

03



# ERASMO

REVISTA DE HISTORIA  
BAJOMEDIEVAL Y MODERNA

ISSN 2341-2380

AÑO 2016



NÚMERO 03

---



ERASMO<sup>©</sup>

REVISTA DE HISTORIA  
BAJOMEDIEVAL Y MODERNA

---

ISSN 2341-2380 AÑO 2016  
VALLADOLID ESPAÑA

.....





*Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna* es un proyecto ideado con el fin de ser una puerta digital para la difusión de artículos vinculados con las humanidades y en especial pretende ofrecer a sus lectores la posibilidad de tener a su alcance aquellos trabajos que destaque por proponerse en ellos innovaciones metodológicas y cuestiones de interés historiográfico. La periodicidad es anual, publicándose artículos originales y reseñas. El marco cronológico de la revista es la Baja Edad Media y la Edad Moderna (siglos XIV-XVIII). Finalmente, el deseo de este Equipo Editorial, es que la revista posea una dimensión internacional, pudiéndose por ello publicar no solamente en castellano sino también en inglés, francés, portugués e italiano.

*Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna* is a scientific journal edited by the University of Valladolid. It is an electronic and free access publication composed of articles and reviews. Its aim is to spread different works related with humanities studies that offer methodological innovations or new research fields. The chronological framework of the journal is the Early Modern period (14th through 18th century). The editorial board wishes the journal to become an international platform where different academic traditions could come together. Therefore, works in castilian, english, french, portuguese, and italian will be accepted.

**DIRECTOR:**

Daniel Galván Desvaux (Universidad de Valladolid). [daniel.galvan.desvaux@hmca.uva.es](mailto:daniel.galvan.desvaux@hmca.uva.es)

**SUBDIRECTOR:**

Carlos Lozano Ruiz (Universidad de Valladolid). [carlos.lozano@uva.es](mailto:carlos.lozano@uva.es)

**SECRETARIO:**

Germán Gamero Igea (Universidad de Valladolid). [german.gamero@uva.es](mailto:german.gamero@uva.es)

**CONSEJO DE REDACCIÓN:**

Alberto Corada Alonso (FPU. MECD-Universidad de Valladolid). Alberto Moran Corte (FPI. MECD-Universidad de León). Alfredo Martín García (Universidad de León). Ana Echevarría Arsuaga (UNED). Carlos Lozano Ruiz (Universidad de Valladolid). Damijela Oxa (Università degli Studi di Bologna). Daniel Galván Desvaux (Universidad de Valladolid). Enza Russo (Università degli Studi di Napoli Federico II- U. de Valencia). Germán Gamero Igea (Universidad de Valladolid). Javier de Santiago Fernández (Universidad Complutense de Madrid). Javier Jiménez Gadea (Museo de Ávila). Luis Araus Ballesteros (Universidad de Valladolid). Luís Manuel de Araújo (Universidade de Lisboa). Manuel Rivero Rodríguez (Universidad Autónoma de Madrid). María Herranz Pinacho (FPU. MECD- Universidad de Valladolid). María José Pérez Álvarez (Universidad de León). Ofelia Rey Castelao (Universidad de Santiago de Compostela). Rafael Ruiz Andrés (FPU. MECD-Universidad Complutense de Madrid). Roxanne Chilá (Université Lille 3). Santiago Domínguez Sánchez (Universidad de León). Sonja Mujcinovic (Universidad de Valladolid).

**CONSEJO ASESOR:**

Adolfo Carrasco Martínez (Universidad de Valladolid). Antonio Cabeza Rodríguez (Universidad de Valladolid). Denis Menjot (Université de Lyon II). Flocèl Sabaté i Curull (Universitat de Lleida). Gaetano Sabatini (Università degli Studi Roma Tre). Inmaculada Arias de Saavedra (Universidad de Granada). Isabel Drumond Braga (Universidade de Lisboa). John Edwards (University of Oxford). Juan Antonio Bonachía Hernando (Universidad de Valladolid). Lina Scalisi (Università di Catania). Luis Antonio Ribot García (UNED). Luis Miguel Enciso Recio (RAH). Margarita Torremocha Hernández (Universidad de Valladolid). María Isabel del Val Valdivieso (Universidad de Valladolid). Pere Verdés Pijuan (CSIC-IMF). Teófanes Egido López (Universidad de Valladolid).

**REVISORES DE ESTILO:**

Esperanza Rivera Salmerón (Revisora de estilo de textos en castellano. Universidad de Valladolid). Francisco Javier Molina de la Torre (Revisor de estilo de textos en inglés. Universidad de Valladolid). Héctor Urzáiz Tortajada (Revisor de estilo de textos en castellano. Universidad de Valladolid). Ivana Pistoresi De Luca (Revisora de estilo de textos en italiano. Universidad de Valladolid). Luís Manuel de Araújo (Revisor de estilo de textos en portugués. Universidade de Lisboa). Sonja Mujcinovic (Revisora de estilo de textos en inglés. Universidad de Valladolid).

**DISEÑO DE LA REVISTA Y MAQUETACIÓN:**

Noelia Galván Desvaux (Universidad de Valladolid).

**DIRECCIÓN POSTAL:**

Departamento de Historia Antigua y Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, Despacho número 7. Pza. del Campus s/n, 47011, Valladolid (España), Teléfono: +34 983 423000, ext. 3156. revista.erasmo.fyl@uva.es  
UNIVERSIDAD DE VALLADOLID: Plaza de Santa Cruz, 8, 47002, Valladolid (España), Teléfono: +34 983 423000. www.uva.es

Las Normas editoriales de la revista así como otros datos de interés pueden consultarse al final del número y en nuestra Web: [www5.uva.es/revistaerasmo/](http://www5.uva.es/revistaerasmo/)

La publicación *Erasmo. Revista de historia Bajomedieval y Moderna* ofrece la posibilidad de suscripción gratuita. Para formalizar el alta de dicho servicio, será suficiente enviar un correo electrónico (revista.erasmo.fyl@uva.es) con los siguientes datos personales: nombre y apellidos, filiación institucional y dirección electrónica en la que se desee recibir la información.

Las opiniones y resultados expuestos en los diferentes artículos y reseñas son responsabilidad exclusivamente de los autores.

© Los Autores, Valladolid, 2016.



## S U M A R I O

Presentación ..... 11

Sumario Analítico ..... 13

Analytic Summary ..... 18

## artículos

MARÍA ÁLVAREZ FERNÁNDEZ ..... 25

«Dar bella diversión». *Ecos de fiesta y memoria festiva en el Oviedo medieval (siglos XIII-XVI).*

MÁXIMO GARCÍA FERNÁNDEZ ..... 39

*Gremios y pleitos. Comportamientos sociales y laborales restrictivos en la Castilla interior de los siglos XVI-XVIII.*

ROBERTO J. GONZÁLEZ ZALACAIN ..... 55

*La construcción de una élite urbana en una sociedad de nueva colonización: Tenerife.*

MARIA ANTÓNIA LOPES ..... 69

*Os pobres, os ricos e a caridade na literatura religiosa portuguesa dos séculos XVII, XVIII e XIX.*

GUILLERMO NIEVA OCAMPO ..... 89

*De la colaboración a la oposición: los frailes dominicos y la realeza castellana (1370-1474).*

GERARDO MIGUEL NIEVES LOJA ..... 100

*El perdón como renuncia a la venganza. Algunas reflexiones filosóficas.*

RICARDO PESSA DE OLIVEIRA ..... 112

*O delito da palavra. As proposições na vila de Pombal e freguesias limítrofes (séculos XVI-XVIII).*

ISABELLE POUTRIN ..... 125

*El hijo de convertido en el derecho canónico. El aggiornamento de la doctrina en relación con la conversión de los judíos (Estados Pontificios, s. XVI-XVIII).*

FRANCISCO JOSÉ RODRÍGUEZ MESA ..... 143

*Lucrezia d'Alagno o la celebración literaria y pública de la consorte de facto de Alfonso el Magnánimo.*

- JOSUÉ VILLA PRIETO ..... 157  
*Afrontar el destino: fortuna, providencia y moralidad en los tratados castellanos de la Baja Edad Media.*

## resenñas

---

- ARIAS DE SAAVEDRA ALIAS, I. y LÓPEZ- GUADALUPE MUÑOZ, M. A. (eds.) ..... 184  
*Vida cotidiana en la Monarquía Hispánica. Tiempos y espacios* por Beatriz Bermejo De Rueda.
- DEL VAL VALDIVIESO, M. I. (ed.) ..... 187  
*La percepción del agua en la Edad Media* por María Marcos Cobaleda.
- MENDES DRUMOND BRAGA, I. M. R. y TORREMOCHA HERNÁNDEZ, M. (coords.) ..... 190  
*As Mulheres perante os tribunais do Antigo Regime na Península Ibérica* por Alfredo Martín García.
- PÉREZ, J. ..... 192  
*Cisneros, el cardenal de España* por Rafael Ruiz Andrés.
-



## S U M M A R Y

Presentación .....	11
--------------------	----

Sumario Analítico .....	13
Analytic Summary .....	18

## articles

MARÍA ÁLVAREZ FERNÁNDEZ .....	25
<i>Ceremonies and traditional festivities in Oviedo in the Middle Ages (13th-16th centuries).</i>	

MÁXIMO GARCÍA FERNÁNDEZ .....	39
<i>Guilds and Lawsuits. Social and Labour restrictive behaviors (16th -18th centuries).</i>	

ROBERTO J. GONZÁLEZ ZALACAIN .....	55
<i>Building an urban elite in a new colonization society: Tenerife.</i>	

MARIA ANTÓNIA LOPES .....	69
<i>The poor, the rich and the charity in Portuguese religious literature of the 17th, 18th and 19th centuries.</i>	

GUILLERMO NIEVA OCAMPO .....	89
<i>From the collaboration to the opposition: the Dominican friars and the Castilian royalty (1370-1474).</i>	

GERARDO MIGUEL NIEVES LOJA .....	100
<i>Waiver of forgiveness as revenge. Some philosophical reflections.</i>	

RICARDO PESSA DE OLIVEIRA .....	112
<i>The word crime. The propositions in Pombal and neighboring parishes (XVI-XVIII centuries).</i>	

ISABELLE POUTRIN .....	125
<i>The convert's son in canon law. The adjustment of the doctrine linked to the conversion of the Jews (Papal States, 16th-18th century).</i>	

FRANCISCO JOSÉ RODRÍGUEZ MESA .....	143
<i>Lucrezia d'Alagno, or literary and public celebrations for Alfonso the Magnanimous' de facto consort.</i>	

- JOSUÉ VILLA PRIETO ..... 157  
*Facing the fate: fortune, providence and morality in castilian treatises of Late Middle Ages.*

---

reviews

---

- ARIAS DE SAAVEDRA ALIAS, I. y LÓPEZ- GUADALUPE MUÑOZ, M. A. (eds.) ..... 184  
*Vida cotidiana en la Monarquía Hispánica. Tiempos y espacios* por Beatriz Bermejo De Rueda.
- DEL VAL VALDIVIESO, M. I. (ed.) ..... 187  
*La percepción del agua en la Edad Media* por María Marcos Cobaleda.
- MENDES DRUMOND BRAGA, I. M. R. y TORREMOCHA HERNÁNDEZ, M. (coords.) ..... 190  
*As Mulheres perante os tribunais do Antigo Regime na Península Ibérica* por Alfredo Martín García.
- PÉREZ, J. ..... 192  
*Cisneros, el cardenal de España* por Rafael Ruiz Andrés.
-

## PRESENTACIÓN

---

Desde este su tercer número *Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna* cuenta con la incorporación del área de Ciencias y Técnicas Historiográficas, acordada en un consejo departamental a iniciativa y petición de sus becarios. Parecía ocasión propicia para que el presentador del número procediese del profesorado de Paleografía y Diplomática, antigua denominación del área. Ante la invitación que me hizo desde Roma María Herranz Pinacho, una de nuestras becarias, no pude negarme por mantener la tradición de la Cátedra de colaborar con nuestros saberes de ciencias auxiliares a las peticiones de miembros de otros campos, pero además lo hacía con gusto porque creo que los jóvenes investigadores de la Facultad se merecen todo el apoyo que podamos prestarles en sus proyectos y en otras tareas ilusionantes. Las últimas promociones de becarios de investigación están formadas por licenciados con una excelente formación, con base en un currículo académico más que excelente, y una buena formación en idiomas y en las técnicas digitales de información. Al talento y capacidad de trabajo que suponen los brillantes expedientes académicos, hay que sumar una inquietud intelectual ante los fenómenos históricos y los nuevos métodos de trabajo y una necesidad perentoria de dar a conocer el fruto de sus investigaciones en el nuevo molde no de letra impresa sino en edición digital, que, nos guste o no, es el medio de comunicación de hoy y del futuro. La sociedad española ha hecho un esfuerzo económico muy considerable para darles la formación que hoy tienen con el propósito del avance de la ciencia y su transmisión y aprovechamiento por las generaciones venideras. La salida profesional para los investigadores de los distintos campos de la Historia es su incorporación a las plantillas universitarias. Pero, como es sabido, el panorama que se presenta a nuestros jóvenes investigadores es francamente desolador: la crisis económica permanente de España y, lo que es más importante, la idea de muchos directores de la política nacional de que las Humanidades son como la guinda que corona la tarta, y si se quita, sigue habiendo tarta, hacen que muchos tengan que reorientar su vida sintiendo que han gastado cuatro o cinco años de sus vidas que podían haber dedicado a preparar una oposición; otros tienen la fortuna de ser contratados por la Universidad, pero lo que hacen en su mayoría en unas condiciones económicas que deberían avergonzar a los responsables del alma máter por haberlas aceptado y aplicado. Y hay que saber que ellos son el futuro, porque buena parte del profesorado activo se está jubilando sin que se contemple el acceso de sangre joven.

La revista *Erasmo* es una muestra más de la capacidad de nuestros jóvenes investigadores no ya para el estudio de los fenómenos históricos sino para la gestión de una revista científica. Y, aunque el equipo director está formado por personal de la Universidad de Valladolid, no es una revista para dar a conocer en ella sus propias investigaciones. *Erasmo* nació y lo está cumpliendo con el propósito de recoger en sus páginas digitales colaboraciones de toda Europa y América con temática bajomedieval o de la Edad Moderna y que ofrezcan innovaciones metodológicas e interés historiográfico. Esta internacionalidad se completa con otra prueba de madurez científica basada en la severa selección de los originales presentados. Y no solo aparecen trabajos de investigadores noveles, sino también de figuras consagradas, como ocurre en este número con un trabajo sobre gremios y pleitos debido a Máximo García Fernández, profesor de Historia Moderna de nuestra Universidad.

En el presente volumen se publican nueve artículos. Dos de ellos relacionados con conversos y con Inquisición. I. Poutrin, Universidad Paris Est Créteil, aborda el tema de la doctrina de

derecho canónico reelaborada en los Estados Pontificios sobre los niños de padres o abuelos judíos convertidos al cristianismo, y Ricardo Pessa de Oliveira, Investigador Miembro integrado del CIDEHUS-UE, utilizando los ricos fondos de la Inquisición portuguesa, estudia los delitos de proposición, desde la blasfemia a las afirmaciones sobre las creencias admitidas, en la localidad de Pombal, distrito de Coimbra. Otros dos trabajos van a tener de común la utilización de fuentes literarias: María Antónia Lopes, Universidade de Coimbra, aborda la pobreza y caridad en la literatura religiosa portuguesa durante los siglos XVII-XIX, mientras que Josué Villa Prieto, Università degli Studi di Roma Tor Vergata, se centra en fortuna y providencia en los tratadistas bajomedievales castellanos. Máximo García Fernández, Universidad de Valladolid, aporta una nueva visión analizando pleitos en que los gremios salen en defensa de intereses restrictivos de los oficios artesanales en época moderna. Gerardo Miguel Nieves Loja, Universidad Nacional de Chimborazo, reflexiona acerca de las visiones filosóficas sobre el perdón. Por su parte, Guillermo Nieve Ocampo, Universidad Nacional de Salta, pone de manifiesto que los conventos dominicos establecidos en la baja Edad Media en los estados señoriales castellanos se convirtieron en defensores de las opciones políticas del linaje. Roberto J. González Zalacain, UNED-Tenerife, se centra en cómo se constituye la primera oligarquía en Tenerife a raíz de la colonización castellana de la isla. Hay dos temas más festivos: uno debido a Francisco J. Rodríguez Mesa, Universidad de Córdoba, dedicado a la bellísima Lucrezia d'Alagno, “amiga”, como diría el P. Flórez, de Alfonso el Magnánimo en los últimos años de su vida y que se convirtió en la mujer más influyente del Reino de Nápoles y de toda Italia, y otro de María Álvarez Fernández, Universidad de Oviedo, sobre las fiestas que se celebraban en Oviedo (siglos XIII-XVI), como ocurría en otras ciudades de la Corona de Castilla, para regocijo del pueblo: danzas, corridas de toros, solemnes procesiones, etc. valorando el impacto económico que suponían para la ciudad.

Termino con una doble felicitación: a los responsables de *Erasmo* por alcanzar la solución del tercer número con unos altos niveles de calidad, mostrando a quien lo quiera ver la preparación intelectual que han alcanzado; al profesorado de Historia Medieval e Historia Moderna, y por extensión a toda la Facultad, por haber sabido formar en los años de Licenciatura y Doctorado a este grupo de jóvenes investigadores que está llamando a las puertas para ocupar un puesto estable en la docencia e investigación universitaria.

José Manuel Ruiz Asencio



## SUMARIO ANALÍTICO

---

### MARÍA ÁLVAREZ FERNÁNDEZ:

Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Oviedo, C/ Teniente Alfonso Martínez, s/n. Oviedo, 33071, (ASTURIAS). c. e.: alvarezfmaria@uniovi.es.

*«Dar bella diversión». Ecos de fiesta y memoria festiva en el Oviedo medieval (siglos XIII-XVI) (ES).*

Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 3 (2016), pp. 25-38.

#### RESUMEN:

Se propone una aproximación al fenómeno festivo en Oviedo a principios del siglo XVI. Se repasan los ceremoniales más representativos, su origen y casuística, las manifestaciones lúdicas derivadas -danzas, juegos, corridas de toros, procesiones- y el impacto económico de estas alegrías en la hacienda local, seleccionando los ejemplos más solemnes y de mayor carga simbólica para la comunidad vecinal.

#### PALABRAS CLAVES:

Identidad cívica. Sociabilidad. Fiestas. Edad Media. Asturias.

.....

### MÁXIMO GARCÍA FERNÁNDEZ:

Doctor en Historia (Universidad de Valladolid). Profesor de Historia Moderna. Universidad de Valladolid, Departamento de Historia Moderna, Contemporánea de América, Periodismo y Comunicación audiovisual y Publicidad, Facultad de Filosofía y Letras, Plaza del Campus, s/n, 47011, Valladolid. c.e.: mgarcia@fyl.uva.es.

*Gremios y pleitos. Comportamientos sociales y laborales restrictivos en la Castilla interior de los siglos XVI-XVIII (ES).*

Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 3 (2016), pp. 39-54.

#### RESUMEN:

La incorporación a los oficios artesanales, la endogamia corporativa de sus maestros, el control de sus cargos y los pleitos intragremiales resultan capitales a la hora de comprender mejor la evolución de los ritmos del mundo del trabajo manufacturero castellano de Antiguo Régimen. El retorno gremial pone de manifiesto que aquella fórmula laboral y productiva para atender las demandas de los consumidores no era sinónimo de atraso cuando sus prácticas cotidianas solían sobrepasar la normativa legal.

#### PALABRAS CLAVES:

Gremio. Pleito. Castilla. Siglos XVI-XVIII.

### **ROBERTO J. GONZÁLEZ ZALACAIN:**

Doctor en Historia Medieval. UNED-Tenerife. C/ San Agustín, 30, 38201, San Cristóbal de La Laguna, S/C de Tenerife. c.e.: robgonzalez@la-laguna.uned.es.

*La construcción de una élite urbana en una sociedad de nueva colonización: Tenerife (ES).*

Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 3 (2016), pp. 55-68.

RESUMEN:

La conquista de Canarias abre un escenario inédito a Castilla a finales del s. XV: si hasta entonces la expansión territorial se desarrolló a costa del enemigo islámico, las islas serán un espacio distinto por diversos factores -aquí expuestos- que hicieron que la nueva sociedad se rigiera por nuevas matrices. Se analiza el proceso desde el punto de vista de la constitución de la primera oligarquía de la isla.

PALABRAS CLAVES:

Oligarquía. Mundo atlántico. Baja Edad Media.

.....

### **MARIA ANTÓNIA LOPES:**

Doctora en Historia Moderna y Contemporánea (Universidad de Coimbra). Professora da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Departamento de História, Estudos Europeus, Arqueologia e Artes Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 3004-530, Coimbra (Portugal). c.e.: mafilopes@netvisao.pt.

*Os pobres, os ricos e a caridade na literatura religiosa portuguesa dos séculos XVII, XVIII e XIX (PT).*

Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 3 (2016), pp. 69-88.

RESUMEN:

As conceções religiosas portuguesas modernas sobre pobreza e caridade têm suscitado pouca atenção, embora existam em Portugal bons especialistas de literatura de espiritualidade. Mostrar-se-á como a literatura religiosa lusa definiu o pobre e o rico, atacou os vícios inerentes a cada um e as suas possibilidades de salvação, regulamentou o seu relacionamento e explicou a realidade social desigual.

PALABRAS CLAVES:

Literatura religiosa portuguesa. Pobreza. Riqueza. Caridade. Salvação.

.....

### **GUILLERMO NIEVA OCAMPO:**

Doctor en Historia (Universidad Complutense de Madrid). Profesor titular en la Universidad Nacional de Salta/Investigador del CONICET (Argentina), Necochea 229, CP 4400, Salta (Argentina). c.e: guillermohis@yahoo.es.

*De la colaboración a la oposición: los frailes dominicos y la realeza castellana (1370-1474) (ES).*

Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 3 (2016), pp. 89-99.

RESUMEN:

El desarrollo de una nueva nobleza durante la época Trastámaro estuvo acompañado por el patrocinio de fundaciones mendicantes. Los conventos, fundados en los centros más

## SUMARIO ANALÍTICO

importantes de sus estados señoriales, se convirtieron en polos de formación religiosa y en lugares de la memoria del linaje, y, con frecuencia, los frailes dominicos en defensores de las opciones espirituales y políticas de sus señores.

PALABRAS CLAVES:

Castilla. Frailes dominicos. Dinastía Trastámara.

.....

### **GERARDO MIGUEL NIEVES LOJA:**

Doctor en Filosofía (Universidad de Estrasburgo). Docente investigador en la Universidad Nacional de Chimborazo (Ecuador), Facultad de Ciencias Políticas y Administrativas, Calle Espejo 24-18 y Orozco, 060136, Riobamba. c.e.: gnieves@unach.edu.ec.

*El perdón como renuncia a la venganza. Algunas reflexiones filosóficas* (ES).

Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 3 (2016), pp. 100-111.

RESUMEN:

El presente trabajo presenta una serie de pensadores (desde Rousseau a Nietzsche) que se enfrentaron a la relación entre perdón y venganza. Se tratarán diferentes aportaciones que van del análisis del estado de naturaleza, al pacto social, el poder de la razón, el amor y la fe, clarificando conceptos como la impunidad y finalizando con la voluntad de poder.

PALABRAS CLAVES:

Perdón. Reconciliación. Venganza. Razón. Olvido.

.....

### **RICARDO PESSA DE OLIVEIRA:**

Doctor en Historia (especialidade de História Moderna). Investigador Miembro integrado do CIDEHUS-UE. Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto UID/HIS/00057/2013. c.e.: ricardo\_pessa@sapo.pt.

*O delito da palavra. As proposições na vila de Pombal e freguesias limítrofes (séculos XVI-XVIII)* (PT).

Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 3 (2016), pp. 112-124.

RESUMEN:

Tendo como fontes primordiais os cadernos do promotor e os processos inquisitoriais, pretendemos estudar o delito de proposições. O espaço geográfico em análise será o sul da área de jurisdição da Inquisição de Coimbra, em concreto as freguesias de Abiul, Almagreira, Louriçal, Mata Mourisca, Pombal, Redinha, Santiago de Litém e Vila Cã.

PALABRAS CLAVES:

A Inquisição. Portugal. Proposições. Pombal.

.....

### **ISABELLE POUTRIN:**

Maître de conférences HDR en Historia moderna (Universidad Paris Est Créteil), miembro del Centre de recherche en histoire européenne comparée (CRHEC, EA 4392). Investigadora

principal del proyecto POCRAM (Pouvoir politique et conversion religieuse, Antiquité-période moderne, ANR 13-CULT-0008). c.e.: poutrin@u-pec.fr.

*El hijo de convertido en el derecho canónico. El aggiornamento de la doctrina en relación con la conversión de los judíos (Estados Pontificios, s. XVI-XVIII) (ES).*

Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 3 (2016), pp. 125-142.

RESUMEN:

El artículo estudia la elaboración de las normas del derecho canónico sobre la situación de los niños en caso de convertirse al cristianismo uno de sus padres o abuelos. Se centra en el proceso de aggiornamento de la norma heredada de la Edad Media en relación con los nuevos retos de la Reforma católica: dinámica de conversión de las minorías judías y expansión misionaria de la Iglesia.

PALABRAS CLAVES:

Derecho canónico. Papas. Conversión. Familia. Niños. Judíos.

.....

### FRANCISCO JOSÉ RODRÍGUEZ MESA:

Doctor en Filología Italiana (Universidad de Córdoba). Facultad de Filosofía y Letras. Área de Filología Italiana. Plaza del Cardenal Salazar, s/n., 14071, Córdoba, España. c.e.: francisco.rodriguez.mesa@uco.es.

*Lucrezia d'Alagno o la celebración literaria y pública de la consorte de facto de Alfonso el Magnánimo (ES).*

Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 3 (2016), pp. 143-156.

RESUMEN:

Alfonso el Magnánimo, primer monarca napolitano de la Casa de Aragón, tuvo una relación en sus últimos años con la dama napolitana Lucrezia d'Alagno. Su entrada en la escena pública -y política- de Nápoles la situará habitualmente en celebraciones de la ciudad y la corte. Con testimonios literarios e históricos proponemos un análisis de su papel en los años finales del rey.

PALABRAS CLAVES:

Nápoles aragonesa. Alfonso el Magnánimo. Cortes italianas.

.....

### JOSUÉ VILLA PRIETO:

Doctor en Historia. Assegnista di ricerca. Università degli Studi di Roma Tor Vergata. Dipartimento di Storia. Facoltà di Lettere e Filosofia, Edificio B, IV piano, Via Columbia, nº 1, Roma, Lazio, Italia. c.e.: josuevillaprieto@gmail.com. Este trabajo cuenta con el apoyo de una ayuda postdoctoral Clarín-COFUND Marie Curie del Principado de Asturias (España) y de la Comisión Europea.

*Afrontar el destino: fortuna, providencia y moralidad en los tratados castellanos de la Baja Edad Media (ES).*

Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 3 (2016), pp. 157-180.

RESUMEN:

Algunos autores de finales del Medievo debaten sobre la fortuna a partir de tratadistas clásicos, Padres de la Iglesia, filósofos escolásticos y humanistas italianos. En este estudio se

## SUMARIO ANALÍTICO

analizan sus escritos precisando los significados otorgados a la fortuna y al destino providencial, la relación que guardan con la conducta moral del individuo y los consejos que ofrecen para evitar sufrir infortunios.

PALABRAS CLAVES:

Fortuna. Providencia. Moralidad. Tratados. Humanismo. Crónicas.



## ANALYTIC SUMMARY

---

### MARÍA ÁLVAREZ FERNÁNDEZ:

Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Oviedo, C/ Teniente Alfonso Martínez, s/n. Oviedo, 33071, (ASTURIAS). c.e.: alvarezfmaria@uniovi.es.

*Ceremonies and traditional festivities in Oviedo in the Middle Ages (13th-16th centuries) (SP).*

Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 3 (2016), pp. 25-38.

#### ABSTRACT:

We propose an approach to the festive phenomenon in Oviedo in the early 16th century. We review the most representative ceremonies, their origin and characteristics, the ludic manifestations derived from them -dances, games, bullfights, processions- and the economic impact of these joys in local finances, selecting the most solemn examples and those with greatest symbolism for the local community.

#### KEYWORDS:

Civic identity. Sociability. Feasts. Middle Ages. Oviedo.

.....

### MÁXIMO GARCÍA FERNÁNDEZ:

Doctor en Historia (Universidad de Valladolid). Profesor de Historia Moderna. Universidad de Valladolid, Departamento de Historia Moderna, Contemporánea de América, Periodismo y Comunicación audiovisual y Publicidad, Facultad de Filosofía y Letras, Plaza del Campus, s/n, 47011, Valladolid. c.e.: mgarcia@fyl.uva.es.

*Guilds and Lawsuits. Social and Labour restrictive behaviors (16th -18th centuries) (SP).*

Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 3 (2016), pp. 39-54.

#### ABSTRACT:

The addition to the crafts, corporative inbreeding of teachers, control of their charges and lawsuits between guilds are important aspects when it comes to a better understanding of the evolution of the rhythms in the world of the manufacturing jobs of the Castilians of Ancient Regime. The return of the guild shows that labor and production formula of meeting consumer demands was not a synonym of backwardness when their daily practices used to exceed the legal regulations.

#### KEYWORDS:

Guild. Lawsuit. Castile. XVI-XVIII Centuries.

.....

### ROBERTO J. GONZÁLEZ ZALACAIN:

Doctor en Historia Medieval. UNED-Tenerife. C/ San Agustín, 30, 38201, San Cristóbal de La Laguna, S/C de Tenerife. c.e.: robgonzalez@la-laguna.uned.es.

*Building an urban elite in a new colonization society: Tenerife (SP).*

Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 3 (2016), pp. 55-68.

**ABSTRACT:**

The conquest of the Canary Islands opens a new scenario for Castile at the end of the 15th C: if until then the territorial expansion was developed thanks to the Islamic enemy then, the Islands constitute a different area because of new factors -presented here- which made a new society governed by new matrices. The process is analyzed from the perspective of the constitution of the first oligarchy in the island..

**KEYWORDS:**

Oligarchy. Atlantic world. Late Middle Ages.

.....

**MARIA ANTÓNIA LOPES:**

Doctora en Historia Moderna y Contemporánea (Universidad de Coimbra). Professora da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Departamento de História, Estudos Europeus, Arqueologia e Artes Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 3004-530, Coimbra (Portugal). c.e.: mafilopes@netvisao.pt.

*The poor, the rich and the charity in Portuguese religious literature of the 17th, 18th and 19th centuries (PT).*

Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 3 (2016), pp. 69-88.

**ABSTRACT:**

Early Modern Portuguese religious conceptions of poverty and charity have attracted little attention, although there are good spirituality literature experts in Portugal. What will be shown is how the Portuguese religious literature defined the poor and the rich, attacked each other's inherent vices and their chances of salvation, regulated their relationship and explained the unequal social reality.

**KEYWORDS:**

Portuguese religious literature. Poverty. Wealth. Charity. Salvation.

.....

**GUILLERMO NIEVA OCAMPO:**

Doctor en Historia (Universidad Complutense de Madrid). Profesor titular en la Universidad Nacional de Salta/Investigador del CONICET (Argentina), Necochea 229, CP 4400, Salta (Argentina). c.e.: guillermohis@yahoo.es.

*From the collaboration to the opposition: the Dominican friars and the Castilian royalty (1370-1474) (SP).*

Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 3 (2016), pp. 89-99.

**ABSTRACT:**

The development of a new nobility during the Trastámarra time was accompanied by the patronage of Mendicant foundations. The convents, founded on the most important centers of their stately states, became poles of religious education and in places of memory of the lineage, and often the Dominican friars in defenders of the spiritual and political options from their lords.

**KEYWORDS:**

Kingdom of Castile. Dominican friars. Trastámarra dynasty.

**GERARDO MIGUEL NIEVES LOJA:**

Doctor en Filosofía (Universidad de Estrasburgo). Docente investigador en la Universidad Nacional de Chimborazo (Ecuador), Facultad de Ciencias Políticas y Administrativas, Calle Espejo 24-18 y Orozco, 060136, Riobamba. c.e.: gnieves@unach.edu.ec.

*Waiver of forgiveness as revenge. Some philosophical reflections* (SP).

Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 3 (2016), pp. 100-111.

**ABSTRACT:**

We present thinkers who reflected on the relationship between forgiveness and revenge. Rousseau tries to answer from a social pact to Hobbesian state of nature. Spinoza invited to be guided by reason. Kant clarifies what is impunity. Hegel introduces the concept of love as power of reconciliation; Kierkegaard also evokes in the name of faith. Nietzsche finally considered how the will to power is able to overcome the thirst for revenge.

**KEYWORDS:**

Forgiveness. Reconciliation. Revenge. Reason. Forgotten.

.....

**RICARDO PESSA DE OLIVEIRA:**

Doctor en Historia (especialidade de História Moderna). Investigador Miembro integrado del CIDEHUS-UE. Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto UID/HIS/00057/2013. c.e.: ricardo\_pessa@sapo.pt.

*The word crime. The propositions in Pombal and neighboring parishes (XVI-XVIII centuries)* (PT).

Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 3 (2016), pp. 112-124.

**ABSTRACT:**

Having as primary sources the cadernos do promotor and inquisitorial processes, we intend to analyze the crime of heretical propositions in the southern area of the Inquisition jurisdiction in Coimbra, particularly regarding the parishes of Abiul, Almagreira, Louriçal, Mata Mourisca, Pombal, Redinha, Santiago de Litém e Vila Cã.

**KEYWORDS:**

Inquisition. Portugal. Propositions. Pombal.

.....

**ISABELLE POUTRIN:**

Maître de conférences HDR en Historia moderna (Universidad Paris Est Créteil), miembro del Centre de recherche en histoire européenne comparée (CRHEC, EA 4392). Investigadora principal del proyecto POCRAM (Pouvoir politique et conversion religieuse, Antiquité-période moderne, ANR 13-CULT-0008). c.e.: poutrin@u-pec.fr.

*The convert's son in canon law. The adjustment of the doctrine linked to the conversion of the Jews (Papal States, 16th-18th century)* (SP).

Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 3 (2016), pp. 125-142.

**ABSTRACT:**

This paper studies the elaboration of the canonical rules concerning children when one of their parents or grandparents converts to Christianity. It focuses on the process of adjustment of

the norms inherited from medieval times in the context of the new challenges of the Catholic Reform: the dynamics of the conversion of the Jewish minorities and the missionary spreading of Christianity.

**KEYWORDS:**

Canon Law. Popes; Conversion. Family. Children. Jews.

.....

**FRANCISCO JOSÉ RODRÍGUEZ MESA:**

Doctor en Filología Italiana (Universidad de Córdoba). Facultad de Filosofía y Letras. Área de Filología Italiana. Plaza del Cardenal Salazar, s/n., 14071, Córdoba, España. c.e.: francisco.rodriguez.mesa@uco.es.

*Lucrezia d'Alagno, or literary and public celebrations for Alfonso the Magnanimous'* de facto consort (SP).

Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 3 (2016), pp. 143-156.

**ABSTRACT:**

The first Neapolitan monarch of the House of Aragon, Alfonso the Magnanimous, had an affair with the Neapolitan lady Lucrezia d'Alagno during his last years. Her entry into the public -and politic- life of Naples habitually placed her in the celebrations of the city and the court. With literary and historical testimonies, we propose an analysis of her role during the king's last years.

**KEYWORDS:**

Aragonese Naples. Alfonso the Magnanimous. Italian courts.

.....

**JOSUÉ VILLA PRIETO:**

Doctor en Historia. Assegnista di ricerca. Università degli Studi di Roma Tor Vergata. Dipartamento di Storia. Facoltà di Lettere e Filosofia, Edificio B, IV piano, Via Columbia, nº 1, Roma, Lazio, Italia. c.e.: josuevillaprieto@gmail.com. Este trabajo cuenta con el apoyo de una ayuda postdoctoral Clarín-COFUND Marie Curie del Principado de Asturias (España) y de la Comisión Europea.

*Facing the fate: fortune, providence and morality in castilian treatises of Late Middle Ages* (SP).

Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 3 (2016), pp. 157-180.

**ABSTRACT:**

Some late medieval authors discuss the fortune using classical treatise writers, Church Fathers, scholastic philosophers and Italians humanists. This study analyzes their writings, focusing on the meaning given to fortune and fate, their relation to the individual moral behavior and the pieces of advice that are given to prevent misadventures..

**KEYWORDS:**

Fortune. Providence. Morality. Treatises. Humanism. Chronicles.



# ARTÍCULOS

---

## ARTICLES

.....



## «DAR BELLA DIVERSIÓN». ECOS DE FIESTA Y MEMORIA FESTIVA EN EL OVIEDO MEDIEVAL (SIGLOS XIII-XVI)<sup>1</sup>

«Dar bella diversión». Ceremonies and traditional festivities in Oviedo in the Middle Ages  
(13th-16th centuries)

María Álvarez Fernández<sup>2</sup>

**Resumen:** Se propone una aproximación al fenómeno festivo en Oviedo a principios del siglo XVI. Se repasan los ceremoniales más representativos, su origen y casuística, las manifestaciones lúdicas derivadas -danzas, juegos, corridas de toros, procesiones- y el impacto económico de estas alegrías en la hacienda local, seleccionando los ejemplos más solemnes y de mayor carga simbólica para la comunidad vecinal.

**Palabras clave:** Identidad cívica. Sociabilidad. Fiestas. Edad Media. Asturias.

**Abstract:** We propose an approach to the festive phenomenon in Oviedo in the early 16th century. We review the most representative ceremonies, their origin and characteristics, the ludic manifestations derived from them –dances, games, bullfights, processions– and the economic impact of these joys in local finances, selecting the most solemn examples and those with greatest symbolism for the local community.

**Key Words:** Civic identity. Sociability. Feasts. Middle Ages. Asturias.

La ciudad es redundante, se repite para que algo llegue a fijarse en la mente<sup>3</sup>.

### 1. LA «CIUDAD REDUNDANTE». CUESTIONES INTRODUCTORIAS

El estudio de las fiestas y las representaciones lúdico-festivas en la España medieval no es un tema novedoso en la historiografía actual. En la excelente monografía que veía la luz en 2004 dedicada a *Las fiestas en la cultura medieval* el autor enfatizaba ese interés fundamental que para la investigación histórica tiene el estudio de las mentalidades colectivas, en general, y el fenómeno festivo, en particular<sup>4</sup>. En las ciudades medievales funcionaron, es bien sabido, unas potentes redes de sociabilidad que operaron en varios niveles, entre los cuales la fiesta, como uno de los principales motores de fuerza. En efecto, en las *alegrías* celebradas y vividas por las comunidades urbanas, los rituales enfatizaron poderosamente ese sentimiento colectivo

1 Fecha de recepción: 2015-09-19; Fecha de revisión: 2015-11-30; Fecha de aceptación: 2016-01-13; Fecha de publicación: 2016-06-27.

2 Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Oviedo, C/ Teniente Alfonso Martínez, s/n. Oviedo, 33071, (ASTURIAS). c. e.: [alvarezfmaria@uniovi.es](mailto:alvarezfmaria@uniovi.es). Este artículo es fruto de una ponencia presentada en la sesión «Sociabilidad e identidad cívica en la Edad Media: ceremonias y representaciones lúdico-festivas (siglos XIII-XVI)» / «Sociability and civic identity in the Middle Ages: ceremonies and leisure and festive representations (13th-16th centuries)», en el marco del International Medieval Congress Leeds 2013 y organizada por la propia autora. El trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación financiado por el Mº de Economía y Competitividad, «Poder, sociedad y fiscalidad en el entorno geográfico de la Cornisa Cantábrica en el tránsito del Medievo a la Modernidad», HAR2011-27016-C02-01, con sede en la UPV/EHU. Forma parte del Proyecto Coordinado HAR2011-27016-C02-00, junto con el Proyecto de Investigación HAR2011-27016-C02-02 de la Universidad de Valladolid, así como participa en la Red *Arca Comunis*.

3 CALVINO, I., *Le città invisibili*, Torino: Einaudi, 1972, p.13.

4 LADERO QUESADA, M.A., «Medievo festivo», en BENITO RUANO, E. (coord.), *Tópicos y realidades de la Edad Media (III)*, Madrid: Real academia de la Historia, 2004, pp. 69-119, e ID., *Las fiestas en la cultura medieval*, Barcelona: Areté, 2004.

de pertenencia y solidaridad, independientemente de la variada tipología y de la casuística de la temática festiva<sup>5</sup>.

Ha sido objeto de nuestro interés en los últimos años el estudio del fenómeno festivo en Oviedo y su implicación en la vida cotidiana de la sociedad bajomedieval. Y el resultado de esa predilección temática es esta primera aproximación al conocimiento del ceremonial festivo tradicional, cívico y sacro, perpetuado en la capital asturiana, en muchos casos, hasta la actualidad. Para ello, hemos individualizado los rituales y sus características más básicas de representación, la tipología festiva y la repercusión económica que sobre los vecinos de la ciudad tuvieron aquellas celebraciones. Y de todo ello, hemos podido concluir que, más allá de las limitaciones impuestas por una documentación fragmentaria y parcial, el impacto social de los festejos y el sentimiento de colectividad que avivaron se ha perpetuado en el tiempo, como la tradicional fiesta de La Balesquida, que se remonta al siglo XIII y continúa siendo hoy un símbolo de la ciudad y de los ovetenses.

El recorrido historiográfico de esta temática, sin embargo, es corto para la Asturias medieval. A las lejanas incursiones de Don Juan Uría, pioneras en el estudio de los juegos y las corridas de toros en el Oviedo de los siglos XV a XVIII, continuaron los estudios dedicados casi exclusivamente a la fiesta del Corpus Christi, pero ya para época barroca<sup>6</sup>. Mucho queda aún por hacer en este campo: independientemente de la clasificación festiva, también interesante, nuestra inquietud deriva más hacia nuevos y sugerentes campos de análisis, como las distintas formas de sacralización del espacio, la simbología inherente a estos mensajes culturales y los lenguajes rituales vinculados a la fiesta<sup>7</sup>. Son estas celebraciones, sin duda, un buen observatorio de la compleja ciudad medieval y donde se ve, quizás mejor que en ningún otro aspecto, *la longue durée* de la tradición medieval y la pervivencia de las señas de identidad locales<sup>8</sup>.

.....  
 5 Citemos como referencia clásica de nuestro estudio, la obra colectiva VV. AA., *Fiestas, juegos y espectáculos en la España medieval*, (*Actas del VII Curso de Cultura material celebrado en Aguilar del Campoo, Palencia, en septiembre de 1995*), Madrid: Polifemo, 1999. Más recientemente, ha despertado particular interés la consulta de la síntesis coordinada por JARA FUENTE, J. A. (coord.), *Ante su identidad. La ciudad hispánica en la Baja Edad Media*, Cuenca: Universidad de Castilla la Mancha, 2013. Ya en el capítulo introductorio se aportan sugerentes notas historiográficas relativas a las identidades urbanas y el *yo colectivo* (pp. 11-24), con breves apuntes sobre el fenómeno festivo (nota 13, p. 16). También han sido consultados los estudios del propio coordinador sobre las identidades comunitarias en la Castilla bajomedieval (interesa especialmente la exhaustiva relación bibliográfica que el autor proporciona en la nota 26, pp. 110 y s.) y el trabajo de LOPES DE BARROS, M. F., «Los discursos de la ciudad y la minoría musulmana: el caso de Évora», en JARA FUENTE, J. A., *Ante su identidad... op. cit.*, pp. 117-139).

6 Pioneros han sido los estudios de Juan Uría Ríu sobre las fiestas ovetenses en la Edad Media y los de Y. Kawamura sobre la celebración barroca del Corpus en Oviedo. Vid., URÍA MAQUA, J. (ed.), *Juan Uría Ríu. Obra completa. Estudios sobre Oviedo*, Oviedo: KRK Ediciones, 2008, Vol. III, y KAWAMURA, Y., *Festividad del Corpus Christi en Oviedo: la fiesta barroca y su entorno artístico y social en los siglos XVI, XVII y XVIII*, Oviedo: Nobel, 2001.

7 Tomamos en préstamo las palabras de Ladero Quesada para aludir a este *mirador privilegiado* desde el que observar la sociedad medieval. Cfr. LADERO QUESADA, M. A., *Las fiestas en la cultura medieval... op. cit.*, p. 9. Un buen balance historiográfico en PALOMO FERNANDEZ, G., SENRA G. y GALAN, J. L., «La ciudad y la fiesta en la historiografía castellana de la baja edad media: escenografía lúdico-festiva», *Hispania*, 1994, nº 54 (186), pp. 5-36. Una buena aproximación bibliográfica relativa a la cultura festiva andaluza en época moderna es MOLINA RECIO, R. y PEÑA DÍAZ, M. (coord.), *Poder y cultura festiva en la Andalucía moderna*, Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2006 y, más recientemente, la de DIAGO HERNANDO, M., «El reforzamiento de los vínculos comunitarios a través de la fiesta en las ciudades castellanas en el marco de cuadrillas y cofradías», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 2013, vol. LXVIII, nº 1, pp. 33-56.

8 «El conocimiento de las fiestas permite observar y comprender los aspectos más diversos de la sociedad desde un mirador privilegiado: creencias y formas de sacralización, elementos simbólicos y sensibilidades estéticas, transmisión de mensajes culturales, formas de sociabilidad y afirmación del reparto de funciones, consolidación de las interacciones entre grupos y manifestación tolerable de las tensiones. Todo ello expresado mediante un lenguaje de rituales, ceremonias y usos admitidos al margen de lo habitual en la vida cotidiana, en una relación constante con ella que integra frecuentemente aspectos lúdicos». LADERO QUESADA, M. A., *Las fiestas en la cultura medieval... op. cit.*, p. 9.

