis. Se establecieron misiones en Suecia y Dinamarca auspiciadas por los dirigentes locales aunque tuvieron poco impacto sobre la población en general. En Noruega, la conversión al cristianismo fue un asunto claramente político que dependía de la conversión o no de los caudillos. Así, Hakon el Bueno de Noruega (s. IX) intentó usar su autoridad para establecer el cristianismo, pero, ante la resistencia de algunos líderes, mandó regresar a los obispos anglosajones a Inglaterra. Parece que Harald Diente Azul de Dinamarca tuvo más éxito, según se infiere tanto por la famosa inscripción rúnica de Jelling («hizo cristianos a los daneses») como por las monedas acuñadas y por los testimonios alemanes del establecimiento de obispos en distintas ciudades danesas. Aunque tras la muerte de Harald hubo una explosión pagana, el cristianismo se estableció con firmeza en Dinamarca, sobre todo con el reinado de Cnut sobre Inglaterra y Dinamarca desde 1018. Los casos de Noruega y Suecia son muy distintos al de Dinamarca y no podemos hablar de conversión de Escandinavia hasta mitad del siglo XII (Williams, 2001).



Allfather, dios de la guerra, la justicia, la muerte, la sabiduría y la poesía. A pesar de ello, el dios más popular era Thor, dios tonto pero muy fuerte. Con su martillo, Mjollnir, forjado por los enanos, era el principal defensor de los dioses frente a los gigantes. Como dios del trueno, era especialmente venerado por los navegantes. Los hermanos Frey y Freyja, dios y diosa de la fertilidad, también eran importantes; y existían numerosos dioses menores.

En general, el mundo divino se movía por las luchas incesantes entre dioses y gigantes, así como por las relaciones entre ellos, de las que surgen seres monstruosos que provocan el fin del mundo⁵.

2.3. COEXISTENCIA DE PAGANOS Y CRISTIANOS

Tal como hemos dicho más arriba, las incursiones en los reinos francos y las Islas Británicas a partir del siglo IX supusieron un mayor contacto con la cristiandad. Aunque parece que los vikingos mantuvieron sus creencias durante los períodos de incursiones, debieron de haber sentido bastante presión para convertirse si querían mantener relaciones pacíficas (es decir, sus intereses comerciales) con las culturas cristianas de su entorno. Es posible que así se pueda interpretar el Tratado de Wedmore firmado en Inglaterra en 878, en el que el líder vikingo Guthrum aceptó ser bautizado con el rey Alfred como padrino y éste a cambio lo reconoció rey de East Anglia, donde reinó como Athelstan.

Cabe pensar que esto haya sido así dado que existía una convención por la cual los cristianos no tenían permitido comerciar con paganos. Aunque no parece que en Inglaterra se hubiera exigido una conversión total de todos los comerciantes escandinavos, se introdujo la costumbre del «primsigning» (en inglés «first-signing»), paso intermedio hacia el bautismo o hacia la aceptación del cristianismo. A menudo se consideraba suficiente para permitir las transacciones comerciales. La mayor presión se dio cuando los incursores vikingos se instalaron junto a vecinos cristianos. A menudo, se casaban con mujeres nativas anglo-sajonas, aunque en ocasiones traían sus familias de Escandinavia, como veremos más adelante. Los hijos de estas parejas mixtas crecerían, pues, en hogares parcialmente cristianos. Los sucesivos matrimonios y la influencia de la Iglesia completaron el proceso de conversión.

La tolerancia religiosa y la coexistencia pacífica de cristianos y paganos queda atestiguada por algunas monedas acuñadas en York en las que símbolos paganos como el martillo de Thor se usan como la «i» final de Petri (referido a san Pedro) en las inscripciones. Muy probablemente esta tolerancia tiene que ver con la profunda creencia en el equilibrio para cuyo mantenimiento era fundamental el respeto de la ley.

⁵ En el mundo escandinavo la alteridad está representada por los gigantes y por los seres monstruosos engendrados de dioses y gigantes.

2.4. LA LEY

A pesar de que aún en nuestros días podamos pensar en los vikingos como seres salvajes y sin civilizar, cabe llamar la atención sobre un hecho curioso (y revelador) que contradice esta idea. Hasta tal punto eran los vikingos (los escandinavos en general) respetuosos con las normas que este respeto dejó su impronta en otras culturas con las que tuvieron contacto. Así, el término inglés *law* descende del *NA loqu* y *by-law* (referido a leyes de ámbito local) y está formado por dos elementos que son, también, nórdicos en última instancia.

Para los escandinavos la ley era eterna, existía desde el principio de los tiempos. Representaba el equilibrio entre el bien y el mal y cualquier desequilibrio podría suponer un desastre. Dado que un crimen era un desequilibrio había de ser corregido haciendo que la persona que incumplía la ley pagase una multa, cumpliera un castigo o fuera declarado un fuera de la ley, un paria.

Obviamente, los escandinavos son conscientes de que se producen cambios en la sociedad y por ello también se dan cambios en las leyes, considerados pequeños ajustes para mantener el equilibrio eterno.

Existía un organismo (*ting*) que era a un tiempo asamblea legislativa y tribunal de justicia. Entre sus atribuciones estaba la de juzgar a los criminales (con la presencia de un jurado de doce hombres y un «decidor de la ley»), así como decidir las normas que habían de regir la vida de la comunidad hasta el siguiente verano: qué expediciones se llevarían a cabo, qué alianzas matrimoniales se aprobarían, qué pactos con otros pueblos se podrían establecer, etc.

Así pues, la ley también regulaba el comercio, pero en ámbitos muy locales, de forma que lo que nosotros hoy interpretamos como piratería (y por lo tanto como un hecho criminal) no era considerado así entonces. En la Era Vikinga no existían leyes en contra de la piratería contra los que no fueran aliados. Esto explica que las colonizaciones vayan casi siempre precedidas de incursiones de este tipo.

2.5. LA VIDA DIARIA

Si bien es cierto que el discurrir de la vida en Escandinavia en el período que nos ocupa estuvo salpicado de saqueos, incursiones y actos violentos, éstos no dejaron de ser mera anécdota en la cotidianidad del escandinavo medio cuyos días estaban marcados por dos tipos de actividad fundamentalmente: las labores agrícolas y el comercio.

La mayor parte de la población desarrollaba actividades dentro de las granjas conocidas como «casas largas» donde, en una especie de complejo autárquico, vivía un grupo familiar numeroso. Obviamente, lo más importante era cubrir las necesidades básicas para lo que, dada la escasez de suelo fértil y las condiciones climáticas, jugaban un papel fundamental los animales domésticos. Una vez satisfechas las necesidades básicas, y a veces para satisfacerlas, se comerciaba. La vida en la granja se limitaba por el horario solar y en esas latitudes eso supone que hay mucho tiempo para el ocio (juegos de mesa y narración de historias) y para trabajos que se



pueden hacer en interior (hilar, tejer, tallar, etc.). En estaciones benignas se practicaba la caza y la cetrería entre otros deportes⁶ y se llevaban a cabo las salidas comerciales, de exploración, etc. que se hubieran acordado en la asamblea del *ting*.

En esta sociedad básicamente agrícola así organizada en pequeños núcleos de poder cabe destacar el papel de las mujeres, que era ciertamente especial con respecto a las civilizaciones del Mediterráneo.

2.6. LAS MUJERES

Una de las mayores diferencias existentes entre los pueblos nórdicos y los del resto de Europa tiene que ver con el papel desempeñado por las mujeres en la sociedad. No necesariamente debido al hecho de que sean culturas paganas o de ascendencia germánica, las mujeres en el mundo escandinavo gozan de un estatus del que se ven privadas en otros ámbitos en los que una vez lo tuvieron (como la propia Inglaterra antes de ser cristianizada en el siglo VII).

Puesto que los vikingos no eran sólo piratas, sino también granjeros, artesanos y comerciantes, cabe pensar en ellos como hombres de familia y preguntarse cuál era su relación con sus mujeres y el papel de éstas en la sociedad. En principio, las mujeres no podían ser vikingas. La palabra *NA vikingar* hace referencia exclusivamente al sexo masculino. Aun así, sabemos que las mujeres desempeñaron un importante papel en el proceso de asentamiento y colonización, por ejemplo, de las islas del Mar del Norte⁷. En cuanto a los lugares ya habitados, cabe la posibilidad de que los escandinavos se casasen con mujeres nativas o llevasen a alguna recogida «en ruta». Pero hay evidencia de que las mujeres escandinavas llegaron a prácticamente todo el mundo vikingo desde Rusia en el Este hasta Newfoundland en el Oeste. De hecho, «a Viking Age spindle whorl from L'Anse aux Meadows is evidence that women also reached the New World» (Jesch, 1991).

Los viajes se hacían en barcos descubiertos y las familias que decidían establecerse en las colonias del norte habían de llevar con ellos víveres y el menaje necesario para establecer una granja nueva (Jesch, 2001a). Desde luego, la travesía no debe de haber sido agradable. Puesto que estos colonos se establecían como granjeros o como comerciantes y ambos trabajos eran labores de tipo familiar (o de alguna manera involucraban a la familia), era habitual que la mujer estuviera al frente de la granja cuando el marido estaba fuera o había muerto. También existen pruebas de que las mujeres podían vivir del comercio en la Era Vikinga: pesas y medidas de mercader que se encontraron en tumbas de mujeres en Escandinavia

⁶ Se dice a menudo que esos deportes y actividades al aire libre les servían a los hombres como entrenamiento para sus escaramuzas militares.

⁷ Éste es el caso de Islandia, que estaba deshabitada. El hecho de establecer allí una colonia permanente implicaba necesariamente que las mujeres viajaran hasta allí y se establecieran.



sugieren una asociación entre mujer y comercio (Jesch, 2001a). Además, el relato de una misión cristiana que viajó a Birka, importante centro comercial en Suecia, a mediados del siglo IX relata la conversión de una mujer rica, Frideburg, y su hija, Catla, que viajaron al puerto frisón de Dorestad.

La asociación entre mujer y comercio no es fortuita. Aunque los matrimonios se arreglaban en función de las necesidades de alianzas políticas o económicas en el *ting* y no en función de la voluntad de los novios, cuando la mujer se casaba, entre los 12 y los 15 años, aportaba una dote (objetos o tierras) que era privativa de ella. Tan es así que, en caso de que falleciera, estos bienes pasaban a ser propiedad de sus hijos y nunca de su viudo. Las mujeres escandinavas, además, podían pedir el divorcio de sus maridos y llevarse con ellas los bienes aportados sobre los que tenían plenos derechos (podían vender, comprar, heredar, etc.). Esta libertad o independencia económica es uno de los rasgos más sobresalientes de las mujeres escandinavas junto con el hecho de que, además de ser administradoras de los bienes de la granja, eran las que poseían los conocimientos de magia y hierbas medicinales que en otras culturas son exclusivos de hechiceros o de una clase religiosa (con todo el cúmulo de poder que ello supone).

La cristianización de Escandinavia dio nuevos papeles a las mujeres según se refleja en las piedras rúnicas del siglo XI. La reina Emma sintetiza las conexiones culturales de la Era Vikinga. Su padre era el duque Richard de Normandía, descendiente del fundador vikingo Rollo, mientras su madre era danesa. Emma estuvo casada con dos reyes de Inglaterra: el inglés Æthelred y el danés Cnut, y fue madre de otros dos. Con Cnut, fue una notable patrocinadora de la Iglesia, y a la muerte de éste encargó el *Encomium Emmae*, un relato en latín de los reyes daneses de Inglaterra del siglo XI, a cuyo manuscrito quiso añadir sus retratos.

2.7. EL COMERCIO

Junto con la agricultura el comercio constituía una de las actividades básicas de los escandinavos. Éstos eran los comerciantes internacionales de su época. En Estambul adquirían seda y especias a cambio de esclavos comprados en Rusia; en el Báltico, ámbar (la perla del Mar del Norte); en Groenlandia, pieles. Fundaron ciudades-mercado como Birka, Ribe, Hedeby, Skiringsal. En Irlanda fundaron Dublín y en Inglaterra fueron responsables del florecimiento de York.

En épocas en que las rutas estaban cerradas o el comercio era difícil para otros pueblos debido a guerras y otros factores, los escandinavos mantenían abierta su ruta entre Bizancio y el Oeste por medio de Kiev⁸. Las tumbas vikingas a menudo contienen, incluso en Escandinavia, plata árabe, monedas anglosajonas y de los

⁸ Kiev era la capital de un territorio habitado por los Rus, denominación que los persas daban a un pueblo de Suecia.





califatos, sedas de Bizancio, armas de los francos, cristal del Rhin y otros productos de un comercio muy extensivo.

Las monedas extranjeras se usaban como moneda de curso legal y hacían florecer de forma importante el crecimiento económico. Sabemos que los escandinavos llegaron a acuñar las suyas basándose, fundamentalmente, en un prototipo anglosajón. Las monedas escandinavas son uno de los pocos casos de monedas con inscripciones en la lengua nacional de un país europeo en lugar del latín.

El comercio llevó a los escandinavos a describir muchos lugares lejanos en sus sagas. Es el caso de Miklagard (La Gran Ciudad): Constantinopla. Les impresionaban mucho las grandes murallas de piedra que veían desde el mar, ya que era la ciudad más grande que habían visto jamás. Su riqueza también les atrajo, pero nunca se decidieron a atacarla porque en un cálculo de los riesgos saldrían malparados. En vez de eso, entraron al servicio del emperador, que creó su propia guardia vikinga (los Váregos)⁹.

La actividad comercial estaba íntimamente ligada al mar y minuciosamente planificada de forma que existían unas rutas comerciales definidas¹⁰. Según se estima (Moskovich, 1995a), existían dos rutas habituales:

- Una alrededor del norte de Escocia hacia las Islas Occidentales y hacia el sur.
- La otra hacia las costas del este y del sur de Inglaterra y a Galia hacia Oriente.

De aquí se deduce que los ataques y asentamientos en Irlanda, Escocia, Gales y Cornualles eran, fundamentalmente, noruegos, mientras que los que tuvieron lugar en Inglaterra, Francia y España eran daneses. Los suecos iban a Oriente a través de Rusia por una tercera ruta, como se mencionó más arriba.

2.7.1. *El dinero en el ámbito escandinavo*

Los cambios en las técnicas agrícolas desde el siglo VI y las mejoras en las de navegación tuvieron consecuencias también en el ámbito comercial. El contacto con otros pueblos por motivos económicos vio también grandes cambios en la Era Vikinga, el principal de los cuales fue el uso del dinero.

Al comienzo de la Era Vikinga muy pocos escandinavos estaban familiarizados con el concepto y el uso del dinero. Había, como hemos mencionado, algunas monedas extranjeras, producto de las relaciones comerciales con otros pueblos tanto de la Europa Occidental como del mundo islámico. Sin embargo, a no ser en grandes centros comerciales como Hedeby y Ribe en Dinamarca, la idea de la moneda

⁹ El comandante más conocido era Harald Hardrathi, que llegó a ser rey.

¹⁰ Aunque hay unas rutas que usan siempre, a menudo van a la deriva. Esto les hace llegar a sitios que nunca antes habían visitado, como es el caso de Groenlandia o de Vinland (América).

no resultaba familiar. De hecho, se valoraban las monedas por el metal del que estaban hechas y circulaban junto con otras formas de metal. Es decir, lo que interesaba era la materia prima en sí y no lo que la moneda representaba. El metal más frecuente era la plata, que circulaba en lingotes o en piezas de joyería¹¹. A veces se trocaban estas piezas para lograr el peso justo de plata que se pedía en una transacción. Con este mismo fin se usaban monedas o trozos de monedas extranjeras.

Las escaramuzas vikingas del siglo IX hacen que los nórdicos entren en contacto con las economías «monetaristas» de Europa occidental. El Imperio Franco tenía una fuerte economía centralizada basada en la moneda introducida en su momento por Carlomagno. Los principales reinos anglosajones acuñaban también moneda propia y se considera que una de las principales causas de la expansión vikinga fue la riqueza de estos reinos de la Inglaterra anglosajona. East Anglia, Kent, Mercia y Wessex tenían monedas de plata, aunque la de Kent desapareció al ser anexionada por Wessex en los años 820. Las monedas de Northumbria, sorprendentemente, son de cobre o bronce y parecen no haber despertado el interés de los «incursores» vikingos.

Sabemos que de forma regular los distintos gobernantes de Inglaterra y otros puntos de Europa pagaban a los vikingos para que los dejaran en paz (el llamado *danegeld* o dinero de los daneses). Esta idea se asocia hoy día (Williams, 2001a) con el reino de Ethelred II (978-1016), cuya política de pagarles en lugar de luchar contra ellos fue un fracaso y condujo a la conquista de Inglaterra por parte de Svein Forkbeard y Cnut. Incluso Alfred the Great, más famoso por su resistencia militar, se vio forzado a «hacer la paz» (eufemismo encontrado en las crónicas inglesas y francesas) antes del Tratado de Wedmore. Podemos considerar esto también una transacción comercial en la que se venden servicios más que bienes.

En cuanto los escandinavos se asentaron en Inglaterra empezaron a acuñar su propia moneda. Es probable que esto se debiera no sólo a motivos económicos sino también políticos y culturales. Al igual que muchos «invasores bárbaros», los vikingos consideraban que sus colonizados eran superiores. Acuñar moneda se asociaba con las monarquías cristianas medievales y el hecho de que los vikingos lo hicieran los ponía a la altura de esas culturas «más civilizadas». Los propios anglosajones habían empezado a acuñar moneda en cuanto fueron cristianizados.

El nombre y modelo que más a menudo se encuentra en las monedas de esa época es el de Alfred the Great de Wessex, incluso en monedas acuñadas en la Danelaw (reino escandinavo de Inglaterra). En East Anglia, el rey vikingo Guthrum acuñó monedas copiando el modelo de Alfred pero con su propio nombre cristia-

¹¹ Como en todas las culturas de nuestro entorno, los metales preciosos se usaban como muestra de poder y riqueza. Así, los vikingos llevaban joyas caras o armas muy profusamente ornamentadas. Serían los trajes de Armani o los Rolex de nuestros días (Williams, 2001). En algunos casos, se usaban monedas extranjeras como adornos en anillos o broches (aún se hace en España). El hacer ostentación de riqueza era más importante que una economía basada en la moneda.



no, Athelstan. Pero también se copiaron diseños francos y bizantinos, lo que da fe de los amplios contactos comerciales establecidos por los pueblos escandinavos. Se puede decir que la relación entre la acuñación de moneda y la realeza cristiana es muy clara en el caso de los gobernantes vikingos en las Islas Británicas¹².

En Escandinavia se conocían desde muy temprano las monedas extranjeras, fundamentalmente los *dirhams* de plata islámicos. Durante el siglo X dejó de llegar esta plata (y otra) a Escandinavia y ésta fue otra de las razones que impulsó la segunda oleada de incursiones desde 980 en adelante. Inglaterra era especialmente rica y la política de alguno de sus monarcas (Ethelred), predispuesto al pago de *danegeld*, produjo el flujo masivo de monedas de plata a Escandinavia. Esta tónica continuó después, fruto del comercio bajo el reinado de Cnut y sus hijos y aún hoy se encuentran más monedas anglosajonas en Escandinavia que en la propia Inglaterra.

Asociadas a las monedas, llegaban a Escandinavia ideas occidentales (la idea de cristiandad y de la monarquía, por ejemplo). Esto coincidió con la unificación de los pequeños reinos en lo que hoy conocemos como Dinamarca, Suecia y Noruega. Estos cambios se reflejan en la adopción del hábito de acuñar moneda en los tres reinos Svein Forkbeard de Dinamarca, Olaf Tryggvasson de Noruega y Olof Tribute, rey de Suecia, todos ellos acuñaron monedas con sus nombres y títulos¹³.

3. RAZONES PARA SALIR DE ESCANDINAVIA

Existe un cúmulo de circunstancias que explican el surgimiento de la Era Vikinga como tal y que están íntimamente relacionadas, entre otras cosas, con la

¹² Casi todas llevan nombres de reyes más que de *jarls* (condes). Hay una excepción: una moneda en nombre de Sihtric Comes (Jarl Sihtric). La *Crónica Anglosajona* sugiere que los ejércitos escandinavos eran dirigidos tanto por *jarls* como por reyes. Cuando se extendió la costumbre de acuñar moneda entre los gobernantes vikingos de fuera de Inglaterra (990), los *jarls* de las Islas Orcadas no acuñaron moneda aunque eran tan poderosos (o más) que los reyes de Dublín o de la Isla de Man, que sí acuñaban. También es llamativo que las monedas de la Danelaw lleven motivos cristianos, aunque no toda la simbología usada era cristiana. De hecho, un tipo de moneda atribuido a Olaf Guthfrithsson de York (939-41) tiene la figura de un pájaro, que se ha interpretado tanto como uno de los cuervos de Odín como el águila que representa a San Juan Evangelista, de forma que sería válido tanto para cristianos como para paganos. Sea como fuere, estas monedas «carry a very clear statement of Scandinavian identity. While most Anglo-Scandinavian coinage had inscriptions in Latin, like Anglo-Saxon and Frankish coins, Olaf's coins carry the inscription ANLAF CUNUNC (konungr), which is Old Norse for King Olaf» (Williams, 2001).

¹³ El destino de las monedas varió en cada país. En Noruega sólo se desarrolló de verdad bajo el poderoso reinado de Harald Hardrathi (1047-66). Por el contrario, en Suecia se desarrolló con ímpetu al principio pero se vino abajo en el año 1030 al fragmentarse el nuevo reino sueco y volver al paganismo. La acuñación danesa fue la más exitosa con diferencia, pues surgió con fuerza con Svein Forkbeard y se estableció con firmeza con Cnut (Williamson, 2001), cuando éste unió los reinos de Inglaterra y Dinamarca.



concepción del mundo que acabamos de esbozar de los escandinavos. Por lo general en la bibliografía no se habla de las causas que tuvieron los escandinavos para desplazarse por Europa y más allá, ya que a menudo se dio por supuesto que sus motivos no eran otros que la extorsión y el robo. Otras razones mencionadas en la literatura son las plagas, el hambre, la superpoblación debida a la poligamia y una desmedida energía:

Famine, pestilence, cataclysmic natural disasters in their native land, over-population as a result of the widespread practice of polygamy, the custom of driving out younger sons to fend for themselves, the cutting off by the Arabs of the old trade connections with Byzantium, an obsessive mania to destroy other people's property, a fanatical loathing of Christianity, and an insatiable appetite for high adventure —these and many other suggestions have been put forward as likely explanations for the prodigious outboiling of people from the north that is part of the conventional concept of the 'Viking eruption'— (Geipel, 1971: 31).

Obviamente, estas razones no parecen suficientes para mantener tal actividad de forma más o menos sostenida durante dos siglos y medio (Moskowich, 1995a: 21). Cabe interpretar la Era Vikinga de dos maneras bien diferentes: como una explosión repentina producida por todos estos factores enumerados por Geipel (1971), o bien como un fenómeno que se venía produciendo desde tiempo antes, del que la Europa de entonces no cobró consciencia hasta el siglo IX (Graham-Campbell y Kidd, 1980).

Es posible que se hayan dado casos de superpoblación en algunos puntos geográficos determinados (quizás promovidos por las innovaciones agrícolas de los Svear ya en el siglo VI). También era habitual la poligamia y hubo momentos muy duros desde el punto de vista climático. Tengamos también en cuenta que sólo los hijos mayores heredaban la granja de los padres, de manera que el resto de los hijos no percibía nada y tenían que buscar en otro lugar su sustento. Otra de las causas que se apunta (Moskowich, 1995a: 21) es que

como granjeros de un suelo poco fértil, los escandinavos fueron en busca de mejores tierras para su cultivo y, por supuesto, en busca de mejores condiciones de vida y bienestar material (que exigían por la fuerza cuando no podían obtener como resultado de una transacción comercial).

Lo que parece claro es que se trata de un fenómeno que involucra a toda Europa y que tiene mucho que ver con las dificultades que encontraron para mantener sus rutas comerciales en momentos especialmente duros. Tanto daneses como noruegos se habían dedicado al comercio durante varias generaciones, y fue el comercio lo que les permitió entrar en contacto con otras culturas donde contemplaron las tierras fértiles y las riquezas de que ellos carecían. Cuando sus rutas comerciales se vieron interrumpidas por las fronteras del Imperio Carolingio hubieron de buscar rutas alternativas.

Los cada vez más frecuentes conflictos con los Francos a partir de principios del siglo IX parecen haber contribuido de forma notable al desarrollo de los



acontecimientos. Carlomagno y sus sucesores no sólo habían interrumpido la ruta comercial que los escandinavos tenían establecida por tierra hacia Bizancio y el Oriente Medio, sino que además se dedicaban a una política expansionista que ya ejercía presión sobre las fronteras danesas en el sur de la Península de Jutlandia.

No obstante, los problemas fronterizos no cesaron con la muerte de Carlomagno, pues su hijo Luis se enfrentó de nuevo a los daneses cuando apoyó a Harald Klak, aspirante al trono de Dinamarca, frente a los herederos legítimos del rey Godfred. Estos herederos, vencidos por Harald Klak, se exiliaron en las Islas del Norte desde donde lanzaban campañas contra el continente que, junto a los problemas de sucesión del Imperio, precipitaron su caída después de la Partición de Verdún.

A partir de este momento se dan ataques anuales de estos daneses por fuerza ahora convertidos en vikingos, tal y como nos dice Geipel (1971: 39):

From now on, Danish Vikings harried annually down the coasts of the three kingdoms, from the Elbe to the Garonne, pillaging such important trade centres as Rouen, Nantes and Quentovic, and making occasional lightning raids across the Channel to the south coast of England.

Por otra parte, el código de honor de los vikingos no exigía fidelidad a un señor hasta la muerte, como sucedía en otras sociedades, sino que la fidelidad era, en este sentido, circunstancial. Esta versatilidad les permite, también, ir asentándose en el continente como guerreros al servicio de algún señor o rey y desde allí (sobre todo, desde la zona del Rhin) lanzarse a Inglaterra.

3.1. HABILIDADES TÉCNICAS

Pero las salidas de los escandinavos por mar no habrían sido posibles sin su habilidad como navegantes. Entre otras cosas, tenían la capacidad de medir el tiempo con bastante precisión siguiendo distintas técnicas. Éstas, a diferencia de las de otros pueblos más meridionales (egipcios, griegos, fenicios, babilonios), habían de ser válidas para su aplicación en latitudes donde el sol tenía un curso muy variable a lo largo del año y donde a veces ni siquiera era visible según las condiciones meteorológicas que se dieran¹⁴. Probablemente, el desarrollo de técnicas de navega-

¹⁴ Su concepto del tiempo, obviamente condicionado por el curso del sol, era distinto del nuestro que divide cada ciclo solar en 24 secciones de 60 minutos. Los escandinavos dividían el día en 8 fragmentos (*ON sólarbringr*, «anillo de sol»). Lo hacían dividiendo el horizonte en 8 secciones: norte, nordeste, este, sudeste, sur, sudoeste, oeste y noroeste. Cada una de estas porciones se llamaba un octavo (*ON átt* o *eykt*) y los puntos centrales de cualquiera de estas secciones era una «marca de día» (*dagmark*). Así, cuando el sol estaba sobre alguno de estos puntos en el horizonte se podía saber qué hora era. La hora más importante era el mediodía (*bádegi* or *middag*) y la posición que lo indicaba tenía un nombre específico (*bádegistað* or *middagsstað*). Por otra parte, se supone que la mayoría



ción en días con niebla cerrada podría haberse aplicado a la navegación nocturna. Sin embargo, sabemos que de noche se acercaban a la costa y acampaban para continuar la travesía al amanecer.

Aunque los escandinavos eran los marinos más expertos de su época, cuando se preparaban para viajes por mar lo hacían de forma muy minuciosa, ya que sabían que tenían muchas probabilidades de extraviarse. De hecho, había muchos relatos de barcos desaparecidos, se perdían y navegaban mar adentro hasta que sus tripulantes morían de hambre o simplemente se ahogaban.

Los barcos vikingos eran de diversos tipos, pero los más famosos, sin duda, son los conocidos como *longships* o «barcos largos» (*drakkar* o *snekkja*, dependiendo de que la talla de la proa representase un dragón o una serpiente)¹⁵. Éstos eran barcos de guerra que se podían manejar en viajes transoceánicos. No necesitaban puerto para atracar porque eran barcos de bajo calado, sin quilla, que podían atracar en cualquier superficie arenosa, en una playa, en el banco de un río, etc. Además tenían una gran capacidad de maniobra. El *longship* era un barco de carreras, con un solo mástil central abatible y una vela cuadrada muy grande. Sabemos que solía llevar una media de 30 remeros.

Otro tipo de embarcación es el *knorr*, barco mercante por excelencia, que tenía características bien distintas. Estaba diseñado de forma que podía llevar no sólo la tripulación sino también mucha carga, víveres, pasajeros, ganado, etc. Se trataba de un barco robusto y muy ancho, aunque también de poco calado. Era el barco más abundante y el que se usaba en las travesías con fines colonizadores.

En sus viajes los escandinavos a veces se alejaban a mar abierto durante unos cuantos días. Otras, navegaban remontando el curso de los ríos y otras incluso sabemos que navegaban aguas arriba, atracaban, llevaban el barco a cuestras si había que sortear algún obstáculo (una cascada o cualquier remolino que no se pudiese vencer a bordo) o si había que llevar el barco de un río a otro. Obviamente esto les proporcionaba una movilidad difícilmente igualable en su época.

Disponemos de historias de mercaderes como Ohtere (Ottar el mercader) que narra su viaje desde Halgoland en Noruega a través de Skiringsal, Hedeby, a la corte del rey Ethelred en Londres. Relatos como éste dan información adicional a la obtenida de restos arqueológicos. Estos mismos relatos nos dan datos sobre cómo se

de los escandinavos, al menos en épocas tempranas, vivían en aldeas o granjas aisladas y usaban los rasgos geográficos de su entorno en relación con el curso del sol para medir el tiempo (Gannholm, 1994). Así, existen muchas montañas como Middagsfjället, Middagshaugen, Middagsnib, Middagsberg y Middagsfeld en Noruega. En Suecia tenemos Middagsberget y Middagshognan y en Islandia Hádegisbrekkur. Todos estos sustantivos se forman a partir de las palabras escandinavas para medio-día y la correspondiente a montaña.

¹⁵ Los restos que tenemos de Oseberg y Gokstad en Noruega y Skuldelev en Dinamarca indican que los barcos vikingos estaban hechos de planchas superpuestas de madera y medían entre 17,5 y 36 metros de eslora. Podían alcanzar velocidades de 10 u 11 nudos y en ocasiones algo más.



navegaba. Las técnicas de navegación variaban en función de las rutas, aunque ciertos elementos eran constantes. Tal es el caso de la piedra solar (un mineral llamado cordierita que parece tener la capacidad de reflejar la luz del sol aunque éste esté totalmente oculto), el uso de pájaros cuyo vuelo siempre era en dirección a tierra (cuervos) o, en caso de necesidad y ante la falta de cuervos, se lanzaba una pulga de las muchas que seguramente habría a bordo pues parece que ellas y otros insectos de su clase inician sus movimientos siempre en dirección norte.

En casos en que la costa fuese visible, se guiaban por la topografía (colinas, valles, islotes, enterramientos anteriores a la Era Vikinga, etc.). En la época cristiana se guiaban por la presencia de iglesias o cruceros a lo largo de la costa. Había muchos mitos en relación con estas marcas y era normal que los marineros viejos contaran a los miembros más jóvenes de la tripulación todo tipo de historias relacionadas con ellas, mientras navegaban, porque era una manera de memorizar el camino.

3.2. LAS ARMAS Y LA GUERRA EN EL ÁMBITO VIKINGO

Entre los factores que propiciaron y permitieron que la Era Vikinga llegara a darse hay que contar con otras habilidades técnicas que mucho tienen que ver con las armas y la estrategia.

Hemos dicho que los vikingos eran navegantes osados y las características de sus barcos de guerra les permitían atacar antes de que sus contrincantes pudiesen reaccionar (Cohat, 1989). No obstante, si los pueblos nórdicos llegaron tan lejos fue por su rapidez de movimientos, técnica de navegación y estrategia más que por su capacidad bélica en sí, pues no disponían de armas muy sofisticadas (la lanza, la espada y el hacha eran sus favoritas) y su defensa era pobre (Agmer, 2001): sólo los líderes llevaban cascos metálicos o cotas de malla y sus escudos eran de madera y cuero. Eso sí, las leyes del final de la Era Vikinga muestran que se esperaba que todo hombre llevase armas y que los magnates se las proporcionasen. No eran sólo un instrumento de guerra, sino también un símbolo de estatus y poder, por lo que aparecían a menudo profusa y ricamente decoradas (Ager, 1989).

4. LA ERA VIKINGA EN INGLATERRA

Todo el movimiento de población y bienes conocido como Era Vikinga tiene una especial repercusión en Inglaterra debido a diversas razones, entre las que cabe destacar dos primordiales:

- El hecho de que la Era Vikinga como período histórico se acota con dos acontecimientos ocurridos, ambos, en suelo inglés: el ataque al Monasterio de Lindisfarne y la batalla de Stamford Bridge.
- La circunstancia de que los pueblos que habitaban Inglaterra descendían de diversas tribus germánicas y eran, por ello, y a pesar de su cristianización,



muy próximos a los escandinavos desde un punto de vista cultural y lingüístico¹⁶.

Aunque no tenemos noticia escrita del contacto entre escandinavos y anglosajones hasta el año 787 (en la *Crónica Anglosajona*), es evidente por los restos arqueológicos hallados que dicho contacto se venía produciendo desde antes de que las Islas Británicas se separaran del continente. De hecho, el poema épico anglosajón *Beowulf* no hace sino relatar hechos acaecidos en Suecia siglos antes de su transcripción.

Este primer contacto de 787 registrado en la Crónica aparece descrito de forma bastante aséptica (Garmonsway, 1953: 54):

Anno dclxxxvii. Her nom Beorhtric cyning Offan dohtor Eadburge. & on his dagum cuomon ærest iii. scipu. & þa se gerefa þær to rad. & hie wolde drifan to þæs cyninges tune. þy he nyste hwæt hie wæron. & hiene mon ofslog. Ðæt wæron þa ærestan scipu Deniscra monna þe Angelcynnes lond gesohton.

787. Este año el rey Beorhtric tomó como esposa a Eadburh, hija de Offa. Y en sus días llegaron por primera vez tres barcos: y luego el oficial cabalgó hasta allí e intentó obligarlos a ir a la casa real, pues no sabía quiénes eran, y los mataron. Éstos fueron los primeros barcos de daneses que vinieron a Inglaterra.

Sin embargo, sólo unos años después (793) se produce el ataque al Monasterio de Lindisfarne. Todas las menciones posteriores de escandinavos implican un número cada vez mayor de hombres al tiempo que el tono de la información se hace más negativo y aumentan las referencias a enfrentamientos¹⁷. El texto hace mención a un Gran Ejército (IA *micel here*) que no constaba de más de un millar de hombres y que llevó a cabo una serie de campañas por el nordeste inglés, no exentas de asentamientos más o menos prolongados (cuando menos de otoño a verano). Así se nos dice que se asentó en Northumbria (876), Mercia (877) y en East Anglia (880).

5. LA EVIDENCIA LINGÜÍSTICA

Si siempre se ha pensado en los vikingos de acuerdo con los datos claramente negativos obtenidos más de la cronística franca o inglesa que con los quizá excesivamente favorables de Eddas y Sagas, queda aún una opción poco explorada que puede arrojar alguna luz sobre cómo se desarrolló, en realidad, el contacto entre los

¹⁶ Las lenguas habladas por los escandinavos conocidas como nórdico antiguo descendían del germánico septentrional y las de los pobladores de Inglaterra (básicamente sajones, jutos, anglos y frisonos) conocidas como inglés antiguo, del germánico occidental.

¹⁷ No olvidemos, sin embargo, que la *Crónica Anglosajona* representa la historia de los escandinavos contada por sus enemigos (el poder anglosajón establecido).





escandinavos y otros pueblos de Europa. Así pues, nos centraremos en las siguientes páginas en lo que la evidencia lingüística nos puede aportar para la comprensión de la interacción de los pueblos, en concreto en el caso inglés. Tenemos el firme convencimiento de que los datos lingüísticos de que disponemos, muchos de ellos aún vigentes, constituyen una señal inequívoca de que las relaciones entre los pueblos fueron notablemente más cercanas y amistosas, promovidas por un mayor número de personas de lo que se nos ha venido haciendo creer.

Así, la evidencia lingüística tanto en topónimos como en otros niveles de la lengua inglesa parecen sugerir una inmigración escandinava masiva, sobre todo en los territorios bajo dominio danés conocidos como Danelaw¹⁸ (Moskowich, 1995b). No parece que los 2.000 topónimos de origen escandinavo que aún existen en la antigua Danelaw sean obra de un millar de hombres (*ex-soldados del *micel here**) y, aunque ha habido mucho debate en la comunidad científica con respecto a la migración y colonización, parece razonable pensar en un flujo pacífico de familias hacia el norte y este de Inglaterra a lo largo del siglo x. En nuestra opinión, puede achacarse de forma más razonable la abundancia de topónimos y otros rasgos lingüísticos a esta migración masiva de grupos familiares que a la acción del llamado Gran Ejército.

La teoría de la Segunda Migración, desarrollada a partir de los años 60, constituye una óptima base teórica para la explicación de ciertos fenómenos de otra manera difícilmente justificables. Supondría un movimiento de población en el que se trasladarían a Inglaterra no ya sólo guerreros sino grupos familiares enteros como lo habían hecho antes a las Islas del Mar del Norte. Cabe pensar que este desplazamiento no hubiera sido muy distinto de cómo se nos narra que hizo Karlsefni para llegar a Vinland:

Finalmente éste (Karlsefni) decidió emprender la travesía y reunió una compañía compuesta por sesenta hombres y cinco mujeres. [...] Llevaron consigo ganado de todas clases, ya que pretendían crear allí una colonia permanente, si ello era posible (Casariego Córdoba, 1988: 23).

El hallazgo de numerosas alhajas de mujer típicamente nórdicas, sobre todo en Lincolnshire, parece demostrar la presencia de los grupos familiares de que hablamos. Estos descubrimientos se corresponden con la distribución de los topónimos en el área.

¹⁸ El término inglés Danelaw hace referencia de forma inequívoca a la zona en que el sistema legal y administrativo (*law*) era el de los daneses (Dane). Asimismo, dentro de este territorio extensísimo que abarcaba toda East Anglia y Northumbria (casi la mitad de la actual Inglaterra) cabe destacar el conocido como Territorio de los Cinco Condados pues, frente a la sociedad anglosajona eminentemente rural, aquí se daban casos notables de desarrollo urbano tales como los cinco condados (ciudades fortificadas: Derby, Nottingham, Leicester, Stamford y Lincoln) y York, capital del reino danés de Inglaterra.

La inmigración escandinava tuvo un mayor impacto en las zonas menos densamente pobladas, como las Islas del norte y las Hébridas. En estas zonas rurales y marítimas el patrón de población es más similar al de Escandinavia que al inglés. En las islas, la toponimia indica una población casi completamente escandinava de las Orcadas y las Shetland. Las tumbas paganas también proporcionan evidencia de la presencia de mujeres escandinavas en Escocia: hay restos de la tumba de una joven madre de gemelos de clase baja, así como la de una mujer madura, enterrada en un barco como signo de clase social más alta, que puede haber sido una matriarca o sacerdotisa de Freyja (Jesch, 2001b).

Mientras que las Islas del Norte son completamente escandinavas en lengua y cultura, el panorama en la zona del Mar de Irlanda es más variado. Hay unas 30 inscripciones rúnicas en la Isla de Man. Son cruceros celtas con decoración escandinava que incluyen escenas mitológicas. Las inscripciones son runas en nórdico antiguo pero los nombres (tanto celtas como nórdicos) y la lengua, gramaticalmente confusa, sugieren una comunidad muy mezclada. Al menos la cuarta parte de estas inscripciones hace referencia a mujeres.

Entre las características de la actividad vikinga en Inglaterra podemos mencionar el control sobre grandes extensiones de tierra alrededor de los campamentos usados para pasar el invierno y el cobro del llamado *danegeld* o tributo que había que pagar para comprar la paz. La resistencia inglesa era poco efectiva y estaba mal coordinada. Tengamos en cuenta que en este momento Inglaterra está constituida por distintos reinos independientes entre sí y, a veces, incluso rivales (la llamada Heptarquía anglosajona). La falta de una estructura política y militar única suponía que los vikingos podían arrasarlo con cierta impunidad. Cuando Alfred de Wessex pudo enfrentarse al gran ejército vikingo en Edington en 878 logró firmar el tratado de Wedmore mencionado más arriba por el que se establecía la división del territorio (Danelaw y Wessex), aunque no con ello se acabaron todas las escaramuzas. Tras la firma de la paz, sabemos que los miembros de este gran ejército se establecieron como granjeros en Lincoln, Nottingham, Derby, Stamford y Leicester entre otros lugares. Estas se convirtieron en importantes ciudades vikingas y York pasó a ser la capital del reino vikingo de York.

Estas extensas zonas fueron gradualmente reconquistadas por los sucesores de Alfred, pero no antes de que la presencia escandinava se dejara sentir hasta hoy. La última batalla importante entre ingleses y escandinavos tuvo lugar en 1066 en Stamford Bridge, cerca de York. De todas formas, y aun después de la Conquista Normanda de Inglaterra en ese mismo año, continuaron las amenazas serias de conquista escandinava hasta mucho después.

5.1. LOS VIKINGOS COMO COLONIZADORES

Los objetos encontrados en las tumbas paganas son una llave al conocimiento de su vida diaria. Parece, sin embargo, que la presencia escandinava en Inglaterra nunca fue (y quizás aún no sea) considerada por los habitantes de Gran Bretaña en toda su dimensión, como parece poner de relieve la siguiente afirmación (Laing, 1844):





In the teaching of English history, the Vikings have often been treated as a passing phenomenon, something which came and went, rather like the dinosaurs of the Jurassic Age. The Vikings left few tangible remains of their presence, unlike the Romans who built in stone and left behind roads, walls, bridges and villas for us to wonder at. Yet Scandinavian invaders and settlers had a far greater impact on the language, culture, political consciousness, sense of justice—and in many cases the physical characteristics—of the population of England, particularly in the northern and eastern counties.

These Northmen have not merely been forefathers of the people, but of the institutions and character of the nation, to an extent not sufficiently considered by our historians.

Si nos preguntamos qué sucedió en el momento en que los escandinavos abandonaron las armas y se decidieron por el cultivo de la tierra, nos sorprenderá descubrir que sigue viva una polémica abierta hace ya muchos años entre los especialistas tanto del ámbito de la Historia como de la Historia de la Lengua. Las dos posturas enfrentadas sostienen que la presencia escandinava se limitó a las incursiones y enfrentamientos descritos en la *Crónica Anglosajona* una, y la otra que existió una Segunda Migración en toda regla de campesinos del Norte de Europa en Inglaterra al amparo de las fortificaciones de la Danelaw (el Territorio de los Cinco Condados). Tras la barrera defensiva de estas cinco ciudadelas se establecía una gran cantidad de inmigrantes fundamentalmente daneses (Cameron, 1969; Loyn, 1977; Lund, 1969). Aunque esta discusión se inició en los años 70, parece que aún no hay acuerdo sobre la naturaleza de las relaciones entre los colonizadores y la población nativa de Inglaterra e Irlanda (Ritchie, 2001).

Las fuentes históricas parecen indicar que la relación era hostil. Los historiadores modernos sugieren que tanto los noruegos afincados en Escocia como los daneses de Inglaterra tomaban lo que les parecía por la fuerza, esclavizando a cualquiera que se interpusiese en su camino. Sin embargo, contamos con multitud de topónimos y restos arqueológicos que se pueden interpretar de diferentes maneras. Evidentemente, los topónimos constituyen una riquísima fuente de información sobre la extensión y el calado de la influencia escandinava. La distribución de estos topónimos refleja la extensión geográfica de la colonización que conocemos por los restos arqueológicos (Ritchie, 2001). La evidencia lingüística nos permite, además, llegar a conocer los distintos tipos de asentamientos que se dieron en la Danelaw, como veremos más adelante¹⁹.

Quizás lo más importante de los datos que nos puede proporcionar la toponimia es que en muchos casos registra los nombres de gente sin importancia y

¹⁹ En Escocia, la zona con mayor densidad de topónimos escandinavos se concentra en Caithness, Orkney y Shetland, donde se estableció un condado noruego. No debemos incurrir, sin embargo, en el error de creer que la densidad de topónimos equivale necesariamente a la densidad de población escandinava (Ritchie, 2001).

cómo estas personas reaccionaban frente a su entorno. Así, Ritchie (2001) menciona un ejemplo muy ilustrativo: «[...] in Shetland, Haroldswick in the island of Unst means Harold's bay, while Lerwick or 'mud bay' perpetuates the Vikings' scorn for what was for them a useless harbour».