El carácter fragmentario y disperso -y, en muchos casos, inexpresivo- de la documentación local dificulta el conocimiento exhaustivo de esta temática. Es claro que este tema de investigación requiere la consulta e interpretación de muy diversas fuentes pero es también innegable, al menos para Asturias, que el mayor volumen y variedad de testimonios conservados relativos a las fiestas organizadas oficialmente en Oviedo procede de la documentación escrita. El punto de partida es, sin embargo, bastante limitado pues las fuentes municipales no suelen registrar los acontecimientos habituales o cotidianos -incluso festivos- sino que suelen recoger lo excepcional y lo anómalo, lo que da lugar a noticia o pleito o aquello que merecía ser recordado. En cualquier caso y a pesar de estas limitaciones, ha sido posible reconstruir parte de los rituales festivos del Oviedo del siglo XVI y retrotraer al Oviedo bajomedieval las *alegrías* celebradas en los tiempos modernos en la capital asturiana recordadas «desde tiempo inmemorial»<sup>9</sup>.

## 2. CIUDAD Y FIESTA. SOLEMNIDADES RELIGIOSAS, CEREMONIALES CÍVICOS

«*Festa non colens punitur ut sit aliis in exemplum*»<sup>10</sup>. La necesaria participación de la ciudadanía en las celebraciones festivas queda bien recogida en el *Libro de los Ejemplos del Infante D. Juan Manuel*, donde se subraya no sólo la ineludible integración de los vecinos en las fiestas de guardar sino el descanso de la jornada laboral en los días señalados: «*festa sanctorum servanda sunt nec in eis ese laborandum*»<sup>11</sup>. Mucho antes de que los refraneros populares de fines del Medievo asentaran por escrito esa memoria tradicional festiva, el código jurídico y normativo alfonsino hacía una primera clasificación festiva bien conocida por los medievalistas y cuyo esquema se reproduce en la pequeña ciudad ovetense<sup>12</sup>. Aunque fueron en Asturias mayoritarias las celebraciones de tipo religioso, organizadas por y desde la Iglesia, no dejaron de celebrarse fiestas, juegos y danzas de carácter político, como la conmemoración de matrimonios reales, nacimientos de infantes y honras fúnebres por los monarcas fallecidos. Partícipes de las celebraciones siempre, o casi siempre, las cofradías de oficios, poniendo el contrapunto cívico al carácter religioso de muchos de los actos y acentuando aún más si cabe el

.....

9 Un excelente estudio de la cuestión sobre las fuentes históricas idóneas para el estudio del ámbito festivo aragonés en RODRIGO ESTEBAN, M. L., «Lo lúdico y lo festivo en el Aragón medieval: fuentes documentales para su estudio», Aragón en la Edad Media, 2008, nº XX, pp. 661-676. En nuestro estudio han sido consultadas las actas municipales ovetenses, publicadas para los tres primeros años conservados e inéditas desde 1501 hasta 1506. Uno de los problemas de la información local, tan expresiva para conocer el pulso vital de la ciudad, será su tardía cronología, la ausencia de series continuadas que permitan secuenciar la información cronológicamente y su carácter fragmentario. Véanse las ediciones de las actas en ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, M., La ciudad de Oviedo y su alfoz, Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, 2008, e ID., Por ser bien común e público. Experiencias políticas y praxis urbana en el Oviedo de 1500, Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, 2014; FERNÁNDEZ SAN FELICES, J., Libro de acuerdos del concejo de Oviedo (1499), Oviedo: Real Instituto de Estudios Asturianos, 2008. La serie documental inédita que ha sido analizada en esta contribución continúa ininterrumpidamente desde 1500 hasta 1506.

10 GAYANGOS, P. de (ed.), *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*, Biblioteca de Autores españoles, Madrid, 1860, p. 470.

11 *Ibidem*.

12 Fiesta en *Las Partidas* «tanto quiere decir como día honrado en que los cristianos deben oír las horas y hacer y decir cosas que sean alabanza y servicio de Dios y a honra del santo en cuyo nombre la hacen [...] La primera es aquella que manda la Santa Iglesia guardar, a honra de Dios y de los santos, así como los domingos y las fiestas de Nuestro Señor Jesucristo y de Santa María y de los apóstoles y de los otros santos y santas. La segunda es aquella que mandan guardar los emperadores y los reyes, por honra de sí mismos, así como los días en que nacen ellos o sus hijos que deben otrosí reinar, y aquellas en que son bienandantes, habiendo gran batalla con los enemigos de la fe y venciéndolos, y los otros días que mandan guardar por honra de ellos [...] La tercera manera es aquella que es llamada ferias, que son provecho comunal de los hombres, así como aquellos días en que cogen sus frutos». *Las Partidas*, I.XXIII. I a IV.- III. II. XXXVI y XXXVII. Cit., por LADERO QUESADA, M. A., *Las fiestas en la cultura medieval... op.cit.*, pp. 24 y s.

carácter de exaltación y propaganda inevitablemente unido a ese tipo de celebraciones<sup>13</sup>. Una predisposición a la fiesta que, sin embargo, no debe llevar a engaño. En numerosas ocasiones la Iglesia ovetense condenaría un ocio considerado nocivo desde el punto de vista moral y económico. Bien lo pone de manifiesto el sínodo celebrado en Oviedo en 1377 y la intención del Obispo D. Gutierre de «*abreviar la muchedumbre de fiestas porque los omnes traballen et el diablo no les falle ociosos, porque los pobres se agravian por la muchedumbre de las fiestas*», siguiendo lo acordado en el sínodo de Toledo de 1336 convocado por el arzobispo don Jimeno de Luna y donde se exponían idénticos motivos<sup>14</sup>.

Rasgo particular de las celebraciones ovetenses en la Edad Media y celosamente exigida por el concejo urbano fue la participación de las cofradías -de oficio y devocionales-, nada novedoso ni privativo de Asturias, como bien ha demostrado la historiografía tradicional, que ha enfatizado siempre la importancia de lo colectivo y del asociacionismo como manifestación inherente a la sociedad medieval<sup>15</sup>. Vínculos lúdicos, además, que aparecen como difusores de actitudes y comportamientos colectivos que superan el marco individual para convertirse en un fenómeno global: el de la religiosidad popular y sus manifestaciones públicas<sup>16</sup>. Desde esta perspectiva de análisis, la ciudad adquiere entonces un gran protagonismo en tanto en cuanto el espacio urbano se convierte en el escenario de exteriorización de la ritualidad, revelándose así una nueva faceta de su funcionalidad y de sus potencialidades de estudio: la ciudad vista como un lugar para la sociabilidad, para la fiesta. En otras palabras, nos adentramos en el interesante estudio de la ocupación simbólica de los espacios urbanos que tan bien se aprecia en las procesiones y recorridos cívicos, ceremoniales que comprometían plenamente la identidad de las asociaciones profesionales participantes y que acentuaban el sentido de pertenencia -una «exhibición del yo colectivo»- a la ciudad<sup>17</sup>.

## 2.1. EL PESO DE LA TRADICIÓN Y LA MENTALIDAD COLECTIVA

Fueron mayoritarias en Oviedo las fiestas de tipo religioso, las de contenido cívico, las fiestas de cofradías, las de claro contenido político -por la exaltación y propaganda del poder monárquico- y las fiestas estrictamente familiares, como funerales y honras fúnebres

.....  
13 Dos han sido las lecturas de referencia en nuestras primeras incursiones en el estudio del fenómeno asociativo: CAVERO DOMÍNGUEZ, G., *Las cofradías en Astorga durante la Edad Media*, León: Secretario de Publicaciones de la Universidad de León, 1992 y el sugerente trabajo de RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, J. I., «Solidaridades profesionales en la ciudad castellana: las cofradías de oficios», en CHERUBINI, G. (a cura di.), *Tra economía e política. Le corporazioni nell'Europa medievale*, Collana: Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, 2007, pp. 141-162.

14 FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *Gutierre de Toledo, obispo de Oviedo (1377-1389): reforma eclesiástica en la Asturias bajomedieval*, Oviedo: Universidad de Oviedo, 1978, p. 338.

15 Vid., con carácter general, la clásica contribución VV. AA., *Cofradías, gremios y solidaridades en la Europa medieval*, XIX Semana de Estudios medievales de Estella, Pamplona: Gobierno de Navarra, 1993.

16 Lo estudia, entre otros, FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, Oviedo: Trea, 2005. Vid. especialmente, el capítulo dedicado a la «Religiosidad popular en los reinos cristianos peninsulares. Propuestas para un modelo de análisis» (pp.479-531).

17 La cuestión de los espacios sacros y las modalidades de sacralización del espacio constituye un problema historiográfico extremadamente articulado y de notable relieve, al menos para la Edad Moderna. En el convencimiento de que aún falta mucho por hacer para la época medieval, incluso limitándonos sólo a los espacios urbanos gestionados por las corporaciones laicas, y de que el tema desborda ampliamente los límites de este estudio por su extrema complejidad, acentuamos ahora únicamente el interés del planteamiento y las potencialidades de estudio. Un primer balance de ésta y otras interesantes cuestiones en PASTORE, E., PROSPERI, A. y TERPSTRA, N. (coords.), *Brotherhood and boundaries. Fraternità e barriere*, Pisa: Edizioni della Scuola Normale Superiore, 2011.

privadas. Y la documentación conservada en la Catedral de Oviedo y en el Archivo Municipal ovetense confirman la existencia de elementos consustanciales a todas ellas, fundamentalmente tres: procesiones, hogueras y luminarias. Para la celebración de *alegrías*, rituales suntuosos, coloridos y musicales; candelas y pendones portados al compás de tambores, danzas y gaitas y precedidos por un toro que guiaba las procesiones fue el modelo de celebración más repetido en el Oviedo medieval, acompañando a la procesión el disfrute de yantares, como tendremos ocasión de analizar.

### 2.1.1. La procesión del Corpus y su impacto en la ciudad

La celebración del *Corpus Christi* fue posiblemente el festejo más solemne celebrado en Oviedo, organizado con rigor y consolidado «desde antiguo». Si no la más emblemática, fue sin duda una de las fiestas principales durante los siglos medievales, haciéndose extensivo a la Edad Moderna este interés de las autoridades urbanas por solemnizar la fiesta. La celebración del Corpus, en toda su complejidad, se documenta a partir del siglo XV, momento en que comienzan a multiplicarse detalladas descripciones en los Libros de Acuerdos concejiles, a pesar de que las mejores y más completas descripciones correspondan, como sucede en otras ciudades del reino, a los siglos XVII y XVIII<sup>18</sup>. A pesar de su carácter religioso, la participación de toda la colectividad urbana, encabezada por las cofradías profesionales, y la relevancia de la fiesta en el reforzamiento del prestigio y la imagen de la ciudad explica el interés de las autoridades laicas por la organización de los festejos. Todo repercutía en el *buen gobierno* de la ciudad, también el Corpus: las cofradías profesionales desfilaban en representación del pueblo y las autoridades seculares y eclesiásticas, acompañaban al Cuerpo de Cristo<sup>19</sup>. De esta forma, el cabildo catedralicio cumplía sus cometidos religiosos y el municipal se aseguraba la participación ciudadana en unos actos festivos que expresaban simbólicamente la identidad vecinal colectiva.

Fue, pues, un deber del concejo urbano procurar la organización y costear los gastos derivados: cera para las candelas, limpieza de calles para las procesiones, organización de juegos y danzas, aprovisionamiento de toros para las populares corridas. No fue el Corpus, como indicábamos, un acto estrictamente religioso ni celebrado exclusivamente por y para el cabildo catedralicio. Era una fiesta colectiva, urbana, donde la unión de lo sacro y lo profano fortalecía la cohesión social de la comunidad. Y, en este sentido, la ciudad fomentó la participación de los oficios en los actos festivos, llegando incluso a forzar su presencia en las procesiones en contra de la voluntad de algunas cofradías. Pleitos que llegarían a Chancillería, como cuando en 1532 el consistorio de la ciudad resolvía la pena impuesta a «los compañeros de la Magdalena porque no habían dado el collar del toro ni sacado el pendón como eran obligadas y tenían costumbre»<sup>20</sup>.

.....  
18 Incluso fuera de Castilla. Vid., para el ámbito aragonés, entre otros, CORRAL LAFUENTE, J. L., «La ciudad bajomedieval en Aragón como espacio lúdico y festivo», *Aragón en la Edad Media*, 1989, nº VIII, pp. 185-197.

19 Siguen siendo una referencia en los estudios de historia urbana y las políticas de *buen gobierno* las excelentes monografías de BONACHÍA HERNANDO, J. A., *La ciudad medieval: aspectos de la vida urbana en la Castilla bajomedieval*, Valladolid: Secretario de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1996 y, más recientemente, MONSALVO ANTÓN, J. M. (ed.), *Sociedades urbanas y culturas políticas en la Baja Edad Media castellana*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2013.

20 Vid., el asiento municipal dedicado a los «Juegos de la Magdalena». Archivo del Ayuntamiento de Oviedo [AAO], Libros de Acuerdos [LL.AA.], A-003-4, f.180rº.

La fiesta del Corpus era total, en el sentido de que implicaba no sólo la organización de los distintos actos lúdicos sino también la adecuación de los espacios a la fiesta como vemos, por ejemplo, en la *limpieza y ornato* de las calles afectadas por el recorrido de las procesiones. La exigencia, a veces febril, impuesta a los vecinos de cumplir a tiempo los encargos -multiplicación de ordenanzas municipales con motivo de la celebración del Corpus para «*sacar la tierra y lodo de las calles, limpiar la calle ante su puerta*», allanar la vía pública, «*no hacer suciedades*» ni verter aguas podres, evitar los malos olores- está transmitiendo la idea de la fiesta como un auténtico espectáculo visual<sup>21</sup>. El espacio urbano se transformaba intencionalmente, la ciudad escenificaba la fiesta.

La celebración del Corpus en Oviedo siguió un ceremonial predeterminado que comenzaba con los Maitines de víspera del Corpus tal y como la Iglesia solicitaba a la ciudad el 5-V-1504:

«*Pedro Fernández de las Cruces, canónigo de parte del cabildo, vino a decir a los dichos señores en cómo en los maitines de hoy víspera del Corpus Christi había muchos perdones y que la Yglesia acordaba de los dar hoy después de víspera porque la gente fuese a ellos ganar sus perdones. Pidióles mandarlo pregonar y mandáronlo pregonar. Otrosí mandaron pregonar que los vecinos, cada uno ante su puerta quite las paseras e saque todo el lodo e tierra de las calles por honra del Corpus Cristi para pasar la procesión so pena de cada LX maravedies»<sup>22</sup>.*

La celebración consistía en una procesión encabezada por toros, una corrida y varios juegos protagonizados por las cofradías de oficios encargadas, además, de portar en procesión solemne «*sus candelas de cera*» ordenadamente, sin entremezclarse unas con otras, sin llevar armas -«*so pena de las perder*»- y sin hacer «*descortesia ni daño unos a otros*» tal y como establecen varias normativas municipales<sup>23</sup>. Uno de los toros, decorado con collares, guiaba el paso por las calles «*desde la Yglesia Mayor hasta San Francisco*», motivo por el cual días antes, los vecinos residentes en las vías públicas implicadas debían, por imperativo municipal, limpiar y sacar «*todo el lodo e tierra por honra del Corpus Christi*» y verter las aguas sucias y residuales fuera de la ciudad, añadiendo a estas cuestiones de salubridad viaria el enramado pero sólo en contadas ocasiones y en procesiones no necesariamente vinculadas al Corpus: así, se decretaba el 15-VII-1521 cuando la ciudad pregonaba «*que limpian las calles y las enramen e vayan a la procesión a San Francisco con sus candelas e non fagan labor so pena de LX maravedies a cada uno*»<sup>24</sup>.

Dos espacios, pues, claramente diferenciados para cortejos y procesiones: el sacro, representado por el centro neurálgico de la *civitas* -la *Iglesia Mayor de San Salvador*- y el *sacralizado* -las calles de la villa- ambos cuidadosamente destacados por medio del ceremonial festivo. A ello se añadiría, aunque esta cuestión debemos intuirlo pues no aparece reflejada en

.....  
21 Lo estudiamos en ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, M., *Oviedo a fines de la Edad Media. Morfología urbana y política concejil*, Oviedo: KRK Ediciones, 2008, pp. 402-409.

22 AAO, LL.AA, A-002, f. 416rº.

23 Por citar sólo un ejemplo, la que el 9-V-1504 obligaba a las cofradías «*que para el día de Corpus Cristi estén aderezadas e salgan cada una con sus juegos en la procesión como es costumbre e los carniñeros con sus toros so pena de cada II U maravedies e cometieron Juan Menéndez, juez, e Diego Alonso, personero, que lo notifiquen y para entonces se pregone que todos limpian las calles*». AAO, LL.AA, A-002, f. 489rº.

24 Vid., supra, nota 21.

las fuentes locales, la jerarquía social de los participantes en la misma procesión, sí destacada por ejemplo para otro tipo de ceremonias políticas, como veremos<sup>25</sup>.

Procesiones, en cualquier caso, no exclusivamente vinculadas a la fiesta del Corpus: otras celebraciones laicas y religiosas incluyeron entre sus ceremoniales la procesión, como ocurre con motivo de la festividad del Jueves Santo<sup>26</sup>, con las celebradas al monasterio de La Vega para rogar la protección de la ciudad en caso de guerra «*por la paz y el sosiego del reino*»<sup>27</sup>- o las realizadas a San Salvador para proteger a la villa de la llegada de la peste<sup>28</sup>.

La danza aparece también ligada estrechamente a este tipo de actos y sabemos que en Oviedo las cofradías se negaban continuamente a ofrecer durante el Corpus estos bailes tradicionales institucionalizados como ofrendas de costumbre inmemorial, forzando al regimiento a imponer multas; danzas entendidas como ofrendas de las distintas corporaciones de la ciudad pero que, a nivel práctico, resultaban ser una obligación molesta para ellas. En Oviedo quienes debían satisfacer esta demanda festiva eran cuatro -herreros, zapateros, peleteros y hortelanos- muy posiblemente las cuatro asociaciones más prestigiosas o de mayor peso asociativo dentro de la ciudad, aunque los motivos de la elección no trascienden de la documentación municipal: sólo vagas referencias, como la Ordenanza local de 22-V-1501 que ordenaba a:

«*Gómez Pareja, vicario de la compañía de los capateros, que notifique e mande a los compañeros de cofradía estén apercibidos para salir con sus juegos el día de Corpus Cristi, etcétera. Y a los personeros, mandaron lo notifiquen a las otras cofradías de los ferreros y peleteros y ortelanos»*<sup>29</sup>.

Otros varios ejemplos para años posteriores confirman este protagonismo cofrade y avalan la elección de estos cuatro oficios urbanos, directamente vinculados con la fiesta<sup>30</sup>. Se entiende, por tanto, que eran tres grupos distintos de oficios los que salían en procesión durante las fiestas: los dedicados al hierro y al metal, los que trabajaban el cuero y el «potente» gremio de los hortelanos, cuya representatividad en estas celebraciones está indicando, aunque indirectamente, el marcado sabor rural de la capital asturiana y de su economía.

Los documentos posteriores de la Edad Moderna confirman, como apuntábamos, la tradición de herreros y zapateros de danzar durante la ceremonia de Corpus en Oviedo, aspecto que pone de manifiesto la presencia intensa de estos oficios tradicionales en la ciudad a lo largo de los siglos y su protagonismo económico y social<sup>31</sup>. La lamentable pérdida de sus reglamentos

.....  
25 Vid., *infra*, nota 53.

26 AAO, LL.AA, A-003-5, f. 250rº.

27 «*Vinieron los señores de la Iglesia [dice el asiento municipal] que fueron el arcediano de Villaviciosa e el canónigo Ortega e propusieron que acordaban hacer una procesión el domingo a La Vega por la paz e sosiego del reino e mandaron que todos vayan con sus candelas*», AAO, LL.AA, A-003-02, f.54vº.

28 «*Que todos los vecinos y moradores con sus mozos salgan a la procesión de la Iglesia Mayor el viernes siguiente día de San Lucas a causa de la peste, etcétera, so pena de CC maravedies e lleven candelas, etcétera*», AAO, LL.AA, A-003-02, f. 351rº.

29 AAO, LL.AA, A-002, f. 202vº.

30 Nuevas obligaciones para «*apercibir a las compañías que feciesen sus juegos segund costumbre para día de Corpus Cristi e que les dixesen que llevasen sus candelas de cera e que apercibiesen a todas las compañías. Otros y mandaron apercibir los carníceros que corran sus toros e que les darán del conçeo lo acostumbrado e mandaron dar mandamiento para que tomen los toros donde los fallaren. Notificaron este día susodicho a Álvaro de Villafría, vicario de los ferreros, e a Juan Mormón, vicario de los capateros, e a Felipe, vicario de los peliteros, e apercibióles el señor Corregidor que fuesen con sus juegos muy cueradamente. Notificose a Pedro Menéndez, vicario de los ortelanos*». AAO, LL.AA, A-002, f. 582vº.

31 Vid., *supra*, nota 6.

estatutarios impide conocer con exactitud su organización interna y las relaciones mantenidas con el resto de los oficios urbanos y de la comunidad vecinal. La única excepción serán las Ordenanzas de los alfayates, aprobadas el 15-V-1450 y cuyo texto ha llegado hasta nosotros gracias a una copia de 1589 relativa a los *Libros de acuerdos y cuentas* y publicada en su día por D. Juan Uría Ríu<sup>32</sup>. Incluye esta normativa interesantes aspectos que vinculan a la cofradía con la fiesta, como se establece en el capítulo 14 dedicado a las *Fiestas de guardar* y que incluían la celebración de «la Navidad, Año nuevo, día de los Tres Reyes, Día de Pascua, todas las fiestas de Santa María, Ascensión, Corpus, San Juan, los días de los Apóstoles, Todos los Santos, Santa Lucía y todos los domingos»<sup>33</sup>. Fiestas y juegos, en este caso, vividos en comunidad y con el objetivo de reafirmar el sentimiento de confraternidad entre cofrades y promover la sociabilidad entre hermanos a través también de las comidas de hermandad -*yantares*- en las que la comunidad de alimento ayudaba a reforzar esos vínculos solidarios y cuya abundancia sería denunciada, en algunos casos, por los regidores<sup>34</sup>. Poco intervencionismo se ve, no obstante, por parte de las autoridades locales en el funcionamiento interno de las cofradías. Las relaciones mantenidas con la ciudad tenían que ver casi exclusivamente con la protección al cofrade y sus familias, en vida y, fundamentalmente, *post mortem* -entierros, velatorios, rituales funerarios y *aniversarias*- como solicitan, por ejemplo, los zapateros de Oviedo al Regimiento en 1502 para que no interfiera la ciudad en las visitas a los cofrades presos que su Ordenanza establecía<sup>35</sup>.

### 2.1.2. El carácter social de la fiesta: danzas y corridas de toros

No resulta sencilla, al menos para Oviedo, una clasificación de los juegos celebrados en la ciudad por y para los vecinos. El problema es el uso del genérico en las fuentes documentales -*juegos y alegrías*-, muy pocas veces acompañado de contenido explicativo<sup>36</sup>. Danzas y bailes, lo hemos visto, formaban parte de toda celebración festiva, siendo a menudo su aspecto más popular y casi siempre el menos costoso, incorporándose comúnmente a todas las fiestas urbanas acompañadas por candelas, hogueras, luminarias e instrumentos musicales: el 27-XI-1525 una ordenanza municipal establecía «que se limpian e que el miércoles hagan a la noche sus lumbreñas y fogueras y tambores por las calles a la noche e a la mañana en la procesión»<sup>37</sup>.

32 URÍA MAQUA, J. (ed.), *Estudios sobre Oviedo...* op. cit, pp. 345-378.

33 *Ibidem*, p. 364. Estudia igualmente el autor «Los juegos de las cofradías en ocasión de procesiones y otras festividades» en ese mismo artículo dedicado a «Las cofradías ovetenses de los oficios». *Ibidem*, pp. 345-378.

34 En 1503 denunciaban los regidores de Oviedo que «en las cofradías de la ciudad de Oviedo se comían yantares extraordinarias contra la pragmática». AAO, LL.AA, A-002, f. 332rº.

35 AAO, LL.AA, A-002, f. 269vº.

36 Algo más específicas son, en este sentido, las fuentes eclesiásticas, que vinculan estas celebraciones con el vicio y el pecado y, en consecuencia, prohibían su difusión, como vemos en la Cofradía del Rey Casto y su Ordenanza para prohibir el juego de dados: «*Regla que no jueguen. Porque en jugar los dados a muchos males desonrra ennos corpos e las almas, descreyendo e diciendo contra Dios e Santa María e los Santos muchas palabras malas et porque ye mala fama e cosa inhonesta a los clérigos e mayormente a los que han de celebrar el oficio divinal*». Vid. ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, M., «*Porque en jugar los dados a muchos males desonrra. Prohibiciones y sanciones de la cofradía del Rey Casto a fines de la Edad Media*», en ARÍZAGA BOLUMBURU, B., MARIÑO VEIRAS, D., DÍEZ HERRERA, C., PEÑA BOCOS, E., SOLÓRZANO TELECHEA, J. A., GUIJARRO GONZÁLEZ S. y AÑÍBARRO RODRÍGUEZ, J. (eds.), *Mundos medievales. Espacios, sociedades y poderes. Homenaje al profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre*, Santander: Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2012, pp. 983-991.

37 AAO, LL.AA, A-003-5, f. 198rº.

Sí debieron ser frecuentes, al menos a fines del siglo XV, las populares corridas de toros, centro de las actividades festivas del Corpus y de las fiestas de San Juan, convirtiéndose las plazas públicas, lugar privilegiado para los festejos, en improvisados “cosos” taurinos. El número de toros que generalmente se corrían en Oviedo era dos y en el arrendamiento de las carnicerías de la ciudad, uno de los requisitos impuestos por el concejo era poner a disposición del municipio estos animales para los festejos<sup>38</sup>.

No existen más descripciones de las corridas de toros celebradas en Asturias que la que nos ha dejado el cronista del emperador Carlos V en el relato de su primer viaje por España tras presenciar dos de ellas en 1517, una en Villaviciosa y otra en Llanes, de las que nos dirá que «los toros dieron buen pasatiempo pues eran bravos y fieros y se defendían bien», y que «para dar fin a este esparcimiento les cortaron las corvas a fuerza de espadas y finalmente los mataron». Esta descripción nos ofrece una reproducción exacta de lo que debió significar este espectáculo y es perfectamente extrapolable a cualquier ciudad asturiana para la misma época. Para las corridas elegían «una plaza amplia y espaciosa, cercándola para mayor seguridad y previsión de los peligros que pueden sobrevenir, no siendo admitidos dentro del recinto más que los designados para torear», siendo necesariamente estos elegidos «hombres rápidos, bien plantados, todos en jubón para correr mejor y defenderse de los dichos toros, llevando todos la espada en la mano». Relata el cronista que el animal, «aturrido de ver tanta gente por todos lados, porque por todas partes por donde va encuentra el paso cerrado, todavía para engañarlo y excitarlo más», era «picado» con banderillas de diez pies de largo y un rejón de hierro por punta, «tan punzante como una lezna». Picados, hostigados y acosados -describe el narrador- las bravas bestias eran capaces de matar a una persona, enfurecidas y excitadas, corriendo angustiadas por las punzadas recibidas de «quince y diez y seis banderillas a la vez, que les cuelgan de la piel y les hieren cada vez más al correr», persiguiendo con rabia a los hombres que participaban del espectáculo, corriendo el riesgo de ser corneados:

«Y cuando el animal les ha acometido y perseguido un buen rato y ellos han divertido bastante a los que miran, de miedo a que dicho animal hiera o mate vilmente a alguno, entonces le desjarretan con sus espadas; y así el animal se arrastra y, finalmente, se echa por no poder tenerse en pie; luego le matan y arrastran fuera, para hacer otro tanto con otro y ver cuál será el mejor de la cuadrilla y quién habrá dado más bella diversión la nobleza»<sup>39</sup>.

### 2.1.3. En torno a la muerte: ritualidad comunitaria, recuerdo colectivo

En el marco puramente familiar se desarrollaron acontecimientos festivos asociados a la vida y a la muerte. La documentación es, sin embargo, únicamente explícita con esta última y sabemos que entierros y duelos de familiares, de parientes y amigos se convertían en ocasión de encuentro y celebraciones en torno al difunto, un aspecto más de la escenografía de la muerte, tan habitual en la Edad Media<sup>40</sup>. En el ámbito particular de las cofradías, la desaparición de

.....  
38 AAO, LL.AA, A-002, ff. 208vº y 210vº.

39 Cit. por el bonito estudio de URÍA RÍU, J., «Juegos y corridas de toros en Oviedo de los siglos XV al XVIII», en URÍA MAQUA, J. (ed.), *Estudios sobre Oviedo... op. cit.*, pp. 679-704.

40 Lo analizábamos en sendos estudios sobre las cofradías ovetenses de la Edad Media: ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, M., «Religious Confraternities in the cities of the Kingdom of Castile. The case of Oviedo (thirteenth-fifteenth centuries» en

un hermano cofrade involucraba a todos y la institución al completo debía estar presente en la vigilia, la misa, las oraciones y la sepultura. Era el modo de acompañar al hermano cofrade en el tránsito del mundo terreno al de los difuntos, ceremonial donde la corporación se colocaba junto al cofrade desde el mismo momento de su óbito. Tras la vigilia, el cortejo fúnebre, que llevaba el cuerpo a la iglesia parroquial pertinente, donde comenzaba la eucaristía. La misa era cantada —al menos así lo establece el reglamento de la corporación de los sastres— y debía ser vivida con un íntimo y profundo sentimiento de comunión entre vivos y muertos, simbolizado a través de las candelas encendidas<sup>41</sup>.

También con ocasión de las *aniversarias* se celebraron en Oviedo desfiles y procesiones, organizadas y solemnes, para manifestar una idea ritual común a todos los participantes como la conocida *Aniversaria del Rey Casto* que, a pesar de ser de carácter estrictamente religioso, figura en la documentación municipal con cierta asiduidad<sup>42</sup>. La celebración incluía una procesión en la que los cofrades portaban grandes cirios de cera encendidos y que, partiendo de la iglesia parroquial de San Tirso -la más antigua de la ciudad y con marcado carácter cívico- se dirigía hacia la Iglesia Mayor y de allí a la capilla del Rey Casto, donde se hacía una oración y se depositaban los cirios tras el altar mayor. Un precioso asiento municipal de 20-III-1520 reproduce el solemne acto por el que los participantes, «*cumpliendo lo que la ciudad era obligada*», salían de la antigua parroquial de San Tirso:

*«cada uno de ellos con un cirio de cera grande encendido e fueron derecho a la Iglesia Mayor e así hicieron oración delante de la Altar mayor e de aquí fueron a la capilla de nuestra señora de Rey Casto donde estaban los señores, dignidades e canónigos de la dicha Iglesia en la aniversaria del Rey Casto e después de fecha su oración los dichos señores pusieron los dichos cirios ardiendo delante de la dicha Altar de Nuestra Señora e aquí los dexaron, que conforme a su obligación e al antiguo uso e costumbre que la dicha cibdad tenía los presentaban»<sup>43</sup>.*

Esta costumbre inmemorial volvía a repetirse justo dos años después -31-III-1522- en la llamada *Procesión de los Cirios del Rey Casto*:

*«Miercoles, veinte e seis días del mes de marzo de quinientos e veinte e dos años se hizo la aniversaria del Rey Casto segund costumbre y los señores justicia y regidores juntamente cumpliendo lo que son obligados salieron de la iglesia de San Tirso con el capellán de la dicha iglesia y con los tres cirios acostumbrados, los dos por la cibdad, de seis libras, y el otro por*

PASTORE, E., PROSPERI, A. y TERPSTRA, N. (coords.), *Brotherhood and boundaries... op. cit.*, pp. 405-422, e ID., «Del mundo artesanal al devocional. Solidaridades urbanas en el Oviedo medieval», en CAVERO, G. (coord.), *Iglesia y ciudad. Espacio y poder (siglos VIII-XIII)*, León: Universidad de León, Universidad de Oviedo y Sociedad de Estudios Medievales, 2011, pp. 179-215. También, en nuestra contribución al IV Convegno della AISU dedicado a *Le città e le reti* (Milán, 2009) y que titulábamos «*Le reti della solidarietà nella Corona di Castiglia nel Medioevo*» (inédito).

41 URÍA MAQUA, J., (ed.), *Estudios sobre Oviedo... op. cit.*, cap. 23 a 27 (pp. 366-369).

42 Hemos podido estudiar en profundidad la estructura organizativa y el funcionamiento interno de esta cofradía gracias a un proyecto posdoctoral financiado por FECYT (Fundación Española de Ciencia y tecnología. Ministerio de Educación y Ciencia) durante los años 2007-2009, titulado *Corporaciones profesionales y cofradías religiosas en una ciudad del reino de Castilla: Oviedo, siglos XIII-XV*. De próxima publicación, uno de los estudios vinculados a aquél proyecto, ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, M., «*Sub vinculo confraternitatis. Reglas, constituciones y administración de una cofradía urbana: Santa María del Rey Casto*» (en prensa).

43 AAO, LL.AA, A-003, f. 23rº.

*la Iglesia con los cuales fueron encendidos a la capilla del Rey Casto e los pusieron en sus logares e pidieronlo por testimonio, etcétera. Juan de Pravia e Alonso de Ribera, alcalde, e Juan Barbón»<sup>44</sup>.*

Debe verse sin duda en esta particularidad de los cirios -dos por parte de la ciudad, uno de la Iglesia- una simbólica reminiscencia del antiguo *tercio episcopal* que caracterizó la historia ovetense durante toda la Edad Media, una ciudad episcopal de señorío compartido entre la villa regia y la *civitas* episcopal, a quien siempre correspondió el tercio de la jurisdicción urbana<sup>45</sup>.

## 2.2. *DIES FESTUS LUDORUM. ALEGRÍAS LLEGADAS DE LA CORTE*

En la ciudad medieval, cualquier acontecimiento de carácter extraordinario y excepcional era digno de celebración, incluyendo las victorias militares y las buenas nuevas llegadas desde la Corte así como todos los acontecimientos personales vinculados con la casa real dignos de ser festejados. Fiestas de carácter extraordinario, fundamentalmente político, que venían a significar una especie de *alegría oficial* por parte de la colectividad urbana, siendo al mismo tiempo la ostentación pública de lealtad y servicio a la Corona<sup>46</sup>.

Estas solemnidades políticas incorporaron de lleno a sus actos de representación los elementos característicos y propios de las *alegrías* religiosas. Organizadas con una clara intencionalidad y funcionalidad política, destacaría de ellas la aparatosidad y pompa de los rituales y la escenografía del poder, tratándose de auténticos espectáculos visuales para los vecinos de la ciudad por los elementos puestos en escena<sup>47</sup>.

No hubo en Asturias, a fines de la Edad Media, entradas reales, pero sí fiestas cívicas en honor de la familia real y de los monarcas con el objetivo de plasmar desde el punto de vista simbólico, a través de un ceremonial visual iconográfico de gran coherencia, el poder efectivo de los monarcas castellanos en sus lejanas Asturias transmontanas.

Las alegrías por las victorias militares del reino de Castilla fueron celebradas solemnemente en Oviedo, como ocurre con la de las tropas del rey Carlos I contra los franceses cerca de Pamplona el 30 de junio de 1521, según consta en acta municipal de 12 de julio: «*continuando su lealtad, y salidas las nuevas tan grandes de Navarra de la victoria que Dios nuestro señor dio al Rey e a sus gobernadores contra los franceses*» decretaba la ciudad que de inmediato se celebrasen alegrías con hogueras, juegos y otros festejos: «*fazer alegrías por la çibdad como era razón*» y «*una proçesión solemne como la del día de Corpus Christi de la Iglesia Mayor*

.....  
44 AAO, LL.AA, A-003-02, f. 50vº.

45 Estudian con precisión los orígenes de ese poder episcopal RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, J. I. y BELTRÁN SUÁREZ, M. S., «Los orígenes del poder episcopal sobre la ciudad de Oviedo en la Edad Media», *En la España medieval*, 2007, nº 30, pp. 65-90.

46 Lo estudiamos más en profundidad en nuestro estudio, aún inédito, ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, M., «*Con pago leal y verdadero. Exigencias financieras y servicio a la Corona. Asturias, siglos XV y XVI*», en FURIÓ, A., BEAUCHAMP, A., NARBONA, M. y GAMERO G. (coords.), *Abastecer y financiar la Corte. Las relaciones económicas entre las cortes ibéricas y las sociedades urbanas a finales de la Edad Media* (en prensa).

47 Ninguna referencia en Oviedo a juegos y espectáculos caballerescos, torneos, justas, pasos de armas, retos, desafíos o representaciones teatrales, como sí se encuentran abundantemente en las ciudades castellanas bajomedievales. Vid., el cuadro clasificatorio que propone, por ejemplo, IZQUIERDO BENITO, R., «*Fiesta y ocio en las ciudades castellanas durante la Edad Media*», en MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, P. y RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, A. (coords.), *La fiesta en el mundo hispánico*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha 2004, pp. 185-212.

*a San Francisco con todas las fiestas y juegos acostumbrados, hablar e concertar con las compañías para que hagan sus juegos en aquel día» y «llamar a Miguel carnicero al cual mandaron traer para que se corran tres toros, dos para la guerrecha y el uno para la cuerda», solicitando al mismo tiempo a los clérigos que «para aquel día hagan fiesta en sus iglesias» y «que para esta noche se fagan fogueras e iluminarias por las calles e que todos cabalguen y a caballo por la cibdad». Por primera vez encontramos documentados en Oviedo estos dos juegos de tauromaquia: la garrocha, que probablemente aluda al acto de picar con varas o picas al toro, y el «toro de la cuerda», sujeto con soga<sup>48</sup>.*

Dos nuevas noticias llegan a Oviedo por estos años para ser celebradas: el 30-V-1522 la Iglesia decidía, «*por las buenas que vinieran de la victoria del Milán*», hacer una procesión al monasterio de La Vega y dos meses después, el 19-VII-1522, llegaban a la ciudad procedentes de Santander Álvaro de Carreño, Pedro de Solano y Fernando de la Riba, para comunicar «*que el rey nuestro señor desembarcara en la villa de Santander el miércoles pasado, que fueron dieciséis de este presente mes, con ciento e cincuenta naos*», recibiendo la ciudad «*con mucha alegría como por tal nueva del emperador e rey e señor nuestro requiere*» y ordenando el consistorio la celebración de *albriñas*<sup>49</sup>.

Si las victorias militares fueron objeto de celebración y fiesta, lo mismo sucedería con la proclamación de nuevos monarcas, actos celebrados en todas las ciudades del reino alzando pendones por los nuevos reyes al grito de «*Castilla, Castilla, Castilla, por el rey o la reina*» y organizándose a continuación las consiguientes *alegrías*<sup>50</sup>. Sigue en Oviedo con «*la unión y concordia*» entre don Felipe y doña Juana, noticia recibida en la capital «*con el acatamiento y reverencia debida*» y celebrada con una corrida de toros y una procesión de las cofradías de la ciudad, obligadas a portar «*sus candelas sus banderas e atabales [timbales] e gaitas e juegos e se feziesen alegrías*»<sup>51</sup>.

Mortuorios y honras fúnebres de los miembros de la familia real deben igualmente incorporarse a estos programas de legitimación y representación del poder regio en la ciudad, obligada a cumplir con el duelo oficial y recibiendo de la Corte normas expresas para la celebración de los lutos. Estos actos, que significaban importantes desembolsos para la ciudadanía, eran deslumbrantes, dando lugar a ceremonias de conmemoración cívica y propaganda exaltadora de la monarquía con características singulares: luto, exequias, rituales públicos, cortejos oficiales por las calles de la ciudad, misas, exhibición de los emblemas de la realeza, cirios encendidos, etc. Lo vemos bien escenificado en la organización de las honras fúnebres de la reina Isabel de Castilla. Comunicada la noticia en Oviedo ocho días después del fallecimiento de la reina, «*en el monasterio de San Francisco, en la posada del señor corregidor Fernando Álvarez de Toledo, a tres días del mes de diciembre, año de IUDIIII años*» se hacía pública la «*çédula de la muerte de la Reina nuestra señora*» por la que se comunicaba a la ciudad «*en cómo plaçiera a Dios de llevar a la reina doña Isabel nuestra señora que haya muy santa gloria e fallesçiera el día de la fecha de la çédula que era de XXVI del mes de noviembre próximo pasado*» ordenando el monarca, como administrador y gobernador del reino, la realización de las exequias y alzar «*sus*

.....  
48 AAO, LL.AA, A-003-1, f. 22rº, 22vº.

49 AAO, LL.AA, A-003-02, f. 58vº.

50 LADERO QUESADA, M. A., *Las fiestas en la cultura medieval... op.cit.*, p. 89.

51 AAO, LL.AA, A-002, fol. 553rº

*pendones por la reina doña Juana, su sucesora y amada hija e tuviesen por su corregidor al dicho Fernando Álvarez de Toledo por cuanto Su Alteza la reina, que haya santa gloria, dexara mandado».* Al día siguiente el regimiento encargaba al pintor Marcos Fernández la realización del pendón, que debía ser de «*ocho palmos en largo y seis en ancho de Bretaña, blanco con un escudo grande de las armas reales, éste para alçar pendón por la Reina doña Juana, nuestra señora*», disponiendo, además, una ordenanza para «*que todos limpien las calles, cada uno ante su puerta, fasta mañana en todo el día e saque fuera la tierra de manera que no quede en las calles nin çima nin en baxo so la pena de la ordenanza porque para las honras de la Reina estén limpias*»<sup>52</sup>.

La ceremonia, que duró dos días, comenzó el martes 10-XII-1504, con las exequias en la Iglesia Mayor, donde deán, cabildo, monjes, frailes y clérigos de la cofradía del Rey Casto cantaron sus vigilias y responsos. Jueces, regidores y personeros, junto con el corregidor, portando un pendón blanco con un gran escudo en el medio y las armas reales, desfilaron a caballo por las calles de la ciudad llegando hasta el alcázar y gritando a su llegada «*¡Castilla, Castilla, por la reina doña Juana, nuestra señora!*» para después continuar el desfile por la calle de Cimadevilla y la plaza pública de la ciudad. Tornando de nuevo al alcázar, parte del regimiento entraba en la fortaleza y, situándose «*en el adarve, a la esquina de sobre el poço de la parte de dentro*», gritaba nuevamente, por tres veces y en voz alta, «*¡Castilla, Castilla!*», respondiendo con el mismo grito, desde fuera, el corregidor «*e la gente de la çibdad e Prinçipado que era mucha que estaban en el campo*»<sup>53</sup>.

Finalizados los actos, el corregidor del Principado comunicaba a la ciudad su intención de enviar como procurado a la Corte a Juan Rodríguez de León, para comunicar al monarca «*de la manera que habían todos en la çibdad e Prinçipado, obedesçiendo su mandamiento, fecho e cumplido las honras de la Reina nuestra señora, que haya santa gloria, e después levantado los pendones por la Reina doña Juana, nuestra señora*», exigiendo al mismo tiempo que, pues «*todo lo susodicho tocaba también al Prinçipado como a la çibdad, era bien que el Prinçipado ayudase a la costa, así de las honras y exequias como de la ida del dicho bachiller*» a la corte<sup>54</sup>.

Dos años después de fallecer la reina Isabel, Oviedo lamentaba el prematuro óbito del rey Don Felipe: «*veintiséis hachas y diez cirios para las honras del rey nuestro señor*» y varias misas celebradas en los cenobios urbanos de San Vicente, San Pelayo, Santa Clara y Santa María de la Vega, servirían para rendir un sencillo homenaje al fallecido rey en Oviedo<sup>55</sup>.

El impacto económico de este tipo de representaciones festivas no debió ser un asunto baladí para las pequeñas ciudades como la asturiana. La espectacularidad de este tipo de celebraciones trajeron consigo un aumento considerable de los gastos municipales, como sucedió con los «*ocho mil e seiscientos e cuarenta maravedies e medio*» invertidos en las exequias de la reina Isabel, que debilitaron aún más si cabe las empobrecidas arcas municipales<sup>56</sup>. La gestión de la

.....  
52 AAO, LL.AA, A-002, ff. 456rº, 456vº, 457rº, 457vº, 460vº, 461rº. Del pago al pintor por la confección del pendón, véase también f. 464rº.

53 AAO, LL.AA, A-002, f. 461rº, 461vº. En anotación marginal nos dirá el asiento municipal que «*porque el pendón fuese más aborigado encargó el señor corregidor al bachiller Juan Rodríguez de León y a Alonso López, jueces, fuesen en par de Gonzalo Bernaldo de Quirós y llevasen las riendas del caballo*».

54 AAO, LL.AA, A-002, f. 462rº, 462vº.

55 AAO, LL.AA, A-002, ff. 617vº y 620rº.

56 AAO, LL.AA, A- 002, fol. 461vº.

fiesta obligó a la ciudad a hacer auténticos esfuerzos, tanto desde el punto de vista económico como humano, siendo conscientes autoridades y vecinos y acentuando aún más si cabe el carácter excepcional de estas jornadas y su impacto en la mentalidad colectiva.

### 3. FIESTA, OCIO, DIVERSIÓN: ASPECTOS CONCLUSIVOS

Si hubo en Oviedo una evolución en el modo de organizar y festejar los acontecimientos dignos de celebración, locales y foráneos, es algo que no podemos constatar a partir de la documentación municipal, pues apenas incorpora a su volumen medieval los últimos tres años de su gestión administrativa local. Sin embargo, sí son relativamente numerosas las alusiones al recuerdo de las tradiciones y costumbres preservadas en la capital asturiana *desde tiempo inmemorial* y la habitual repetición de los elementos característicos de todo fasto celebrativo -procesiones, juegos, danzas, corridas de toros- con la participación de la colectividad vecinal, representada por las cofradías urbanas, de los poderes municipales y del estamento religioso.

Parece indudable, además, que detrás de todas estas manifestaciones festivas subyace una propaganda claramente política basada en el fortalecimiento de los vínculos entre ciudad y monarcas, convirtiéndose estos ceremoniales en una expresión material de la comunidad de intereses a través de la participación pública en el dolor o alegría general del reino<sup>57</sup>. La fiesta, hoy y hace mil años, es indudablemente un elemento de socialización, moviliza a toda la comunidad y en la participación se ejerce la condición de miembro de una colectividad. Por eso la fiesta se convierte en un contexto, en un ambiente, en un fenómeno cultural global y colectivo y, al mismo tiempo, en un mensaje claramente intencional. La ciudad de los siglos XIV y XV fue por antonomasia un espacio para la fiesta, espacio en el que consolidar el sentimiento de colectividad y de identidad cívica<sup>58</sup>. En resumen, y parafraseando a R. Homet, «encontramos en estas fiestas un espacio material, social y cultural elaborado y reordenado para mostrar la escala del orden ideal a que aspiraba el buen gobierno»<sup>59</sup>. En otras palabras, estas celebraciones lúdico-festivas de la ciudad bajomedieval están manifestando, además, «con un sentido un tanto ritualizado, muchos de sus valores y de sus pautas de conducta y de pensamiento» pues, en efecto, «toda sociedad admite el sistema de valores que sus fiestas representan»<sup>60</sup>.

Esta última cuestión se hace incluso más clara si pensamos que aún hoy, con el paso de los siglos, perduran resonancias de aquellas manifestaciones festivas medievales, cuestión que permite introducir en la historia esa perspectiva dinámica y de la larga duración a propósito de la ciudad y sus manifestaciones culturales.

.....  
57 De excepcional interés ha resultado la lectura del estudio de MARTÍNEZ MARTÍNEZ, M., «El poder representado y la representación del poder: fiestas urbanas (Murcia, siglos XIII-XV)», *Revista Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales*, 2014, nº 16, pp. 201-248.

58 CORRAL LAFUENTE, J. L., «La ciudad bajomedieval en Aragón como espacio lúdico y festivo», *Aragón en la Edad Media*, 1989, nº VIII, pp. 185-197.

59 HOMET, R., «Sobre el espacio de las fiestas en la sociedad medieval», *Temas medievales*, 1991, nº I, pp. 143-161 (en concreto p. 159).

60 IZQUIERDO BENITO, R., «Fiesta y ocio en las ciudades castellanas durante la Edad Media...», *op. cit.*, p. 185.

## «GREMIOS Y PLEITOS. COMPORTAMIENTOS SOCIALES Y LABORALES RESTRICTIVOS EN LA CASTILLA INTERIOR DE LOS SIGLOS XVI-XVIII<sup>1</sup>

«Guilds and Lawsuits. Social and Labour restrictive behaviors (16<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> centuries)

Máximo García Fernández<sup>2</sup>

**Resumen:** La incorporación a los oficios artesanales, la endogamia corporativa de sus maestros, el control de sus cargos y los pleitos intragremiales resultan capitales a la hora de comprender mejor la evolución de los ritmos del mundo del trabajo manufacturero castellano de Antiguo Régimen. El retorno gremial pone de manifiesto que aquella fórmula laboral y productiva para atender las demandas de los consumidores no era sinónimo de atraso cuando sus prácticas cotidianas solían sobrepasar la normativa legal.

**Palabras clave:** Gremio. Pleito. Castilla. Siglos XVI-XVIII.

**Abstract:** The addition to the crafts, corporative inbreeding of teachers, control of their charges and lawsuits between guilds are important aspects when it comes to a better understanding of the evolution of the rhythms in the world of the manufacturing jobs of the Castilians of Ancient Regime. The return of the guild shows that labor and production formula of meeting consumer demands was not a synonym of backwardness when their daily practices used to exceed the legal regulations.

**Key Words:** Guild. Lawsuit. Castile. XVI-XVIII Centuries.

### \* INTRODUCCIÓN

En el análisis del mundo laboral desde la óptica del *retorno gremial* la incorporación al oficio, la endogamia corporativa, la oligarquización de sus cargos y los pleitos intragremiales adquieren nuevas dimensiones a la hora de comprender mejor los distintos ritmos de la evolución manufacturera europea durante el Antiguo Régimen<sup>3</sup>.

Desde esa perspectiva, resulta imprescindible bucear en las fuentes documentales más apropiadas para alcanzar los objetivos marcados. Una visión general de la tensión contenciosa surgida en el seno gremial puede atisarse desde el mundo del pleito, conservado en la máxima instancia judicial al norte del Tajo, la Real Chancillería de Valladolid. Aunque estos pleitos se pueden observar ya desde el siglo XVI, se multiplicaron durante el Setecientos, cuando las disputas arreciaron entre los distintos maestros. Pero antes de constatar esa realidad, otra más conocida ya, aunque no por eso menos trascendente, la ofrecen los contratos de aprendizaje y las cartas de examen del crítico siglo XVII firmados tanto en una ciudad castellana importante (Valladolid), como en una urbe en vías de ruralización (Medina del Campo). De la comparación de sus noticias se desprenden interesantes resultados para calibrar la cerrazón corporativa y las posibles vías de ascenso familiar en el interior de aquellos centros productivos.

1 Fecha de recepción: 2015-07-07; Fecha de revisión: 2015-10-16; Fecha de aceptación: 2015-12-11; Fecha de publicación: 2016-06-27.

2 Doctor en Historia (Universidad de Valladolid). Profesor de Historia Moderna. Universidad de Valladolid, Departamento de Historia Moderna, Contemporánea de América, Periodismo y Comunicación Audiovisual y Publicidad, Facultad de Filosofía y Letras, Plaza del Campus, s/n, 47011, Valladolid, c.e.: mgarcia@fyl.uva.es.

3 NIETO SÁNCHEZ, J. A. y ZOFÍO LLORENTE, J. C., «El retorno gremial, una visión desde el Madrid de la Edad Moderna», en *XI Congreso Internacional de la AEHE* disponible en <http://www.aehe.net/xicongreso/pdfs/5gremios.pdf>.

## 1. APRENDIZAJES DE UN OFICIO: LA REGLAMENTACIÓN GREMIAL DE LA VIDA JUVENIL

Tras el análisis de expedientes y cartas de exámenes de diferentes oficios y gremios artesanales semiurbanos de Medina del Campo durante el siglo XVII<sup>4</sup>, se comprueba que la fórmula habitual señalada consistía en exponer que querían «examinarse para obtener la maestría y poder trabajar y abrir tienda», toda vez que se consideraban «hábiles y suficientes» en sus respectivos tratos y «a quien conocían de más de 16 años a esta parte» o «ha más de veinte años que usaba el dicho oficio» (o doce, ocho... seis cuando menos). Así consta en una prueba de chapucería, siete de curtidor, una de carpintería, otra de cubería, otra más de sombrerería y dos de sastrería, retalería y jubetería de los oficiales de dichos tratos. Todos ellos eran vecinos de la misma Medina y sus referencias se fechan entre 1618 y 1664<sup>5</sup>. En una cuarta parte de estos casos, además, se descubren algunos datos referentes a las edades de aquellos jóvenes aprendices y oficiales. Aunque aparezcan señaladas en bastantes de las ordenanzas gremiales las edades mínimas de ingreso exigidas o las de acceso a la maestría, la realidad muestra que apenas son referenciales y que solían incumplirse en numerosos casos debido a motivaciones de toda índole<sup>6</sup>.

Así, el pleito de enero de 1618 entre Damián Fernández Cornejo, en nombre del cabildo de sastres de Medina, y el sastre Martín García, para que no se aprobase a un hijo suyo, resulta muy esclarecedor. Martín y su heredero Jerónimo, «so color» de decir que eran examinadores, querían reconocer a José, «lo cual contradigo y se debe de negar, mandando que no se realice; y Martín no use su oficio de veedor». La negativa corporativa se basaba en que «reconociendo la poca justicia que tiene en este pleito, quiere examinarlo antes de conocerse la sentencia y ser condenado, a que no se debe dar lugar por la parcialidad e inconvenientes que se siguen; que el susodicho no es veedor; que mientras dure este pleito no le puedan probar; [...] y lo cuarto, porque el hijo que quiere examinar es de edad de hasta 14 años, y no sabe el oficio». En fin, «el aprendiz no puede tener la suficiencia necesaria y deberían nombrarse a otros examinadores peritos»<sup>7</sup>. Joven, inhábil, descendiente de maestro... pero prueba superada. Como se puede observar, entre la teoría y la práctica cotidiana mediaba un gran trecho<sup>8</sup>.

En cualquier caso, de los 160 exámenes analizados para el periodo 1600-1640, apenas trece (un 8,1%) aportan datos fidedignos sobre la edad real de aquellos aspirantes. Cualitativamente, empero, no puede negarse el progreso hacia la madurez de todos los miembros del proceso, si atendemos a las aseveraciones sobre su presunta cualificación. Los examinadores se encontrarían

.....

4 Se trata de cuarenta y dos documentos analizados y conservados en el Archivo Municipal de Medina del Campo [AMMC], caja [c.] 112-10 (1604-1666).

5 AMMC, c. 160, carpetas 2620 a la 2630 (1602-1632); 61 exámenes de diferentes oficios. AMMC, c. 161, carpetas 2631 a la 2654 (1634-1675 y 1758-1807); 55 exámenes de diferentes oficios. AMMC, c. 16, carpeta 2632 (1636); 9 exámenes de cubería.

6 MARTÍN, J. L., *Ordenanzas del comercio y de los comerciantes salmantinos, 1585*, Salamanca: Centro de Estudios Salmantinos, 1992.

7 AMMC, c. 420-10. Examen de sastre, retalero, calcetero y jubetero. 31 de enero. Los veedores, en virtud del mandato del señor corregidor, expresaban haber examinado a José («dijo que de más de cuatro años a esta parte ha usado dicho oficio»), cada uno de lo que toca a su oficio, y una vez hechas las preguntas necesarias todos le encontraron hábil y suficiente para ejercerlo, abriendo tienda pública, cortando y haciendo de vestir, y tener y enseñar aprendices.

8 Otro ejemplo de lo que también ocurría en otros gremios: AMMC, c. 420-11.

por encima de la cuarentena, los oficiales, aunque habían visto transcurridos bastantes años desde su aprendizaje, eran siempre mucho más jóvenes y pertenecían al propio cuerpo gremial.

La cultura laboral juvenil aparece más explícita si tomamos en consideración la etapa del aprendizaje urbano gremial castellano, centrado en el ejemplo vallisoletano<sup>9</sup>. Aparte de otros numerosos asientos verbales, la entrada en la vida laboral comenzaba a correr desde el mismo día de la firma de un contrato de aprendizaje, en un 57% de los casos. Sin embargo, en otra tercera parte de las ocasiones se iniciaba con anterioridad «a prueba»<sup>10</sup>, lo cual es sintomático ya de los vínculos estables, no solo laborales, creados entonces.

El acceso al gremio se realizaba en una etapa juvenil y no era un acto espontáneo del mozo. En su mayoría eran menores de edad y solteros, generalmente entre doce y dieciséis años, correspondiendo a progenitores y tutores la colocación de sus hijos en el taller de un examinado. El padre transmitía su *patria potestad*, para que fuese aquél quien dirigiese la educación profesional y la formación íntegra del nuevo aprendiz desde ese instante y hasta la conclusión del tiempo señalado en el contrato firmado, prolongándose incluso a su fase de oficialía. Precisamente, la puesta en ejecución de esa *potestas* paterna dirigía el futuro de los muchachos. Al pasar de la tutela familiar a la morada del maestro cambiaban de «amo y señor», y la autoridad que hasta ese momento ejercía el padre era sustituida por la sujeción del mancebo a las directrices impuestas por el maese. Lo que se producía era un «cambio de familia», alterándose los papeles desempeñados por el cabeza de casa, transferidos ahora a un miembro cualificado de la jerarquía gremial local. El maestro pasaba a serlo del oficio y de su vida y costumbres, aprendiendo el joven unas técnicas pero también unos comportamientos a través de las pautas educativas corporativas. Unos mecanismos de sujeción y autovigilancia que tendían a reproducirse. De ahí la defensa y perpetuación secular de todo el sistema de control social agremiado, tan del agrado de los poderes municipales y estatales.

Todo ello constituía un cambio de vida, también físicamente, siendo alejados de su lugar de origen. Solo un 18% de los aprendices urbanos en Valladolid eran vecinos de fuera de esa localidad, un porcentaje que aumentaba hasta el 34% en Medina de Rioseco. El aprendizaje profesional presentaba así el carácter de solución del porvenir al ofrecer la propia cerrazón gremial plena seguridad, no solo ocupacional, a sus integrantes. Y si esa era la pretensión paterna, en mayor medida sucedía cuando recaía en tutores y curadores, hermanos o tíos, la custodia de muchos de los menores, vinculándoles a un taller para tratar de asegurar su futuro. Necesidad más que vocación fue lo que movió a Antonio Díez Aguilar a «poner al oficio» a su hermano Alonso durante ocho años, por falta de protección, orfandad y minoría de edad. En ocasiones era el propio mozo soltero quien buscaba fiadores para su aprendizaje. Un ejemplo es el caso de José Puertas al abonar al maestro boticario los 400 reales acordados<sup>11</sup>, lo que constituía el pago de otra forma de tutela socio-laboral.

.....  
9 El listado de legajos conservados y utilizado para confeccionar esta muestra ahora se acerca a la cincuentena, abarcando el periodo 1669-1719. Archivo Histórico Provincial de Valladolid [AHPVa], Sección de Protocolos Notariales [Secc. Prot.]. Véanse: GARCÍA FERNÁNDEZ, M., *Los viejos oficios vallisoletanos*, Valladolid: Michelín, 1996, e ID., *Los gremios*, Valladolid: Cuadernos Vallisoletanos, 1987.

10 El periodo de prueba podía abarcar desde dos días hasta catorce meses: más de un mes en el 30% de las ocasiones antes de la firma del contrato de aprendizaje y en más del 10% transcurrido medio año. «Después de tenerle en su casa algunos días y tener noticia de sus principios, habilidad y suficiencia», en AHPVa, Secc. Prot., leg. 2768, f. 94. «Tras permanecer dos meses en su casa experimentándole», en *Ibidem*, f. 77.

11 AHPVa, Secc. Prot., leg. 2741, f. 420; *Ibidem*, leg. 2953, f. 791.

Se desconoce cuántos jóvenes accedían anualmente al mundo de la manufactura vallisoletana. Las ordenanzas de sus pasamaneros fijaban la necesidad de contar con un *libro de asiento* donde «para evitar todo fraude se anote el día, mes y año en que principiase a trabajar como tal aprendiz... con expresión de su patria». Legítimos administradores y maestros fijaban las condiciones específicas de cada contrato. «Que para ser recibido baste a cualquiera reputarse comúnmente por hombre de honrado nacimiento, legalidad, buenas costumbres y crianza», aunque barberos y sangradores siguiesen empeñados en pedir información de limpieza de sangre todavía hacia 1700.

A pesar del progresivo auge de la industria rural dispersa y de la fabricación concentrada, las manufacturas (el obraje de paños en Segovia, Valladolid, Palencia y Béjar) se expandieron, todavía en el XVIII, a partir del gremio urbano. La concentración artesanal seguía siendo mínima, el proceso productivo se desarrollaba en el marco de pequeños talleres con escasa mano de obra y tampoco llegaban a tres los telares por obrador. El promedio de trabajadores en Valladolid únicamente era de 2,5 en 1751, mientras que era de 2 en toda la Castilla interior en 1797 en el más activo textil. Los aprendices, muy pocos por local, apenas representaban un 10% del tejido artesano. Por otro lado, el 80% de los maestros laboraban solos en la provincia de Burgos<sup>12</sup>.

A pesar de esa escasa producción y productividad (y demanda interna), durante cuatro años los aprendices estaban sujetos al control, potestad y autoridad del gremio, aunque con bastante menos experiencia en los sectores artesanales más dinámicos y promediando casi media anualidad más en el mundo urbano que en el rural.

**TABLA 1. TIEMPO DE APRENDIZAJE DE LOS ASPIRANTES GREMIALES EN CASA DEL MAESTRO**

Valladolid ciudad, 1690-1710; contratos por anualidades							
Oficios / Años	Contratos	1-2	2,5-3	3,5-4	4,5-5	5,5-6	6,5-8
Textil / Madera / Cuero	78	7	13	16	26	11	5
%	(62,4)	9,0	16,7	20,5	33,3	14,1	6,4
Otros	47	6	9	11	13	6	2
%		12,8	18,9	23,4	27,7	12,8	4,3
Total	125	13	22	27	39	17	7
%		10,4	17,6	21,6	31,2	13,6	5,6
<b>Media</b>	<b>4,2 años</b>						
De 1 a 2,5 años	15 (12,0%)						
De 3 a 5	86 (68,8%)						
De 5,5 a 8	24 (19,2%)						

12 Estructura de la industria de la ciudad de Valladolid, en 1751:

Oficios	Maestros	Oficiales	Aprendices	%	Trabajadores	%
Textil /	400	673	140	11,5	1.213	68,7
Cuero						
Otros	269	232	52	9,4	553	31,3

Fuente: HELGUERA QUIJANO, J., «La economía: un crecimiento limitado, sobre bases tradicionales», en VV. AA., *La Ilustración: una recuperación incompleta (siglo XVIII)*, Valladolid: Ámbito, 1986, pp. 56-97 [Tomo 8 de la *Historia de Castilla y León*] en concreto pp. 72-84; p. 74 elaboración propia.

## Medina de Rioseco, 1690-1710; contratos por anualidades

Oficios / Años	Contratos	1-2	2,5-3	3,5-4	4,5-5	5,5-6	6,5-8
Textil / Madera / Cuero	26	6	5	4	7	3	1
%		(60,5)	23,1	19,2	15,4	26,9	11,5
Otros	17	4	3	7	2	-	1
%			23,5	17,6	41,2	11,8	5,9
Total	43	10	8	11	9	3	2
%		23,3	18,6	25,6	20,9	7,0	4,6
<b>Media</b>		<b>3,8 años</b> (porque muchos contratos no llegaban a las 3 anualidades)					
De 1 a 2,5 años		11 (25,6%)					
De 3 a 5		27 (62,8%)					
De 5,5 a 8		5 (11,6%)					
		<b>Entre 1 y 4 años</b>					
		<b>Entre 2 y 6</b>					
		<b>29 (67,4%)</b>					
		<b>33 (76,7%)</b>					

Fuente: AHPVa, diferentes legajos.

En Málaga eran sensiblemente más precoces en el acceso al aprendizaje, teniendo una media de quince años<sup>13</sup>, frente a los 17 de Valladolid, donde además sólo se examinaban a una edad cercana a los 26, puesto que la media de tiempo de estancia en el aprendizaje y la oficialía era de nueve años. No obstante, la mayoría únicamente señalaba que había estado «mucho tiempo sirviendo como aprendiz y oficial», de ahí que el promedio de una amplia muestra de veedores fuese de 41,5 años, aunque un 10% no alcanzase la treintena y otro significativo 38% la cuarentena. Resulta cierta así la madurez de los maestros, aunque tampoco exagerada. De este modo, entraban a una edad temprana (entre los doce y los dieciséis), la mayoría sin vocación, solteros y menores de edad, máxime cuando se trataba de *hijos del gremio*, cuya facilidad de acceso, de acortar los plazos de aprendizaje y de acelerar la prueba del examen de maestría era sensiblemente superior. Para el resto eran necesarios al menos dos años de trabajo, o para un oficial «la mitad del tiempo del aprendiz», practicando sus oficios «para que se habilitasen en la práctica»<sup>14</sup>. La patria potestad paterna forzaba así aquellas colocaciones, transmitiendo la formación íntegra juvenil a los maestros.

Los nueve años en casa de un maestro (en el 70% de los casos más de seis anualidades), cuatro de los cuales totalmente alejado de su entorno infantil y otros cinco como oficial, convertían al gremio y al taller en la institución básica de control social y de referencia obligada para aquellos mozos: el oficio era su familia. Bueno para el Estado, bueno para el maestro y bueno para el joven (¿y no interesaba también a los padres y tutores este tipo de obligaciones?), al asegurarse su formación y sustento material durante una parte fundamental (y dilatada) de su vida, más la posibilidad de un ascenso posterior.

.....  
13 «Si a la edad de los aprendices en los inicios de su aplicación al oficio (quince años) se suma el tiempo del periodo de aprendizaje (cinco), se obtiene la cifra de veinte años que suponen la edad teórica que tenían los oficiales al alcanzar dicha categoría intermedia. Si la deducimos de la edad media de llegada a la maestría (31 años), el tiempo de permanencia como oficial se puede cifrar en once», en VILLAS TINOCO, S., *Los gremios malagueños (1700-1746)*, Málaga: Universidad de Málaga, 1982, Tomo I, p. 145.

14 El hijo de un portero del número de Valladolid, Mateo Rodríguez, de 22 años, se ajustaba con el sastre Pedro Martínez Arroyo por tres años «y cumplidos sean le asistirá un año más, dándole todo lo que es estilo dar a los afieros». Tirso Alaiz, mozo de 16 años, podía terminar su aprendizaje de ebanista y puertaventanista en cuatro. El joven de 15 años Manuel de la Rosa se asentaba como aprendiz del maestro entallador Pedro Ribas por cinco años y medio. Y Juan Sanz, mozo menor de catorce años, se experimentaría en casa del maestro de coches Julián Marcos; AHPVa, Secc. Prot., diferentes legajos.

Las condiciones de vida y trabajo de los aprendices apenas se diferenciaban de las vigentes para los propios hijos de los agremiados. Eso sí, moralidad de costumbres y buena crianza, honrado nacimiento y legalidad, eran requisitos imprescindibles durante el mínimo de seis o siete años que separaban la entrada de la posibilidad de examinarse, aunque a los 16 ya podían alcanzar la maestría los privilegiados *hijos del cuerpo*. Legalmente la edad requerida para optar a las pruebas de ingreso eran los 18, pero muchas restricciones, de índole económica básicamente, impedían una media juvenil menor entre aquella jerarquía laboral: sólo se examinaban próximos a sus 26 años.

Aquella doble tutela comportaba la responsabilidad de «enseñarle el oficio y de representante de sus padres [...], obligado a hacer cumplir a su educando en todo con los preceptos así divinos, en el buen uso de los sacramentos y enseñanza de la doctrina cristiana, como también humanos, haciéndoles obedecer las leyes sin intentar jamás contradecirlas, esmerándose en su educación con el ejemplo y separándolos de todo lo que pudiera relajar sus costumbres»<sup>15</sup>. Una formación católica y cívica (también debía «comprobarse la conducta pública y privada de los aspirantes» barceloneses<sup>16</sup>) hacían del taller la escuela vital de aquellos jóvenes. En unas calles especializadas profesionalmente, estas casas eran un lugar de convivencia laboral y familiar, donde además el nuevo aprendiz se formaría técnicamente. Aprendía el oficio bajo la disciplina del cabeza del obraje, pero sus quehaceres no se diferenciaban de los de cualquier otro hijo. Las relaciones amo-criado tampoco diferían en lo sustancial de las establecidas entre maese y mancebo: «que dijeron conocerle muy bien [...] de vista y trato». Se trata de un control efectivo, una cohesión reforzada, dentro de los ámbitos más o menos cerrados de las distintas cofradías gremiales, donde las devociones se unían a los festejos populares y lo lúdico vigorizaba los lazos de convivencia y la familiaridad vecinal urbana<sup>17</sup>.

El muchacho sería mantenido en aquellas casas, recibiendo de comer, beber, cama y ropa limpia, vestido y calzado, amén del cuidado de sus enfermedades. «[Ropa blanca] y un vestido entero de paño bueno para andar bien trazado como es estilo entre los de dicho oficio [...] el suficiente para que se vea limpio y con decencia». Y casi una cuarta parte de aquellos contratos fijaban una cantidad (de entre 50 y 200 reales) a abonar finalmente al aprendiz. El régimen de estancia podía ser variado: externado, sólo dormir en la casa paterna o convivencia permanente y al servicio del maestro, situación esta última más extendida. Comería en el mismo plato y dormiría prácticamente en la misma cama que el resto de la familia. Mediante ese sistema los padres biológicos y los tutores descargaban sus responsabilidades cotidianas capitales, aunque muchos de aquellos pagos (gratificaciones económicas «por razón de la enseñanza» a plazos, en el 56% de las ocasiones a la conclusión del periodo de aprendizaje) debieron ser atendidos por ellos mismos, oscilando entre la centena y los 500 reales (en más de la cuarta parte de los casos se señalaron 300).

Frente a esas rigurosidades, en la práctica siempre quedaba la posibilidad del apartamiento y la ruptura del contrato de cada uno de aquellos pocos nuevos aspirantes por taller. Y aunque no podían ausentarse de su lado, debiendo saldar siempre las faltas de asistencia, el amo tampoco

15 ALCOCER, M., *Los gremios de Valladolid*, Valladolid: Casa Social Católica, 1927, p. 8.

16 MOLAS RIBALTA, P., *Los gremios barceloneses del siglo XVIII*, Madrid: Confederación Española de Cajas de Ahorro, 1970, p. 126.

17 AMIGO VÁZQUEZ, L., GARCÍA FERNÁNDEZ, M. y HERNÁNDEZ GARCÍA, R., *Tiempos de reforma ilustrada. Informe sobre los Gremios de Valladolid (1781)*, de José Colón de Larreátegui, Valladolid: IUHS, 2008.

podía echarle de su casa sin causa justificada. El joven estaba imposibilitado de salirse de la tutela gremial (a no ser que «el maestro le maltrate o diese motivo legítimo»), el padre se comprometía «a no poder sacarle de la casa del maestro» (se encargaría de buscarle «hasta en ocho leguas a la redonda» y volverle al taller del preceptor en caso de fuga «aunque se vaya a la villa de Madrid») y el maese tampoco podría «echarle sin mediar causa grave para poderlo hacer». Esto suponía, por lo tanto, una estancia ininterrumpida y una convivencia absoluta, con sujeción, servicio y familiaridad total: «hará todo lo que se le mandare [...] referente a la servidumbre de su morada», «no le habiendo hecho malos tratamientos». Pocas opciones tenían a negarse a la libre voluntad de sus instructores, ante la amplia serie de cláusulas que trataban de frenar otros laboreos<sup>18</sup>. A pesar de lo cual hubo casos como el del carpintero Juan Rodríguez, quien demandó a Gaspar Sancho, todos ellos vecinos de Valladolid, porque siendo su oficial y viviendo con él, salía a trabajar fuera quedándose lo que ganaba y robándole ciertos bienes y herramientas del oficio<sup>19</sup>.

La obligación paterna en la formación infantil era muy grande,

«y tanto aconseja mandarlos que los castiguen cuando pequeños que les muestren buenas costumbres y les den buenos maestros para que en todo les ayuden [...] deseando que los paternales cariños no sirvan de impedimento a lo más importante de la educación [puesto que en la puericia se enrodrigona la vara para los frutos de la juventud y demás edades del hombre] se introdujeron en la república los pupilos, con lo que estaban más licenciosos los instructores en el dominio de la enseñanza y los discípulos más dispuestos [con el miedo del castigo] a perpetuarse en las reglas y preceptos con que les doctrinaban»<sup>20</sup>.

Así, los padres, como legítimos administradores de sus hijos y usando de su dominio (o en su nombre, madres, padrastros o tutores, la familia amplia en suma), solían sujetarlos al aprendizaje de un oficio exigiéndoles la asistencia del tiempo concertado<sup>21</sup>. Una situación ilustrada, barroca y existente ya durante el siglo XVI<sup>22</sup>.

Ante los términos «amo» y «señor», «poner a servir» o «tendrá a su criado en su casa», la actitud debía ser la de comportarse «fiel, leal, cortés y bien hablado». Aunque tampoco fueran anormales sucesos como los acaecidos en Valladolid en 1765, cuando hirieron de muerte (murió diez días después) a un mozo de nación francesa que estaba en la ciudad «ejercitándose en hacer agujas»<sup>23</sup>. Otros testimonios nos muestran cómo el mozo vallisoletano José Vivar, jalmero, era

.....  
18 La norma era «hará todo lo que le mandare referente a dicho oficio», pero muy bien podía ampliarse «y lo demás que el susodicho y familia de su casa se ofreciere». Aunque también limitaban los abusos: «sólo en el trabajo de dicho oficio y no en otra cosa alguna», «haciendo todo lo que tocare como aprendiz, como no sea enviarle por agua, sacar basura a la ronda ni otra cosa indecente» (AHPVa, Secc. Prot., leg. 9219, f. 210), «que el referido maestro sastre Pedro Fernández no le ha de mandar barrer ni fregar, [...] sólo ir por vino y otros recados, y en el tiempo de la vendimia ha de asistir a ella con la maestra» (AHPVa, Secc. Prot., leg. 2768, f. 597).

19 Archivo de la Real Chancillería de Valladolid [ARChVa], Salas de lo Civil [PC], caja [c.] 1207,6; 1558-60.

20 MELGAREJO, P., *Compendio de Contratos Públicos, autos de particiones* [...], Madrid: Hermanos Gabriel León, 1704 ‘Contratos de Aprendices y Pupilos’, pp. 223-226, [primera edición de 1674],

21 GUTIÉRREZ ALONSO, A., *Estudio sobre la decadencia de Castilla: la ciudad de Valladolid en el siglo XVII*, Valladolid: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1989, pp. 216-221.

22 Algunos ejemplos de contratos de aprendizaje de la segunda mitad de esa centuria en: AHPVa, Secc. Prot., leg. 55, f. 1542; leg. 65, f. 293; leg. 63, f. 1094; o leg. 46, f. 213.

23 PÉREZ, V., *Diario de Valladolid (1720-1784)*, Valladolid: s.i., 1885 [ed. facsímil, Valladolid: Grupo Pinciano, 1983].

«hombre abultado de cuerpo, de mediana estatura, cabello castaño oscuro, rizo, con una señal de herida en la muñeca de la mano derecha y le falta un diente, arriba a la derecha». Retrato de una convivencia forzosamente personal. Y Toribio Verdejo, asentado por cuatro años con el esterero de fino Juan Rodríguez, volvió a ser recibido por el mismo al cabo de dos años y medio (pese a ausentarse de su casa y vivir con otro maestro del oficio), pues «dado que es huérfano, quiere hacerle buena obra y merced y que no se viese perdido». Y Francisco Guadilla, ajustado de pasamanero, «por ciertas razones había hecho ausencia de esta ciudad algún tiempo, y ahora por verse ya mancebo y caer en las cosas, quería continuar con acabar de aprender el dicho oficio»<sup>24</sup>.

Había también bastantes momentos para el estudio y la diversión. El primer año del aprendizaje (de ocho) de José Carrías en casa del platero Leonardo Vázquez se dedicaría a «enseñarle a leer, escribir y contar», enviándole a la escuela o en su propia casa, a su elección. Por su parte, si no se realizaban las tareas cotidianas durante el periodo laborable acordado debían terminarse «el día de fiesta», y las festividades que descansasen por su cuenta las tendrían que amortizar. Pero si el sábado y domingo fuesen festivos los celebrarían «como si fueran domingo y lunes», aún más, cada una de esas jornadas el maestro debía abonar una propina de entre dos y seis cuartos «para holgarse». Las cantidades asignadas con mayor asiduidad para festejar y divertirse en las muy abundantes fechas solemnes existentes fluctuaban entre tres cuartos y un real, dependiendo del año de contrato en que se encontrase el aprendiz<sup>25</sup>.

Sobre lo que supone el trabajo juvenil en la Castilla Moderna queda aún mucho por conocer<sup>26</sup>. No obstante, fuentes literarias<sup>27</sup>, obras de arte, pleitos, ordenanzas gremiales y la documentación notarial y municipal (contratos de aprendizaje o actas capitulares) permiten analizar la educación infantil, su formación social y laboral y sus condiciones de vida. Para ello, el ejemplo murciano resulta modélico<sup>28</sup>.

A partir de los siete años, cuando empezaban a ser económicamente productivos, debían comportarse como adultos, dejando de ser solo consumidores para convertirse en contribuidores, disfrutando de unas condiciones de vida más o menos duras<sup>29</sup>. Así, se recomendaba que a los ocho años, «que es el tiempo que han menester para criarse», se enviara a las huérfanas como sirvientas, mientras los mozos se «ocupaban en oficios mecánicos». Como aprendices, eran entrenados para el trabajo y ambos realizaban por igual todas las tareas domésticas<sup>30</sup>. La infancia, en especial la más pobre y «limosnera», fue objeto ya de las propuestas arbitristas

24 Respectivamente: AHPVa, Secc. Prot., leg. 2738, f. 159; leg. 2847, f. 687; y leg. 2768, f. 872.

25 AHPVa, Secc. Prot., leg. 2938, sf.; y leg. 2768, ff. 398 y 903.

26 CASTILLO, S. (coord.), *El trabajo a través de la Historia*, Madrid: Asociación de Historia Social, 1996. Compárese con el más reciente estudio de HEYWOOD, C., *A history of childhood. Children and childhood in the west from medieval to modern times*, Cambridge: Polity Press, 2001.

27 «Mi padre es sastre y calcetero, y me enseñó a recortar antiparras; y córtolas tan bien que en verdad me podría examinar de maestro; enseñome su oficio, y de corte de tijera, con mi buen ingenio, salté a ejercitarse mi trajín de cortar bolsas [...] he hecho maravillas», en CERVANTES, M. de., *Rinconete y Cortadillo*, I.

28 CABALLERO CARRILLO, M. R. y MIRALLES MARTÍNEZ, P., «El trabajo de la infancia y la juventud en la época del Barroco. El caso de la sedería murciana», *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 2002, nº 119 (12) [<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn119-12.htm>].

29 POLLOCK, L. A. (ed.), *Forgotten children. Parent-child relations from 1500-1900*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 7-54, e ID., *A lasting relationship. Parents and Children over Three Centuries*, Hanover: University Press of New England, 1987.

30 ARIÈS, PH., *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid: Taurus, 1987, p. 485.

mercantilistas de finales del siglo XVI, con la intención de educarlos para convertirlos en operarios. Un ejemplo son las palabras de Pérez de Herrera «se pueden ocupar estos niños en oficios convenientes a la república, enseñándoles otros oficiales a fabricar tapicerías, paños de colores y otras mercaderías, porque, llevándonos de España la lana, como nos la llevan, no nos vendan y ganen con nuestros materiales lo que puede V. M. mandar se haga [aquí]»<sup>31</sup>. Estos planteamientos se multiplicaron durante el periodo ilustrado, pero ya se inspiraba en tal razonamiento una Real Cédula de 1627 para la crianza de aquellos desamparados. Los abandonados debían «deprender oficios sellando conciertos y asientos con los maestros, quienes se los han de enseñar», para evitar que «en todas las siestas entren los muchachos, llenen de piedras y rayen las paredes».

Por su parte, la descendencia mercantil se iniciaba desde la edad infantil junto a sus padres, disfrutando de un acceso a la educación necesaria para el ejercicio de su futura actividad comercial («los mercaderes son mayores en su sombra que en sí mismos»). Una formación empírica domiciliaria o desarrollada en alguna escuela, donde desde niños se instruían en la escritura, la contabilidad mercantil y los mecanismos de compraventa. Estos jóvenes aprendices tenían que estar dispuestos a abandonar el hogar natal a una temprana edad, realizar largos viajes y aprender otros idiomas. Atenderían los negocios familiares, transportando sedas y diversos géneros a otras ciudades. Su juventud y la precariedad caminera les hacía especialmente aptos para dichas penosas tareas, permitiéndoles, además, gozar de una cierta autonomía y comenzar el tejido de una muy útil red de relaciones para su futura vida profesional independiente.

En cualquier caso, el aprendizaje masculino significaba la posibilidad de entrada en un oficio. Los hijos de las familias menestrales que superaban la primera infancia eran puestos a trabajar con artesanos desde edades muy tempranas, como aprendices o criados mediante cartas de servicio y soldada. Representados por padres o tutores, los menores eran encomendados a un maestro para que les enseñaran su oficio. Así, en toda Castilla se estableció una recíproca lealtad laboral, y ello pese a que siempre algunos mancebos zapateros pudieran quejarse de no tener trabajo por el exceso de novicios<sup>32</sup>. En condiciones precarias para aquellos jóvenes, las ordenanzas fijaban la duración del primer periodo de su vida laboral, dependiendo también de la propia edad del mozo. Cuanto más jóvenes accedían mayor extensión tendría dicho periodo, pero si tenían más de catorce años el plazo se reducía. Así por ejemplo un mozo de ocho años se colocaba por otros tantos, el de nueve por siete, uno de diez por seis, otro de trece por cinco y los de dieciséis por solo ya cuatro. La incorporación al aprendizaje oscilaba entre los ocho y los dieciséis, y en el caso de huérfanos la edad sería lo más temprana posible y la formación más larga, en una horquilla de entre ocho y catorce años en Murcia. Allí los contratos siempre finalizaban antes de los veintiuno, el máximo (desde los quince) para acceder a la oficialía y, por tanto, gozar de un trabajo que les permitiera remuneración para formar un hogar, concordando, además, con la edad legal de acceso al matrimonio.

Incluso se trató de remediar los frecuentes abandonos de los mozos, «de lo que se originan pleitos»: que «algunos tan mal inclinados hay que por obligarles a aprender oficio o castigarles los maestros, quienes tendrán bien qué enderezar, escapan a otras partes; y conviene hallen en

.....  
31 PÉREZ DE HERRERA, C., *Discursos del amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos; y de la fundación de los albergues de estos reinos y amparo de la milicia de ellos*, Madrid: s.i, 1598, p. 33.

32 CREMADES GRIÑÁN, C., «En torno a los contratos laborales concernientes a menores de edad. Cartas de soldada y de aprendizaje», *Anales de la Universidad de Murcia. Letras*, 1984, XLIII (nº 3-4), pp. 313-320 (p. 316).

todas el mismo apremio, y quien los examine averigüe de dónde vienen huidos para que se vuelvan a la casa primera, donde les castiguen con ejemplo que sirva de escarmiento»<sup>33</sup>.

En conclusión podemos decir que la consideración profesional y la relación laboral de los aprendices no iba más allá de la de unos simples criados<sup>34</sup>. Habitualmente, el aprendiz vivía con y en casa del maestro, como un miembro más de la familia, donde comía y dormía. En su vida cotidiana, estaba obligado a trabajar todos los días laborables, y tenía que recuperar los que «hiciese falta, uno por otro», incluso los que estuviere enfermo. No podía abandonarle y si lo hacía debía cargar con los daños producidos. Realizaba toda clase de ocupaciones no cualificadas tanto las relativas al taller como las domésticas, es decir, «servir en todo lo que le mandare y fuere lícito». Aseguraba su sustento y las cuatro comidas diarias acostumbradas, siempre que no consumiera mucho. Eran jornadas fatigosas, ya que el negocio se abría al alba y una vez terminada su jornada debía seguir realizando faenas caseras. A todo ello se unía un sistema basado en el castigo ante un quehacer mal realizado.

## 2. LOS PLEITOS GREMIALES: EVITANDO COMPETENCIAS Y DEFENDIENDO LA TRADICIÓN

Tras el análisis de 67 pleitos gremiales<sup>35</sup>, y siendo conscientes de son una mínima parte de los que se entablaron entonces, algunas conclusiones empiezan a aflorar. Lo que podría parecer un registro insuficiente, ofrece sin embargo algunos datos sintomáticos y representativos.

Avanzado el siglo XVIII, aunque se puede observar ya con anterioridad, el «tiempo inmemorial» luchaba frente a la «novedad». Así se ve en el trato de suelas negras de obra gruesa por parte de vecinos forasteros (sólo las gentes de «su propio gremio», «que los compradores se marchan a sus casa y pueblos sin que después sea fácil denunciarlos, quedando ilusorias todas las reales ejecutorias»)<sup>36</sup> o en las sogas y serones de esparto (en 1765 un cabestrero examinado compraba porciones de diversos géneros de espartería «a los forasteros que viene a traerlos, para revenderlos después en su propia tienda»)<sup>37</sup>. Los pagos alcabalatorios solían esgrimirse como razón de peso, tanto judicial como real, en aquellas reventas (más que manufacturas) con el objetivo de saltarse ordenanzas, exámenes y extranjerías. De este modo, en el control comercial radicaban por entonces sus quehaceres y disputas.

Alcaldes mayores, alguaciles de visitas, diputados y veedores estaban siempre muy ocupados, sobre todo en estos asuntos de exclusividad comercial. Tal realidad suponía la desatención, en no pocas ocasiones, de lo primordial. Los asuntos relacionados con el incremento productivo o de los precios arreglados de los géneros apilados en los portales («sobre una trampa para bajar

.....  
33 Real Cédula de 1627.

34 Vid. RODRÍGUEZ, S., *El gremio de tejedores en Valladolid durante los siglos XVII y XVIII*, (Memoria de Licenciatura inédita), Universidad de Valladolid, 1999, y TARADEL, J. L., *Los artesanos del cuero en el ámbito urbano vallisoletano durante el siglo XVIII*, (Memoria de Licenciatura inédita), Universidad de Valladolid, 1998.

35 ARChVa, 64 Pleitos Civiles: 36 fechados en el siglo XVIII, 17 en el XVII y otros 11 en el XVI; más otros tres Pleitos Criminales del Setecientos.

36 Pleito del gremio de obra prima de Valladolid y el de obra gruesa, sobre la acusación de los diputados del primero contra los segundos por vender suela negra en contravención de las ordenanzas y cartas ejecutorias libradas a su favor, que les concedían su venta en exclusiva. ARChVa, PC, c. 506,4; 1778.

37 Pleito de Juan Ramírez, cabestrero, vecino de Valladolid, con los veedores del gremio de esparteros de dicha ciudad. ARChVa, PC, c. 2354,7. Se trataba de 64 docenas de láas, sogas y cubiertas de esparto; aquel controlador gremio (como todos) pretendía que se le comunicasen esas transacciones para que, siendo de calidad, pudiesen tratar libremente en dichos géneros.

a la bodega») parecen ser escasos. En cambio, es un único pleito y de forma tangencial, el que atiende a las herramientas del oficio. En 1735 se denunciaba la existencia de un torno ilegal de hilar plata fina, oro, seda y otros géneros<sup>38</sup>, cosa que ningún artesano debía tener para fábrica alguna «porque privativamente tocan al gremio de pasamaneros y sus contribuyentes; que Juan Martínez, maestro botonero, “de más de veinte años en su ejercicio y oficio”, contraviniéndolo, torcía en su casa toda la seda que le daban a torcer y los demás géneros que se podían fabricar en el dicho». En contra se argumentaba que «todos los maestros boteros y cordoneros tienen en sus casas materiales para su fabricación así como, todos también, tornos para hilarlo, como practican, como es público y notorio, sin que hasta ahora se denunciase». La sentencia, sin embargo, no dejaba lugar a dudas al disponer que «no usen torno para hilar plata ni oro para fábrica de botones».

Hay que tener en cuenta que las cuestiones de mercado siempre estuvieron muy presentes. Por ejemplo, los individuos del gremio de obra prima y de la ribera pleiteaban con los maestros tratantes en sus productos, zurradores y curtidores de Valladolid en 1779 (nótese que ya existían cartas ejecutorias contra la curtiduría local desde 1682)<sup>39</sup>. La disputa radicaba en «hacer mercado de los géneros de sus fábricas los martes y sábados de cada semana en el mesón de la Rinconada». La mercería generó en ese sentido no pocos conflictos. En un pleito de dicho gremio con el de cordoneros de Valladolid de 1729 sobre la denuncia de los primeros por la venta fraudulenta de cordones y bolsillos de seda para atacar todo tipo de prendas por parte de los merceros, estos alegaban en su defensa que «se entiendan con la persona que los fabrica y no con el vendedor», al surtirse dichas tiendas de los «que se conducen e introducen en esta ciudad de los del reino de Murcia y otras partes»<sup>40</sup>. La conclusión es clara, debían denunciar a dichos productores y trajineros.

La misma situación se producía con la fábrica de botones (ahormados para vestidos) «de todos géneros que se consumen», cuando muchas personas los hacían sin estar examinados localmente, lo que contravenía la normativa de sus ordenanzas. Tras una primera sentencia en septiembre de 1731 y su correspondiente apelación, la revista del caso en mayo de 1735 revocó la precedente, y supuso la liberación de los maestros de mercería y, con ellos, de los géneros confiscados. Varias testificaciones incidían en un punto capital para nuestra argumentación: la calidad y ley de la seda floja utilizada en los telares y los cordones generados (se alegaba entonces que se confeccionaban en Toledo, Valencia, Madrid y Granada), uno de los principales ramos de su comercio, ¿se solían vender pública y regularmente por forasteros en Valladolid? La respuesta solo podía ser positiva. Por lo tanto, el gremio mercadeaba con aquellos géneros altamente demandados, despreocupándose de calidades y normas de materia prima, más que funcionar como una corporación productora. En otros oficios (como, de nuevo, la zapatería) también ocurría algo similar. Los veedores más tradicionales pretendían que no se dejase actuar

.....  
38 Pleito de Juan Martínez contra el gremio de pasamaneros de Valladolid. ARChVa, PC, c. 2716,4.

39 Pleito del gremio de maestros de obra prima de Valladolid, con el de guarnicioneros y el de la ribera, sobre hacer mercado de géneros. ARChVa, PC, c. 3243,2 (fin 1788).

40 ARChVa, PC, c. 2265,2.

a los maestros como «meros tratantes», al apartarles del tráfico de corambres y curtidos para el surtido de dicho oficio<sup>41</sup>.

Las corporaciones semiurbanas y urbanas eran igual de restrictivas. Máxime en lo tocante al importante sector del cuero y la zapatería, donde ante cualquier reconocimiento de mercancías brotaban las palabras airadas y la amenaza de «pelar las barbas»: «con ánimo deliberado, temerariamente, resentido [...] para provocarme, injuriarme y denigrar mi buena opinión en pueblo ajeno, prevalido de ser diputado [...] llevado de su genio inquieto, propenso a ruidos y quimeras con que tiene inquieto a todo el gremio»<sup>42</sup>. En dicho trato y por las mismas tardías fechas (1789-1791) los veedores de obra prima denunciaban otra factura defectuosa, perjudicial para los comerciantes, compuesta por una veintena de piezas de zapatos catalanes de hombre y mujer remitidos por su corresponsal pocos días antes a la compañía Vidal de Valladolid. Trataban así de defender la menos demandada manufactura propia<sup>43</sup>. Aseguraban que habían sido revisados y marcados en la Real Aduana veintidós pares para su comercio y distribución castellana, pero «con un solo cosido», lo cual constituía «engaño y fraude al público». Se controlaron pantuflos, chinelas, botines colorados, chapines de paño, botas blancas, zapatos de mujer, empanados... alegándose en contrario que «no es una misma la ordenanza de Cataluña y la de esta ciudad en razón del modo y forma de dicha fábrica y construcción zapateril».