5.2. TIPOS DE ASENTAMIENTO

Aunque los pequeños objetos escandinavos pueden encontrarse por todo el mundo vikingo y son muy similares, existen notables diferencias en cuanto a los asentamientos y el modo de vida de los recién llegados. Hay diferencia entre los asentamientos noruegos eminentemente rurales de Irlanda y la vida urbana de Dublín y Waterford, que eran grandes centros comerciales a lo largo de la costa que poco tenían que ver con la vida del interior apenas afectada por la impronta escandinava.

Por su parte, York era la ciudad vikinga más septentrional de Inglaterra y parece que tenía gran actividad (quizás también por la afluencia de población nativa privada de sus posesiones rurales, y forzada a emigrar a las ciudades para integrarse en la industria o el comercio (Ritchie, 1991). De hecho, la York del siglo X era mayor que las ciudades escandinavas de hoy día (Ritchie, 2001), circunstancia que subraya la importancia del asentamiento danés en Inglaterra y su poder en la zona del Mar del Norte. Los restos arqueológicos conservados nos dicen que la ciudad estaba fortificada, como los otros condados (Stenton, 1927), y que tenía una elevada actividad industrial y comercial (hasta el punto de acuñar moneda propia). Puesto que las ciudades no son una creación vikinga, no es de extrañar que aprovecharan asentamientos preexistentes, como tampoco lo es que en lugares donde no había precedentes de vida urbana, como Escandinavia o Escocia, dicho tipo de poblaciones no aparecieran hasta siglos después.

La zona norte y nordeste de Inglaterra, que llegó a estar en gran medida habitada por escandinavos (esencialmente daneses) y en cuyo territorio el modo de vida reinante, cultura y legislación eran daneses, se conocía como Danelagu en inglés antiguo. Es imposible saber cuántos escandinavos la habitaron en realidad. Desde luego, si hemos de fiarnos de la evidencia lingüística caben, a mi entender, dos alternativas: o eran muchos o, quizás menos numerosos, eran muy influyentes y poderosos. Y esto es así porque, como mencionamos más arriba, además de haber dejado su impronta en más de 2.000 topónimos y palabras que designan elementos del paisaje, llegaron a afectar de forma muy notable a los hábitos lingüísticos del habitante medio, afectando a lo que podríamos llamar el «common core» de la lengua inglesa (Moskowich, 1993). Tengamos en cuenta que la lengua de los escandinavos, el nórdico antiguo, pertenecía a la misma familia germánica que el inglés antiguo y medio de los anglosajones. Eran lenguas emparentadas que se habían originado de un mismo germánico común y que puede que resultaran todavía inteligibles en cierta medida.

Es la propia evidencia lingüística la que nos puede aportar más datos con respecto a los asentamientos escandinavos en Inglaterra. Por una parte, la abundancia de formas directa o indirectamente surgidas del nórdico antiguo sugieren que la



teoría de la Segunda Migración es cierta. Por otra, el profesor Kenneth Cameron (1965) afirma que los sufijos utilizados en los topónimos aportan datos, no sólo sobre el tamaño o importancia del lugar, sino también sobre su fecha de fundación en relación con otros asentamientos ya existentes. Así, hace una división fundamental según los sufijos sean:

- -by
- -thorp
- «Grimston-hybrids».

Los lugares cuyo nombre es un «Grimston-hybrid» son asentamientos tempranos (ya que Grim es un nombre que ya no se usa en el s. XI), en donde el primer elemento es un nombre propio netamente escandinavo y pasado de moda (como *Grim*) y el segundo (-*ton*) es anglosajón y se refiere a un determinado tipo de núcleo de población. Su estructura lingüística sugiere que ya viven sajones cuando llegan los escandinavos. Además hay cierta coincidencia en cuanto a sus características topográficas (los pueblos de nombre enteramente anglosajón y los híbridos tienen una topografía muy similar que puede indicar un único criterio de selección por parte de sus primeros pobladores). La abundancia de topónimos híbridos apunta a que los escandinavos no necesitaron crear nuevos asentamientos y darles nuevos nombres (en -*by*) en aquellos lugares donde existían ya núcleos de población que los acogieron.

Los lugares cuyo nombre lleva un sufijo escandinavo -*by* (significando «granja, aldea») son, sin embargo, asentamientos nuevos, resultado de una colonización consciente más que del establecimiento fortuito de unos cientos de hombres que forman parte de un ejército recién disperso.

Los asentamientos cuyo nombre acaba en NA -*thorp* son, a su vez, de origen escandinavo y secundarios a otro núcleo de población más importante en -*by*. Tanto es así que, a menudo, llevan incluso un indicativo de dirección con respecto a su asentamiento primario.

Además, según el estudio de la distribución de estos topónimos, se podría postular una presión demográfica desde las costas orientales de Inglaterra hacia el interior por parte de los recién llegados (Cameron, 1969). Esto abunda en la idea de migración.

Este tipo de topónimos se localiza en su mayoría en la Danelaw, donde daneses e ingleses vivían codo con codo. Es posible que se desarrollara aquí algún tipo de código lingüístico de compromiso que resultase inteligible a ambas comunidades lingüísticas, una especie de pidgin (Poussa, 1982). Este tipo de códigos surge en entornos en los que se precisa una comunicación rápida y efectiva en cuestión de trabajo, administración y comercio. Existe un ejemplo muy ilustrativo de Tom Shippey (McCrum, 1986) en el que se nos dice que si un hablante de nórdico antiguo quisiese comprar un caballo a un nativo anglosajón ambos podrían saber que se trataba de la venta de un caballo. Sin embargo, dado que las terminaciones morfológicas de ambas lenguas eran distintas, podría existir cierta confusión. Para evitar este tipo de obstáculos en la comunicación parece que se llegó a un compro-

miso (inconsciente) llevado a cabo por la vía de la simplificación morfológica y la mezcla léxica. Si consideramos que esta lengua de compromiso es un pidgin, habremos de aceptar también que el inglés de las generaciones siguientes, el llamado inglés medio, es una lengua criolla.

Sea como fuere, está claro que los vikingos tuvieron gran influencia en la lengua inglesa y que aún hoy hay muchas palabras de nuestro entorno lingüístico inmediato que son de origen escandinavo. Además de las comúnmente mencionadas en la literatura (*knife, take*), se han dado casos en que la forma que pervive en inglés no es la inglesa propiamente dicha sino la escandinava. Tal es lo que sucede con formas como *window* o *sister*, cuya evolución esperada del inglés antiguo no habría dado lugar nunca a las formas de que disponemos²⁰.

Ciertamente, la relación entre los anglosajones y los «otros» debe de haber sido muy estrecha a juzgar por la evidencia lingüística, ya que no sólo en los topónimos y en el léxico se deja sentir la presencia escandinava, sino también en lo que podríamos llamar palabras estructurales. Ninguna lengua abandona sus pronombres personales o sus preposiciones y conjunciones por los de otra que no le sea especialmente próxima (quizá tanto que no se tenga conciencia de que, en realidad, es «otra» lengua). A nuestro entender, en inglés antiguo y medio se dio este fenómeno hasta niveles insospechados, ya que vocablos como el verbo «tomar» (IA *niman*) fueron sustituidos por los de los recién llegados (NA *táka*, de donde tenemos *take*).

Sea como fuere, tan desdibujada (por insospechadamente próxima) quedó la imagen del otro realmente en la Inglaterra medieval que no es posible hoy día en inglés comer un huevo (*egg*), estar enfermo (*ill*), o tan siquiera morirse (*die*) sin que los escandinavos acechen desde detrás de nuestras palabras²¹.

²⁰ Así, *window* desciende directamente del NA *vindauga* y no del IA *eagthyrl*.

²¹ Este efecto se ve potenciado en la Danelaw, donde la cosa va más allá del mero préstamo léxico y se llega a la creación de dialectos anglonórdicos que a veces son más escandinavos que ingleses. Los dialectos tradicionales de zonas como Yorkshire, Lancashire, The Lake District y Lincolnshire emergieron de este proceso. En Yorkshire, la administración danesa dividió el territorio en tres partes o *ridings* (NA *thrithjunger*). Estos tres Ridings (North, East and West) existieron desde la época vikinga hasta 1974, en que fueron desmantelados por la UK Boundary Commission. Desde entonces, los habitantes de Yorkshire, conscientes de sus orígenes, han luchado por el restablecimiento de los antiguos *ridings* vikingos. En el nivel del condado, la unidad administrativa vikinga era el «vapnatak», que corresponde al inglés «wapentake». En las reuniones periódicas del *ting* del «wapentake» se cree que los hombres libres expresaban su voto elevando sus armas, que luego eran contadas (de ahí el término). Los wapentakes aún existen hoy día para ciertos asuntos administrativos y se ven marcados en los mapas locales.



BIBLIOGRAFÍA

- AGER, B. (Noviembre 2001): «Vikinga Weapons and Warfare», 10 marzo 2002. «http://www.bbc.co.uk/history/ancient/vikings/weapons_01.shtml»
- AGER, B. & J. LANG (1989): «*Swords of the Anglo-Saxon and Viking periods in the British Museum: a radiographic study*», en S.C. Hawkes (ed.), *Weapons and Warfare in Anglo-Saxon England*, Oxford, OUP, pp. 85-122.
- CAMERON, K. (1965): *Scandinavian Settlement in the Territory of the Five Boroughs: the Place-Name Evidence*, Nottingham, University of Nottingham.
- CAMERON, K. (1969): «The Two Viking Ages of Britain: Linguistic and Place-Name Evidence», *Mediaeval Scandinavia*, 2, pp. 176-179.
- CAMERON, K. (1970): «Scandinavian Settlement in the Territory of the Five Boroughs: the Place-Name Evidence, Part II, place-names in thorp», *Mediaeval Scandinavia*, 3, pp. 35-49.
- CASARIEGO CÓRDOBA, A., y CASARIEGO CÓRDOBA, P. (1988): *La Saga de los Groenlandeses. La Saga de Eirík el Rojo*, Madrid, Siruela.
- COHAT, I. (1989): *Los vikingos, reyes de los mares*, Madrid, Aguilar.
- GANNHOLM, Tore (1994): *Gotland Östersjöns pärla centrum för handel och kultur i Östersjöområdet*, Saltsjö-Boo, Suecia, Stavgard, S.
- GANNHOLM, Tore (1996): *The origin of Svear and their arrival into Lake Mälars area in the 6th century*, Saltsjö-Boo, Suecia, Stavgard, S.
- GARMONDSWAY, G.N., ed. & tr. (1953): *The Anglo-Saxon Chronicle*, Londres, Everyman's Library.
- GEIPEL, J. (1971): *The Viking Legacy: the Scandinavian Influence on the English and Gaelic Languages*, Newton Abbot.
- GRAHAM-CAMPBELL, J. & KIDD, D. (1980): *The Vikings*, Londres, The Trustees of the British Museum.
- JESCH, J. (1991): *Women in the Viking age*, Woodbridge, The Boydell Press.
- JESCH, J. (Octubre 2001a): «Viking women», 27 febrero 2002, «<http://www.historic-scotland.gov.uk/sw-frame.htm>»
- JESCH, J. (2001b): *Ships and men in the late Viking Age: the vocabulary of runic inscriptions and skaldic verse*, Woodbridge, Boydell Press.
- LAING, S. (1844): *Heimskringla or The Chronicle of the Kings of Norway By Snorri Sturluson (c. 1179 - 1241)*, Londres.
- LOYN, H.R. (1977): *The Vikings in Britain*, Londres, Batsford.
- LUND, N. (1969): «The Secondary Migration», *Mediaeval Scandinavia*, 2, pp. 196-201.



- MCCRUM, R. (1986): *The Story of English*, Londres, Faber & Faber.
- MOSKOWICH-SPIEGEL FANDIÑO, I. (1993): *Estudio sociolingüístico de los escandinavismos en Middle English: variación y distribución léxica*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago.
- MOSKOWICH-SPIEGEL FANDIÑO, I. (1995a): *Los escandinavos en Inglaterra y el cambio léxico en inglés medieval*, A Coruña, Universidade da Coruña.
- MOSKOWICH-SPIEGEL FANDIÑO, I. (1995b): «Language Contact and Language Change. The Danes in England», *Revista Alicantina de Estudios Ingleses*, 8, pp. 139-153.
- POUSSA, P. (1982): «The Evolution of Early Standard English: The Creolization Hipótesis», *Studia Anglica Ponaniensia*, 14, pp 69-85.
- RAVENSGARD. ORG. (1999): «Ravensgard Norse FAQ», 6 febrero 2002. <http://www.ravensgard.org/prdunham/norsefaq.html>
- RITCHIE, A. (1993): *Viking Scotland*, Londres, Batsford.
- RITCHIE, A. (Julio 2001): «Lore and Lands», 5 febrero 2002. «http://www.bbc.co.uk/history/lj/conquestlj/loot_01.shtml?site=history_vikings»
- STENTON, F.M. (1927): «The Danes in England», *Proceedings of the British Academy*, 13, pp. 203-246.
- WILLIAMS, G. (Noviembre 2001a): «Viking money», 7 febrero 2002. «http://www.bbc.co.uk/cgi-bin/history/renderplain.pl?file=/history/ancient/vikings/money_01.shtml»
- WILLIAMS, G. (Noviembre 2001b): «Viking Religion», 6 febrero 2002. «http://www.bbc.co.uk/history/ancient/vikings/religion_01.shtml»



ALTERIDAD Y ANOMALÍA. HOMBRES EXTRAÑOS EN LA LITERATURA FRANCESA MEDIEVAL

Esperanza Bermejo Larrea
Universidad de zaragoza

RESUMEN

El «otro» en la literatura medieval se perfila como el extranjero habitante de lugares alejados del centro establecido en torno a la ecúmene. Su fisonomía y costumbres chocan con la norma propia de Occidente, de manera que resultan, además, extraños. Los pueblos monstruosos se localizan en Asia y particularmente en la India. Constituyen un capítulo obligado de las descripciones del mundo propias de las enciclopedias de origen clerical, de donde se difunden a los textos romances. Los relatos de viajes completan y renuevan la perspectiva anterior, introduciendo, además de las consabidas listas tradicionales, curiosos testimonios de experiencias personales. El *Roman de Alexandre* de Alexandre de París, *Le Devisement du Monde* de Marco Polo y *Le Livre* de Jean de Mandeville deparan una visión diferente de la alteridad.

PALABRAS CLAVE: literatura medieval, viajes, monstruos, maravillas.

ABSTRACT

The figure of «the other» in Medieval Literature is presented as the inhabitant from far away lands, out of the centre established around the Ecumene. Its physiognomy and habits clash with the Occidental ones what makes it be considered even strange. The monstrous populations are located in Asia and particularly in India. They constitute a compulsory chapter in clerical encyclopaedias describing the world, from which they are propagated to romance texts. Travellers' stories complete and renew the previous perspective, introducing, apart from the traditional lists of features, peculiar testimonies of their personal experiences. The *Roman de Alexandre* by Alexandre de Paris, *Le Devisement du Monde* by Marco Polo and *Le Livre* by Jean de Mandeville provide for a different vision of the «alter».

KEY WORDS: medieval literature, voyages, monsters, marvels.

1. A PROPÓSITO DEL TÉRMINO *ESTRANGE* EN LOS TEXTOS MEDIEVALES

El tema de la alteridad en la literatura medieval recubre amplios contornos que hacen difícil su delimitación. Sarracenos, hadas, enanos, hombres salvajes o Amazonas habitan en los cantares de gesta y en las novelas medievales confiriendo a



los mismos un carácter más o menos fantástico. El «otro» se plasma tanto en la figura del infiel estigmatizado y combatido por el caballero cristiano, como en la del temido licántropo de los *lais* de Marie de France; tanto uno como otro exhiben diferencias de índole religioso-cultural o morfológicas que sirven para resaltar la identidad del hombre medieval. El amigo o compañero épico encarna otra modalidad de la alteridad positiva, en la que la diferencia sirve de complemento y ayuda al sujeto. Así pues, el imaginario medieval diversifica las imágenes del «otro» al amparo de fantasías y leyendas que se hunden en fondos antiguos y orientales.

La alteridad, afirma Dubost¹, está integrada por tres componentes esenciales: el *componente antropológico* con las representaciones del *Autre*; el *componente espacial* con las imágenes del *Ailleurs*, y el *componente temporal* con los resurgimientos del *Autrefois*. Estos tres elementos se funden en los textos, de manera que abordar el tema del «otro» implica indefectiblemente indagar en el lugar en donde habita. El hombre medieval organiza el espacio a partir de categorías referenciales que oponen el *ici* y el *ailleurs*, por un lado, y el *dedans* y el *dehors*, por otro². El *aquí* en el que se sitúa el hablante se conjuga con el *dentro* para configurar una zona de seguridad, por cuanto conocida, al abrigo de los riesgos y peligros que amenazan en el ignoto *fuera* y *otro lugar*. Y es precisamente en ese espacio exterior donde habita el extranjero, que el francés antiguo designa con el vocablo *estrange*. En principio, y derivado de su significación etimológica, el extranjero se localiza más allá de las fronteras de lo cotidiano, bien sea aldea, país o civilización; por lo tanto, este adjetivo se aplica tanto a los seres salvajes (*estranges*) que habitan en el bosque, al margen del mundo civilizado, como a los pobladores de países lejanos, situados en los confines del universo conocido. La confrontación con estos individuos, con sus creencias, costumbres o simplemente con su aspecto físico no deja de sorprender al hombre medieval, suscitando en él sentimientos contradictorios de asombro, de admiración y de temor. Es así como desde el siglo XII (Bloch y Wartburg y Godeffroy) el significado del adjetivo *estrange* toma la acepción de extraño, raro, maravilloso, que se conserva en nuestros días. Definitivamente el «otro» hombre medieval es un extranjero extraño³, cuya singularidad aviva la curiosidad y la sed de maravilla del hombre medieval⁴.

¹ F. DUBOST, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XII^e-XIII^e)*. *L'Autre, l'Ailleurs, l'Autrefois*, París, Honoré Champion, 1991, 2 vol., p. 222.

² P. ZUMTHOR, *La Mesure du monde*, París, Seuil, 1993, pp. 58-62.

³ *Ibid.* p. 259, F. DUBOST, *op. cit.* p. 72; C. DELUZ, «Des lointains merveilleux (D'après quelques textes géographiques et récits de voyage du Moyen Âge)», en *De l'Étranger à l'étrange ou la conjointure de la merveille*, Publications du CUER MA, Senefiance núm. 25 (1988), pp. 159-169, p. 161 y p. 165.

⁴ En antiguo alto-alemán «monstruo» (*ungeheuer*) significa «extranjero», «extraño», tal como recuerda C. LECOUTEUX, *Les monstres dans la pensée médiévale européenne*, París, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999 (3^a ed. revisada y corregida), p. 11.

La alteridad antropológica inicial se perfila gracias a la categoría de lo extraño —o, lo que es lo mismo, lo *anormal*—, en las representaciones de los hombres monstruosos, cuya realidad infunde temor pero también depara tranquilidad, por cuanto confirma a través de ese *otro* la normalidad⁵.

2. SOBRE EL CONCEPTO DE MONSTRUO. DE LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA A LA EDAD MEDIA

El concepto de monstruo responde, según Claude Kappler, a tres perspectivas diferentes: *genética*, que se interesa por las causas, encarnada por Aristóteles y por Ambroise Paré; *teológica* y *estética* en consideración con la armonía del universo, representada por San Agustín, y finalmente *normativa*, en relación con modelos de los que los monstruos se alejan en cuanto malas reproducciones. Este es el punto de vista de la Edad Media, que no excluye el de san Agustín y que, aunque alejado, guarda relación con el de Aristóteles, para quien el monstruo es un fenómeno que va en contra de la generalidad de los casos, pero no en contra de la naturaleza considerada en su totalidad⁶.

San Agustín (354-430) tuvo un papel decisivo en la formación del pensamiento medieval sobre los monstruos. Recoge los escritos de Varrón (116-27 a.C.), para el que son monstruos los que nacen en contra de la naturaleza. Varrón utiliza tres vocablos para designarlos: *monstrum*, *portentum* y *prodigium*, que el obispo de Hipona glosa del modo siguiente. Los monstruos muestran (*monstra* < *monstrare*), presagian (*portenta* < *prae-ostendere*) y anuncian lo que va a ocurrir (*prodigia* < *Porro dicere*) (*Ciudad de Dios*, libro XVI, cp. 8)⁷. Así pues, los monstruos revelan lo que le podría suceder al cuerpo humano. Fue, además, el primero en reflexionar sobre su naturaleza humana. Si existen, son hijos de Adán, y por lo tanto son hombres. En este caso ¿qué papel desempeñan en el orden de la creación, puesto que lo que Dios ha creado sólo puede ser hermoso? El monstruo no es un error de la naturaleza, sino una ilustración sobre las consecuencias extremas del principio de la variedad, que es un principio de armonía⁸.

San Isidoro de Sevilla (570-636), en el capítulo *De portentis* de sus *Etimologías* (III, 1-4), ofrece la primera definición medieval a partir de la de Varrón, a quien

⁵ B. ROY, «En marge du monde connu: les races de monstres», en *Aspects de la marginalité au Moyen Âge*, bajo la dirección de Guy-H. Allard, Montreal, L'Aurore, 1975, pp. 71-81, p. 79. L. BOIA distingue dos tipos de alteridad: la alteridad ordinaria y la alteridad radical. La ordinaria pone de relieve multitud de rasgos biológicos o culturales inscritos indiscutiblemente dentro de la raza humana. La radical supone la existencia de especies humanas distintas de la especie humana normal. *Entre l'ange et la bête. Le mythe de l'homme différent de l'Antiquité à nos jours*, París, Plon, 1995, p. 14.

⁶ C. KAPPLER, *Monstres, Démones et Merveilles à la fin du Moyen Âge*, París, Payot, 1980, p. 207.

⁷ C. LECOUTEUX, *op. cit.*, p. 9, y B. ROY, *op. cit.*, p. 75.

⁸ F. DUBOST, *op. cit.*, p. 574 y nota 9; P. ZUMTHOR, *op. cit.*, p. 26, y C. LECOUTEUX, *op. cit.*, p. 3.



corrige. Los monstruos no nacen en contra de la naturaleza, sino por voluntad divina, y voluntad del Creador es la naturaleza de todo lo creado. De ahí que los gentiles denominen a Dios unas veces Naturaleza, otra simplemente Dios⁹. Establece una clasificación en cuatro grandes familias: monstruos individuales, razas monstruosas, monstruos ficticios y hombres-bestias o bestias-hombres (*Etimologías*, III-IV). Dentro de los dos primeros grupos introduce criterios para ordenar las posibles deformidades: hipertrofia o reducción de la talla, miembros superfluos, que faltan o están modificados, desplazamientos o desequilibrios en las partes, metamorfosis, en un total de 14 categorías¹⁰. Su obra, síntesis del saber antiguo, es la primera enciclopedia cristiana medieval, y como tal se erige en fuente inagotable de la que se nutren numerosos autores posteriores, desde Rábano Mauro (780-856) (*De universo*) hasta los enciclopedistas de los siglos XII y XIII.

3. LA TRADICIÓN CLÁSICA. DE LOS COMPENDIOS TERATOLÓGICOS ANTIGUOS A LAS «IMÁGENES DEL MUNDO» MEDIEVALES

Los monstruos, como ha quedado dicho más arriba, viven en otro lugar, en tierras remotas, a cuyo conocimiento se accede, en la mayor parte de los casos, a través de leyendas y tradiciones escritas legadas por los escritores antiguos y heredadas por los autores medievales. Desde el final de la Antigüedad se interrumpieron los contactos con Asia, y no se reanudaron hasta mediados del siglo XIII, como consecuencia de la rápida expansión de los Mongoles, bajo el mando de Gengis Kan, por Asia y parte de Europa. Por lo tanto, este continente fue para el hombre medieval un territorio enigmático, proclive al despliegue imaginario.

El punto de partida lo constituye Ctesias de Cnido en el siglo IV a.C., médico en la corte del rey de Persia Artajerjes II Mnemón¹¹, con su obra *Indika*, en la que aparecen por primera vez los hombres *polidáctilos* con más dedos que los normales, los *pandarae* que nacen con el pelo blanco, que luego ennegrece, los *panodios* con orejas enormes, etc. Megástenes, embajador del rey Ptolomeo II ante el rey de la

⁹ San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, texto latino y versión española por José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, Madrid, BAC, 1983.

¹⁰ Tamaño extraordinario (Titón); pequeñez extrema (*pigmeos*); enormidad de algunos de sus miembros (*macrocéfalos*); miembros superfluos (dos cabezas); defecto de alguno de sus miembros que rompe la simetría; privación de un miembro; un miembro aislado (sólo la cabeza, *praenumeria*); metamorfosis parcial (Minotauro); metamorfosis total (la mujer que dio a luz un ternero); mutación de lugar (los ojos en el pecho); desequilibrio en las partes (muchos dedos en una mano, pocos en otra); desarrollo prematuro y excesivo (los que nacen con dientes); conjunción de distintas anomalías; mezcla de sexos (*bermafrodita*).

¹¹ Homero habla ya de los *pigmeos*; Hesíodo de los *hombres macrocéfalos*; Herodoto de Halicarnaso (429 a.C.), que disponía de numerosas relaciones de viajes y de geografías, reseña la existencia de los *egipodos*, u hombres con pie de cabra.

India entre el 300 y el 290 a.C., completa poco después su descripción de la India. Sus escritos repertorian las maravillas de este país, incluyendo las razas monstruosas de los *astomi*, hombres carentes de boca, los *arrini*, faltos de nariz, o los *okupodos*, de pie ligero.

Plinio el Viejo (77 d.C.) realizó una gran labor compiladora de las informaciones antiguas en su *Historia naturalis*, sancionando con su autoridad las fábulas que hacían de la India una fuente inagotable de maravillas. Sin embargo, fue Solino (siglo III) con su adaptación de la obra de Plinio, *Collectanea rerum memorabilium*, el que fijó definitivamente el rumbo que el conocimiento de los monstruos y de la India iba a tomar en la Edad Media.

La expedición de Alejandro Magno (356-323 a.C.) hasta el valle del Indo contra Poro, rey de la India, contribuyó de manera decisiva a forjar el mito occidental sobre las maravillas de ese país, a través de las numerosas leyendas nacidas en torno a la imagen del conquistador, que se convirtió en explorador de espacios asombrosos, donde acaecían encuentros extraños, como el del Himalaya con los hombres cuyo pie está vuelto del revés —*opistodáctilos* para los Griegos y *antípodos* para los latinos—, o el de los *ictiófagos* —comedores de pescado— en el Golfo Pérsico. En el siglo IX un autor desconocido escribe la *Epistola Alexandri ad Aristotelem de itinere suo et de situ Indiae*¹², que fue, junto con la *Carta al emperador Adriano sobre las maravillas de la India*, atribuida a un tal Fermes en el siglo IV¹³, fuente inagotable de inspiración sobre monstruos y prodigios para los autores posteriores.

La leyenda sobre el mítico Preste Juan se fraga en Europa entre 1145 y 1165. Arranca de la llegada a Roma en 1122 de un hombre que afirmaba ser el patriarca Juan de la India, buscando la confirmación papal para su cargo. El relato que hizo ante el Papa, recogido en once manuscritos, refiere los aspectos más destacados de su país, así como la existencia de una importante comunidad cristiana, vinculada a la misión de Santo Tomás en la India. En 1145 el obispo Otón de Freisinga, a resultas de una visita de su homónimo sirio de Gebal, reseña que Juan, rey y sacerdote, cristiano nestoriano descendiente del linaje de los Magos, que reinaba más allá de Persia y Armenia, en los confines de la India, había derrotado a los medos y persas en una batalla, habiéndose visto obligado a detenerse por los ríos helados antes de llegar a Jerusalén, a la que se disponía a salvar. Era tal su riqueza, que su cetro era de esmeraldas. A partir de estas historias y hacia 1177, un escritor anónimo compuso la *Carta del Preste Juan*, dirigida al emperador Manuel Comneno. Esta carta, recogida en más de ciento veinte manuscritos copiados en muchas lenguas —la versión romance más antigua compuesta en anglo-normando por un tal

¹² A partir de un pasaje de la *Novela de Alejandro* del Pseudo-Calístenes, autor alejandrino del siglo III, sobre las maravillas de la India, que fue copiado aparte y circuló de forma autónoma o asociado a un resumen de las aventuras de Alejandro, siempre a partir de la traducción latina realizada en torno al año 300 por Julio Valerio.

¹³ F. DUBOST, *op. cit.*, p. 260 y notas 11 y 12.

Raúl de Arundel fue fechada en torno a 1190 aproximadamente—, gozó de un gran éxito en la Edad Media. La carta que presenta el país del Preste Juan como la tierra de Jauja sufrió añadidos e incorporaciones del material legendario sobre razas o animales fantásticos, como las hormigas gigantes buscadoras de oro, o sobre monstruos de nombres sonoros¹⁴.

Leyendas como las anteriormente citadas, amparadas en algunos fundamentos geográficos hicieron de Asia, especialmente de la India y, en menor medida, de África, los continentes privilegiados en los que se ubicaban las fantasías sobre razas monstruosas y lugares prodigiosos. De hecho el mapamundi de Ebstorf (1235) incorpora monstruos tanto en África como en Asia.

La tierra, de forma esférica desde Ptolomeo, está dividida en cinco grandes zonas climáticas¹⁵, factor que desde Aristóteles determina la vida humana. En consecuencia, las zonas ártica y antártica son inhabitables a causa del frío. Otro tanto sucede con la zona tórrida en torno al Ecuador a causa del calor extremado, por lo que opera de barrera insalvable entre las dos zonas templadas. La zona templada del hemisferio norte o *ecúmene* constituye el centro del mundo conocido, y es en ella donde se forjan las leyes de representación, las categorías estéticas. El hemisferio sur, inaccesible a causa del cinturón tórrido que lo separa, y del océano que rodea las tres partes del mundo, constituye el *alter orbis*, en el que todo sucede al revés

¹⁴ Sobre los problemas históricos que plantea la identidad del Preste Juan y su localización en Asia o Etiopía, puede leerse el libro de J. PIRENNE, *La légende du «Prêtre Jean»*, Estrasburgo, Presses Universitaires, 1992, y Ch.V. LANGLOIS, *La vie en France au Moyen Âge*, III, *La connaissance de la nature et du monde*, Ginebra, Slatkine Reprints, 1970 (ed. París 1927), pp. 45-71. Una buena síntesis bibliográfica sobre las fuentes de la leyenda se encuentra en J. LE GOFF, «Pour un autre Moyen Âge», en *Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, París, Gallimard, 1977, nota 27. *El Libro del Conocimiento*, compuesto hacia 1390, ubica al Preste Juan en Etiopía, ofreciendo una salida a la infructuosa búsqueda que viajeros y misioneros habían realizado por las tierras de Asia. Edición facsimilar de M^a. Jesús Lacarra, M^a. del Carmen Lacarra y Alberto Montaner. Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1999, pp. 90-91. La edición de los manuscritos copiados en antiguo francés y occitano de la Carta realizada por M. Gosman revisa la reconstrucción del texto original latino establecida por Zarncke en 1879, en la que distingue 5 interpolaciones, y ofrece, a la vez, un estudio comparativo de las diferentes versiones romances escritas tanto en verso como en prosa. *La Lettre du Prêtre Jean. Les versions en ancien français et en ancien occitan. Textes et commentaires*, Groninga, Bouma's Boekhuis bv, 1982. La Carta presenta la siguiente relación de razas monstruosas: los *pigmeos*, los *salvajes cornudos*, los *gigantes*, los *ciclopes*, los niños criados en el agua para asegurar su permanencia en este medio durante un mes y así poder coger las piedras preciosas que constituyen el lecho del río, las *amazonas* y finalmente los *brahmanes*—vasallos del Preste Juan—. La lista no es estable y varía según las versiones, creciendo con el añadido de otros pueblos como las *mujeres barbudas*, los *antropófagos*, o Gog y Magog, o decreciendo al reducir la extensión de la misma.

¹⁵ Esta idea sobre las cinco zonas climáticas, en relación con el movimiento del sol fue transmitida a Occidente por Cicerón y por el *Comentario del sueño de Escipión* de Macrobio. Véase D. LECOCQ, «L'image de la terre à travers les mappemondes», en *Terres médiévales*, sous la direction de Bernard Ribémont, París, Klincksieck, 1993, pp. 203-231, p. 207. También C.S. LEWIS, *La imagen del mundo*, Barcelona, Bosch, 1980, pp. 21-22.

porque es la parte inferior de la tierra. Allí viven los antípodos¹⁶, literalmente los que colocan los pies en la dirección opuesta, sobre los que San Alberto Magno se pregunta cómo se sujetan al globo, puesto que andan sobre el envés de la tierra, con la cabeza hacia abajo. Lo que llega a explicar a partir de un poder magnético¹⁷. San Agustín lo cree inhabitado, apoyando su afirmación en el siguiente argumento: como la Palabra de Dios fue predicada en todo el universo, y la zona media es infranqueable, no es posible que el hemisferio sur esté habitado, pues sería una injusticia que sus habitantes no hubieran recibido la palabra divina (*La ciudad de Dios*, XVI, cap. IX).

La *ecúmene* está dividida en tres grandes continentes de extensión desigual: Asia ocupa la mitad del orbe, África y Europa, separadas por el Mediterráneo, se distribuyen la otra mitad¹⁸. El océano circunda todas las tierras y el mundo se representa como un disco plano. Asia comenzaba, como para los griegos, justo al este del Nilo, abarcando, por lo tanto, una parte de África, y llegaba hasta la China, englobando el océano Índico. En el mapa de Al-Idrisi de 1160, el célebre erudito norteafricano separa el África oriental de la China por un mar estrecho. De manera que todo lo que se sitúa entre el Nilo y la China se consideraba parte de la India¹⁹. Se concebían tres Indias: la India Mayor, la que hoy designamos así y que fue cristianizada por el apóstol Tomás, la India Menor, que se extiende por el norte de la costa de Coromandel, y comprende las penínsulas del sudeste asiático, y una India Meridional que abarca la Etiopía, por lo tanto las regiones de África situadas al sur del Nilo, y las zonas costeras del sudoeste asiático.

Convergen en Asia, además de las tradiciones clásicas citadas más arriba, las creencias cristianas, de inspiración bíblica, que sitúan el Edén o Paraíso Terrestre en esa región del mundo. Su localización interesó enormemente a los autores cristianos, que, siguiendo la tradición, lo sitúan sobre una montaña o lugar elevado por su significación sagrada. Para unos, está en algún lugar del Asia central, en los límites de la tierra del Preste Juan, mientras que otros lo colocan en el extremo oriental de

¹⁶ A partir del siglo XII tiene lugar un gran debate sobre la habitabilidad de la tierra, y sobre la existencia o no de los antípodos. Cf. C. DELUZ, «Une terre ronde et habitable tout entour», en *Terres médiévales*, cit., pp. 101-118, p. 111 y ss.

¹⁷ C. KAPPLER, *op. cit.*, p. 2.

¹⁸ El pensamiento cristiano no se interesó tanto por la descripción física del mundo como por la consideración simbólico-religiosa de su aspecto o de sus habitantes. La existencia de los tres continentes tenía que ver con la distribución del mundo entre los tres hijos de Noé: Sem, Cam y Jafet. Evolucionó hacia la creencia en la superioridad de los descendientes de Jafet, es decir, de los europeos, frente a los africanos de Cam, hecho que queda recogido en las miniaturas que acompañan a los comentarios del *Apocalipsis* del *Beato de Liébana* a finales del siglo VIII. M.Á. LADERO QUESADA, *El mundo de los viajeros medievales*, Madrid, Anaya, 1992, p. 70.

¹⁹ J. PIRENNE, *op. cit.*, p. 7. C. BERCOVICI establece varias parejas antitéticas que resumen la significación de la India para el imaginario medieval: riqueza/pobreza, pureza/pecado, profano/sagrado. «Prolégomènes à l'étude de l'Inde au XIII^e siècle», *Voyage, Quête, Pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales*, Publications du CUER MA, Seneffiance núm. 2 (1976), pp. 223-236.



Asia, donde se unen los confines de la tierra y del cielo²⁰. Finalmente, los menos lo situaban cerca del Polo Norte, apoyándose en la tradición derivada de Solino, que consideraba a los hombres nórdicos o *hiperbóreos* los más felices y longevos.

El temido y feroz pueblo de Gog y Magog, identificado con las diez tribus de Israel castigadas por adorar al becerro de oro, motivo difundido a través de la *Novela de Alejandro*, se localiza al nordeste del Cáucaso, encerrado por Alejandro tras las puertas Caspias. El *Apocalipsis* lo identifica con dos naciones malditas que, después de mil años, seducidas y liberadas de sus cadenas por Satán, se reunirán con otros pueblos para hacer la guerra; invadirán las tierras y cercarán la Ciudad amada, pero serán devorados por un fuego bajado del cielo que los arrojará al estanque de fuego y azufre con la Bestia (*Apocalipsis*, 20, 8-10). Representa el Anticristo, de manera que, en el mismo espacio asiático, conviven hombres como el Preste Juan, que encarna la esperanza de salvación de los cristianos, junto a los que amenazan con su ruina.

Las informaciones sobre dos de los tres mares conocidos en la Edad Media —Atlántico e Índico—, mezclan lo real con lo imaginario. El Atlántico, a pesar de las certezas geográficas debidas a las incursiones vikingas —Groenlandia, Islandia, las islas Orcadas—, estaba sembrado de islas misteriosas como Stockafixa, o las Afortunadas a las que viajará San Brandán²¹. Pero es, sin duda alguna, el Índico el que alimenta mayor número de mitos y leyendas. Su concepción de mar cerrado por el Sur, como una especie de río circular, estaba profundamente arraigada en el imaginario medieval, hecho que, en opinión de Le Goff, fundamenta el mito que sobre este océano perduró hasta 1489, cuando el mapamundi de Martellus Germanus lo representa ya abierto²². Está plagado de islas fantásticas, entre las que destaca Taprobane (la actual Ceylán), hacia donde se desplazan los fenómenos naturales maravillosos a partir del siglo XIII y de la reanudación de los viajes por Asia.

La literatura didáctica o científica recogió los textos y las tradiciones precitados, para elaborar con ellos algunos capítulos de los ambiciosos compendios que pretendían ordenar y sistematizar la totalidad del saber de Occidente. La India y sus maravillas pasan a formar parte de las enciclopedias e *Imágenes mundi*, cuya eclosión se inscribe en el marco del renacimiento cultural y artístico de los siglos XII y XIII²³. El *Mappemonde* de Pierre de Beauvais (antes de 1218) contiene una descrip-

²⁰ En algunos mapamundis medievales, como el de Orosio, el Este se sitúa en la parte superior del mapa: Asia ocupa la mitad superior del círculo, África el cuarto inferior derecho y Europa el izquierdo. Esta distribución obedece a razones espirituales, porque es allí donde nació y vivió Jesucristo. En el mapamundi del Beato o en el de Ebstorf en el XIII el Paraíso Terrestre se representa al Norte. Véase J. ARROUYE, «Cruce axis mundi», en *Terres médiévales*, sous la direction de Bernard de Ribémont, París, Klincksieck, 1993, pp. 9-20, p. 10.

²¹ C. SUTTO, «L'image du monde à la fin du Moyen Âge», en *Aspects de la marginalité au Moyen Âge*, pp. 59-69, p. 61.

²² J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 282.

²³ El tímpano de Vézelay, esculpido en 1125, evoca la misión de los apóstoles entre los pigmeos, los panodios, esciritas y cinocéfalos. Véase P. ZUMTHOR, *op. cit.*, p. 266.

ción geográfica que se extiende considerablemente sobre Asia y sus monstruos, conservando la intención moralizadora de las fuentes que maneja y no cita²⁴: la *Imago Mundi* de Honorio de Autun²⁵. Publicada hacia 1123, dedica un capítulo a la India, difundiendo, gracias a su gran éxito, las tradiciones teratológicas de Solino. Fue traducida al francés por Gossuin de Metz hacia 1230 y más tarde por Pierre d'Ailly (1350-1420), obispo de Cambrai, que hizo una adaptación versificada. Jacques de Vitry en su *Historia Hierosolymitana* (s. XIII) incluye un extenso tratado sobre las maravillas de Oriente, especialmente sobre las razas monstruosas. Sintetiza las listas establecidas sucesivamente por Plinio, Solino, san Agustín y san Isidoro, e incluye como novedad otros pueblos procedentes del *Liber Monstrorum* escrito en anglosajón a finales del siglo VIII o principios del IX. Thomas de Cantimpré consagra todo el capítulo III de su *De naturis rerum* (ca. 1240) a los monstruos. Publicado tras quince años de trabajo, y ricamente miniado en numerosos manuscritos, contiene una clasificación de hasta cuarenta y dos razas monstruosas, lista que pasa casi íntegramente a la enciclopedia más importante de la Edad Media, el *Speculum mundi* de Vincent de Beauvais (†1264). El *Livres dou Tresor* de Brunetto Latini, escrito en torno a 1267-1268 en un francés italianizado, ofrece numerosas analogías con el anterior; aunque menos ambicioso, condensa y simplifica la exhaustiva documentación desplegada por su modelo, reduciéndola a los aspectos que él considera esenciales. En el caso de las razas monstruosas la minuciosa lista de Vicente de Beauvais es sustituida por informaciones más escuetas, inscritas en el marco de la descripción del mapamundi y de los habitantes de sus distintas regiones (cp. 121-124). La enciclopedia se copió en más de setenta manuscritos y se imprimió varias veces en el siglo XVI, propagando sus conocimientos entre los hombres y estudiantes de todo el mundo.

4. VIAJEROS Y LIBROS DE VIAJES. NUEVAS CONTRIBUCIONES AL HORIZONTE MEDIEVAL

El conocimiento de Asia, especialmente de la India y China, se enriqueció considerablemente a partir de los relatos escritos por misioneros o comerciantes que frecuentaron las rutas de Asia central o del Sur, aprovechando lo que se ha denominado la *Pax mongolica*. El continente asiático dejó de ser territorio de cruzada, para convertirse en ruta de evangelización y de exploración.

La era de los grandes viajes comienza a mediados del siglo XIII, coincidiendo con las conquistas de los mongoles por Asia y Europa. En 1214, Gengis Kan invade

²⁴ Editado por A. ANGREMY «*La Mappemonde* de Pierre de Beauvais», *Romania*, núm. 104 (1983), pp. 316-350 y 457-498.

²⁵ Véase J. MUELA EZQUERRA, «Formas del didactismo», en *Historia de la Literatura francesa*, coordinada por Javier del Prado, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 179-199, p. 192.



China y emprende después una conquista hacia el Oeste. Cracovia es tomada en 1241; Hungría es invadida; las tropas tártaras se dirigen hacia Viena, cuando la muerte del Gran Kan Ogodei interrumpe el avance.

Los mongoles suscitaron en Occidente sentimientos contradictorios de temor y de esperanza. En 1218, Jacques de Vitry predicó que David, *rey de las dos Indias*, encabezaba a feroces pueblos dirigiéndose a ayudar a los guerreros cristianos para acabar con los sarracenos²⁶. Pero, por otra parte, la barbarie con la que asolaron las regiones que encontraron a su paso resucitó el mito del Anticristo. Los tártaros fueron identificados con los pueblos de Gog y Magog, lo que impulsó a Gregorio IX a predicar sin éxito, en 1241, la Cruzada para rechazarlos.

Poco antes del concilio de Lyon, el papa Inocencio IV, decidido a dilucidar el peligro real que acechaba a los occidentales, envió dos cartas a los mandatarios mongoles a través de varios grupos de embajadores religiosos, dominicos y franciscanos, que a la sazón estaban en pleno auge. La primera contenía un resumen de la doctrina cristiana y la segunda la expresión de asombro por el ataque contra los pueblos cristianos. Las acompañaba una bula que afirmaba la suprema autoridad de la Iglesia de Roma. El espíritu abierto de estos enviados unido a la curiosidad y la tolerancia de los Mongoles hacia los cristianos, que ya no estaban en pie de guerra, favorecieron la apertura de Oriente y de las rutas terrestres hacia Extremo Oriente, que se cerraron con la llegada de la dinastía Ming en 1368.