TABLA 2. PLEITOS GREMIALES EN LA CASTILLA INTERIOR (XVI-XVIII)

Pleitos	XVI	XVII	XVIII	Total
Entre distintos Gremios	2	8	11	21 31,3%
Gremios – Maestros	3	4	12	19 28,4%
Mismo Gremio local – foráneo	2	1	-	3
Gremios – Mercaderes	-	3	9	12 17,9%
Gremios – Concejo (alcabalas)	4	-	5	9
Gremios – Cofradías	-	1	2	3
Total	11	17	39	67
Gremios Implicados	XVI	XVII	XVIII	Total
Esparteros			3	3

41 Pleito del gremio de los maestros de obra prima de Valladolid contra Vicente Vítores y Manuel de la Torre, sobre la acusación de dicho gremio contra ambos maestros locales por haber comprado género, contraviniendo las ordenanzas gremiales de Valladolid. ARChVa, PC, c. 302,7; 1759.

42 Pleito entre Luis Marcos Santos, maestro de obra prima, vecino de Valladolid y cofrade más antiguo de la cofradía de San Crispín y San Crispiniano, contra Lorenzo Ramos, asimismo maestro de obra prima, diputado de su gremio y su convecino, sobre acusarle de palabras injuriosas, al decirle (en la villa de Mota del Marqués donde se hallaban como peritos en un pleito que se litigaba entre José Fernández de la Rosa y Ramón Fernández Otero, vecinos de dicha villa, ante la justicia local sobre la falsa fabricación de cincuenta pares de botas de montar) «que no era maestro ni tenía título, que no era práctico y que sólo había ido allí para comer y beber». ARChVa, PCr, c. 261,10; 1788.

43 Pleito de José Calleja, Alonso Arranz y Lorenzo Ramos, maestros y veedores del gremio de obra prima de Valladolid, contra el también vallisoletano Manuel Juan Vidal, sobre la denuncia de veinte piezas de zapatos catalanes remitidos a Manuel Vidal y compañía, del comercio local. ARChVa, PC, c. 3066,5. «Como hay muchos comerciantes en Valladolid, tratantes en zapatos y otras granjerías, que tratan en comprar y vender cordobanes, suelas, badanas y baquetas, conviene a la utilidad y provecho de la República se controle, trayendo testimonio de dónde lo compran, para que no exista fraude ni dolo [...] y los vendan en las partes y lugares que designaren los maestros de zapatería en la plaza pública».

Cabestreros	1	2	3
Obra Gruesa		2	2
Obra Prima / Zapateros	3	5	8
Coleteros		1	1
Sastres	2	4	4
Sombrereros			1
Roperos	1	3	2
Calceteros	1	3	2
Lencería			2
Pañería	1	1	2
Cordoneros	1	1	2
Puertaventanistas			1
Mercería		1	4
Pasamaneros	1	1	2
Burateros			1
Curtidores		2	1
Peineros			1
Cereros / Confiteros	1		4
Herreros		1	1
Cerrajeros / Caldereros			2
Guarnicioneros			2
Cocheros			1
Plateros/ Doradores/ Batidores	1	1	1
Espaderos			1
Total	12	26	51
			89

Zapateros: con el concejo y otros maestros foráneos.

Zapateros: con su cofradía y otros maestros foráneos, y con Curtidores y Coleteros.

Obra Prima: con sus maestros y su cofradía<sup>44</sup>, y con Obra Gruesa y Guarnicioneros.

Sastres y Calceteros entre sí; y Sastres con Roperos.

Sastres: con sus maestros y sus mercaderes, y con Calceteros.

Mercería: con sus mercaderes y el concejo, y con Cordoneros.

Esparteros: con sus maestros, y con Cabestreros.

Fuente: ARChVa, diferentes pleitos.

.....  
44 Pleito de Antonio de Mieres, Melchor Arias y Jerónimo López, vecinos y del gremio de roperos de nuevo de Valladolid, contra Felipe de Haro y Andrés de Race, procuradores del número y alcaldes de la cofradía de La Pasión, sobre acusarles de haberles «amenazado y vejado por negarse a llevar, unidos con los roperos de viejo, uno de los estandartes de la susodicha cofradía en la procesión que ha de celebrarse en Valladolid el Jueves Santo próximo». Alegaban en su defensa, además de ser “estatuto antiguo”, que su oficio había bajado a sólo tres miembros, “de que hoy se compone”. ARChVa, Pleitos Criminales [PCr], c. 438,8; 1704.

Además de los exámenes<sup>45</sup>, podrían mostrarse muchos otros conflictos sobre la libertad de competencia entre gremios constituidos en torno a oficios muy próximos (metal<sup>46</sup>, guarnicionería<sup>47</sup>, pasamanería<sup>48</sup>, cuero<sup>49</sup> y textil<sup>50</sup>), el tráfico mercantil de géneros<sup>51</sup>, implicaciones concejiles<sup>52</sup> (también por cuestiones alcabalatorias<sup>53</sup>) o la cuestión de la «extranjería laboral»<sup>54</sup>. También es posible encontrar la suma conjunta de todo ello<sup>55</sup>. No obstante, una primera conclusión parece

.....  
45 Ejecutoria del pleito litigado por el gremio de pellejeros de Valladolid, contra un maestro, sastre, vecino de Valladolid, sobre la petición de los veedores de los pellejeros para que no usase el oficio de pellejero sin haber sido examinado del mismo. ARChVa, Ejecutorias, c. 384,7; 1526.

46 Pleito del gremio de los cerrajeros de Valladolid contra el gremio de los herreros de obra menuda, sobre una petición de los primeros que los herreros no comprasen ni vendiesen obra vieja de cerrajería sin estar examinados para ello. ARChVa, PC, c. 270,1; 1750-54.

47 Los maestros de hacer coches de Valladolid contra el gremio de guarnicioneros, sobre la competencia de las funciones de ambos, cumpliendo las respectivas ordenanzas. ARChVa, PC, c. 317,4; 1752-53.

48 Ejecutoria del pleito litigado por los veedores de los cordoneros de Valladolid, contra el gremio de los pasamaneros y burateros de dicha villa, «sobre la utilización del hilo y de la seda conforme a las ordenanzas», ARChVa, Ejecutorias, c. 1513,4; 1584.

49 Ejecutoria del pleito litigado por el concejo de Mota del Marqués y su gremio de curtidores contra el gremio de zapateros de Valladolid y su concejo. ARChVa, Ejecutorias, c. 2481,61; 1627.

50 Pleito de la cofradía de los Santos Reyes de Valladolid y los veedores del oficio de calcetero y retalero, contra Andrés Merlo y otros sastres del gremio de sastres de Valladolid, sobre la acusación de dicha cofradía de calceteros contra Andrés, «por hacer ropas reservadas a calceteros, como calzones y polainas, sin haber sido examinados». ARChVa, PC, c. 2920,2; 1700-03. Pleito del gremio de los sastres de Valladolid contra el gremio de los calceteros de Valladolid y Pedro Quintano, sobre la acusación de los sastres, y Juan Tricio en su nombre, contra los calceteros y sus veedores, «por no permitirles hacer gregüescos y valonas con su examen de sastre». ARChVa, PC, c. 1779,2; 1597-1609.

51 Pleito del gremio de los sastres de Peñafiel contra Pedro Ayllón y otros mercaderes de Peñafiel, sobre petición gremial para que Pedro cumpla la real ejecutoria librada en 1618 que impedía el ejercicio al mismo tiempo de los oficios de sastre y mercader. ARChVa, PC, c. 147,14; 1739-40. Ejecutoria del pleito litigado por Nicolás Calvo, procurador de Medina del Campo, y el gremio de zapateros local, contra Alonso Juan y los demás curtidores de la misma, sobre contravención de las ordenanzas que establecen «no vender ninguna suela sin licencia de los veedores de los zapateros». ARChVa, Ejecutorias, c. 2332,9; 1622. Ejecutoria del pleito litigado por Alonso Serrano y Francisco Vaquero, mercaderes, vecinos de Segovia, por sí y en nombre del gremio de mercaderes, tintoreros y fabricantes de paños de Segovia, contra Juan González, mercader, vecino de Torrecilla de Cameros, y con el concejo de Medina del Campo que al pleito fueron citados, sobre el «desalojamiento del aposento en las *cuatro calles* de Medina que el demandado había ocupado con sus mercancías por tenerle asignado los demandantes para realizar sus tratos comerciales, según las ordenanzas vigentes de la villa de Medina del Campo para el aposento de mercaderes y mercancías durante las ferias». ARChVa, Ejecutorias, c. 897,21; 1557.

52 Pleito del gremio de los cereros de Medina del Campo contra el concejo, justicia y regimiento de Medina del Campo, «sobre el nombramiento municipal que ha hecho de veedores, puesto que sólo corresponde por ley al gremio». ARChVa, PC, c. 434,2; 1572. Ejecutoria del pleito litigado por el concejo, justicia y regimiento de Toro, contra el gremio de zapateros y curtidores de esa ciudad, sobre cumplimiento de las ordenanzas concejiles. ARChVa, Ejecutorias, c. 202,32, 1505.

53 Pleito de José Bueno, curtidor, contra los repartidores de alcabalas del gremio de curtidores, zurradores y abarqueros, todos vecinos de Peñafiel, sobre acusarle de repartirle 341 reales de más. ARChVa, PC, c. 2558,1; 1703-05. Pleito del gremio de mercería de Valladolid con el de cordoneros de la ciudad, sobre el pago del repartimiento de alcabala y vientos referidos a la venta de sombreros de 1728. ARChVa, Sala de Hijosdalgo, c. 1789,2; 1759. Pleito del gremio de especieros de Valladolid contra el de los cabestreros, sobre la sentencia que les «condena a pagar las alcabalas del bramante, hilo de bala y cordel en el gremio de cabestreros»; alegan haberlas pagado en el suyo por vender esos productos en sus tiendas. ARChVa, Sala de Hijosdalgo, c. 1975,1; 1614. Ejecutoria del pleito litigado entre la cofradía de los borceguineros y zapateros de Valladolid y los arrendadores locales de las alcabalas de los cueros y badanas, sobre el aprovisionamiento de la materia prima para la fabricación de borceguíes y zapatos de cuero. ARChVa, Ejecutorias, c. 612,28; 1545.

54 Ejecutoria del pleito litigado por el gremio de los doradores de Valladolid, contra Juan Tarabán y Anete Bruseras, mercaderes franceses, vecinos de la ciudad, sobre ordenanzas. ARChVa, Ejecutorias, c. 2285,14; 1620. Ejecutoria del pleito del gremio de plateros de Valladolid, contra el de plateros de Medina del Campo, sobre cumplimiento de las ordenanzas de Medina del Campo que «prohibían el ejercicio de los oficios gremiales a los artesanos forasteros». ARChVa, Ejecutorias, c. 251,8; 1520.

55 Ejecutoria del pleito litigado por el concejo de Palencia y su gremio de zapateros contra el concejo de Valladolid y su gremio de zapatería, sobre la costumbre de vender en la plaza de la Rinconada los curtidores forasteros. ARChVa, Ejecutorias, c. 2466,3; 1626.

clara: cada corporación miraba más hacia la tradición que a la innovación, en todos los sectores productivos, en cualquier ámbito geográfico y durante los tres siglos de la Edad Moderna.

### 3. PROPUESTAS FINALES

Nuestra propuesta parte de la hipótesis de que tanto aprendizajes como pleitos corporativos permiten un acercamiento al *retorno gremial*<sup>56</sup>.

Analizando el mundo laboral desde esa óptica, tanto la incorporación al oficio como la endogamia corporativa o la oligarquización de sus cargos pueden adquirir nuevas dimensiones a la hora de comprender mejor la evolución económica europea de Antiguo Régimen. Las diferentes formas de reproducción socio-laboral (su ideario) muestran la complejidad (e inconsistencia) de muchos planteamientos previos. La ya conocida legislación productiva o la normativa de sus ordenanzas deben ser comparadas con la práctica cotidiana. La negociación entre las partes resultaba clave, lo mismo que las transgresiones. Así, la realidad de los contratos de aprendizaje superaba la norma.

No obstante, esta línea de estudio constituye un bagaje teórico y metodológico para abordar los problemas, y las certezas. Se abren nuevos y enriquecedores campos de investigación desde la documentación archivística, devolviendo al gremio a una posición historiográfica centrípeta, alejada del «repetitivo maniqueísmo de las distinciones dicotómicas entre retrasoprogreso, rigidez-flexibilidad, modernización-involución», que permite reconstruir una historia social y económica precapitalista<sup>57</sup>. Los contratos juveniles como fuerza laboral, junto a una muy desconocida mano de obra no corporativizada, como la femenina o la infantil, también contribuían a fijar el precio final del factor trabajo y la producción misma. Los talleres agremiados, en paralelo a las producciones generadas por las unidades domésticas, contribuían a alentar o dificultar las relaciones entre el campo y la ciudad.

Todo ello proporciona nuevas respuestas para viejas preguntas. Dada la diversidad de situaciones profesionales locales, ¿cuánto aportaron las corporaciones y sus miembros al crecimiento general? Donde fueron más autónomos del poder central, más se adaptaron en positivo a la realidad de los tiempos. La excesiva reglamentación de la pañería castellana desde 1511 les sometió al «capital mercantil» y dificultó la independencia artesanal y su conversión en «empresarios y fabricantes capitalistas». En cambio, atendiendo a los datos catalanes de 1784, la situación legal y práctica en la Corona de Aragón fue menos rígida, permitiendo a parte de sus artesanos participar en los procesos de diversificación regional y mayores índices de intensidad industrial<sup>58</sup>.

Los vínculos (de estabilidad cotidiana) no eran meramente laborales entonces, en la medida en que más que sus ordenanzas y normas los artesanos eran los protagonistas. Sus mecanismos de sujeción y vigilancia tendían a reproducirse. Cuando muchos agremiados eran también familiares directos (una endogamia horizontal y vertical muy sólida y constante) y su movilidad

56 Precisamente, en septiembre de 2014 una de las sesiones del *XI Congreso Internacional de la AEHE*, se dedicó a *Gremios y corporaciones laborales en la transición del feudalismo al capitalismo. Siglos XIII-XIX.*; remitimos a sus trabajos publicados en la revista *Áreas* y disponible en <http://www.aehe.net/xicongreso/pdfs/5gremios.pdf>.

57 ZOFÍO LLORENTE, J. C., *Gremios y artesanos en Madrid, 1550-1650. La sociedad del trabajo en una ciudad cortesana preindustrial*, Madrid: Instituto de Estudios Madrileños, 2005.

58 MIGUEL, I. de, *La industria del Reino. El censo de manufacturas de 1784*, Valladolid: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1999, p. 46.

casi nula<sup>59</sup>, el mantenimiento de aquel sistema (tan del agrado del poder estatal y concejil en función de los beneficios de estabilidad social generados -en Castilla<sup>60</sup> y también en la corona de Aragón<sup>61</sup>-) se perpetuaba.

La clave no era, pues, meramente productiva, sino familiar y del complejo entramado de la estructura social urbana auspiciada por las autoridades municipales. Aquellas asociaciones fueron generando y transmitiendo una visión perdurable y una «cultura gremial» tanto de las relaciones con sus convecinos como del conjunto socio-económico castellano. Sin estar imbuidas en el «capitalismo industrial», retrasando no pocos procesos regionales de adaptación a la demanda (con la desconfianza ante todo tipo de novedad), tampoco estuvieron abiertamente enfrentadas con el mercado y la eficiencia.

De los pleitos se deduce que los gremios se reconcentraban en la defensa de la tradición tratando de frenar cualquier innovación.

Con sensibles contrastes entre los quehaceres urbanos y rurales, aquella realidad laboral presentaba diferentes oportunidades y esfuerzos para los colectivos juveniles<sup>62</sup>. El aprendizaje masculino o el servicio femenino, con mayor frecuencia en el tramo de 15 a 19 años, marcaban, a la par que un ciclo educativo capital, el abandono doméstico para entrar a depender de nuevos patrones. Entre explotaciones y trato familiar, el trabajo infantil (agrícola o artesanal<sup>63</sup>) generaba un bienestar económico común.

.....  
59 ROS NAVARRO, C. y SANCHO VALVERDE, S., «La movilidad geográfica y socioprofesional de los artesanos de la Cataluña de los siglos XVII y XVIII. Un estudio local comparativo», *Centre d'Estudis Demogràfics*, 2001, nº 15, pp. 187-221.

60 Contamos con bastantes monografías de calidad, pudiendo destacar: GARCÍA COLMENARES, P., *Evolución y crisis de la industria textil castellana. Palencia 1750-1990*, Madrid: Mediterráneo, 1992; HERNÁNDEZ GARCÍA, R., *La industria textil de Astudillo en el siglo XVIII*, Palencia: Cálamo, 2002; HERNÁNDEZ GARCÍA, R., *La industria textil en Palencia durante los siglos XVI y XVII*, Valladolid: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 2007; HERNÁNDEZ GARCÍA, R., *La manufactura lanera castellana. Una herencia malbaratada: 1750-1850*, Asturias: Región, 2010; ROS MASSANA, R., *La industria textil lana de Béjar (1680-1850). La formación de un enclave industrial*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1999, o MARTÍN GARCÍA, J. J., *Historia de la industria textil de Pradoluengo*, Burgos: Ed. del autor, 2004 y 2005, Vols. I. *Los orígenes (1567-1720)* y II. *La etapa preindustrial (1720-1820)*.

61 Recuerdo los excelentes trabajos de: HUGUET, R., *Els artesans de Lleida (1680-1808)*, Lérida: Pagès, 1990; ALBERCH, R., *Gremis i oficis a Girona. Treball i societat a l'època pre-industrial*, Gerona: Ayuntamiento de Gerona, 1984; FRANCH BENAVENT, R., *Del vellut al espolín. Estudios sobre la industria valenciana de la seda en la edad moderna*, Valencia: Obrapropia, 2014; REDONDO VEINTEMILLAS, G., *Las corporaciones de artesanos de Zaragoza en el siglo XVII*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1982; y TORRAS ELÍAS, J., *Fabricants sense fàbrica. Els Torelló d'Igualada (1691-1794)*, Vic: Eumo, 2007, o TORRAS ELÍAS, J., «Gremios, familia y cambio económico. Pelaires y tejedores en Igualada, 1695-1765», en LÓPEZ, V. y NIETO, J. A., *El trabajo en la encrucijada. Artesanos urbanos en la Europa de la Edad Moderna*, Madrid: Libros de la Catarata, 1996, pp. 115-133.

62 Compárense al respecto los planteamientos de VASSBERG, D. E., «Juveniles in the rural work force of Sixteenth Century Castile», *The Journal of Peasant Studies*, 1983, nº X-1, pp. 62-75, y ZOFÍO LLORENTE, J. C., *Gremios y artesanos... op. cit.*

63 Entre los operarios textiles había más niños de entre 5 y 13 años formando parte de la fuerza productiva familiar que entre los granjeros. En todo caso, antes del XIX el trabajo infantil hasta los 12 años de edad era más bien intermitente, cuando ya se les asignaba tareas de adulto. Según Pfister, queda claro que tras el estudio de cuatro familias de Zurich entre 1678 y 1763, mientras el marido podía ser tejedor, agricultor o sastre, todas sus esposas hilaban algodón (lana o seda), al igual que sus hijos; vid.: KERTZER, D. I. y BARBAGLI, M. (comps.), *Historia de la familia europea*, Barcelona: Paidós, 2002, Vol. I: *La vida familiar a principios de la era moderna (1500-1789)*, p. 137.

# LA CONSTRUCCIÓN DE UNA ELITE URBANA EN UNA SOCIEDAD DE NUEVA COLONIZACIÓN: TENERIFE<sup>1</sup>

Building an urban elite in a new colonization society: Tenerife

Roberto J. González Zalacain<sup>2</sup>

**Resumen:** La conquista de Canarias abre un escenario inédito a Castilla a finales del s. XV: si hasta entonces la expansión territorial se desarrolló a costa del enemigo islámico, las islas serán un espacio distinto por diversos factores —aquí expuestos— que hicieron que la nueva sociedad se rigiera por nuevas matrices. Se analiza el proceso desde el punto de vista de la constitución de la primera oligarquía de la isla.

**Palabras clave:** Oligarquía. Mundo atlántico. Baja Edad Media.

**Abstract:** The conquest of the Canary Islands opens a new scenario for Castile at the end of the 15th C: if until then the territorial expansion was developed thanks to the Islamic enemy then, the Islands constitute a different area because of new factors —presented here— which made a new society governed by new matrices. The process is analyzed from the perspective of the constitution of the first oligarchy in the island.

**Key Words:** Oligarchy. Atlantic world. Late Middle Ages.

## \* INTRODUCCIÓN

El estudio de las élites medievales constituye uno de los campos actores más dinámicos de la historiografía medievalista. Se trata de un tema de investigación que permite la incorporación de las más novedosas corrientes y métodos historiográficos, ya que en el desenvolvimiento de estas oligarquías confluyen muchos de los aspectos a los que los historiadores han prestado atención: el poder político, sus bases materiales, los procesos de movilidad social, las esferas de creación cultural elitista... Son, insisto, muchas las aproximaciones que se pueden llevar a cabo para comprender mejor el funcionamiento de los grupos dirigentes de una sociedad, y, por ende, mejor a su conjunto<sup>3</sup>.

1 Fecha de recepción: 2015-09-19; Fecha de revisión: 2015-11-25; Fecha de aceptación: 2016-02-17; Fecha de publicación: 2016-06-27.

2 Doctor en Historia Medieval. UNED-Tenerife. C/ San Agustín, 30, 38201, San Cristóbal de La Laguna, S/C de Tenerife. c.e.: robgonzalez@la-laguna.uned.es. Este artículo es fruto de una ponencia del mismo título presentada a la sesión «Fiscalidad, sociedad y poder en la Corona de Castilla: el papel de las élites en el gobierno urbano / Taxation, society and power in the Crown of Castile: the role of elites in urban governance», en el marco del International Medieval Congress Leeds 2013, y organizada por María Álvarez Fernández. El presente trabajo forma parte de los resultados del proyecto de investigación HAR2013-44093-P, «De la lucha de bandos a la hidalgía universal. Transformaciones sociales, políticas e ideológicas en el País Vasco (siglos XIV-XVI), del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

3 No es mi intención hacer un estado de la cuestión sobre élites urbanas en la Corona de Castilla, pero sí conviene mencionar al menos una serie de referencias que pueda orientar al lector en las distintas direcciones señaladas. Como bibliografía de consulta general del contexto hispánico pueden consultarse los monográficos de la *Revista d'història medieval: Oligarquías políticas y élites económicas en las ciudades bajomedievales (siglos XIV-XVI)*, 1998, nº9, y *Ciudades y élites urbanas en el Mediterráneo Medieval*, 2000, nº11. Más allá de estas referencias, también se debe señalar en este apartado la modélica obra de SOLÓRZANO TELECHEA, J. A., *Santander en la Edad Media. Patrimonio, parentesco y poder*, Santander: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria-Ayuntamiento de Torrelavega, 2002, como ejemplo de estudio integrador en el que se toman en cuenta las bases socioeconómicas y culturales de la élite de esta ciudad norteña. Para algunas aproximaciones más recientes sobre algunos de los aspectos que veremos que ocurrieron en Tenerife a lo largo del período puede consultarse: DEL VAL VALDIVIESO, M. I., «Elites populares urbanas en la época de Isabel I de Castilla», en CHALLET, V. (coord.), *La sociedad política a fines del siglo XV en los reinos Ibéricos y en Europa: élites, pueblo, súbditos? = La société politique à la fin du XVe siècle dans les royaumes Ibériques et en Europe: élites, peuple, sujets?* = *actes du colloque Franco-Espagnol de*

Por ejemplo, en los últimos años los estudios de historia política han dedicado una merecida atención al papel jugado por las comunidades formadas por los grupos que en la Edad Media se encontraban institucionalmente al margen del poder en los procesos de formación del estado moderno. Más allá de su papel de oposición o resistencia, ya señalado por la historiografía anterior, el estudio de los sistemas de comunicación política ha demostrado en los últimos tiempos que estas comunidades no se contentaban con absorber los enunciados de la propaganda monárquica<sup>4</sup>.

El siglo XV es un momento especialmente apreciado por los historiadores para desarrollar estudios de este tipo. Por un lado, en muchas partes de Europa la crisis demográfica del siglo anterior alteró las bases sociales del sistema feudal, generando un nuevo contexto en el que las pujantes ciudades continuaban con el proceso de concentración de poder político y económico que arrancó en los siglos plenomedievales, y que se verá reforzado en este período. Pero esta centuria también asiste a otro proceso fundamental para la configuración del mundo en los siglos posteriores. Motivado por la confluencia de una serie de condicionantes, la Europa occidental intensificará el proceso de expansión por las costas atlánticas del continente africano, movimiento encabezado por las dos monarquías ibéricas con salida al Atlántico: Castilla y Portugal.

En este marco histórico las poblaciones de estos dos reinos avanzarán por territorios desconocidos o débilmente aprehendidos. En algunos de ellos, especialmente en los distintos territorios insulares que se van incorporando al saber náutico de la época, ambas coronas desplegarán procesos de colonización que trasladarán el mundo europeo occidental a un nuevo contexto geográfico.

Para el caso del archipiélago canario este proceso finalizará con la conquista de la isla de Tenerife en el año 1496. Este hecho ponía fin a casi un siglo de actuaciones para poner las islas bajo dominio europeo, y constituía el último lugar de expansión de una monarquía castellana que comenzaba a vislumbrar la importancia de la tierra que Cristóbal Colón había pisado unos años antes.

El interés del estudio de la oligarquía tenerfeña viene dado por varias razones. Por un lado, se trata de una isla que permite realizar estudios bastante completos gracias al alto grado de conservación de sus archivos. Además, el ser la última de las islas del archipiélago en ser dominadas, y a mayor abundamiento haberlo sido tras la finalización de la conquista del reino de Granada, hace que el contingente militar tenga una importancia notable en la nueva sociedad al asentarse muchos de ellos definitivamente en la isla y no proseguir en la carrera militar.

Por otro lado, un tercer factor diferencial que otorga interés al modelo de análisis es el de la pervivencia de parte de la población aborigen, lo que supone la superposición de otra red más de relación a las que tradicionalmente se intercalan en las sociedades continentales.

Todo ello me permite resaltar una realidad que creo que se puede intuir por todo lo señalado hasta el momento. En el caso de la élite en este espacio y tiempo concretos, se trata de un entramado social de nueva creación, que viene fuertemente influenciada por el contexto europeo

*Paris*, Valladolid: Instituto de Historia Simancas, 2007, pp. 33-48; ASENJO GONZÁLEZ, M., «La aristocratización política en Castilla: el proceso de participación urbana (1252-1520)», en NIETO SORIA, J. M. (coord.), *La monarquía como conflicto en la Corona castellano-leonesa (c. 1230-1504)*, Madrid: Silex ediciones, 2006, pp. 133-196.

4 Véase la reciente aproximación multifocal recogida en OLIVA HERRER, H. R., CHALLET, V., DUMOLYN, J. y CARMONA M. A. (coords.), *La comunidad medieval como esfera pública*, Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2014.

del que parten sus protagonistas, pero que incorpora una serie de elementos ajenos a la realidad continental<sup>5</sup> y que convierten al caso canario en un escenario de indudable interés, con grandes peculiaridades y donde se pueden apreciar las influencias de muchos factores inexistentes en otros contextos, las diferencias entre élites oligárquicas y el común están mucho más marcadas y mejor definidas.

## 1. EL COMIENZO: LA INCORPORACIÓN DEL ARCHIPIÉLAGO CANARIO A LA CORONA DE CASTILLA

Para comprender mejor el proceso de conformación de la élite tenerfeña debemos mencionar, siquiera brevemente, las claves interpretativas del proceso de conquista del archipiélago canario a lo largo del siglo XV.

El primer hito a destacar nos sitúa a comienzos de esa centuria, en el año 1402<sup>6</sup>, cuando una expedición comandada por dos capitanes de origen normando desembarca en la isla de Lanzarote con la pretensión de apropiarse de las islas. Tras una serie de vicisitudes, esta iniciativa francesa se pone al servicio de la monarquía castellana, quien puede decir que para la primera década del Cuatrocientos controla las islas más periféricas (Lanzarote, Fuerteventura y El Hierro), constituidas en un señorío dependiente de Castilla. Esta situación se mantiene hasta mediados del siglo XV, con bastantes acontecimientos que no influyen decisivamente en el proceso que estamos viendo, y que únicamente tienen la novedad del paulatino control de otra de las islas de menor tamaño, La Gomera.

Son las décadas centrales de ese proceso de expansión europea por las costas del África atlántica que he señalado en la introducción, y que en el caso canario asisten a una serie de conflictos entre castellanos y portugueses con las islas como escenario, pero que no alteran sustancialmente sus bases políticas y sociales, toda vez que el conflicto luso-castellano no modifica la pertenencia de las islas a la corona de Castilla. Este conflicto sí tendrá, por el contrario, una importancia trascendental para el continente americano, ya que buena parte de las divisiones del mundo pactadas en los sucesivos tratados de Alcaçovas-Toledo (1479) y de Tordesillas (1494) se sustancian en este conflicto atlántico en el que los archipiélagos de la Macaronesia habían jugado un papel protagonista.

Estos tratados coinciden cronológicamente con un momento político crucial para el reino de Castilla, protagonizado por el ascenso al trono de los Reyes Católicos. Para la realidad política del archipiélago supondrá un cambio radical en la situación, que hasta ese momento era de pertenencia señorial de las islas ya mencionadas, y de derecho de conquista señorial por parte de los señores de Canarias sobre las tres islas aún insumisas: Gran Canaria, La Palma y Tenerife. Aprovechando un momento de agitación antiseñorial y tras una serie de acciones legales, la corona recupera los derechos de conquista de esas islas que, aún en el último cuarto del siglo XV, no habían pasado a dominio castellano.

.....  
5 Lo que hace que algunos conceptos establecidos para la realidad continental, que diferencian oligarquía rural y urbana, y dentro de esta última la necesaria distinción en el marco social de una élite, sean escasamente operativos en el contexto canario de las primeras décadas del Quinientos. Para una reflexión interesante sobre lo anterior véase HERNÁNDEZ BENÍTEZ, M., «Oligarquías: ¿Con qué poder?», en ARANDA PÉREZ, F. J. (coord.), *Poderes intermedios, poderes interpuestos. Sociedad y oligarquías en la España Moderna*, Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, pp. 15-47.

6 AZNAR VALLEJO, E., CORBELLÁ DÍAZ, D., PICO GRAÑA, B. y TEJERA GASPAR, A. (coords.), *Le Canarien: retrato de dos mundos*, San Cristóbal de La Laguna: Instituto de Estudios Canarios, 2006, Vol. I. *Textos*; Vol. II *Contextos*.

De esta forma comienza un proceso de conquista que desembocará en el dominio político completo de las islas Canarias por parte de Castilla. En 1478 comienza la guerra de anexión de la isla de Gran Canaria, que finalizará en el año 1483, tras una serie de episodios bélicos que dificultan la empresa, y que a la postre impondrá un parón en la iniciativa regia de anexión de las islas. Esta primera conquista se realizó bajo iniciativa de la corona, aunque contó con el apoyo económico de ciertos personajes a cambio de exenciones y favores posteriores<sup>7</sup>. Se trata de un aspecto muy importante porque finalmente sería la única de las islas que sería sometida militarmente por esta vía, y este hecho tendría una influencia fundamental en el desarrollo histórico del archipiélago y en la conformación de las oligarquías de estas islas.

Para ese año de 1483 quedaban aún sin dominar por los castellanos dos islas, la de La Palma y la de Tenerife, pero los monarcas destinaron todos los esfuerzos a la victoria en la guerra de Granada. No será hasta su finalización, en 1492, cuando se recupere el interés por la empresa canaria. En esta ocasión, las exhaustas arcas del reino, la organización de las primeras expediciones hacia América y el inicio de las Guerras Italianas hacen que se opte por una estrategia algo distinta a la anterior, y se pacte con un personaje clave en todo este proceso, Alonso Fernández de Lugo, un acuerdo por el que él se encargaría de obtener los recursos necesarios para llevar a buen puerto la empresa a cambio de una serie de beneficios posteriores, con la novedad esencial de que esas capitulaciones incluían la gobernación vitalicia de ambas islas<sup>8</sup>. Este cargo llevaba aparejado, además de las atribuciones gubernativas propias del cargo, que a los efectos del entramado administrativo castellano se equiparaba al cargo de corregidor, la autoridad para proceder a los repartos de las tierras tras la victoria militar y la implantación del modelo de propiedad privada occidental en las islas. Esta acumulación de poder, unida al aleatorio factor biológico que hizo que Alonso Fernández de Lugo falleciera en 1525, y por ello mantuviera durante casi tres décadas el cargo de gobernador de la isla, influyó decisivamente en la conformación de la oligarquía de la nueva sociedad.

## 2. LA NUEVA SOCIEDAD: CLAVES DE UNA REALIDAD SOCIOECONÓMICA DIFERENCIADA

A raíz de la finalización de la conquista, en el mencionado año de 1496, se inicia en la isla de Tenerife un intenso proceso social, económico e institucional destinado a cambiar las estructuras productivas aborígenes e implantar un modelo de explotación netamente europeo. Aunque no es éste el lugar indicado para desarrollarlo en extenso, es fundamental exponer sus elementos básicos para poder establecer su correlación con los componentes humanos de la nueva oligarquía.

Para su comprensión debemos prestar atención a tres esferas de acción diferenciadas, cuya comprensión integral permite señalar mejor las características esenciales de la élite de la naciente sociedad. En primer lugar debemos tener en cuenta el ya mencionado repartimiento de la isla tras la conquista. Alonso Fernández de Lugo, capitán de la conquista pero también gobernador, abusó de sus atribuciones para reservarse las mejores tierras para él y para sus

.....  
<sup>7</sup> AZNAR VALLEJO, E., *La integración de las Islas Canarias en la Corona de Castilla (1478-1526). Aspectos administrativos, sociales y económicos*, Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, 2009, pp. 37-44.

<sup>8</sup> RUMEU DE ARMAS, A., *La conquista de Tenerife. 1494-1496*, San Cristóbal de La Laguna: Instituto de Estudios Canarios, 2006.

afines. A ello hemos de añadir que utilizó estas atribuciones para devolver parte de las ayudas financieras y materiales solicitadas en Andalucía para poder completar la empresa de conquista. Todo ello generó una primera estructura de la propiedad estrechamente vinculada a su persona<sup>9</sup>, pero con una importante presencia a su vez de grandes latifundistas que dedicaron buena parte de esas tierras al más lucrativo producto de la época: el azúcar<sup>10</sup>.

A pesar de ello, los movimientos de tierras que se fueron generando en las primeras décadas van propiciando procesos de concentración de capital económico y social en algunas zonas de la isla, especialmente en el valle de La Orotava y en la conocida como isla Baja, en las que determinados terratenientes acabaron acaparando importantes extensiones de tierras que sirvieron de base para el lanzamiento de oligarquías locales alejadas de la primigenia red instaurada por el adelantado, pero que cristalizarán con fuerza en un período ya posterior al que estamos tratando en estas páginas.

Pero en la propiedad de la tierra no finalizaba la economía tinerfeña. Desde el comienzo de la empresa americana el archipiélago se convirtió en un eje estratégico, ya que constitúa la última parada de las expediciones marítimas antes de adentrarse a cruzar el Atlántico. Por ello desde los inicios las islas contaron con la presencia de actores mercantiles interesados en comerciar con el archipiélago y a la vez introducirse en las nuevas rutas comerciales que se estaban estableciendo por aquellas fechas. Buena parte de las redes que se establecen en las islas constituyen una prolongación natural de los negocios de los comerciantes italianos en la baja Andalucía, y acabarán insertando a Canarias en las redes comerciales atlánticas que marcarán la economía europea de la Edad Moderna<sup>11</sup>.

La última esfera de análisis en la conformación del nuevo orden social que merece nuestra atención es la de los grupos humanos que poblaron la isla. Por un lado, hemos de contar con los intervenientes en las dos anteriores: los militares que acompañaron al adelantado en la guerra y los nuevos pobladores atraídos por las tierras a repartir y por las posibilidades económicas de los territorios. Su origen es muy variado, aunque esencialmente en el caso de los guerreros podría decir, *grosso modo* que procedían del área andaluza, la zona de procedencia del adelantado, con presencia también de la conocida como «gente de las islas», aquellos castellanos residentes en las tierras de señorío que fueron poblando las islas periféricas en esa primera parte del siglo XV mencionada al comienzo<sup>12</sup>.

Fuera de las gentes de la guerra, el espectro de origen es muy variado, ya que, además de repobladores del área andaluza, se produce la llegada de gentes de otros territorios de la corona

.....  
9 BELLO LEÓN, J. M., *Un modelo de organización del espacio a raíz de la conquista: el valle de La Orotava (1496-1550)*, (Memoria de Licenciatura inédita), Universidad de La Laguna, 1991.

10 VIÑA BRITO, A., GAMBÍN GARCÍA, M. y CHINEA BRITO, C. D. (coords.), *El azúcar: los ingenios en la colonización canaria*, Santa Cruz de Tenerife: Organismo Autónomo de Museos y Centros, 2008.

11 BELLO LEÓN, J. M., *Extranjeros en Castilla (1474-1501). Notas para el estudio de su presencia en el reino a fines del siglo XV*, San Cristóbal de La Laguna: IEHCan-CEMyR, 1994.

12 GONZÁLEZ ZALACAIN, R. J. y BÁEZ HERNÁNDEZ, F., «*Gente de las yslas*: movimientos migratorios desde Lanzarote y Fuerteventura en la colonización de Tenerife (primeras décadas del siglo XVI)», en, VV. AA., *XIII Jornadas de Estudios de Lanzarote y Fuerteventura*, Puerto del Rosario: Cabildo Insular de Fuerteventura-Cabildo Insular de Lanzarote, 2009, Tomo I, pp. 105-132.

de Castilla y un importantísimo grupo de pobladores portugueses. A ellos ha de añadirse a su vez personas originarias de otros reinos europeos, cuya presencia es relevante desde un punto de vista no tanto cuantitativo como cualitativo<sup>13</sup>.

Además de todos estos componentes humanos procedentes del entorno europeo, la caracterización de la nueva sociedad quedaría sumamente incompleta si no contempláramos otro elemento configurador fundamental: la pervivencia de la población aborigen. Ésta se explica a partir de dos variables. De una parte, los aborígenes de la isla de Tenerife, los conocidos como «guanches», y, de la otra, los pobladores aborígenes de las islas incorporadas previamente al ámbito de la corona, y que en mayor o menor grado participaron tanto en el proceso de conquista como en la posterior repoblación.

Los primeros, los que resultaron derrotados en la contienda bélica, constituyen en pura lógica el principal contingente aborigen. Pero incluso dentro de éstos hay que distinguir dos grupos fundamentales, derivados de su actuación en la guerra. Así, los habitantes de una serie de demarcaciones territoriales, las situadas básicamente en la zona sur de la isla, pactaron con el adelantado su no beligerancia a cambio de continuar en libertad. Son los conocidos por la historiografía como «bandos de paces», y su desenlace, a pesar del acuerdo de paz citado, no fue muy gratificante toda vez que no se respetaron las condiciones del acuerdo y muchos de ellos fueron vendidos como esclavos, lo que provocó la intervención de la corona obligando a restituirles la libertad, algo difícil de cumplir en algunos casos.

En el lado opuesto se situaron los «bandos de guerra», que se enfrentaron con las armas a las tropas castellanas, a las que lograron frenar en el año 1495, pero ante las que sucumbieron al año siguiente. El destino final de muchos de los que sobrevivieron también fue la esclavitud, mientras que otros se refugiaron en zonas inhóspitas de la isla, generando un problema de seguridad pública que tardó años en solventarse.

Como he indicado, a este grueso de guanches que permanecieron de una manera u otra en Tenerife hemos de añadir a aquellos aborígenes, básicamente procedentes de las islas de La Gomera y de Gran Canaria, que formaron parte de las huestes del adelantado en la conquista, y por tanto, como soldados que fueron merecieron posteriormente tierras en propiedad<sup>14</sup>.

El proceso de aculturación e integración en la nueva sociedad vivido por los aborígenes que permanecieron en la isla y se insertaron en la nueva sociedad ha merecido la atención constante de la historiografía, que ha abordado su estudio desde diversas perspectivas. La más reciente, a cargo de Sergio Baucells<sup>15</sup>, realiza un exhaustivo análisis de las dos formaciones sociales y sus claves estructurales de funcionamiento, planteando como conclusión fundamental que la integración de los aborígenes en la nueva sociedad se hizo desde un patrón de clase.

Todo lo expuesto hasta el momento muestra la compleja realidad socioeconómica sobre la que se asentó la nueva sociedad tinerfeña. Un cuerpo social formado por un heterogéneo conjunto de personas venidas de muy distintos lugares, y que manejaban unas claves relaciones

13 GONZÁLEZ ZALACAIN, R. J., *Familia y sociedad en Tenerife a raíz de la conquista*, San Cristóbal de La Laguna: Instituto de Estudios Canarios, 2005, pp. 30-37.

14 BETANCOR QUINTANA, G., *Los canarios en la formación de la moderna sociedad tinerfeña*, Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo Insular de Gran Canaria, 2002.

15 BAUCELLS MESA, S., *Aculturación y etnicidad. El proceso de interacción entre guanches y europeos (siglos XIV-XVI)*, San Cristóbal de La Laguna: Instituto de Estudios Canarios, 2013.

e identitarias muy variadas<sup>16</sup>. Y, por supuesto, nos encontramos ante un escenario sin apenas representación señorial, toda vez que los señores de Canarias ya sabemos que no participaron activamente en la conquista de la isla, y por razones obvias las principales familias de la nobleza castellana, salvo esas excepciones ya mencionadas vinculadas a la financiación de la conquista, no mostraron especial interés en las islas, y mucho menos en poblarlas físicamente.

Antes de pasar a exponer quiénes y con qué criterios se erigieron como los actores gobernantes de esta sociedad vamos a ver el último decorado necesario para la comprensión del proceso: las instituciones de gobierno civil y religioso.

### 3. LA INSTITUCIONES DE GOBIERNO

Las instituciones de gobierno han constituido un escenario privilegiado para el estudio de las oligarquías bajomedievales. El proceso de urbanización sufrido por el mundo bajomedieval y la creciente conformación de grupos cerrados de gobierno de esas ciudades, en el marco de un proceso de consolidación del poder regio frente a los tradicionales poderes señoriales plenomedievales, han hecho que esos grupos oligárquicos que se fueron conformando en esos siglos tuvieran en el ámbito de las instituciones de gobierno local uno de sus medios fundamentales de acceso al poder y de ascenso social.

De ahí viene el interés por analizar las instituciones de gobierno de la isla de Tenerife tras la conquista, y nuevamente nos encontramos con una serie de matices diferenciales en relación a la realidad castellana precedente y coetánea. Como bien sabemos gracias a los trabajos de Eduardo Aznar<sup>17</sup>, una vez concluidas las respectivas conquistas de cada una de las islas, éstas pasaron a integrarse en la corona castellana como tierra de realengo, es decir, directamente sometidas a la autoridad de los monarcas. Esta incorporación implicó la vigencia del derecho e instituciones castellanas en las islas. En el primero de esos ámbitos eran de aplicación las leyes y cuerpos generales del reino. Mientras, en el plano administrativo las islas estaban bajo la jurisdicción del Consejo de Castilla y, hasta 1526, de la Audiencia del sur del Tajo, que tuvo su primera sede en Ciudad Real y que pasó a Granada en 1504.

Y existían, además, otros oficios vinculados a la administración de la isla de carácter supramunicipal, aunque con poca capacidad de actuación real más allá de su carácter honorífico. El primero de ellos era el del adelantamiento de las islas de Canaria, concedido a Alonso Fernández de Lugo en 1503 y hecho extensivo a su descendiente en 1519, aunque como se indica en la carta de concesión se le despojaba de cualquier función gubernativa o judicial. También tenía carácter suprainsular la notaría mayor de las islas de Gran Canaria, cuyos derechos se asimilaban a los notarios mayores de Castilla, León, Andalucía y Granada. También hubo intentos por crear una alcaldía y escribanía de sacas, que generó continuos enfrentamientos con los concejos.

Además de estos cargos dependientes del entramado jurídico-administrativo de la corona hemos de añadir las instituciones de carácter religioso que se instalaron en las islas a lo largo de todo este proceso. El obispado de Canaria, que en primera instancia se instaló en territorio

.....  
16 GONZÁLEZ ZALACAIN, R. J., «Identidad y sociedad a fines de la Edad Media: el ejemplo de Tenerife», *Revista de Historia Canaria*, 2006, nº 188, pp. 91-102.

17 AZNAR VALLEJO, E., *La integración de las Islas Canarias en la Corona de Castilla...* op. cit., pp. 39-40.

de señorío, en concreto en la isla de Lanzarote, se trasladó a Gran Canaria una vez incorporada esta isla. Y a comienzos del siglo XVI el tribunal de la Inquisición se instaló, por iniciativa regia, en esa misma isla<sup>18</sup>.

Por su parte, el despliegue institucional de la corona, una vez conquistadas las islas, reprodujo en el plano de la administración local los modelos administrativos de los concejos de villa y tierras peninsulares, en este caso materializados en una villa capital con jurisdicción sobre el conjunto del territorio. Esto les confirió una gran autonomía, tal y como ocurría en los restantes concejos del reino.