Hasta esa fecha, se sucedieron los viajeros. La primera generación de misioneros incluía hombres de gran valía: el franciscano Juan de Pian del Cárpine (1245)²⁷, Nicolás Ascelin (1246), Simón de Saint-Quentin (1247) y el franciscano flamenco Guillermo de Rubruck (1255), enviado por Luis IX. Juan de Pian del Cárpine, de personalidad notable, hizo a su regreso de Tartaria una gira de conferencias por Europa. Escribió con suma pericia la *Historia mongolorum*, obra de gran extensión donde, haciendo gala de un agudo sentido de la observación, describe las costumbres de los tártaros, a la vez que narra su historia, fundida ya con la leyenda de Alejandro Magno y con su universo de razas monstruosas. Por su parte, Rubruck estructuró el informe sobre su viaje de ida y vuelta de la corte del Gran Kan como una narración, a lo largo de la cual describe con minuciosidad las regiones que atraviesa y las costumbres de los pueblos que encuentra en cada etapa. Refiere, entre otras curiosidades, el uso del papel moneda en Catay, y todo aquello que le fascinó en su periplo²⁸.

En la segunda generación de viajeros, las expediciones a Oriente se realizan por tierra, pero también por mar: participan, entre otros, Juan de Montecorvino

²⁶ J. LARNER: *Marco Polo y el descubrimiento del mundo*, Barcelona, Paidós, 2001 (ed. original de 1999 por Yale University Press, New Haven y Londres), p. 39.

²⁷ Juan de Pian del Cárpine cumplió su objetivo, pues asistió en Caracorun a la designación de Guyuk como Gran Kan (agosto de 1246).

²⁸ J. LARNER, *op. cit.*, p. 44.

(1289), Odorico de Pordenone (1314). Los viajes de los hermanos Polo a China se inscriben dentro de este contexto de alianza con los mongoles. En 1260, embarcan en Venecia para realizar su primer gran viaje en busca de piedras preciosas, pieles y ricas mercancías. Regresan a China en 1271, donde permanecen diecisiete años.

La iniciativa de los viajes a Oriente a partir de 1368 no está ya alentada por la gran corriente única que había inspirado los anteriores, sino que responde a decisiones más dispersas.

Los testimonios legados por todos estos viajeros dan cuenta, como determina la tradición de los libros de viajes, de lo que han visto, pero también de lo que han sabido de oídas, siendo, en ocasiones, difícil de deslindar con certeza lo uno de lo otro. Las observaciones más pertinentes corren parejas a noticias inverosímiles, que perpetúan el mito de lo maravilloso asiático, como si el continente no pudiera desprenderse de su manto fantástico. El relato más famoso, el *Voyage d'Outremer* (1356), fue escrito por Juan de Mandeville, *voyageur de chambre*, que viajó probablemente a Egipto y a Tierra Santa, pero que confiesa ingenuamente no haber ido a la India. Su obra, verdadero catálogo de maravillas orientales, se conserva en doscientos cincuenta manuscritos copiados en diez lenguas (francés, inglés, latín, alemán, holandés, danés, checo, italiano, español, irlandés). La misma razón justifica que de *Le Devisement du monde* (1298) de Marco Polo sólo se retuviera su lado fantástico²⁹.

El progreso de los conocimientos geográficos fue asimilado lenta y tardíamente por los medios intelectuales y populares. Aunque Vicente de Beauvais insertó en sus obras fragmentos de la *Historia Mongolorum* —que se convirtió en obra de consulta básica sobre los mongoles—, los avances no fueron consignados hasta 1375 cuando el judío mallorquín Abraham Cresques reflejó en su *Atlas* los resultados de las exploraciones geográficas de los siglos XIII y XIV.

5. LOS TEXTOS ROMANCES

Aunque las descripciones de los hombres monstruosos, como se ha visto, constituyen un capítulo tradicional de las obras de literatura didáctica, a menudo desbordan sus fronteras para adentrarse en obras de ficción redactadas en lengua romance. Su presencia en los cantares de gesta sirve para perfilar retratos de sarracenos pérfidos, como el gigante Corsolt que seccionó la nariz a Guillaume de Orange (*Couronnement de Louis*). La novela medieval incorpora en algunos pasajes descripciones de hombres salvajes para expresar, sin duda alguna, la degradación del héroe o para contrastar con su imagen la perfección cortés. Pero es, indudablemente, en las *novelas antiguas*, especialmente en *Le Roman d'Alexandre*, donde su impronta resulta más fuerte por su estrecha vinculación con las maravillas asiáticas o indias.

²⁹ C. SUTTO, *op. cit.*, p. 64.



El análisis de los pueblos monstruosos inicia un recorrido a través de algunos textos medievales que, partiendo del *Roman d'Alexandre*, se detiene en *Li Livres dou Tresor* de Brunetto Latini, y desemboca, finalmente, en libros de viajes como el de Marco Polo o Mandeville³⁰.

5.1. EL *ROMAN D'ALEXANDRE*

La versión del *Roman d'Alexandre* de Alexandre de París (ca. 1.180) narra en su *Branche III* —Las maravillas de Oriente— la expedición emprendida por Alejandro a través de la India, para culminar su ambicioso proyecto de conquistar y dominar el orbe, cuyos hitos fundamentales son las victorias contra Poro y el emir de Babilonia y la muerte de Darío. El viaje articula la estructura del relato desgranando múltiples episodios en los que se suceden las aventuras más asombrosas, fruto de encuentros con criaturas extrañas, enmarcadas por espacios realzados por su peligrosidad o por su sorprendente exuberancia (*l'ailleurs*) y bajo condiciones atmosféricas que reúnen, en un intervalo inverosímil, el torbellino de aire y el fuego, la nieve y la lluvia.

Alejandro cuenta a lo largo de su exploración del desierto indio con personajes que salen a su encuentro para proporcionarle información, servirle de guía o prevenirle de riesgos y peligros. La función que éstos desempeñan como auxiliares del héroe en la novela no ofrece ninguna duda, por cuanto su presencia y sobre todo sus palabras le allanan caminos o dan nuevo impulso a su aventura. Irrumpen en la ficción de manera brusca e imprevista, sin que justificaciones o anuncios previos otorguen verosimilitud a su presencia y, una vez finalizado su cometido, desaparecen sin dejar rastro. La identidad en la función se corrige con una descripción diferenciada de su apariencia física, lo que permite individualizarlos, si bien subyacen en todos ellos ciertos rasgos comunes que remiten a una misma figura.

El caso más peculiar es el de los dos hombres que, desde una chalana hecha con cañas, les informan sobre el lugar donde pueden encontrar agua dulce, a la vez que les aconsejan no pernoctar en el lugar, para evitar ser atacados por todas las maravillas [*sic*] de la India que vienen a beber por la noche³¹. Estos personajes no están descritos físicamente: carecen de rostro. Se reconocen sólo por dos aspectos:

³⁰ Según Y. BELLENGER los relatos de viajes ofrecen una de las documentaciones más ricas sobre las representaciones de la alteridad. De ahí el auge de este tema a partir de los siglos XVI y XVII. «L'autre dans quelques récits de voyage au XVI^e et au XVII^e siècles. Libertés italiennes et découverte du Juif», E. BERRIOT-SALVADORE (ed.), *Les représentations de l'Autre du Moyen Âge au XVII^e siècle. Mélanges en l'honneur de Kazimierz Kupisz*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1995, pp. 39-51.

³¹ Todas las referencias remiten a Alexandre de Paris, *Le Roman d'Alexandre*. Traducción, presentación y notas de Laurence Harf-Lancner (con el texto ed. por E.C. Armstrong *et al.*), París, Librairie Générale Française, 1994 (Lettres gothiques), *branche III*, vv. 1.150-1.178.

hablan en lengua india y practican un régimen de vida comunitario, en el que el *nosotros* prevalece sobre el *yo* (v. 1156-62), y por el que comparten tanto las riquezas como el agua que los griegos les piden. Su indefinición física niega su alteridad. A diferencia de otros informadores, no son distintos de Alejandro y de sus hombres, ya que el macedonio los interpela en su lengua, y ellos mismos subrayan su identidad con los griegos al afirmar: «Mais por ce que fait estes a la nostre figure» (v. 1.160)³². Su desprecio de las riquezas, junto a la generosidad y solicitud que muestran hacia los viajeros, les acercan más a la representación idealizada del hombre extranjero que a la del extraño.

Los retratos de los cuatro viejos, que le dan noticia de la existencia de las tres fuentes —juventud, resurrección e inmortalidad— y del preste negro —guardián de los árboles del Sol y de la Luna— están trazados a partir de algunos caracteres semejantes:

Es vous par devant l'ost quatre viellars errant,
 Et ot trestous li mendres quatorze piés de grant.
 Velu sont commë ours, poil ont dur et poignant,
 Cornes ont comme cerf en mi le front devant,
 Et sont noir comme meure et lor oel sont luisant.
 En l'ost nen ot destrier fors Bucifal l'amblant
 Qu'en peüst un ataindre, si tost s'en vont fuiant. (vv. 2.938-2.944)

Uns prestres lieve sus qui ne fu mie ras,
 Velus fu commë ors et esnüés de dras;
 As orelles li pendent li onés et topas
 Et pierres prescïeuses de l'eaue d'Euftratas;
 Et ot dens comme chiens, noirs fu com charbons ars,
 Et ot bien de hautece grans quinze piés eschars.
 Alixandres l'esgarde, cuida fust Satanas. (vv. 3.784-3.790)

Tanto los cuatro viejos como el preste son de estatura elevada³³, negros, de pelo hirsuto, que los cubre como a los osos. Su morfología se desliza hacia la animalidad a través del atributo de los cuernos —que los acerca a los sátiros—, en el caso de los viejos, o de los dientes de perro del sacerdote³⁴. Subyace en ambos la representación del hombre salvaje, cercana a la del gigante³⁵ en su apariencia física, pero

³² *Le Roman d'Alexandre, Branche III*, nota 27. Identificados con los *brahmanes* o *gimnosofistas*.

³³ Uno de los tres componentes semánticos de la palabra *gigante* es, según F. DUBOST, la talla extraordinaria: entre 15 y 17 pies. *Op. cit.*, p. 576.

³⁴ Tanto los cuernos como los dientes devoradores forman parte de la simbología teriomorfa. Los primeros, por su isomorfismo con la luna y con la hoz del tiempo; los segundos, en relación con la agresividad despedazadora. G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, Bordas, 1969, pp. 86-96.

³⁵ Para C. LECOUTEUX, los hombres salvajes se confunden con los gigantes, cuya pilosidad es notable y van provistos de una maza, *op. cit.*, cp. 1. Sobre la naturaleza maléfica de los gigantes



del que les separa la falta de una naturaleza maléfica. Los caracteres que los definen son el resultado de la combinación de elementos procedentes de distintas categorías de monstruos, tal y como establecen las enciclopedias medievales desde San Isidoro hasta Thomas de Cantimpré³⁶.

La asimilación de estos viejos con Bucéfalo, el mágico y veloz caballo de Alejandro³⁷, los vincula con lo maravilloso, al hacer gala de una celeridad en la carrera totalmente inusual en su edad. La descripción recurre a la paradoja, uno de los procedimientos retóricos de que se sirve la alteridad para, como afirma Hartog, hacerla visible y comprensible³⁸.

El sacerdote, en cambio, se desliza hacia lo diabólico por la mezcla de colores que sugieren las piedras preciosas que cuelgan de sus orejas.

En el extremo opuesto se sitúan algunos pueblos monstruosos que obstaculizan la aventura de Alejandro. Su presentación es colectiva, por razas, grupos y no individuos como los anteriores. Aparecen, como la mayor parte de los animales fantásticos, en la travesía del desierto indio. Están, por lo tanto, ligados a un espacio árido y de topografía imprecisa. Todos ellos son habitantes de las enciclopedias cultas, aunque Alejandro de París perfila sus rasgos y los inserta en la intriga con más o menos pertinencia.

El pueblo de Gog y Magog (Gos y Magos en el texto) se integra dentro de la estructura de la novela como aliado de Poro en su lucha contra Alejandro. Protagoniza un episodio de corte épico, narrado a lo largo de tres tiradas consecutivas, en las que el recurso a técnicas de repetición indica su vinculación con el cantar de gesta. Huye tras la rendición de su aliado, motivo que, como analiza Jean-Pierre Martin³⁹, cumple una función narrativa al facilitar la transición, en este caso de la prueba épica a la aventura novelesca propiciada por el viaje del protagonista. El

véase F. DUBOST, *op. cit.*, pp. 576-577. Un buen estudio sobre las modalidades religiosas y laicas del hombre salvaje, su tipología y sus fuentes clásicas puede leerse en V. ACOSTA, *La humanidad prodigiosa. El imaginario antropológico medieval*, 2 vol., Caracas, Monte Ávila Editores, 1996, t. II, pp. 125-249.

³⁶ Presentamos en anexo la clasificación por su utilidad, y porque nos permite fácilmente remitir a ella. El núm. 32, *hombres salvajes (silvestres homines* en san Isidoro), el núm. 24, *hombres grandes peludos*, el núm. 27, *hombres cornudos* que ladran (*razas monstruosas: sátiros + cinocéfalos*, según san Isidoro), el núm. 25, *mujeres fluviales* con dientes de perro, el núm. 38, *hombres con ojos relucientes*.

³⁷ En Megátenes los *okupedos* corren más rápido que los caballos, citado por V. ACOSTA, *La humanidad prodigiosa*, p. 270. Sobre las características del caballo mágico y su presencia en las leyendas épicas, véase F. DUBOST, *op. cit.*, pp. 435-454.

³⁸ F. HARTOG, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. París, GALLIMARD, 1980, cp. I. Una de las características frecuentes de los hombres salvajes es, siguiendo a Kappler, que igualan a los animales salvajes en la carrera. *Op. cit.*, p. 159.

³⁹ J.-P. MARTIN lo denomina «Motif narratif jonctionnel-disjonctionnel», *Les motifs dans la chanson de geste. Définition et Utilisation* (Discours de l'épopée médiévale, I), Univ. de Lille III, Centre d'Études médiévales et dialectales, 1992, p. 135.



motivo de la persecución se empareja con la huida, sólo que en esta obra —e interviene de nuevo la adaptación de Alejandro de París—, responde a la ira de Alejandro al ser acusado por Gog y Magog de bastardía. La hostilidad que el conquistador le manifiesta y su encierro tras un muro indestructible de cemento, se justifica desde la propia intriga a través de la alusión a la oscura concepción de Alejandro, y a la acusación de adulterio que pesa sobre su madre. Su caracterización como pueblo de crueldad y de maldad extremas se acomoda a la más pura tradición bíblica (*Branche* III, vv. 2.149-91).

Los *cinocéfalos*, hombres con cabeza de perro, son híbridos de hombre y animal. Mencionados por primera vez por Ctesias, que los sitúa en las montañas de la India, alcanzaron una gran difusión en el mundo entero. La imagen que la Edad Media tuvo de ellos deriva de san Agustín, y fue recogida por san Isidoro de Sevilla⁴⁰. A partir del siglo VII aparece una nueva tradición en la *Cosmografía* de Ethicus que los sitúa en el norte de Europa, en la isla de Munitia, coincidiendo en el tiempo con la leyenda de san Cristóbal, de fisonomía cinocéfala. Alejandro de París simplifica su descripción. Son feos, crueles y empuñan piedras, como hombres salvajes, con las que atacan al ejército de Alejandro (III, vv. 3.113-169). Desaparece, por lo tanto, la referencia a los ladridos como sustituto del lenguaje, lo que suaviza su bestialidad. Se localizan en el desierto de Rimost, más allá de los límites de Hércules, es decir, más allá del espacio recorrido por el dios en medio de un calor sofocante.

La descripción de los *ictiófagos* (*Liotifal*)⁴¹ se realiza en un díptico. La primera hoja (III, vv. 2.452-70) los presenta como una aparición repentina que se ofrece a la armada de Alejandro. Son altos, casi gigantescos —miden doce pies—, y robustos. Van desnudos y son tan peludos como animales. Permanecen bajo el agua sin aparecer más de un mes. Se alimentan de pescado crudo que atrapan con gran destreza y en enormes cantidades. Cuando viven en la tierra, se nutren de incienso y bálsamo. Son hombres anfibios, que se reparten entre el medio acuático y el terrestre. Su representación combina elementos de los tipos 10 (hombres que comen pescado), 23 (anfibios) y 19 (hombres que viven de olores) de Thomas de Cantimpré. Su imagen se desliza desde lo salvaje hacia el refinamiento civilizado. Surgen ante los ojos de Alejandro poco después de que atravesase los límites de Hércules, para desaparecer al ser atacados por los arqueros macedonios. No actúan, se muestran como pobladores extraños de un espacio recóndito sólo hollado antes por los dioses. Alientan, sin llegar a satisfacer, la curiosidad de Alejandro, que se lamenta de no poder capturar a ninguno. Simbolizan, por lo tanto, una humanidad huidiza que se escapa sin remedio de las manos del explorador de espacios.

⁴⁰ Cf. C. LECOUEUX, «Les Cynocéphales. Étude d'une tradition tératologique de l'Antiquité au XII^e siècle», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, núm. 94 (1981), pp. 117-128. Véase también V. ACOSTA *La humanidad prodigiosa*, t. II, pp. 283-290.

⁴¹ Los *ictiófagos* aparecen en Heródoto, *Historia*, III; Plinio, *Historia Naturalis*, VI; Honorio de Autun, *De imagine mundi*, XII (*De monstis*).

La segunda hoja del díptico (III, vv. 3.277-83) modifica algunos de sus rasgos. Esta vez los *ictiófagos* son gigantescos y horribles, sus ojos brillan como el cristal y blanden piedras con las que libran batalla y rechazan a Alejandro. Su actitud pacífica se ha transformado en una abierta hostilidad semejante a la de los *hombres salvajes* o a la de los *cinocéfalos*. Comparten con ellos la aspereza del paisaje, acentuada por el calor, y por el rigor de la montaña. Han dejado de ser un espectáculo maravilloso, que el macedonio quisiera retener, para convertirse en una amenaza que pone en peligro sus vidas, y cuyo alejamiento alivia. Ciertamente Alejandro de París no se interesa por fijar su imagen, más bien al contrario la manipula, multiplicando sus formas en un juego de metamorfosis, que estaría ligado a la incapacidad de Alejandro para aprehenderla.

Los gigantes cuyo cuerpo está hendido hasta el ombligo (III, vv. 3.140-354) constituyen la última raza que Alejandro encuentra tras franquear los límites de Hércules. Desnudos, con la espalda recubierta de pelo, manifiestan su enojo ante la presencia de unos intrusos (Alejandro y los suyos) que desconocen. Su naturaleza agresiva se despliega en un fiero ataque que siembra de muertos griegos el suelo. Una vez más, Alejandro no puede consumir su venganza, impedido por una extraña meteorología que reúne todas las posibles adversidades atmosféricas.

A lo largo de todos los encuentros con estas razas monstruosas, Alejandro no obtiene ninguna victoria, si se exceptúa el encierro de Gog y Magog. El macedonio conquista el espacio, pero no consigue doblegar a sus habitantes. La aventura sobre estos pueblos arroja, por lo tanto, un saldo negativo para el conquistador.

La feminidad maravillosa está formada por las *muchachas de agua*, las *muchachas-flor* y las *amazonas*. Ni las *muchachas de agua* ni las *muchachas-flor* figuran en las enciclopedias. Las primeras aparecen en la *Epístola ad Aristotelem* y se remontan al motivo folclórico de las criaturas que arrastran a los mortales al agua, y a la tradición antigua de las *sirenas*, aunque en la novela medieval ni cantan ni están dotadas de una doble naturaleza humana y animal⁴². Alejandro las encuentra cerca del Océano (III, vv. 2.896-932). Viven en el agua como los peces. Van desnudas de los pies a la cabeza, mostrando todos los dones que les otorgó la naturaleza, cubiertos únicamente por su cabellera, brillante como la cola del pavo. Hermosas y delicadas, son seres de otro mundo: «Lor aparurent femes, mais il ne sorent dont,/ Car plus de cinc jornees d'entor et d'environ/ Ne peüst on trover ne borde ne maison/ Ne chastel ne cité ne habitacion» (vv. 2.900-3). Se desenvuelven en un espacio acuático, peligroso y engañoso⁴³, próximo al clima de seducción fatal propio de lo fantástico. Su sensualidad apremiante y seductora atrae a los soldados para luego ahogarlos contra sí. Alejandro prohíbe a sus hombres acercarse a ellas. Su amor está unido a la muerte⁴⁴.

⁴² C. GAULLIER-BOUGASSAS, *Les romans d'Alexandre. Aux frontières de l'épique et du romanesque*, París, Honoré Champion, 1998, pp. 160-161 y pp. 415-421.

⁴³ F. DUBOST, *op. cit.*, pp. 268-269.

⁴⁴ Para C. GAULLIER-BOUGASSAS detrás de la feminidad sensual e imperiosa se esconde el miedo a la sexualidad femenina que recorre la obra. *Les romans d'Alexandre*, p. 416.

El origen de las *muchachas-flor* se relaciona con la tradición ornamental y legendaria del árbol con frutos zoomórficos. En principio se trata del árbol de la Vida, tan impetuosa que hace estallar el marco vegetal. Numerosos cuentos árabes difundidos desde el siglo VIII propagaron la leyenda, de la que existen múltiples variantes. Una de ellas es el *wak-wak*⁴⁵, árbol cuyo fruto son mujeres y cuyas llamadas *wak-wak* constituyen un mal presagio. El árbol parlante reaparece con la *Novela de Alejandro* del Pseudo-Calístenes, donde los árboles pronuncian las palabras misteriosas sin tener boca. La leyenda, contada en *Les Livres des merveilles de l'Inde*, escritos en el siglo X, se asoció con la epopeya de Alejandro Magno.

La descripción de las *muchachas-flor* se inserta dentro de un amplio episodio (III, vv. 3.334-551) de corte novelesco en el que la aventura encuentra el amor. Las muchachas se presentan dentro de un hermoso bosque que posee algunos elementos del jardín ideal (río, árboles, hierba) combinados con las especias de origen oriental. De entre todas las hierbas sobresale la mandrágora, por su poder de matar al ser arrancada. Dentro de este primer espacio se circunscribe un jardín mucho más deleitoso, por la abundancia de frutas y porque sus hierbas tienen la facultad de curar cualquier enfermedad, además de restablecer la salud y la virginidad tras una noche de solaz. Justo en el centro de este espacio, mana una fuente cristalina junto a la que aparecen las jóvenes. La reduplicación de espacios que convergen en un centro ofrece una clara significación cósmica, que hace del jardín un lugar privilegiado de unión entre este mundo y lo sagrado. Es, por otra parte, un espacio ambivalente, ligado tanto a la muerte como a la vida. La doble descripción de las muchachas, realizada por el narrador y más tarde por Alejandro, reproduce los rasgos del modelo fijado por la tradición novelesca y retórica. Aunque la del macedonio es más detallada, ambos destacan su hermosura, resaltando los ojos claros y sonrientes, la nariz perfecta, la tez luminosa, los dientes blancos cual flor de lis, a lo que cada uno de ellos añade un rasgo que subraya su sensualidad: los senos pequeños, el narrador, y la boca hecha para los besos, Alejandro. Van ricamente vestidas y nada en ellas las identifica con el otro. Su relación con las hadas de los *lais* o de otras novelas medievales tiene que ver con la profusión que les rodea, con la satisfacción inmediata de sus deseos, y con esos banquetes servidos por cientos de criados donde los platos se acomodan al gusto de cada comensal. Al igual que sucede con las *muchachas de agua*, son ellas las que instan a los griegos a satisfacer sus deseos.

Su carácter maravilloso radica en su doble naturaleza vegetal y humana, que es presentada gradualmente al hilo del episodio del enamoramiento de Alejandro. El conquistador repara en la más hermosa de todas, que se encuentra bajo el vástago de un algarrobo: «Alixandres regarde desous une cepee/ D'un vermel cherubin qui ot la fuele lee/ Et iert a oisiaus d'or menüement ouvree./ Une pucele vit, bele et

⁴⁵ Sobre las variantes de la leyenda, su transmisión a la Edad Media y su iconografía véase J. BALTRUSAITIS, *Le Moyen Âge fantastique. Antiquités et exotismes dans l'art gothique*, París, Flammarion, 1993 (1ª ed. en 1981), pp. 124-140.



encoloree...» (III, vv. 3.482-5). Justamente cuando expresa su deseo de llevársela del bosque para hacerla su esposa, la muchacha le previene de su dependencia del medio vegetal: «Gentieus rois, ne m'oci, france chose honoree,/ Car se g'iere plain pié de la forest getee,/ Qu'ëusse une des ombres seulement trespassee,/ Sempres seroie morte, tels est ma destinee.» (III, vv. 3.501-4). Uno de los cuatro viejos que guían a Alejandro en su periplo completa la información⁴⁶:

A l'entree d'yver rencontre la froidure
Entrent toutes en terre et müent lor faiture,
Et qant estés revient et li biaux tans s'espure,
En guise de flors blanches vienent a lor droiture.
Celes qui dedens naissent s'ont des cors la figure
Et la flors de dehors si est lor vesteüre,
Et sont si bien taillies, chscune a sa mesure,
Que ja n'i avra force ne cisel ne costure,
Et chascuns vestemens tresq'a la terre dure. (III, vv. 3.531-9)

Las *muchachas-flor* introducen en la novela una nueva concepción temporal, donde el tiempo lineal del hombre se sustituye por el cíclico del vegetal, siendo imposible su armonización. Su amor es imposible y su placer efímero. Alejandro, una vez más, es incapaz de hacer perdurar en el tiempo y en el espacio la experiencia, en este caso amorosa, vivida en unos límites definidos por la magia y la metamorfosis⁴⁷.

Las *amazonas* cierran la trilogía sobre la alteridad femenina. El origen del tema se remonta a la antigüedad griega, desde donde se difunde a la civilización occidental. Existen numerosas versiones, que no son sino variaciones en torno a tres caracteres: la feminidad peligrosa, la inversión de papeles sexuales y la barbarie⁴⁸. San Isidoro las incluye dentro del capítulo de las *Etimologías* dedicado a los pueblos y las lenguas⁴⁹. Para san Isidoro se trata de un pueblo histórico, que ya no existe porque fue exterminado por Hércules, Aquiles y Alejandro. Recuerda su carácter

⁴⁶ Dentro de la estructura iniciática que presenta este relato, la exploración de Alejandro adopta la forma de una encuesta: «Par une attitude critique et inquisitrice et un questionnement constant, il entend dépouiller l'Orient de ses mystères et rendre transparent ce qui *a priori* lance un défi à sa raison», GAULLIER-BOUGASSAS, *op. cit.*, p. 426.

⁴⁷ Según E. BAUMGARTNER el carácter circular del Oriente de la novela de Alejandro explica la impotencia del conquistador para arrancarle el secreto de la inmortalidad, y justifica su muerte como supremo sacrificio para poder liberar a su ejército de «ese valle sin retorno». «L'Orient d'Alexandre», en *Bien dire et bien apprendre*, núm. 6 (1988), pp. 7-15, pp. 12-13.

⁴⁸ J. CARLIER-DÉTIENNE, «Les Amazones font la guerre et l'amour», *L'Ethnographie* (1980-1981), pp. 11-33, p. 11. Hartog afirma que la descripción de las amazonas obedece al procedimiento de inversión; ilustran, además, sobre la polaridad guerra / matrimonio en relación con el hombre y la mujer, *op. cit.*, p. 234.

⁴⁹ San Isidoro, *Etimologías*, IX, 2, 64.

guerrero y su vida, en la que no hay sitio para los hombres, e insiste sobre todo en que se cauterizan el pecho derecho para que no les estorbe al disparar flechas. Su nombre significa *sin pecho*.

El tema gozó de un innegable éxito en el siglo XII, justificado por sus relación con ciertos personajes ligados al Antiguo Testamento como la Débora del *Libro de los Jueces* conduciendo al combate a las tropas de Israel, y por el éxito de las adaptaciones realizadas por las *novelas antiguas*, especialmente, *Eneas* y *Roman de Troie*. Su retrato, que reúne castidad y belleza, se corresponde con la representación de la Virtudes combatiendo a los Vicios inspirada en la *Psycomachia* de Prudencio, tal como el público medieval podía contemplarla en los edificios religiosos⁵⁰.

El episodio de las *amazonas* en *Le Roman d'Alexandre* es el más extenso de todos los protagonizados por mujeres (tiradas 426-451). En él, Alejandro de París completa la modificación de los rasgos distintivos de este pueblo iniciada por *Eneas* y continuada por el *Roman de Troie*. Humaniza su barbarie⁵¹, pues ya no se entregan a prácticas crueles con los varones, sino que atraviesan el río Meothedie una vez al año para reunirse con los caballeros en medio de una gran fiesta, en la que se entregan a los juegos y los placeres de amor (vv. 7.235-45). Los nacidos varones de estas uniones son entregados a los padres, en tanto que las niñas permanecen con sus madres⁵². Culmina el proceso de feminización soslayando la ablación del pecho derecho. Subraya su belleza y amplifica considerablemente sus aderezos y atavíos, que evocan la estética cortés. Establece en definitiva, como afirma Petit, un nuevo tipo de ideal femenino basado en la igualdad, en el que el binomio *fortitudo + pulchritudo* se corresponde con el masculino *fortitudo + sapientia*. Transforma su relación con Alejandro que, en lugar de conquistarlas y reducir las por las armas, las somete a cambio de un tributo y de un compromiso de fidelidad. Es, por último, la única aventura amorosa protagonizada por los hombres de Alejandro que se ve coronada por el éxito: dos mensajeras de la reina Amable abandonan la isla donde habitan para desposar a sendos caballeros griegos (7.678-84). La innovación sufrida por las amazonas en el *Roman d'Alexandre* de Alejandro de París reduce, casi hasta anularla, su alteridad.

5.2. BRUNETTO LATINI: *LI LIVRES DOU TRESOR*

En su *Livres dou Tresor*, Brunetto Latini dispensa un tratamiento diferente a los pueblos monstruosos o curiosos que ilustran la alteridad. En cuanto tratado

⁵⁰ A. PETIT, «Le traitement courtois du thème des Amazones d'après trois romans antiques: *Enéas, Troie et Alexandre*», *Le Moyen Âge*, núm. 89 (1983), pp. 63-84, pp. 71-72.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Esta misma costumbre aparece en Thomas de Cantimpré (núm. 1): *Mujeres insulares*, que ven a su marido una vez al año. Guardan con ellas a sus hijas, y entregan los hijos al marido.



enciclopédico, acumula informaciones ordenadas con arreglo a determinados criterios. La noticia sobre las amazonas se inserta dentro de la partida 1 relativa al origen de todas las cosas, en el marco de la historia de los pueblos, mientras que las otras razas desglosan la descripción de Asia, y en menor medida la de África, integradas en el mapamundi.

El reino de «Femenie» (I, 30)⁵³, es decir, de las amazonas, comenzó con el ataque de los escitas a los egipcios en el que perecieron el rey y todos sus hombres. Sus esposas resolvieron nombrar reina a una mujer. Establecieron que ningún hombre pudiera vivir en sus tierras. Así, mientras que las niñas nacidas vivían con ellas, los varones eran confiados a sus padres. Se mutilan el pecho derecho para llevar mejor el escudo y las armas. Su nombre significa *falta de mama*. Acudieron en auxilio de Troya, por el amor de Pentesilea, su reina, hacia Héctor, donde murió con gran parte de sus guerreras.

Brunetto Latini ofrece una justificación histórica de la ausencia de hombres dentro de esta colectividad. Comparte con san Isidoro su función guerrera, pero difiere en la explicación de su desaparición, influida por el destino que acompaña a estas mujeres en el *Roman de Troie*. La mutilación del pecho sustituye a la cauterización de fuente isidoriana.

Las *sirenas* (I, 136) forman parte de la historia natural. Son, según los antiguos, mujeres hasta los muslos, y peces desde esas extremidades. Tienen alas y uñas. Sus cantos hacían perecer a los navegantes. Brunetto Latini avanza otra descripción, según él, más cierta. Son tres meretrices que engañaban y arruinaban a los que pasaban delante de ellas. Afirma la historia que tenían uñas para mostrar que el amor roba y hiera. En Arabia, reciben este nombre unas serpientes tan rápidas que algunos dicen que vuelan. La fuerza de su veneno es tal que enloquece a aquel a quien muerden.

El continente asiático es, como se ha visto, proclive a la existencia de pueblos monstruosos. Junto a los que frecuentan los libros enciclopédicos y científicos —*antropófagos*, *ictiófagos*, etc.—, Brunetto Latini introduce otros de existencia histórica, aunque no necesariamente contemporánea del autor, pero cuyas costumbres chocan con la mentalidad medieval. Pertenecen a esta categoría los *Esenios* (I, 121, 9), en cuya colectividad no viven mujeres. Por lo tanto, no se producen nacimientos, pero no importa porque son numerosos. No existe el dinero, y viven alejados del mundo para no cometer pecado. Los que allí llegan sólo pueden quedarse si son castos, inocentes y si tienen fe. Se alimentan de una planta. En este mismo grupo, pero en el continente africano, se sitúan los *pobladores de la isla Menae*, bañada por el río Leteo, cuyos habitantes construyen las casas con sal (I, 124, 4). De los *etíopes* (I, 124, 5) subraya el color negro como la mora, de donde su nombre «moros». Refiere sus costumbres sexuales: desconocen el matrimonio, y las mujeres son co-

⁵³ Edición de Francis J. Carmody, Ginebra, Slatkine, 1975 (reimpresión de la edición Berkeley-Los Angeles, 1948).

munes a todos. Nadie conoce más que a su madre. Por eso son considerados los más innobles del mundo.

Los monstruos enciclopédicos son objeto de una enumeración bastante breve en comparación con la de otras obras semejantes⁵⁴, donde Brunetto muestra la diversidad humana de la India (I, 121, 21). Las anotaciones geográficas son vagas y escasas, así como la información que precisa sus características, que en ocasiones se reduce a una sola palabra: hombres con un ojo (*monóculos* o *cíclopes*), o con una pierna; hombres con cabeza de perro (*cinocéfalos*). Su ordenación no apunta a ningún criterio. El primero utilizado responde a la conducta gastronómica, citando a los que viven sólo de pescado (*ictiófagos*), y a los que matan a sus padres antes de que mueran por vejez o por enfermedad, y luego se los comen en un acto de piedad, variante ritual de la antropofagia. A continuación pasa a detallar anomalías corporales: los que tienen el pie del revés, es decir, la planta arriba y ocho dedos en cada pie, variante de los *antípodos*. Los *cinocéfalos* son híbridos de hombre y animal, por lo tanto se alejan del criterio anterior. Los *blemias* sin cabeza y con los ojos en los hombros son monstruos por defecto de un órgano y por mutación de lugar de otro. Los hombres que nacen canosos (*pandarae*) y negrean en la vejez pertenecen a la categoría de los *prematuros*. La anomalía corporal reaparece con los que tienen un solo ojo o una sola pierna (*esciópodos*), para terminar con la única raza de mujeres: las que quedan encintas cinco años, pero cuyos nacidos no viven más que hasta los ocho. Fuera de este grupo extenso, en la India meridional sitúa a los *hombres verdes* (I, 121, 20). La lista de Brunetto Latini sintetiza no sólo la diversidad de las razas monstruosas, sino también las informaciones que las acompaña omitiendo incluso los nombres tradicionales.

5.3. LOS LIBROS DE VIAJES. MARCO POLO Y JUAN DE MANDEVILLE

Los relatos de viajes, tanto reales como imaginarios, ofrecen una síntesis de los conocimientos geográficos de su momento⁵⁵. Conjugan varios objetivos: transmitir una experiencia, contar aventuras personales y dar a conocer las maravillas del mundo. Recuerda Hartog que estos relatos comportan una rúbrica *thoma* (maravillas, curiosidades), verdadero *topos* del relato etnográfico⁵⁶, que se presenta como una traducción de las diferencias posibles entre el aquí y el allá. Marco Polo muestra

⁵⁴ El mapamundi de Pierre de Beauvais recoge los pueblos de Gog y Magog; los *pigmeos*; los *brahmanes*; los *que comen a sus padres*; los *ictiófagos*; los *antípodos*; los *cinocéfalos*; las *mujeres que conciben sólo 5 veces*; los *monóculos* y los *cíclopes*; los *esciópodos*; los *blemias* asimilados a los *astomori* (un agujerito en lugar de boca y nariz); los *que se alimentan del olor de las manzanas*. *Op. cit.*, pp. 457-98, vv. 326-480.

⁵⁵ J. RICHARD, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Brepols, Turnhout, 1981 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, fasc. 38), pp. 35-36.

⁵⁶ F. HARTOG, *op. cit.*, pp. 243-244.

en *Le Devisement du monde* un claro interés por la geografía corográfica y antropológica⁵⁷. Instalado en una sólida tradición enciclopédica, asigna un gran espacio a las leyendas fabulosas. Sus maravillas son, en realidad, la vida cotidiana de Asia o de la India, que refiere con una amplitud de detalle sin parangón desde Solino hasta Gossouin de Metz. La percepción que el veneciano traslada de los lugares y ciudades que recorre se caracteriza por la confrontación, a veces violenta, entre lo que descubre y que actúa sobre él, y lo que es y continúa siendo, que es una permanencia auténtica⁵⁸. Los usos de los pueblos periféricos chocan con los parámetros culturales del europeo cristiano, lo que Acosta denomina el etnocentrismo propio de la civilización europea, tanto de la pagana antigua como de la cristiana medieval⁵⁹. En consecuencia, la descripción se acompaña en ocasiones de comentarios o juicios de valor que denotan su rechazo o admiración por las costumbres que refiere.

La presencia de las razas monstruosas de origen enciclopédico en el libro de Marco Polo es escasa. Localizadas en su mayor parte en la India Menor, mantienen los rasgos significativos tradicionales, pero combinados con otros que responden al conocimiento personal o de oídas del autor. Así, en Java la Menor (Sumatra), visitada por el mercader (167)⁶⁰, aparecen hombres salvajes *antropófagos* que viven en las montañas como bestias; no tienen religión, ya que adoran cualquier cosa: lo primero que ven cuando se levantan. Desmitifica la leyenda de los *pigmeos* (*petits hommes*) al afirmar que nadie ha podido verlos, porque están todos muertos. Explica la creencia a partir de la confusión con una variedad de monos de pequeña estatura. Otro tipo de salvajes encontrados en Dagroian (Batak) (169) —cuya costumbre califica muy negativamente— matan a los enfermos desahuciados por los hechiceros. Una vez muertos, los cuecen y son comidos por todos los parientes, reunidos en una gran fiesta. Ingieren hasta las sustancias de los huesos para que no se pudran. Luego, depositan los huesos en un cofre y los cuelgan en la roca de una caverna, para que no sean pasto de fieras salvajes. Los *hombres caudatos* (170) —monstruos híbridos, según Kappler— viven en la montaña Lambri (Sumatra) y no en las ciudades, pero son los más numerosos. Su cola mide más de un palmo de largo y es más gruesa que la de los perros. Son lampiños. También de naturaleza híbrida son los *cinocéfalos*, que habitan en la isla de Angaman (Andamán) (173). Son hombres con cabeza, dientes y ojos de perro. Son crueles y antropófagos. A todos estos rasgos convencionales Marco Polo añade su idolatría, y su riqueza en especias, extremo que debía interesarle por su condición de comerciante.

⁵⁷ J. LARNER, *Marco Polo*, p. 119.

⁵⁸ V.-M. SASU, «Dépaysement et exotisme dans le roman d'aventures du Moyen Âge français», en E. Berriot-Salvadore (ed.), *Les représentations de l'Autre du Moyen Âge au XVII^e siècle*, pp. 65-72, pp. 66-67.

⁵⁹ V. ACOSTA, *La humanidad prodigiosa*, t. II, p. 252.

⁶⁰ Sigo la numeración de los capítulos de Marco POLO, *Le devisement du monde. Le livre des merveilles*, 2 vol. Texto establecido por A.C. Moule y Paul Pelliot. Introducción y notas de Stéphane Yerasimos, París, ed. La Découverte, 1991 (versión francesa de Louis Hambis, Klincksieck, 1955).

Las *islas Macho y Hembra* (190) constituyen una nueva versión de la leyenda de las *amazonas*, en la que únicamente se mantiene la segregación sexual como elemento distintivo, pero explicada por la falta de alimentos, que obliga a vivir separados a hombres y mujeres. En la *isla Macho* los hombres son cristianos y bautizados según la ley del Antiguo Testamento. Son pescadores y, como en el caso anterior, Marco Polo destaca la belleza, finura y calidad del ámbar que allí se produce por la abundancia de ballenas. Una vez al año, durante los meses de marzo a mayo se desplazan a la *isla Hembra*, trabajan las tierras y viven cada uno con su mujer y en su casa, de manera que el autor elimina cualquier indicio de promiscuidad. Vuelven a su isla el resto del año y se ocupan de los nacidos varones de estas uniones. La referencia a los pueblos de Gog y Magog se limita a una mera explicación onomástica en relación con la distribución de la provincia de Tenduc (en la actual Mongolia) (74), donde se localizan las tierras del Preste Juan. En Ung estaban los Gog y en Mongol los Tártaros, por eso los Tártaros son llamados a veces Mongoles.

Las noticias sobre habitantes de regiones visitadas o conocidas por Marco Polo son mucho más abundantes y ciertamente curiosas, por la novedad que entrañan. No aparecen demasiadas descripciones de retratos físicos de hombres y mujeres que vayan más allá de generalidades, como el color de la piel o la desnudez corporal. Algunas, sin embargo, arrancan sabrosos comentarios al autor o chocan con las costumbres oriundas de la civilización medieval. Los habitantes de la isla de Çanghibar (Zanzíbar) (193) son negros, fuertes y con mucho apetito. Van desnudos, pero cubren su naturaleza con un taparrabos, gesto que el viajero elogia: «Et ils font joliment bien, car ils l'ont très grosse, vilaine et même horrible à voir» (p. 484). La descripción de las mujeres negras refleja el perfil de la raza: tienen la boca grande, los ojos gruesos, prominentes, y la nariz ancha y corta. Son feas, afirmación que responde al paradigma estético medieval que valora positivamente el color blanco opuesto al negro, asociado a las tinieblas, al diablo y al mal. Lo más sobresaliente son sus pechos, cuatro veces mayores que los de otras mujeres, «ce qui est une fort laide chose à voir» (p. 485), porque se los echan hacia atrás de los hombros hasta los niños. El modelo estético representado por las mujeres de la provincia de Badascian (actualmente cerca de Tadyikistán) (47) llama poderosamente la atención del autor. Debido al inmenso frío reinante, todas las mujeres visten calzones hasta los pies como los hombres. Los hacen en algodón o en seda fina mezclada con almizcle. Los rellenan con sesenta, ochenta o cien brazas de tejido fino, según las posibilidades de cada dama, que enrollan alrededor del cuerpo como pañales. Así hacen ver que tienen recios muslos, porque cuanto más gruesas son de cintura para abajo, más gustan a los hombres. Las doncellas de Maabar (actual costa de Coromandel) (175) tienen la carne tan prieta que no se les puede pellizcar, pero a cambio de una moneda permiten hacerlo a cualquier hombre. Por eso tienen los senos firmes y prominentes.

Las creencias religiosas no son objeto de análisis pormenorizado. Marco Polo acompaña la presentación de los hombres de indicaciones generales: son idólatras, o son cristianos, o no creen en nada, desarrolladas únicamente en aquellos casos en los que están ligados a la leyenda milagrosa de un santo. Los religiosos de los monasterios de Campçio (Ganzhou) (62) viven más honestamente que otros idólatras, porque practican la abstinencia en algunos terrenos, por ejemplo en el de

la lujuria, aunque no la consideran un pecado grave, pues si una mujer les invita al amor, pueden acostarse con ella sin pecado, pero pecan cuando son ellos quienes toman la iniciativa. Marco Polo no duda en transmitir la admiración que siente por el pueblo tártaro, al que dedica algunos de los más extensos capítulos del libro (69-70). Los mongoles son monoteístas (70): creen en un Dios sublime y terrestre al que cada día sólo piden entendimiento y salud. En cada hogar hay un dios hecho con lienzo y fieltro, al que acompaña su mujer e hijos, porque creen que, como ellos, tiene una familia. Antes de comer, untan la boca del dios y de su familia primero con carne grasa, luego con caldo. Después toda la familia se dispone a comer.