### 3.1 UNA CIUDAD NUEVA

Por todo esto que acabo de mencionar, este ámbito municipal se convierte en el principal escenario donde poder desarrollar estrategias de ascenso social. Conviene resumir entonces, de la misma sucinta manera, la evolución de los conglomerados urbanos de la isla. Nuevamente como gran diferencia con respecto a las repoblaciones peninsulares, los conquistadores castellanos no se encontraron –salvo en el caso de Gran Canaria– con entornos urbanos que respondieran a la misma lógica de ocupación del territorio que ellos manejaban. En el caso concreto de la isla de Tenerife el poblamiento básico de los guanches era disperso, con hábitat en cuevas y con una explotación de los recursos naturales más vinculada al mundo ganadero que a la agricultura.

Ante esta situación, el proceso de reparto llevado a cabo por el gobernador entre los nuevos pobladores, adaptado a la difícil orografía de la isla y haciendo prevalecer los intereses del adelantado y sus afines, generó una utilización del espacio radicalmente diferente a la preexistente en el mundo aborigen. Por eso la nueva capital, San Cristóbal de La Laguna, construida *ex-novo* en una llanura no habitada previamente por los guanches siguiendo patrones constructivos de raíz castellana<sup>19</sup>, no tuvo otras poblaciones rivales en el entorno que generaran dinámicas de poder diferentes en las primeras décadas.

Habrá que esperar a las décadas que arrancan en el segundo tercio del siglo XVI, fuera del marco cronológico de nuestro interés, cuando comiencen a conformarse en el norte de la isla otros focos de población levantados en torno a las explotaciones agrarias repartidas por el adelantado, y que a medida que se densifiquen y estratifiquen irán generando sus propias oligarquías<sup>20</sup>. En un primer momento reclamarán su presencia en el entramado de poder de la isla a través de los cargos de representación de la villa de La Laguna, pero paulatinamente irán exigiendo presencia propia en el regimiento de la ciudad, toda vez que el progresivo entrecruzamiento familiar fue motivando que muchas de las familias de la oligarquía del Antiguo Régimen mantuvieran propiedades en varias de esas poblaciones de la isla.

.....  
18 RONQUILLO RUBIO, M., *Los orígenes de la Inquisición en Canarias, 1488-1526*, Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo Insular de Gran Canaria, 1991.

19 LARRAZ MORA, A., *A vista de oficiales y a su contento. Tipología y sistemas constructivos de la vivienda en La Laguna y Tenerife a raíz de la conquista (1497-1626)*, San Cristóbal de La Laguna: Instituto de Estudios Canarios, 2008.

20 BÁEZ HERNÁNDEZ, F. y GONZÁLEZ ZALACAIN, R. J., «La periferia del poder concejil en Tenerife: claves para su análisis», en MORALES PADRÓN, F. (coord.), *Actas del XVII Coloquio de Historia Canario-Americana*, Las Palmas de Gran Canaria: Cabildo Insular de Gran Canaria, 2008, pp. 1949-1961.

### 3.2. LAS INSTITUCIONES DEL PODER LOCAL

Como he insistido hasta el momento, todo este proceso de incorporación de Canarias al ámbito europeo se realizó, prácticamente desde sus inicios, bajo la cobertura política de la corona de Castilla. Si este aspecto era evidente en el caso del señorío, lo fue por lógica más claro aún en el caso de las islas de realengo. De esta forma, el entramado institucional desplegado tras la conquista fue similar al de las tierras de realengo del territorio peninsular. Con la salvedad, obvia, de la fragmentación territorial, que dificultaba la actuación de las instituciones de ámbito suprainsular en aquellas islas en las que no estuviera radicada su sede.

Como he tratado de describir sucintamente, el propio devenir del proceso de conquista hizo que las principales instituciones del primer cuarto del siglo XVI que tuvieron influencia en más de una isla estuvieran radicadas en la isla de Gran Canaria. De esta forma, en la ciudad de Las Palmas de Gran Canaria residió el obispo de la diócesis rubicense-canariense, en ella se instaló el tribunal de la Inquisición de Canarias, y también allí se radicó, como colofón del proceso de colonización, la Real Audiencia de Canarias, en 1526.

La explicación a este hecho es doble, y en ambos casos está estrechamente vinculada al proceso de conquista que hemos visto anteriormente. De un lado tenemos la pura lógica cronológica, que explica que aquellas instituciones que se incorporaron en cuanto hubo tierra de realengo en el archipiélago a ese ámbito, como puede ser por ejemplo el obispado, lo fueran en la primera isla que fue conquistada.

Pero este hecho no explica que, ya en el siglo XVI, se siguiera eligiendo la isla grancanaria como sede de estas instituciones, cuando el resto del archipiélago ya estaba bajo control castellano. Para comprenderlo tenemos que tener en cuenta el detalle que hemos relatado con anterioridad: Gran Canaria fue la única isla conquistada directamente bajo control regio, y por ello también la única en la que los monarcas castellanos enviaban gobernadores –el equivalente canario de los corregidores peninsulares– a controlar al concejo local. En las otras dos islas de realengo, en Tenerife y La Palma, la gobernación vitalicia obtenida por Fernández de Lugo para él y una generación posterior hicieron que hasta 1540, año en el que el segundo adelantado falleció en una fallida expedición a Santa Marta, la corona no enviara gobernadores con regularidad a estas islas.

En Tenerife únicamente se despliega el entramado administrativo necesario para el control de la isla. Para ello se instituye ese concejo cuyo ámbito jurisdiccional abarcaba el conjunto de la isla, aún escasamente poblada. Y al frente se encontraba el adelantado, el mismo que decidió en principio el reparto de las tierras, quien manejaba en definitiva un caudal de fidelidades que, sin embargo, fue variando con el paso del tiempo a medida que su acción de gobierno comenzó a generar insatisfechos entre algunos de los personajes más importantes de la isla.

Más allá de esta posibilidad del concejo, el despliegue administrativo de las primeras décadas apenas brinda posibilidades de promoción para las élites, ni siquiera en aquellos espacios ubicados en otras zonas de la isla en los que ya se ha indicado que se fueron generando nuevas terratenencias no necesariamente vinculadas al adelantado.

En este sentido, tampoco los integrantes de la iglesia de las primeras décadas fueron actores importantes en los designios de la nueva sociedad. Apenas había un puñado de parroquias en la isla, casi todas concentradas en la capital, San Cristóbal de La Laguna, y con escasa presencia en la vida social. Recordemos nuevamente en este punto que tanto la sede del obispado –y por

ende la catedral y su cabildo—, como la de la Inquisición, los instrumentos más evidentes de inserción en la élite a través de la iglesia existentes en la época, se encontraban en la isla de Gran Canaria.

#### 4. LA FORMACIÓN DE UNA ELITE DE PODER EN EL TRÁNSITO DE LA EDAD MEDIA A LA MODERNA Y EL CONTROL DE ALONSO FERNÁNDEZ DE LUGO

He venido utilizando de manera recurrente la metáfora del escenario porque entiendo que sin exponer todas estas variables lo que viene a continuación carece de sentido. Pero ha llegado el momento de definir, al menos a grandes rasgos, a los componentes de esa élite de la naciente sociedad tinerfeña surgida del proceso relatado en las páginas precedentes a partir de una aproximación prosopográfica al entramado de relaciones sociales surgido alrededor de la figura del primer gobernador de Tenerife<sup>21</sup>.

Recientemente ha sido publicada la tesis doctoral de Lourdes Fernández en la que hace un análisis muy riguroso del proceso de conformación de la oligarquía política de la isla<sup>22</sup>. A partir de la conjugación de un más tradicional análisis cualitativo con el uso sistemático del análisis de redes sociales los resultados le han permitido definir, para el período estudiado, dos grandes etapas en la configuración de la oligarquía local. En una primera etapa el control de Alonso Fernández de Lugo es casi total, y abarca la práctica totalidad de los ámbitos de la vida civil tinerfeña. Sin embargo, hacia 1510 se inicia un cambio de rumbo en ese férreo dominio inicial del adelantado y otros factores comienzan a incidir en el proceso, generando una dinámica dialéctica que transforma parcialmente las bases sociales de la oligarquía de la isla.

Las claves del férreo control inicial llevado por Fernández de Lugo hasta la primera década del siglo XVI se sustentan en las siguientes claves. Como he insistido en varias ocasiones, tras la conquista de las tres islas que quedaron bajo jurisdicción real –Gran Canaria, La Palma y Tenerife– los Reyes Católicos no pusieron al frente del gobierno de cada una de ellas a corregidores, a pesar de que el sistema de corregimientos ya era muy habitual en la práctica política de la monarquía<sup>23</sup>. En su lugar colocaron a gobernadores como habían hecho con anterioridad en otras regiones fronterizas ya que, por la especial autoridad de que se les dotaba, podían facilitar la incorporación a la corona de unos territorios demasiado lejanos de los órganos centrales del poder<sup>24</sup>.

Además, motivado por el propio desarrollo del proceso de conquista narrado al comienzo, en las islas de La Palma y Tenerife hubo otro elemento que diferenció de forma sustancial a sus primeros gobernadores de los de la isla de Gran Canaria o de los corregidores coetáneos castellanos: el hecho de que su titular ocupara el cargo de forma vitalicia. Se trata de un hecho

.....  
21 Desde un punto de vista metodológico sobre las posibilidades de la prosopografía para el estudio de las élites urbanas puede consultarse NARBONA VIZCAÍNO, R., «El método prosopográfico y el estudio de las élites de poder bajomedievales», en VV. AA., *Aragón en la Edad Media: el Estado de la Baja Edad Media: nuevas perspectivas metodológicas*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza 1999, pp. 31-49, y, en general, el volumen monográfico que el mismo seminario dedicó al tema unos años después, VVAA., *La prosopografía como método de investigación sobre la Edad Media. Aragón en la Edad Media: sesiones de trabajo*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2006.

22 FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, L., *La formación de la oligarquía concejil en Tenerife: 1497-1629*, San Cristóbal de La Laguna: Instituto de Estudios Canarios, 2013.

23 LUNENFELD, M., *Los corregidores de Isabel la Católica*, Barcelona: Labor, 1989.

24 AZNAR VALLEJO, E., *La integración de las Islas Canarias en la Corona de Castilla... op. cit.*, pp. 39-40.

absolutamente atípico en el panorama institucional de la época, que sólo tuvo ciertas similitudes con otros territorios de reciente incorporación y en los que esta situación se produce durante un breve periodo de tiempo<sup>25</sup>.

En el caso de Tenerife –y también de La Palma, que formaba con ella una misma gobernación– el origen de tal situación se encuentra en esas mencionadas capitulaciones que los monarcas firmaron con Alonso Fernández de Lugo para la conquista de ambas y en las que se le prometía a éste el cargo de gobernador. Como se puede suponer ese carácter vitalicio del gobierno de los adelantados implicaba la quiebra de los elementos más importantes del sistema de corregimiento pues, tanto en el caso de Tenerife como en el de La Palma, los representantes del monarca en sus respectivos concejos no cumplían requisitos básicos para tales cargos, al ser su gobierno vitalicio y ejercido en el lugar del que eran vecinos. Esto trajo consigo que la corona, lejos de tener en ellos sus principales aliados y valedores, se encontrara más bien a contrincantes, que además no siempre fueron todo lo leales que hubiera cabido esperar.

Las competencias con que fue facultado el primer adelantado no diferían demasiado de las que se entregaron a los corregidores de otros municipios castellanos, si exceptuamos la ya mencionada responsabilidad de hacer los repartimientos de la isla. En esta cuestión, sin embargo, no había diferencias teóricas con las competencias entregadas a los gobernadores de Gran Canaria, aunque sí las hubo en la práctica por el abuso de Fernández de Lugo en el desempeño de esta tarea.

Como consecuencia de todo ello se produjo por parte del adelantado frecuentes extralimitaciones en el ejercicio de su cargo. Éstas fueron especialmente problemáticas para la corona en la cuestión del nombramiento de oficios, toda vez que, aunque el título de gobernador que le fue dado a Alonso de Lugo únicamente le facultaba para nombrar tenientes, alcaldes y alguaciles, desde un principio llevó dicha facultad a otros cargos como fueron los de regidor, fiel ejecutor, jurado y escribano.

Como bien indica Lourdes Fernández en su trabajo:

«Alonso Fernández de Lugo, en la práctica, por tanto, nombraba y deponía todo tipo de cargos concejiles, designaba a los escribanos, repartía tierras, concedía las necesarias licencias de saca para aquellos productos vedados que las requerían, impartía justicia..., y todo ello merced a una gobernación que le había sido concedida de por vida. Su situación ¿no se asemejaba más a la de un lugar de señorío que de realengo? Efectivamente la pérdida de control sobre un territorio que en teoría estaba directamente bajo jurisdicción real debió de ser pronto percibida por la Corona que trató de corregir la situación que se había ido creando debido, en buena medida, a las dificultades internas atravesadas por la Monarquía en los años que siguieron a la muerte de Isabel la Católica y a la lejanía del Archipiélago»<sup>26</sup>.

.....  
25 FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, L., *La formación de la oligarquía concejil en Tenerife...* op. cit.

26 *Ibidem*, p. 119.

Todo ello generó numerosas quejas a la corte, lo que, unido a un cierto distanciamiento con la Corona por otra serie de cuestiones de política interior, provocó que se nombrara al primer juez de residencia del adelantado en la persona de Lope de Sosa, a la sazón gobernador de Gran Canaria<sup>27</sup>.

En ese juicio se manifestaron todos los agravios cometidos contra los vecinos por parte de Fernández de Lugo y que, entre otros, se sustanciaban en el reparto de tierras y aguas en beneficio propio<sup>28</sup> y de sus allegados, concesión de licencias de saca de trigo también a sus amigos y parientes, represalias contra aquellos que pretendían hacer llegar a la corte quejas de sus actuaciones, actos de justicia arbitrarios, apropiaciones indebidas de bienes de otros vecinos e incluso esclavización y otros agravios cometidos contra los guanches de los bandos de paces. Un buen número de las causas manifestadas en el juicio fueron enviadas por Lope de Sosa al Consejo de Castilla para su resolución, quedando sin embargo por diversas razones muchos asuntos sin resolver. La complejidad del proceso creado y su poca efectividad acabaron convenciendo a la corona de la necesidad de institucionalizar de una forma permanente su control sobre el adelantado, lo que dio origen a la segunda etapa de la que hemos hablado.

En ella, la solución adoptada desde el gobierno central se materializó en el insólito procedimiento de nombramiento de teniente de gobernador desde la corte, evitando de este modo romper los pactos firmados con Fernández de Lugo para la conquista y sorteando la dificultad motivada por el hecho de no existir un contrapeso en el concejo, toda vez que el propio adelantado había efectuado todos los nombramientos de regidores y oficiales que lo componían. Además, el proceso se complicó con el nombramiento a partir de 1513 por parte de la corona de una serie de regidores que contrarrestaran el poder casi omnímodo hasta ese momento desplegado por el adelantado, generando de facto un bando afín a los oficiales que a partir de ese momento la corona fue nombrando.

Fueron tres tenientes de gobernador los que se impusieron al gobernador de Tenerife, hasta que en 1518 la corona retomó el control del adelantado por medio de jueces de residencia. La razón de esta vuelta a los jueces de residencia como sistema de control del adelantado probablemente tiene su origen en las vicisitudes internas por las que atravesaba Castilla en aquellos años, tras la muerte de Fernando el Católico y el cardenal Cisneros en los años anteriores. En cualquier caso, como bien señalan los especialistas, el objetivo fundamental perseguido con la política del regente aragonés se había cumplido, ya que la estrategia puesta en marcha desde 1510 había conseguido abrir importantes fisuras en la estructura de poder construida por Alonso Fernández de Lugo en los primeros años de su gobierno y había abierto el acceso al poder político a personas no vinculadas a su persona<sup>29</sup>.

Además, en paralelo se había ido operando un cambio aún más importante para la conformación de la oligarquía a partir de la patrimonialización de las regidurías, surgida tras los primeros nombramientos de regidores por parte de la corona. Hasta ese momento los regidores perdían su cargo por fallecimiento, sin contar con que el adelantado podía además quitarles el oficio que les había otorgado cuando lo tuviera a bien. Sin embargo, los títulos que fueron

27 GAMBÍN GARCÍA, M., *La vara y la espada. Control y descontrol de los oficiales públicos en Canarias después de la conquista (1480-1526)*, San Cristóbal de La Laguna: Instituto de Estudios Canarios, 2004.

28 ASENJO GONZÁLEZ, M., «Las ciudades castellanas al inicio del reinado de Carlos V», *Studia Historica. Historia Moderna*, 1999, nº 21, pp. 49-115, en concreto, pp. 77-78.

29 FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, L., *La formación de la oligarquía concejil en Tenerife... op. cit.*

otorgados a partir del año 1513 por la Corona concedían a los cargos un carácter patrimonial que hasta entonces no habían tenido, lo que seguramente animó a muchos de los regidores nombrados anteriormente por el adelantado a pedir confirmación real de sus oficios. De este modo, no sólo los nuevos regidores tenían autonomía frente al adelantado, sino que los que habían recibido su nombramiento por parte de Fernández de Lugo también podían adquirirla.

Todas estas circunstancias hicieron que la figura del adelantado perdiera fuerza a partir de la segunda década del siglo XVI. Ello no implica que desapareciera de la escena, pero ciertamente hubo de reconocer su pérdida de capacidad de influencia, tanto por el derrotero de los acontecimientos políticos que acabó de señalar, como por el hecho de que la sociedad tinerfeña de la época, dos décadas después de finalizada la conquista, se había ido consolidando y densificando en sus estructuras sociales, políticas, económicas y demográficas<sup>30</sup>, y tenía poco que ver con los primeros contingentes militares que conquistaron la isla en 1496.

## 5. CONCLUSIONES: CLAVES DE LA CONSTITUCIÓN DE LA OLIGARQUÍA EN UNA NUEVA SOCIEDAD

Este sintético repaso por el proceso de conformación de la naciente sociedad insular tiene varios aspectos que, a mi entender, pueden resultar de interés en el análisis comparado con los procesos de conformación y consolidación de las oligarquías de otros contextos del momento.

El primer dato a tener en cuenta es la ausencia total de tradición preexistente. No hay inercias previas, y en este caso el proceso de oligarquización no se puede plantear en términos de cambio-permanencia, sino de construcción. El único vestigio de población local maneja unos códigos culturales tan diferentes que pierden, por la fuerza o por el proceso de in culturación, los elementos sustantivos de su identidad y deben asumir la de los recién llegados.

Así, determinar los factores que inciden en la conformación de esta élite de poder tinerfeña podría decirse, al menos en la teoría, que pueden actuar sin intermediación de estructuras previas. Sin embargo, este principio teórico no nos debe llevar a engaño y a suponer un teórico igualitarismo en el funcionamiento de la nueva sociedad. Es cierto que las sociedades de frontera se han caracterizado tradicionalmente como lugares de fuerte movilidad social y de un potencial de posibilidades de promoción que no se dan en lugares más arraigados.

Sin embargo, también en Canarias, y en Tenerife en particular, hemos visto que operaron poderes que ejercieron una influencia decisiva en la creación de la nueva oligarquía. En este caso concreto, el poder viene del proceso de conquista y de los pactos suscritos entre los Reyes Católicos y Alonso Fernández de Lugo, que le confieren un poder evidente a éste frente a los demás pobladores. Pero no es sólo este hecho fundamental, también otros de carácter mucho más fortuito, aleatorios si se quiere, como pueden ser el mero azar biológico de que la persona que suscribe ese pacto, militar para más señas, sobreviva tres décadas al momento en que culmina su empresa. Ahí se manifiesta la fuerza del particularismo histórico de cada caso que no debemos nunca olvidar. Si el adelantado hubiera fallecido un lustro después de la conquista, el proceso hubiera sido, sin lugar a dudas, diferente.

Pero ello no nos debe hacer obviar el papel de la estructura, en el sentido de que la sociedad que se implanta en las islas lo hace a imagen y semejanza de la que los pobladores traen en su

30 GÓMEZ GÓMEZ, M. A., GONZÁLEZ ZALACAIN, R. J. y BELLO LEÓN, J. M., “Siempre que la isla esté abastecida”. *La población de Tenerife a través de las tazmías*, San Miguel de Abona: Ayuntamiento, 2008.

realidad material y cultural. Esa es la razón por la que los condicionantes concretos del caso tinerfeño bajomedieval lo que demuestran, en realidad, es la prevalencia de unos factores sobre otros, que en este caso sí entiendo que pueden generalizarse a un ámbito más amplio que el de las propias islas.

En Tenerife el factor fundamental a la hora de conformar la primera oligarquía radica en el poder político, derivado a su vez del poder económico. No obstante, la debilidad de las estructuras y redes políticas que funcionaban en ese momento, y la nula representación en el ámbito político de familias y personas poseedoras de otros elementos de diferenciación social, en este caso fundamentalmente poder económico, hicieron que muy pronto esa naciente oligarquía que se gestó al calor de la conquista y de la primitiva ordenación del territorio derivada de ella fuera sustituida, al menos parcialmente, por otros elementos de una sociedad dinámica y heterogénea que, a medida que fueron consumiéndose décadas del siglo XVI, fue paulatinamente consolidándose, estabilizándose, y dejando menor margen de maniobra para los procesos de ascenso social.

## OS POBRES, OS RICOS E A CARIDADE NA LITERATURA RELIGIOSA PORTUGUESA DOS SÉCULOS XVII, XVIII E XIX<sup>1</sup>

The poor, the rich and the charity in Portuguese religious literature of the 17<sup>th</sup>, 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries

Maria Antónia Lopes<sup>2</sup>

**Resumo:** As conceções religiosas portuguesas modernas sobre pobreza e caridade têm suscitado pouca atenção, embora existam em Portugal bons especialistas de literatura de espiritualidade. Mostrar-se-á como a literatura religiosa lusa definiu o pobre e o rico, atacou os vícios inerentes a cada um e as suas possibilidades de salvação, regulamentou o seu relacionamento e explicou a realidade social desigual.

**Palavras-chave:** Literatura religiosa portuguesa. Pobreza. Riqueza. Caridade. Salvação.

**Abstract:** Early Modern Portuguese religious conceptions of poverty and charity have attracted little attention, although there are good spirituality literature experts in Portugal. What will be shown is how the Portuguese religious literature defined the poor and the rich, attacked each other's inherent vices and their chances of salvation, regulated their relationship and explained the unequal social reality.

**Key Words:** Portuguese religious literature. Poverty. Wealth. Charity. Salvation.

### \* INTRODUÇÃO

As conceções dos eclesiásticos portugueses da Época Moderna relativamente aos pobres e aos ricos, seus comportamentos próprios e relacionamento mútuo, não têm tido grande atenção por parte dos historiadores lusos, embora existam em Portugal bons especialistas de literatura de espiritualidade<sup>3</sup>. Tanto quanto sei, tais pesquisas foram realizadas apenas por duas investigadoras, ambas já em 1999: Ângela Barreto Xavier, que trabalhou os séculos XVI e XVII<sup>4</sup>, e eu própria, que incidi nos séculos XVII a XIX<sup>5</sup>.

Tentarei expor brevemente como a literatura religiosa portuguesa definiu o pobre e o rico, como os qualificou relativamente às possibilidades de salvação, como explicou a realidade social composta por abastados e miseráveis, como atacou os vícios inerentes a cada uma destas categorias e como regulamentou o seu relacionamento, nomeadamente na prática da caridade, imposta a todos, fossem ricos, remediados ou mesmo pobres. Caridade, cujas manifestações não se resumiam, é claro, ao ato de dar dinheiro ao pedinte. Serão expendidas opiniões de autores de qualidade literária e conceitual muito dispar, já que para a análise em questão será

1 Fecha de recepción: 2015-06-04; Fecha de revisión: 2015-07-15; Fecha de aceptación: 2015-07-15; Fecha de publicación: 2016-06-27.

2 Doctora en Historia Moderna y Contemporánea (Universidad de Coimbra). Professora da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Departamento de História, Estudos Europeus, Arqueología e Artes, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 3004-530, Coimbra (Portugal) c.e.: mafilopes@netvisao.pt

3 Vejam-se os estudos de Maria de Lurdes BELCHIOR, José Adriano de CARVALHO, Sebastião da Silva DIAS, Ofélia Paiva MONTEIRO, Aníbal Pinto de CASTRO, Maria de Lurdes FERNANDES, Isabel MORUJÃO e Zulmira SANTOS. Sobre sermonística, remete-se para João Francisco MARQUES e Isabel Drumond BRAGA.

4 XAVIER, A. B., «Amores e desamores pelos pobres: imagens, afectos e atitudes (sécs. XVI e XVII)», *Lusitania Sacra*, 1999, nº 11 (2.ª série), pp. 59-85.

5 LOPES, M. A., *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra, 1750-1850*, Coimbra-Viseu: CHSC-Palimage, 2000, pp. 35-84.

útil não só destacar o pensamento dos grandes escritores religiosos portugueses, sobretudo pela importância da sua divulgação, como também não poderão desprezar-se escritores menores que, pela sua mediania, talvez exprimam mais fielmente as conceções veiculadas e assimiladas pela maioria dos padres e dos confessores.

Na sua essência, a religião cristã é uma mensagem de conforto, de consolação, dirigida preferentemente aos pobres. O cerne da doutrina, contido nas bem-aventuranças (Mt. 5), não é mais do que isso: bemaventurados os pobres, os famintos, os injustiçados, os que choram. Deus, que é pai, ama-os e acolhê-los-á. A apologia da pobreza como forma de vida mais perfeita e segura para a salvação, o alerta para os perigos das riquezas que quase inevitavelmente conduzem à perdição, estão no âmago da doutrina cristã.

A ética cristã assenta, pois, no elogio da pobreza e do desapego dos bens temporais. O ideal permaneceu sempre esse: desprendimento de riquezas perecíveis e vãs como meio de alcançar a posse do tesouro único e autêntico. A Igreja Católica, nunca negando este ideal que sempre propôs, não podia, como religião de massas, exigir de todos que distribuíssem os seus bens e vivessem como as aves do céu e os lírios do campo. Sem deixar de enaltecer a pobreza – que espiritualizou, passando da simples exaltação do pobre ao elogio da pobreza de espírito – e olhando sempre com reservas a posse de riquezas e de poder, produziu, contudo, ao longo dos tempos, argumentos legitimadores da riqueza, num esforço de compreensão da condição humana que dificilmente se liberta da força atrativa dos bens terrenos. E assim, muitos dos seus arautos defendiam não o estado de pobreza como condição ideal para a santidade, mas a mediania, a *mediocridade*<sup>6</sup>, estado no qual a fraqueza humana seria menos vulnerável à sua natureza voraz.

Se a riqueza se desculpabilizava em boa parte, se por outro lado a pobreza extrema era apontada também como fonte de vícios e perdição e se os dois estados coexistiam neste mundo – imperfeito por ação do homem ou porque a vontade de Deus assim o desejava para elevação de todos –, então havia que impor normas de comportamento, tanto para os ricos como para os pobres, porque tanto uns como outros eram passíveis de pecar e de se salvar. Regulamentação das relações entre ricos e pobres, legitimando, sem dúvida, a ordem social vigente, numa sociedade que se queria harmoniosa, porque todos, pelo seu correto comportamento, eram agentes de perfeição e salvação mútuos. No plano moral em que nos movemos não se encontram, nem seriam de esperar, propostas de reforma social. O que interessava era a transformação espiritual, a denúncia dos vícios e da situação que os gerava, a sua consciencialização para que as almas se *trans-formassem* e se elevassem num mundo de César que, no fundo, era indiferente. Trata-se aqui da *economia moral* em que, nas palavras de Ângela Barreto Xavier, «os sujeitos pautavam os significados da existência social a partir de um tempo de transcendência», contraposta aos princípios da «economia política», cujos «equilíbrios político-sociais resolviam-se no âmbito da sua própria cronologia terrena»<sup>7</sup>.

Nos textos eclesiásticos portugueses da época em apreço, há alguns fortemente exigentes e céticos em relação aos ricos e outros complacentes; uns profundamente críticos para com os pobres, geradores da sua própria pobreza e mergulhados no vício, outros que os exaltaram, tratando-os apenas como categoria abstrata; alguns compadeceram-se sinceramente com

.....  
6 É a *aurea mediocritas* do pensamento clássico antigo (cfr. PEREIRA, M. H. R., «Aurea mediocritas», en BERNARDES, J. A. et al. (dirs.), *Biblos, Encyclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, Lisboa: Verbo, 1995, Tomo I, cols. 452-453).

7 XAVIER, A. B., «Amores e desamores pelos pobres...» *op. cit.*, p. 60.

as situações concretas, vendo os pobres como vítimas da ganância dos ricos, sem deixarem, contudo, de considerar que o sofrimento devia ser desejado como um dom e mercê de Deus<sup>8</sup>. De facto, se prescreviam ajudas aos pobres, elas serviriam, sobretudo, para o enriquecimento espiritual de quem dava e de quem recebia. E saber dar e saber receber, saber viver cada qual no estado em que Deus o colocara, constituía a verdadeira sabedoria que tinha de ser ensinada.

## 1. SIGNIFICADO DE POBRE E DE RICO

Se remontarmos ao século XVI, concretamente ao pensamento de frei Heitor Pinto (1528?-1584), encontramos no célebre autor quinhentista o aforismo segundo o qual não é pobre o que tem pouco mas o que deseja muito e não é rico o que tem muito mas o que se contenta com pouco<sup>9</sup>. Trata-se de uma citação de Séneca. As conceções estoicas foram uma constante na ética da Igreja, o que se justifica facilmente pela similitude das duas morais. No século XVIII frei João Tavares (1674-1736) retomou a ideia, que expressamente atribuiu a Séneca: «O rico não é o que possui, senão quem não deseja possuir. O pobre não é quem não tem, senão quem deseja ter. De maneira que o ter não faz ricos, nem o não ter pobres; porque a verdadeira pobreza está na ânsia de possuir e a verdadeira abundância no desinteresse de lograr»<sup>10</sup>.

Manter-se-á sempre esta perspetiva como pano de fundo, servindo para esclarecer e combater os pecados da avareza, cobiça e inveja e enaltecer a paciência, a humildade e a resignação. Muito mais pragmáticos foram outros teólogos que, ao procurarem incutir o preceito (obrigação sob pena de pecado) da esmola, se viram obrigados a definir concretamente quem era rico e quem era pobre. Assim, frei Luís da Apresentação ou de Mértola (1581-1653), escreveu:

«Os Teólogos distinguem três graus de necessidade. A primeira se chama necessidade comum, a qual se acha nos pobres ordinários. A segunda se chama grave, que é quando um homem de tal modo tem necessidade, que sem grave detimento de honra ou de saúde ou da fazenda, não pode passar sem ajuda e auxílio alheio. A terceira necessidade, a que chamam extrema, é quando se dá evidente perigo de morte ou de mutilação de algum membro ou perigo de cair em perpétua doidice; a qual necessidade extrema concorre também na fama e na honra, cuja conservação depende às vezes do favor alheio. E assim concorre também aqui o preceito da esmola, e com mais razão, porque mais estimam os homens de bem a honra e a fama do que a própria vida»<sup>11</sup>.

.....  
8 A ideia subjacente é a seguinte: Deus envia o sofrimento àqueles que sabe que têm capacidade para o ultrapassar, transformando-o em instrumento de salvação. Por isso é uma mercê e um sinal. Utilizava-se, por vezes, a metáfora do médico que só prescreve remédios penosos aos doentes que têm esperança de cura, porque aos incuráveis trata apenas de lhes adoçar o resto da existência.

9 PINTO, H., *Imagen da Vida Christãa*, Lisboa: Miguel Manescal, 1681, p. 286 [1.ª ed.: 1563 e 1572].

10 TAVARES, J., *Sermoens panegyricos de alguns santos*, Lisboa: Of. da Musica, 1729, Tomo I, p. 447. Foi atualizada a grafia de todas as citações.

11 APRESENTAÇÃO (ou MÉRTOLA), L., *Livro das excellencias da Misericórdia e frutos da esmola*, Lisboa: Giraldo da Vinha, 1625, f. 18v. O pensamento deste autor foi também analisado por BARRETO XAVIER, A., «Amores e desamores pelos pobres...», *op. cit.*

Remetendo para esta definição teológica das necessidades humanas, Francisco Larraga (c.1671- c.1724), autor espanhol muito divulgado em Portugal nos séculos XVIII e XIX, autêntico *vade mecum* dos padres portugueses<sup>12</sup>, esclarece que por necessidade comum se entende «a que padecem os pobres, que andam de porta em porta, e os pobres que pedem ocultamente a uns e a outros»<sup>13</sup>. Em obra publicada em 1748, com reedições em 1752 e 1765, e seguindo Larraga, Frei António da Anunciação (1691-?) explicou também o que significavam os três graus de necessidade *do pobre*:

«A extrema é a que põe o homem em tal perigo, que pode por ela enlouquecer, enfermar, perder a vida, ou algum membro [...] A grave [...] põe o homem em estado de padecer muito, mas sem perigo de enfermar ou morrer: e neste estado se acham os verdadeiros mendigos e os que por não ter o que baste para sustentar a sua família, se veem obrigados a exercitar ofício indecoroso à sua pessoa e estado. A comum é a que põe o homem em estado de necessitar das coisas; mas pode viver sem grave necessidade, ainda que não comodamente: e esta é a ordinária pobreza dos mendigos, que pedem de porta em porta»<sup>14</sup>.

Esta definição da teologia católica é esclarecedora porque englobava nos últimos graus de necessidade gente que não era economicamente pobre. Na necessidade grave enquadravam-se os «pobres envergonhados», isto é, aqueles que «se veem obrigados a exercitar ofício indecoroso» e os «verdadeiros mendigos», certamente os cegos, paralíticos, crianças de tenra idade, velhos. O pobre trabalhador não qualificado que não conseguia rendimentos suficientes para o sustento da família era incluído na pobreza menos grave, a comum, com menos direito à esmola do que o homem ou a mulher saudáveis que podiam trabalhar, mas o não faziam por ser indecoroso. Era a derrapagem social que se tornava chocante. A estima social de que cada um gozava assentava na memória do que tinha sido e não na sua real situação económica<sup>15</sup>.

Procurando esclarecer melhor quem devia ser considerado pobre (com direito à esmola) e rico (com obrigação de dar) e como devia ser repartida a esmola, a Igreja definiu três géneros de bens: necessários *ad vitam*, necessários *ad status* e supérfluos. O pobre era aquele que não possuía rendimentos necessários à subsistência e/ou à preservação do estatuto em que sempre vivera. Todo aquele a quem sobravam rendimentos depois de providas as duas necessidades era considerado rico. Todos os bens supérfluos pertenciam por direito aos pobres. Tal classificação, repetidamente ensinada, demonstra claramente a fluidez da margem da pobreza. E mais: aquele que decaía do seu estatuto social era um *pobre* com jus à esmola; pelo contrário, o que pretendia

.....  
12 Cfr. ALMEIDA, F., *História da Igreja em Portugal*, Coimbra: Ed. de Autor, 1922, Tomo IV, Parte III, p. 148. Ver também a crítica à excessiva aceitação de Larraga entre os párocos portugueses na obra anónima *Observações sobre o ministerio parochial feitas por hum Parocho a instancias de outro no anno de 1796*, Lisboa: Impressão Regia, 1815.

13 LARRAGA, F., *Promptuario da Theologia Moral*, Lisboa: Gabriel Soares, 1739, Tomo I, p. 235.

14 ANUNCIAÇÃO, A., *Collegio abbreviado de ordinandos, prégadores e confessores*, Lisboa: Miguel Manescal da Costa, 1765, p. 14 [1.ª ed.: 1748].

15 Vid. RICCI, G., *Povertá, vergogna, superbia. I declassati fra Medioevo e Età moderna*, Bologna: Il Mulino, 1996. Esta obra é fundamental para a compreensão do conceito de «pobreza envergonhada». Ver também ID., «Naissance du pauvre honteux: entre l'histoire des idées et l'histoire sociale», *Annales E.S.C.*, 1983, nº 1, pp. 158-177. Do mesmo modo, Stuart Woolf caracteriza a situação da pobreza envergonhada salientando o contraste entre a realidade económica e a percepção social (WOOLF, S., «Estamento, clase y pobreza urbana», *Historia Social*, nº 8, 1990, pp. 89-100), e o sociólogo António Teixeira Fernandes (1991) que «neste tipo de pobreza, existe “riqueza” subjetiva e privação objetiva», que «os grupos de referência são diferentes dos grupos de pertença» (FERNANDES, A. T., «Formas e mecanismos de exclusão social», *Revista da Faculdade de Letras. Sociologia*, 1991, Vol. I (I série), pp. 9-66 (em particular, p. 46).

ascender na escala social, na medida em que gastava muito mais do que seria necessário à conservação do seu estatuto – porque não fora criado nesses parâmetros – estava a despender os bens dos pobres porque eram para si supérfluos, podendo, contudo, ser economicamente muito mais pobre do que aquele envergonhado a quem se deviam as esmolas para prover à suas necessidades de honra, consideradas necessidades de 2.º grau, muito mais urgentes do que as da pobreza mendicante vulgar.

Assim sendo, a ascensão social era, de facto, pecaminosa à face da teologia moral da época. Nesta sociedade de honra e vergonha, os teólogos legitimavam a imutabilidade social: os que tinham direito a honra e apreço gozavam de preferência na economia do dom, e os humildes que pretendiam viver acima da sua condição eram soberbos e ladrões porque roubavam o que lhes não pertencia. «São mais ou menos ricos todos aqueles que além do necessário lhes sobra o supérfluo», dizia frei António de S. Francisco de Paula Cartaxo em 1783, acrescentando: «porque nas suas casas têm eles duas qualidades de bens: uns, que lhes são necessários para sustentar a decência do seu estado, e estes são seus; outros, que são supérfluos, e estes são dos pobres»<sup>16</sup>.

Vemos, pois, que é incorreto afirmar que segundo a doutrina católica o pobre não tinha direito à esmola. Tinha direito absoluto aos bens supérfluos dos outros, porque, na realidade, pertenciam-lhes. Mas como distinguir bens necessários de bens supérfluos? Eis a pergunta atualíssima que tantas respostas suscita hoje quando se pretendem definir níveis de pobreza. Já frei António Cartaxo afirmava que «o necessário se pinta com tão diversas e aparentes cores, que se não pode dar uma ideia certa nem uma definição ajustada [...] por não se ajustar com todos a mesma medida»<sup>17</sup>. É claro que a solução encontrada pelo frade era moralista: se cada um se guiar pelo amor de Deus e do próximo e pela razão (e sublinhe-se este apelo à razão), e não pela vaidade, soberba e avareza, perceberá perfeitamente quais são as suas necessidades «à proporção do estado de cada um»<sup>18</sup>. Ou seja, dispêndios exatamente iguais seriam em certas famílias gastos legítimos e até moralmente obrigatórios e noutras taxativamente condenados.

Mas frei António Cartaxo nestes finais de Setecentos não se ficava pela ambígua definição teológica; e quando apontou os casos em que os ricos deviam o socorro referiu-se à pobreza material no verdadeiro sentido da palavra: aos mendigos, artífices desempregados, órfãos, viúvas, doentes, presos, desenraizados<sup>19</sup>.

## 2. QUALIFICAÇÃO MORAL E ESPIRITUAL DO POBRE E DO RICO

As fontes dos escritores eclesiásticos eram o Antigo e Novo Testamento e os textos dos Doutores da Igreja. Ora, acontece que se nos Evangelhos a apologia da pobreza é inquestionável, o Antigo Testamento revela uma grande ambivalência, se não mesmo contradições, naquilo que expõe sobre pobreza e riqueza. Esta é geralmente apresentada como uma bênção, um sinal da aprovação de Deus, a pobreza como consequência da preguiça, a invalidez e o sofrimento como castigo do pecado. Mas, por outro lado, a miséria e o sofrimento são também encarados como

.....  
16 CARTAXO, A. S. F. P., *Discursos morais e evangélicos sobre vícios e virtudes*, Lisboa: Francisco Luiz Ameno, 1783, p. 228.

17 *Ibidem*, p. 229.

18 *Ibidem*, p. 232.

19 *Ibidem*, pp. 242-244.

provas a que Deus submete o crente (e o livro de *Job* é o grande exemplo, embora ainda com grandes ambiguidades), a riqueza nada vale<sup>20</sup>, não se identifica com a virtude<sup>21</sup>. Além disso, presta-se grande atenção aos infortúnios dos pobres, cujos clamores serão ouvidos por Deus. Assim sendo, não são de estranhar certas oscilações do pensamento teológico no que respeita à bondade da pobreza e da riqueza.

O leigo António Sousa de Macedo (1606-1682) considerava que os pobres vulgares eram presas fáceis do pecado e que o estado de maior perfeição era o da pobreza voluntária, mas, porque a essa perfeição só podiam ascender espíritos mais elevados, aceitava a riqueza mediana já que os excessos conduziam ao vício<sup>22</sup>. Contudo, os padres portugueses, embora reconhecendo que se podia fazer bom ou mau uso tanto da riqueza como da pobreza, inclinavam-se maioritariamente para a preferência da pobreza, por ser estado menos atreito ao pecado. Assim o afirmara frei Heitor Pinto: «a riqueza rompe a consciência», «é raiz de todos os males», porque embora seja possível ser-se rico e virtuoso é «coisa rara ter riquezas, sem ter unido com elas o coração por amor e que este amor é causa de muitos males, digo que elas são perigosas; e que o melhor é deixá-las e descarregar-se de seu peso»<sup>23</sup>.

Os efeitos perversos das riquezas foram constantemente realçados pelos eclesiásticos portugueses dos séculos XVII-XVIII. Eis as palavras do padre Manuel Bernardes (1644-1710) na *Nova Floresta*: «das riquezas podemos usar bem ou mal e com elas ilustrar ou escurecer o nosso nome, ganhar o Céu ou o Inferno. Porém, como isto segundo é mais ordinário que o primeiro, melhor aconselhado e mais seguro procede quem as despreza do que quem as procura»<sup>24</sup>. O mesmo autor concluiu no *Estimulo pratico* «que se aparecem algumas virtudes nos ricos do mundo, ordinariamente tem muito de falidas e impuras»<sup>25</sup>, e para chegar a tal conclusão recorreu ao Antigo e Novo Testamentos, a Santo Agostinho, S. Crisóstomo, S. Cirilo e S. Bernardo. Em *Os últimos fins do homem* dedicara algumas páginas a «Santos, que em razão de algumas circunstâncias extrínsecas podia parecer estarem longe da virtude». E entre essas circunstâncias encontravam-se os homens ricos, os advogados, os almoxarifes, os tesoureiros. A riqueza é qualquer coisa de muito perigoso e o padre adverte que «na qualidade de pegajoso faz muita vantagem o dinheiro ao pez»<sup>26</sup>.

«É verdade, que os bens temporais não têm em si malícia alguma intrínseca, pois são efeitos da divina beneficência; porém a nossa natureza viciosa e corrupta os infeciona, à qual unidos mudam o génio e o influxo» declarou o padre Manuel Consciência (1669-1739)<sup>27</sup> e ainda Bluteau (1638-1734) no *Vocabulario*: «Em todas as idades foram as riquezas antagonistas da

.....  
20 «Não te dê cuidado quando o homem se enriquecer e quando se acrescentar a glória da sua casa. Porque, em morrendo, nada levará ele consigo, nem a sua glória descerá com ele» (Sl. 48, 17-18). Utilizo a tradução portuguesa de António Pereira de Figueiredo, cuja publicação se iniciou em 1772. Esta versão apresenta, relativamente às atuais, ligeiras diferenças na numeração dos versículos.

21 «Boa é a riqueza para o que não tem pecado na sua consciência e a pobreza é péssima na boca do ímpio» (Ecl. 13, 30).

22 MACEDO, A. S., *Eva e Ave ou Maria triunfante. Theatro da erudiçam e Filosofia Christã*, Lisboa: Antonio Pedroso Galram, 1734, p. 416 [1.<sup>a</sup> ed.: 1676].

23 PINTO, H., *Imagen da Vida Christãa... op. cit.*, p. 618.

24 BERNARDES, M., *Nova Floresta*, Porto: Lello & Irmão, 1949, Vol. II, p. 253 [1.<sup>a</sup> ed.: 1706-1728].

25 BERNARDES, M., *Estimulo pratico para seguir o bem e fugir o mal*, Lisboa: Sylviana, 1762, p. 310.

26 BERNARDES, M., *Os ultimos fins do homem, salvaçao e condenaçao eterna*, Lisboa: Joseph Antonio da Sylva, 1728, pp. 131-137 (cit. da pág. 134).

27 CONSCIÊNCIA, M., *A velhice instruida e destruída*, Lisboa: Sylviana, 1742, Tomo II, p. 33.

virtude»<sup>28</sup>. O padre Rafael Bluteau – que não pode ser circunscrito a pensador religioso, já que são frequentemente razões humanas e políticas que lhe importam – fazia eco da opinião mais vulgar entre os homens da Igreja. Frei Manuel de Maria Santíssima (1732-1802) é mais um exemplo que podemos aduzir, este de finais de Setecentos:

«São as riquezas de ordinário instrumentos de vícios; porque com elas se acha mais facilmente modo para pecar: pelo contrário a pobreza é instrumento das virtudes; porque por seu meio mais facilmente se alcançam e conservam. Os Santos com razão chamam à pobreza mestra, guarda e mãe das virtudes, pois ela as cria, ela as conserva, ela as sustenta. [...] A experiência mostra que onde há mais riqueza comumente há mais vícios»<sup>29</sup>.

Não nos esqueçamos que nos movemos no âmbito da moral – eram os pecados e os vícios próprios de pobres e de ricos que se denunciavam e combatiam. A perigosidade das classes pobres, proclamada desde o século XVI, nunca foi voz dominante na Igreja, embora se assinalassem os perigos morais decorrentes da pobreza extrema. Pelo contrário, acentuava-se a malignidade das riquezas e, sobretudo, do enriquecimento<sup>30</sup>, chegando ao ponto de se dizer que todo o rico roubou, que o enriquecimento só podia ser fruto de ações ilícitas. «Com a capa da fortuna andam rebuçados os ladrões e os roubos. Diz o rico que Deus lhe deu fortuna: mente; pois ele roubou até se fazer poderoso», asseverou, sem quaisquer concessões, o padre Vitorino José da Costa em 1736<sup>31</sup>.

Mas apesar de tal desconfiança face às riquezas ou às suas origens, era evidente a preocupação em não alterar o *status quo*. Repare-se que os bens necessários à vida e ao estatuto não estavam, em situação normal, obrigados à esmola<sup>32</sup>. O que se condenava, era, pois, principalmente, o enriquecimento. Escrevia em 1754 o padre Bento Morganti (1709-?):

«Aqueles a quem as riquezas corrompem e pervertem mais, são estes Cressos de baixa extração e de uma riqueza muito fresca, que parece trazem escrito na testa a importância de seus cabedais, aumentando-se à medida que se enche o seu tesouro, a fereza do seu semblante, a sua arrogância, a sua soberba, e a sua elevação»<sup>33</sup>.

Simultaneamente, a pobreza aceite ou procurada era enaltecida, proclamando-se que o pobre era a imagem ou a própria pessoa de Cristo. No século XVII afirmava frei Pedro da Cruz Juzarte (?-1698) que devemos aos pobres «todo o respeito e cortesia, como pessoas que representam a de Cristo»<sup>34</sup>, e o Dr. padre Francisco Freire de Faria (?-1680) «que pode ser seja esse pobre

.....  
28 BLUTEAU, R., *Vocabulario portuguez e latino*, Lisboa: Pascoal da Sylva, 1720, Tomo VII, p. 330.

29 MARIA SANTÍSSIMA, M., *Virtuozo instruido na practica fácil e suave das virtudes christãs*, Lisboa: Antonio Gomes, 1787, pp. 226-227.

30 Já no Antigo Testamento se pode ler: «O homem fiel será muito louvado; mas o que dá pressa a se enriquecer não será inocente» (Pr. 28, 20).

31 COSTA, V. J., *Remedios stoico-christãos*, Lisboa: Pedro Ferreira, 1736, p. 8.

32 Philippe Sassier apercebeu-se também dessa ambiguidade nos pensadores franceses: «Le voici fort embarrassé, semble-t-il, entre le souci de justifier la richesse et l'évidence de ses origines le plus souvent iniques» (SASSIER, P., *Du bon usage des pauvres. Histoire d'un thème politique (XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Paris: Fayard, 1990, p. 143).

33 *O Anonymo*, 1754, n. 6, pp. 50-51

34 JUZARTE, P. C., *Instrucção geral pera o caminho da perfeiçam*, Lisboa: Domingos Lopez Rosa, 1650, p. 273.

o mesmo Cristo que vos vem pedir e que vos vem provar»<sup>35</sup>. Mas o texto mais ousado que possuímos sobre o tema é o *Sermão das Obras de Misericórdia* do padre António Vieira (1608-1697), pregado em Lisboa em 1647<sup>36</sup>. Com os seus conhecimentos doutrinais e a sua poderosa agilidade mental, António Vieira demonstra que os pobres, todos os pobres sem exceção, são Deus sacramentado, ao mesmo nível da hóstia eucarística. Jesus Cristo declarou – argumenta o jesuíta – que o pão e o vinho eram o seu corpo e sangue e basta-nos isso para o crer. Cristo disse exatamente o mesmo dos pobres quando proclamou que o bem que se lhes faz é a Ele que se faz, porque é Ele que tem fome, frio, sede, dores. E por isso, tal como a hóstia não representa Deus, mas é Deus, também os miseráveis não são meras representações ou recetáculos, porque os pobres são verdadeiramente Deus. Ambas as transmutações são mistérios da fé porque em ambas vemos uma coisa e cremos outra. Depois, o sermonista alega que «agradam mais a Cristo os obséquios que se lhe fazem no pobre, que no mesmo sacramento do altar; porque no sacramento está impassível; no pobre não só está passível mas padece»<sup>37</sup>.

Na centúria seguinte mantém-se este tema, mas ninguém foi tão longe como o padre Vieira. Frei Manuel da Silveira (1697-1750) sustentava que nos pobres reconhecia a pessoa de Cristo e que era este quem pedia pela boca do pobre<sup>38</sup>, e em 1750, num sermão proferido na festa da Visitação da Misericórdia de Coimbra, ensinava-se, como sempre, que o pobre era templo de Deus<sup>39</sup>. No último terço do século XIX, numa perspetiva que só aparentemente é arcaizante, o padre João Eduardo Lopes de Morais (1830-1894) continuava a proclamar que «os verdadeiros fieis não veem nele [mendigo] um homem, mas a pessoa do mesmo Deus»<sup>40</sup>.

Porém, o que acima de tudo os clérigos exaltavam nestes séculos XVII a XIX não era a pobreza tão só, mas a pobreza de espírito, acompanhada ou não de pobreza material. Pobreza de espírito significava desapego dos bens materiais, ser-se pobre por força do espírito, por vontade que recusava atribuir importância à riqueza terrena. Se bem que a autêntica pobreza de espírito, semelhante à de Cristo, fosse também pobreza material, na realidade esta exigência não era necessária, desde que o possidente vivesse em desapego interior, sem ter amor aos seus bens, capaz de encarar com impassibilidade o desmoronamento da sua fortuna. Um pobre era pobre de espírito aceitando a sua miséria e não desejando enriquecer. O rico era pobre de espírito encarando a sua riqueza com indiferença<sup>41</sup>. O pobre de espírito, aquele que se eleva porque se libertou das materialidades, é um ser humano com uma vida interior muito rica. O pobre de espírito é afinal um rico de espírito.

.....  
35 FARIA, F. F., *Primavera espiritual & considerações necessárias para bem viuer*, Lisboa: Ioam da Costa, 1673.

36 VIEIRA, A., «Sermão das Obras de Misericórdia», en ID., *Sermões do Padre Antonio Vieira*, Lisboa: Seabra & Antunes, 1856, Tomo X, pp. 153-178.

37 VIEIRA, A., «Sermão das Obras de Misericórdia»... *op. cit.*, p. 172.

38 SILVEIRA, M., *Sermões posthumes*, Lisboa: Miguel Manescal da Costa, 1760, Tomo II, pp. 142-143.

39 Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra [BGUC], *Manuscritos*, Cod. 1130, ff. 309-316.

40 MORAIS, J. E. L., *Pareneses parochiaeas para todas as domingas do anno*, Braga: Typ. Luzitana, 1870, p. 205.

41 Vid. FONSECA, J., *Escola da doutrina christam*, Évora: Officina da Universidade, 1688, p. 394; BERNARDES, M., *Luz e Calor*, Porto: Lello & Irmão, 1953, Tomo I, p. 345 [1.ª ed.; 1696]; ENCARNAÇÃO, J., *Explicaçāo da Oraçaō do Senhor*, Coimbra: Academia Liturgica, 1763, p. 9; MARIA SANTÍSSIMA, M., *Virtuozo instruído*... *op. cit.*, pp. 227-228, 233; MORAIS, J. E. L., *Pareneses parochiaeas*... *op. cit.*, p. 220.

### 3. OCIOSIDADE E TRABALHO

A condenação da ociosidade e o elogio do trabalho, temas tão caros ao liberalismo oitocentista, são de facto tópicos antigos nos textos eclesiásticos que eram já enunciados no Antigo Testamento. Ao longo do século XVI o pecado da preguiça é considerado cada vez mais grave<sup>42</sup>. Contudo, há que ressalvar que o vocábulo preguiça era ainda polissémico nos séculos XVII e XVIII. Expliquemo-nos: o pecado mortal medievo era a *acidia*, que significava não ter vontade de rezar, sentir fastio pelos atos devocionais. E foi com esse significado que os teólogos classificaram a acídia como pecado mortal, pois podia conduzir à perdição eterna. Gradualmente, o conceito evoluiu desta aceção puramente religiosa, agregando uma conotação secularizada de desperdício de tempo<sup>43</sup>.

Em finais do século XVIII, frei António Cartaxo salientava a perda irreparável do esbanjamento do tempo, acentuando a dimensão salvífica do trabalho<sup>44</sup>, e por isso o encarava como mortificação, defendendo a ideia de que todos tinham de trabalhar «à proporção do seu estado»<sup>45</sup>. A forma como o trabalho era encarado nos textos do Velho Testamento é dupla e contraditória. O *Génesis* conta que foi imposto a todas as gerações humanas como castigo pelo pecado original, mas no mesmo livro é sugerido que o trabalho é colaboração do homem na obra de Deus, iniciada antes da *queda*. Esta dupla interpretação marcou todo o discurso da Igreja<sup>46</sup>, mas na época a que me reporto salientava-se muito mais a primeira representação do trabalho. De qualquer forma, este valorizava-se sob o ponto de vista da economia da salvação.

Afirmava em 1787 D. José de Mendonça, patriarca de Lisboa, que «a ociosidade por aviso do Espírito Santo é a Mestra de todos os vícios»<sup>47</sup>, mas frei Alexandre Palhares (1749-1811), afamado pregador em Coimbra, invocou para a absoluta condenação da ociosidade e para o elogio do trabalho quatro ordens de razões: costumes das nações mais morigeradas e polidas (que esclareceu adiante serem as Províncias Unidas, a Inglaterra e a França); ditames da razão; Antigo e Novo Testamentos (Espírito Santo a que se referia o patriarca); opinião dos maiores santos da Igreja. Quanto aos ricos, dizia, que não se atrevesssem a invocar a sua fortuna para não trabalhar. Para aliviar a miséria, para dominar as paixões, porque o ócio é um vício, porque quem não trabalha é um ímpio ao desobedecer a Deus, porque peca contra a obediência, a virtude e a caridade, por tudo isto, todos estavam obrigados ao trabalho<sup>48</sup>.

.....  
42 Vid. CAVILLAC, M., *Gueux et marchands dans le «Guzmán de Alfarache»* (1599-1604), Bordéus: Université de Bordeaux, 1993, p. 210.

43 Leia-se DELUMEAU, J., *Le péché et la peur. La culpabilisation en l'Occident (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris: Fayard, 1984, pp. 255-265.

44 CARTAXO, A. S. F. P., *Discursos moraes e evangélicos...* op. cit., pp. 328-366.

45 *Ibidem*, p. 356.

46 Vid. ANTUNES, J., «A propósito do trabalho e dos “salários em atraso” na Idade Média. Uma leitura da Teologia Moral», *Revista Portuguesa de História*, 1991, nº 26, pp. 31-42. Não pagar o salário a quem trabalha estava catalogado como um dos «pecados que bradam aos Céus», sendo os outros o homicídio voluntário, o pecado sensual contra a natureza e a opressão dos pobres, principalmente de órfãos e viúvas. A gravidade do não pagamento do salário é destacada já no Antigo Testamento : Lv. 19, 13; Ecl. 34, 24-27.

47 MENDONÇA, J., *Pastoral de 2 de Fevereiro de 1787*, Lisboa: Antonio Rodrigues Galhardo, 1787, p. 31.

48 PALHARES, A., *Sermões*, Lisboa: Academia Real das Sciencias, 1855, Tomo I, pp. 239-256.

Ao longo da segunda metade de Setecentos, em vários bispados, foram extintos dias santos de guarda<sup>49</sup>, ou mais precisamente, o preceito de não trabalhar nesses dias, mantendo-se a obrigação de assistir à missa. Invocabam-se sempre dois argumentos para a decisão: por um lado, grande parte da população não conseguia os rendimentos mínimos necessários; por outro lado, os dias santos eram profanados pelo ócio e pela libertinagem. Assim, as populações eram acusadas pelos seus bispos dos vícios de ociosidade, rusticidade e desordens, mas, simultaneamente, os prelados apercebiam-se claramente de que nem com trabalho contínuo alcançavam ganhos suficientes e de que a maioria dos seus súbditos era presa da miséria.

Em 1756, D. Miguel da Anunciação (1703-1779) extinguiu na sua diocese de Coimbra dezasseis dias de guarda, invocando os rendimentos escassos de parte da população e o abuso maldoso na utilização desses dias<sup>50</sup>. Em 1785 os arcebispos de Évora, D. Joaquim Xavier Botelho de Lima (1717-1800), e de Lisboa, D. Fernando de Sousa e Silva (1712-1786), agiram da mesma forma por razões semelhantes<sup>51</sup>. As medidas foram, porém, insuficientes, pois em 1796 uma memória anónima apresentada à Academia Real das Ciências alvitrava: «Sua Majestade deve também acudir mandando que em uns tantos dias santos seja o povo todo obrigado a ouvir missa, e depois disso irem tratar do seu trabalho, evitando assim além daquele prejuízo [da agricultura e indústria popular], os pecados que se cometem na falta de cumprimento do preceito e vexames que os párocos fazem com as condenações que não podem pagar, nem o devem fazer»<sup>52</sup>. Frei Francisco de S. Luís (1766-1845), também conhecido como cardeal Saraiva, propôs a mesma medida em 1835<sup>53</sup>. Nove anos depois, a pedido da rainha D. Maria II e «em benefício principalmente dos povos que vivem dos trabalhos corporais, e que mais sofrem os incómodos da pobreza», o papa Gregório XVI concedeu a redução.

Se passarmos para os moralistas leigos dos séculos XVII e XVIII deparamos com ideias muito semelhantes às dos eclesiásticos, o que confirma até que ponto as conceções católicas de pobre, rico e caridade foram assimiladas. Encontramos nos escritos portugueses de tendência moralizante a condenação da ociosidade, a desconfiança em relação à riqueza assim como à extrema pobreza, o repúdio da soberba nos pobres, a exaltação da paciência, o profundo desprezo pelos avarentos... Mas a animosidade relativamente aos pobres era em alguns destes autores muito mais acentuada. Dois bons exemplo do século XVII são Martim Afonso de

.....  
49 Ver este assunto em CRESPO, J., *A história do corpo*, Lisboa: Difel, 1990, pp. 359-364.

50 Arquivo da Universidade de Coimbra, *Livro das Pastoraes da Igreja de S. Tiago*, Pastoral de 20.2.1756.

51 LIMA, J. X. B., *Pastoral de 1 de Abril de 1770*, Lisboa: Francisco Luiz Ameno, 1785; SILVA, F. S., *Pastoral de 14 de Março de 1785*, Lisboa: Antonio Rodrigues Galhardo, 1785.

52 «Demonstração das principais causas com que se têm arruinado a agricultura, indústria e povoação do reino de Portugal, e os meios com que me parece se pode restabelecer», CARDOSO, J. L. (ed.), *Memórias económicas inéditas (1780-1808)*, Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1987, p. 115.

53 SÃO LUÍS, F., *Lembranças a favor dos pobres*, Lisboa: Eugenio Augusto, 1835.

Miranda (séc. XVII)<sup>54</sup> e Diogo Camacho de Aboim (1661-1709)<sup>55</sup>. Para o século XVIII destaco Francisco de Castro<sup>56</sup> e os autores de *Governo do mundo em seco...*<sup>57</sup>, *Remédio para a pobreza, contra a fortuna e contra a preguiça*<sup>58</sup> e *O piolho viajante...*<sup>59</sup>.

#### 4. O PLANO DIVINO E A ORDEM TERRENA EXIGEM A COEXISTÊNCIA DE POBRES E RICOS

Na visão escatológica da época os pobres eram absolutamente necessários, justificando-se, assim, as desigualdades socioeconómicas. Citando S. Cesário de Arles, afirmava frei Pedro da Cruz Juzarte em 1650:

«Quis Deus que houvesse no mundo pobres para que os ricos com suas esmolas pudessem resgatar seus pecados, sendo assim que bem podia o Senhor, que é todo poderoso, fazer a todos ricos, mas quis com sua providencia dar lugar, e motivo de poderem alcançar sua misericórdia»<sup>60</sup>.

Tal como ensinava o padre José de Faria Manuel (?-1689):

«Não há coisa tão contrária entre si como o pobre e o rico. E contudo o pobre é necessário ao rico para que use com ele de misericórdia, e o rico é necessário ao pobre para que o socorra. Se ambos foram ricos quem os havia de sofrer? Se ambos foram pobres quem os havia de remediar? Tudo assim ordenou neste mundo a suma Providência, mas com aquela consonância, que o rico socorra ao pobre e o pobre seja remediado pelo rico. Em faltando esta proporção tudo se perde»<sup>61</sup>.

Na mesma época o padre João da Fonseca (1632-1701) insistia nas exigências de paciência, humildade e gratidão para a remissão do pobre:

«Devem, os que tem necessidade, ter muita paciência e ser muito sofridos, oferecendo a Deus os trabalhos e as faltas do necessário, pois a todos pudera Deus fazer que fossem muito ricos e não necessitassem de nada; porém quis houvesse pobres para que os ricos tivessem com quem exercitar a caridade, para ganharem o Céu; e os pobres o ganhassem também com paciência,

.....  
54 MIRANDA, M. A., *Tempo de agora*, Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1622, Tomo I.

55 ABOIM, D. C., *Escola moral, política, christã e jurídica*, Lisboa: Domingos Gonçalvez, 1747 [1.<sup>a</sup> ed.: 1733].

56 CASTRO, F., *Fantomas despresiveis, ou figuras abominaveis, ou ronda de Lisboa [...]*, Lisboa: Monrabana, 1751.

57 *Governo do mundo em seco*, Lisboa: Domingos Rodrigues, 1751 [1.<sup>a</sup> ed.: 1748]. O autor foi, muito provavelmente, Manuel José de Paiva.

58 *Remédio para a pobreza, contra a fortuna e contra a preguiça*, Lisboa: Pedro Ferreira, 1766.

59 *O piolho viajante*, Lisboa: Imprensa Nevesiana, 1821, 4 Vols [1.<sup>a</sup> ed.: 1802-1804]. Sobre as considerações destes autores leigos moralistas acerca dos pobres e dos ricos, vid. LOPES, M. A., *Pobreza, assistência e controlo social... op. cit.*, Tomo I, pp. 85-92.

60 JUZARTE, P. C., *Instrucção geral pera o caminho da perfeiçam... op. cit.*, p. 272.

61 MANUEL, J. F., *Sermam no officio dos defunctos da Irmandade dos Clerigos Ricos da Charidade na igreja da Magdalena*, Coimbra: Joam Antunes, 1692, p. 20.

pelo que devem não se mostrar mal sofridos: nem se queixem, quando lhe não dão esmola, e contentando-se com a que lhe derem; encomendando a Deus os que lhe fazem bem, quando puderem. Uma das coisas que Deus muito aborrece, diz o Eclesiástico, é o pobre soberbo»<sup>62</sup>.

Assim: os pobres que sofressem para que os ricos se salvassem. Uma parte da população (a maioria?) estava condenada à carência e ao sofrimento para que a outra parte, confortavelmente instalada na sua abastança, pudesse salvar-se. Qualquer tentativa de alteração social era condenável porque destruía a ordem desejada por Deus e a única que possibilitava a salvação de todos. Em finais de Setecentos podemos deparar com a mesma justificação teológica das desigualdades económicas, que se apoiava já no direito natural ou na razão, e que desembocava na enunciação de uma bifuncionalidade sócio-espiritual:

«Todos nós conhecemos [...] que não poderia conservar-se esta regularidade do mundo, se todos os homens tivessem as abundâncias do Rico ou as necessidades do Lázaro; [...] pois se acabava este comércio da caridade cristã que liga estreitamente o pobre ao rico e o rico ao pobre [...]; pois como diz Santo Agostinho: faz Deus uns homens ricos para o bem dos pobres; e faz uns homens pobres para benefício dos ricos; e por esta providência devem os ricos socorrer aos pobres, que pela mesma providência se acham precisados a implorar o socorro dos ricos; pois como diz o mesmo Santo Padre: aos pobres pertence orar, aos ricos distribuir e a Deus remunerar»<sup>63</sup>.

Avancemos meio século e encontraremos ainda e sempre a mesma doutrina. Discursando na comemoração do 2.º aniversário do hospital da Figueira da Foz, em 1846, ensinava um eclesiástico:

«A desigualdade de fortunas de que os pobres tanto se queixam, é uma prova terminante da sabedoria do Eterno [...] para que os ricos e os poderosos do século fossem os protetores da indigência [...] nós veremos que bem longe de julgarmos que os pobres tenham sido criados para os ricos; pelo contrário tudo quanto estes são, tudo quanto estes podem ser é para socorrer os infelizes e os desgraçados; porque a Providência até certo ponto se tem desonerado sobre eles do cuidado dos fracos e dos enfermos; porque eles não são outra coisa mais que os ministros e os executores dos decretos da bondade da misericórdia de seu Deus»<sup>64</sup>.

Sublime justificação da riqueza: os endinheirados convertidos em ministros de Deus. O pobre fora sacramentado por ser o agente passivo da salvação do rico. Existia para que o opulento se remisse. Mas também o rico se revestia de caráter sagrado porque era o agente ativo de Deus, um seu substituto. Era o rico, pelo correto desempenho da função atribuída por Deus, pelo protagonismo que lhe estava reservado, que possibilitava a harmonia social.

.....  
62 FONSECA, J., *Escola da doutrina christam...* op. cit., pp. 338-339. Refere-se aos versículos 3 e 4 do cap. 25: «Três sortes há de pessoas que a minha alma aborrece e cuja vida me é incomportável: um pobre soberbo, um rico mentiroso e um velho fátufo e insensato».

63 CARTAXO, A. S. F. P., *Discursos moraes e evangélicos...* op. cit., pp. 220-222.

64 BGUC, *Manuscritos*, cod. 1693, f. 225v.

O relacionamento entre as duas categorias, pobres e ricos, e o seu equilíbrio dependia da prática da caridade, porque só ela permitia a comunhão social e espiritual. O bispo de Aveiro, D. António Cordeiro (1750-1813), afirmava em 1802:

«A caridade é a que sustenta a harmonia, e a mútua dependência uns dos outros, e a que nos une com um vínculo sagrado e religioso aos nossos superiores, aos nossos parentes e aos nossos amigos. Ela é a que conserva os direitos das sociedades, a paz das famílias, a sujeição dos povos, a felicidade dos impérios, a firmeza dos tronos, a tranquilidade pública, o sossego das nações e a defesa dos estados»<sup>65</sup>.

Dificilmente se podia ser mais explícito, mas em 1870 o padre João Eduardo Lopes de Moraes escrevia ainda com mais clareza (e muita ingenuidade):

«Enquanto o amor do ouro inspira por uma parte o desprezo dos pobres, e por outra o ódio aos ricos, a esmola fará que fraternizem e se inspirem de mútua benevolência estas duas classes, necessárias para a harmonia e existência da sociedade. Enquanto o amor do ouro gera a devassidão e os crimes, desde o mais atroz até ao mais torpe, a caridade na esmola gerará as virtudes, desde a mais heroica até à mais humilde morigerção. É a esmola, pois, que mitiga mil ambições e refreia um tropel de paixões violentas, que bramem como esfaimadas feras em volta das propriedades e palácios dos ricos»<sup>66</sup>.

#### 4.1. CARIDADE VERSUS MISERICÓRDIA, BENEFICÊNCIA E FILANTROPIA

Entendia-se por caridade o amor a Deus, e, como tal, manifestava-se por atos. Assim, a caridade não eram as obras, mas revelava-se por elas, pelos atos de amor a Deus dirigidos a Ele mesmo e pelo que se fazia aos seus filhos homens. E era porque se amava Deus que se fazia o bem àqueles que Ele amava. A caridade estabelecia assim a comunhão do divino com o humano e, como consequência, dos homens entre si. Distinguia-se da misericórdia porque esta era a compaixão pelo próximo, que não nascia do amor a Deus, mas da identificação com o sofrimento alheio. A misericórdia, um dos atributos de Deus que decorria da sua bondade, era também um sentimento de que os homens se revelavam capazes porque, apesar da *queda* provocada pelo pecado original, tinham sido feitos à imagem de Deus. Como o amor a Deus era considerado muito mais eminente do que o amor ao próximo, a caridade era mais valorizada do que a misericórdia. Vulgarmente se confundem e confundiam os dois conceitos que na teologia moral da Igreja eram distintos. Já dessa confusão se dava conta frei Luís da Apresentação em 1625<sup>67</sup>.

A palavra beneficência era utilizada pelos escritores religiosos com o significado de ato de bondade, de fazer bem, geralmente atribuído a Deus ou, também, como manifestação de caridade. Pelos finais do século XVIII surgiu em Portugal com o significado iluminista do

.....  
65 CORDEIRO, A., *Ao Clero, e Povo do nosso Bispado*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1802, p. 12.

66 MORAIS, J. E. L., *Pareneses parochiaes...* op. cit., p. 205.

67 APRESENTAÇÃO, L., *Livro das excellencias da Misericórdia...* op. cit., f. 7r-v.

termo, lançado em França pelo abade de Saint-Pierre em 1725<sup>68</sup>. É importante notar que se na França de Setecentos o vocábulo *bienfaisance* era um neologismo, não o era, de forma alguma, na língua portuguesa. A palavra teve sucesso e foi característica do discurso liberal oitocentista, assumindo uma aceção laica. Por vezes beneficência e caridade eram confundidas, mas na realidade tratava-se de coisas totalmente distintas. Para além do facto de ser a caridade um sentimento e a beneficência um ato, esta última, no sentido vulgarizado do termo (não no dos teólogos), era humanista, gerada pela filantropia.

Em 1792, António Soares Barbosa (1734-1801) publicou um *Tratado elementar de Filosofia Moral*. Este autor, presbítero, lente da Faculdade de Filosofia, escolhido por Pombal para a novel Faculdade, sócio efetivo da Academia Real das Ciências, era um iluminista católico que procurava conciliar religião e razão, crença e luzes. Segundo ele, o dever do socorro provinha da «lei moral da ordem ou vontade do Criador», lei que distribuiu as propriedades e direitos<sup>69</sup>. Dever de socorro era o mesmo que dever de beneficência e dever de humanidade, mas inferior a caridade do próximo. Soares Barbosa esforçou-se por manter o conceito de beneficência na órbita religiosa, por lhe atribuir uma orientação divina, reaproximando-a da caridade. Se a moral católica se adaptou e adotou a beneficência, rejeitou a filantropia – componente mais tardia na prática discursiva oitocentista<sup>70</sup> – que considerava virtude inferior e muitas vezes até desprezível e condenável.

Em 1827, argumentava o padre Dr. Henrique José de Castro (1769-1829) que Cristo ensinou que os dois principais mandamentos são amar a Deus e amar o próximo, sendo ambos inseparáveis. E só amando a Deus e ao próximo era possível a salvação. Por isso, a filantropia de nada valia, exatamente como de nada valia a fé sem obras. E os que atuavam como se Deus não existisse, os que praticavam a:

«Humanidade ou Filantropia (que é o amor que se refere unicamente ao homem e não a Deus) ou não é virtude, ou, se é virtude, é só pagã, e não cristã [...] só a Caridade é lei perfeita, lei santa, lei divina [...]. Aquela chamada Filantropia ou Humanidade, que não tem por fim a Deus mas só ao homem, é tão imperfeita que, ou facilmente se converte em viciosa sensualidade, ou nos faz negar a glória que se deve a Deus, ou nos enche de vaidade, ou fazemos obras boas por fins ilícitos que muitas vezes perdem para sempre a quem as faz e a quem as recebe»<sup>71</sup>.

.....  
68 DUPRAT, C., “Pour l'amour de l'humanité”. *Le temps des philanthropes. La philanthropie parisienne des Lumières à la monarchie de Juillet*, Paris: C.T.H.S., 1993, pp. XV-XVI. Philippe SASSIER aponta 1762 como a data mais antiga da utilização da palavra (SASSIER, P., *Du bon usage des pauvres...* op. cit., p. 193). Já aqui foi citado um texto do padre Manuel Consciência, falecido em 1739, que a utiliza. Diogo Camacho de Aboim, que viveu entre 1661 e 1709, também tratou da beneficência na sua *Escola moral*, cit.

69 BARBOSA, A. S., *Tratado elementar de Filosofia Moral*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1792, p. 97.

70 Surgiu em França em 1772 utilizada por Fénelon (cfr. DUPRAT, C., “Pour l'amour de l'humanité”... op. cit., p. XV). Moraes não regista esta palavra na edição de 1813 do seu *Diccionario da Língua Portugueza* mas, pelo menos em 1793, já havia sido publicada uma obra que a utiliza abundantemente. Não é por acaso, contudo, que o livro, embora escrito diretamente em português, é obra de um estrangeiro radicado em Portugal, Leopoldo Berchtold (BERCHTOLD, L., *Ensaio sobre a extensão dos limites da beneficência [...]*, Lisboa: Regia Officina Typografica, 1793).

71 CASTRO, H., J., *Socorro evangélico aos párochos, e aos pais de famílias*, Lisboa: Impressão Regia, 1827, pp. 221-222.

A condenação do otimismo humanista, a recusa da admissão da capacidade humana para o bem era total. Doze anos mais tarde o padre José Inácio Roquette (1801-1870) mostrava-se mais benevolente, mas não deixou de assinalar que a filantropia era frequentemente motivada apenas por vaidades pessoais:

«A caridade evangélica faz o bem por causa de Deus, cuja imagem considera na pessoa dum miserável; a filantropia, porém, faz o bem por causa do homem e não dá outra razão, senão porque é seu semelhante; de maneira que a caridade evangélica envolve sempre a filantropia, mas nunca esta pode elevar-se ao grau daquela. [...] Naquela, se bem analisarmos, acharemos muitas vezes que os respeitos humanos e o amor próprio têm nela grande parte, ao mesmo passo que nesta só encontraremos por fundamento o amor de Deus»<sup>72</sup>.

Para o padre João Eduardo Lopes de Moraes, todo o cristão devia praticar as sete obras corporais de misericórdia, mas não por «vangloria e filantropia do século». A sua aversão à filantropia, que neste ano de 1870 já há muito se tornara moda, é patente no seguinte trecho:

«a filantropia do século, longe de aplacar as paixões do pobre, pelo contrário lhas irrita e exacerba. [...] só a caridade evangélica é capaz de sufocar no coração do pobre a cobiça dos bens alheios, ensinando-lhe por benefícios e palavras compassivas, que os que têm e são ricos são verdadeiramente seus irmãos»<sup>73</sup>.

Devemos perguntar-nos por que razão os eclesiásticos rejeitam tão violentamente a filantropia. Porque prescindia de Deus, é óbvio, mas talvez também porque fora um conceito divulgado e defendido (e com que entusiasmo!) pelos filósofos iluministas, pelos movimentos maçónicos e pelos homens da Revolução francesa<sup>74</sup>.

#### 4.2. O DEVER DA ESMOLA

Tanto a caridade, como a misericórdia, como a obediência a Deus, como ainda a penitência preceituavam a esmola. A esmola era para a Igreja um preceito absoluto, isto é, obrigatória. Era um direito dos pobres e um dever dos ricos. Não se tratava de um gesto de generosidade, de um ato de benefício, como dirão os governantes liberais oitocentistas a propósito da assistência pública, a que chamam caridade ou beneficência<sup>75</sup>. A esmola era o elo de ligação entre toda a

.....  
72 ROQUETTE, J. I., *Thesouro da mocidade portugueza ou Moral em acção*, Paris: Aillaud Moulon e C<sup>a</sup>, 1857 [1<sup>a</sup> ed.: 1839].  
73 MORAIS, J. E. L., *Pareneses parochiae... op. cit.*, p. 205.

74 Vid. DUPRAT, C., “Pour l'amour de l'humanité”...op. cit., passim. Sobre a rejeição da filantropia pelos católicos e protestantes franceses, vid. PLONGERON, B., «Des socialistes chrétiens avant l'âge du christianisme social (1760-1850)», en PLONGERON, B. e GUILLAUME, P. (dirs.), *De la charité à l'action sociale. Religion et société*, Paris: Éditions du CTHS, 1995.

75 Vid. LOPES, M. A., «Os pobres e a assistência pública», en TORGAL, L. R. e ROQUE, J. L. (coords.), *O Liberalismo*, en MATTOSO, J. (dir), *História de Portugal*, Lisboa: Círculo de Leitores, Volume V, 1993, p. 503.

comunidade dos fiéis. A ela estavam obrigados todos os cristãos, incluindo os pobres<sup>76</sup>, mas devia dar-se com prudência porque para os espíritos menos fortes, como salientara S. Tomás, «se deram muito podem depois padecer tentação faltando-lhes o que deram»<sup>77</sup>.

Os teólogos e os seus divulgadores eram unâimes ao considerar o caráter obrigatório da esmola. Divergiam, porém, em aspectos práticos. A esmola devia ser dada em função das possibilidades de quem dava e, pelo menos as mais vultuosas ou mais significativas para os rendimentos do esmoler, em função também das necessidades de quem recebia<sup>78</sup>. Como princípio geral, muitos estabeleciam ser obrigação *sub mortali* dar esmola dos bens supérfluos e dos necessários *ad status* para acudir ao pobre em necessidade extrema (perigo de vida, de mutilação, perpétua loucura ou desonra), que era também obrigação *sub mortali* dar esmola dos bens supérfluos ao pobre em necessidade grave e que aqueles que possuíssem bens supérfluos estavam obrigados a dar esmola algumas vezes aos pobres de necessidade comum porque «o que tendo de que, nunca desse esmola, nem tivesse tenção de a dar, pecaria mortalmente». «Não há porém obrigação, nem ainda sub veniali, de dar esmola a todos os pobres dos comuns que a pedem, mas só há obrigação de lha dar algumas vezes, segundo a caridade, e a prudência ditarem»<sup>79</sup>. Mas é possível encontrar opiniões diversas nesta matéria.

#### 4.3. A ESMOLA NA ECONOMIA DA SALVAÇÃO OU O INTERESSE PRÓPRIO

Um contrato pré-estabelecido entre Deus e os homens garantia recompensas ao esmoler. «A esmola é uma granjearia certíssima para bens temporais e eternos», afiançava frei Heitor Pinto<sup>80</sup>. É esta a ideia força, o *topus* inalterável ao longo da época estudada, que, quanto à recompensa de bens terrenos, se alicerçava no Antigo Testamento<sup>81</sup>.

Alguns títulos dos capítulos da obra de frei Luís de Mértola são também elucidativos: «Dos bens em geral que Deus concede aos misericordiosos, e especialmente de fazenda», «mostra-se como os avarentos são castigados nos bens temporais», «Que a esmola rende aos misericordiosos saúde e vida, do qual bem não gozam os avarentos», «Que os misericordiosos alcançam nesta vida honra e fama e os avarentos são nisso castigados».

«O que dá esmola ao pobre a si mesmo a oferece», dizia frei Pedro da Cruz Juzarte em 1650. «E não somente recebe quando dá, mas ainda cobra dobrado retorno de tudo o que despendeu»<sup>82</sup>. Francisco Freire de Faria escreveu no último terço do século XVII: «Quem dá a esmola ao pobre, recebe de usura nesta vida cento por um, e na outra, vida eterna: vem a ser a esmola uma

76 Vid. APRESENTAÇÃO, L., *Livro das excellencias da Misericórdia...* op. cit., f. 32; BERNARDES, M., *Nova Floresta...* op. cit., Tomo II, pp. 172-178; CARTAXO, A. S. F. P., *Discursos moraes e evangélicos...* op. cit., pp. 244-249; MORAIS, J. E. L., *Pareneses parochiaes...* op. cit., p. 204.

77 *Apud APRESENTAÇÃO*, L., *Livro das excellencias da Misericórdia...* op. cit., f. 29.

78 Vid. APRESENTAÇÃO, L., *Livro das excellencias da Misericórdia...* op. cit., f. 28v.; TAVARES, J., *Sermoens panegyricos...* op. cit., p. 451 (sobre «preceito» e «conselho» vid. pp. 300-301).

79 ANUNCIAÇÃO, A., *Collegio abbreviado de ordinandos, prégadores e confessores...* op. cit., p. 14. A mesma doutrina em FERREIRA, A., *Practica de Ordinandos e Confessores*, Coimbra: Luis Secco Ferreira, 1757, pp. 388-390.

80 PINTO, H., *Imagen da Vida Christã...* op. cit., p. 319.

81 Eis algumas passagens que ilustram a ideia: «Uns repartem o que é seu, e ficam mais ricos; outros arrebatam o que não é seu, e sempre estão em pobreza» (Pr. 11, 24-25); «Aquele que dá ao pobre não terá necessidade; aquele que o despreza quando lhe pede cairá em penúria» (Pr. 28, 27).

82 JUZARTE, P. C., *Instrucção geral pera o caminho da perfeiçam...* op. cit., p. 272.

letra de câmbio passada deste mundo para o outro pelas mãos dos pobres, à vista vos há de Deus pagar cento por um nesta vida, e na outra vida eterna»<sup>83</sup>. O caráter negocial da esmola surgia aqui de forma claríssima. Adotou-se no discurso da dádiva uma linguagem de negócio, como já salientou Michel Cavillac para o século XVI<sup>84</sup>. Mas a metáfora da usura aplicada à esmola não foi invenção dos autores quinhentistas. Já aparecia no Antigo Testamento: *Fœneratur<sup>85</sup> Domino qui miseretur pauperis: & vicissitudinem suam reddet ei* (Pr. 19, 17). António Pereira de Figueiredo (1725-1797) acentuou a metáfora ao traduzir: «O que se compadece do pobre dá o seu dinheiro a juro ao Senhor e este lhe tornará com onzena o que ele tiver emprestado».

A repetidíssima máxima de Santo Agostinho segundo a qual a esmola apaga os pecados como a água apaga o fogo<sup>86</sup>, foi retomada por muitos autores espirituais modernos. Manuel Bernardes foi um deles, mas este autor de escol não tinha uma perspetiva religiosa tão mecanicista que aceitasse ingenuamente o aforismo. De facto, citando S. Lourenço, bispo de Nora (Itália), esclarecia:

«Advirto-te porém neste lugar duas coisas. Primeira, que a esmola, ou outra qualquer obra de misericórdia, para sortir o seu efeito, há de ser feita por amor de Deus e não por vanglória ou por outro respeito humano. Segunda, que quando se diz que a esmola apaga o pecado, limpa a alma e é como outro batismo, entende-se que alcança de Deus auxílios, com que o pecador arrependido busque os sacramentos, onde estes efeitos se logram»<sup>87</sup>.

Mas a maioria não se detinha em tais subtilezas. «A caridade que usares com os pobres [...] vos multiplicará nesta vida os bens temporais, e vos dará na outra os eternos, que são as utilidades que prometeu o Oráculo Divino a todo o caritativo», afirmava frei Agostinho Pereira em obra de 1747<sup>88</sup>. E pela mesma época, ensinava frei Manuel da Silveira que «a esmola é usura e é lucro: não imaginem que perdem o que dão: dão sim para receber duplicado o que repartem; e não é a esmola só dádiva, é interesse»<sup>89</sup>. Ou, ainda, outros exemplos: numa pastoral datada de 22-3-1770 escreveu o bispo da Guarda, D. Bernardo de Melo Osório (?-1774):

.....  
83 FARIA, F. F., *Primavera espiritual...* op. cit., pp. 143-146.

84 CAVILLAC, M., *Gueux et marchands...* op. cit., pp. 208-209.

85 O verbo *fenero* significa emprestar a juros. As atuais traduções da Bíblia dizem apenas que se empresta a Deus, sem se mencionarem juros.

86 Já no Livro de Tobias se ensinava: «a esmola livra de todo o pecado e da morte» (Tob. 4, 11). Encontra-se uma ideia aproximada na 1.<sup>a</sup> Carta de S. Pedro: «E antes de todas as coisas, tende entre vós mesmos mutuamente uma constante caridade; porque a caridade cobre a multidão dos pecados» (1Pe. 4, 8). Embora esta passagem possua uma dimensão espiritual muito mais profunda, porque é a capacidade de amar e não o ato da esmola (que pode ter melhores ou piores intenções) que apaga os pecados.

87 BERNARDES, M., *Estimulo pratico...* op. cit., pp. 439-440.

88 PEREIRA, A., *Sermam de Nossa Senhora da Caridade*, Lisboa: Pedro Ferreira, 1747, p. 23.

89 SILVEIRA, M., *Sermões posthumos...* op. cit., p. 127.

«A esmola é a primeira filha da mais nobre das virtudes cristãs, a caridade: ela extingue os pecados, assim como a água apaga o fogo: ela nos une em vínculo de gratidão e amor a nossos irmãos neste mundo, e há de ser recompensada no Céu, onde é aceite, como se fosse dada ao mesmo Deus, que por um incompreensível efeito da sua sabedoria buscou este modo de a receber na pessoa de seus filhos, e nossos irmãos, como própria, e se nos constituiu devedor»<sup>90</sup>.

No mesmo ano, D. Francisco de Lemos (1735-1822), na qualidade de vigário capitular da diocese de Coimbra, propagava a mesma ideia:

«A esmola por si tem tanto poder diante de Deus, que ela mesma se faz oradora e valia para com o Senhor a favor daquele que a dá. Escondei a esmola no seio dos pobres e ela mesma orará por vós ao Senhor. Todos os vossos pecados serão extintos, assim como a água extingue o fogo. Notável força o poder da esmola! Procurai, meus Irmãos, com um preço tão módico adquirir estes bens preciosos»<sup>91</sup>.

No século XIX continuava a repetir-se a velha máxima. «Como a água extingue o fogo, a esmola extingue a culpa», escrevia José Agostinho de Macedo (1761-1831) em 1827<sup>92</sup>. O citado pregador anónimo da Figueira da Foz declarava em 1846 haver «rigorosa obrigação» de prestar socorro aos necessitados por ser ordem da Providência, lei de Cristo e do nosso próprio interesse. «Exige-se de nós que compremos com eles [bens terrenos] o Reino de Deus repartindo-os prudentemente segundo as nossas circunstâncias; ao homem pobre enfermo e desvalido; porque assim como a água extingue o fogo, assim também a beneficência apaga, extingue, perdoa os nossos pecados»<sup>93</sup>. Em 1852 doutrinava D. José Joaquim de Azevedo e Moura, bispo de Viseu: «a esmola livra da morte, apaga os pecados e faz achar a misericórdia e a vida eterna»<sup>94</sup>. E, um último exemplo, em 1870 o padre João de Moraes retomava a imagem da letra de câmbio que agora, adaptada aos tempos, se transformara em passaporte:

«Ocultai vossas esmolas no seio do pobre, e elas vos servirão de oração diante de Deus, bem como seguro para a vossa vida e passaporte para a eternidade».

«Os verdadeiros fiéis não veem nele [o mendigo] um homem, mas a pessoa do mesmo Deus, fazendo um contrato com o rico, todo a favor deste. Por isso, a esmola não desonra o que a dá, nem o que a recebe, porque ninguém dirá que um contrato de câmbio desonra as partes que o assinam»<sup>95</sup>.

.....  
90 OSÓRIO, B. M., *Pastoral de 22 de Março de 1770*, s. l.: s. d., p. 10.

91 LEMOS, F., *Pastoral de 1 de Abril de 1770*, s. l.: s. d., p. 10.

92 MACEDO, J. A., *Elogio histórico do illustríssimo Ricardo Raymundo Nogueira, conselheiro de Estado*, Lisboa: Impressão Regia, 1827, p. 50.

93 BGUC, *Manuscritos*, cod. 1693, f. 228v.

94 MOURA, J. J. A., *Instrucção pastoral que o Bispo de Viseu dirige aos seus diocesanos sobre o preceito da oração, do jejum e da esmola*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1852, p. 12.

95 MORAIS, J. E. L., *Pareneses parochiales... op. cit.*, pp. 205-206.

Assim: a esmola legitimava-se porque existia um pacto social e divino que a impunha, mas dava-se, sobretudo, por interesse próprio. Dava-se porque se lhe atribuía um valor sacramental como portadora de graças. Dava-se não por amor ou solidariedade para com o infeliz, mas por amor a Deus e apenas dando-a por Ele a esmola era redentora. Dava-se porque se esperava receber em troca muito mais. O caráter interesseiro da esmola foi levado tão longe que não só se garantiam vantagens espirituais, mas também benesses temporais ao cristão esmoler.

## 5. CONCLUSÃO

É possível ao longo dos séculos XVII a XIX encontrar em Portugal um pensamento constante no que se refere à doutrina social da Igreja, ou melhor, para não se cair em anacronismo, à teleologia moral católica. Contudo, a literatura religiosa portuguesa sobre a caridade, os ricos, os pobres e o dever da esmola que sobre todos impedia não foi original, pois nela encontramos ideias comum a toda a Europa católica.

Numa tentativa de definição de pobre e de rico, a Igreja Católica estabeleceu graus de privação e distinguiu bens necessários à vida e bens necessários ao estado de cada um. O pobre era aquele que não possuía pelo menos os últimos e tinha direito absoluto à esmola de todos os que auferiam rendimentos que ultrapassavam as duas necessidades referidas, porque os bens supérfluos na realidade não pertenciam a quem os tinha, mas sim a Deus, de quem os ricos eram despenseiros. Visando regulamentar o preceito da esmola, a Igreja impôs graduações na sua obrigatoriedade, dependente do tipo de pessoa que dava e do grau de pobreza e estatuto social de quem recebia. Embora a pobreza pudesse conduzir ao pecado, de um modo geral a literatura religiosa portuguesa considerava a riqueza mais perigosa. Mas, sublinhava-se, era possível ser-se simultaneamente rico e santo se se abraçasse a pobreza de espírito, como também se podia ser pecador, sendo pobre sem pobreza espiritual. E acontecia frequentemente, lembra-se também, que o pobre só o era porque sucumbia ao pecado da preguiça, que de apatia espiritual se conotara cada vez mais com indolência laboral.