Las variadas costumbres gastronómicas recogidas en el libro, a pesar de ser diferentes de las de la *ecúmene*, rara vez son desaprobadas por su autor (excepto, como se ha visto, las dietas antropofágicas). En el marco de la elogiosa y pormenorizada descripción de la ciudad de Quinsai (actual Hangzhou) (153), Marco Polo expresa su repugnancia por la alimentación de sus habitantes: se nutren de carne de caballos, de perros y de toda clase de bestias y animales «que nul chrétien ne mangerait pour rien au monde» (p. 363), subrayando el contraste entre dos civilizaciones representadas por sus respectivas religiones. A propósito de la rudeza y capacidad de soportar privaciones de los soldados tártaros (70) en tiempos de guerra, el veneciano reseña que para no perder tiempo en campaña o a falta de agua o vino, pinchan las venas de sus caballos para chupar su sangre. Relacionada, en parte, con los usos gastronómicos, Marco Polo recoge una divertida y picante costumbre de los habitantes de la Horda de Oro (220), grandes bebedores de cerveza. Hombres y mujeres se reúnen a beber en grandes compañías. Las mujeres no se ausentan para miccionar, lo hacen donde quieren asistidas por sus criadas que les deslizan una esponja. A continuación refiere la historia de una mujer que se inclinó para orinar, y a causa del frío reinante el vello púbico se le heló, produciéndole un intenso dolor. Su marido se dispuso a soplarle para calentar el hielo, pero el pelo de la barba se le quedó pegado al del pubis de su mujer, por lo que permanecieron así hasta que pasó gente y pudieron romper el hielo.

Dos provincias bastante alejadas geográficamente recogen sendas costumbres pintorescas relativas a la oscuridad. El Valle de la Oscuridad (noroeste de la Siberia septentrional y oriental) (229), así llamado porque en él reina la noche casi todo el año, es invadido frecuentemente por los tártaros para robar sus preciadas pieles. Para poder retornar en medio de las tinieblas, cabalgan sobre yeguas cuyos potros dejan en la frontera, vigilados por guardianes. Una vez que han obtenido todo lo que desean, aflojan las bridas de las yeguas, que, orientadas por sus relinchos, regresan junto a sus potros. En la ciudad de Camadi (cerca de Kerimabad) (36) sus habitantes los caraunas, mestizos de tártaros y de indias, son crueles, malvados y ladrones, crean con encantamientos la oscuridad, en la que se orientan sin dificultad, para sentirse al abrigo mientras realizan sus pillajes.

No cabe duda de que el comportamiento sexual o marital de las razas que habitan la periferia del mundo constituye uno de los mayores atractivos que ofrece este relato. La actitud represiva del cristianismo frente a cualquier manifestación sexual justifica la ausencia de estas informaciones en las enciclopedias medievales de autoría clerical. Por razones análogas, los relatos de los viajeros franciscanos y domi-

nicos eluden el tema, de manera que son los testimonios de autores laicos, como Marco Polo, los que demuestran un mayor interés por estas costumbres. La conducta de estos pueblos se modela a partir del procedimiento de inversión, de manera que entre ellos la poligamia sustituye a la unión monogámica, la promiscuidad sexual al orden, y la permisividad no se detiene ni siquiera ante el incesto. Son numerosas las razas poligámicas recogidas, desde tártaros hasta indios pasando por los chinos. Una vez más Marco Polo expresa su admiración hacia las mujeres tártaras por su castidad (69), que las mantiene siempre fieles a sus esposos, aunque éstos puedan llegar a tener hasta cien mujeres, en tanto que las cristianas, con un marido para cada una, son infieles. Los hombres tártaros no son promiscuos, y consideran siempre a la primera esposa y a sus hijos los más venerables. Son mujeres autosuficientes que no viven a expensas de sus maridos pues, además de ocuparse del hogar, comercian con los productos que fabrican, obteniendo pingües beneficios. En el reino de Coilum (Quilon, en el extremo sur de la costa de India) (181) sus habitantes de piel negra no conciben el pecado carnal ni el de lujuria: pueden tomar como esposa a cualquier mujer sin importar el parentesco, a la prima hermana, o incluso a la del padre o del hermano si están muertos.

El derecho del rey a ver y probar a toda muchacha casadera aparece en la región de Ciamba, en la India menor (163). Si la joven es de su agrado, la toma como esposa; si no, le da dinero para que pueda encontrar un varón. Marco Polo ilustra un episodio de poligamia con una historia sorprendente. El rey de la provincia de Maabar (175) tiene quinientas esposas. Tomó por la fuerza a la hermosa mujer de su hermano, pero éste, hombre prudente, lo sufrió sin desencadenar un conflicto. Cada vez que se soliviantaba, su madre le apaciguaba el ánimo mostrándole los pechos que le criaron, y amenazándole con cortarlos. De esta manera evitó la guerra entre los dos hermanos.

El sistema de selección de concubinas para el Gran Kan (82) sigue un complicado proceso, en el que intervienen varios jurados. Anualmente son seleccionadas cien doncellas entre las más hermosas de la tribu tártara de Ungrat. Varios jueces expertos en la materia examinan cada una de las partes de sus cuerpos, y las evalúan adjudicándoles 17, 18 ó 20 quilates en función de las preferencias estéticas del Kan. Trasladan a la corte a aquellas que han obtenido el número de quilates establecido por el Kan ese año, donde otro grupo de jueces las somete a un nuevo examen. Las elegidas pasan a manos de las viejas damas del palacio, que verifican su buen aliento, si roncan, huelen, son vírgenes o están sanas. Las que superan la prueba pasan a servir al Kan de seis en seis, en turnos de tres días.

La promiscuidad sexual despliega un amplio abanico que va desde la sexualidad desatada e incestuosa de los habitantes de Necuveran (islas Nicobar) (172), hasta el refinamiento en las costumbres de las cortesanas de Quinsai (153). Los primeros van completamente desnudos, copulan como perros en la calle o donde les apetece, padres con hijas, hijos con madres. Son objeto del más profundo desdén por parte del autor. Las segundas, por el contrario, merecen un encendido elogio. Son muy numerosas y se ubican no sólo en calles o estaciones asignadas de antemano, sino por toda la ciudad. Van muy perfumadas, con atavíos suntuosos y acompañadas por criadas. Sus casas están muy decoradas. Son muy hábiles para



adular y engatusar con palabras agradables adaptadas a cada tipo de personas. Los extranjeros que retozan con ellas se quedan extasiados, y hasta tal punto cautivados por su dulzura y encanto que no pueden olvidarlas jamás. Por eso, cuando regresan a sus casas dicen que han estado en Quinsai, es decir, la Ciudad del Cielo, y sólo piensan en volver.

La doncelléz está tan desprestigiada entre los hombres de la provincia de Tebet (parte occidental de Sechuán) (116) que ninguno quiere tomar como esposa a una virgen, porque creen que están mal vistas por los dioses. Marco Polo refiere su costumbre para casarlas con ánimo de divertir, porque la encuentra *plaisante* (291). Cuando llegan extranjeros, las viejas que tienen hijas casaderas las reúnen y se las entregan a los viajeros para que disfruten con ellas. Una vez satisfechos sus deseos, es usual entregarles una joya, anillo o baratija que las muchachas cuelgan de su cuello. Por eso las exhiben, ya que cuantas más lucen, más amantes demuestran haber tenido. Los padres las acogen con alegría y honor, felices de que hayan obtenido el mayor número de presentes. Sin embargo, las mujeres chinas de Catay (135) sobrepasan a las demás en pureza y recato. Para preservar su virginidad, andan muy despacio, sin que un pie sobrepase más de un dedo al otro «parce que les parties intimes d'une pucelle sont très souvent ouvertes si elle se conduit trop librement» (p. 330).

El concepto de honra de los hombres de la provincia de Camul (entre Dunhuang y Suchou) (59) constituye un claro exponente de la diferencia que separa a Marco Polo y su sistema de referencia de los otros. Acogen con hospitalidad a los extranjeros; les ceden sus casas, víveres, familia e incluso esposa e hijas, hasta el punto de que se trasladan a la casa de campo mientras dura su estancia. Desde allí, y previo pago, los abastecen de todo cuanto necesitan. «Et tous ceux de cette cité et province sont honnis à cause de leurs femmes. Mais, je vous le dis, ils n'en ressentent aucune honte!» (p. 145). El gran Kan abolió esta costumbre para preservar el honor de las mujeres de Camul, pero los hombres se entristecieron mucho porque, como consecuencia de la prohibición, disminuyeron los ingresos y el número de hijos en cada familia, y en sus casas se instaló la infelicidad, de manera que una delegación pidió al Kan que restableciera la costumbre de sus antepasados, lo que el Kan hizo resignado.

El Libro de Mandeville tuvo una enorme difusión en la Edad Media, de la que dan buena cuenta los doscientos cincuenta manuscritos conservados, que la crítica ha agrupado en tres grandes bloques atendiendo a la lengua utilizada y a su área de difusión: el insular o anglo-normando (Inglaterra), el continental, escrito en dialecto de la Isla de Francia y la versión de Lieja, compuesta en dialecto picardo, y caracterizada por presentar numerosas interpolaciones protagonizadas por el héroe Ogiero el Danés⁶¹. El debate sobre la identidad de Mandeville fluctúa entre su

⁶¹ C. DELUZ, *Le Livre de Jehan de Mandeville. Une «Géographie» au XIV^e. siècle*, Louvain-La-Neuve, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, 1988, pp. 24-26. Una síntesis del estado de la cuestión en torno a la enigmática identidad de este personaje puede leerse en el cp. 1 (pp. 4-24) del mismo libro.



identificación con un caballero inglés natural de San Albán, o con un Mandeville médico de Lieja de origen borgoñón, oculto bajo el nombre de Juan el de la Barba.

Su libro se sitúa entre los relatos de viajes y las imágenes del mundo que intenta renovar. Las razas monstruosas de origen libresco conviven con pueblos asiáticos y africanos, retenidos por lo que presentan de excepcional. Coincide con Marco Polo en el interés por lo insólito, dejando de lado los gestos demasiados cotidianos, pero, a diferencia del veneciano, no utiliza casi nunca la primera persona, lo que objetiva e impersonaliza el discurso.

La isla es el espacio privilegiado en el que se localizan la mayoría de estos pueblos. Si bien es cierto que Mandeville se preocupa por trazar una cartografía del conjunto de la tierra, la insularidad, definida entre otros rasgos por el aislamiento, favorece la irrupción de lo maravilloso y multiplica las posibilidades de mostrar mundos diferentes. Desde Homero, la isla se presenta «como un lugar de misterio donde el viajero es capturado por una red de acontecimientos y de significaciones que escapan a la razón ordinaria»⁶². Como recuerda Acosta, la isla constituye el hábitat predilecto del hombre diferente⁶³.

La lista de razas monstruosas en Mandeville es mucho más crecida que la establecida por Marco Polo, lo que implica la reducción del espacio consagrado a otros pueblos extranjeros. La casi totalidad de aquéllas, salvo *pigmeos*, *amazonas* y *esciópodos*, habitan en multitud de islas diseminadas por el Mar Océano. Mandeville fragmenta la lista, cuyas fuentes bebe en Plinio⁶⁴, establecida por las enciclopedias y fijada por Vicente de Beauvais, y la ordena con arreglo a un itinerario difícil de establecer, pero cuyo punto de inflexión lo constituyen las tierras del Preste Juan. Sin ningún criterio aparente, se suceden los extraños habitantes de islas nominadas situadas antes del reino del Preste Juan, en tanto que las descritas después permanecen en el anonimato. En esta primera parte, el inglés mezcla los monstruos enciclopédicos con algunos pueblos cuyo aspecto físico no ofrece diferencias con el modelo etnocentrista, pero cuyas costumbres resultan chocantes. Los habitantes de la isla de Lamary (uno de los reinos de Sumatra)⁶⁵ van completamente desnudos, viven en un sistema comunitario, compartiendo todo, incluso las mujeres, porque no existe el matrimonio. De ahí que cuando una mujer tiene un hijo se lo da al hombre que prefiere. Mandeville justifica su desnudez a partir de la de Adán y Eva y califica de terrible su costumbre de comer niños que les traen los mercaderes: si están flacos los engordan, y si gordos los engullen inmediatamente.

⁶² L. BOIA, *Entre l'ange et la bête*, p. 35. Un recorrido rápido del tema de la isla desde la antigüedad hasta la Edad Media puede leerse en M^a. Jesús Lacarra y Juan Manuel Cacho Blecua, *Lo imaginario en la conquista de América*, Zaragoza, ed. Oroel, 1990, pp. 11-14.

⁶³ V. ACOSTA, *La humanidad prodigiosa*, t. II, p. 255.

⁶⁴ Ch. DELUZ, *op. cit.*, p. 407, anexo IV.2 sobre la localización y primera mención en Occidente de las razas monstruosas ofrecidas por Mandeville.

⁶⁵ *Los viajes de Sir John Mandeville*, edición y traducción de la versión inglesa de finales del s. XIV por Ana Pinto, Madrid, Cátedra, «Letras Universales», 2001, cp. 21.

El rey de Calanoch (Camboya)⁶⁶ tiene más de mil mujeres: una para cada día y sólo repite cuando alguna le gusta mucho (p. 1.410). En lo que respecta a costumbres funerarias, Mandeville recoge la de la isla de Caffo (p. 1.411), donde cuelgan a los amigos enfermos de un árbol, para que se los coman los pájaros del cielo, ángeles de Dios, mejor que los gusanos. Y en otra, cercana a la anterior, encierran a los enfermos en una habitación con perros amaestrados para que los devoren. Luego se comen a los perros como si fuera caza.

Los *cinocéfalos* se ubican en la isla de Nacumeran (p. 1.412). Mandeville los define como hombres y mujeres con cabeza de perro, dotados de inteligencia y de razón, lo que denota su humanidad, tanto como su adhesión a una religión: adoran a un buey, de oro y plata, que llevan sobre su frente. Suaviza su condición salvaje al proveerles de un pequeño paño que les cubre el sexo frente a la desnudez de su cuerpo, y limita su antropofagia en relación con una práctica bélica: comen a sus prisioneros de combate. Algo parecido sucede con los hombres salvajes de Tracorde, para los que la comunicación mediante signos suple la carencia de un lenguaje articulado (p. 1.412). La isla de Dondin agrupa al mayor contingente de razas monstruosas (p. 1.413), ya que se despliega en un archipiélago de reinos repartidos en otras tantas islas, que acogen a hombres cuya deformidad afecta casi en su totalidad a la morfología corporal, a lo que Mandeville añade alguna pincelada rápida sobre sus costumbres. La enumeración de las anomalías corporales sigue un orden descendente de la cabeza a los pies, y se limita a aquélla con sus órganos y a las extremidades inferiores. El criterio de la privación, de la totalidad o de una parte⁶⁷, predomina en el cráneo. Así se describen a los gigantes que poseen un solo ojo (*cíclopes*), y se alimentan de carne y pescado crudos; a los que carecen de cabeza (*acéfalos*) y que tienen la boca en los hombros y la boca torcida como una herradura en medio del pecho (*blemias*); otros descabezados tienen la boca y los ojos detrás de los hombros (variante de los *blemias*); hay hombres con la cara plana, que carecen de nariz y de ojos, sustituidos por dos agujeritos y con una hendidura en lugar de boca (*astomori*). La hipertrofia de un órgano⁶⁸ aparece con los hombres cuyo labio superior es tan grande que les sirve para cubrirse la cara cuando duermen al sol. *Hombres enanos* con un agujero en lugar de boca: comen o beben con un tubito de plomo o de plata (variante de los *astomori*), no hablan porque carecen de lengua, pero se entienden por signos. Los hombres con pies de caballos (*himantopodos*) pertenecen a la categoría de los híbridos; son tan veloces que atrapan a las bestias salvajes a la carrera y luego se las comen. Próximos al grupo anterior están los hombres que caminan con

⁶⁶ Todas las referencias al libro de Mandeville están tomadas de la versión de Lieja establecida por Christiane Deluz en *Croisades et Pèlerinages. Récits, chroniques et voyages en terre sainte (XII^e-XIV^e siècle)*. Édition établie sous la direction de Danielle Régnier-Bohler, París, Robert Laffont, 1997, pp. 1.393-1.435. He completado algunas lagunas con la edición de Ana Pinto, citada en la nota anterior, y lo señalo expresamente en el texto.

⁶⁷ Aislado ya por san Isidoro; véase nota 10.

⁶⁸ C. KAPPLER, *op. cit.*, p. 125.

las manos y piernas como monos (*artabatitas*): trepan a los árboles con mucha facilidad. Los *hermafroditas* ilustran la mezcla de sexos: son a la vez hombres y mujeres. En un lado tienen un seno y nada en el otro y disfrutan de un sexo de hombre y de mujer que utilizan indistintamente. La relación concluye con los hombres que andan de rodillas y tienen ocho dedos en cada pie (multiplicación de órganos). La única raza que escapa a las anomalías morfológicas para detenerse en un elemento de costumbres precede a las demás. Se trata de gentes de naturaleza extraña, que comen a sus enfermos desahuciados tras la consulta a sus ídolos⁶⁹.

Dentro del marco isleño, pero tras el paso por las tierras del Preste Juan, por lo tanto en el tramo final del viaje mandevilliano, se localizan los restantes pueblos monstruosos de origen enciclopédico, mezclados, como en el caso anterior, con poblaciones autóctonas. Desfilan las mujeres con piedras preciosas en los ojos y que matan con la mirada (Pinto cp. 32); los *brahmanes* o *gimnosofistas* en la isla que lleva su nombre (Pinto, cp. 33); en la isla de Pitán (p. 1.428) *enanos*, faltos de razón, que viven del olor de las manzanas salvajes; los pilosos *anfíbios* comedores de carne y pescado crudos, que andan sobre el agua como si fuera tierra (p. 1.428), y finalmente los *longevos*, que viven más de cuatrocientos o quinientos años gracias al bálsamo auténtico extraído de los árboles del Sol y de la Luna, que anunciaron su muerte a Alejandro. Junto a ellos, da cuenta de las mujeres que lloran en los nacimientos y ríen en las muertes, o se arrojan a las piras funerarias de sus maridos para purificarse (Pinto cp. 32). Los *cadeberiz* o *desvirgadores* de profesión yacen con la novia en la noche de bodas, oficio que se retribuye bien y se agradece mucho por el peligro mortal que encierra el acto de desfloración (Pinto cp. 32)⁷⁰.

Amazonas, *pigmeos* y el pueblo de Gog y Magog se localizan en el continente asiático. Las mujeres guerreras (Pinto cp. 18) son descritas de acuerdo con la tradición de san Isidoro, Brunetto Latini y Vicente de Beauvais: origen del pueblo en relación con la guerra contra los escitas; evocación del reino como una isla y separación de sexos tras el parto. Mandeville introduce algunos matices en lo que se refiere a la mutilación del pecho. Si la niña pertenece a un linaje social alto le queman el izquierdo para que lleve mejor el escudo, y si es de estirpe baja el derecho para que dispare mejor el arco. Mandeville añade que acuden como mercenarias en ayuda de los pueblos vecinos, a cambio de oro y plata.

Los *pigmeos* constituyen una de las razas más remotas y citadas por los autores antiguos desde Homero, Herodoto y Plinio. Habitan entre Mancy (China meridional) y Catay (China septentrional) (p. 1.416). Se caracterizan por su baja estatura, pese a lo cual son bellos y graciosos. Son excelentes artesanos, hábiles en el

⁶⁹ Marco Polo, como se ha visto más arriba, recoge esta misma práctica en el reino de Dagroian (169). Aparece en la *Imago mundi* de Honorio de Autun. Véase V. ACOSTA, *La humanidad prodigiosa*, t. II, p. 275.

⁷⁰ Éste es uno de los escasos relatos picantes que ofrece Mandeville, rasgo que, como recuerda Acosta, le diferencia de Marco Polo. V. ACOSTA, *Viajeros y maravillas*, 3 vol., Caracas, Monte Ávila Latinoamericana, 1992, t. III, p. 241.



trabajo del oro, seda y algodón, pero no cultivan la tierra, para lo que disponen de hombres de nuestra talla. Su tamaño determina su ciclo vital y su esperanza de vida: se casan a los seis meses, procrean a los dos años y no viven más de seis o siete. No podía faltar, conforme a la tradición, la referencia a sus luchas con las grullas, a las que se comen.

El pueblo de Gog y Magog (Pinto cp. 30) reúne en su descripción elementos escatológicos procedentes de la Biblia, con otros ligados a la leyenda de Alejandro. Recluidos por el macedonio tras las montes Caspios en el Asia central, son vasallos de la reina de las *amazonas*, quien los somete a vigilancia para que no puedan salir de sus confines. Regresarán en tiempos del Anticristo para realizar una gran matanza de cristianos.

Así pues, los libros de viajes ofrecen una perspectiva más completa del «otro», de una concepción del ser humano que armoniza la presentación de monstruos de corte enciclopédico con la visión que del extranjero africano, y especialmente del asiático, difundieron los testimonios de viajeros reales o imaginarios.

6. CONCLUSIÓN

La imagen del «otro» fluctúa entre los rasgos que remiten a la *bestialidad*, a la *mutilación* o a la *feminidad terrible*, es decir, a los arquetipos que expresan los temores ancestrales del hombre a la muerte y al paso del tiempo, y los humanos referidos a los habitantes de países lejanos. Dicha imagen conjuga, por lo tanto, lo real y lo imaginario. Los monstruos enciclopédicos, tal como se presentan en las enciclopedias o los textos de ficción medievales, interesan mucho más por las deformidades físicas que por las costumbres, haciendo realidad muchas de las anomalías que le pueden suceder al cuerpo del hombre. Los pueblos descubiertos por los viajeros exhiben, por su parte, creencias religiosas, sistemas sociales, o políticos, hábitos gastronómicos o prácticas sexuales que, a partir del principio de la inversión, evocan mitos, ideales o sueños del hombre, como el país de Jauja, la longevidad, la libertad sexual o la utopía. Las representaciones medievales de la alteridad, más allá de su variedad, ilustran la búsqueda del hombre de la seguridad, y por lo tanto de la felicidad, domesticando lo desconocido y lo inalcanzable.



ANEXO

LISTA DE MONSTRUOS DE THOMAS DE CANTIMPRÉ, *DE NATURIS RERUM*. L. III⁷¹:

1. Amazonas. Mujeres insulares, que ven a su marido una vez al año. Tienen con ellas a sus hijas, y entregan los hijos al marido.
2. Oxidracas (Gimnosofistas). Sabios desnudos.
3. Brahmanes. Sabios que han presentido a Cristo.
4. Hombres que se suicidan con fuego.
5. Hombres que matan a sus padres muy viejos y hacen con ellos festines.
6. Gigantes. Hombres más altos que elefantes.
7. Enanos. Hombres que apenas llegan a un codo.
8. Mujeres que engendran viejos que rejuvenecen con los años.
9. Mujeres que engendran cada cinco años niños que viven ocho años.
10. Pirolopus. Hombres que comen pescado y beben agua de mar.
11. Hombres con las manos del revés, con ocho dedos.
12. Antípodas. Hombres con los pies del revés.
13. Cinocéfalos. Hombres con cabeza de perro.
14. Arpeleüs. Hombres con boca pequeña, que se alimentan con una paja.
15. Antropófagos.
16. Arismapi (Cíclopes, Agriofagos).
17. Esciópodos. Hombres con un pie que sirve de sombrilla en el desierto.
18. Epífangos. Hombres sin cabeza, con la cabeza en el pecho.
19. Hombres que viven de olores.
20. Hombres con seis manos.
21. Mujeres fluviales.
22. Mujeres peludas.
23. Hombres salvajes. Anfibios.
24. Hombres grandes, peludos, que mugen.
25. Mujeres fluviales con dientes de perro. Son blancas y muy hermosas.
26. Pigmeos.

⁷¹ B. ROY, *op. cit.*, pp. 73-74.



27. Hombres cornudos que ladran.
28. Mujeres que engendran sapos.
29. Mujeres con una gran garganta.
30. Ducars. Hombres enanos y jorobados.
31. (Herencia de los monstruos).
32. Hombres salvajes.
33. Hermafroditas.
34. Cumanos. Comen carne cruda y sangre de caballo.
35. Cíclopes.
36. La mujer gigante vestida de púrpura.
37. Hércules.
38. Hombres con los ojos relucientes.
39. Hombres que comen carne cruda y miel.
40. Epistigos (Blemias).
41. Hombres con dos caras.
42. El Coloso.



GRIEGOS BIZANTINOS EN LA VENEZIA DEL SIGLO XV

Ekaterini Kumarianú
Universidad de París IV-Sorbona

RESUMEN

A través de la vida y la obra de dos eruditos, Demetrio Ducas y Marcos Musuros, se analizarán las relaciones de los autores bizantinos griegos con los occidentales durante los siglos XV y XVI, relaciones que van más allá del campo de la filología, de la edición y traducción de textos y de la enseñanza del griego en las universidades europeas de la época.

PALABRAS CLAVE: bizantinos, relaciones culturales, edición de textos clásicos.

ABSTRACT

The life and work of the scholars Demetrio Lucas and Marcos Musurus will be the base to analyze the relationship of Byzantine Greek authors with their occidental colleagues during the 15th and 16th centuries. Such relationship goes further than the field of Philology, edition and translation of texts and the teaching of Greek in the European Universities of this period.

KEY WORDS: byzantines, cultural relations, editions of ancient texts.

El tema de nuestra intervención abordará las relaciones de los eruditos bizantinos griegos con sus colegas occidentales tal y como se constatan en los ss. XV y XVI. Relaciones que, si bien se localizan principalmente en torno a la colaboración y el intercambio en el terreno de las letras y de la filología, implican por sí mismas pruebas de enfrentamientos comunes con fines políticos y, en lo concerniente a los griegos, el desarrollo de los objetivos nacionales.

Los contactos y las relaciones de los eruditos griegos con Occidente se atestiguan mucho antes de la toma de Constantinopla (1453) y, por consiguiente, antes de la caída de casi la totalidad del Imperio bizantino en manos otomanas. El colapso del Imperio simplemente multiplicó la presencia de eruditos griegos en ciudades occidentales después de que una cuantiosa ola de refugiados se encaminara a dichas poblaciones para escapar de los males que ocasionaba la presencia del dominador extranjero, seguidor de otra religión y «bárbaro» según la concepción del mundo cristiano¹.

Efectivamente, las relaciones de los eruditos bizantinos con sus colegas occidentales, principalmente con aquellos colegas residentes en las ciudades italianas (especialmente en Venecia, pero también en Florencia, Roma o Milán), han existido tal como han quedado constatadas desde principios del s. XV, e incluso antes. Otro tanto sucede con aquellos eruditos occidentales que visitaban los centros del Imperio bizantino, concretamente Constantinopla, con objeto de aprender la lengua griega y así poder relacionarse de modo más directo y seguro con los textos clásicos. En Constantinopla funcionaban, además de las Facultades, los renombrados *scriptoria*, en donde se llevaba a cabo la reproducción de autores griegos. Esto suponía a su vez otro polo de atracción para los eruditos europeos, para quienes la adquisición de códices manuscritos por cuenta propia o con cargo a las solicitudes de príncipes, nobles y clérigos, constituía una constante demanda. La presencia de personalidades tales como Focio, Aretas, Juan Gramático y otros, impulsó definitivamente el desarrollo de los estudios clásicos ya desde el s. IX, en tanto que la Iglesia, fortalecida por su victoria al final de la iconomaquia, se anima a refugiarse en la *paideia* clásica con objeto de tomar del erudito griego prácticas dialécticas y modos con que profundizar en el pensamiento, o parámetros filosóficos en los que podrían sustentar sus tesis².

Bizancio —que, de acuerdo con P. Lemerle «n'a pas connu les profondes ténèbres qui recouvrèrent d'autres pays»—, donde durante algunos siglos pudo haber existido un retraso, pero nunca ruptura violenta, y donde en su capital, Constantinopla, había revivido la tradición clásica, era natural que atrajera a estudiosos, eruditos y poetas en su deseo de lograr acercarse directamente a los textos griegos en su lengua y de conocer de primera mano la documentación griega antigua. De este modo se incrementaron los viajes de los occidentales a Bizancio, al igual que los traslados de los bizantinos a Occidente. Eruditos griegos como Manuel Crisolorás (ca. 1350-1415), Gregorio de Trapezunta (1398-1472), Teodoro Gazis (ca. 1400-1475), se encuentran en Italia a comienzos del s. XV trabajando en traducciones de

¹ El trabajo de D.J. GEANAKOPOLOS, *Greek Scholar in Venice. Studies in the dissemination of Greek learning from Byzantium to Western Europe*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1962, ha resultado ser muy valioso para esta cuestión. La traducción griega, realizada por el profesor Ch.G. Patrinely, fue publicada en Atenas en 1965. Las referencias proceden de la traducción griega. *Vid.* especialmente el capítulo «Βυζάντιον και Βενετία», pp. 23-46 y el epílogo, pp. 241-258. Igualmente significativo resulta el trabajo de P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin*, París, PUF, 1971. Muchos datos se encuentran igualmente en el tomo I de la *Bibliographie Hellénique* de E. LEGRAND. *Vid.* asimismo K. ΣΤΑΙΚΟΣ, *Η Χάρτα της Ελληνικής Τυπογραφίας*, Atenas, 1989, especialmente la «Γενική Εισαγωγή», y Αικ. ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ-Λ. ΔΡΟΥΛΙΑ-Ε. ΛΕΥΤΟΝ, *Το Ελληνικό βιβλίο, 1476-1830*, Atenas, Banco Nacional de Grecia, 1986.

² *Vid.* M. ΜΑΝΟΥΣΑΚΑΣ-Κ. ΣΤΑΙΚΟΣ-B. BOUVIER, *L'Activité éditoriale des Grecs pendant la Renaissance*, catálogo que acompañó a las exposiciones desarrolladas en diversas ciudades, Ámsterdam, Ginebra, Estrasburgo, de 1985 a 1989. El catálogo italiano de la Exposición de Florencia, titulado *L'Attività editoriale dei Greci durante il Rinascimento italiano (1469-1523)*, fue editado por M. ΜΑΝΟΥΣΑΚΑΣ y K. ΣΤΑΙΚΟΣ, Atenas, 1985.

clásicos griegos al latín, enseñando la lengua griega y familiarizados igualmente con el pensamiento y la *paideia* occidental. A mediados del s. xv otros dos célebres eruditos griegos, Gregorio Gemistós (†1452) y un alumno suyo que más tarde llegaría a ser el cardenal Bessarión (1395-1475), fortalecerían la presencia griega y los estudios griegos en territorio occidental y, a su vez, adoptaban el movimiento humanista³.

Todo ese mundo —que, después de la conquista de Constantinopla, habría de conformar la diáspora griega— se integrará en las estructuras de las comunidades occidentales, trabajará en diversos aspectos de la educación, las letras, las artes, el comercio y la economía, conocerá los dictados del humanismo y se pondrá a su servicio con múltiples actividades. Una de ellas fue la ocupación en la reciente técnica de la imprenta, en la que algunos griegos sirvieron colaborando con editores-impresores occidentales: Aldo o Alopa en Italia, los Stéfanos en Francia, el cardenal Cisneros en España (gracias a su iniciativa y esfuerzo se llevó a cabo por vez primera la edición de la Biblia Políglota, en 1514). Otros, como Nicolás Sofianós, Zacarías Kaliergués, crearon sus propios talleres de imprenta en Venecia y Roma, realizando principalmente ediciones de autores clásicos griegos, léxicos y gramáticas para uso de los humanistas, al igual que mapas, manuales, gramáticas y textos litúrgicos para uso del público griego. Durante los primeros años de la imprenta griega, a partir de 1486, año en que se editó en Milán el primer libro griego completo, el *Breviario de las ocho partes del discurso* de Constantino Láscaris, se produjeron, gracias a la fructífera colaboración entre griegos e italianos, ediciones de la documentación griega en un amplio espectro: trágicos, oradores, historiadores o poetas vieron la luz en estos años, en brillantes ediciones, exitosas por su valor filosófico así como por su resultado estético⁴.

Todas estas figuras que se trasladan hacia Occidente desde la patria griega subyugada ya al conquistador «infidel», al mahometano, que, a su vez, continúa sometiendo territorio griego (Creta, las Islas jónicas, Chipre), otorgarán con su presencia, su enseñanza y sus obras, un avance significativo en los estudios griegos, llevando el rasgo vivo de la *paideia* griega al mundo occidental, algunos incluso con sus visiones artísticas. Es el caso de El Greco y de Damasceno, dos pintores cretenses, así como del también cretense Antonio Vassilakis (1556-1629), entre otros muchos durante este periodo, en cuyas obras, especialmente en las del primero, se reconoce el bagaje bizantino con el que adornó y enriqueció su experiencia occidental.

³ Sobre el cardenal Bessarión, *vid. op. cit.*, pp. 32-43, con referencias bibliográficas.

⁴ Sobre el primer libro griego y el editor de K. Láscaris, *vid. E. LEGRAND, op. cit.*, pp. LXXI-LXXXVII, también *Atk. KOYMAPIANOY, op. cit.*, pp. 49-50. En la Biblioteca Nacional de Madrid, como señala E. LEGRAND, *op. cit.*, p. LXXXIII, hay recogidos 76 códices manuscritos de la Colección de la Biblioteca de K. Láscaris. Los libros fueron trasladados por el conde De Santo Stéfano de la ciudad de Messina, donde Láscaris donó su biblioteca, a Palermo y de allí a la capital de España.

Retomando el tema de la erudición griega y del modo en que se incluía o se adaptaba a los ambientes occidentales, deseo señalar que, al margen de las afortunadas colaboraciones con los occidentales realizadas en el marco de los estudios griegos, además de la enseñanza del griego, podemos distinguir en su comportamiento otros ideales que se ligan estrechamente con su patria pues, si bien vivieron muy poco en territorio griego, su comportamiento quedaba delimitado por su modo de vida en los estados occidentales, y su personalidad y sus escritos han quedado sellados por su contacto con *el otro*, a pesar de que su conciencia nacional se identificaba con su lejana patria. Considero que, más allá de su integración real y esencial en el mundo occidental de la erudición y de la educación, en el mundo de humanismo ideal, aquellos griegos que se encontraban lejos de su patria sometida durante este periodo pusieron sus ojos en el movimiento humanista y en sus representantes con objeto de lograr, por medio de una «nueva cruzada», la expulsión del enemigo común, «bárbaro e impío», de los otomanos. Aquí, por lo tanto, se identifican las expectativas de expulsión de los últimos del territorio griego con las ambiciones políticas de los occidentales, como confirman los encuentros bélicos entre occidentales y turcos durante el s. XVI en el Mediterráneo oriental principalmente, en su intento de contener la expansión turca⁵.

Los textos griegos de este periodo expresan tempranos ideales nacionales griegos. Escribe Nicolás Sofianos en el prólogo a la traducción de su libro *Pedagogía del filósofo Plutarco* (Venecia, 1544), razonando las causas que le impulsaron a materializar la obra: «[...] para renovar y renacer de tanta ignorancia a la desdichada nación». Entre tanto, Zacarías Kalliergués, en una de sus contadas ediciones religiosas señala con respecto al pueblo griego sometido: «La amargura de nuestra nación, desgracia y cautiverio *de múltiples modos* [...]», ensalzando de hecho con ese término a los conquistadores herederos de la tierra griega⁶.

Al considerar pues las actuaciones del importante filólogo, erudito y político Ioannos Láscaris con príncipes de Occidente para reorganizar una «nueva Cruzada»⁷ contra los otomanos —aspectos suficientemente investigados por los estudiosos—, se llega a la conclusión de que podemos considerar a estos eruditos griegos, editores e impresores, clérigos o seculares, como los «precursores» del neohelenismo. Porque son ellos quienes persiguen salvaguardar la conciencia nacional y conformar los nuevos valores que ayudarán a la nación a adoptar su camino en las peculiares

⁵ Vid., M. ΜΑΝΟΥΣΑΚΑΣ, *Εκκλήσεις (1453/1535) των Ελλήνων λογίων της Αναγεννήσεως προς τους ηγεμόνας της Ευρώπης για την απελευθέρωση της Ελλάδος*, Salónica, 1965. Sobre Ioannos Láscaris y su obra vid. E. LEGRAND, *op. cit.*, pp. CXXXI-CLXII. Figura cumbre de entre los griegos de Occidente, Ioannos Láscaris protagonizó un papel importante en los intentos de los griegos de instar a los dirigentes extranjeros a la organización de una nueva Cruzada con que expulsar a los otomanos más allá de los territorios europeos de Oriente.

⁶ Sobre Sofianos y su pensamiento, vid. Πλουτάρχου Φιλοσόφου-Παιδαγωγός, Venecia, 1544, en E. LEGRAND, *op. cit.*, I, pp. 246-249.

⁷ Vid. nota 5.

coyunturas históricas del Mediterráneo oriental de esta época. En el marco de los valores del humanismo, al igual que los occidentales, consideraron haber encontrado los pilares morales y materiales para el gran impulso con que contener al enemigo común.

Además, como sabemos, el incombustible ataque musulmán frenó todo tipo de resistencia en este siglo. Paulatinamente fueron sometiéndose a las fuerzas del conquistador de Oriente las plazas del mundo griego, a excepción de las posesiones venecianas, que serán conquistadas un siglo más tarde. Las esperanzas griegas de liberación parecían aún muy lejanas y, si bien las acciones liberadoras no se apagaron nunca, quedaron solapadas.

Sin embargo, en este extenso periodo, es característico que el impulso por los asuntos educativos no faltara entre los griegos y dentro del propio helenismo, siempre en combinación con las tentativas de liberación. Parece que ahora se crea, en el nivel de la concienciación y de la ideología, un frente común que tiene como elemento básico el ideal humanista que contempla la creación de un clima de comprensión entre eruditos griegos y occidentales para la defensa de valores comunes. Por otra parte, los turcos representan también para el mundo occidental una amenaza esencial tanto en el nivel cultural como en el religioso, además, por supuesto, del militar.

Los dos casos concretos de eruditos griegos que he seleccionado para una aproximación más sucinta a la problemática ilustran bien no sólo las relaciones interpersonales sino, en un marco más amplio, los comportamientos colectivos. En un primer caso nos referimos a Demetrio Ducas, que vivió en Venecia y en Roma, colaboró con las ediciones griegas de Aldo, si bien pasó un largo periodo en España, en la Complutense, donde colaboró con la edición de la Biblia Políglota.

El segundo griego es Marcos Musuros. Helenista y filólogo excepcional, erudito con estrechos vínculos con los humanistas de Occidente, vivió y trabajó en ciudades italianas ostentando la categoría de profesor universitario. Divulgador entusiasta de la imprenta, colaboró con las brillantes ediciones griegas de Aldo Manutio. Debo señalar que ambos eran cretenses. Es decir, habían conocido la *paideia* occidental y las formas occidentales de vida, la administración veneciana en su misma patria, lo que significa que en su traslado a la metrópoli, Venecia, estaban suficientemente preparados para afrontar los contactos y las relaciones con *el otro*. Así pues, lo que podemos confirmar como dato peculiar de su comportamiento es el hecho de que, con independencia de dichas relaciones, no cesan de mantenerse devotos a su origen griego, de interesarse por su patria griega, mientras buscan beneficiarse de todas las posibilidades que ésta les ofreciera para el buen término de sus intenciones nacionales, su relación con el otro, con el que marchan unidos en la urdimbre de una ideología común, del humanismo. Sin embargo, los modos de comportamiento que se constatan por *la otra parte*, es decir, por los locales-receptores, parece que también expresan el deseo de una armoniosa conjunción de individuos a los que liga, como catalizador, el ideal común.



El nombre de Demetrio Ducas⁸ se menciona por primera vez en noviembre de 1508, en calidad de colaborador de Aldo Manutio en las ediciones griegas. Miembro de la Nueva Academia de Aldo, supervisó la edición de oradores griegos que se puso en circulación en la imprenta de Aldo, con fecha de noviembre de 1508 a mayo de 1509, una valiosa aportación al intento de salvar los textos de la documentación griega gracias a su reproducción impresa por Aldo entre los ss. xv y xvi, trabajo realizado en colaboración con eruditos griegos. Demetrio Ducas, en un significativo texto epistolar dirigido a Marcos Musuros, ensalza el trabajo de Aldo como editor de autores griegos; señala la importancia de la imprenta para la salvación, además de la reproducción, de un número satisfactorio de los textos clásicos; alaba a Marcos Musuros por su labor didáctica en la «Academia», donde intenta iniciar en el «discurso griego» a «[...] algún bárbaro apoyando la filosofía [...]», al tiempo que ofrece sus respetos a Ioannos Láscaris, reconociendo su liderazgo y su devoción por las cuestiones del helenismo, destacando su «mentalidad valiente, sin conato de miedo y por entero griega».

Considero que este texto inserta fácilmente a Demetrio Ducas en el grupo de los eruditos de la «diáspora» griega, que en este periodo han tomado plena conciencia de la excelencia de los valores griegos, de la necesidad de preservar en alza el pensamiento patriótico helénico, de la importancia de los estudios griegos como medio para llegar a alcanzar los objetivos finales del helenismo. Es necesario señalar la caracterización que ofrece Demetrio Ducas de Aldo en su alocución a los «importantes», es decir, a los eruditos, aparecida en la edición de las obras de Plutarco de 1509. Lo denomina «salvador de la voz griega», reconociendo su aportación a la revitalización de los estudios helénicos, así como su muy buena colaboración con los colegas griegos.

Un gran momento en la vida de Demetrio Ducas lo constituirá la invitación del cardenal Cisneros para que aceptara la supervisión de la parte griega de la Biblia Políglota, cuya edición estaba preparando. En el quinto tomo de la Biblia Políglota, D. Ducas dirige una alocución a los lectores de la obra, ratificando de este modo su contribución.

La colaboración entre Ducas y Cisneros continúa y el cardenal le encomienda la enseñanza del griego en la Universidad de Alcalá, como queda patente con la edición de textos griegos con los que cubrir las carencias existentes en lo

⁸ Sobre D. Ducas, *vid.* GEANAKOPOLOS, *op. cit.*, pp. 197-223. Sobre la imprenta en España y la edición de la Biblia Políglota, *vid.* L.F. NORTON, *Printing in Spain*, Cambridge, 1966, p. 37 y ss., especialmente p. 41. Sobre la imprenta griega en territorios occidentales, España y la Biblia Políglota así como la enseñanza del griego o el hombre en el ideal humanista, *vid.* L. FÈBVRE, *L'Apparition du livre*, París, 1971, pp. 373-375, al igual que la contribución de E. LAYTON en ΑΥΓ. ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ, *op. cit.*, p. 285.



relacionado con la enseñanza de la lengua griega. Sus alocuciones en los *Erotémata* de Crisolorás (gramática imprescindible para el aprendizaje del griego en Occidente, editada en Alcalá por Arnaldo G. Brocar en abril de 1514) dan muestra de su profundo y sustancial interés por los estudios griegos y por la lengua, amén de su comunión con el movimiento humanista, capaz de expresar los valores humanísticos helenos a través de la reproducción de textos griegos que, gracias a la imprenta, alcanzaba a muchos.

En los años siguientes Ducas continúa por este mismo camino: profesor en Roma, editor de textos con el reconocimiento de su labor editorial no sólo por sus colegas italianos sino incluso por el Papa Clemente. Con su actividad contribuyó cuantiosamente al auge de los estudios griegos, así como a los temas referentes a la propia existencia de la nación griega.

MARCOS MUSUROS (Retimno, Creta, 1470-1571)

Nació unos veinte años después de la conquista de Constantinopla. Su infancia transcurrió en su isla natal, la Creta de dominio veneciano, donde aún seguían vivos los ecos de la caída del Imperio ya que un importante número de refugiados, en su huida del ahora sometido Imperio bizantino, encontró refugio en las zonas de protectorado veneciano, esto es, Creta y las Islas jónicas. A muy corta edad Marcos Musuros⁹ se traslada a Venecia, encontrándose sin duda con un ambiente bastante familiar. Es muy probable que disfrutara de alguna de las becas que solía otorgar La Serenísima «a jóvenes cretenses con talento para continuar allí sus estudios» y, por qué no, para vincularse de forma más estrecha con Venecia.

Ya a edad madura Marcos Musuros se convierte en un brillante filólogo y enseña la lengua y la literatura griegas en importantes universidades italianas, concretamente en Padua y Roma. Destaca por su contribución a las ediciones de clásicos griegos en colaboración con Aldo y con Zacarías Kalliergués. Muchas de las publicaciones en las que estuvo al cuidado y revisión de los textos se han erigido en verdaderos logros de la filología, además de ser de gran valor para la historia editorial griega. Mencionemos por ejemplo la edición de Zacarías Kalliergués, de 1499, de *To Eτυμολογικόν Μέγα*¹⁰, quizás el más bello ejemplar de libro griego de este periodo. En esta edición fue sustancial la aportación de M. Musuros, como importantes asimismo fueron los prólogos que él mismo compuso.

⁹ Sobre Marcos Musuros, *vid.* GEANAKOPOLOS, *op. cit.*, pp. 103-149, ΜΑΝΟΥΣΑΚΑΣ, *L'Attività editoriale...*, *op. cit.*, pp. 102-125, ΑΙΚ. ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ, *op. cit.*, pp. 15-16, 69-71, y E. LEGRAND, *op. cit.*, pp. CVIII-CXXIV.

¹⁰ Sobre *To Eτυμολογικόν Μέγα* de Zakarías Kalliergués y en general sobre su labor editorial, *vid.* ΑΙΚ. ΚΟΥΜΑΡΙΑΝΟΥ, *op. cit.*, pp. 55-56, 265 y 271-272, con amplia información e imágenes.

No cabe duda de que Musuros se vio favorecido por las circunstancias en las que vivió, estudió y trabajó. Además, tuvo la gran suerte de tener como maestro y protector a Ioannos Láscaris, la figura griega más importante del momento, un excelente profesor y filólogo, editor de textos griegos, colaborador del florentino Aldopa, editor-impresor. Convencido de la importancia y del enorme beneficio de la imprenta en la difusión de la cultura y de los ideales humanistas, Musuros utilizó provechosamente los mecanismos editoriales a fin de servir a objetivos más vastos, relacionados con la promoción del problema griego, esto es, el restablecimiento de la nación griega.

El estudio de algunos de los escritos compuestos para los prólogos o las ediciones de autores griegos nos lleva a una estimación más justa de su persona y también a una valoración más exacta de su modo de entender el problema griego en su conjunto. La edición de las *Obras completas* de Platón realizada por Aldo en 1513 coincide con la subida al trono papal de Juan de Médicis bajo la denominación de León X. Fue proclamado por griegos y filohelenos, según la breve nota preliminar, «liberador de la otra vez subyugada Grecia». A su vez, el extenso poema de Marcos Musuros que aparece en la edición puede enjuiciarse mucho más como texto político que filológico: lleno de referencias a la antigüedad griega, a la paz que debe ser nuevamente implantada entre los estados cristianos para poder enfrentarse al enemigo de Oriente, así como con numerosas alabanzas al Papa León X, principal representante de ese espíritu pacificador. Por sus propuestas los griegos aguardaban la liberación de la «tierra Aquea».

El prólogo que hace Marcos Murusos a la edición de Pausanias en 1516 es tal vez el más importante de su producción. Lo dedica a su maestro Ioannos Láscaris, encomiando no sólo su labor filológica y editorial sino principalmente sus acciones políticas junto a los regentes cristianos para la consecución de una «nueva», «posterior cruzada» para la expulsión de los otomanos, la liberación de Grecia, la liberación de los griegos del «amargo y penoso yugo».

Al dirigirse a estas dos personalidades, al griego Láscaris y al papa italiano León X, a los que considera defensores de la nación griega, Musuros formula el mensaje optimista por el que gracias a ellos «[...] se liberará Grecia y los estudiosos y amantes de las artes penetrarán en el Peloponeso, una vez desaparecidos los bárbaros y teniendo en sus manos a Pausanias, para su provecho, la recorrerán [...]». Creo que textos de Musuros con este contenido ilustran suficientemente las expectativas de los griegos. Resulta evidente que dentro de la doctrina humanista, alimentada con los textos clásicos griegos recientemente editados, dentro pues de un entretejido común de procesos, mantienen la esperanza de obtener la fragmentación de enemigo común, «bárbaro e infiel».

En la filología de este periodo han quedado estampadas expectativas y aspiraciones de intelectuales griegos y occidentales por una empresa conjunta de neutralización del otro, del otomano.

En efecto, los deseos y los planes no llegaron a buen término en este periodo. El helenismo habrá de pasar más de trescientos años sometido al dominio otomano. Resulta pues peculiar cómo, cuatro siglos más tarde, otro erudito griego, el quiota Adamandios Koraís (1748-1833), en condiciones de vida, estudios y tra-

bajo similares, embebido por su amor a la patria, dejará su tierra griega por Francia. En este país moldeó definitivamente su personalidad teniendo siempre como eje de sus acciones la liberación de la nación a través de la educación. Se alió con el movimiento ilustrado, expresión colectiva de ideas y valores, por el cual aspiraba a movilizar las fuerzas de la nación para el cumplimiento de los objetivos nacionales. Estudioso del griego antiguo y editor de textos clásicos, reconoció rápidamente la utilidad de la imprenta para la realización de las aspiraciones de la nación.

No es fortuito que en dos fechas limítrofes, críticas para la historia del helenismo, dos eruditos griegos, Marcos Musuros a comienzos del s. xv y Koraís en los albores del xix, expresaran con idéntica lucidez su convencimiento por los valores de la *paideia* clásica, dedicándose a las ediciones de textos clásicos, aspirando a que con la ayuda de la imprenta —el «don divino»— se combatiera la ignorancia y a que, de este modo, avanzara la nación en la conquista del bien más elevado, la libertad, dentro del canal que proporciona la educación.

Es digno de mención asimismo el hecho de que en ambos casos, tanto Musuros como Koraís, moldearan su personalidad lejos de la tierra griega, en el vasto espacio de dos movimientos excepcionales para el desarrollo de la sociedad, el Humanismo y la Ilustración. Siempre con algo a lo que concedo una especial importancia, con la colaboración de no griegos poseedores de una misma visión y una misma profesión, y con el ánimo de desarmar, en ambos casos, a los otomanos. Irán acompañados por colegas extranjeros quienes, con el término de «filohelenos», se unirán a los griegos por una mentalidad y unos fines comunes.



ACULTURACIÓN Y COMUNICACIÓN EN HISPANOAMÉRICA

Antonio M. García Español
Universidad Rovira i Virgili

RESUMEN

Este trabajo se divide en dos apartados: en el primero se analiza el proceso de mestizaje y aculturación en Hispanoamérica a raíz del Descubrimiento y la Conquista. Estudiamos la contradicción entre la política de las autoridades administrativas españolas y la política misionera a partir de textos de la primera mitad del siglo XVI (Colón, *Leyes de Indias*, Hernán Cortés). En el segundo apartado se investiga el proceso de la comunicación entre españoles e indígenas: comunicación no verbal, introducción de indigenismos en el español, la función de los intérpretes, y el aprendizaje de las lenguas indígenas por los religiosos españoles.

PALABRAS CLAVE: filología, mestizaje, aculturación, comunicación.

ABSTRACT

This paper is divided into two parts. In part I, we are going to analyze the process of born mestization and acculturation in Hispano-America, after the «discovery» of Columbus and the Spanish conquest. Taking into account the first half of sixteenth-century text (Columbus, *Leyes de Indias*, Hernán Cortés), we are going to also analyze the tensions between politics, and the Spanish administration as well as the presence of missionary work. In part II, we are going to delve into the process of communication between Spaniards and Native Americans, considering the following aspects: non-verbal communication, the introduction of Native American words into Spanish and the role of interpreters as well as the acquisition of the native languages on the part of the Spanish missionaries.

KEY WORDS: philology, mestization, acculturation, communication.

INTRODUCCIÓN

El vocablo *aculturación* llegó al castellano procedente del inglés. Mucho se ha discutido sobre la etimología de la palabra y no trataremos aquí este problema. Estrictamente *aculturación* sería sinónimo de «contacto cultural», pero no es con este sentido como la utilizaremos para referirnos al proceso ocurrido en la América hispana. Para nosotros significará «aportación que hace una cultura superior (la occidental) a otras culturas primitivas (las precolombinas)» con el fin de suplantarlas. Quizá sería, por tanto, más esclarecedor el uso de «transculturación».

Según Roland Breton¹,

Los procesos de aculturación lingüística de grupos enteros que adoptan la lengua del pueblo al cual se integran, y simultáneamente pierden su habla inicial (desculturación), acompañan tanto a las conquistas como a los movimientos migratorios pacíficos, y están regidos por leyes —contradictorias únicamente en apariencia— que hacen que la aculturación se incline unas veces del lado del dominio político, y otras del mayor número, según el prestigio cultural de unos o de otros y la utilidad social del momento.

También Fernando Ortiz² nos habla del término «transculturación» de la siguiente forma:

entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturación*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse *neoculturación*.

Yoon Bong Seo³ establece tres etapas en los procesos de «transculturación»: 1º) una pérdida parcial de la cultura que puede alcanzar diversos grados y afectar varias zonas, perdiendo en estos momentos los componentes considerados obsoletos; 2º) incorporación de la cultura externa; y 3º) recomposición a partir de los elementos que sobreviven de la cultura originaria y los que vienen de la externa.

El proceso de mestizaje y aculturación es, en muchos casos, traumático, pero sin duda también enriquecedor. La historia de Europa está plagada, desde antes de la antigüedad clásica, de continuas aculturaciones⁴. Podemos analizar en el caso de España las influencias recibidas por los aborígenes de los diversos pueblos prerromanos, los griegos, romanos, visigodos y otros pueblos bárbaros, los árabes, etc. Querer viajar atrás en el tiempo es una ilusión; la cultura de los pueblos se ha formado a base de la adición de elementos de las sucesivas aculturaciones.

Cuando analizamos los conceptos de *lengua* y *raza* desde el punto de vista etnolingüístico, nos encontramos con casos curiosos de aculturación, recogidos por Roland Breton⁵:

¹ R. BRETON, *Geografía de las lenguas*, Vilassar de Mar (Barcelona), Oikos-Tau, 1979, p. 44.

² Citado por Y. BONG SEO, «Intercambios y coincidencias culturales entre Asia y América: un acercamiento a las culturas regionales», en *Sincronía*, México, Univ. de Guadalajara, 2001, p. 1 [en línea]. «<http://sincronia.cucsh.udg.mx/yoan.htm>» [consulta: 20/III/2002].

³ *Ibidem*, p. 1.

⁴ H.C.F. MANSILLA, «La identidad colectiva boliviana entre los tradicionales valores particularistas y las modernas coerciones universalistas», *Papers*, 56 (1998), pp. 248-249.

⁵ R. BRETON, *op. cit.*, p. 47.

En México, Jacques Soustelle da el ejemplo, ciertamente común, de la aldea de Mexicaltzingo, habitada por indios desindianizados que presentan un tipo autóctono caracterizado, pero que han olvidado completamente su lengua, que solamente hablan el español popular, y comparten las costumbres y las creencias del catolicismo mexicano. Es un caso clásico de aculturación a la civilización conquistadora. Pero también describe el caso no tan corriente de la aldea de San Juan Acingo, poblada de no indios indianizados: es un caserío de altitud que sirvió durante la guerra civil de refugio a blancos, mestizos, e indios llegados de otras partes, es decir, una población físicamente heterogénea en la que muchos individuos tienen un tinte pálido, los ojos claros, el cabello rubio o castaño, pero donde todos hablan el dialecto oculilteca de la vieja lengua matlaltzinca del grupo otomí; y población cuya vida ceremonial estaba centrada en un gong de madera de dos tonos de tipo precolombino, que se veneraba por una antigua leyenda que lo relacionaba con la pirámide de Tepoztlan. De acuerdo con los criterios etnolingüísticos admitidos, los habitantes de la primera aldea no son indios, y los de la segunda lo son, mientras que genéticamente se podría pensar todo lo contrario.

En la América precolombina ya se habían dado casos de aculturación. Por ejemplo, los incas habían difundido el quechua en detrimento de lenguas menores, para asegurar de esta forma la unidad del Imperio.

ACULTURACIÓN EN HISPANOAMÉRICA

En la actualidad, la tendencia principal en materia indigenista no va hacia la conservación de las instituciones de los grupos indígenas, sino que defiende el cambio cultural, la aculturación de esas comunidades en estado de subdesarrollo para que se integren lo antes posible en la comunidad dominante⁶.

Esta tendencia actual no es nueva; veremos cómo los conquistadores del s. XVI siguieron procesos similares. Klaus Zimmermann⁷ dice:

La historia de la política lingüística nos proporciona ejemplos que, según me parece, indicaban claramente que los agentes que inducían al desplazamiento de lenguas sabían que las lenguas eran visiones del mundo, y no sólo sonidos, de otras culturas. Teniendo en cuenta esto, sabían que para exterminar estas visiones del mundo se debían exterminar las lenguas correlacionadas. Así lo hicieron los evangelizadores en América Latina: muy temprano reconocieron que para convertir a los indígenas americanos, era necesario utilizar las lenguas amerindias de és-

⁶ G. AGUIRRE BELTRÁN, *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, México, FCE, 1992, pp. 180-181.

⁷ K. ZIMMERMANN, «Teoría del lenguaje y defensa de los idiomas amerindios», en Héctor Muñoz Cruz y Rossana Podestá Sírí (eds.), *Contextos étnicos del lenguaje. Aportes en educación y etnodiversidad*, pp. 38-52 (nota 13).



tos. Sin embargo, al hacerlo se dieron cuenta que conceptos religiosos importantes tenían otro significado, como en náhuatl *teotl* ‘dios’ no significa lo mismo que la palabra española *dios* [...]. Así pues prohibieron el uso de la palabra nativa *teotl* en los textos de la lengua náhuatl e impusieron el uso de la palabra española *dios* en forma de préstamo lexicográfico, forzado naturalmente.

Y sigue:

No sólo se eliminaron lenguas. También la toponimia autóctona, con frecuencia, fue objeto de acciones de desplazamiento [...]. La acción desplazadora de nombres autóctonos, sean nombres personales o toponímicos, es un acontecimiento grave porque estos nombres llevan un significado que sí deriva de una cierta visión del mundo. Por eso se acabó en muchos casos en América Latina con los nombres propios autóctonos de personas y de lugares.

Las autoridades administrativas españolas contradijeron la política misionera. Con el paso de los siglos, en la colonia se obligó a la enseñanza del castellano, llegando a prohibir el uso de las lenguas indígenas⁸. La política de *concentración* lingüística tuvo su desarrollo, especialmente en la época de la Ilustración, con Carlos III. Proponía la inferioridad genética de los indígenas y, por tanto, se vieron afectados los idiomas nativos como parte importante de la cultura autóctona.

Pero ¿cuál era la situación en el momento de la Conquista? En la época precolombina existían en América gran cantidad de culturas, con sus lenguas y dialectos; alguna —como la maya— había desarrollado una escritura jeroglífica. Nos encontramos, pues, ante una *dispersión* lingüística indígena cuando aparece el castellano en América con una tendencia a la *concentración*, tanto en España como en los territorios recién descubiertos.

Además, se introdujo en América un nuevo idioma, el latín clásico, que no obstante limitó su uso a una minoría culta que lo empleaba como «lenguaje técnico» en algunos ámbitos como la religión o la ciencia.

Con esta lucha entre la *dispersión* indígena y la *concentración* castellana nos encontramos procesos de aculturación distintos, con efectos sensiblemente menos notables en el caso del español y mucho más fuertes en el mundo indígena⁹. A pesar de los numerosos préstamos de las lenguas precolombinas incorporados al castellano, este permaneció inalterado.

La castellanización impuesta desde los inicios de la Conquista no resultó, al final, el camino más fácil, y muchas veces se atacó la cuestión desde el interior. La aculturación parecía menos traumática si quienes la proponían eran miembros des-

⁸ G. AGUIRRE BELTRÁN, *op. cit.*, pp. 95-99.

⁹ F. SILVA-SANTISTEBAN, «El significado de la Conquista y el proceso de aculturación hispano-andino», en Francisco de Solano (coord.), *Proceso histórico al conquistador*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 129-151.

tacados de la propia comunidad indígena. En las *Leyes de Indias*¹⁰ (lib. I, tít. XXIII, ley XI), el 8 de diciembre de 1535, el emperador Carlos establece que:

Para que los hijos de Caciques, que han de gobernar á los Indios, sean desde niños instruidos en nuestra Santa Fé catolica, se fundaron por nuestra orden algunos Colegios en las Provincias del Perú, dotados con renta, que para este efecto se consignó [...] y procuren su conservacion y aumento, y en las Ciudades principales del Perú y Nueva España se funden otros, donde sean llevados los hijos de Caciques de pequeña edad, y encargados á personas Religiosas y diligentes, que los enseñen y doctrinen en Christianidad, buenas costumbres, policia y lengua Castellana, y se les consigne renta competente á su criança y educaci6n.

Veamos cómo se desarrolló la política lingüística española en Hispanoamérica en el siglo XVI¹¹. La Iglesia y la Corona trazaron unas normas de política lingüística para América aproximadamente a partir de mediados del s. XVI. En las *Leyes de Indias* se encuentra una disposici6n de 17 de julio de 1550 (lib. VI, tít. I, ley 18) en la que se duda de la capacidad de cualquier lengua indígena para explicar la doctrina cat6lica. Por ello, y dada adem6s la gran variedad de lenguas, se resuelve introducir el castellano:

Haviendo Hecho particular examen sobre si aun en la mas perfecta lengua de los Indios se puede explicar bien, y con propiedad los Misterios de nuestra Santa Fé Catolica, se ha reconocido, que no es posible sin cometer grandes disonancias, é imperfecciones, y aunque est6n fundadas Catedras, donde sean ense6ados los Sacerdotes, que huvieren de doctrinar á los Indios, no es remedio bastante, por ser mucha la variedad de lenguas. Y haviendo resuelto, que convendr6 introducir la Castellana, ordenamos, que á los Indios se les pongan Maestros, que enseñen á los que voluntariamente la quisieren aprender, como les sea de menos molestia, y sin costa: y ha parecido, que esto podrian hacer bien los Sacristanes, como en las Aldeas de estos Reynos enseñan á leer, y escribir, y la Doctrina Christiana.

Sin embargo, el 23 de octubre de 1580 Felipe II manda que se instituyan cátedras de «la lengua de los indios» en las universidades de Lima, México, y otras ciudades donde hubiere Audiencias reales (*Leyes de Indias*, lib. I, tít. XXII, ley 46),

¹⁰ Desde principios del s. XVI se dictaron innumerables leyes para organizar la vida en las colonias. El desorden legislativo llegó a tal punto que los Habsburgo decidieron reunir todas esas disposiciones legales en una obra publicada en España: la *Recopilaci6n de leyes de los Reynos de las Indias* (1681). Este trabajo ocupó casi un siglo, y correspondió su promulgaci6n al último rey de la dinastía, Carlos II el Hechizado. La *Recopilaci6n* reunió todos los textos legales, con el registro de quienes las habían puesto en vigor y cuándo se originaron. Las disposiciones jurídicas fueron ordenadas en 9 libros, que contienen alrededor de 6.400 leyes. En este trabajo indicamos siempre en las citas la fecha de su primera aparici6n.

¹¹ A. TOVAR y C. LARRUCEA DE TOVAR, *Cat6logo de las lenguas de América del Sur*, Madrid, Gredos, 1984, p. 191 y ss.



indicando que los que quisieran ordenarse sacerdotes en América tendrían que haber cursado por lo menos un año en estas cátedras:

La Inteligencia de la lengua General de los Indios es el medio mas necessario para la explicación y enseñanza de la Doctrina Christiana, y que los Curas y Sacerdotes les administren los Santos Sacramentos. Y hemos acordado, que en las Vniversidades de Lima y Mexico haya vna Catedra de la lengua general, con el salario, que conforme á los Estatutos por Nos aprobados le pertenece, y que en todas las partes donde ay Audiencias y Chancillerias, se instituyan de nuevo, y dén por oposicion, para que primero que los Sacerdotes salgan á las Doctrinas, hayan cursado en ellas, y al Catedratico se le dén en cada vn año quatrocientos ducados en penas de Camara, donde no tuviere otra situacion; y no los haviendo, en penas de Camara, se le paguen de nuestra Caxa Real. Y ordenamos, que assi se execute.

LOS TRES PRIMEROS CONCILIOS LIMENSES¹²

Una de las principales obligaciones de los obispos era evangelizar a los indígenas. El obispo fray Jerónimo de Loayza, a su llegada a Lima en 1543, se dio cuenta de que, a 50 años del Descubrimiento, todavía no había un plan de conjunto para la evangelización de América. Para sentar las bases de la Iglesia en el Perú, que luego serían aplicables a otros territorios, convocó en 1551 el *Primer Concilio Limense*. El tema de este concilio local fue la catequesis de los indígenas. En lo relativo a la lengua, ordenó redactar una cartilla con la explicación correspondiente en quechua.

El *Segundo Concilio Limense* fue convocado por Loayza en 1567, con el fin de adaptar las normas del Concilio de Trento (1545-1563) a la realidad del Nuevo Mundo. Pero es una vez más en la evangelización de los indios donde encontramos los temas de mayor interés. Los religiosos debían instruir a los indios en sus lenguas aborígenes y, por tanto, debían aprenderlas bien.

También encontramos otras normas relativas a la dignidad personal de los indios como: el aseo, no dormir en el suelo, abandonar el uso de la coca, la deformación de las cabezas de los niños, etc. Garci Diez se refiere a los ritos del nacimiento en Chucuito, en 1567, en los siguientes términos¹³:

En toda la dicha provincia generalmente tienen por costumbre las indias cuando paren de apretar con las manos las cabezas de los niños para las hacer largas y delgadas y se las traen liadas y apretadas más de un año con unas trenzas de lana para que vayan creciendo y adelgazando sólo a fin de que cuando sean hombres se les encajen en las cabezas unas caperuzas largas y angostas que entre ellos usan.

¹² M. SCHEUCH POOL, *Historia de la Iglesia en el Perú*, 1994 [en línea].

¹³ Citado por N. WACHTEL, «Los límites de la evangelización», *Quinto Sol*, 134 (10/VIII/2001) [en línea].

Como sucesor de Loayza, el rey escogió a Toribio de Mogrovejo, inquisidor de Granada, que fue nombrado arzobispo de la Ciudad de los Reyes en 1579. Viajero incansable, pasó 17 de los 25 años de su gobierno pastoral recorriendo los vastos territorios de su diócesis para visitar a sus fieles y para evangelizar. En 1582 convocó el *Tercer Concilio Limense*, porque todavía la labor colonizadora presentaba mucha desorganización. A este concilio acudieron representantes de toda la Iglesia de América del Sur y Centroamérica; entre ellos se encontraba el jesuita José de Acosta.

Uno de los grandes temas de este concilio fue la promoción social de los indígenas y su defensa. En su tercera sesión, capítulo 3º, dicen¹⁴:

Este santo sínodo, al que duele extraordinariamente que se haya cometido antes y se perpetre todavía tanto fraude y tanta violencia contra estos míseros y débiles, ruega en Cristo y amonesta a todos los magistrados y autoridades que se muestren bien dispuestos hacia ellos, contengan, cuando sea necesario, la insolencia de sus ministros y los reconozcan realmente como personas que les han sido confiadas por su magestad y súbditos libres, no siervos. Además, ordena seriamente a los párrocos y otros ministros eclesiásticos que recuerden que son pastores y no asesinos y que como a hijos asistan y conduzcan a los indios con la protección de la caridad cristiana.

Se ordena que se les enseñen a los indios las oraciones y el catecismo en su propia lengua, sin obligarlos a que aprendan la nuestra si no es su voluntad:

Como para la salvación de los indios es muy importante no sólo la concordancia de los hechos con las palabras, sino también la forma misma del discurso, prohíbe además que se haga otra traducción en lengua cuzquense o aymará de las oraciones y rudimentos de doctrina cristiana así como del catecismo aparte de la versión hecha y editada con su autorización o que alguien use otra diferente. Para obtener un resultado similar entre los que hablan una lengua diversa de las arriba mencionadas, manda a todos los obispos que provean que este catecismo sea vertido en las restantes lenguas de sus diócesis por traductores idóneos y piadosos y que la traducción aprobada por el obispo sea adoptada sin discusión por todos, no obstante cualquier costumbre contraria. (Segunda sesión, cap. 3º)¹⁵.

Por ello, cada uno ha de ser instruido de manera que entienda; el español, en español, el indio, en su lengua. De lo contrario, por más que se bendiga, su espíritu no obtendrá ningún provecho, como afirma la sentencia del apóstol. Por tanto, no se obligue a ningún indio a aprender las oraciones o el catecismo en latín, porque basta y es mucho mejor que los diga en su idioma y, si alguno quisiere, podrá

¹⁴ F. LEONARDO LISI, *El tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1990, p. 165.

¹⁵ *Ibidem*, p. 125.



agregar también el español que ya dominan muchos de ellos. Exigir de los indios alguna otra lengua que no sea ésta es superfluo. (Segunda sesión, cap. 6º)¹⁶.

y en las escuelas de niños indios se enseñará el español:

Comprendan los párrocos que las escuelas de niños indios, en las que se enseñe a leer, escribir y otras cosas, especialmente a comprender y hablar nuestro idioma español, les han sido muy recomendadas. Pero cuidense de no abusar de su servicio y su trabajo con ocasión de la escuela ni de mandarlos a hacer de pastores o a cortar leña. (Segunda sesión, cap. 43º)¹⁷.

Finalmente se decidió elaborar un catecismo único en castellano, quechua y aymará. El Padre Acosta, basándose en el catecismo elaborado por encargo del Papa Pío V, redactó el texto en castellano, que fue traducido a las lenguas indígenas por Juan de Balboa y Blas Valera. En 1584 y 1585 estaban preparadas las ediciones de los catecismos, que fueron los primeros libros impresos en América del Sur¹⁸. Dado que los religiosos debían conocer las lenguas de los indios para poder evangelizarlos, se autorizó a los visitadores para que pudieran reemplazar a los religiosos que no las supieran.

Felipe II en 1596 ordena la instrucción de los indios en lengua española «proveyendo en ello de manera que se cumpla so graves penas». Más adelante, Felipe IV, el 7 de febrero de 1627 (*Leyes de Indias*, lib. I, tít. XXII, ley 49) insiste en la necesidad de que «haya Catedra de las lenguas de la tierra», y que se conceda exclusivamente a religiosos jesuitas:

Teniendo Consideracion á lo mucho que conviene, que en la Ciudad de Mexico de la Nueva España haya Catedra para que los Doctrineros sepan la lengua de sus Feligreses, y los puedan mejor instruir en nuestra Santa Fé Catolica. Ordenamos, que el Virrey funde, é instituya en la Vniversidad de la dicha Ciudad una Catedra, en que se lean y enseñen publicamente las lenguas de que los Indios vsan mas generalmente en aquella Provincia, haziendo eleccion de Catedratico en concurso de Opositores, y admita solamente á los Clerigos y á los Religiosos de la Compañía de Iesus, y no á otra ninguna Religion [...].

Juan de Solórzano en su *Política indiana*¹⁹ y Alonso de la Peña Montenegro en el *Itinerario para párrocos de indios*²⁰ insisten en la necesidad del aprendizaje de

¹⁶ *Ibidem*, p. 129.

¹⁷ *Ibidem*, p. 157.

¹⁸ M. SCHEUCH POOL, *op. cit.* [en línea].

¹⁹ J. DE SOLÓRZANO, *Política indiana*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1972.

²⁰ A. DE LA PEÑA, *Itinerario para párrocos de indios*, Madrid, 1668. Existe un excelente estudio, del que tomamos algunos datos, realizado por F. DE SOLANO, «Lengua y cristianización indígena en la obra de Alonso de la Peña Montenegro», *L'Indien et le noir dans la mentalité coloniale Hispano-Americaine, Les Langues Néo-latines*, núm. 261 (1987), pp. 49-66.



lenguas por parte de los párrocos de indios, incurriendo en pecado mortal si no las conocen. Peña incide en este punto:

de la misma manera que el tártaro o polaco es inepto por derecho natural para ser cura de españoles, por no saber el idioma de esa región, también lo será para regir almas de indios el que no sabe la lengua de ellos: pues es cierto que no puede satisfacer a su obligación²¹.

En el siglo XVII continúa la aparente contradicción entre la monarquía y el Consejo de Indias, ignorantes de la situación lingüística real, partidarios de la castellanización del indígena, y la iglesia americana empeñada en favorecer la evangelización utilizando las lenguas amerindias. Peña Montenegro contradice una vez más la política oficial detallando los grados de conocimiento lingüístico y ofreciendo directrices sobre las posibles medidas en zonas bilingües o multilingües²²:

quien tiene pueblos de diferentes lenguas no cumple con enseñarles en una, que no basta predicar a los aymaraes en lengua quechua, ni en lengua de Pastos a los Quillacingas, ni con entrambas a los Puquinas, que la tienen diferente. Y lo mismo se ha de entender con el cura que tiene un pueblo con dos lenguas diversas: como en Guadachen y otras partes, que con la Quechua son doctrinados los hombres, pero las mujeres tienen lengua propia, con la cual son doctrinadas y se confiesan, pero no entienden la quechua.

Este último párrafo del obispo Alonso de la Peña nos permite hacer una referencia a casos extremos de bilingüismo que se dan en diversas comunidades poco evolucionadas. Siguiendo a Breton²³, podemos ofrecer algunos ejemplos de ese tipo de bilingüismo:

Entre los naga de la India, cuyas lenguas son numerosas, muy diferentes, y pueden divergir rápidamente, se ha señalado el caso de determinadas aldeas en las cuales a cada lado de la calle principal se hablan dos lenguas; una de ellas la conocen todos los habitantes, mientras que la otra es considerada como secreta y la mitad de la aldea la desconoce. Cuando los europeos llegaron a las Antillas los indígenas arahuacos acababan de ser conquistados por los caribes, quienes habían exterminado a la población masculina autóctona. Debido a este hecho se estableció un dualismo lingüístico en toda la población: las mujeres y los niños hablaban el arauaco, y únicamente los hombres el caribe. Este uso se habría conservado hasta nuestros días entre sus supervivientes de la Dominica, o los transportados a Belize. Entre los yana de California, cuyo último miembro, Ishi, ha vivido en el siglo XX al

²¹ Citado por F. DE SOLANO, «Lengua y cristianización indígena...», art. cit., p. 52.

²² A. DE LA PEÑA, *op. cit.*, Lib. I, tract. I, sec. 16, p. 37 (citado por F. DE SOLANO, «Lengua y cristianización indígena...», art. cit., pp. 54-55).

²³ R. BRETON, *op. cit.*, p. 43.





margen de la civilización industrial, se hablaban dos dialectos simultáneamente: uno, femenino, solamente utilizado por las mujeres y los niños, así como por los hombres en sus relaciones con las mujeres; y un dialecto masculino hablado por los hombres y por los muchachos, que las mujeres comprendían pero no utilizaban.

Insiste de la Peña²⁴, citando al Padre Acosta, en las directrices que deberían seguirse en lugares donde hay gran cantidad de lenguas:

...un solo cura doctrinaba dieciséis naciones, con otras tantas lenguas... cumplirá con su conciencia el doctrinero que aprendiere dos o tres de las más comunes, que siempre con la vecindad y los comercios se extienden, y corren algunas lenguas en común. Porque aprenderlas todas no es posible, y Dios no obliga a lo imposible.

Entre el ideal eclesiástico de predicar a los indios en sus propias lenguas, y el curialesco de imponer el español, se desarrolla el concepto de *lengua general*. Los eclesiásticos utilizaron no sólo las grandes lenguas, sino también las tribales. Entendemos como *lengua general* aquella reconocida en calidad de tal por los conquistadores. Son, por tanto, lenguas generales el *náhuatl* de los aztecas de México y el *quechua* de los incas del Perú. El *aimara*, que en las primeras obras posteriores al III Concilio de Lima aparece equiparado al quechua, retrocede inmediatamente y se convierte en una de las lenguas cultivadas especialmente por una congregación religiosa, mientras el *guaraní*, utilizado por los jesuitas portugueses de la costa brasileña y los españoles del Paraguay, no fue designado como lengua general hasta el s. XIX.

En la convivencia de lenguas que aparece desde los últimos años del s. XVI encontramos la utilización de la lengua invasora por los indígenas, utilización de las grandes lenguas generales por conquistadores y misioneros y también por indígenas hablantes de lenguas menores. Ello significa bilingüismo extendido a amplias zonas de conquistados y a grupos no tan extensos, pero socialmente importantes, de colonizadores. El español no suplantaré simplemente a las lenguas indígenas, sino que en la base de la pirámide lingüística estará la lengua tribal, muchas veces ignorada por los mismos misioneros, y condenada a la extinción; en medio, la lengua general; y encima la lengua peninsular que la administración y los colonizadores imponían a todos.

Las relaciones que se producen serán entre el español y las lenguas generales. Las listas de palabras americanas pasadas al español corresponden absolutamente a lenguas generales, si exceptuamos los primeros préstamos americanos que entraron en el español desde el taíno de Santo Domingo y las demás Antillas, lengua que no pudo llegar a hacerse general porque el choque con ella de la primera colonización resultó demasiado violenta. En general los indigenismos difundidos en el

²⁴ Citado por F. DE SOLANO, «Lengua y cristianización indígena...», art. cit., p. 55.

español proceden de las lenguas generales: del *náhuatl*, del *quechua*, del *guaraní*. Recíprocamente, son sólo las lenguas indígenas generales las que reciben préstamos del español. Las lenguas marginales de zonas adonde difícilmente pudieron llegar conquistadores y misioneros se mantendrán prácticamente al margen de cualquier influencia en ambos sentidos.

Hay que tener en cuenta los distintos ritmos de la aculturación. La vida material puede cambiarse en un periodo de tiempo relativamente corto, pero las mentalidades ofrecen más resistencia al cambio. Los procesos de aculturación suponen una desestructuración de la sociedad. La evangelización fue, en muchos territorios, superficial, de manera que los indígenas no encontraron en la nueva religión ningún elemento para la reorganización²⁵.

Los misioneros eran escasos, debían cubrir grandes territorios y no llegaban a conocer a sus fieles. Muchas veces un laico se ocupaba de enseñar algunas oraciones a los indios, pero poco más. Bautizar a los indígenas sin catequesis no bastaba para convertirlos, y así, ofrecían una resistencia pasiva al cambio. Viendo los indios que se sustituían sus ídolos por otros (las imágenes cristianas) llegaron a relacionar este hecho con la difusión de epidemias y, de esta forma, nos encontramos con textos como el siguiente²⁶:

Dióse un pregón en aquella provincia que todos los yndios que adorasen lo que los xpnos. adoraban, y tubiesen cruces, rozarios o ymágenes y vestidos de los españoles, auían de perecer en la enfermedad de pestilencia que la guaca enbiaba en castigo que se auían hecho xpnos., la qual voz recibieron con tanto affecto y determinación, que echaron de sí todo lo sobredicho, arrojando en todos los caminos y quebradas todas las cruces y rozarios y ymágenes, sombreros, japatos y calsones y todas las demás cosas con lo vestido que de españoles tenían [...].

Eso lleva a que, todavía en la actualidad, muchos pueblos indígenas compartan los ritos propios de la religión católica con sus costumbres ancestrales, y celebren las fiestas más destacadas del calendario litúrgico junto a, por ejemplo, las fiestas dedicadas a la Pachamama. Por tanto, muchas veces no se produce una síntesis entre ambas religiones, o la sustitución de una por otra, sino una yuxtaposición. Sobre unos y otros dioses, Arriaga afirma²⁷:

Dicen que todo lo que los padres predicán es verdad, y que el Dios de los españoles es buen Dios, pero que todo aquello que dicen y enseñan los padres es para los Viracochas y españoles, y que para ellos son sus huacas, y sus malquis, y sus fiestas, y todas las demás cosas que les han enseñado sus viejos y hechiceros.

²⁵ N. WACHTEL, art. cit. [en línea].

²⁶ *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú* [1600], Madrid, 1944, t. 11, p. 116, citado por N. WACHTEL, art. cit. [en línea].

²⁷ Citado por N. WACHTEL, art. cit. [en línea].



Se da, pues, una supervivencia de la tradición. En palabras de Wachtel²⁸:

Cuando los indios se apropiaban de elementos extraños se limitaban, por lo general, a añadirlos a los suyos o a utilizarlos como una especie de camuflaje; no se trata (salvo en el caso de los curacas) de una conversión a la cultura española.

LA COMUNICACIÓN ENTRE ESPAÑOLES E INDÍGENAS²⁹

Cuando hablamos del Descubrimiento nos referimos siempre al encuentro entre dos mundos: el europeo y el indígena. Nos referimos al asombro de los españoles al descubrir pueblos en un grado de desarrollo que no podían imaginar, si tenemos en cuenta que en la Europa del s. xv no se iba más allá de la antigüedad clásica en cuanto a conocimientos históricos.

Pero no se hace referencia al descubrimiento de América por los propios indios. Los arahuacos, por ejemplo, desconocían a los incas tanto como los españoles. Los indígenas ignoraban absolutamente la geografía americana, y conocían muy poco de las naciones vecinas, casi siempre enemigas. Así pues, tenemos que hablar también del asombro de los propios indígenas al descubrir la gran variedad de pueblos, culturas y lenguas de América³⁰:

Los naturales del Nuevo Mundo no habían pensado jamás unos en otros no ya como una unidad humana, sino ni siquiera como extraños. No se conocían mutuamente, no existían unos para otros antes de la conquista. A sus propios ojos, no fueron nunca un solo pueblo. «En cada provincia —escribe el oidor Zorita que tan bien conoció las Indias— hay grande diferencia en todo, y aun muchos pueblos hay dos y tres lenguas diferentes, y casi no se tratan ni conocen, y esto es general en todas las Indias, según he oído» [...]. Allende aztecas, chibchas e incas, el continente era un mar de seres humanos en estado por demás primitivo para ni soñar con unidad de cualquier forma que fuese.

La conquista de los españoles es sensiblemente distinta a la realizada en América del Norte por los anglosajones. Estos se limitan a ocupar las tierras que previamente habían vaciado por eliminación de los indios. En la América hispana el proceso será mucho más complejo: el mestizaje supone una fusión biológica y cultural. El mundo primitivo va desapareciendo bajo la presión de la civilización europea.

Tras los primeros años de descubrimiento sigue una rápida Conquista (1518-1555), y no es una conquista realizada básicamente por la fuerza de las armas, sino

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Sobre este aspecto, es obligada la consulta de dos excelentes trabajos realizados por E. MARTINELL, *Aspectos lingüísticos del Descubrimiento y de la Conquista*, Madrid, CSIC, 1988, y *La comunicación entre españoles e indios: palabras y gestos*, Madrid, Mapfre, 1992.

³⁰ S. DE MADARIAGA, *El auge y el ocaso del Imperio español en América*, Madrid, Espasa-Calpe, 1986, pp. 381-382.

por una cultura superior. Si no ¿cómo se explicaría que unos pocos miles de españoles conquistaran a millones de indios? Dice Cieza de León en su crónica: «Baste decir que pueblan una provincia, donde hay treinta o cuarenta mil indios, cuarenta o cincuenta cristianos» (cap. 119).

Los españoles utilizaron dos formas de conquista: ocupando todo el territorio indígena o solo sus centros más importantes. La primera forma es la que se conoce como *técnica del barrido*, con una frontera móvil que avanza continuamente. Este sistema fue muy poco empleado, casi exclusivamente en las islas; sin embargo, sería la fórmula elegida por los anglosajones en América del Norte. Lo más usual fue la ocupación de centros vitales, una conquista rápida que permitía la subsistencia de las culturas indígenas. Un ejemplo lo tenemos en la expedición de Cortés a Tenochtitlán. En una sociedad tan jerarquizada como la azteca, bastó con capturar a Moctezuma. Lo mismo ocurrió con los incas del Perú. Sin embargo, en pueblos más fragmentados la conquista se hacía muy lentamente (Venezuela costó 40 años).

Los españoles no se encontraron con una sociedad viviendo en el Paraíso, sino con una masa de indígenas oprimida por las clases dominantes, antropofagia, sacrificios humanos, esclavitud, guerras continuas, etc., lo cual explica que los indios consideraran preferible el gobierno de los invasores que la perpetuación de sus gobernantes prehispánicos, y así, los españoles pudieron reclutar guías, intérpretes, espías y aliados.

Veamos, pues, cómo se realiza el proceso de la comunicación a partir del descubrimiento, y para ello seguiremos los relatos de Colón. Las «capitulaciones» firmadas en la ciudad de Santa Fe de la Vega de Granada el 17 de abril de 1492, entre los Reyes Católicos y Cristóbal Colón, tenían como finalidad regular el viaje a «las Indias». Se trataba de una concesión, no de un contrato, de carácter mercantilista, donde no encontramos ninguna referencia a la evangelización. La idea sobre el carácter religioso de la empresa americana surgió a partir de la sobrevaloración que algunos autores hicieron de ciertos párrafos del testamento de Isabel la Católica.

Colón consiguió de los Reyes Católicos una serie de condiciones muy beneficiosas para él: el título perpetuo y hereditario de Almirante sobre los territorios que pudiera descubrir, los cargos de virrey y gobernador general, la décima parte de las mercancías producto del comercio que se estableciera, y colaborar en futuras expediciones con la octava parte de los gastos, obteniendo luego la octava parte de los beneficios. Con toda seguridad, los reyes no eran conscientes de lo que el almirante iba a conseguir. Por otra parte, el Mediterráneo se encontraba en manos de los turcos, el camino hacia el sur pertenecía a Portugal. A España sólo le quedaba el oeste, y la reina Isabel apostó por Colón.

El descubrimiento no fue tal si tenemos en cuenta que Colón verá el Nuevo Mundo como una prolongación del europeo³¹. Antes de conocer las palabras indí-

³¹ F. MORALES PADRÓN, *Cristóbal Colón. Almirante de la Mar Océana*, Madrid, Anaya, 1988, pp. 94-98.



genas dará nombre a las cosas usando palabras conocidas: la *canoa* será «almadía» (de origen árabe), los *caciques* serán «reyes», los paisajes le recordarán lugares de España (Castilla, Granada, Valencia³²), la *Ante-ilha* que Pierre d'Ailly en su *Imago Mundi* situaba en el Atlántico se convertirá en «Las Antillas» (en plural, como Canarias o Azores). Dará nuevos nombres a los lugares que va descubriendo (San Salvador-Guanahaní, Juana-Cuba, La Española-República Dominicana / Haití)³³. Comparará con lo conocido «las tierras della son altas y en ella muy buenas sierras y montañas altísimas, sin comparación de la isla de Teneryfe» (*Carta* de Colón a los Reyes Católicos).

Después de cumplir cortésmente con la familia real, pondrá nombres cristianos a todo cuanto vaya descubriendo: Isla de Gracia, cabo de Gracias a Dios, Santo Domingo, Santa María de Guadalupe, fuerte de la Navidad, Montserrat, Santiago, San Juan Bautista, etc., junto a otros nombres descriptivos como golfo de las Perlas, isla de los Gigantes, boca de la Sierpe o punta Llana.

Con el almirante viajaba el judío converso Luis de Torres, que sabía árabe y hebreo, pero de poco le serviría a Colón este intérprete. A las dos de la madrugada del 12 de octubre Rodrigo de Triana vio la tierra tan deseada. Desembarcaron ese viernes, y parece que el primer encuentro fue pacífico, según palabras textuales del Almirante. El intercambio de regalos era una buena forma de iniciar la relación³⁴:

porque cognosçí que era gente que mejor se libraría y convertiría a Nuestra Santa Fe con amor que no por fuerza les di a algunos d'ellos unos bonetes colorados y unas cuentas de vidrio que se ponían al pescueço, y otras cosas muchas de poco valor, con que ovieron mucho plazer y quedaron tanto nuestros que era maravilla [...]. Ellos no traen armas ni las cognosçen, porque les amostré espadas y las tomavan por el filo y se cortavan con ignorança³⁵.

Las impresiones recogidas en el *Diario* acerca de los indígenas tuvieron influencia en el *mito del buen salvaje*³⁶ que se popularizaría especialmente con el romanticismo. A su llegada a La Española, el 24 de diciembre, dice Colón:

Crean Vuestras Altezas que en el mundo todo no puede aver mejor gente ni más mansa; deven tomar Vuestras Altezas grande alegría porque luego los harán cristia-

³² «Y muy lindas tierras, tan hermosas y verdes como las huertas de Valencia en marzo» (*Carta* de Colón a los Reyes Católicos).

³³ «Muy muchas Islas pobladas [...]. A la primera que yo fallé puse nombre San Salvador, a conmemoración de su Alta Magestad, el cual maravillosamente todo esto ha dado: los indios la llaman *Guanahani* [actual Watling]. A la segunda puse nombre la isla de Santa María de Concepción [actual Rum Cay]: a la tercera Fernandina [actual Long Island]: a la cuarta la Isabela [*Saometto*, actual Crooked]: a la quinta la isla Juana [actual Cuba]» (*Carta* de Colón a los Reyes Católicos).

³⁴ E. MARTINELL GIFRÉ, *La comunicación entre españoles e indios...*, *op. cit.*, p. 123 y ss.

³⁵ C. COLÓN, *Los cuatro viajes. Testamento*, edic. de Consuelo Varela, Madrid, Alianza Ed., 1986, pp. 62-63.

³⁶ E. MARTINELL GIFRÉ, *La comunicación entre españoles e indios...*, *op. cit.*, p. 123 y ss.

nos y los avrán enseñado en buenas costumbres de sus reinos, que más mejor gente ni tierra puede ser³⁷.