A Providência divina permitia e queria a diferenciação económica não por lhe ser impossível eliminá-la mas porque só assim todos tinham possibilidades de salvação. O rico, a quem era muito fácil cair no pecado, não era verdadeiramente proprietário dos seus bens mas sim o depositário e despenseiro deles e alcançaria a perfeição na medida em que entendesse essa verdade fazendo esmola de todos os seus bens supérfluos que, de facto, pertenciam aos pobres<sup>96</sup>. Assim fazendo, poderia salvar-se porque cumpria a vontade de Deus, porque apagava os pecados pela esmola, porque beneficiava da intercessão dos pobres junto de Deus, já que as orações dos humildes chegavam mais facilmente aos Céus. Os pobres salvar-se-iam não pelo simples facto de serem pobres, mas na medida em que aceitassem com paciência os seus sofrimentos – ai do pobre que cobiçasse a riqueza! – e trabalhassem para o seu sustento e o dos seus dependentes. Embora os pobres nada pudesse reclamar e tudo devessem aceitar resignadamente, os bens supérfluos dos ricos – aqueles que lhes não eram necessários nem à sobrevivência nem à manutenção do estatuto social – eram realmente património dos pobres e por essa razão aqueles que os tinham

.....  
96 Frei Manuel Guilherme (1658-1730) alerta os seus leitores para o facto de cometerem o pecado mortal da soberba quando julgam que os bens que possuem não são de Deus (GUILHERME, M., *Escada mystica de Jacob*, Coimbra: Joseph Antunes da Silva, 1731, p. 43 [1.ª ed.: 1721]).

e os não distribuíam, roubavam e teriam de responder por isso. Não se tratava de caridade, mas de justiça. A assistência aos pobres era, pois, um dever absoluto para os ricos, um direito inalienável dos pobres destituídos de capacidade de subsistência; mas ao receberem a esmola, que por direito lhes pertencia, os pobres tinham de a pagar com a sua gratidão e orações. Mais: não podiam reclamar a não aplicação desse seu direito à esmola, porque no seu silêncio residia a perfeição moral. Ao exigirem aquilo, que de facto era deles, perderiam a glória de bens-aventurados.

Esta atitude ideal, era certamente sublime, mas demasiado exigente para a fraca condição humana. Exigia-se heroicidade, sob pena do Inferno, à população ignorante e carente. Em contrapartida, os Céus abriam-se aos poderosos desde que repartissem o que lhes não era necessário nem à subsistência nem ao *status*, ou até, para os mais contemporizadores, bastaria à salvação dos ricos que vivessem em desapego interior, atendendo de vez em quando os pobres comuns e, feito isso, gozando pacificamente os seus bens.

Que o estatuto socioeconómico fosse mantido à custa de vícios da organização social não se discutia, apesar de ser geral e grande a desconfiança quanto à licitude dos meios usados para enriquecer e de muitos padres afirmarem expressamente que só havia pobres porque havia ricos. A ideia base sempre implícita de desforra no Além era por vezes expressa com uma crueza espantosa, antegozada num espírito verdadeiramente antagónico à mensagem evangélica de amor ao próximo e de perdão das injúrias recebidas. Frei Cristóvão de Almeida (1620-1679), doutor em Teologia, afirmava que «no Céu até o infortúnio dos danados serve de aumentar os gostos»<sup>97</sup>.

.....  
97 ALMEIDA, C., *Sermoens*, Lisboa: Miguel Deslandes, 1680, p. 309.

## DE LA COLABORACIÓN A LA OPOSICIÓN: LOS FRAILES DOMINICOS Y LA REALEZA CASTELLANA (1370-1474)<sup>1</sup>

From the collaboration to the opposition: the Dominican friars and the Castilian royalty (1370-1474)

Guillermo Nieva Ocampo<sup>2</sup>

**Resumen:** El desarrollo de una *nueva nobleza* durante la época Trastámarra estuvo acompañado por el patrocinio de fundaciones mendicantes. Los conventos, fundados en los centros más importantes de sus estados señoriales, se convirtieron en polos de formación religiosa y en lugares de la memoria del linaje, y, con frecuencia, los frailes dominicos en defensores de las opciones espirituales y políticas de sus señores.

**Palabras clave:** Castilla. Frailes dominicos. Dinastía Trastámarra.

**Abstract:** The development of a *new nobility* during the Trastámarra time was accompanied by the patronage of Mendicant foundations. The convents, founded on the most important centers of their stately states, became poles of religious education and in places of memory of the lineage, and often the Dominican friars in defenders of the spiritual and political options from their lords.

**Key Words:** Kingdom of Castile. Dominican friars. Trastámarra dynasty.

### \* INTRODUCCIÓN

Un fenómeno recientemente destacado acerca de la historia de la Orden de Predicadores en Castilla es el aumento de las fundaciones y de las dotaciones individuales de conventos a lo largo de los siglos XIV y XV, cuando con anterioridad era raro que los emprendimientos de los frailes recibieran el apoyo de un solo individuo, tal como demuestran los orígenes de los conventos dominicos de Madrid, Segovia, Burgos y Salamanca<sup>3</sup>.

En este nuevo proceso, la familia real castellana ocupó un lugar destacado a partir del reinado de Alfonso X. De hecho, a este monarca se deben las fundaciones de los conventos de Jerez de la Frontera, Ciudad Rodrigo y Caleruega<sup>4</sup>. Asimismo, su mujer, la reina Violante participó activamente en la fundación y dotación del convento de San Pablo de Valladolid en 1276<sup>5</sup>.

Sin embargo, fue con Sancho IV y con su mujer, María de Molina, con quienes el patrocinio regio cobró un rol sumamente activo, en orden a la fundación de nuevas comunidades dominicas y a la consolidación de las ya existentes. Dicha actitud era la consecuencia directa de la gran devoción que esos monarcas profesaban hacia la Orden y, sobre todo, de los servicios prestados

1 Fecha de recepción: 2014-07-27; Fecha de revisión: 2014-09-03; Fecha de aceptación: 2014-11-17; Fecha de publicación: 2016-06-27.

2 Doctor en Historia (Universidad Complutense de Madrid). Profesor titular en la Universidad Nacional de Salta/Investigador del CONICET (Argentina), Necochea 229, CP 4400, Salta (Argentina). c.e.: guillermohis@yahoo.es.

3 GARCÍA SERRANO, F., «Del convento al palacio: los frailes y las oligarquías castellanas (siglos XIII-XIV)», en BECEIRO PITA, I. (coord.), *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*, Madrid: Sílex, 2014, pp. 77-102 [en concreto p. 82].

4 GARCÍA SERRANO, F., *Preachers of the City. The expansion of the Dominican Order in Castile (1217-1348)*, Nueva Orleans: University Press of the South, 1997, p. 38.

5 PAZ, J., *El monasterio de San Pablo de Valladolid*, Valladolid: Imprenta de la Crónica Mercantil, 1897, p. 9.

por los dominicos a los reyes ante la Santa Sede<sup>6</sup>. Los frailes predicadores, quienes apoyaron enormemente a Sancho IV y a María de Molina, que decidió morir en hábito dominico y ordenar el entierro de varios de sus hijos en las iglesias conventuales de San Pablo de Valladolid y San Ildefonso de Toro<sup>7</sup>, llegaron a ser promovidos durante su reinado a la dignidad episcopal, siendo distinguidos con la mitra de Sevilla, de Santiago, de Salamanca y de Palencia. Alfonso XI confirmó en los años 1314, 1323 y 1329 todos los privilegios que habían otorgado sus antecesores<sup>8</sup>.

La afición de los monarcas por los frailes mendicantes en general, y por los dominicos en particular, afectó a todos los miembros de la familia real, destacando en la primera mitad del siglo XIV la figura del Infante Don Juan Manuel, quien fundó en Peñafiel, capital de sus señoríos, el convento de San Juan y San Pablo, al que dotó magníficamente con edificios, terrenos, diversos tipos de derechos, joyas, telas e incluso con las reliquias de la beata Juana de Aza, madre de Domingo de Guzmán, eso sí, con la condición de que él y sus sucesores tuvieran derecho de albergue en las dependencias monásticas y que sus cuerpos recibieran sepultura allí mismo, tal como efectivamente sucedió tras la muerte de este señor y de varios miembros de su familia<sup>9</sup>.

La estrecha relación del Infante con los dominicos devela los motivos devocionales e ideológicos que sustentaban el patrocinio de los miembros de la familia real y de los aristócratas de su tiempo. Para escribir sus obras Don Juan Manuel se valió de la teología de los Predicadores, y en particular de santo Tomás de Aquino<sup>10</sup>. En consecuencia, además del apego a la jerarquía feudal, un asunto que domina el discurso de sus escritos es el referido a la posibilidad efectiva de alcanzar la salvación mediante la penitencia que administra un confesor: «*la diferencia que ha entre culpa et pena es esta: por culpa es omne en la yra de Dios, porque peca mortalmente; et por la pena non es del todo en la yra de Dios, mas es obligado a pena de penitencia en este mundo. Et si aquí non lo cumple, halo de cumplir en el purgatorio; pues cierto es que todo omne que non vaya al infierno que tarde o ayna a la gloria del paraíso ha de yr*»<sup>11</sup>. De allí que la espiritualidad y las prácticas sacramentales promovidas por los frailes ofrecían a sus piadosos seguidores un camino seguro, llano y conveniente para alcanzar la vida eterna: «*Et por todas estas razones dichas et por otras muchas bondades que ha en esta dicha orden a que el mio entendimiento non alcança de las contar, nin de las entender, nin de las saber todas, tengo que*

.....  
6 Justamente, fueron los dominicos quienes obtuvieron las dispensas papales para el matrimonio canónico de los monarcas y para la legitimación de los hijos habidos en dicho matrimonio. Vid. MORETA VELAYOS, S., «Notas sobre el franciscanismo y el dominicanismo de Sancho IV y María de Molina», en DE LA IGLESIA DUARTE, J. I. (coord.), *VI Semana de Estudios medievales*, Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, 1995, pp. 171-184; MARCOS POUS, A., «Los dos matrimonios de Sancho IV de Castilla», *Italica: cuadernos de trabajos de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma*, 1956, nº 8, pp. 7-108; DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, S., «Falsificaciones medievales. Una «bula» de Nicolás IV falsificada por el rey Sancho IV de Castilla», *Estudios humanísticos. Historia*, 2003, nº 2, pp. 13-26.

7 El testamento de María de Molina ha sido transcripto en BENAVIDES, A. (ed.), *Memorias de D. Fernando IV de Castilla*, Madrid: Imprenta de José Rodríguez, 1880, Tomo I, pp. 680-686.

8 Archivo Histórico Nacional [AHN], Clero, leg. 6111, *Privilegios del convento de San Pablo de Burgos*.

9 GARCÍA GARCÍA, E., *San Juan y San Pablo de Peñafiel. Economía y sociedad de un convento dominico castellano (1318-1512)*, Salamanca: Junta de Castilla y León, 1986, pp. 10-16; GARCÍA SERRANO, F., «Del convento al palacio...», *op. cit.*, pp. 77-102 [pp. 92-95].

10 Vid. RUIZ, M. C., *Literatura y política: el Libro de los estados y el Libro de las armas de don Juan Manuel*, Potomac: Scripta Humanistica, 1989, p. 57.

11 BENAVIDES, A. (ed.), *Memorias de D. Fernando IV de Castilla...op. cit.*, Tomo I, p. 596 (en concreto, en el «Libro de los Estados del infante D. Juan Manuel»)

*esta es la orden et la regla et religión de mundo mas aparejada para se salvar en ella los que la bien mantovieren, et ser mas guardados de caer en caso porque puedan perder las alma»*<sup>12</sup>. De hecho, Teófilo Ruiz ha demostrado el éxito generalizado que alcanzó esta nueva espiritualidad en Castilla -que en buena medida desarrollaba el programa del IV Concilio de Letrán- en el marco del progreso de una sociedad mercantil, situación que, a su vez, benefició con numerosos legados a los mendicantes<sup>13</sup>.

A mediados del siglo XIV, las consecuencias del apoyo regio y de sus émulos a los conventos dominicos castellanos se tradujo en una notable expansión de su número, así como en la ampliación de las dimensiones físicas de sus monasterios y en un acrecentamiento de la influencia eclesiástica y política de los frailes predicadores en las ciudades castellanas, llevando progresivamente a los frailes «del convento al palacio», tal como acertadamente ha señalado Francisco García Serrano<sup>14</sup>.

## 1. LA ÉPOCA TRASTÁMARA

Pero las transformaciones más notables se produjeron con la llegada de la dinastía Trastámarra. Efectivamente, Enrique II, al acceder al trono en 1369, habría despachado a su confesor franciscano y tomado un confesor dominico, con el fin de reforzar su filiación legítima con Alfonso XI, quien, como su padre Sancho IV, había tenido como confesores a frailes de la Orden de Predicadores. Sin embargo, fue precisamente a partir del reinado de Enrique III cuando los dominicos gozaron de un mayor apoyo por parte de la familia real. De hecho, en un contexto de creciente anti-judaísmo, en buena medida promovido por los mismos frailes, el hermano del rey, Fernando de Antequera, la esposa del monarca, Catalina de Lancaster, y su propio hijo, Juan II, concedieron el título de *real convento* a muchas fundaciones dominicas, tal como sucedió con el Convento de San Pablo de Toledo, que al ser instalado en 1407 por mediación del Infante Fernando en un nuevo recinto en el interior de la ciudad, cambió su nombre por el de San Pedro Mártir el Real<sup>15</sup>.

Estos príncipes también fundaron nuevos conventos, por mano propia o por la de alguno de sus clientes, en villas más pequeñas, pero estratégicas, puesto que se trataban de centros mercantiles de reciente desarrollo (Medina del Campo o Villalón), de devoción mariana –y por lo tanto de peregrinación– (la Peña de Francia) o enclaves linderos con algún *estado señorial* (Tordesillas o Mayorga).

A principios del siglo XV los dominicos, clérigos intelectuales por excelencia, se integraron con mayor frecuencia en el servicio permanente de la corte regia, y, en consecuencia, fieles a la Casa de Trastámarra, actuaron, predicaron y escribieron a favor del reforzamiento de la

.....  
12 *Ibidem*, pp. 598-599.

13 RUIZ, T. E., *From Heaven to Earth. The Reordering of Castilian Society, 1150-1350*, Princeton: Princeton University Press, 2004, pp. 14-29.

14 GARCÍA SERRANO, F. «Del convento al palacio...», *op. cit.*, pp. 77-102.

15 Vid. SERRANO RODRÍGUEZ, E., *Toledo y los dominicos en la época medieval. Instituciones, economía, sociedad*, Cuenca: Servicio de publicaciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2014, p. 315.

autoridad regia, convencidos de que solamente ésta sería capaz de garantizar el orden, la paz y la justicia en el reino<sup>16</sup>.

Algunos ejemplos de ello: fray Alonso de Cusanza<sup>17</sup> y fray García de Castronuño fueron confesores de Enrique III; el padre Juan Morales y fray Álvaro de Córdoba fueron, a su vez, confesores de la reina Catalina de Lancaster, mientras que fray Luis de Valladolid lo fue del rey Juan II durante su minoría<sup>18</sup>. Por su parte, fray Juan de Villalón fue confesor de María de Aragón, esposa de Juan II, y también del mismo rey, mientras que fray Lope de Barrientos lo sería del Príncipe de Asturias don Enrique, a partir de 1429<sup>19</sup>.

Los dominicos se destacaron también como embajadores de estos monarcas. Fray Alonso Páez de Santamaría fue embajador de Enrique III ante la corte de Tamerlán en el año 1403<sup>20</sup>, y luego también lo fue Fernando García, prior del convento de San Andrés de Medina del Campo, quien fue enviado por Fernando de Antequera y Catalina de Lancaster para comunicar a Benedicto XIII su conformidad para que su sobrino, Pedro de Luna, se convirtiese en arzobispo de Toledo<sup>21</sup>. Asimismo, fray Luis de Valladolid actuó como embajador de Juan II en la Asamblea de Perpiñán y en el Concilio de Constanza, y Juan de Torquemada fue enviado a negociar con el papa en 1449, mientras que fray Lope de Galdo integró la embajada castellana en el Concilio de Basilea<sup>22</sup>. Pero entre todos brilla fray Vicente Ferrer, encargado en Caspe de apoyar la candidatura de Fernando de Antequera, que lo convirtió en 1412 en rey de Aragón<sup>23</sup>.

.....  
16 Vid. NIETO SORIA, J. M., *Iglesia y génesis del Estado moderno en Castilla (1369-1480)*, Madrid: Editorial Complutense, 1994, pp. 144-145; MARTÍNEZ CASADO, Á., *Lope Barrientos: un intelectual en la corte de Juan II*, Salamanca: Editorial San Esteban, 1994, pp. 27 y ss.

17 «Despues de aver empleado muchos años en la enseñanza de la Sagrada Theologia, le ocupò la obediencia en varios Prioratos: confiança, que él desempeñò muy cabalmente, pues en todos desterrò las contagiosas reliquias, que permanecian aún de el desorden de la Claustro. Tenia tal discreción, que sin usar de castigos, ni rigores, establecia el respeto de las leyes, y los súbditos seguian con gustosa inclinación los exemplos de su prelado, porque sus acciones, y palabras eran un eficaz magisterio, que no dexaba lugar à la resistencia. La fama deste gran Varon llegó hasta el Trono de nuestro Rey D. Enrique III, quien le hizo venir desde el Priorato de Rivadabia, para que dirigesse su real conciencia. Experimentò el Rey, que los talentos del Maestro fray Alonso, eran superiores à las noticias, y le tratò con la mas intima confiança, aun en las materias políticas y de estado. Su madre la Reyna dona Cathalina le eligió también por confessor; sin que los ayres del Palacio, tan peligrosos à la virtud, hiziesen en el Maestro la más pequeña mutacion. Vivía él con una especie de violencia, que templaba la lealtad, y con el deseo de servir à sus Reyes; pero que le llamaba con oculto imperio à los dulces retiros del Claustro: pero dios avia determinado esta luz à mucha altura, y assi, à pesar de sus instancias y de su modestia, fue electo Obispo de Salamanca, y de León, cuyas dignidades ennoblecio con sus virtudes». MEDRANO, M. J. de, *Historia de la Provincia de España de la Orden de Predicadores. Tercera parte*, Madrid: Imprenta de Alfonso de Mora, 1734, Libro I, pp. 27-28.

18 «Debióle Valladolid, su patria, el precioso beneficio de averla ilustrado con las primeras Cathedras de Theologia, que se leyeron en aquella célebre Universidad. Fue amantissimo del estado religioso, sin que las instancia de los Reyes, que con razón tiene tanto imperio en los súbditos, pudiessen nunca vencer su humilde y santa inclinación al Claustro. Hallóse (como veremos) en el Concilio de Constanza con el singularissimo honor de ser, y llamarse Theologo de tres Reyes en aquel sapientissimo Congresso; pues à un tiempo le eligió para este assumpto la Reyna doña Cathalina, el Rey de Castilla don Juan el II y su hermano (sic) don Fernando, que ya lo era de Aragón, tal concepto merecieron la virtud, y sabiduría de este gran Maestro à estos Príncipes». MEDRANO, M. J. de, *Historia de la Provincia...op. cit.*, p. 28.

19 Desde Fernando III hasta Enrique IV uno de cada tres confesores de los reyes de Castilla pertenecía a la Orden de santo Domingo. Fueron en total veinticuatro dominicos, diez franciscanos, un cartujo, un jerónimo y dos religiosos de los que se desconoce con seguridad su filiación. Vid. MARTÍNEZ PEÑAS, L., *El confesor del rey en Antiguo Régimen*, Madrid: Editorial Complutense, 2007, pp. 34-35.

20 GONZÁLEZ DE CLAVIJO, R., *Embajada a Tamerlán*, Madrid: Castalia, 1999, p. 31. [F. López Estada ed.]

21 ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., *Catalina de Lancaster, reina regente de Castilla (1372-1418)*, Fuenterrabía: Nerea, 2002, p. 183.

22 NIETO SORIA, J.M., *Iglesia y génesis... op. cit.*, pp. 300-302 (nota. 271), y p. 403.

23 Vicente Ferrer fue uno de los ocho compromisarios encargados de decidir en Caspe la suerte de la corona de Aragón. Si bien su voto era uno más, la influencia que ejerció en aquella asamblea para que se votara a favor de Fernando de Antequera era notable y no sólo porque entre los compromisarios se encontraba también su hermano, el cartujo Bonifacio Ferrer. «En un

Esta situación alcanzó su cúspide durante el reinado de Juan II, gran patrono de la Orden de Predicadores. De hecho, el rey, que había nacido en un convento dominico, se sirvió de numerosos frailes que fueron agregados a su corte a lo largo de su vida, especialmente en el confesonario regio, que fue ocupado por Álvaro de Córdoba, Juan de Villalón, Alonso de Cusanza, Rodrigo de Valencia, Luis de Valladolid y Juan de Morales<sup>24</sup>. De todos modos, destaca entre ellos la figura de fray Lope Barrientos, consejero, oidor de la Audiencia, canciller mayor y confesor del príncipe heredero<sup>25</sup>.

A su vez, el monarca promovió activamente las empresas de los dominicos. Ante todo, patrocinando alguna fundación, como fue el caso del Convento de Santo Tomás de Tordesillas<sup>26</sup>, o concediendo exenciones y privilegios fiscales a la Orden en general y a varias comunidades dominicas en particular, como sucedió con el Convento de la Peña de Francia<sup>27</sup>, el de San Esteban de Salamanca<sup>28</sup>, el de San Pedro Mártir de Toledo<sup>29</sup>, etc. Asimismo, el rey mantuvo una activa protección hacia el Monasterio de Santo Domingo el Real de Toledo, donde vivían sus tías, Teresa de Ayala y María de Castilla<sup>30</sup>, así como hacia el Monasterio de Santo Domingo el Real de Madrid, donde ordenó que fuesen inhumados los restos del rey Pedro<sup>31</sup>.

Sin embargo, tal como recientemente ha señalado Isabel Beceiro Pita, desde finales del siglos XIV y sobre todo a lo largo del siglo XV, numerosos miembros de esa nobleza renovada que los mismos reyes Trastámaras habían convertido en propietarios de grandes *estados señoriales*, también promovieron en modo activo la fundación de conventos mendicantes, preferentemente en las villas donde se asentaban sus cortes señoriales, en cuyas iglesias hicieron construir sus

---

sermón predicado poco después ante el nuevo rey adujo los designios de la Providencia como última causa de su entronización. Además, posiblemente el último y más convincente argumento para inclinarse por Fernando de Antequera fue el deseo de paz, después de un paréntesis peligrosamente desestabilizador. Pero tampoco hay que olvidar que dicho pretendiente abogaba por un desenlace del Cisma de Occidente favorable a Benedicto XIII en aquellos momentos, como pudo constatar el predicador en sus actividades por Castilla en el verano de 1411, momentos en que ni Fernando ni el mismo Maestro predicador tenían idea de que este último sería nombrado compromisarios en Caspe el 14 de marzo del año siguiente». ESPONERA CERDÁN, A., *El oficio de predicar, los postulados teológicos de los sermones de San Vicente Ferrer*, Salamanca: Ediciones San Esteban, 2007, p. 29. Por su parte, Benedicto XIII, buscando un príncipe que fuese favorable a sus intereses, en orden a la solución del Cisma, ejerció una influencia notable a través de las vinculaciones personales que lo unían con todos los compromisarios para que fuese elegido Fernando. Vid. PERARDAU I ESPELT, J., «El Cisma d'Occident i el Compromís de Casp», en VV. AA., *Jornades sobre el Cisma d'Occident a Catalunya, les Illes i el País Valencià 19-21 d'abril de 1979: ponències i comunicacions. Primera part*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1986, pp. 55-69.

24 ECHEVARRÍA ARSUAGA, A., *Catalina de Lancaster... op. cit.*, pp. 126-130; CAÑAS GÁLVEZ, *El itinerario de la corte de Juan II, de Castilla (1418-1454)*, Madrid: Sílex, 2007, p. 149.

25 MARTÍNEZ CASADO, Á., *Lope Barrientos... op. cit.*, pp. 29-30.

26 LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia general de Sancto Domingo y de su Orden de Predicadores*, Valladolid: Francisco Fernández de Córdoba, 1613, Tomo II, pp. 109-110.

27 *Ibidem*, p. 11.

28 El Convento de San Esteban había engrosado notablemente sus posesiones desde tiempos de Enrique III. Durante los habituales conflictos que el convento tuvo con sus vecinos a causa de esa situación, Juan II ordenó a sus oficiales que protegieran los intereses de los frailes salmantinos. AHN, Clero, legs. 5936 y 5938.

29 Vid. SERRANO RODRÍGUEZ, E., *Toledo y los dominicos en la época medieval... op.cit.*, pp. 135, 137, 140, 141 y 206.

30 La intimidad de la relación de la familia real con las monjas de Toledo se desprende del hecho que estas participaron en el nacimiento de Juan II, asistiendo a Catalina de Lancaster durante los últimos meses de embarazo y durante el parto del rey. También fueron llamadas por el mismo monarca para asistir a la reina María cuando dio a luz, en 1422, a la infanta Catalina. De allí las numerosas concesiones y confirmaciones de privilegios realizadas por este soberano, tanto para el monasterio como para estas dos monjas a título personal. CAÑAS GÁLVEZ, F. de P., *Colección diplomática de Santo Domingo el Real de Toledo. Documentos Reales I (1249-1473)*, Madrid: Sílex, 2010, pp. 67-80; 151 y 155; 180, 185, 194-195.

31 NOGALES RINCÓN, D., *La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa: la Capilla Real (1252-1504)*, (Tesis Doctoral inédita), Universidad Complutense de Madrid, 2009, pp. 1484-1485.

mausoleos familiares y en donde fundaron capellanías y aniversarios<sup>32</sup>. De allí que el patrocinio nobiliario sobre conventos y monasterios, además de exteriorizar la piedad de los miembros del linaje, estaba cargado de un fuerte contenido social y político<sup>33</sup>.

Entre los ejemplos más tempranos de dicho proceso figura el monasterio de monjas dominicas de San Juan de Quejana, fundado hacia 1374 por Fernán Pérez de Ayala, padre del futuro canciller<sup>34</sup>. Su fundación, una verdadera empresa familiar, debe entenderse como uno de los elementos clave que favorecieron el asentamiento, el reconocimiento y la continuidad de esta estirpe en un territorio recién adquirido, pero sumamente codiciado, puesto que el paraje era considerado cuna del linaje<sup>35</sup>. Tal como había sucedido en los siglos anteriores con otras fundaciones promovidas por los monarcas o miembros de la familia real, el edificio monástico se construyó junto al palacio erigido como residencia habitual de la familia, en el solar de Quejana, y persiguió un doble objetivo: actuar como panteón familiar y proporcionar un elemento legitimador que vinculase a los Ayala con la tierra alavesa recién adquirida, ya que estos eran en realidad originarios de Toledo<sup>36</sup>.

Entre los numerosos hijos que tuvo Fernán Pérez de Ayala, además del canciller Pedro López, figura doña Leonor de Ayala, señora de Torrejón de Velasco y de Ceballos, esposa de Fernando Álvarez de Toledo Meneses, señor de Valdecorneja. Este matrimonio fundó en 1372 el convento de Santo Domingo en la villa de Piedrahita<sup>37</sup>. Este convento de frailes dominicos,

32 BECEIRO PITA, I., «La nobleza y las órdenes mendicantes en Castilla (1350-1530)», en BECEIRO PITA, I. (coord.), *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno. Siglos XII-XV*, Madrid: Sílex, 2014, pp. 319-358. El proceso de incorporación de villas de realengo a señoríos laicos, y la conversión de estas en cabeza de estados señoriales o en capitales ceremoniales de un linaje de la nobleza afectó en modo particular a pequeñas aglomeraciones urbanas al sur del río Duero, en la *Extremadura histórica*. Sobre esta cuestión Vid. MONSALVO ANTÓN, J. M., «Las dos escalas de la señorrialización nobiliaria al sur del Duero: concejos de villa-y-tierra frente a señorrialización “menor” (estudio a partir de casos del sector occidental: señoríos abulenses y salmantinos)», *Revista d'història medieval*, 1997, nº 8, pp. 275-338.

33 «fueran o no conscientes los patronos –algo sin duda difícil de juzgar en algunos casos, aunque no parece que sea el que aquí nos ocupa, en el que la intencionalidad está clara–, hay un beneficio político, puesto que con este conjunto de prácticas se creaba una imagen favorable del poderoso –eclesiástico o laico– y se promovía una mayor aceptación social del sistema de relaciones de poder establecido que derivaba en el consenso en torno al poder que impulsaba tal iniciativa artística». ORTEGO RICO, P., «El patrocinio religioso de los Mendoza: siglos XIV y XV», *En la España Medieval*, 2008, nº 31, pp. 275-308 (en concreto p. 278).

34 Hacia 1373 Fernán Pérez había decidido repartir su herencia, instituyendo mayorazgo y testando en favor de sus hijos. Además, profesó como fraile dominico en el convento de Santo Domingo de Vitoria, no obstante lo cual, había obtenido dispensa para residir en su monasterio de Quejana. Una relación del proceso fundacional y de la descendencia de Fernán Pérez de Ayala la ofrece MEDRANO, M. J. de, *Historia de la provincia de España de la Orden de Predicadores: segunda parte*, Madrid: Imprenta de Gerónimo Rojo, 1731, pp. 205-209.

35 «La llegada de este linaje al valle de Ayala se produjo entre los años 1325 y 1330, cuando Juan Sánchez de Salcedo, señor de Ayala y de Salcedo hasta entonces, falleció sin dejar un sucesor legítimo. Esta circunstancia determinó la aparición de varios herederos con pretensiones al título, entre los que se encontraba Sancho Pérez de Ayala, hermano mayor de Fernán Pérez. El conflicto, que promovió una división entre los señores menores del territorio por las divergencias que surgieron en torno al candidato más idóneo, estuvo protagonizado por tres individuos: el ya mencionado Sancho Pérez, Beltrán Ibáñez de Guevara, tío de este Sancho Pérez, y Sancho García de Murga, sobrino por vía bastarda del difunto. El resultado final supuso el ascenso de los Ayala al señorío, aunque no sin sufrir las consecuencias de la enconada disputa, puesto que Sancho Pérez resultó muerto en una emboscada, y su hermano, Fernán Pérez, asumió el gobierno del territorio». PAZ, A., «Promoción y patronazgo religioso femenino: el linaje de Ayala y su monasterio familiar de San Juan de Quejana (Ayala, Álava)», en BRUFAL SUCARRAT, J. (coord.), *Nuevas aportaciones de jóvenes medievalistas. Lleida 2014*, Murcia: Compobell, 2014, pp. 29-42 [31].

36 Isabel Beceiro ha analizado oportunamente el esfuerzo literario que también realizó Fernán Pérez por legitimar su posición como pariente mayor de los Ayala. Véase BECEIRO PITA, I., «El uso de los ancestros por la aristocracia castellana: el caso de los Ayala», *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, 1995, nº 50, pp. 53-82.

37 El linaje de los Álvarez de Toledo se había dividido a finales del siglo XIV entre la rama de Oropesa y los señores de Valdecorneja, futura casa de Alba. Valdecorneja se mantuvo siempre dentro del linaje de los Álvarez de Toledo. El primer señor fue don García, luego vino Fernando Álvarez de Toledo, hasta 1384, don García (hasta 1406), don Fernando primer conde de Alba (hasta 1464), don García (hasta 1488) y don Fadrique (1488-1531). «A 55 kilómetros de Ávila, y tras atravesar el Puerto

fundado para «servicio de sus vasallos y utilidad espiritual», nació con la condición de tener solamente doce frailes, con el objeto de «guardar las puntualidades de la observancia»<sup>38</sup>. Tanto los fundadores como sus herederos lo dotaron con suficiencia, convirtiéndolo en la casa religiosa más beneficiada de sus dominios, tal como lo demuestra la donación que hizo García Álvarez de Toledo, primer duque de Alba, quien concedió a los frailes dieciséis mil maravedíes de renta, dejando al prior la elección de su finca en todos sus estados, mientras que el segundo duque, Fadrique, hizo demoler el antiguo convento y ordenó la construcción de uno más grande<sup>39</sup>.

Estas nuevas fundaciones particulares, realizadas por miembros de los nuevos linajes de la nobleza castellana, unían a las necesidades piadosas de la familia, el deseo de beneficiar a los vasallos con la prédica cristiana de los frailes, y para ello los religiosos que habitaban el nuevo convento debían ajustarse a la observancia de su regla y constituciones<sup>40</sup>. De hecho, la moda reformista que afectaba a toda Europa occidental desde finales del siglo XIV promovía la fundación de conventos observantes, en general pequeños, como el de Santa María de Cinco Altares, en la localidad burgalesa de Rojas, fundado y dotado en 1435 por doña Sancha de Rojas en las dependencias de su castillo<sup>41</sup>.

Del mismo modo, en el reino de Sevilla los poderosos linajes Guzmán, Ponce de León, la Cerda, Tenorio y Portocarrero realizaron trece fundaciones conventuales dominicas, mientras que en Extremadura se destaca la fundación que en la villa señorial de Plasencia hizo don Álvaro de Stúñiga, II conde de Béjar y de Plasencia, quien patrocinó, junto con su mujer la condesa Leonor Pimentel, la fundación del convento de San Vicente Ferrer en 1464, con la idea que deviniese en panteón de la familia señorial y, a su vez, en un centro de enseñanza de referencia<sup>42</sup>.

---

de Villatoro, camino de Plasencia, Piedrahita se nos ofrece con el aspecto señorial legado de su pasado medieval, pasado unido al de las otras villas del Valle del Corneja y Tormes, como son El Barco, El Mirón y La Horcajada, pues primero integraron una Mancomunidad de pastos y más tarde como Comunidades de Villa y Tierra el señorío de Valdecorneja, y así pertenecerá a los Álvarez de Toledo por merced de Enrique II a García Álvarez de Toledo en 1369, el cual fundará con todas sus posesiones las Casas de Valdecorneja y Oropesa. Esta Casa de Valdecorreja posteriormente se incluirá en la de Alba, al recibir su cuarto Señor, don Fernando Álvarez de Toledo, sobrino-nieto de don García, la villa de Alba de Tormes de su tío don Gutierre y al poco tiempo el título condal de ella, título que en 1469 el rey Enrique IV elevará a ducal». SANTOS CANALEJO, E. C., «Piedrahita, su Comunidad de Villa y Tierra y los duques de Alba en el siglo XV», *En la España medieval*, 1986, nº 9, pp. 1141-1174.

38 MEDRANO, M. J. de, *Historia de la provincia de España... op. cit.*, pp. 197-200.

39 «En este Convento están enterrados sus Fundadores, y sus hijos. Últimamente los Duques de Alva le han mirado siempre, como uno de los más ilustres blasones de su patrimonio». MEDRANO, M. J. de, *Historia de la provincia de España... op. cit.*, p. 198.

40 De hecho, el Convento de santo Domingo de Piedrahita acrecentó enormemente sus rentas, gracias a la generosidad del primer conde de Alba, Fernando Álvarez de Toledo, quien de ese modo premiaba en 1448 el paso del convento a la observancia regular. Vid. LÓPEZ, J., *Tercera parte de la historia general de Sancto Domingo... op. cit.*, p. 347.

41 Según Vicente Beltrán de Heredia, se trataría de un convento reformado, promovido por el obispo Pablo de Santa María: «Al episcopado de don Pablo corresponde la fundación del convento de dominicos de Rojas, establecido en la iglesia de Santa María de Cinco Altares. Antes se había ofrecido esta fundación a los frailes jerónimos, que pasaron unos años en ella; pero el 10 de febrero de 1435, doña Sancha de Rojas y su hermano, Lope de Rojas, con todos los bienes y propiedades que los jerónimos habían tenido, más una renta de trigo que el sobredicho don Lope de Rojas gozaba en este pueblo y otros de la comarca». BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Miscelánea Beltrán de Heredia*, Salamanca: Publicaciones Universidad de Salamanca, 1972, Tomo I, p. 405. Vid. además, ROBLEDO DIEZ, E., «El castillo de Rojas», *Boletín de la Institución Fernán González*, 1962, nº 159, pp. 340-343; ID., «El “Becerro” del Convento de Nuestra Señora de Cinco Altares, de Rojas», *Boletín de la Institución Fernán González*, 1979, nº 193, pp. 353-363

42 PALOMO IGLESIAS, C., «Carta inédita de la Duquesa de Plasencia donando a los dominicos el convento de San Vicente Ferrer», *Revista de Estudios Extremeños*, 1975, vol. XXXI, nº I, pp. 45-55. Extremadura fue una de las regiones del reino de Castilla en donde el régimen señorial adquirió unas dimensiones extraordinarias, hasta el punto de que al finalizar la Edad Media, la mayor parte del territorio estaba en manos de las órdenes militares o de la nobleza. Plasencia fue ciudad de señorío desde el año 1441 en que Juan II la entregó a Pedro de Stúñiga. Con anterioridad a don Pedro había disfrutado del señorío

Esos conventos se convirtieron con frecuencia en el destino de algunos miembros de la familia, en retiro y residencia para sus patronos o sus descendientes, e incluso en lugares donde depositar sus fortunas y legados. Por su parte, en el caso de los conventos masculinos, los frailes sirvieron a sus señores como capellanes, confesores, consejeros espirituales, albaceas testamentarios e, incluso, como voceros de sus ideas políticas<sup>43</sup>.

A su vez, esas nuevas fundaciones conventuales permitieron a algunos frailes conectar con la aristocracia y, gracias a ello, dar vida a comunidades conventuales más pequeñas, alejadas de las grandes ciudades, lo cual favorecía que escapasen a la influencia de los conventos mayores de Castilla, que dominaban los capítulos provinciales, las asambleas que se reunían trienalmente y que promulgaban la legislación que debían observar todos los frailes de la Provincia de España —que entre los dominicos abarcaba a mediados del siglo XV el reino de Castilla, incluida Andalucía. De hecho, de los conventos de Salamanca, Valladolid, Toledo o Burgos, muy conectados con la realeza, procedían en general las autoridades provinciales, o sea, el prior provincial y su consejo de gobierno.

Por lo tanto, a mediados del siglo XV eran muchos los frailes pertenecientes a las órdenes mendicantes que no sólo servían al rey, sino que también lo hacían en las cortes nobiliarias, y por ello, durante las guerras banderizas que caracterizaron los reinados de Juan II y de Enrique IV, iban a prestar su voz y su pluma a los enemigos del rey.

Durante el reinado de Juan II las críticas se dirigieron sobre todo contra su privado, don Álvaro de Luna. Éste había logrado poner en pie una amplia facción o bando, que le habría permitido reforzar notablemente el poder real, al derrotar a las diversas ligas nobiliarias que se habían formado contra el rey<sup>44</sup>, consiguiendo que el monarca mantuviera el monopolio de la gracia y la merced<sup>45</sup>.

Sin embargo, a pesar del triunfo del Condestable en la aparentemente definitiva batalla de Olmedo, en 1445, sus enemigos siguieron conjurando. Acusaban a Luna por su manifiesta protección hacia los judeoconversos, a quienes había introducido en la corte<sup>46</sup>. Además, decían

---

de la ciudad la reina doña María, y luego permanecería en manos de los Stúñiga hasta 1488, en que se incorpora a la Corona por iniciativa de otros señores, entre ellos el de Torrejón, Francisco de Carvajal. Vid., PAREDES GUILLÉN, V., *Los Zúñiga, señores de Plasencia*, Cáceres: Librería de Jiménez, 1909; LORA SERRANO, G., «La Casa de Estúñiga durante el reinado de Enrique IV: orto político de un linaje nobiliario», en GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (ed.), *La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492). Actas de las III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval*, Sevilla: Junta de Andalucía, 1991, pp. 1191-1238; ID., «Señoríos y Frontera: la nobleza extremeña ante la guerra luso-castellana de sucesión», en VV. AA., *As relações de fronteira no século de Alcâncices. Actas de las IV Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, Oporto: Faculdade da Letras, 1998, Volumen I, pp. 383-410.

43 BECEIRO PITA, I., «La nobleza y las órdenes mendicantes en Castilla»... *op. cit.*, pp. 329 y ss.

44 «Los pactos, alianzas, confederaciones, y todo tipo de acuerdos de este carácter constituían un verdadero aglutinante entre los individuos nobles en la Castilla bajomedieval. Este tipo de compromiso fortalecía la unidad entre los firmantes – “nos confederamos e amistamos e aliamos para ser e que seamos buenos e leales e verdaderos amigos el uno del otro e el otro del otro” –, pero además provocaba una extensión de la red de alianzas de forma automática entre quienes mantenían relación con cada uno de los aliados – “e amigo de amigo”». QUINTANILLA RASO, M. C., «Sociabilidad nobiliaria y solidaridad jerárquica en la Castilla del siglo XV», *Cuadernos de Historia de España*, 2000, nº LXXVI, pp. 155-184 (en concreto p. 174). Para un cuadro general de las alianzas y de los enfrentamientos internobiliarios de la época, puede consultarse el clásico estudio de SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Nobleza y monarquía. Entendimiento y rivalidad*, Madrid: La esfera de los libros, 2003, pp. 179-330.

45 RUCQUIOI, A., «Privauté, fortune et politique: La chute d'Álvaro de Luna», en HIRSCHBIEGEL J. y PARAVICINI W. (dirs.), *Der Fall des Günstlings. Hofparteien in Europa vom 13. bis zum 17. Jahrhundert (Neuburg am. Donau, 21-24 September 2002)*, Rezidenzenforschung: Jan Thorbecke Verlag, 2004, pp. 287-310.

46 GRENVILLE ROUND, N., *The Greatest Man Uncrowned: a Study of the Fall of Don Álvaro de Luna*, Londres: Tamesis Books, 1986, p. 60.

que buscaba su propio engrandecimiento, secundado por los oficiales conversos, preocupados también por su propio medro y provecho, de allí la política errática del reino<sup>47</sup>.

A la revuelta antifiscal y anticonversa desencadenada en Toledo en 1449<sup>48</sup>, en la que tuvieron un indudable protagonismo algunos miembros de las órdenes mendicantes<sup>49</sup>, siguieron otros episodios que terminaron por minar la autoridad del valido y que condujeron finalmente a su ajusticiamiento. Uno de ellos se produjo el Viernes Santo de 1453, cuando un fraile dominico anónimo pronunció un sermón en la Iglesia mayor de Burgos, en presencia del rey Juan, durante el cual atacó públicamente a don Álvaro de Luna, hasta que el rey le mandó callar. Según el cronista, el mentor del hecho no era otro que Alonso Pérez de Vivero, contador de Juan II y antiguo criado de Luna, quien luego fue asesinado por orden del Condestable<sup>50</sup>.

No obstante, detrás del asesinato de Vivero, que terminó por costar la vida a don Álvaro, se encontraban el Príncipe de Asturias y la segunda esposa del rey, la reina Isabel de Portugal, acompañada por su camarera mayor, Beatriz de Stúñiga, condesa de Ribadeo<sup>51</sup>. Y es que Pedro de Stúñiga, conde de Ledesma y de Plasencia, tío de doña Beatriz, había firmado en 1453 una confederación con otros nobles, entre ellos los Velasco, los Mendoza y los Pimentel, para liberar al rey de su privado. Para ello, se había aliado también con el príncipe Enrique con la reina Isabel, y había movilizado a su amplia parentela, entre ellos a su hijo Álvaro, a su sobrina Beatriz y a Diego López de Zúñiga, rey de armas del monarca castellano. Además, el apresamiento de Luna se vio favorecido, justamente, porque el castillo de Burgos pertenecía a los Stúñiga, que ejercían una fuerte influencia sobre la ciudad. En definitiva, tras el ajusticiamiento de Luna, los Stúñiga lo sustituyeron en la privanza y en el favor real de Juan II.

En el reinado siguiente, tras el levantamiento de la liga nobiliaria liderada por el marqués de Villena, Juan Pacheco, y por el conde de Plasencia, Álvaro de Stúñiga, en 1464, algunos dominicos fueron más allá, atreviéndose a atacar y a criticar a la propia cabeza de la monarquía. Un claro ejemplo es el de fray Alfonso de Burgos, quien «en sus sermones tronaba con más indignación que los otros predicadores contra la liviandad y corrompidas costumbres de los cristianos [...] no demorando un instante el hacer públicas en sus sermones las maldades de don Enrique [IV]»<sup>52</sup>.

Y es que las banderías propias del momento impulsaron a muchos frailes pertenecientes a conventos patrocinados por los nobles levantiscos a señalar al rey como tirano, como hereje

47 MENACHE, S., *The Vox Dei: Communication in the Middle Ages*, Nueva York: Oxford University Press, 1990, pp. 139-140.

48 Vid. las páginas que dedica al tema BENITO RUANO, E., *Toledo en el siglo XV*, Madrid: CSIC, 1961, pp. 33 y ss.

49 A ello se opusieron con fervor el cardenal Juan de Torquemada, y el obispo Lope Barrientos, ambos dominicos y cercanos al círculo de la familia real. No obstante, y a pesar de su loable defensa de los conversos, Barrientos, y en general los dominicos, eran partidarios de prohibir el judaísmo en Castilla. Vid. BENITO RUANO, E., *Los orígenes del problema converso*, Madrid: Real Academia de la Historia, 2001, pp. 59-70; NETANYAHU, B., *The Origins of the Inquisition in Fifteenth-Century Spain*, Nueva York: Review of Books, 2001, pp. 568-612.

50 «E después que ovo fenesçido el sermón, fizo e formó, avisado e inducido a ello, segund se creyó, por el mismo Alonso Pérez, un muy atrevido e muy agro e muy sobrejo e desenfrenado razonamiento contra el ínclito Maestre, no meresçedor por cierto que sus orejas oyesen tan atrevidas e tan vituperiosas palabras como aquel dia quel fraile fabló contra él, oponiéndole tantas e tales orribilidades de crímenes, e de maleficios, que sería por cierto cosa muy prolixa averse aquí de especificadamente esprimir; escandalizado contra él todos los oyentes por una estraña manera, e exortándolos a su destrucción». DE MATA CARRIAZO, J. (ed.), *Crónica de Álvaro de Luna*, Madrid: Espasa Calpe, 1940, pp. 347-350.

51 FERNÁNDEZ, A., *Historia y anales de la ciudad y obispado de Plasencia*, Madrid: Juan González, 1627, p. 99; MADOZ, P., *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de ultramar*, Madrid: Impr. del diccionario, 1849, Tomo IV, p. 118.