No fue hasta su segundo viaje cuando Colón empezó a ver la otra cara de las Indias. Cuando llegó a la isla de Santa María de Guadalupe conoció a los caribes. Seis mujeres pidieron ayuda porque «se habían comido a los hijos de aquellas y a sus maridos; dícese que a las mujeres no las matan ni se las comen, sino que las tienen por esclavas»³⁸.

En otra isla, junto a la de Montserrat, tuvieron un enfrentamiento con indios que «tenían cortado el miembro genital, porque son cautivados por los caribes en otras islas, y después castrados para que engorden, lo mismo que nosotros acostumbramos a engordar los capones, para que sean más gustosos al paladar»³⁹.

LOS GESTOS

La primera comunicación es, lógicamente, gestual:

Yo vide algunos que tenían señales de feridas en sus cuerpos, y les hize señas qué era aquello, y ellos me amostraron cómo allí venían gente de otras islas que estaban açerca y les querían tomar y se defendían⁴⁰.

Al día siguiente Colón, pragmático, intenta saber si tienen oro:

Y yo estava atento y trabajava de saber si avía oro... y por señas pude entender que, yendo al sur o bolviendo la isla por el sur, que estava allí un Rey que tenía grandes vasos d'ello⁴¹.

Un mes más tarde, los españoles siguen comunicándose por señas, y los indígenas imitan los gestos:

Y muy prestos a cualquiera oraçión que nos les digamos que digan y hazen el señal de la Cruz⁴².

La comunicación no verbal supuso una forma efectiva para la relación entre españoles e indios. Colón soñaba con encontrar al Gran Kan y poner en marcha el

³⁷ C. COLÓN, *Los cuatro viajes...*, *op. cit.*, p. 147.

³⁸ *Historia del Almirante*, citado por J. M^a. IRABURU, *Hechos de los apóstoles en América*, editado por el Foro ARBIL [en línea], cap. 47.

³⁹ *Ibidem*, cap. 48.

⁴⁰ C. COLÓN, *Los cuatro viajes...*, *op. cit.*, p. 63.

⁴¹ *Ibidem*, p. 64.

⁴² *Ibidem*, p. 94.



intercambio comercial, además de implantar el cristianismo⁴³, pero mientras esperaba tan ansiado encuentro empezó a pactar con los pequeños caciques. Estos pactos tendrían que sellarse necesariamente con gestos. Veamos más ejemplos del *Diario*:

Dixo por señas qu'el avía enviado por más y que otro día lo traerían⁴⁴.

[el cacique] se levantó solo y con palabras que parecían de amenazas los hizo volver a la canoa⁴⁵.

Y, cuando entró debaxo del castillo, hizo señas con la mano que todos los suyos quedasen fuera⁴⁶.

Todo con un estado maravilloso y muy pocas palabras; y aquellas que el dezía, según yo podía entender, eran muy assentadas y de seso⁴⁷.

El 30 de diciembre —según palabras del padre Las Casas— el cacique llevó a Colón a una casa «a do tenía un estrado y sillas» y «se quitó la corona de la cabeza y se la puso al almirante», quien a su vez le entregó un collar, un capuz y un anillo. Los indígenas intentaban explicar el carácter de sus enemigos, y así, el 17 de diciembre

Mostráronles dos hombres que les faltavan algunos pedaços de carne de su cuerpo y hizieronles entender que los caníbales los avían comido a bocados; el Almirante no los creyó⁴⁸.

A lo largo del *Diario* el Almirante interpreta a su conveniencia las actitudes de los indios. Cuenta el 30 de diciembre, cuando pactaba con dos caciques, que uno de ellos decía: «Qué grandes señores serían Vuestras Altezas, decía él contra sus consejeros, pues de tan lejos y del cielo me habían enviado hasta aquí sin miedo».

Y los gestos más inocentes podían ser mal interpretados, como cuando los indígenas tomaban como una amenaza que los españoles levantarán la cruz. Colón reconoce que no podía entenderlos bien; a pesar de todo «le cognoscí que me dijo que si me compliese algo de aquí, que toda la isla estaba a mi mandar».

Al regreso de su primer viaje, y tras dejar un destacamento en el fuerte de la Navidad, Colón había establecido una política colonizadora basada especialmente en la predicación y la conversión de los indígenas. Debían llevarla a cabo los religiosos «por mano e industria de los indios que acá vinieron [...] pues ellos sabrán e

⁴³ L. RAMOS, «El papel del indígena en el primer plan colonizador español de América», en *América. Hombre y Sociedad*, p. 115 y ss.

⁴⁴ C. COLÓN, *Los cuatro viajes...*, *op. cit.*, pp. 132-133.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 134.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 135.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 132.

entenderán ya mucho de nuestra lengua»⁴⁹. El Almirante, en la *Carta* que escribe a los Reyes Católicos el 4 de marzo de 1493 dice que «ya entendía algo de la fabla y señas de unos indios que yoavía tomado en la isla de Sant Salvador»⁵⁰, pero en la *Carta* de abril-mayo de 1494 se lamenta repetidas veces de no conocer la lengua de los indios: «que otra cosa no me falta para que sean todos christianos salvo no se lo saber dezir ni predicar en su lengua», «qu'es por no saber su lengua», «mas me falta la lengua para saverles hablar», «qu'es lo que yo podré hazer de aquí a siete años, porque no es posible que más de uno o dos no sepamos bien la lengua».

En 1495 Colón sigue comunicándose por medio de gestos: «Reçebíselo y les fize tan buena cara como si todo lo dieran por entero», y le sigue faltando la lengua: «hízeles dezir después que lo remediasen porque no avían cumplido», y también le faltan los intérpretes: «ninguna detençia abría si uviese lenguas»⁵¹.

Después de los dos primeros viajes se habían descubierto nuevas tierras, pero sin conseguir los beneficios económicos esperados. El tercer viaje (mayo de 1498-noviembre de 1500) fue el del descubrimiento del continente. Tras recorrer la costa sur de la isla de Trinidad, Colón entró al golfo de Paria por la boca de la Serpiente. A su izquierda divisó las tierras de lo que hoy son las costas venezolanas y, hasta tal punto le impresionaron, que las llamó Tierra de Gracia. Notó la presencia de agua dulce y sospechó que muy cerca debía haber la desembocadura de un gran río (el Orinoco), por lo cual la Tierra de Gracia no sería una isla sino tierra firme. Sin embargo, su espíritu medieval no le permite pensar en el descubrimiento de un nuevo continente, sino que se encuentra en tierras muy cercanas a Cipango y Cathay, y sigue buscando el paso que le permita llegar a las islas de las especias.

En octubre de 1498 escribe otra *Carta*⁵² a los Reyes Católicos, con un informe sobre los últimos sucesos. De ese relato extraemos nuevos datos sobre la comunicación. De la isla de Trinidad se acercaron 24 hombres en una gran canoa:

Quando llegó la canoa sus ocupantes hablaron de lejos, y ni yo ni otro alguno les entendimos, mas yo les mandaba a hacer señas de acercarse. En esto se pasaron más de dos horas; si se aproximaban un poco, luego se alejaban.

Llegando a Tierra de Gracia nos dice que:

Hasta entonces yo no había logrado información de ninguna gente de estas tierras, y lo deseaba vivamente [...] luego vino mucha gente, y me dijeron que llamaban a

⁴⁹ L. RAMOS, «El papel del indígena...», art. cit., p. 124.

⁵⁰ *Carta* de Colón a los Reyes Católicos de 4 de marzo de 1493, localizada en la librería de los Sres. Río, de Tarragona, en 1985, y posteriormente cedida al Centro del Tesoro Bibliográfico y Documental de España.

⁵¹ *Carta* de Colón a los Reyes Católicos de 15 de octubre de 1495, localizada en la librería de los Sres. Río, de Tarragona, en 1985, y posteriormente cedida al Centro del Tesoro Bibliográfico y Documental de España.

⁵² *Carta* de Colón a los Reyes Católicos de octubre de 1498.



esta tierra Paria, y que hacia el Poniente estaba más poblado [...] acordé fondear y ver los pobladores, de los cuales algunos vinieron en canoas a rogarme, de parte de su rey, que descendiese a tierra [...] algunos [traían] perlas atadas a sus brazos. Me alegró mucho verlas y procuré con empeño saber dónde las hallaban; me dijeron que allí y en la parte Norte de aquella tierra⁵³.

Colón mandó algunos de sus hombres a tierra, donde fueron muy bien recibidos:

Allí tenían muchas sillas donde los hicieron sentar y también ellos tomaron asiento, e hicieron traer pan, gran variedad de frutas y vino de muchas clases, blanco y tinto, aunque no de uvas [...] Los hombres estaban todos juntos a un extremo de la mesa y las mujeres al otro. Recibieron ambas partes gran pena porque no podían entenderse, ellos para preguntar a los otros por nuestra patria, y los nuestros por saber de la de ellos.

En ese ir y venir de señas y gestos, con frecuencia se producirían confusiones en la interpretación de los mensajes⁵⁴, como en el siguiente pasaje de la carta de Colón:

Asiduamente procuré saber dónde cogían aquel oro, y todos me señalaban una tierra frente a ellos hacia el Poniente que era alta, mas no lejana. Pero todos me decían que no fuera, porque allá se comían a los hombres, de lo que deduje que sus habitantes eran caníbales y que serían como los caribes, mas después he pensado que pudiera ser que lo dijeran porque allí habían animales feroces. También les pregunté dónde cogían las perlas, y me señalaron el Poniente y el Norte, detrás de las tierras en que estábamos [...] el tiempo transcurrido en tierra fue breve y se pasó todo en preguntas.

LOS INTÉRPRETES

En principio, los indígenas mostraron una actitud pasiva y pacífica ante la Conquista, y muchos de ellos prefirieron colaborar con los españoles antes que enfrentarse a ellos. Fue la nobleza indígena la que a menudo se rebeló contra los conquistadores para intentar mantener sus privilegios. Frecuentemente vencida por las armas y las enfermedades, la clase dirigente fue desapareciendo. Algunos indios ejercieron como traductores e intérpretes, y se convirtieron en elementos indispensables para los conquistadores.

⁵³ Efectivamente, poco después de ese tercer viaje otros navegantes europeos descubrieron ricos yacimientos de perlas en Cubagua.

⁵⁴ El Almirante mandó organizar un baile en su nave, para distraer a los indígenas. Al oír la música los indios lo tomaron como una señal de guerra y empezaron a atacar a los españoles con flechas (citado por E. MARTINELL GIFRÉ, *La comunicación entre españoles e indios...*, op. cit., p. 133).



Tan solo un mes después del Descubrimiento, el Almirante en su *Diario* refleja la necesidad de llevar a España algunas personas para que aprendan castellano. Así, el 12 de noviembre escribe:

Dijo que le avía parecido que fuera bien tomar algunas personas de las de aquel río para llevar a los Reyes porque aprendieran nuestra lengua, para saber lo que ay en la tierra y porque bolviendo sean lenguas de los cristianos y tomen nuestras costumbres y las cosas de la fe⁵⁵.

Y el 13 de diciembre los cristianos ya disponían de un indígena:

El indio que llevaban los cristianos [un intérprete, aunque mal podía haber aprendido el castellano cuando los españoles llevaban tan solo dos meses en tierras americanas] corrió tras ellos dando bozes, diziendo que no oviesen miedo, que los cristianos no eran de Caniba, mas antes eran del cielo⁵⁶.

En la *Carta*⁵⁷ fechada en Vega de la Maguana (La Española), el 15 de octubre de 1495, apenas aparecen las referencias a su falta de conocimiento de la lengua indígena —exceptuando las dos citas incluidas anteriormente—, y en cambio se hace alusión a la intervención y a la necesidad de intérpretes:

Y vean si será bien tomar seis u ocho muchachos y fazellos apartar y deprender letras en el estudio, que creo que saldrán en deprender en breve tiempo: bien presto ellos deprenderán allá y nos acá su lengua, y abrá lugar nuestro deseo.

Yo enbío a V. Al. a Cahonaboa y su hermano. Este es el mayor caçique de la isla y más esforçado y de ingenio. Si éste deprende a hablar, dirá todas las cosas d'esta tierra mejor que nadie, porque no ay cosa que de toda suerte qu'él no sepa.

Finalizado el periodo colombino, con la muerte del Almirante en 1506, los conquistadores siguieron su labor en las islas y abordaron el Continente. Francisco Hernández de Córdoba llegó a Yucatán en 1517, con algunos indios que no hablaban maya. De regreso a Cuba llevó consigo dos prisioneros jóvenes para enseñarles castellano. Fueron bautizados con los nombres de Julianillo y Melchorejo. El primero murió pronto, y el segundo sirvió de intérprete a Juan de Grijalba. Durante la tercera expedición, en la que participó Cortés, Melchorejo se pasó al enemigo⁵⁸.

⁵⁵ C. COLÓN, *Los cuatro viajes...*, *op. cit.*, p. 94.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 129.

⁵⁷ *Carta* de Colón a los Reyes Católicos de 15 de octubre de 1495, localizada en la librería de los Sres. Río, de Tarragona, en 1985, y posteriormente cedida al Centro del Tesoro Bibliográfico y Documental de España.

⁵⁸ J.M^a. GÁRATE CÓRDOBA, «La política indigenista de Hernán Cortés», en *Actas del primer congreso internacional sobre Hernán Cortés*, pp. 135-166.



Hernán Cortés consiguió liberar a un español que había sido hecho prisionero por los mayas: Jerónimo de Aguilar. La colaboración de este esclavo liberado que había pasado nueve años con el pueblo maya fue decisiva para el futuro avance de Cortés; fue su primer «lengua», el intérprete más fiel. Conocedor de la lengua y la mentalidad mayas, predicó a los indios y a otro personaje decisivo para el conquistador del imperio azteca: *Malinalli* o *Malintzin*, castellanizado Malinche. La bautizada como Marina hablaba el maya y el azteca, mientras que Jerónimo de Aguilar hablaba el maya y el español. Gracias a los dos pudo producirse la comunicación entre Cortés y Moctezuma. Cuando el capitán español se dirigía a un azteca lo hacía en castellano; Aguilar trasladaba el mensaje al maya; y doña Marina traducía del maya al náhuatl⁵⁹. Sobre doña Marina nos da una primera referencia Bernal Díaz, cuando hablando del padre Olmedo dice:

Con nuestra *lengua*, Aguilar, predicó a las veinte indias que nos presentaron e luego se bautizaron, y se puso por nombre doña Marina aquella india y señora que allí nos dieron, y verdaderamente era cacica e hija de grandes caciques y señora de vasallos, y bien se le parecía en su persona.

Parece que la Malinche tenía unas dotes extraordinarias para los idiomas. Alva Ixtlixóchitl⁶⁰ nos da la siguiente información:

En pocos días aprendió la lengua castellana, con que excusó mucho trabajo a Cortés, que parece ha sido caso milagroso y muy importante para la conversión de los naturales y fundación de nuestra santa fe católica.

A partir del momento en que doña Marina dominó el castellano ya sobraba la intervención de Aguilar. Cortés aprovechó la circunstancia para proceder a la evangelización, y se cuenta que estando don Hernando con los emisarios de Moctezuma, tocaron el «Ave María» y los españoles se arrodillaron. Los indios preguntaron por qué se humillaban «y el padre Olmedo, *por medio de doña Marina*, pronunció un gran sermón»⁶¹. Fue muy importante la colaboración de doña Marina en la evangelización mientras se esperaba la venida de religiosos, «viendo Cortés la buena disposición de los indios hacia la doctrina, reclamó sacerdotes, pues eran tantos miles *que doña Marina sola no acabaría nunca*»⁶².

⁵⁹ «Las palabras de Cortés caían en los oídos de Aguilar; disfrazadas en el lenguaje de Tabasco, pasaban por la lengua de Aguilar a los oídos de doña Marina, y redifrazadas en mejicano por doña Marina (Dios sabe cómo se figuraría ella a emperadores y cristianos), llegaban al fin a los oídos del gobernador Teuhtile, imprimiendo en su cerebro conceptos e impresiones que quizá no reconociera ni de lejos el propio Cortés que los pergeñó», señala Salvador de Madariaga en su obra *Hernán Cortés*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984.

⁶⁰ F. ALVA IXTLIXÓCHITL, *Obras históricas*, México, 1891.

⁶¹ Citado por J.M^a. GÁRATE CÓRDOBA, art. cit., p. 158.

⁶² *Ibidem*, p. 159.

Estando la flota en Veracruz llegaron unos indios totonacas a los que no entendían ni Aguilar ni la Malinche. Esta pidió un intérprete que hablara la lengua náhuatl. El cacique totonaca hablaba en su lengua, el intérprete lo traducía al náhuatl que entendía doña Marina, ella lo trasladaba al yucateco que comprendía Jerónimo de Aguilar, y este al español para que lo entendiera Cortés⁶³.

Los intérpretes realizaron funciones cruciales en el proceso de la conquista; actuaron como guías, en las relaciones comerciales, en los pactos. Sirvieron de maestros a los religiosos recién llegados, y tuvieron un papel importante en los primeros momentos de la evangelización. Pero los religiosos de distintas órdenes que empezaron a llegar a Nueva España comprendieron inmediatamente que no bastaba con disponer de intérpretes, que para penetrar en el mundo indígena debían conocer las lenguas que allí se hablaban, y así, los franciscanos estudiaron los idiomas más importantes y predicaron en ellos. Los procesos que hemos analizado del periodo antillano y de la conquista de Nueva España pueden aplicarse a los territorios ocupados con posterioridad.

CONCLUSIÓN

Hemos visto, en este relato necesariamente breve, la sorpresa que supuso el encuentro entre dos mundos que se desconocían. Cómo los gestos precedieron a las palabras, cómo españoles e indios aprendieron la lengua del otro. Dice Emma Martinell⁶⁴:

Esta perspectiva [...] no debe ofuscarnos hasta el punto de olvidar que en ese momento, paralelo al mestizaje humano, se gestaba una incipiente cultura americana propia, fruto del cruce entre la tradición indígena y la aportación española.

En 1492 España, una tierra que tantas veces con el paso de los siglos se había enriquecido con las aportaciones de otros pueblos, iniciaba en el Nuevo Mundo un proceso de aculturación y mestizaje, sin duda, el más importante de su historia. Hablando de los conquistadores decía Neruda: «Se llevaron el oro y nos dejaron las palabras»⁶⁵. Con este trabajo hemos intentado presentar los procesos de aculturación y comunicación en la América indígena de la forma más objetiva posible, pero manejando textos de autores españoles. Queda para otra ocasión el estudio de la misma realidad desde el otro lado del espejo, desde lo que el profesor León-Portilla llamaría «la visión de los vencidos».

⁶³ T. LUCA DE TENA, «Las lenguas de Cortés», en *Actas del primer congreso internacional sobre Hernán Cortés*, p. 207.

⁶⁴ E. MARTINELL, *La comunicación entre españoles e indios...*, *op. cit.*, p. 307.

⁶⁵ Citado por J.E. ADOUM, «La lengua y el libro» [en línea], en *Primer Congreso Internacional de la Lengua Española*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACTAS DEL PRIMER CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE HERNÁN CORTÉS, edic. de Alberto Navarro González, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1986.
- ADOUM, Jorge Enrique, «La lengua y el libro» [en línea], en *Primer Congreso Internacional de la Lengua Española*, 7-11 de abril de 1997, Zacatecas (México), Madrid, Centro Virtual Cervantes, 1997. «<http://cvc.cervantes.es/obref/congresos/zacatecas/libro/ponencias/adoum.htm>»[consulta: 20/III/02].
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1980.
- *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, México, FCE, 1992.
- ALCINA, José, «El mundo indígena americano a la llegada de los españoles: ¿evolución o historia?», en *América. Hombre y sociedad*, pp. 81-96.
- *América. Hombre y sociedad*, Actas de las primeras jornadas de historiadores americanistas (Santa Fe. Granada, 11-15 de octubre de 1987), Granada, Diputación Provincial, 1988.
- ANDRÉS MARTÍN, Melquiades, «Reforma religiosa europea en América en tiempo de Carlos v», en Reyes Mate, *El precio de la «invención» de América*, pp. 83-107.
- BRETON, Roland, *Geografía de las lenguas*, Vilassar de Mar (Barcelona), Oikos-Tau, 1979.
- COLÓN, Cristóbal, *Diario de a bordo*, edic. de Luis Arranz, Madrid, Historia16-Información y Revistas, 1991.
- *Los cuatro viajes. Testamento*, edic. de Consuelo Varela, Madrid, Alianza Ed., 1986.
- DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Emilia y Karl BRAUN, «El aprendizaje de los aztecas ante los descubridores españoles», en Reyes Mate, *El precio de la «invención» de América*, pp. 179-202.
- DUVIOLS, Jean-Paul, «Les indiens du Paraguay vus par les jésuites», en *L'Indien et le noir dans la mentalité coloniale Hispano-Américaine, Les Langues Néo-latines* (París), n° 261 (1987), pp. 35-47.
- ETZEBARRIA, Álvaro M^a. y Iván URETA VAQUERO, *La defensa de los derechos del indígena en la conquista de América: s. XVI* [en línea]. <http://www.oc.lm.ehu.es/cupv/univ98/Comunicaciones/Comun12.html> [consulta: 20/III/02].
- GÁRATE CÓRDOBA, José M^a, «La política indigenista de Hernán Cortés», en *Actas del primer congreso internacional sobre Hernán Cortés*, pp. 135-166.
- GIMENO GÓMEZ, Ana, «El Consejo de Indias y la difusión del castellano», en D. Ramos y otros, *El Consejo de las Indias en el siglo XVI*, Valladolid, 1970, pp. 191-210.
- «La aculturación y el problema del idioma en los siglos XVI y XVII», en *Actas del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas* (1964), Sevilla, 1966, vol. III, pp. 303-317.



- GONZÁLEZ, Federico, *Persistencia de la identidad indígena* (Conferencia pronunciada en el Centro de Estudios de Simbología de Barcelona, noviembre de 1991) [en línea]. «<http://www.geocities.com/Athens/Atrium/9449/s3fgon2.htm>» [consulta: 20/III/02].
- IRABURU, José Ma., *Hechos de los apóstoles en América*, editado por el Foro ARBIL [en línea]. «<http://members.tripod.com/~hispanidad/hechos.htm>» [consulta: 18/III/02].
- KRIVOSHEIN DE CANESE, Natalia, *Cultura y bilingüismo en el Paraguay* [en línea]. «<http://www.uni-mainz.de/~lustig/texte/culpare.htm>» [consulta: 20/III/02].
- KUEHNE, Nicola, «Evangélización y aculturación: Un modelo de conquista», en *América. Hombre y sociedad*, pp. 219-231.
- LIGORRED, Francesc, *Lenguas indígenas de México y Centroamérica*, Madrid, Mapfre, 1992.
- LISI, Francesco Leonardo, *El tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1990.
- LÓPEZ MORALES, Humberto, *La aventura del español en América*, Madrid, Espasa Calpe, 1998. *Los indios que vio Colón* [en línea]. «<http://www.aldeaeducativa.com/aldea/Tareas2.asp?which=489>» [consulta: 18/III/02].
- LUCA DE TENA, Torcuato, «Las lenguas de Cortés», en *Actas del primer congreso internacional sobre Hernán Cortés*, pp. 205-208.
- MADARIAGA, Salvador de, *El auge y el ocaso del Imperio español en América*, Madrid, Espasa-Calpe, 1986.
- MANSILLA, H.C.F., «La identidad colectiva boliviana entre los tradicionales valores particularistas y las modernas coerciones universalistas», *Papers*, 56 (1998), pp. 243-255.
- MARTINELL GIFRÉ, Emma, *Aspectos lingüísticos del Descubrimiento y de la Conquista*, Madrid, CSIC, 1988.
- *La comunicación entre españoles e indios: palabras y gestos*, Madrid, Mapfre, 1992.
- MATE, Reyes y Friedrich NIEWÖHNEK (Eds.), *El precio de la «invención» de América*, Barcelona-Cáceres, Anthropos-Instituto Cultural El Brocense, 1992.
- MONJE SILVA, Lilian, *Cultura y educación colonial en el Nuevo Reino de Granada* [en línea]. «<http://www.aldeaeducativa.com/aldea/Tareas2.asp?which=1328>» [consulta: 18/III/02].
- MORALES PADRÓN, Francisco, *Cristóbal Colón. Almirante de la Mar Océana*, Madrid, Anaya, 1988.
- MUÑOZ CRUZ, Héctor y Rossana PODESTÁ SIRI (Eds.), *Contextos étnicos del lenguaje. Aportes en educación y etnodiversidad*, México, Univ. Autónoma «Benito Juárez» de Oaxaca, 1993.
- NARDI, Ricardo L.J., «Lenguas en contacto: el substrato quechua en el noroeste argentino», *Filología* (UBA, Buenos Aires), XVII-XVIII (1976-77), pp. 131-150 [en línea]. «<http://www.cilnardi.com.ar/lenguas.htm>» [consulta: 20/III/02].
- O'GORMAN, Edmundo, «La invención de América», en *América. Hombre y sociedad*, pp. 99-108.
- PUECH, Henri-Charles (dir.), *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1982.
- RAMOS, Luis, «El papel del indígena en el primer plan colonizador español de América», en *América. Hombre y sociedad*, pp. 109-125.
- RECASENS SALVO, Andrés, *El sistema colonial* [en línea]. <http://rehue.csociales.uchile.cl/antropologia/etnohistoria/simposio0203/12.html> [consulta: 20/III/02].
- RUIZ GAYTÁN, Beatriz, «Las imposiciones del mundo vencido a España», en *América. Hombre y sociedad*, pp. 205-218.



- SCHEUCHPOOL, Martín, *Historia de la Iglesia en el Perú*, 1994 [en línea]. «http://orbita.starmedia.com/~martinscheuchpool/historia_de_la_iglesia/historia_de_la_iglesia.htm» [consulta: 27/III/02].
- SEO, Yoon Bong «Intercambios y coincidencias culturales entre Asia y América: Un acercamiento a las culturas regionales», en *Sincronía*, México, Univ. de Guadalajara, 2001 [en línea]. «<http://sincronia.cucsh.udg.mx/yoon.htm>» [consulta: 20/III/02].
- SILVA-SANTISTEBAN, Fernando, «El significado de la Conquista y el proceso de aculturación hispano-andino», en Francisco de Solano (Coord.), *Proceso histórico al conquistador*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 129-151.
- SOLANO, Francisco de, «Lengua y cristianización indígena en la obra de Alonso de la Peña Montenegro», *L'indien et le noir dans la mentalité coloniale Hispano-Américaine, Les Langues Néo-latines* (París), núm. 261 (1987), pp. 49-66.
- (Coord.), *Proceso histórico al conquistador*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, *México: minorías étnicas y política cultural* [en línea]. «http://www.nexos.com.mx/internos/foros/cuestionindigena/mexico_minorias_etnicas.asp» [consulta: 20/III/02].
- SUÁREZ ROCA, José Luis, *Lingüística misionera española*, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1992.
- TIETZ, Manfred, «La visión de América y de la Conquista en la España del siglo XVIII», en Reyes Mate, *El precio de la «invención» de América*, pp. 219-234.
- TODOROV, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, París, Seuil, 1982. (Traducción española de Flora Botton Burlá en México, siglo XXI Editores.)
- TOVAR, Antonio y Consuelo LARRUCEA DE TOVAR, *Catálogo de las lenguas de América del Sur. Con clasificaciones, indicaciones tipológicas, bibliografía y mapas*, nueva edic. refundida, Madrid, Gredos, 1984.
- WACHTEL, Nathan, *Los indios del Perú frente a la conquista española*, Madrid, Alianza Ed., 1976.
- «Los límites de la evangelización», *Quinto Sol*, 134 (10/VIII/2001) [en línea]. «<http://www.webislam.com>» [consulta: 20/III/02].
- ZIMMERMANN, Klaus, «Teoría del lenguaje y defensa de los idiomas amerindios», en Héctor Muñoz Cruz y Rossana Podestá Siri (Eds.), *Contextos étnicos del lenguaje. Aportes en educación y etnodiversidad*, pp. 38-52.

LA ALTERIDAD BÁRBARA: DE LAS REPRESENTACIONES DE LO FANTÁSTICO EN EL ROMÁNICO AL HOMBRE SALVAJE DEL GÓTICO FINAL

M^a. Adelaide Miranda
Universidade Nova de Lisboa

RESUMEN

La sociedad cristiana medieval, fuertemente jerarquizada, ofrece una visión del mundo donde el Otro está marginado. En el Portugal románico, las imágenes de la alteridad se expresan en las artes plásticas por medio de la figura del monstruo; los dragones, las sirenas o los centauros protagonizan un espacio de subversión del orden divino; el hombre salvaje, cuya representación es escasa hasta el siglo XV, se encuentra en la escultura funeraria y en los manuscritos del gótico final. Los dragones, los demonios o el hombre salvaje, centrándonos sólo en estos tres tipos, raramente asumen el carácter terrorífico que muestran en otras culturas. En su gran mayoría, estas imágenes del Otro son poco agresivas, despertando cierta fascinación en el que las contempla. De los pueblos que vivieron más allá de la frontera del mundo cristiano o en su interior en alteridad, las representaciones, aunque escasas también, se centran en la imagen del árabe o del judío. Este Otro surge en posiciones marginales o demoníacas, como sucede en lo tratado por el artista de la Apocalipsis de Lorvão, reflejando la angustia provocada por el avance almohade.

PALABRAS CLAVE: arte medieval, manuscritos, ilustraciones, maravillas.

ABSTRACT

The medieval Christian society, strongly hierarchized, built a view of the world, where the Other is marginalized. In the Romanesque in Portugal, the alterity images are expressed in the fine arts through the illustration of the monster. The dragons, the mermaids and the centaurs play a place of subversion of the divine order. The wild man, whose representation scarces in the 15th century, became frequents in the burial sculpture and in the later gothics illuminated manuscripts. We want just to refer the demon, the dragons and the wild man wich rarely assume a character terrific as it is showed in another cultures. Most of this images are not aggressive, waking up a certain fascination for those who contemplate them. For this people that lived in the border or inside of the christian world, although scarce, the representations are centered in Arabian and Jew images. This Other appears in marginal positions and some them demonised, according the treatment of the artist of Lorvão Apocalypse, reflecting the anguish provoked by the advance Almóada.

KEY WORDS: medieval art, manuscripts, illustrations, marvels.

La Edad Media es un periodo contradictorio en su forma de relacionarse con el «otro». En una sociedad fuertemente jerarquizada, en la que cada cual ocupa su función, aquel que escapa a su lugar en el seno de los tres órdenes es expulsado y marginado y difícilmente se integra en un universo cerrado cuya visión del mundo le dificulta asumir aquello que traspasa las fronteras de lo conocido

Lo fantástico, lo maravilloso, el monstruo, la naturaleza adversa, *topos* del otro, son una constante en la lectura de las artes plásticas medievales. Precisar alguno de estos términos, especialmente los de «fantástico» y «maravilloso», es una tarea difícil. El término «fantástico» indica la inseguridad y el miedo de las poblaciones ante lo que pueda provocar una inestabilidad, lo que conduce a una subversión frecuentemente utilizada en el arte medieval, provocando incluso algunas dudas que podrían conducir a confundirse con «lo maravilloso», estando los dos términos unidos a la categoría de lo «extraño», donde se sitúa el lugar del otro.

Jurgis Baltrusaitis divulgó este concepto en su obra *A Idade Media Fantástica. Antigüedades e Exotismos na Arte Gótica*, y Joaquín Yarza en *Formas artísticas de lo Imaginario*, donde se explicita la función y el significado de lo fantástico basado en la actitud del hombre medieval hacia lo que no conoce, llevándolo a un sentimiento de ambigüedad entre la atracción por lo incierto y la búsqueda de lo inhabitual, con el miedo que provoca y que puede llegar al terror¹. Como sería de esperar, el demonio acompaña en su imaginaria deformidad a todos los seres negativos.

Esta dimensión doble de la propia realidad que se transfigura se manifiesta en formas prodigiosas de la intervención divina, estando bien patente en todo el pensamiento medieval. Si los documentos escritos tienen un carácter sagrado, más que nunca durante el siglo XII la naturaleza ocupa un lugar privilegiado. San Bernardo dirá que aprendió más en los bosques que en los libros. El sentido de lo maravilloso lleva a los hombres a expresarlo en una vegetación fantástica, tanto en la escultura como en las iluminaciones. El término fantástico, aplicado al periodo medieval, asimilado al mundo de lo imaginario, nos remite a una geografía fabulosa, archipiélagos fantásticos habitados por el «otro», por el bárbaro que está más allá del universo cerrado de la cristiandad. «Oponiendo los esplendores de Oriente a la miseria de la Europa medieval, Jacques Le Goff cita, entre otros sueños en que se calcan los dibujos no saciados de la cristiandad pobre y reprimida [...], el sueño fantástico poblado de hombres, de animales y de monstruos»².

Más que la representación fiel de la realidad, el mejor modo de expresarla es comprenderla entre su interpretación oculta y aquello que se manifiesta a los sentidos. Todo evidencia esta duplicidad originaria, y de ahí esa pasión obsesiva por los

¹ J. YARZA LUACES, *Formas artísticas de lo Imaginario*, Barcelona, Antropos, 1987, pp. 18-40.

² F. DUBOST, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XII-XIII)*, París, Honoré Champion, 1991, p. 23.

milagros, los fenómenos naturales como signos anunciadores de acontecimientos buenos o malos, o la creencia en las virtudes de las plantas. Existe, de esta forma, un delirio que lleva a la creación de lo deforme, a la confusión de las especies y de las combinaciones inesperadas³. Lo fantástico se apoya, así, sobre los vestigios de otra cultura, señales que se incorporan a la literatura a partir del siglo XII.

Georges Duby nos ofrece una visión mucho más clara de este *ordo* que se realiza en una ciudad perfecta, en el postulado de una coherencia entre el cielo y la tierra, donde el cielo ocupa un lugar de privilegio. Es hacia allí adonde se eleva el alma, y es allí donde se sitúa el sol y el fuego, y hacia allí se dirige el hombre; mientras tanto, lo femenino se halla en el mundo de la sombra, del agua, de la luna... También entre los hombres hay diferencias, unos nacen libres y otros siervos, y así permanecen. Los *oratores* y *bellatores* son los que guían, mientras que el pueblo se somete a ellos⁴. Para san Agustín, el *ordo* es la vía hacia Dios. Cualquier perturbación, tensión social o religiosa provoca el desorden y el miedo al caos.

Jacques Le Goff precisa asimismo este concepto, organizándolo en torno a una comunidad sagrada de pureza (la materialidad del cuerpo no es más que la expresión del alma) y de normalidad⁵. El otro se define, justamente, en la medida en que se aparta de estos principios.

Los clérigos identifican en los herejes el sentido del otro, de lo marginal, convirtiéndolos en los excluidos por excelencia. Los que poseen enfermedades que deforman el cuerpo están igualmente entre los que se dirigen hacia la marginalidad, así como el extranjero es siempre visto por las culturas antiguas como el prototipo del otro. Recordemos la forma en que los griegos percibían al que no comulgaba con su misma cultura.

Pese a ello, para los hombres de la Edad Media los excluidos ofrecen una posibilidad a los otros para que se rediman: a través de la caridad. Existe, entonces, una cierta ambigüedad en el mundo, muy marcada también por las diferencias y la dificultad de igualarse, ya que el poder está ausente muchas veces, y en otras ocasiones es muy lejano.

Las prohibiciones decretadas por los monarcas y por los sínodos nos ofrecen algunas indicaciones sobre aquellos que se encontraban supuestamente del otro lado de la «frontera». Y más allá de la frontera no vivían sólo los pueblos extraños clasificados por San Isidoro en las *Etimologías*, y tan bien representados en las portadas románicas de Vézelay o Autun, sino que igualmente se hallaban los normandos, los árabes y los judíos que ocupaban los límites del *Imperium Christianorum* y que durante la Alta Edad Media forzaron esas fronteras y fueron instalándose progresivamente en los reinos cristianos.

³ *Idem*, p. 23.

⁴ G. DUBY, *As Três Ordens ou o imaginário do Feudalismo*, Lisboa, Estampa, 1982, pp. 73-77.

⁵ *Idem*, p. 23.



El arte y la cultura portuguesas mantienen a lo largo de la Edad Media prácticamente un silencio total en relación con la alteridad bárbara. Las imágenes que se conservan de ese otro están dispersas y se expresan frecuentemente a través de una iconografía fantástica.

En el Portugal medieval lo maravilloso y lo fantástico están vinculados a las representaciones románicas del monstruo. La figura del dragón, símbolo de las fuerzas ocultas y contenidas, surge en el contexto de una vegetación exuberante, asimismo fantástica. Tras estar encadenado, podrá desatar su fuerza demoníaca, expresión de la metamorfosis milenaria, de una genealogía maldita que se entronca con la serpiente. Son significativas las palabras de Isaías 14, 29: «No te alegres, nación filisteá, de que se haya roto el bastón que te hería, porque de la raíz de la serpiente saldrá un basilisco, y su fruto será un áspid volador». El combate entre las fuerzas del universo conocido y las fuerzas caóticas persiste a lo largo de toda la Edad Media. Con todo, el dragón pierde la carga negativa y entra en el orden del universo. Para el cristianismo, el dragón, imponiendo una territorialización de lo simbólico, como los otros monstruos, habita en Oriente, pero en Occidente, un espacio donde domina el orden, él surge cada vez más como una señal, como una referencia a un mundo que progresivamente adquiere ese orden.

Vinculado al caos inicial (una categoría fundamental de la persistencia del milenarismo) está el propio dragón, como regla general, que comienza y termina en elementos vegetales. El mundo animal, el mundo vegetal y, muchas veces, el humano, se interrelacionan en iniciales que muestran esta metamorfosis de todos los elementos.

Podemos verlo en la inicial de Alcobaça 252, que comienza por una cabeza humana y termina en una cabeza de dragón, partiendo de sus bocas una vegetación exuberante. En otro ejemplo, Alc. 450, un rostro sale alegremente de una hoja: es la magia de la vegetación, el prodigio que acontece, la propia capucha del monje se convierte en un elemento vegetal. Este universo metafórico muestra la existencia de raros personajes que, brotando de pétalos, ayudan a construir la letra «I» de Alc. 435 (fol. 133v.), lo que lleva al iluminador de Alc. 362 a colocar en pequeñas iniciales figuras tan diferentes como cabezas de dragones (fol. 104), una cabeza humana y la mano que se transforma en una flor.

El dragón también se mostrará presentando formas ricas y variadas en los manuscritos bíblicos de Santa María de Alcobaça y en Santa Cruz de Coimbra.

Otros seres fantásticos y monstruosos, tales como la sirena y el centauro, fruto de una iconografía que se aprecia desde la Antigüedad, hacen igualmente su aparición en el arte románico, simbolizando fuerzas adversas que se incorporan en seres extraños e híbridos, habitantes de paisajes desconocidos.

El manuscrito bíblico Santa Cruz 1 (fol. 1) nos muestra un excelente ejemplar de centauro, incluido en la clasificación de San Isidoro sobre los monstruos, así designados porque muestran o predicen algo futuro: son una representación híbrida entre cuadrúpedo y hombre, siendo considerados como seres malignos y simbolizando la concupiscencia carnal, que los convierte en hombres semejantes a animales. No nos parece que este centauro tenga connotaciones maléficas. Estamos de acuerdo con Émile Mâle en su afirmación de que la imagen del centauro que se

expandió a través de las miniaturas de los bestiarios perdió su simbología primitiva. En la región de Coimbra, el centauro aparece igualmente esculpido en dos capiteles: uno en la colegiata de São Cristóvão y otro en la catedral de Coimbra, en una zona próxima al crucero.

El siglo XII, considerado generalmente como poco apreciativo de los monstruos, es el siglo del dragón y de una nueva expansión del mundo fantástico. La inicial zoomórfica es nuevamente dominada por este reptil⁶. Pero en el gótico, los seres fantásticos invaden los márgenes del documento, las figuras se multiplican en torno a las iniciales, los márgenes, aunque sean temibles, eran asimismo el centro de las fuerzas poderosas⁷.

Dos manuscritos, uno originario del fondo alcobacense, *Compendium Theologicae Veritatis* de Hugo Ripelinus, Alc. 376, copiado en el *scriptorium* por fray João en 1332, y otro, un salterio copiado en Santa Cruz de Coimbra, Sta. Cruz 23, a finales del siglo XIV, ilustran esta actitud. El primer manuscrito, muy próximo desde el punto de vista artístico al *Missal* Alc. 26⁸, recibe en el fol. 23 una inicial historiadada de cuyas extremidades parten largas astas que se extienden por los márgenes. Si en la inicial el tema es sobre el Maestro y los Discípulos, en los márgenes, entre los cuerpos extendidos de los dragones desfilan extraños personajes que asumen la alteridad. En un discurso aparentemente irracional y sin relación con el texto, monstruos, hombres y animales se relacionan, coexisten y se enfrentan.

Ya en el salterio conimbricense Sta. Cruz 23 de finales del siglo XIV, las imágenes del monstruo ocupan sólo los pies de página, junto a la numeración de los cuadernos, habitando igualmente los márgenes, en una tradición que se remonta a Sta. Cruz 11, al que nos referiremos más tarde. De excelente dibujo con relación al manuscrito anterior, éstos no presentan pintura; pese a ello, el iluminador expresa una imaginación prodigiosa y un trazo que se aproxima al de los salterios franceses e ingleses de la misma época. Dragones de cuellos entrelazados se conjugan con dos seres que visten capuchas de monjes (fol. 51); un extraño animal semejante a un elefante que termina en cabeza de dragón (fol. 31v.); una mujer de largos cabellos, cola de serpiente y alas empuña una espada (fol. 81); un dragón se dirige hacia una mujer que sostiene un libro y parece tener una cola de sirena (fol. 123); en otro, dos sirenas coronadas sostienen su propia cola (fol. 132). Estas representaciones marginales son objeto de múltiples interpretaciones: unos ven en ellas imágenes de carácter moralizante, otros una expresión crítica y de sentido del humor o la liberación de ansiedades inconscientes reprimidas. Más recientemente, algunos autores las in-

⁶ Y. BALTRUSAITIS, *Réveils et Prodiges. Les Métamorphoses du Gothique*, París, Flammarion, 1988, pp. 139-144.

⁷ M. CAMILLE, *Images dans les marges, aux limites de l'art médiéval*, París, Gallimard, 1997, pp. 17-76.

⁸ H.A. PEIXERO, «A iluminura portuguesa nos séculos XIV e XV», en *Iluminura em Portugal: identidade e influências*, Lisboa, BN, 1999, pp. 328-329.



terpretan como ilustraciones de proverbios y de textos folclóricos. De cualquier forma, son figuras que en lo sagrado y en lo profano se confunden, donde un universo imaginario irrumpe, donde el otro protagoniza un espacio de subversión que hasta aquí se le había prohibido.

Pero el mayor hecho perturbador del orden divino, origen de la falta de reglas y de los cambios fantásticos, el demonio, está prácticamente ausente del arte portugués medieval. Pese a la dualidad entre el Bien y el Mal, el espacio de los justos y de los malditos raramente hace su aparición en la escultura o en las iluminaciones en Portugal.

En el Apocalipsis de Lorrvão, manuscrito realizado en 1189 para el Monasterio de São Mamede de Lorrvão por el monje Egeas⁹, Satanás aparece de formas variadas, como una serpiente, como una bicha de siete cabezas o bajo forma humana. Con todo, está ausente la iconografía del demonio presente en otros apocalipsis y que Raoul Glaber describe brillantemente en uno de sus encuentros nocturnos en que nos presenta una imagen familiar:

Era, en lo que puedo juzgar, de poca estatura, con un cuello fino, un rostro macilento, ojos muy negros, cara rugosa y crispada, las fosas nasales apretadas, la boca prominente, los labios entumecidos, la mandíbula hundida y muy recta, barba de macho cabrío, las orejas peludas y afiladas, cabellos rizados, dientes de perro, cráneo puntiagudo, pecho hinchado, las espaldas arqueadas, las nalgas trémulas, vestuario sórdido, alterado por su esfuerzo, todo el cuerpo inclinado hacia adelante¹⁰.

A partir del siglo x, según Yarza Luaces¹¹, también en los reinos hispánicos occidentales, en los manuscritos bíblicos y en los Comentarios al Apocalipsis del Beato de Liébana, el demonio comienza a metamorfosearse en un ser monstruoso.

En nuestro Comentario al Apocalipsis, el Anticristo, al ser el personaje principal, aparece representado en numerosos momentos: en la *mulier super bestiam* (fol. 42); *La mujer y el dragón* (fol. 153v.); *La bestia del mar* (fol. 158r.); *La bestia de la tierra* (fol. 161); *El quinto flagelo sobre la bestia* (fol. 181v.); *La mujer meretriz y la bestia*; *El juicio de la meretriz* (fol. 186v., fol. 200); *La batalla y el triunfo de la bestia*; *El dragón amarrado por mil años* (fol. 201); *Satanás suelto por mil años, el diablo es lanzado en el lago del fuego* (fol. 206).

⁹ El texto mantiene el siguiente modelo: «un prefacio, dos prólogos, la *interpretatio*, los doce libros del Comentario propiamente dicho, organizados de la siguiente forma: primero el texto de la Vulgata a la que denomina *hystoria*, seguida de la ilustración, después la *explanatio supra scriptae hystoriae*. Al final, el *explicit* con las definiciones del código, libro, volumen, folio y página». Horácio A. PEIXEIRO, *Um olhar sobre a iluminura do Apocalipse de Lorrvão*, Disertación, Pruebas públicas para profesor coordinador, Tomar, 1998.

¹⁰ G. DUBY, *O Ano Mil*, Lisboa, Edições 70, 1967.

¹¹ J. YARZA LUACES, *op. cit.*, pp. 54-68.

El demonio en el contexto del Apocalipsis de Lorvão es representado predominantemente como un cuadrúpedo con garras de ave y siete cabezas. Esta imagen aparece también con frecuencia asociada a la figura de la mujer, justificando la actitud que la Edad Media asume frente a lo femenino. La mujer de largos cabellos sostiene el crismón y el cáliz, aunque represente a la prostituta, simulando ser la verdadera iglesia (fol. 42). También en el episodio del mensaje a la Iglesia de Tiatira (fol. 64), como prostituta y profetisa, Jezabel aparece representada recostada en el lecho, desnuda, de largos y negros cabellos, en una alusión a la vanidad y a la lujuria. Esta imagen, unida a la figura siguiente identificada como *idoli simulacrum*, reúne los dos pecados que se identifican con los excluidos de esta sociedad, la prostituta y el adorador de ídolos, el pagano. En los episodios de las dos bestias, el mismo cuadrúpedo muestra garras, cuernos y cola que termina en un elemento vegetal. La imagen, aunque con mayor fiereza, se repite en el *flagelo sobre la bestia*. En esta, la fiera parece haber sido alcanzada por la copa de la ira lanzada por el ángel, expresando dolor y rabia. Sólo en dos escenas, *La mujer y el dragón* e *Historia del Cordero*, Satanás es representado en forma de serpiente y únicamente aparece el dragón alado en el episodio de los *Espíritus Inmundos*. También otra representación posible de Satanás es la del ídolo. Así aparece figurado en forma humana con cabellos ensortijados, encadenado a la mujer y al dragón, y el dragón encadenado por mil años.

También integrado en el sepulcro de Inês de Castro, en el Juicio Final, aparece representado de formas variadas, culminando en la figura central del Leviatán en una de las cimas del sepulcro de D^a. Inês. Además, este sepulcro contiene otra figura demoníaca que lleva el alma de Judas al infierno. El sepulcro, encargado por el rey D. Pedro, fue concluido hacia 1360 y colocado en el brazo izquierdo del transepto del monasterio de Alcobaça, situándose a la derecha del propio monarca y con los pies orientados hacia la capilla de São Bento. En el de D. Pedro, la Buena Muerte del rey está presente, mientras puede observarse a su lado el Juicio Final, donde el Infierno ocupa un lugar destacado. Hay, pues, una intención deliberada de combinar simbólicamente estas representaciones en espera del Juicio, recibiendo el monarca la extremaunción¹². Así se asegura un lugar en el paraíso y desde allí, en compañía de D^a. Inês de Castro, contempla a los visitantes a través de una ventana abierta en las murallas de la Jerusalén Celeste.

Vinculado a la actuación de las fuerzas demoníacas, el lujurioso, o la lujuriosa, es igualmente un excluido representado en los márgenes. En los modillones de las iglesias románicas¹³, en los márgenes de los manuscritos góticos o bajo el apostola-

¹² J.C. VIERIRA DA SILVA, «Os túmulos de D. Pedro e D^a. Inês de Castro em Alcobaça», *Císter: Espaços, Territórios, Paisagens*. Actas do Colóquio, Lisboa, IPPAR, 2001, pp. 367-374.

¹³ C.A. FERREIRA DE ALMEIDA, «O Románico», en *História da Arte em Portugal*, Lisboa, Presença, 2001, p. 162. «Sobre los modillones, los temas son más libres, más populares y más variados que en los capiteles, aunque también más desgarrados [...]. Hay modillones que representan a hombres desnudos haciendo acrobacias, como en Friestas, mujeres de piernas abiertas como dando a



do de las catedrales, la mujer tentadora no deja de fascinar al artista medieval. Sin duda, un factor bien patente de alteridad es cómo se comprende a la mujer en el Antiguo Testamento, es decir, como *instrumentum diaboli*¹⁴, a no ser que sea sublimada por una vida santa. Si la Biblia nos presenta a mujeres castas, también nos ofrece ejemplos de estas mujeres rechazadas por ser causa de la perdición del género humano. Eva, Putifar o Dalila son ejemplos de estas mujeres que corrompen y que, al igual que las prostitutas, simbolizan a la mujer tentadora. Muchas veces esta mujer está asociada a la extranjera, asimismo marginal a la comunidad. Es ella quien desencadena la traición, el deseo y la perdición que lleva al infierno.

No existen en Portugal representaciones con rigor de la mujer lujuriosa, como en las iglesias de los caminos de peregrinación. Con todo, ya sea en los manuscritos iluminados, ya sea en las iglesias románicas o góticas, podemos encontrar representaciones que surgen exactamente al igual que esta alteridad era representada en el universo del arte medieval portugués.

Iconográficamente, esta mujer se muestra enseñando el sexo o los senos desnudos. El primer caso podemos apreciarlo en un manuscrito bíblico románico de Santa Cruz de Coimbra, datado en la segunda mitad del siglo XII. En el fol. 362, en un friso de las tablas de concordancia, encontramos a un hombre y a una mujer en una escena que simboliza el castigo divino. Aparecen devorados por un dragón, que en un plano secundario emerge de las profundidades. La ondulación de los personajes, así como el dragón y la vegetación que los entrelaza, podrían ser una alusión al elemento del agua. Los dragones evocan al Leviatán, el monstruo que debe despertar, el que es capaz de tragar en un instante al propio sol. Esta imagen simboliza a toda la especie humana que se halla en pecado.

Es significativo que el hombre se encuentre desnudo y sea devorado por las piernas, mientras la mujer lo es por los cabellos, en señal de humillación. El hecho de estar su cabeza desnuda y los cabellos caer por los hombros, así como el que una parte del vestuario sea arrancado por las garras del dragón, son señales de deshonestidad, lo que muestra el sentido de condena. Su expresión es de desespero, intentando separar las mandíbulas del dragón en un gesto de resistencia. La expresividad y la violencia del conflicto son reforzados por los tonos oscuros de los dragones que se contorsionan ferozmente para morder a las víctimas. El iluminador supo transmitir no sólo una simbología mística, sino también apelar a las fuerzas primitivas del instinto y del inconsciente.

Como ya referimos, también en el Apocalipsis de Lorrvão, la mujer como símbolo de la lujuria y como prostituta aparece representada en un episodio en que su relación se establece con Satanás.

luz, en Longos Vales y Rubiães, hombres tocando el cuerno en la catedral de Braga, una bailarina en Rates...».

¹⁴ M. PILOSU, *A Mulher, a Luxúria e a Igreja na Idade Média*, Lisboa, Estampa, 1995, pp. 29-45.

La catedral de Évora, monumento fundamental para comprender la introducción del gótico en Portugal, edificada entre 1267-1283 bajo el episcopado de D. Durando Pais, recibe en el pórtico principal, obra más tardía, c. 1340, un apostolado de gran calidad escultórica en el contexto portugués. En este conjunto, como es frecuente en las catedrales góticas, el artista anónimo esculpió en el nivel inferior, bajo los pies de cada apóstol, una imagen que se corresponde, seguramente, a un vicio. Comprimidas por la figura del primer apóstol del lado derecho de la portada, y en un lugar destacado y bien visible para quien entre en el edificio, se representan dos bailarinas que exhiben panderetas y muestran los pechos desnudos. Hay aquí una intención bien clara de unir a la mujer con las actitudes propias de los excluidos del universo cristiano medieval, las bailarinas. Son, con todo, imágenes delicadas y ondulantes, donde sólo la posición que ocupan nos sugiere una actitud de exclusión, así como el demonio o el judío son representados en este mismo espacio.

LA ALTERIDAD: LA BAILARINA

La bailarina, en una posición acrobática realizada por un artista notable, se encuadra de forma magistral en el pie de la página del fol. 117, Sta. Cruz 11, en un texto de Rabano Mauro, el *Comentário aos 4 Livros dos Reis*. El cuerpo presenta una gran torsión. Un brazo parece servir de apoyo ante el desequilibrio, mientras el otro acompaña el movimiento del cuerpo. El rostro mira el texto y el cabello surge enuelto en una redecilla.

También en una de las arquivoltas del pórtico axial de la iglesia románica de Vilar de Frades, la bailarina, junto a una sirena y con las manos sobre la cadera y la falda algo caída, parece iniciar un movimiento acompañando la música tocada por un juglar, advirtiendo así de los peligros del canto y de la danza, condenado sistemáticamente por los sínodos¹⁵.

EL HOMBRE SALVAJE

«No es fácil definir con precisión aquel conjunto que puede denominarse como ‘hombre salvaje’... Y es, de hecho, a través de las representaciones del hombre salvaje como las sociedades humanas definieron su relación con el otro. El propio tema narrativo del hombre salvaje es un tema ambiguo, pues el hombre salvaje se encuentra simultáneamente en la categoría de los ‘auxiliares sobrenaturales’ y está entonces generalmente destinado a reintegrar la humanidad —y en la

¹⁵ M^a.A. MIRANDA, *A Iluminura Românica em Santa Cruz de Coimbra e Santa Maria de Alcobaça*, Disertación de Doctorado, Lisboa, FCSH de la UNL, 1996, pp. 351-352.

categoría de los adversarios más peligrosos— y pertenece, entonces, al mundo de los infiernos»¹⁶.

El hombre salvaje, tal como será caracterizado en el periodo gótico, con el cuerpo peludo y una actitud agresiva, está prácticamente ausente en el arte románico; en este periodo se presenta desnudo y en armonía con la naturaleza.

Entre las iluminaciones románicas, se le representa en el Manuscrito Bíblico núm. 1 (fol. 205), como una figura benefactora, como heraldo al iniciar el libro de Amós. Irrumpiendo desde una cornucopia, dos hombres de cuerpos desnudos tocan olifantes, recordando una música pastoril y primordial en una comunicación lógica con el profeta Amós. Esta misma imagen, ejecutada por la mano de un artista menos hábil, aparece repetida en el Manuscrito Bíblico Sta. Cruz 2 (fol. 175). El hombre salvaje que emerge de la naturaleza tiene aquí una carga positiva y el mundo vegetal que lo rodea es igualmente apacible y armonioso. El otro se confunde con la imagen de la buena naturaleza, colaborando con la propia salvación de la humanidad.

En este mismo manuscrito, en las tablas de la ley evangélica, aparece un hombre desnudo entre tallos enrollados que se mezclan con otras formas de la naturaleza. De la boca del dragón surgen envueltos en esos tallos enrollados el perro, el venado, el conejo y, al fin de la cadena, el hombre que habita el bosque, próximo al mundo animal, aunque este hombre no se identifica con la imagen agresiva y atemorizadora del bosque.

El templo que contiene las tablas de la ley de los tres evangelistas, Mateo, Marcos y Juan, es sustentado por hombres salvajes que evidencian una mayor animalidad. Si en el fol. 364 son cuadrúpedos los que sustentan las bases de las columnas, en el fol. 264 en vez de estos aparecen hombres desnudos.

Pero no es sólo en el manuscrito bíblico de Santa Cruz donde aparece el hombre entre la vegetación; en este fondo, en Alc. 246, al iniciarse el texto de Zacarías Crisipolitano «De Concordia Evangelistarum Amonii», surge asimismo un hombre salvaje o un hombre acróbata que habita en el interior de una «D» formada por entrelazos y tallos enrollados.

En los siglos XII-XIII la representación del hombre salvaje, entendido como el que habita en la selva, es sobre todo la de un hombre acróbata que ornamenta las iniciales decoradas. Desnudo, se confunde con la vegetación fantástica y no aparece como una figura amenazante del mundo, del mundo ordenado, y sí como un elemento que se conjuga y metamorfosea con la naturaleza. Estos hombres aparecen también enmascarados entre el follaje, un tema que podrá estar unido a los ciclos de la naturaleza.

En la escultura no es frecuente su representación. Durante el gótico este personaje está prácticamente ausente en las artes plásticas de Portugal, reapareciendo en el gótico final en la escultura y en las iluminaciones del periodo manuelino.

¹⁶ J. LE GOFF, *O Maraviloso e o Quotidiano no Occidente Medieval*, Lisboa, Presença, 2001, p. 130.

Una obra de gran valor es la *Crónica Geral de Espanha de 1344*, manuscrito conservado en la Academia de Ciencias de Lisboa, MSA 1, escrito por el conde de Barcelos¹⁷, hijo bastardo de D. Dinis¹⁸. En este manuscrito, excepcional en el contexto de las iluminaciones del Portugal del Cuatrocientos, el hombre salvaje es utilizado sistemáticamente por el artista de esta crónica. La datación de inicios del siglo xv¹⁹ causa alguna perplejidad, estando desde el punto de vista artístico más próximo a la segunda mitad de este siglo, si bien hay una variedad de manos y no se puede excluir la hipótesis de que algunas imágenes fuesen añadidas posteriormente. La ausencia de otros manuscritos contemporáneos que puedan servir de referencia nos impide establecer una cronología rigurosa. La temática de la crónica, con todo, puede darnos algunas pistas con relación al significado que revisten algunas imágenes que aparentemente no tienen relación directa con el texto. Si el tiempo del manuscrito es, como referimos, el final de la Edad Media, el tiempo del texto es fundamentalmente el tiempo originario, tiempo de la Reconquista²⁰ y de la refundación, pero también como un tiempo de confrontaciones en que el musulmán surge como el otro. El iluminador elabora un discurso visual en el que la barbarie de ese tiempo está presente y se expresa a través de las caras del hombre salvaje, que no es raro que se identifique con un personaje de turbante que podemos identificar como el musulmán. El héroe fundador, el caballero cristiano, el obispo milagrero, el paisaie campestre, representan el universo del orden que el discurso textual instituye.

Con iniciales historiadas y ornadas pero, sobre todo, con los márgenes donde se desarrollan escenas idílicas y caballerescas, narraciones de milagros, figuraciones de luchas y juegos acrobáticos en fondos de paisajes urbanos y campestres, el hombre salvaje surge aquí en una diversidad sin fin de tipologías y situaciones.

¹⁷ L.F. LINDLEY CINTRA, *Crónica Geral de Espanha de 1344*. Edição Crítica, vol. 1, Lisboa, INCM, 1951, en la página XLII afirma que «tanto Menéndez Pidal como todos aquellos que trabajaron sobre la crónica de 1344 después de que el gran romanista hubiese revelado su existencia —con una única excepción de José de Bragança— partieron del principio de que la crónica se redactase en su versión en España y en lengua castellana». Es el autor que atribuye a D. Pedro, conde de Barcelos, la autoría de la Crónica en 1344, refundida más tarde en otras versiones de las que se destaca el presente manuscrito. Esta hipótesis se basa en un conjunto de datos, entre ellos las relaciones textuales estrechas entre la Crónica y el *Livro de Linhagens* de su autoría, y su permanencia en España entre 1317 y 1320 le permitió un contacto fecundo con el método historiográfico de Alfonso X. Sobre el presente manuscrito, Lindley Cintra indica que podría haber sido escrito por los escribanos de cámara de D. Duarte y decorado por sus iluminadores, y sería regalado por Alfonso V o D. João II a Pedro de Alcaçova en las primeras décadas del siglo XV.

¹⁸ L.F. LINDLEY CINTRA, *Crónica Geral de Espanha de 1344*, op. cit., p. XL.

¹⁹ L. CRUZ, «Crónica Geral da Espanha de 1344», en *História e Antologia da Literatura Portuguesa*, Lisboa, Ediclube, 1997, pp. 21, refiere: «Ejemplarmente estudiada por Luís Filipe Lindley Cintra, fue editada por él a partir de la refundación de hacia 1400...»

²⁰ *Idem*, p. 21: «Motivado por el registro de las gesta hispánica en un momento señalado de la afirmación de la unidad ibérica, el de la victoria del Salado, Pedro Afonso concibió el pasado peninsular como la herencia colectiva de proezas y hazañas...».

También en este manuscrito las máscaras de follaje son representadas como las refiere Paulo Pereira al estudiar la iconografía del manuelino, como figuras míticas y pannaturalistas. Las máscaras de follaje y del hombre salvaje se inscriben «en la misma tendencia de figuración de las formas de la naturaleza, pero ya mucho más culturizada, por vía de su adopción popular en las fiestas cíclicas rurales y de su participación 'romanceada' en piezas de teatro y en la literatura novelística cuatrocentista y quinientista»²¹.

En la crónica, uno de los ejemplos más significativos surge en el fol. 287, en el que un rostro humano está encuadrado por un follaje primaveral para resaltar la elección de D. Fernando, hijo del rey Alfonso y de D^a. Beringela, como rey de Castilla. También en los márgenes del fol. 274 unos hombres desnudos se muestran como seres benévolos y dóciles que se confunden con la vegetación exuberante que ocupa dos de los márgenes del manuscrito. La muerte del rey D. Fernando, denominado como emperador de la Cristiandad, es señalada por una inicial de la cual brota vegetación. De ella se deslizan aves y niños salvajes que crean un ambiente propicio para las exequias regias; a semejanza de lo que es común en la escultura funeraria, también aquí el hombre salvaje aparece asociado a la muerte.

Los combates que los monarcas Sancho y García libraron por la posesión de Galicia son sugeridos por la lucha entre un animal y un hombre desnudo (fol. 201).

Otra imagen de un hombre salvaje, éste de piel oscura, cabellos alborotados y una actitud más agresiva, podría estar relacionada con el episodio de la pérdida de Córdoba y la muerte de Abderramán (fol. 159v). Este personaje, azul y de cuerpo peludo, es menos frecuente y se muestra asociado a episodios que no parecen tener relación con el texto (fol. 200).

Asimismo, la inicial que acompaña el texto de la muerte de Almanzor nos deja una evidencia bien clara de la presencia del *otro*, el sarraceno, que en este caso aparece identificado con el demonio. Este personaje, tan poco usual en el arte portugués, surge en un discurso paralelo al del texto al recordar la presencia constante del otro en la Reconquista. En el fol. 113v un ser peludo y sensual de orejas anchas y puntiaguda nariz, doble cola y figura demoníaca, se muestra en una fantástica simbiosis con la naturaleza fecunda que lo rodea²². Esta representación nos remite de nuevo a una alteridad de lo fantástico que excede a los enemigos reales; de esta forma, el iluminador rompe con una lectura lineal presentando una barbarie desconocida que inspira sentimientos ambivalentes.

²¹ P. PEREIRA, *A Obra Silvestre e a Esfera do Rei*, Coimbra, Instituto de História da Arte da Universidade de Coimbra, 1990, p. 174.

²² P. SÉNAC, *L'image de l'Autre. Histoire de l'occident face à l'islam*, París, Flammarion, 1983, p. 77 refiere que en el *Cantar de Roldán* el infiel está siempre ennegrecido para conferirle un papel odioso: maléfico y fanfarrón, el guerrero sarraceno aparece aún como deforme. Falsaran posee una cabeza enorme; Abisme «es negro como la pez». Los negros de Marganice tienen «la nariz grande y las orejas anchas, de blanco sólo tienen los dientes. Los pueblos que integran los refuerzos del emir Baligant acentúan la fealdad y tienden poco a poco a la animalidad».

Dionísio David²³ en su *dissertação de mestrado*, equivalente en España a la memoria de licenciatura, sobre la escultura funeraria portuguesa del siglo XV, dilucida este aspecto ambivalente del hombre salvaje:

Todas las imperfecciones del hombre salvaje occidental, frecuentemente provocadas por la intimidad con los animales o por la falta de convivencia con los humanos, así como por la desesperación y posterior enloquecimiento, se ven, entonces, despreciadas y acumulativamente reducidas a las manifestaciones anómalas de la irracionalidad: las transforman, pues, en un prodigio, en un monstruo repelente...

En esta obra el autor procede a una caracterización iconográfica del hombre salvaje por la definición de éste como un hombre cubierto de pelaje, acentuando la animalidad que se quiere expresar. Otros atributos que vienen a reforzar este carácter serían, al final de la Edad Media, un mazo de madera o pieles de animales, surgiendo más tarde los arcos y las flechas.

Pero el siglo XV va también a recuperar al hombre salvaje e incorporarlo a la simbología heráldica. En este caso el hombre silvestre se asume como una entidad ancestral de la que la nobleza se reclama descendiente, sobre todo en lo que respecta a las cualidades del vigor físico. En el arte tumulario «el estrechamiento de los lazos entre la muerte y el hombre salvaje justificaba plenamente que en la medida en que la decoración profana invadía todos los dominios del arte, los representados en el túmulo asumen un doble sentido, como manifestación de lo macabro pero también como símbolo de la resurrección y de la regeneración de la naturaleza».

Los sepulcros de D. Afonso en la catedral de Braga, de D. Fernando de Menese, D. Brites de Andrade en la iglesia de Santa Clara de Vila do Conde, de Fernão Teles de Menezes en el monasterio de São Marcos y el de João Albuquerque en el monasterio dominico de Aveiro, son muestras de estas representaciones. En el monasterio de São Marcos, en los alrededores de Coimbra, en el sepulcro gótico flamenquizado instalado en el arcosolio acarelado de Fernão Teles de Menezes, el escultor Diogo Pires-o-Velho incluyó a dos hombres salvajes para retirar las extremidades de la cortina del dosel, a la manera italiana, tal y como si fuesen los guardianes de una reliquia representada por la figura del caballero. Pedro Dias lo considera «uno de los más bellos sepulcros construidos en Portugal durante el siglo XV, obra claramente europea [...]»²⁴.

El sepulcro se convierte así en una puerta para la eternidad y los hombres salvajes son aquí acólitos benignos que simbolizan la indestructibilidad de los lazos matrimoniales y amorosos, así como el vigor físico de los caballeros; en el caso de São Marcos, el motivo podría haber sido usado como armas hablantes, pues el apellido «Silva» evoca paisajes adecuados a la existencia de estos seres.

²³ D. M. DAVID, *Escultura Funerária Portuguesa do séc. XV*, III, vols., *Dissertação de Mestrado*, Lisboa, FCSH da Universidade de Lisboa, 1989, pp. 155-193.

²⁴ P. DIAS, «O Gótico», en *História da Arte em Portugal*, Lisboa, Alfa, 1986, pp. 135-136.



Esta misma función fue atribuida a los hombres salvajes en las representaciones del arte efímero que sirvieron a los festejos conmemorativos del matrimonio entre el hijo de D. João II con la infanta Isabel de Castilla. Garcia de Resende sitúa junto a la puerta del castillo dos grandes salvajes que ayudan a un hombre de armas a abrirlas, saliendo de allí momos, perdices y otras aves²⁵.

Una de las imágenes más grandiosas del hombre salvaje ocupará un espacio en la *Genealogia do Infante D. Fernando*, hijo de D. Manuel, conservada en Londres, en The British Library ms. Add. 12.531, iluminada por Antonio de Holanda y Simón Bening. Los árboles desenraizados y las aves de rapiña se alían a esta escenificación de la muerte que rodea el escudo regio en todo su esplendor. En lugar destacado, dos hombres de turbantes y follaje, con cuerpos peludos y cubiertos de pieles de animales, sostienen clavas a la vez que ostentan el escudo donde puede leerse la frase *salus vite*. Estamos ante la imagen de un héroe ancestral que se confunde con el origen, fuente y salvación de vida, plena de energía que ha de proteger el linaje de D. Fernando. Al rodear el escudo de este modo ejercen una función que era usualmente ocupada por entidades angelicales, en una actitud ya profana inspirada en los héroes de la Antigüedad Clásica.

En esta mirada sobre el «otro» en la Edad Media buscamos en la escultura y en los manuscritos iluminados de Portugal imágenes claras sobre el modo de ver al excluido de la sociedad medieval.

En el largo periodo de la Alta Edad Media las imágenes son escasas, centrándonos sobre todo en el Románico y en el Gótico avanzado, y de forma especial en los primeros años del siglo XV. Verificamos que la alteridad bárbara hasta finales del siglo XV se situaba sobre todo en la dimensión de lo fantástico. Los artistas medievales que produjeron estas obras tendieron a identificar al otro bárbaro con el Dragón, el Diablo o el Hombre Salvaje. El otro real, fuese «árabe» o «judío», el normando u otros grandes excluidos de la sociedad medieval, sólo excepcionalmente fueron representados, imponiéndose sobre ellos el silencio de las imágenes. Podría decirse, una vez más, que lo que atormenta al hombre medieval no son los «otros» de este mundo, sino los que habitan en una realidad cuyo control se le escapa y donde proyecta sus miedos, angustias, pero también sus fantasías.

Con todo, en la *Crónica Geral de Espanha*, a través de una lectura simbólica, podemos ver en la frecuencia de ciertas representaciones —por ejemplo, del hombre salvaje— la expresión de un orden primitivo aún no dominado. En el *Apocalipse de Lorrvão*, escrito en un periodo convulso de la historia de Portugal, marcado por los avances almohades, se refleja la angustia de esta fase de la Reconquista.

Estas representaciones muestran también una sutil evolución en el modo de entender al otro. Los dragones, los demonios o el hombre salvaje —para situar-

²⁵ G. DE RESENDE, *Crónica de D. João II*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1973, p. 179.

nos sólo al nivel de estos tres tipos— raramente asumieron el carácter terrorífico que mostraban en otros lugares. En su mayor parte, estas imágenes del otro son poco agresivas, despertando una cierta fascinación para quien las contempla. Si les fuese atribuida una carga negativa, sería la de la astucia, la de encantar con sus actitudes, pero no el hecho de atemorizar.

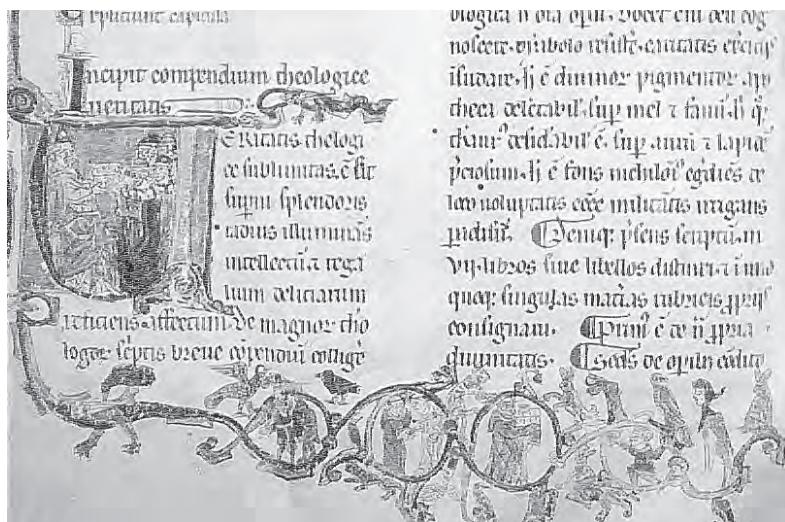




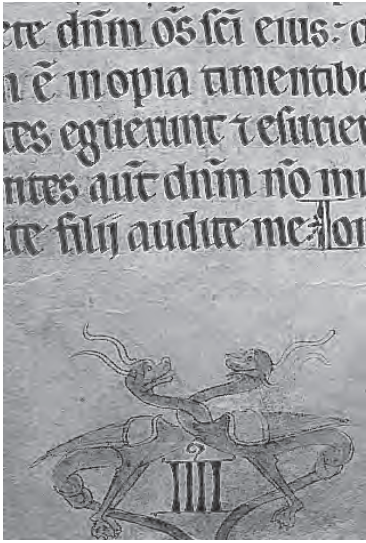
1. Monasterio de Santa María de Alcobça. Alc. 252, fl. 256. Comienzos del siglo XIII.
Misal. Inicial T ornada.
 Biblioteca Nacional. Lisboa.



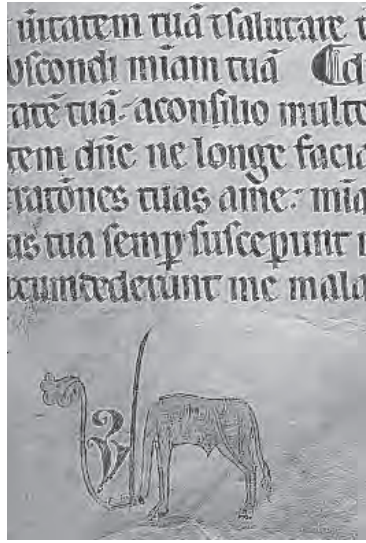
2. Monasterio de Santa Cruz. Sta. Cruz 1, fl. 1. 2ª mitad del siglo XII. *Biblia*.
 Inicial D ornada. Centauro.
 Biblioteca Pública Municipal de Oporto.



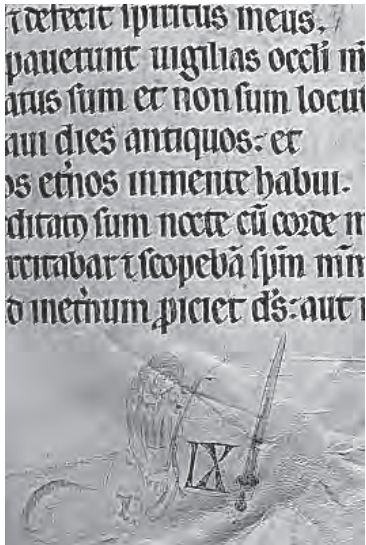
3. Monasterio de Santa María de Alcobça. Alc. 376, fl. 3. Siglo XIV.
Compendium Theologicae veritatis de Hugo de Ripelinus. Inicial historiada
 y márgenes con monstruos, hombres y animales. Biblioteca Nacional. Lisboa.



4. Monasterio de Santa Cruz. Sta. Cruz 23, fl. 51. Finales del siglo XIV. *Salterio*. Margen inferior. Dragones de cuellos entrelazados. Biblioteca Pública Municipal de Oporto.



5. Monasterio de Santa Cruz. Sta. Cruz 23, fl. 31. Finales del siglo XIV. *Salterio*. Margen inferior. Monstruo. Biblioteca Pública Municipal de Oporto.



6. Monasterio de Santa Cruz. Sta. Cruz 23, fl. 81. Finales del siglo XIV. *Salterio*. Margen Inferior. Mujer con cola de serpiente y alas empuñando una espada. Biblioteca Pública Municipal de Oporto.



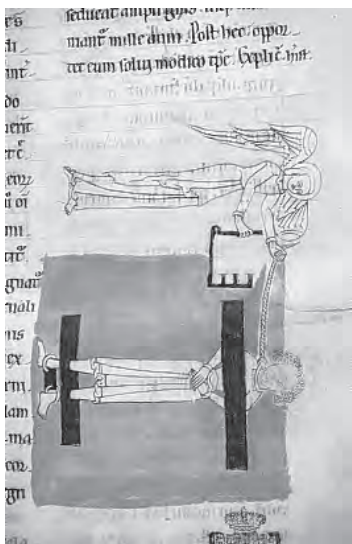
7. Monasterio do Lorvão. ANTT. Casa forte 160 fl. 42v. 1189. *Comentario al Apocalipsis*. Archivo Nacional de la Torre do Tombo. Lisboa.



8. Monasterio do Lorrvão. ANTT. Casa forte 160 fl. 153v. 1189. *Comentario al Apocalipsis*. La mujer y el dragón. Archivo Nacional de la Torre do Tombo. Lisboa.



9. Monasterio do Lorrvão. ANTT. Casa forte 160 fl. 181v. 1189. *Comentario al Apocalipsis*. El quinto flagelo sobre la bestia. Archivo Nacional de la Torre do Tombo. Lisboa.



10. Monasterio do Lorrvão. ANTT. Casa forte 160 fl. 201 .1189. *Comentario al Apocalipsis*. Satanás amarrado por mil años. Archivo Nacional de la Torre do Tombo. Lisboa.



11. Academia de las Ciências de Lisboa. MS^a 1, fl. 201. Comienzos del siglo xv. *Crónica Geral de Espanha*. Lucha entre un animal y un hombre salvaje.



12. Monasterio de Santa Cruz. Sta. Cruz 1, fl. 362. Segunda mitad del siglo XII.
Biblia. La lujuria y el castigo divino. Biblioteca Pública Municipal de Oporto.



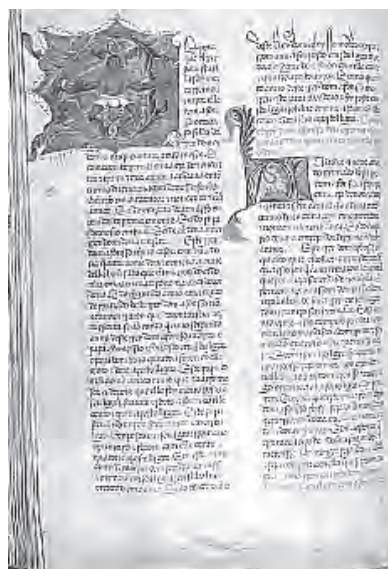
13. Monasterio de Alcobaça. Brazo izquierdo del transepto. Transepto.
Tumba de D. Inês de Castro. Siglo XIV. Leviatán. Alcobaça.



14. Catedral de Évora. Pórtico principal. *Apostolado*. Siglo xiv.
Las excluidas. Las bailarinas. Évora.



15. Academia de las Ciencias de Lisboa.
MSª 1, fl. 159v. Comienzos del siglo xv.
Crónica Geral de Espanha. Hombre salvaje.



16. Academia de las Ciencias de Lisboa.
MSª 1, fl. 113v. Comienzos del siglo xv.
Crónica Geral de Espanha. Hombre salvaje.



17. British Library, Ms Add.12.531. *Genealogia do Infante D. Fernando*. Antonio de Holanda y Simón Bening. Frontispicio. Escudo regio rodeado de hombres salvajes. British Library. Londres.



18. Monasterio de S. Marcos. *Tumba de Fernão Teles de Menezes* de Diogo Pires-o-Velho. Hombres salvajes en las extremidades de la cortina. Siglo XVI. Coimbra.



18A. Monasterio de S. Marcos. *Tumba de Fernão Teles de Menezes* de Diogo Pires-o-Velho. Siglo XVI. Coimbra.

IDENTIDAD Y ALTERIDAD EN LOS PROCESOS DE EXPANSIÓN ULTRAMARINA. EL EJEMPLO DE *LE CANARIEN*

Eduardo Aznar Vallejo
Universidad de La Laguna

RESUMEN

Análisis de *Le Canarien*, crónica de la conquista francesa de Canarias a comienzos del siglo XV, para observar la relación dialéctica entre identidad y alteridad en los procesos de expansión ultramarina. Dicho análisis se hace a través de los arquetipos utilizados por los europeos para definir las realidades humanas y naturales.

PALABRAS CLAVE: alteridad, expansión ultramarina, crónicas de viajes, Canarias.

ABSTRACT

An analysis of *Le Canarien*, the chronicle of the French conquest of the Canaries at the beginning of the 15th C, is carried out to observe the relationship between identity and alterity in the processes of overseas expansion. Such analysis is achieved through the archetypes used by Europeans to define human and natural realities.

KEY WORDS: alterity, overseas expansion, travel chronicles, Canaries.

La apertura de nuevas rutas en el Atlántico colocó a los europeos ante nuevas realidades humanas y naturales que escapaban a su conocimiento. Para poder aprehenderlas y comprenderlas hubieron de describirlas en función de los parámetros que constituían el paradigma de su cultura. Esta forma de proceder nos permite conocer el cuadro de valores que constituían la propia imagen, o *identidad*, y el grado de adaptación a la misma de los «nuevos pueblos», es decir, su *alteridad*. No es menos cierto que la unilateralidad del proceso —por otra parte común a todas las culturas— exige un esfuerzo mental para reconocer la plenitud interna de la realidad así descrita. Por ello, es preciso recurrir a la vía de la *etnografía implícita* —o, mejor, de la Historia implícita—, fórmula que permite salvar mediante el recurso a otras fuentes o a estudios comparados las dificultades de comprensión que aquejan a los cronistas¹. Este término nos parece más preciso que el de *etnohistoria*, que consideramos sinónimo de *antropología histórica*². En nuestra opinión, la visión antropológica, o mejor, la pretensión de una *Historia total* (y por tanto también

antropológica), no debe limitarse al estudio de los mal llamados *pueblos primitivos*, sino que debe aplicarse al del conjunto de la Humanidad. El método de la etnografía implícita debe aplicarse incluso a las relaciones entre minorías dirigentes y masas populares de Occidente, ya que lo que sabemos de estas últimas procede de las fuentes creadas por las aristocracias, cuyos modos de pensar y actuar difieren completamente de los del común.

Las primeras navegaciones medievales hacia Canarias se realizaron al final del primer tercio del siglo XIV. Durante todo ese siglo, expediciones mallorquinas, genovesas, portuguesas y castellanas transmitieron diversas noticias sobre la situación y vida del Archipiélago. Sin embargo, hasta comienzos de la siguiente centuria, momento en que se inicia la definitiva colonización de las Islas, no se produce una descripción de la realidad insular que podamos considerar suficientemente completa y pormenorizada. Se trata de *Le Canarien*, crónica francesa de la exploración y conquista del Archipiélago Canario, conservada en dos copias (B y G), que constituyen versiones de la redacción primitiva y presentan inclinación por uno u otro de los capitanes de la expedición (Jean de Bethencourt y Gadifer de la Salle)³. Aunque en el tema de nuestro estudio, la representación de la naturaleza y de los aborígenes, no existan sensibles diferencias entre ambas, es preciso señalar que la versión G es más antigua y que su promotor tenía un conocimiento directo de la situación canaria.

Los datos de *Le Canarien* sobre estos aspectos pueden reunirse en una serie de apartados:

- Imagen física.
- Valores morales y religiosos.
- Organización social y política.
- Paisaje, recursos materiales y nivel técnico.

¹ Un buen ejemplo de esta perspectiva en *Implicit Understandings. Observing, reporting and reflecting on the encounters between europeans and other peoples in the early modern era*, Ed. de Stuart B. Schwartz, Nueva York, Cambridge University Press, 1994.

² La discrepancia en cuanto a la denominación no supone negar el valor de los trabajos englobados en esta corriente, muy al contrario. Para el caso de Canarias es imprescindible conocer los estudios de A. TEJERA GASPAS y sus colaboradores, a partir de «La etnohistoria y su aplicación en Canarias: los modelos de Gran Canaria, Lanzarote y Fuerteventura», *Anuario de Estudios Atlánticos*, 33 (1987), pp. 17-40.

³ La mejor edición es la de E. SERRA RAFOLS y A. CIORANESCU, *Le Canarien. Crónicas francesas de la conquista de Canarias*, San Cristóbal de La Laguna, Instituto de Estudios Canarios, 1959-65. Las referencias a capítulos de la versión B o G corresponden a los consignados en la misma, aunque las citas textuales están sacadas de la edición que preparo en unión de B. Pico Graña y D. Corbella Díaz. En los casos de concordancia se prefiere la cita de G.

IMAGEN FÍSICA

La representación de la persona de los aborígenes resulta manifiestamente favorable. Ésta se ordena en torno a varios puntos. En primer lugar, a la belleza o hermosura, que se afirma de los habitantes de El Hierro, La Palma, Gran Canaria, Lanzarote y, de forma general, de los del conjunto del Archipiélago, siguiendo el *Libro del conocimiento*⁴. Tal cualidad cumple para hombres y para mujeres, aunque se enfatiza en el caso de estas. Rasgos anexos a esta primera virtud son la esbeltez y el estar bien formados⁵. La segunda nota positiva en el aspecto físico de los indígenas es su gran fuerza y talla que, en el caso de Fuerteventura, da pie para hablar de un gigante de 9 pies (unos 2,25 metros)⁶. Esta característica contrasta con la impresión del redactor de la expedición de 1341, que consideró que «su estatura no supera a la nuestra»⁷. La elevada estatura es propia de ambos géneros y la única excepción a la norma es Tenerife, cuyos habitantes son presentados como de escasa altura, hecho también recogido por Diogo Gomes⁸. El atributo de fortaleza no es sinónimo de torpeza, ya que se les presenta como gente ágil, que en el caso de Fuerteventura corren como liebres y en el de Gran Canaria nadan maravillosamente⁹. También se pondera la destreza del *rey* de Lanzarote, que había logrado zafarse seis veces de las manos de los cristianos¹⁰. Y lo mismo se hace al describir las formas de expresar contento por parte de los lanzaroteños, que saltaban, hacían cabriolas y volaban de alegría¹¹. La última nota de este halagüeño retrato es la relativa al color, evidenciada a la hora de caracterizar a los niños de Lanzarote, «que son blancos como los nuestros, pero se ponen tostados a la intemperie por falta de vestidos»¹².

Los rasgos hasta ahora mencionados suponen un alto aprecio por la figura de los naturales, ya que los europeos suponían que en los márgenes de la ecúmene el modelo humano, representado por ellos mismos, se degradaba, dando lugar a seres deformes, de altura exigua o excesiva, de diferente color, etc.

El segundo elemento en la caracterización de las poblaciones canarias es el concerniente al vestido y a los adornos personales. En cuanto a la vestimenta, se distingue claramente entre hombres y mujeres. De los primeros se destaca su des-

⁴ *Le Canarien...*, G 64, 65, 68, 70 y 55.

⁵ *Le Canarien...*, G 55 y 68.

⁶ *Le Canarien...*, G 62, 68 y 12; B LX y LXII.

⁷ Utilizo la edición de M. PASTORE STOCCHI. *Apud* S. PELOSO, «La spedizione alle Canarie del 1341 nei rescanti de Giovanni Boccaccio, Domenico Silvestri e Domenico Bandini», en *VI Coloquio de Historia Canario-Americana (1984)*, Las Palmas de Gran Canaria, 1988, II, pp. 815-827.

⁸ *Le Canarien...*, G 67; B. BONNET, «El navegante Diego Gómez en Canarias», *Revista de Historia Canaria*, 51-52 (1940), pp. 92-100.

⁹ *Le Canarien...*, B LXXII; G 68.

¹⁰ *Le Canarien...*, G 12.

¹¹ *Le Canarien...*, B LXXVIII y LXXIX.

¹² *Le Canarien...*, G 70





nudez, sólo rota por calzones de hoja de palma en Gran Canaria y por una piel hasta las corvas, atada a la espalda, en Lanzarote y Fuerteventura¹³. Las mujeres, en cambio, iban vestidas en las tres islas, que son las únicas con referencias a este respecto¹⁴. Lo hacían con vestidos de pieles y con mantos del mismo producto en Lanzarote y Fuerteventura. Las capas, tanto masculinas como femeninas, estaban provistas de pelo, aunque no se indica de qué especie eran ni cómo se llevaban. En Europa, la costumbre era que el pelo mirase hacia el interior y el cuero hacia el exterior. Para Canarias no existe información, a excepción de los tardíos dibujos de Torriani, que en el caso de Gran Canaria lo representa hacia el exterior y en el de La Gomera hacia el interior¹⁵. Las mujeres de Fuerteventura se sujetaban el vestido a la cintura y se cubrían hasta las rodillas, en cambio las de Lanzarote iban «decorosamente» vestidas con largas túnicas hasta el suelo. Los niños carecían de vestiduras, como hemos visto; y seguramente sucedía lo mismo con las mujeres solteras, como recoge el relato del viaje de 1341¹⁶. El único complemento del vestido que se cita es el calzado sin empeine de las mujeres de Fuerteventura, que hemos de suponer que constituía una rareza¹⁷. A este respecto, conviene recordar que el citado relato de 1341 indica taxativamente que andaban descalzos¹⁸.

Sobre el aderezo personal sólo tenemos noticias acerca del cabello y ciertos adornos corporales. En el primer caso, nos informan de que los hombres de Gran Canaria lo llevaban atado detrás, a modo de trenza; y que las mujeres de Fuerteventura lo traían largo, rizado y cortado sobre la frente —como los hombres—, con aspecto alborotado¹⁹. Nada se dice acerca de la barba, que en la Gran Canaria de finales del siglo xv distinguía, junto al cabello largo, a la gente de alcurnia de los desheredados, rasurados con jugo de tabaiba y cardón (aunque el manuscrito de Valentim Fernandes indica que las barbas se arreglaban con pedernales)²⁰. El cronista de 1341 precisa que los jóvenes eran imberbes, por lo que podría tratarse de un doble mecanismo de distinción o de un cambio en el tiempo²¹. Los adornos corporales son descritos como blasones grabados en el cuerpo de la mayoría de los canarios, lo que vuelve a

¹³ *Le Canarien...*, G 68, 69 y 70.

¹⁴ *Le Canarien...*, G 69 y 70.

¹⁵ F.G. MARTÍN RODRÍGUEZ, *La primera imagen de Canarias. Los dibujos de Leonardo Torriani*, Santa Cruz de Tenerife, 1986, pp. 77 y 110.

¹⁶ *Vid.* nota núm. 7.

¹⁷ *Le Canarien...*, G 69.

¹⁸ *Vid.* nota núm. 7.

¹⁹ *Le Canarien...*, G 68 y 69.

²⁰ «Libro de la conquista de la ysla de Gran Canaria... (Ovetense)», cap. xv; «Conquista de la isla de Gran Canaria... (Lacunense)», cap. xxii; «Historia de la conquista de las siete ysas de Canaria (López de Ulloa)», cap. xxii. *Apud* F. MORALES PADRÓN, *Canarias: crónicas de su conquista*, Las Palmas de Gran Canaria, 1978, pp. 142, 160, 161 y 313. *O manuscrito Valentim Fernandes*, Ed. A. Baiao, Lisboa, 1940, p. 103.

²¹ *Vid.*, nota núm. 7.

señalar su desnudez²². Aunque se indica que cada uno lo llevaba «según su gusto», parece más acertado pensar que se trataba de elementos de identificación familiar, especialmente entre los de cierta prosapia. Estos elementos de distinción se completarían, seguramente, con otros incorporados al vestido. Sobre este aspecto, *Le Canarien* se limita a señalar que en Lanzarote el usurpador Afche se «vistió» como rey, aunque sabemos por la expedición de 1341 que los personajes destacados vestían pieles de diferentes colores y la crónica de López de Ulloa indica que los reyes se cubrían completamente con un tejido de hojas de palma muy menudas²³.

La valoración de este segundo apartado no podía ser tan positiva como la anterior, ya que los europeos confiaban al vestido la preservación del tabú de la sexualidad. Sin embargo, esta reserva se encontraba matizada por el cumplimiento de ciertos requisitos mínimos: el decoro de las mujeres y el cubrimiento de las partes pudendas por parte de algunos hombres. Es decir, se encontraba a medio camino entre la desnudez absoluta y la utilización de tejidos. A este respecto, conviene recordar las apreciaciones del *Manuscrito Valentim Fernandes*, al señalar que canarios y gomeros iban desnudos sin tener vergüenza de ello y que despreciaban los vestidos de paño, diciendo que «eran sacos en los que se metían los hombres»²⁴. En cuanto a la atención prestada al peinado de las majoreras, se debe al hecho de estar cortado al modo masculino y de no ir cubierto o al menos recogido, situación propia de mozas solteras en Europa.

VALORES MORALES Y RELIGIOSOS

La representación externa de los aborígenes se completaba con su retrato moral, que afectaba tanto al plano de los valores como al de las creencias religiosas. En el primero de ellos, los naturales son examinados, primordialmente, a la luz de la principal virtud del mundo caballeresco: la fidelidad. El resultado es negativo, ya que se les caracteriza como traidores. Así se recoge en el supuesto testamento de los Trece Hermanos, que los señala como alevosos por naturaleza; en la actuación de los habitantes de Fuerteventura que, al ver que los franceses eran pocos, pensaron en traicionarlos; y en la actuación del *lengua* Alfonso quien, conociendo sus dificultades, sólo pensaba en su destrucción²⁵. Esta imagen negativa es compatible con el ensalzamiento de otra cualidad: el valor. Se aprecia especialmente en los habitantes de Tenerife y se presenta como una herramienta de su propia libertad, hasta el punto de que a los majoreros es muy difícil cogerlos vivos y tienen la costumbre de

²² *Le Canarien...*, G 68.

²³ *Le Canarien...*, B XXXIII; «Historia de la conquista... (López de Ulloa)», cap. XXII, *apud* F. MORALES PADRÓN, *Canarias: crónicas de su conquista*, p. 315; *vid.* además nota núm. 7.

²⁴ *O manuscrito...*, pp. 102 y 104.

²⁵ *Le Canarien...*, G 36 y B XL; *Le Canarien...*, G 63 y B LXI; *Le Canarien...*, G 24 y B XXXI.

matar a quienes regresan después de haber estado presos entre los cristianos²⁶. Este carácter irreductible no es sinónimo de arrojo suicida, pues la crónica francesa señala que sus ataques están en función del enemigo, «ya que nunca se lanzan así contra quienes ya conocen»²⁷. La inteligencia de los aborígenes no es contemplada como capacidad intelectual, sino como predisposición a aceptar *La Verdad*. Desde esta perspectiva, se recoge la afirmación del *Libro del Conoscimiento* de que son muy inteligentes si tienen quien les enseñe, pero se indica que los habitantes de Fuerteventura son duros de entendimiento²⁸. Sobre su humanidad a la hora del cuidado de la prole existen dos noticias contradictorias. En la primera, se señala que una madre estranguló a su hijo lactante por miedo a que gritase y delatase su presencia; pero, a renglón seguido, se indica que los hombres hicieron frente a los invasores hasta que se alejaron sus mujeres e hijos, por lo que la primera noticia podría referirse a un accidente²⁹.

La descripción de sus creencias religiosas puede agruparse en varios puntos: caracterización de las mismas, posibilidades de conversión y principales desviaciones de la norma cristiana.

En el primero de ellos, se les presenta como infieles o paganos, de diferentes *leyes* o religiones, que no reconocen a su Creador³⁰. Su situación es debida a la falta de instrucción, lo cual no impide que vivan «casi como animales, cuyas almas se van a condenar»³¹. De ahí, la necesidad de ser bautizados «a fin de liberar sus corazones de la creencia errónea en la que han permanecido» y poder escapar a las consecuencias del pecado original³². La posibilidad de convertirlos a la fe cristiana, uno de los teóricos objetivos de la expedición, sólo se analiza en el caso de Fuerteventura³³. Allí parece una empresa difícil, ya que son «muy testarudos, muy firmes en sus creencias y tienen una iglesia en que hacen sus sacrificios» (dato corroborado por los dibujos de Torriani³⁴). Es más, como hemos mencionado, tenían por costumbre acabar con la vida de quienes hubiesen sido prisioneros de los cristianos. Sin embargo, la insistencia en este punto —cinco referencias, por ninguna para el resto de las islas—, la posible existencia de cristianos en Gran Canaria y la optimista interpretación del bautismo del *rey* de Lanzarote, quien «tanto por sus palabras como por su actitud tenemos la esperanza de que, si Dios quiere, será buen cristiano», podrían apuntar a que se trataba de un hecho extraordinario³⁵. Además, la realidad parece contrade-

²⁶ *Le Canarien...*, G 67 y 69.

²⁷ *Le Canarien...*, G 64.

²⁸ *Le Canarien...*, G 55 y B LXVIII.

²⁹ *Le Canarien...*, G 33.

³⁰ *Le Canarien...*, G 9, 24, 27, 40

³¹ *Le Canarien...*, G 55 y 42.

³² *Le Canarien...*, G 49 y 47.

³³ *Le Canarien...*, G 62 y 69; B LX y LXVIII.

³⁴ F.G. MARTÍN RODRÍGUEZ, *La primera imagen...*, p. 70.

³⁵ *Vid.* nota núm. 33; *Le Canarien...*, G 36 y B XL; *Le Canarien...*, G 42.



cir los temores iniciales, ya que poco después del bautismo de los dos reyes de la isla, todos sus habitantes eran cristianos y llevaban a sus hijos recién nacidos a bautizar en la corte de Valtarajal³⁶. Las conductas reprobables en el plano moral se circunscriben a los desórdenes en la vida sexual y familiar. A las ya citadas, relativas a la desnudez y a la falta de vergüenza por ello, hay que unir la referida al carácter múltiple del matrimonio. Por ello, se insiste en la norma de «una sola mujer para un solo hombre —y quien hace lo contrario peca mortalmente— y se describe con extensión y sorpresa la poliandria existente en Lanzarote³⁷. Seguramente, también se trataba de un hecho excepcional, siendo más habitual la poligamia, ampliamente recogida en otras fuentes.

La menor valoración moral de los aborígenes, frente a su buena consideración física, se sustenta en una consideración religiosa: estas gentes no han tenido acceso a la Revelación. Sin embargo, su situación no es completamente negativa. Al tratarse de paganos (aunque el manuscrito B hable de reyes sarracenos por falta de información del tardío copista³⁸), su estatuto es achacable al desconocimiento, y no al rechazo, como en el caso de judíos y musulmanes. Por ello, la solución a dicha situación se encuentra teóricamente en la evangelización y no en el enfrentamiento. Desde esta perspectiva, la guerra se presenta como algo no querido y fruto de la traición de Bertin de Berneval. Esto no excluye su extrema violencia, que llevó a Gadifer a plantearse la muerte de los *hombres de pelea*, conservando únicamente a mujeres y niños, con la idea de bautizarlos y vivir con ellos³⁹. Tras la guerra, la conversión estaba ligada al hecho de conquista, como pone de manifiesto nuestra crónica. La relación entre rendición y bautismo está recogida en diversos pasajes de la misma. Es el caso de los 80 neófitos de la Pascua de Pentecostés de 1403; de Guadafrá y el grueso de sus súbditos; del rey de Maxorata y 42 de sus hombres, bautizados tres días después de su entrega; o del rey de Jandía y 47 de sus guerreros, cristianados inmediatamente después de su rendición⁴⁰. A pesar de ello, existió un esfuerzo de instrucción religiosa, como ponen de manifiesto el catecismo contenido en *Le Canarien* y las indulgencias a favor de los cooperadores en la misión. El primero constituye, por su simplicidad, un perfecto útil de evangelización. Se compone de una sucinta «Historia de la Salvación» y de un resumen de tres de las habituales siete partes de la doctrina cristiana: artículos de la fe, mandamientos y sacramentos. Además, los mandamientos se presentan bajo la fórmula abreviada de amor a Dios y amor al prójimo; y no se recogen dos sacramentos: confirmación y extremaunción⁴¹.

³⁶ *Le Canarien...*, B LXXVI.

³⁷ *Le Canarien...*, G 47 y 70; B XLVII.

³⁸ *Le Canarien...*, B IV y LXXXIII.

³⁹ *Le Canarien...*, G 27.

⁴⁰ *Le Canarien...*, G 27 y 42; B LXXXVI.

⁴¹ *Le Canarien...*, G 47-49; B XLVII-LII. Vid. el estudio de J. Sánchez Herrero, «El tratado de doctrina cristiana incluido en *Le Canarien*», en *VI Coloquio de Historia Canario-Americana*, Las Palmas de Gran Canaria, 1988, t. II, 2ª parte, pp. 743-764.

Se trata, por otra parte, de un instrumento adaptado al público a quien va dirigido. Esto es visible en la elección de ciertos temas, como el carácter vinculante del matrimonio, que ya hemos comentado. Respecto a las indulgencias, conviene recordar que su supresión en 1412 ha sido interpretada, desde la época de Viana, como respuesta a los agravios cometidos por Maciot de Bethencourt contra los indígenas⁴².

ORGANIZACIÓN SOCIAL Y POLÍTICA

A ojos de los europeos, el tercer pilar en la caracterización de un pueblo era la existencia en él de *policía*, es decir, de normas de gobierno. La nota más evidente de tales normas era la jerarquización social. En el caso de las comunidades canarias, su escalón más alto estaba ocupado por los jefes tribales, designados *reyes* a la usanza europea. Sin embargo, la crónica no se plantea el origen y alcance de sus poderes. No sabemos, por tanto, si se trata de magistraturas hereditarias o electivas y cuáles eran las normas que las regían. A lo sumo, en Gran Canaria se habla de «el hijo de Artamy» y de «el hijo del rey de esa isla, que se llama Artamy», lo que podría aludir a la existencia de un epónimo en la jefatura insular⁴³. Sin embargo, ello no probaría que la descendencia dinástica se fundase en una consanguinidad real y no en una ficticia. Tampoco conocemos el ámbito de los poderes de los mencionados reyes, pues ignoramos si los mismos se ejercían sobre todos los segmentos del grupo insular; sobre el propio grupo, con primacía ulterior del más fuerte sobre el resto; o si se trataba de una situación dinámica, con procesos de concentración y dispersión, según las circunstancias.

Como para los cronistas europeos el término rey conllevaba las ideas de unicidad de poder y de plena autoridad, la existencia de dos reyes en Fuerteventura supondría la existencia de dos entidades plenamente diferenciadas. Tal percepción se veía reforzada por la referencia a que el antagonismo entre ambos reinos explicaba la existencia «de los castillos más fuertes, edificados según su estilo, que se podrían encontrar en parte alguna»⁴⁴. No obstante, no se señalan los límites de ambos reinos, pareciendo claro que las paredes de piedra que atravesaban la isla no tienen tal función. La evolución política en las diversas islas permite comprender que la situación no era tan monolítica como imaginaban los redactores de *Le Canarien*⁴⁵.

⁴² C.M. DE WITTE O.S.B., «Un faux en indulgences pour la conquête des Canaries», en *Homenaje a Serra Ràfols*, La Laguna, 1970, t. III, pp. 441-451; A. DE VIANA, *La conquista de Tenerife* (Ed. A. Cioranescu). Santa Cruz de Tenerife, 1968, Canto II, pp. 44-45.

⁴³ *Le Canarien...*, G 63 y 68; B LXVI.

⁴⁴ *Le Canarien...*, B LXXI y LXXIV.

⁴⁵ Abundantes ejemplos en E. AZNAR VALLEJO y A. TEJERA GASPAS, «El encuentro de las culturas prehistóricas canarias con las civilizaciones europeas», en *X Coloquio de Historia Canario-Americana*, Las Palmas de Gran Canaria, 1994, t. I, pp. 23-73; y en E. AZNAR VALLEJO, «La conquista



Además, el propio texto contiene sugerencias en esta dirección. En tal sentido, el intento de Afche de convertirse en *rey* con ayuda de los franceses se puede interpretar como fruto de las aspiraciones de uno «de los grandes» o «uno de los mayores de la isla»; es decir, uno de los jefes de los clanes familiares, los denominados *capitanes* en otras fuentes. Pero también puede hacerse en clave de intereses de grupo. Desde este punto de vista, Torriani alude a la existencia de un segundo reino en la isla. La actuación de Afche recuerda a la de los *reyes* de esta y otras islas: aparece acompañado de un numeroso séquito (24 guerreros) y puede ofrecer a los franceses el bautismo de todos los de su facción. Y existen tres hechos cuya relación no parece casual: la elección del asentamiento francés en la región de Rubicón; el papel en ella de Alfonso, *lengua* de la expedición y sobrino de Afche; y el vínculo entre el nombre de éste y el de los montes Ajaches, que delimitan dicha comarca. Algunas de las funciones del jefe tribal o *rey* aparecen reflejadas de forma indirecta en la crónica. Sabemos, por ejemplo, que intervenía en los procesos de concentración y redistribución de la riqueza del grupo. Así queda patente en la obtención, a raíz de la captura del *rey* de Lanzarote y tras la proclamación de Afche, de muchas provisiones y gran cantidad de cebada⁴⁶. También encarnaba a la comunidad y velaba por su suerte, como prueban la decisión de rendirse al verle prisionero, de bautizarse cuando él lo hace y la posternación ante su persona, como señal de entrega de cuerpos y haciendas⁴⁷. Asumía, por último, la administración de la justicia, ejemplificada en el castigo al usurpador Afche, quien fue lapidado y quemado⁴⁸. Tal pena era acorde con la gravedad del hecho y común a bastantes civilizaciones antiguas. Suponía, por un lado, la muerte de un miembro del grupo por medios interpuestos y habitualmente lejos del lugar de habitación, para no incurrir en el tabú de la sangre. Y por otro, la negación a éste de los beneficios de la inhumación en tierra comunal. Seguramente, esta explicación sirve también para el castigo infligido medio siglo antes a los franciscanos de la misión mallorquina, que fueron arrojados a la sima de Jinámar⁴⁹. Por otra parte, la utilización del fuego como forma de castigo está recogida por la Pesquisa de Cabitos, que señala, al referirse a los ataques contra la torre de Gando, que los canarios hacían saltar al fuego a los cristianos para darles muerte⁵⁰. La importancia atribuida al *rey* era patente en sus atributos externos, como vimos al referirnos al episodio de Afche; y en sus bienes personales, que conocemos gracias a su

en primera persona. Las fuentes judiciales», en *XII Coloquio de Historia Canario-Americana*, Las Palmas de Gran Canaria, 1998, t. I, pp. 365-393.

⁴⁶ *Le Canarien...*, G 27; B XXXII y XLV.

⁴⁷ *Le Canarien...*, B XLV; *vid.* nota 40; *Le Canarien...*, B XLV.

⁴⁸ *Le Canarien...*, B XXXIII.

⁴⁹ J. ABREU GALINDO, *Historia de las siete islas de Canaria*, Santa Cruz de Tenerife, 1977, p. 42; L. TORRIANI, *Descripción de las Islas Canarias*, Santa Cruz de Tenerife, 1959, p. 119.

⁵⁰ E. AZNAR VALLEJO, *Pesquisa de Cabitos*, Las Palmas de Gran Canaria, 1990: Considerandos del procurador señorial y testimonios de Íñiguez de Atabe, Diego de Sevilla y Pedro Tenorio.

confirmación en los repartimientos del conquistador francés, que estipulaban que debían tener «mayor casa y hacienda que cualquier otro canario»⁵¹.

Por debajo del rey se encontraba el grupo de notables, al que ya hemos hecho mención. En Gran Canaria se les caracteriza como *nobles* o *hidalgos*, aunque se añade «según su estado». Su propia abundancia era signo de la importancia concedida a este pueblo. Para los cronistas europeos tales denominaciones suponían preeminencia social y función militar e iban íntimamente ligadas. Ignoramos si en la sociedad canaria ocurría lo mismo o si, por el contrario, la actividad bélica correspondía al conjunto de la población, como apuntan otras fuentes. En la citada isla se menciona gente de inferior categoría, presentada como «de otra condición». Desconocemos si se trataba de un solo grupo o si es preciso separar dentro de él a los de condición humilde (*villanos*) de los marginados (*trasquilados*). Es posible que la referencia a que «la mayoría lleva blasones de distintas formas grabados en el cuerpo»⁵² tenga que ver con la estratificación social, en cuyo caso parece reforzar la segunda hipótesis, ya que sólo los excluidos quedarían al margen de los grupos familiares que los emblemas representan. En cualquier caso, la referencia a que cada uno los lleva a su gusto parece errónea y fruto del desconocimiento de su organización socio-política, tal como sucedería por parte aborígen respecto de los linajes franceses y sus divisas.

Otra prueba de *policía* era la existencia de casas y poblados. El panorama en las tres islas mejor conocidas por los franceses presenta una progresión a este respecto. En Lanzarote se hace referencia a «gran número de aldeas y de buenas casas»; en Fuerteventura se cita «gran número de aldeas y viven más reunidos que los de Lanzarote», y en Gran Canaria se habla de ciudades (Telde, Agüimes y Arguineguín)⁵³. Las dos primeras se localizan sobre *ríos* de agua corriente y a dos o tres leguas del mar, mientras que la tercera se encontraba en la costa y era susceptible de ser fortificada y transformada en puerto. El conocimiento de estos recursos era compatible con la utilización de cuevas, visibles en la crónica como lugares de refugio; y con la práctica ocasional de vida al aire libre, recogida en un pasaje sobre La Gomera⁵⁴. También se mencionan, como lugares de residencia temporal, los *castillos* de Fuerteventura, que no coinciden con los núcleos de población⁵⁵. Suponemos que se trataba de fortalezas naturales —de ahí su nombre posterior—, cuyas condiciones de acceso y de defensa habían sido reforzadas. Su utilización presentaba el inconveniente, según los franceses, de no resistir largos asedios, por alimentarse la población únicamente de carne y no pagarla. Aunque no existen descripciones de las viviendas, sabemos que algunas de ellas eran grandes, pues servían para las reuniones

⁵¹ *Le Canarien...*, B LXXXII.

⁵² *Le Canarien...*, G 68.

⁵³ *Le Canarien...*, G 70; B LXVIII; G 63, 68 y B LXI.

⁵⁴ *Le Canarien...*, B 33 y B XLI.

⁵⁵ *Le Canarien...*, B LXXI.

de los hombres del *rey*⁵⁶. También conocemos que las de Fuerteventura olían mal, por el secado de carne en su interior⁵⁷.

Otros parámetros para medir el grado de civilidad aborigen eran ciertos usos sociales, como el lenguaje, la crianza de la prole y otros ya citados. Del primero se destacan dos hechos: la diversidad entre las distintas islas y la existencia de un lenguaje silbado en La Gomera⁵⁸. La pluralidad de lenguas es señalada taxativamente por los cronistas y queda atestiguada, además, en la necesidad de contar con trujimanes o intérpretes para cada una de las islas. La particularidad del lenguaje de los gomeros se achaca a carecer éstos de lengua, que les fue cortada por orden del gran príncipe que los desterró a la isla. Tal interpretación consta como ajena y corroborada por la experiencia, ya que se señala «lo que, según su manera de hablar, parece creíble». El origen de la noticia fue atribuida por Álvarez Delgado a un derrotero andaluz, utilizado por los conquistadores⁵⁹; aunque nos parece más plausible la información directa de los marineros andaluces que los acompañaban en su periplo. A este respecto conviene recordar que la crónica no cita dicha fuente, cosa que sí hace con otras, como el *Libro del Conoscimiento*, un mapa y el testimonio de los marinos.

En lo tocante a la alimentación de los hijos, se establece distinción entre Lanzarote, donde se hace mediante deglución de alimentos por parte de la madre; y el resto de las islas, donde se efectúa mediante amamantamiento «como se hace en tierra de cristianos»⁶⁰. El primer caso se explica por la falta de leche en las madres, lo que conduce a la utilización de la boca y al consiguiente alargamiento del labio inferior, juzgado como algo repulsivo. Ahora bien, la auténtica explicación podría encontrarse en la necesidad de no interferir en las posibilidades de reproducción, lo que casa bien con la práctica de la poliandria. Curiosamente, se trata de una estrategia también utilizada en la Europa de la época, en la que la existencia de nodrizas permitía a las damas de buena posición no interrumpir su ciclo reproductivo.

PAISAJE, RECURSOS MATERIALES Y NIVEL TÉCNICO

El último bloque en la prehensión de la realidad insular reúne las informaciones sobre el medio natural, sus recursos y la forma de aprovecharlos. El objetivo de tales informaciones es múltiple, pues pretende conocer las bases de la futura subsistencia de los colonos, atraer a posibles repobladores, alimentar la curiosidad de los europeos por las *novedades* y planificar las operaciones de conquista.

⁵⁶ *Le Canarien...*, G 27; B XXXI.

⁵⁷ *Le Canarien...*, B LXVIII.

⁵⁸ *Le Canarien...*, G 9, 27, 40 y 66.

⁵⁹ J. ÁLVAREZ DELGADO, «Leyenda erudita sobre la población de Canarias con africanos de lenguas cortadas», *Anuario de Estudios Atlánticos*, 23 (1977), pp. 51-81.

⁶⁰ *Le Canarien...*, G 69 y 70.

Comenzando por el último aspecto, hay que señalar que los viajeros presentan a El Hierro, La Palma, La Gomera y el norte de Lanzarote como islas muy *fuertes*, mientras dicen que Gran Canaria tiene buenas *entradas*⁶¹. La diferencia entre una u otra calificación estriba en la existencia o no de puertos que posibiliten el desembarco sin estorbo. La situación varía tras la conquista, cuando los puertos sirven para asegurar la conexión con el exterior. Por esta razón, se insiste en que las Islas se encuentran a quince días de navegación de La Rochelle y a cinco o seis de Sevilla⁶². Por eso, son uno de los objetivos de los periplos de reconocimiento, en los que se sondeaba la profundidad de los diversos lugares de la costa. En Lanzarote se mencionan dos buenos puertos, uno para galeras —menos exigente en cuanto a calado— y otro para todo tipo de navíos⁶³. En El Hierro, por el contrario, se señala que no existe puerto ni surgidero bueno. Íntimamente ligada con este aspecto se encuentra la presentación de la orografía. De El Hierro, La Palma y La Gomera se dice que son *altas*; de Gran Canaria y Fuerteventura, que alternan montañas y llanos, aunque la primera posee condiciones más difíciles; y de Lanzarote, que es un país llano (debemos entender que a excepción del extremo norte).

Sigue, a continuación, la valoración de los suelos, de su dotación animal y vegetal y de los recursos hídricos. El Hierro, La Palma, Gran Canaria, Lanzarote y Tenerife parecían aptas para cualquier tipo de cultivo, a lo que La Palma y Lanzarote añadían el contar con buenos pastos⁶⁴. Es probable que la naturaleza de estos últimos fuera diferente en cada isla, correspondiendo en el primer caso a prados de hierba y en el segundo a plantas forrajeras. En cuanto al manto vegetal, es calificado de *bosque* en La Palma, Gran Canaria, El Hierro y Tenerife, mientras que en La Gomera y Fuerteventura sólo se habla de *árboles*⁶⁵. En este caso, también creemos que es preciso distinguir la situación en ambas islas, pues en la primera de ellas se mencionan dragos y otras especies arbóreas, mientras que en Fuerteventura las especies representadas son palmeras y tarajales. En Lanzarote, por último, se admite que no existen árboles, sólo arbustos para quemar⁶⁶.

La importancia de la flora se completa con la de la fauna. Su identificación por los europeos debe ser entendida como una aproximación, no como un discernimiento pleno de especies y variedades. En ocasiones no era posible ni siquiera un acercamiento, por lo que se recurría a la descripción pormenorizada: «pájaros, blancos y del tamaño de una oca, que andan continuamente alrededor de la gente y no dejan ninguna basura», u otros que tienen «plumas de faisán y el tamaño de un papagayo, con una cresta sobre la cabeza como los pavos, y levantan poco el vuelo»,

⁶¹ *Le Canarien...*, G 65, 66, 68 y 70; B LXIII.

⁶² *Le Canarien...*, B LII.

⁶³ *Le Canarien...*, G 70.

⁶⁴ *Le Canarien...*, G 64, 65, 67, 68 y 70.

⁶⁵ *Le Canarien...*, G 64, 65, 66, 67, 68 y 69.

⁶⁶ *Le Canarien...*, G 70.

que hoy sabemos que se trata de hubaras⁶⁷. En otros casos se acude a marcar diferencias con sus congéneres europeos, caso de los lagartos «del tamaño de un gato, pero son inofensivos y no tienen ningún veneno»⁶⁸. En el elenco predominan las aves, sin duda por su más fácil observación y por su aprovechamiento para carne y grasas. Se las denomina «halcones, gavilanes, alondras, codornices, pajaritos, pajaritos de río —de plumaje distinto de los de nuestras partes—, garzas, avutardas, palomos de cola armiñada».

Las posibilidades hídricas también eran diferentes en las distintas islas. Contando de mayor a menor riqueza, en La Palma y Gran Canaria se habla de *ríos*; en Tenerife de *manantiales corrientes*; en Fuerteventura de *arroyos* y de *fuentes vivas y corrientes*; y en Lanzarote de *gran cantidad de fuentes y cisternas*⁶⁹. Esta impresión general se completa con la indicación de que en El Hierro llueve mucho, siendo su agua muy digestiva y obtenida por destilación de los árboles —aunque no se hace mención al prodigioso Garoé, como será usual a partir de comienzos del siglo XVI—; y que en Fuerteventura los arroyos podían mover molinos, aunque *de cubo*⁷⁰. La valoración de tales informaciones ha de tener en cuenta la perspectiva optimista de la crónica, situación que es habitual en la ponderación de las nuevas tierras; pero también unas condiciones ambientales muy diferentes a las actuales.

Las buenas perspectivas que ofrece la naturaleza se completan con caracterizaciones propias de *Las Afortunadas*. Se trata de un país sano, hasta el punto de que nadie de la expedición enfermó en dos años y medio; no existen en él animales venenosos; y sus habitantes gozan de longevidad⁷¹. Estas circunstancias se deben en buena medida a la calidad del aire, uno de los principios básicos de la medicina medieval y elemento imprescindible a la hora de fundar nuevas poblaciones. Otra connotación edénica la encontramos en el maravilloso olor de uno de los frutos de Fuerteventura⁷².

Las condiciones anteriores se traducían en ricas producciones, tanto agrícolas como ganaderas y de otro tipo. El primer renglón de las mismas estaba ocupado por la silvicultura. En ella se ponderan los pinos, laureles y abetos utilizados en la obtención de madera, y los dragos y otros árboles provistos de leche medicinal⁷³. La sangre de drago era utilizada en la confección de diversos medicamentos y servía para encarnar los dientes. Las otras especies balsámicas eran almácigos, cuya resina era muy apreciada para la preparación de perfumes, ungüentos y pasta para masticar; los tarajales, que producían «goma de sal, blanca y hermosa», aunque su made-

⁶⁷ *Le Canarien...*, G 64 y 69.

⁶⁸ *Le Canarien...*, G 64.

⁶⁹ *Le Canarien...*, G 65, 67, 68, 69 y 70.

⁷⁰ *Le Canarien...*, B LXIII y LXVIII; G 69.

⁷¹ *Le Canarien...*, G 50; B LII y LXIV.

⁷² *Le Canarien...*, B LXXV.

⁷³ *Le Canarien...*, G 64, 65, 66, 67, 68, 69 y 70.

ra no servía para trabajos de calidad; y ciertas euforbias designadas como *higuieres*. En el primer caso su valoración estaba relacionada con su alto valor en Europa, que sustentaba la Maona genovesa de Quíos; mientras que en los restantes debió de basarse en informaciones recogidas sobre el terreno. También se presta importancia a especies que producen frutos, caso de higueras, palmeras, olivos y lentiscos. Sorprende que a este último no se le relacione con los aprovechamientos medicinales y que se le mencione conjuntamente con el olivo, lo que parece descartar una confusión entre ellos. Cierran este capítulo plantas y arbustos de menor porte, caso de la orchilla, líquen que les recuerda a la grana y que como ella sirve para teñir paños y otras cosas; y los helechos, en los que confían para la instalación de una futura industria vidriera⁷⁴.

Según nuestra fuente, la agricultura aborígen descansaba sobre cereales y habas⁷⁵. En Gran Canaria y El Hierro señala la existencia de trigo, mientras que en Lanzarote sólo cita cebada. Precisa que en la primera de dichas islas se obtienen, sin abonado, dos cosechas al año. Tal apreciación puede deberse a las buenas condiciones climáticas, aunque no hay que descartar la incidencia del mencionado regusto edénico, ya que subyace en ella la idea de escaso trabajo en la obtención del alimento. De La Palma y Fuerteventura dice que carecen de producción agrícola, aunque tal aseveración conviene tomarla con reservas, pues la crónica presta gran atención en la segunda de dichas islas a los dátiles y otros frutos, lo que hace suponer que se trataba de algo que excedía la mera recolección⁷⁶. La cabaña ganadera del Archipiélago estaba formada por cabras, ovejas y, en algunas islas, cerdos⁷⁷; en la relación de animales de Gran Canaria se añaden «unos perros salvajes que parecen lobos, pero son más pequeños», pero ignoramos si se destinaban al consumo⁷⁸. Dichos animales, tanto domésticos como salvajes, proporcionaban carne, cueros, leche, quesos y grasas. Constituían la base alimenticia de la población, lo que terminó repercutiendo en la forma de vida de los europeos, hasta el punto de verse obligados a consumir carne en Cuaresma⁷⁹. Se alaba la carne y los quesos de Fuerteventura, en el primer caso por considerarla mejor que la de Francia y porque «las carnes de sus cabras son muy limpias y más tiernas y sabrosas que las ovejas de otras partes»; y en el segundo por encontrarlos buenos, a pesar de estar hechos «solamente con leche de cabra»⁸⁰. Ambas apostillas son lógicas desde la perspectiva de hombres del norte y oeste de Francia e indican la superación de ciertos prejuicios y, por tanto, un esfuerzo de adaptación.

⁷⁴ *Le Canarien...*, G 38.

⁷⁵ *Le Canarien...*, G 27, 38, 64, 68 y 70; B XLIII y LXVIII.

⁷⁶ *Le Canarien...*, G 65 y 69.

⁷⁷ *Le Canarien...*, G 38, 64, 68 y 69.

⁷⁸ *Le Canarien...*, G 68.

⁷⁹ *Le Canarien...*, G 9.

⁸⁰ *Le Canarien...*, G 69 y B LXVIII.

Otro renglón de la economía indígena era el representado por la pesca, curiosamente sólo mencionada en Gran Canaria⁸¹. Este silencio, que contrasta con la información arqueológica pero que coincide con otras fuentes, puede deberse a que se trataba de una actividad de litoral, orientada al marisqueo y a la captura de peces en los bajíos. La ausencia de barcos y grandes aparejos dificultaría, sin duda, la percepción de tal actividad por parte de los europeos. Éstos, en cambio, detectaron rápidamente otro aprovechamiento del mar: los lobos marinos, de los que obtuvieron grasa y pieles⁸². Por este medio pudieron reponer su maltrecho calzado, elemento para ellos imprescindible y sometido a constante renovación, por su fragilidad constructiva.

Por último, los franceses se fijaron en el nivel técnico de las comunidades insulares, aunque normalmente lo hicieron por vía de negación. Les sorprendió sobremanera la ausencia de metales. Esto tenía repercusión en el armamento —ya que las lanzas no estaban herradas⁸³— y en otros muchos órdenes de la vida. Por ello, cobraba tanta importancia en los intercambios con los europeos la obtención de anzuelos, viejas herramientas y agujas, tal como consigna la crónica y atestiguan las evidencias arqueológicas⁸⁴. También desconocían los arcos, principal ventaja militar de los franceses; y en general «carecen de armaduras y de estrategia, pues ignoran lo que es la guerra», aunque esto último es una apreciación general para todos los países al sur del Atlas⁸⁵. En compensación, los aborígenes eran más diestros que los cristianos en el manejo de las piedras, gente muy ágil y buenos conocedores del medio⁸⁶.

También les llamó la atención el desconocimiento, al menos en Fuerteventura, de la salazón, ya que esto les privaba de conservar su principal alimento: el ganado⁸⁷. Sorprende tal afirmación, pues los europeos conocían también el secado como forma de preservar carnes y pescados. En cualquier caso, la crónica recuerda que Fuerteventura y Lanzarote contaban con abundante sal⁸⁸.

⁸¹ *Le Canarien...*, G 68.

⁸² *Le Canarien...*, G 11 y 70.

⁸³ *Le Canarien...*, G 64.

⁸⁴ *Le Canarien...*, G 36 y B XL.

⁸⁵ *Le Canarien...*, G 18, 50 y 55; B LII.

⁸⁶ *Le Canarien...*, B LXXII.

⁸⁷ *Le Canarien...*, B LXVIII y LXXI.

⁸⁸ *Le Canarien...*, G 69 y 70.



ACTIVIDADES DEL CEMyR

UNDÉCIMO CURSO DE ESTUDIOS MEDIEVALES. 2002
«BIBLIOTECA, SCRIPTORIUM Y TRANSMISIÓN DE TEXTOS»

MARÍA PAZ FERNÁNDEZ PALOMEQUE

Copistas e iluminadores: los artesanos del scriptorium

MARAVILLAS AGUIAR AGUILAR

El arte caligráfico en el ámbito árabe islámico medieval

JUAN BARRETO BETANCOR

Transmisión del texto bíblico. Copistas y filólogos

CARLOS CASTRO BRUNETTO

La ilustración de manuscritos en el arte carolingio y anglosajón

MIGUEL ÁNGEL RÁBADE

Filólogos y traductores en el Renacimiento: la doble transmisión del texto

MARGARITA MELE MARRERO

El con-texto de la Filología Medieval

PEDRO RAVELO ROBAYNA

Orden y concierto en el grafismo castellano de los primeros siglos

GLORIA DÍAZ PADILLA

Escritura y escritos en Canarias

ÍNDICE DE NÚMEROS PUBLICADOS

LOS HÉROES MEDIEVALES

CUADERNOS DEL CEMYR nº 1 (1993):

Presentación.

Etelvina FERNÁNDEZ, «Héroes y arquetipos en la iconografía medieval».

María Jesús VIGUERA MOLINS, «El héroe en el contexto árabo-islámico».

Miguel Ángel LADERO QUESADA, «El héroe en la frontera de Granada».

Antonio BRAVO GARCÍA, «El héroe bizantino».

Antonio BRAVO GARCÍA, «La caracterización del héroe en la poesía épico-heroica del inglés antiguo».

Roberto RUIZ CAPELLÁN, «Del héroe esforzado al héroe menguado».

Ismael ROCA MELIÁ, «El héroe clásico y el sabio humanista. Tomás de Aquino y Juan Luis Vives».

LAS FIESTAS MEDIEVALES

CUADERNOS DEL CEMYR nº 2 (1994):

Miguel Ángel LADERO QUESADA, «La fiesta en la Europa mediterránea medieval».

Manuel NÚÑEZ RODRÍGUEZ, «*Indignitas hominis*: la necedad, el placer y la ironía».

Eugenia POPEANGA CHELARU, «La desacralización del Mundo Medieval o 'El Mundo al Revés'».

Ana M^a. HOLZBACHER-VALERO, «Fiesta y literatura en la Edad Media francesa».

Patricia SHAW FAIRMAN, «'Rich revel and reckless mirth'. Reflejos de la vida festiva en la literatura inglesa medieval».

Moschos MORFAKIDIS, «Pervivencias paganas en las fiestas bizantinas: la danza».

Jacques HEERS, «Carnavals et fêtes des fous au moyen âge».

LOS UNIVERSOS INSULARES

CUADERNOS DEL CEMyR nº 3 (1995):

Marcos MARTÍNEZ, «Presentación».

Jesús CANTERA ORTIZ DE URBINA, «Función de la isla en los relatos franceses medievales».

Nicasio SALVADOR MIGUEL, «Descripción de islas en textos castellanos medievales».

Joaquín YARZA LUACES, «La isla en la Edad Media: metáfora e imagen visual».

Isabel de RIQUER, «Las islas parlantes».

Monique MUND-DOPCHIE, «*L'ultima Thule* dans l'imaginaire occidental. Les métamorphoses d'une île réelle en un pays fabuleux».

Enrique BERNÁRDEZ, «Islas en una isla: la Islandia medieval».

Juan GIL, «Las islas de la India».

Jacqueline HADZHOSSEF, «Aperçu des îles grecques au Moyen Âge».

Pierre GUICHARD, «L'islaire arabe médiéval dans la Méditerranée et dans l'Atlantique».

MARGINADOS Y MARGINALES EN LA ÉPOCA MEDIEVAL

CUADERNOS DEL CEMyR nº 4 (1996):

Mercedes BREA, «Tipos marginales satirizados en la lírica gallego-portuguesa».

José Luis ALONSO HERNÁNDEZ, «Tipos marginales de la Edad Media al Barroco en España».

María del Carmen GARCÍA HERRERO, «El mundo de la prostitución en las ciudades bajomedievales».

Basilis CHRISTIDIS, «Marginados en el mundo bizantino y árabe-islámico: lisiados, feos y negros».

Pedro GUARDIA MASSÓ, «Marginación y opresión en los *Cuentos de Canterbury* y en *Pedro el Labriego*».

Manuel MARCOS CASQUERO, «Clérigos vagabundos».

SABER Y CONOCIMIENTO EN LA EDAD MEDIA

CUADERNOS DEL CEMyR nº 5 (1997):

Denis MENJOT, «Los dichos de los sabios y la enseñanza de la sabiduría en la Castilla bajomedieval».

Miguel MARTÍNEZ LÓPEZ, «La *maldición* del saber en el *Fausto* de Christopher Marlowe».

Manuela MARÍN NIÑO, «La transmisión del saber en al-Andalus a través del Mu'yam de Al-Sadafi».

Francesca ESPANYOL BERTRAN, «La transmisión del conocimiento artístico en la corona de Aragón (siglos XIV-XV)».

Antonyo GARZYA, «La erudición escolar en Bizancio».

Luis GASTÓN DE ELDUAYEN, «Saber político y argumentación discursiva».



Rafael BELTRÁN, «Ejemplos de transmisión del saber histórico: de la enciclopedia a la miscelánea y del texto a la imagen en la literatura del siglo XV castellano».

Juan PAREDES, «Imágenes del saber en la narrativa medieval».

ROMERÍAS Y PEREGRINACIONES

CUADERNOS DEL CEMYR nº 6 (1998):

Juan Ignacio RUIZ DE LA PEÑA, «Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, cauce de transformaciones sociales y reactivación económica en la Edad Media peninsular».

Pannayotis YANNAPOULOS, «Pérégrinations et pèlerinages dans l'hagiographie byzantine».

Ángel MEDINA ÁLVAREZ, «Notas sobre la simbólica musical del Camino».

Fernando CARMONA FERNÁNDEZ, «La peregrinación amorosa en los siglos XII y XIII».

Luis IGLESIAS RÁBADE, «Peregrinos y romeros de la Inglaterra medieval. La romería popular».

Joaquín RUBIO TOVAR, «Viaje e imagen del mundo en la *Divina Commedia*».

Antonio ALVAR EZQUERRA, «Roma, al final del camino».

PAISAJE Y NATURALEZA EN LA EDAD MEDIA

CUADERNOS DEL CEMYR nº 7 (1999):

Juan RIBERA LLOPIS, «El paisaje en la literatura catalana medieval».

José María BALCELLS DOMÉNECH, «El paisaje en la poesía castellana medieval».

Fátima ROLDÁN CASTRO, «La percepción del entorno: el mundo musulmán».

Mercedes BORRERO FERNÁNDEZ, «Cambios políticos y paisajes agrarios en la Edad Media. El ejemplo andaluz (siglos XIII-XV)».

Miguel RODRÍGUEZ-PANTOJA MÁRQUEZ, «Pintar con la pluma. Descripciónes de paisajes en la poesía latina medieval».

Gaspar MOROCHO GAYO, «El paisaje utópico en la literatura hagiográfica bizantina. La vida de Teoctista de Lesbos de Nicetas Magistro».

Manuel BRUÑA CUEVAS, «Apuntes sobre el paisaje y la naturaleza en la literatura medieval francesa».

Marta CENDÓN FERNÁNDEZ, «La naturaleza y el paisaje en el gótico. La naturaleza en los conjuntos funerarios».

María José MORA SENA, «Un invierno entre los hielos: los paisajes de la poesía anglosajona».



MAGIA Y MEDICINA EN LA EDAD MEDIA

CUADERNOS DEL CEMyR nº 8 (2000):

Ernesto GARCÍA FERNÁNDEZ, «Reflexiones históricas sobre ciencia y magia en la Edad Media».

Enrique MONTERO CARTELLE, «De la Antigüedad a la Edad Media: medicina, magia y astrología latinas».

Etelvina FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, «Magia y medicina en el mundo medieval a través de las imágenes».

Fernando GALVÁN REULA, «De magia artúrica».

Eva-María GÜIDA, «El *Lapidario* de Alfonso X: observaciones acerca del léxico».

Maxim KERKHOF, «Sobre medicina y magia en la España medieval de los siglos XIII-XV».

PLAZAS Y MERCADOS EN LA EDAD MEDIA

CUADERNOS DEL CEMyR nº 9 (2001):

Antón FIGUEROA, «Las lecturas contemporáneas de la comunicación literaria en el espacio público medieval».

Ángeles LÍBANO ZUMALACÁRREGUI, «Génesis y difusión del léxico del mercado en el medioevo peninsular».

Encarnación MOTOS GUIRAO, «La ciudad y el comercio en Bizancio».

Rafael PORTILLO GARCÍA, «El teatro en la calle».

María ASENJO GONZÁLEZ, «El comercio. Actividad económica y dinámica social en las plazas y mercados de Castilla. Siglos XIII-XV».

Maurilio PÉREZ GONZÁLEZ, «Léxico relativo a los mercados según la documentación asturleonesa (y castellana) hasta 1230».

Micaela CARRERA DE LA RED, «El escenario social como delimitador de espacios en el teatro quinientista portugués».

Emilio MOLINA LÓPEZ, «En el corazón de la calle: el mercado».