52 PALENCIA, A. de, *Crónica de Enrique IV*, Madrid: Atlas, 1973, Vol. I, pp. 282-283.

y, por lo tanto, a apoyar su deposición<sup>53</sup>. Entre ellos destacó como polemista el por entonces célebre fraile dominico Juan López de Salamanca, quien estaba al servicio del segundo conde de Plasencia, don Álvaro de Stúñiga. Fray Juan López, maestro de teología en Salamanca en 1438, regente de los estudios en 1462 por el Capítulo General de Siena y, como se dijo, reputado teólogo y predicador en el reino a mediados del siglo XV, fue buscado para hacerse cargo de la educación de Leonor de Pimentel y Stúñiga, nieta y pupila del primer conde de Plasencia, don Pedro de Stúñiga. Confesor de doña Leonor después de su matrimonio con su primo y sucesor en el condado, Álvaro de Stúñiga, consiguió de estos señores la fundación del convento de San Vicente de Plasencia, que se inició en 1464 y se concluyó en 1486<sup>54</sup>.

En los sermones de fray Juan López de Salamanca, Enrique IV era censurado por observar *costumbres arábigas* y por favorecer a los mudéjares<sup>55</sup>. Asimismo, a sus ojos, el monarca no se había mostrado totalmente decidido a investigar la fe de los judeoconversos, sospechosos de apostasía, puesto que no había apoyado la propuesta de los franciscanos observantes, con Alonso de Espina a la cabeza, de erigir un tribunal inquisitorial bajo jurisdicción real, delegado en los franciscanos o en los dominicos y no en los obispos, mientras que prefirió seguir los consejos dados por los jerónimos, en orden a una inquisición bajo autoridad episcopal<sup>56</sup>. Y es que justamente los jerónimos insistían con una inquisición que investigase a los *malos cristianos* y no solamente a los *cristianos nuevos*, como querían los franciscanos de la observancia. Situación espinosa y, en cierto modo, vergonzosa para estos últimos, puesto que entre los *malos cristianos* se podían también encontrar *cristianos viejos* e incluso frailes franciscanos, tal como había sucedido recientemente en el caso de los herejes de Durango, asunto que los seráficos

.....  
53 Francisco de Toledo «exhortaba en sus sermones al numeroso concurso a que no imitase en nada el ejemplo de aquel rey perverso, mejor dicho, de un tirano tan corrompido, y en el fervor de la predicación llegaba hasta relatar a su auditorio los innumerables crímenes de don Enrique», en PALENCIA, A. de, *Crónica de Enrique IV...* op. cit. p. 195. Más tarde, sin embargo, y por presiones del rey, este predicador cambió el sentido de su discurso: «*El qual en muchos sermones que hizo siempre concluyó que por malo que fuese el rey, sus súditos no debían ni podían proceder contra él, ni privarlo del reyno, salvo seyendo ante juez competente, probando el crimen de herejía. Al qual fue respondido e probado lo contrario por don Antonio de Alcalá..., e por fray Juan López..., e por otros doctores, famosos legistas e canonistas... Los quales todos por muy diversas autoridades, así del Testamento Viejo como del Nuevo, teológicas e canónicas e jurídicas, corroboraron e aprobaron la deposecion fecha del rey don Enrique*». VALERA, D. de, *Memorial de diversas hazañas*, Madrid: Espasa Calpe, 1941, pp. 114-115 [J. de Mata Carriazo ed.].

54 Las dotaciones de don Álvaro y doña Leonor son de 1477 y 1484, respectivamente. LÓPEZ, J., *Evangelios Moralizados*, Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca, 2004, pp. 23-60 [A. Jiménez Moreno ed. introducción y notas].

55 *Ibidem*, pp. 16-21.

56 Los mendicantes, así franciscanos como dominicos, se esforzaron por criminalizar a los judeoconversos, tal como se manifiesta tempranamente en la obra de fray Alonso de Espina, el *Fortalitium fidei contra Iudeos*. Además, a partir de 1461 presionaron a Enrique IV para que instituyera en Castilla una Inquisición de Estado, según el modelo de la papal o de la francesa. En el pensamiento de los mendicantes las autoridades seculares tenían que prestar todo el apoyo a las autoridades eclesiásticas, garantizando el desarrollo de las investigaciones e imponiendo penas y castigos. Por el contrario, los jerónimos, muy poderosos en la corte, dirigidos por fray Alonso de Oropesa, autor del *Lumen ad revelationem gentium*, estaban convencidos de que el problema hundía su raíz en el odio y la envidia de los cristianos viejos. Por ello aconsejaban al rey: «*Que su alteza mandasse a los Obispos y Arçobispos de su Reyno, que todos juntos a un tiempo, por si y por sus Provisores, y Vicarios, hiziesen diligente inquisición como legitimos Juezes en cosas de fe en todos sus Obispados*», en SIGÜENZA, J., *Historia de la Orden de san Jerónimo*, Madrid: Bailly-Bailliére e hijos, 1907, Tomo I, p. 366. Vid. además, PASTORE, S., *Il Vangelo e la spada. L’Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 2003, pp. 7-19. Por otro lado, la inquina de algunos frailes hacia el rey puede haberse originado en el hecho de que Enrique se había mostrado como un árbitro conciliador frente a los conflictos desatados entre observantes y conventuales, concediendo frecuentemente su amparo a éstos últimos. Sin embargo, se advierte que sus preferencias religiosas y su carácter lo inclinaban hacia el monacato antiguo. Es ostensible su estima por los jerónimos, sobre todo por los de Santa María del Parral. Vid. LADERO QUESADA, M. Á., «1462. Un año en la vida de Enrique IV, rey de Castilla», *En la España Medieval*, 1991, nº 14, pp. 237-274.

se empeñaban en olvidar y en hacer olvidar, distraiendo la atención de la opinión pública al sembrar la polémica sobre la verdadera fe de los judeoconversos y de sus descendientes<sup>57</sup>.

En el bando que apoyaba al infante Alfonso y criticaba al rey se encontraba también fray Alonso de Burgos<sup>58</sup>. No obstante, y a pesar de que Enrique IV evidentemente no favoreció con el mismo fervor que su padre a los frailes predicadores, obtuvo el apoyo de algunos prestigiosos dominicos provenientes de conventos bajo patrocinio real o que habían sido personalmente favorecidos por el rey. Es el caso de fray Pedro de Silva, hermano del conde de Cifuentes y antiguo fraile del convento de San Pedro Mártir de Toledo, quien, como obispo de Badajoz, logró que en 1468 su cuñado, el Iº conde de Fuensalida, entregara el alcázar de Toledo a Enrique IV. El rey premió al obispo con rentas en la ciudad, que este legó, a su vez, a su querido convento toledano, donde se hallaban enterrados sus padres<sup>59</sup>.

## 2. CONSIDERACIONES FINALES

El patrocinio de numerosos linajes de la nobleza hacia las fundaciones dominicas había conducido, en cierto modo, a la integración de los frailes en las redes clientelares de sus patronos. De hecho, la formación de ligas nobiliarias para enfrentar a don Álvaro de Luna o al rey Enrique IV, contaron con el apoyo rotundo de numerosos frailes.

Paralelamente, en la Provincia dominica de España se había constituido en 1461 la Congregación de la Reforma, que agrupaba a los conventos que querían observar una vida más austera y más acorde con los principios fundacionales de la Orden<sup>60</sup>. Esta institución contaba con autoridades propias: el vicario y el capítulo de la Congregación, que dependían hasta entonces del prior provincial.

De lo expuesto, se puede conjeturar que el apoyo brindado por los Reyes Católicos a la Congregación de la Reforma a partir de 1475 -obteniendo esta en 1482 su independencia canónica de las autoridades provinciales y, como consecuencia, la incorporación de numerosos conventos a partir de entonces, con frecuencia en modo violento- estuvo motivado, principalmente, por la necesidad de minar el poder que habían ejercido hasta entonces los grandes linajes de la nobleza sobre numerosos conventos y, por supuesto, por el miedo al sermón subversivo de los frailes, que habían padecido sus antecesores inmediatos.

.....  
57 PASTORE, S., *Il Vangelo e la spada...* op. cit., pp. 30 y ss.

58 El infante Alfonso habría conocido a este fraile, quien se desempeñaba como prior del convento de San Pablo de Valladolid, en junio de 1465 durante una visita a la ciudad del Esgueva, momento en que fray Alonso obtuvo permiso para acompañar al nuevo monarca (proclamado en Ávila por la liga de nobles liderada por Villena) en su lucha contra Enrique IV. A la muerte del príncipe siguió apoyando a Isabel. OLIVARES MARTÍNEZ, D. y PALOMO FERNÁNDEZ, G., «Escudos con flor de lis o la huella de un prelado promotor: Alonso de Burgos, obispo de Cuenca (1482-1485)», *Lope de Barrientos. Seminario de Cultura*, 2013, nº 6, pp. 93-124.

59 SERRANO RODRÍGUEZ, E., *Toledo y los dominicos...* op. cit., p. 345.

60 Sobre el tema Vid. GARCÍA ORO, J., *La reforma de los religiosos en tiempo de los Reyes Católicos*, Valladolid: Instituto Isabel la Católica, 1969, pp. 31-44; BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Historia de la reforma de la Provincia de España (1450-1550)*, Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1939; NIEVA OCAMPO, G., «La observancia dominica y la monarquía castellana: compromiso político y disciplinamiento social (1460-1550)», en MARTÍNEZ MILLÁN, J. (coord.), *La corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII)*, Madrid: Polifemo, 2012, Volumen I, pp. 513-561.

## DEL PERDÓN COMO RENUNCIA A LA VENGANZA. ALGUNAS REFLEXIONES FILOSÓFICAS<sup>1</sup>

Waiver of forgiveness as revenge. Some philosophical reflections

Gerardo Miguel Nieves Loja<sup>2</sup>

**Resumen:** El presente trabajo presenta una serie de pensadores (desde Rousseau a Nietzsche) que se enfrentaron a la relación entre perdón y venganza. Se trataran diferentes aportaciones que van del análisis del estado de naturaleza, al pacto social, el poder de la razón, el amor y la fe, clarificando conceptos como la impunidad y finalizando con la voluntad de poder.

**Palabras clave:** Perdón. Reconciliación. Venganza. Razón. Olvido.

**Abstract:** We present thinkers who reflected on the relationship between forgiveness and revenge. Rousseau tries to answer from a social pact to Hobbesian state of nature. Spinoza invited to be guided by reason. Kant clarifies what is impunity. Hegel introduces the concept of love as power of reconciliation; Kierkegaard also evokes in the name of faith. Nietzsche finally considered how the will to power is able to overcome the thirst for revenge.

**Key Words:** Forgiveness. Reconciliation. Revenge. Reason. Forgotten.

### \* INTRODUCCIÓN

Nos hemos convencido de que únicamente la espiritualidad, cristiana u otra, es capaz de hacernos reflexionar acerca de la necesidad y la pertinencia del perdón. Nosotros pensamos que no. Para demostrar esta afirmación, recurriremos a un conjunto de filósofos que desde su área de conocimiento se centraron en el ser humano como un ser que, dotado de racionalidad, discernimiento, y sentido común, es capaz de obrar a favor de los demás mediante la experiencia del perdón.

Pensamos también que una reflexión acerca del perdón nos puede ayudar a comprender mejor los tiempos contemporáneos, tanto en su complejidad como en su conflictividad. No es fácil perdonar. Los pensadores que vamos a abordar trataron de dar una respuesta racional a los conflictos de sus contextos históricos y políticos, con una muy breve alusión al cristianismo reinante de la época. Sus argumentaciones trataron de dar solución a los conflictos de su época. De la misma manera, pensamos que en ellos encontramos propuestas certeras y oportunas para los tiempos actuales en los que, a pesar del avance de la tecnología, no hemos superado del todo el *estado de naturaleza*, donde nos devoramos mutuamente. La venganza sigue estando presente en las más variadas facetas de la vida, de ahí la necesidad de una propuesta racional acerca del perdón.

Iniciaremos contrastando las posiciones de Hobbes con las de Rousseau. En ellas el estado de naturaleza se transforma en un pacto social de reconciliación siendo justamente la ley la que escuchará a las partes en conflicto y resolverá sus desacuerdos. Más adelante Spinoza, invita

1 Fecha de recepción: 2015-08-11; Fecha de revisión: 2015-12-15; Fecha de aceptación: 2016-01-12; Fecha de publicación: 2016-06-27.

2 Doctor en Filosofía (Universidad de Estrasburgo). Docente investigador en la Universidad Nacional de Chimborazo (Ecuador), Facultad de Ciencias Políticas y Administrativas, Calle Espejo 24-18 y Orozco, 060136, Riobamba. c.e.: gnieves@unach.edu.ec

a la actuación siempre bajo la guía de la razón, que ayuda tanto a evitar como a resolver los conflictos. Su pensamiento reflexiona sobre el paso de la razón al deseo de venganza por medio de las instituciones judiciales. La reacción kantiana mostrará una actitud de alejamiento y de renuncia a la venganza; pero que tampoco puede confundirse con la impunidad.

Posteriormente estudiaremos el pensamiento de Hegel, que también propone un alejamiento del castigo y de la venganza en una búsqueda del amor y la reconciliación. El perdón permite unir lo que fue separado, sean individuos de una comunidad determinada, o entre el burgués y el ciudadano. Por último, encararemos una aproximación al pensamiento confesante de Kierkegaard, como a la postura crítica de Nietzsche respecto al cristianismo. En los dos autores, sea mediante la fe, o la voluntad de poder hay que superar la sed de venganza.

## 1. DEL ESTADO DE NATURALEZA DE HOBBS A LA RECONCILIACIÓN EN EL PACTO SOCIAL DE ROUSSEAU

En esta primera parte, con miras a la reflexión posterior, me parece oportuno presentar inicialmente la posición radical de Hobbes con respecto al perdón para pasar posteriormente a la propuesta de Rousseau, a mi modo de ver, mucho más reconciliadora.

Según el filósofo inglés Thomas Hobbes (1588-1679), la especie humana se divide en *rebaños de ganado*, cada uno con su líder que lo vigila para devorarlo. Las personas actúan continuamente los unos contra otros y tienden a crecer a expensas de sus vecinos; así, los débiles corren el peligro de ser pronto devorados por los fuertes<sup>3</sup>. Para Hobbes, la finalidad de la guerra es destruir al enemigo y, si se habla de perdón, es solo para tomar precauciones con respecto al futuro. Ofender a alguien sin motivo supone introducir la guerra en el mundo y derrocar la ley fundamental de la naturaleza<sup>4</sup>. Hobbes, en su obra *El Leviatán*, menciona 19 veces la palabra «naturaleza», y menciona también dos leyes que se pueden vincular con la cuestión de la reconciliación: la «facultad de perdonar» (ley sexta), y la «ley concerniente a los mediadores» (ley decimoquinta). Para Hobbes, en esta pugna constante, una vez que se hayan dado las garantías para el futuro se debe optar por el perdón de las ofensas pasadas de aquellos que se arrepienten y piden perdón. Perdonar se alza como valor fundamental para acordar la paz. No obstante si se persiste en la hostilidad (no es la paz, sino la violencia) y si no dan garantías para el futuro, es una posición contraria a la naturaleza. De ahí que la *Civitas* (República), si quiere ser viable, debe ser confiada a una sola persona, el gran Leviatán, el dios mortal, que hará reinar la paz y la protección de todos, que deberá fiarse de las disposiciones internas del individuo.

Por su parte, para Jean Jacques Rousseau (1712-1778) donde no hay conflictos, no hay historia, y donde no hay historia, no hay hombres. Sin embargo pese a este carácter estructural de la violencia se debe tener fe en la posibilidad de alcanzar la paz, que consiste en una especie de retorno al Edén, lugar de armonía y de bondad. Si para Hobbes, los seres humanos están en un estado de guerra permanente (*homo homini lupus*), Rousseau habla de la necesidad de reconciliarse en un pacto social. Su consideraciones llegan a tal punto que, aceptando que los hombres no podrían subsistir más en el estado de naturaleza, el género humano perecería si no

.....  
3 HOBBS, T., *De Cive*, Paris: Sirey, 1981, p. 110.

4 *Ibidem*, p. 111.

cambiase su manera de ser. El camino propuesto, considerando que los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas sino unir y dirigir las que existen, no es otro que el de formar por agregación una suma de fuerzas que pueda exceder a la resistencia, ponerlas en juego por un solo móvil y hacerlas obrar en armonía. Es por ello por lo que se debe encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda su fuerza colectiva a la persona y los bienes de cada socio. En ella cada uno se une al conjunto, pero solo obedece a sí mismo y permanece tan libre como en el estado inicial. Dicha idea se expone en dos esclarecedoras sentencias de su obra sobre el contrato social:

«Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general y nosotros recibimos corporativamente a cada miembros como una parte indivisible del todo»<sup>5</sup>.

Y por otro lado:

«Esta persona pública, que así se forma por la unión de todos los demás, tomaba en otro tiempo el nombre de Ciudad, y toma ahora el de República o cuerpo político [...] cuyos miembros toman colectivamente el nombre de pueblo, y se llaman en particular ciudadanos en cuanto participan de la autoridad soberana, y súbditos en cuanto son sometidos a las leyes del Estado»<sup>6</sup>.

La transición desde el *estado de naturaleza* al *estado civil* supone en el hombre un cambio más que notable, sustituyendo en su conducta la justicia por los instintos violentos y agresivos y dando a sus acciones una moralidad de que carecían anteriormente. Con ella la voz del deber pide consultar la razón antes de escuchar sus inclinaciones, haciendo ésta [la razón] al hombre verdaderamente dueño de sí mismo<sup>7</sup>. Así, si en el *estado de naturaleza* el hombre es incapaz de reconciliar y establecer un mundo sostenible de paz y armonía, gracias a la ley se resuelven los conflictos y las injusticias. Cada ciudadano debe hacer el bien y evitar cometer el mal. Con su apuesta el hombre ya no es *un lobo* para sus semejantes en tanto que la ley permite escuchar ambas partes y resolver sus desacuerdos. Ya no es el instinto el que rige las relaciones entre los hombres, sino la razón; la persona está obligada a conformar su voluntad personal a la razón. Sólo la voluntad general obliga a los particulares y así los intereses particulares distorsionadores de la paz social no tendrían lugar o no podrían actuar. Del pacto social de *las luces* resulta la unión del entendimiento y de la voluntad en el cuerpo social; de aquí el exacto concurso de las partes y, en fin, la mayor fuerza del todo. Así mismo, aquel pacto establece entre los ciudadanos una igualdad tal, que por medio de él se comprometen todos bajo las mismas condiciones y, por tanto, deben gozar de los mismos derechos. Su importancia reside en que esta dinámica no supone un acuerdo del superior con el inferior, sino una convención del cuerpo con cada uno de sus miembros. La convención es además legítima porque tiene por base el

.....  
5 ROUSSEAU, J. J., *Du contrat social*, Paris: GF-Flammarion, 2001, p. 55.

6 *Ibidem*, p. 58.

7 *Ibidem*, p. 61.

contrato social y equitativo, por ser común a todos<sup>8</sup>. Así, todos los ciudadanos se hacen iguales, se reconcilian a través de y en el contrato social.

En la República de Rousseau, todos sus integrantes se convierten en iguales por convención y derecho. El hombre se encuentra ante la ley y es ella *per se* la que establecerá las penas para los criminales. Así, en un Estado bien gobernado hay pocos castigos, no porque se perdone mucho sino porque hay pocos criminales entre los hombres controlados por las leyes y la razón. De hecho, es un acto de libertad obedecer a una decisión, precisamente una ley, de la cual uno es autor. Los individuos son libres ya que, como súbditos, obedecen a leyes de las cuales son autores como ciudadanos. Por el contrario, esta libertad de los individuos no implica que cada uno pueda actuar a su voluntad; es sólo como ciudadanos, no como hombres, como los individuos son libres. Los ciudadanos son todos iguales por el contrato social, y lo que todos deben hacer, todos lo pueden prescribir; nadie tiene el derecho de exigir que otro haga lo que él mismo no hace. Es precisamente este derecho el que es indispensable para hacer vivir y hacer funcionar el cuerpo político<sup>9</sup>. El ciudadano acata todas las leyes, incluso a las que fueron implantadas contra su voluntad, y también a las que le castigan cuando se atreve a violarlas, ya que la censura es útil para mantener las buenas costumbres y poder mantener una República. Esta última tiene a través del legislador la responsabilidad de actuar como juez ante dos personas, dos familias o dos grupos de criminales. De nuevo, es la ley la que regula y establece la reconciliación.

Mientras varios hombres reunidos (reconciliados) se consideren como un solo cuerpo, tendrán un solo deseo, el de la preservación colectiva y del bienestar general. El bien común resultaría, entonces, evidente en todas partes y sólo se requeriría sentido común para verlo. Sin embargo cuando el lazo social empieza a aflojarse y el Estado a debilitarse; cuando los intereses particulares empiezan a hacerse sentir; cuando las pequeñas empresas comienzan a influir sobre las grandes, el interés común se altera y encuentra opositores. La unanimidad ya no reina entre las partes, la voluntad general ya no es la voluntad de todos y surgen contradicciones y debates, la reconciliación desaparece<sup>10</sup>.

Para Rousseau, es el Estado con su Constitución la que regula y reconcilia las voluntades particulares de los ciudadanos. Por su parte, como veremos a continuación, Espinoza considera que hay que defender la justicia, no por venganza, sino por el bien del prójimo. La sabiduría (razón) sabrá guiar y conducir a los individuos para que puedan vivir en una actitud de amor a la humanidad, como seres perdonados.

## 2. SPINOZA, DE LA VENGANZA A LA MISERICORDIA

El pensador neerlandés Baruch de Spinoza (1632-1677), hijo de judíos españoles, alejado del judaísmo ortodoxo, considera que:

«En un Estado sano donde se preserva la justicia, todo el mundo está obligado, si quiere ser justo, a denunciar las injusticias ante un juez, no por venganza, sino con la intención de defender la

.....  
8 *Ibidem*, p. 72.

9 *Ibidem*, p. 137.

10 *Ibidem*, p. 144.

justicia y las leyes de la Patria, y para que los malvados no se aprovechen de la existencia de los males»<sup>11</sup>.

Para justificar su postura Spinoza, en un pasaje del *Tratado teológico-político*, trata de la obligación de perseguir la injusticia, para defender la justicia. Se muestra adverso al deseo de venganza. Tan sólo la acepta, justificando ciertos preceptos de la Biblia, que su aceptación resulta necesaria en los tiempos de injusticia: esto queda muy lejos del perdón. Sin duda, por razones históricas comprensibles, él habla más detenidamente de la venganza. Su obra trata de dar una explicación y una descripción psicológica para colocarla entre los malos sentimientos y para oponerla a la misericordia<sup>12</sup>. Sin embargo, la misericordia espinosista no es el perdón: es «el amor, en cuanto afecta al hombre, de modo que se alegra del bien del prójimo y por el contrario se entristece de su desgracia»<sup>13</sup>.

La condena de la venganza no acarrea para Spinoza, por lo tanto, ninguna justificación de cualquier forma de perdón. En realidad, su ética va mucho más allá en la crítica del perdón. En lugar de negarlo en nombre del carácter absoluto de la justicia, cuestiona la posibilidad misma del perdón por sus principios éticos y metafísicos. En su juicio y en su acción, el sabio espinosista no está nunca determinado por el pensamiento del mal, que sólo es un pensamiento negativo de algo negativo. Tampoco debe estarlo por la creencia del libre albedrio de cada uno, pues se considera una falsa creencia. Por último tampoco debe estar determinado en su sabiduría por el recuerdo del mal pasado, del mal ocasionado que ha sufrido o que él mismo pudo hacer. Esto excluye, por supuesto, todo espíritu de venganza, pero también, al mismo tiempo, todo espíritu de perdón<sup>14</sup>.

En el espinosismo, aunque se conciba el castigo como medio para asegurar el imperio de la justicia, y la venganza sea algo negativo, tampoco se concibe el perdón pues éste se basa en una concepción falsa del mundo y de los hombres; en una representación errónea del mal y de la libertad. Sin embargo, en virtud de los mismos principios, la actitud hacia el mal (que no puede ser por lo tanto ni venganza ni perdón), sólo puede ser la afirmación positiva de la sabiduría en su racionalidad constructiva, que ignora el pensamiento del mal y la creencia en el libre albedrio: «Quién vive bajo la guía de la razón, se esfuerza cuanto puede en compensar, con amor o generosidad, el odio, la ira, el desprecio, que otro le tiene»<sup>15</sup>, siendo la generosidad «un deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad»<sup>16</sup>.

No se trata aquí de perdonar al culpable por su culpa ni tampoco de empezar a amar al culpable. En la generosidad, que no es sino el deseo de amistad entre todos, sólo se trata de hacer existir el amor hacia el rencoroso, y eso ya es mucho y tal vez suficiente, pero se puede ir más allá. La negación del perdón y la crítica radical de su posibilidad en el espinosismo no

.....

11 SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1978, p. 175.

12 SPINOZA, B., *Ethique*, Paris: Autrement, 1991, p.13.

13 *Ibidem*, p. 24.

14 ROUSSET, B., «La possibilité philosophique du pardon: Spinoza, Kant, Hegel », en PERRIN, M. (ed.), *Le pardon*, Paris: Beauchesne, 1987, p. 188.

15 SPINOZA, B., *Ethique... op. cit.*, p. 46.

16 SPINOZA, B., *Ethique... op. cit.*, p. 59.

es inhumana, al contrario. Sabemos que las víctimas que superaron racionalmente su odio no pueden perdonar a sus verdugos, pero son capaces de afirmar su amor hacia la humanidad<sup>17</sup>.

Hemos visto como Spinoza separa la justicia de la venganza. En un sentido muy semejante Kant denuncia también la impunidad. Sin embargo, como veremos, no debe mezclarse con el odio y el castigo.

### 3. KANT, PERDONAR ES RENUNCIAR A LA VENGANZA

El filósofo prusiano Immanuel Kant (1724-1804) rechaza el derecho de indulto del soberano «con respecto a los crímenes cometidos por los súbditos unos contra otros», pues como afirma: «en este caso la impunidad constituye la suprema injusticia para con los súbditos»<sup>18</sup>. Kant, en la *Doctrina de la virtud*, publicado el mismo año que la *Doctrina del derecho*, y que forma parte de la *Metafísica de las costumbres*, lo explica detenidamente, aportando matices que no impiden una mayor precisión. La más dulce de las alegrías producidas por el mal ajeno, con apariencia además de sumo derecho e incluso de obligación (por amor a la ley), es el deseo de venganza. Éste consiste en proponerse como fin dañar a otros, aun sin provecho propio. Toda acción que viola el derecho de un hombre merece un castigo que vengue el delito en el autor (no sólo que repare el daño ocasionado). Ahora bien, el castigo no es un acto de la autoridad privada del ofendido, sino de un tribunal distinto de él, que hace efectivas las leyes de alguien superior al que todos están sometidos. Así, si consideramos a los hombres en un estado jurídico determinado solamente por simples leyes de la razón, nadie tiene derecho a imponer castigos y vengar la ofensa sufrida por los hombres. Sólo aquél que es también el supremo legislador moral, y sólo él (es decir, Dios), puede decir: «La venganza es mía; quiero vengarme»<sup>19</sup>. Por lo tanto, es un deber de virtud no pedir venganza al juez ¿por qué razón?

En primer lugar porque el hombre ha acumulado sobre sí suficientes culpas como para estar él mismo necesitado de perdón. Por otra parte, y sobre todo, porque no puede imponerse por odio ningún castigo, sea el que sea. De ahí que la clemencia (*placabilitas*) sea un deber del hombre. Sin embargo ésta no debe confundirse con la *benigna tolerancia* a soportar las ofensas (*mitis iniuriarum patientia*), entendida como renuncia a los medios severos (*rigorosa*) para evitar la continua ofensa de otros. Esto supondría arrojar los derechos propios a los pies de otros, y violar el deber del hombre hacia sí mismo.

El perdón, por lo tanto, es una eliminación del odio y de la venganza. No se trata de no castigar sino que el sujeto individual no busque su propia venganza en el castigo, aun cuando es la razón misma la que se venga en este castigo. Esto significa la condena de la intervención de la venganza subjetiva y particular en la persecución de la culpa. Ese es el argumento esencial y a él se añade como argumento auxiliar la conciencia de que todo el mundo tiene sus propias faltas, lo que nos ubica siempre al simple nivel de la condena de pretensiones arrogantes de especial subjetividad<sup>20</sup>.

17 SPINOZA, B., *Traité politique*, Paris: Réplique, 1978, p. 301.

18 KANT, I., *Doctrine du droit*, Paris: GF- Flammarion, 2003, p. 49.

19 KANT, I., *Métafysique des mœurs, doctrine de la vertu*, Paris: VRIN, 2003, p. 138.

20 ROUSSET, B., *La possibilité philosophique du pardon*, Paris: Beauchesne, 1987, p. 186. [A. Philonenko trad.]

Todo ello implica que el perdón no es olvido, ni remisión, sino sólo la exclusión, a veces muy difícil, de la implacabilidad del sujeto en la práctica de la ley. Es en este sentido que el perdón, negado en la *Doctrina del derecho*, se convierte en un deber en la *Doctrina de la virtud* ya que el hombre necesita la virtud para ser absolutamente riguroso en el uso de la ley objetiva sin ser subjetivamente apasionado, interesado o pretencioso cuando la ley castiga al culpable<sup>21</sup>.

Por último, la posición de Kant incluye un elemento importante. Se trata de la intervención de la ley en el conflicto, es decir, de «un tribunal distinto de él» que hace aparecer la presencia de un tercero, una especie de puente entre el ofendido y el ofensor. El tribunal, según Kant, constituye una mediación judicial que a veces puede ser interpretada como la ley divina. Es una jurisdicción civil o religiosa capaz de apreciar el perjuicio de la lesión y de la venganza; la ley como tercera persona castigará al culpable.

Kant es la fuente de inspiración para pensadores contemporáneos como Paul Ricoeur y Hannah Arendt cuando se refieren al perdón como una facultad que depende de la pluralidad, contra lo imprevisible, y contra el caos y la incertidumbre del futuro. Pero continuemos con el pensamiento de Hegel quien asigna a la filosofía política el rol de reconciliación.

#### 4. HEGEL Y LA RECONCILIACIÓN

El filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), admirador de las obras de Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Kant, y Rousseau, es padre del idealismo filosófico y por tanto una influencia fundamental en la obra de Karl Marx y de otros pensadores contemporáneos. En su *Filosofía del derecho* trata la cuestión de la reconciliación argumentando que la filosofía política tiene la misión de reconciliar, en el contexto de una crítica que dirige a Kant, la dicotomía existente entre la autonomía individual y el bien del Estado.

Por otra parte, Hegel emite una crítica muy precisa y sutil al asimilar la renuncia al castigo con el reinado de la venganza. Afirma que el castigo toma siempre la forma de venganza en un estado de la sociedad donde todavía no existen ni jueces ni leyes. Hegel afirma que «en numerosas legislaciones actuales, subsisten todavía rastros de venganza, debido a que se deja a discreción de los individuos el recurrir o no a los tribunales cuando estos han sufrido daños o injurias»<sup>22</sup>. Al culpable no se le puede dejar impune, lo que significa también que la víctima tiene que actuar jurídicamente. El universal no puede perdonar.

Para el estudio del perdón según Hegel, dividiremos nuestra exposición en dos partes: la primera, sobre la relación entre el amor y el perdón para el joven Hegel, la segunda, sobre el derecho como reconciliación en su pensamiento maduro.

##### 4.1 EL AMOR COMO PRINCIPIO DE RECONCILIACIÓN EN EL JOVEN HEGEL

Hegel habla del amor como de un ser vivo. Éste nace y se desarrolla, pero también puede disminuir, morir, ser herido y sufrir. En *El espíritu del cristianismo y su destino*, el joven Hegel veía en el amor un principio de reconciliación más poderoso que la ley, entendida tanto en el sentido judío como en el kantiano. A diferencia de la ley, que impone el castigo al criminal y

.....  
21 *Ibidem*, p. 187.

22 HEGEL, G. W. F., *Philosophie du droit*, Paris: Presses Universitaires de France, 1998, p. 102.

al hacerlo opone el verdadero hombre (tal como es) a su concepto (tal como debe ser). El amor queda en contacto con la vida, incluso la vida mutilada, doliente y es entonces, en continuidad con el destino cuando el amor aparece como resolutivo. ¿De qué destino se trata en este caso? Cuando, debido a un error, un hombre engaño a una mujer que lo amaba todavía, él siente lo que ha perdido después de haber herido este amor. El criminal, explicaba Hegel, «siente como lastimada, en sí mismo, la misma vida que hirió»<sup>23</sup>. En esta decadencia lee la suya propia, ya que la unión en sí está destruida. Si la mujer da entonces su amor a otro, el hombre permanece con la nostalgia de una vida perdida de la cual sólo le queda esperar la extinción en él mismo. Sin embargo «el aguijón de la mala conciencia se debilita», dice Hegel, «porque su espíritu maligno se ha retirado de la acción; ya no hay nada hostil en el hombre y ella se mantiene a lo sumo como un esqueleto sin vida, en el osario de las realidades en la memoria»<sup>24</sup>. Esta es la venganza del amor traicionado. El destino produce la nostalgia de la vida perdida y eso vale para cualquier crimen. Ahora bien, es posible también ver en el amor una fuerza de redención y de reconciliación, es la vida que gana. Gracias a ello el amor es elevado a un nivel universal.

El cristianismo hace del perdón de las ofensas (y de la reconciliación con los demás) la condición expresa del perdón de sus propios errores y, por consiguiente, de la supresión del destino hostil. En efecto, según *El espíritu del cristianismo*, «el amor es un poder de reconciliación [...] que contiene plenitud, más rica, y más viva que una ley»<sup>25</sup>. Con estas palabras, el joven Hegel insinúa la idea de que el amor posee su propia dialéctica, ya que «suprime la posibilidad de la separación». El perdón permite unir de nuevo lo que fue separado<sup>26</sup>.

En la modalidad del amor, el perdón permite salir al encuentro, tanto al perdonado como al que perdona para, de esta manera, salir del encierro de sí mismos. Ello significa reconocerse en el otro, reconocer al otro en uno mismo. Se trata de una fuerza de reparación, es decir, una manera de superar lo trágico y levantar el destino.

En su texto sobre la Religión, al hablar del «mal y su perdón»<sup>27</sup>, Hegel muestra el espíritu dividido al interior de sí mismo, entre la «convicción» (*consciencia actuante*), que anima a los grandes hombres de acción encarnándose en sus pasiones, y la conciencia juzgante, figurada por el «alma bella». Se debe recordar que según Hegel hay tres tipos de almas bellas: la primera no renuncia a la acción, es activa; la segunda es contemplativa; y la tercera es la buena conciencia, como conciencia juzgante, ella juzga. La *consciencia juzgante* denuncia la violencia del hombre de convicción, de la arbitrariedad de su genio. Pero, por otro lado, debe también confesar su propia finitud, su particularidad disimulada en su pretensión de universalidad y en la hipocresía de una defensa del ideal moral que se refugia en la sola palabra. En esta unilateralidad, en esta dureza de corazón, la conciencia juzgante descubre un mal igual a aquel de la conciencia actuante.

Anticipando la *Genealogía de la moral* de Nietzsche, Hegel percibe el mal contenido en la misma acusación en donde nace la visión moral del mal. ¿En qué consiste entonces el «perdón»? En el des-instalamiento paralelo de los dos momentos del espíritu, en el reconocimiento mutuo de su particularidad y en su reconciliación. El Sí de la reconciliación, en la cual los dos *Yo* se

23 HEGEL, G. W. F., *L'esprit du christianisme et son destin*, Paris: Presses-Pocket, 1992, p. 108.

24 *Ibidem*, p. 110.

25 *Ibidem*, p. 120.

26 ABEL, O., *Le pardon, briser la dette et l'oubli*, Paris: Autrement, 1991, p. 232.

27 HEGEL, G. W. F., *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris: Gallimard, 1993, p. 917.

desisten de su *ser-allí* opuestos, es el *ser-allí* del *Yo* entendido hasta la dualidad. El *Yo*, Dios, que se manifiesta en medio de ellos, como el puro saber<sup>28</sup>.

Por lo tanto el perdón según Hegel es la renuncia de la conciencia juzgante (de su arrogancia hipócrita) frente a la conciencia actuante. Esto permite al espíritu nacer y a la filosofía existir como racionalidad del mundo en el plano práctico, ético o político. Con ello esta doctrina establece que la conciencia juzgante no puede presumir de su supuesta pureza para mirar con desdén la conciencia actuante, comprometida con sus obligaciones. Bien es cierto que no se trata de renunciar a condenar a alguien que es culpable de sus acciones, sino de no reprobar actitudes condenatorias por el único hecho de actuar en un mundo real y no ideal.

#### 4.2. HEGEL, LA RECONCILIACIÓN DEL INDIVIDUO Y LA SOCIEDAD

Para Hegel no hay derechos especiales basados en la naturaleza. El Estado es la fuente fundamental de la reciprocidad de derechos y deberes de los ciudadanos. Por su parte el derecho es un reino de la libertad, una segunda naturaleza. Así el Estado se convierte en el fundamento de la familia y de la sociedad civil. De nuevo en Hegel la impunidad en este Estado sería un crimen (no castigar el asesinato sería justificar la esclavitud) y por ello el castigo apunta a restaurar el derecho. La preocupación de este autor es separar el castigo de la venganza<sup>29</sup>.

En su *Filosofía del derecho* (1820)<sup>30</sup>, fruto del pensamiento maduro, Hegel tiene como objetivo poner de relieve cómo las instituciones humanas -jurídicas, morales, económicas, sociales y políticas- hacen «efectiva» y «concreta» la libertad humana. Así, según él, el burgués es aquél que se preocupa sólo por su interés personal, sin importarle el interés general. En cambio, el ciudadano, participa en la vida de la comunidad buscando, a través de sus acciones, promover los intereses de la nación en su conjunto. Esto nos lleva a examinar la naturaleza de la actividad del burgués y la del ciudadano e investigar si ambos utilizan el mismo tipo de conocimiento. Es decir, en esta etapa el filósofo trata de buscar una propuesta de reconciliación entre el burgués y el ciudadano; entre el hombre en su dimensión económica y el hombre en su dimensión política; entre aquél que sólo ve en el otro un medio para lograr sus propios fines y aquél que lo toma como un fin.

Otro aspecto de los *Principios la filosofía del derecho*, es la vida ética que corresponde a la realización del principio de libertad humana en las instituciones políticas, económicas y sociales efectivas. Una institución es «ética» para Hegel, si posibilita la libertad humana. El propósito de la vida ética será la unidad completa de la particularidad (el interés de la persona) con la universalidad (la comunidad de las personas), es decir, la reconciliación del individuo y la sociedad que se logra en el Estado.

La sociedad «moderna» requiere de la existencia de un sistema penal regulado, reconocido, imparcial y confiable. Sin embargo, las medidas tomadas en los juicios expresan opiniones y puntos de vista personales. En ellas tiene que conocerse la realidad individual del suceso y las reglas afectadas en tanto que la formalidad y disgregación de los tribunales los hacen propensos a ser instrumentos de injusticia. Las partes en conflicto tienen derecho a arbitrar sus problemas

.....  
28 *Ibidem*, p. 47.

29 VIEILLARD-BARON, J. L., *Hegel, Penseur du politique*, Paris: Le félin, 2006, pp. 73 y 155.

30 HEGEL, G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris: Presses Universitaires de France, 1998, p. 279.

de manera pacífica, intentando «un acuerdo antes de pasar a los procedimientos jurídicos», siempre y cuando, el otro sea respetado como persona<sup>31</sup>, y se deje guiar por la sabiduría en su racionalidad constructiva, que no podrá borrar fácilmente de su memoria. Con ello no se trata simplemente de olvidar, sino de recordar el perdón, es justamente la reflexión que ocupa el pensador Kierkegaard.

## 5. KIERKEGAARD, PERDÓN Y OLVIDO

Para el filósofo danés Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), considerado por muchos como el padre del existencialismo, afirma que el mal existe, pero el perdón «quita el pecado que perdona»<sup>32</sup>. No hay ninguna falta que Dios no pueda perdonar, excepto la de «negarse a creer en su grandeza, en su perdón». Si la fe en el perdón salva al hombre, síntesis de lo finito e infinito, entonces hay que creer también que, a pesar de su insuficiencia, las obras del perdón no son en vano.

Kierkegaard introduce la idea de una estrecha relación entre el perdón y el olvido. El que cree, cree que todo se olvida. La mente superficial quiere que este recuerdo sea olvidado, que todo sea perdonado y olvidado. Pero la fe dice: «todo se olvida, pero recuerda el perdón»<sup>33</sup>. Podemos olvidar de muchas maneras (por ejemplo, por el mero paso del tiempo), pero la memoria de Dios no se olvida de nada, y la justicia de Dios no puede olvidar que es *en y por medio del* perdón que este Dios da. Pero, entonces, el creyente tampoco debe olvidar, al contrario debe recordar que se le perdonó: «*Yo vivo siempre como perdonado*»; el Dios de Abraham y Jesús perdona entregándose él mismo. Él perdonó poniéndose al nivel de aquél a quien perdona, compartiendo su sufrimiento y dejando de acusar. «Jesús amó tanto a los hombres que asumió la condición humana». Por lo tanto existir es existir «ante Dios», es tomar conciencia del pecado<sup>34</sup>. Al sentirse culpable es cuando el hombre se ubica ante Dios. Ante esta afirmación creyente de Kierkegaard otros filósofos, unas décadas más tarde, tratarán de dar respuesta al tema de la ética y la culpa.

La grandeza de Kierkegaard, adoptemos o no su filosofía religiosa, es la de haber profundizado hasta las entrañas del tema de la culpabilidad y de haber mostrado como ésta implica el olvido. Su Dios, como el Dios de la Biblia y del Evangelio, es también un Dios que olvida. No hay verdadero amor sin olvido. Así debe ser el hombre: el perdón del amor, tanto hacia él mismo como hacia el prójimo, supone el olvido voluntario. Saber olvidar es una de las virtudes más grandes<sup>35</sup>.

Si hasta aquí hemos analizado el pensamiento de los filósofos que no han puesto en duda directamente al cristianismo para completar nuestro estudio resulta necesario remarcar al menos dos pensadores críticos con esta religión para completar nuestra visión. Estos serán Nietzsche y Freud.

31 HEGEL, G. W. F., *Principes de la philosophie du droit...* op. cit., p. 279.

32 *Ibidem*, p. 272.

33 KIERKEGAARD, S., *L'Evangile des souffrances*, Paris: L'Orante, 1847, p.240.

34 ABEL, O., *Le pardon. Briser la dette et l'oubli*, Paris: Autrement, 1998, p. 135.

35 LACROIX, J., *Philosophie de la culpabilité*, Paris: Presses Universitaires de France, 1977, p. 76.

## 6. NIETZSCHE Y LA SUPERACIÓN DE LA VENGANZA

Para Nietzsche, como para Freud, la culpa es un agente mórbido y mortífero. Para el primero es un sentimiento que resulta de la facultad singular del hombre de «interiorización»<sup>36</sup>. Para el segundo se trata del producto de la represión impulsiva. Nietzsche lo describe en los siguientes términos: «Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelven hacia adentro: la interiorización del hombre, su alma». Para Freud, la tensión entre el *superyó* que se ha vuelto severo y el *yo* que le está sometido, es la conciencia de la culpabilidad; se exterioriza como necesidad de castigo<sup>37</sup>.

Según Nietzsche, la moral nunca es racional sino impulsiva y forzada («la moralidad no es otra cosa que la obediencia a las costumbres, sea cual sea el tipo de éstas»)<sup>38</sup>, y estas costumbres corresponden a un proceso de imposición que proviene de la arbitrariedad de la clase dominante. La filosofía de Nietzsche trata, de hecho, de instaurar nuevos valores que permitan al ser humano una rehabilitación positiva en el marco de la *voluntad de poder*. La voluntad no puede detener la rueda del tiempo. Impotente, ella es la fuente del mal en el hombre; es el ansia de poder dominar a los demás, el resentimiento, la sed de venganza. En cambio, la *voluntad de poder* como voluntad creadora de abundancia, supera la sed de venganza ya que el superhombre es capaz de trascender, de «superarse», y de vivir la vida; además, el «eterno retorno» proclama la «inocencia de todo devenir», no hay culpabilidad<sup>39</sup>.

Entonces, se debe eliminar una moral de esclavos, de hombres dolientes y enfermos de sí mismos que conduce necesariamente al «nihilismo» y es incapaz de crear sus propios valores<sup>40</sup>. Por eso, la clave fundamental de la esencia del Ser es «que no hay hechos morales», y el cristianismo a lo largo de la historia, no ha hecho más que contaminar la inocencia del ser humano a través del castigo, de la culpa y de una metafísica del verdugo. Además, la moral se inscribe en nuestra conciencia y en nuestro inconsciente a pesar nuestro, sin la influencia de la masa, e intentaría moldearnos, con el riesgo de mutilarnos, para hacernos compatibles con la comunidad y utilizables por ella. Las morales aparecen, por lo tanto, como construcciones sociales. No se encuentran son grabadas en las leyes de la razón ni tampoco inscritas con la misma pluma en el corazón de todos los seres humanos.

Sin embargo, Nietzsche y Freud no entendieron plenamente el cristianismo en tanto que en él la culpabilidad se encuentra unida al perdón, la misericordia y el olvido. Se trata del olvido, del olvido positivo, del olvido olvidando. Este olvido es la fuerza de la vida que conduce a la creatividad y la alegría más allá del Bien y del Mal, más allá de esta «memoria moral» siempre acompañada de resentimiento y dolor; es decir, de culpabilidad; queda la posibilidad de que la voluntad y la razón superen el fracaso y culpa, y es la curación. El pasado siempre tiene una importancia extrema<sup>41</sup>.

.....  
36 *Ibidem*, p.16.

37 *Ibidem*, p. 17.

38 NIETZSCHE, F., *Aurore*, Paris: Autrement, 1998, p. 76.

39 *Ibidem*, p. 482.

40 NIETZSCHE, F., *Généalogie de la morale*, Paris: Saint-Germain-du-Puy, 2003, p.16.

41 LACROIX, J., *Philosophie de la culpabilité... op. cit.* p. 38.

La curación para el sentimiento de culpabilidad es el descubrimiento de la verdadera culpa, y es la apertura al *Otro* (Dios), al mismo tiempo que a uno mismo. Una palabra simple es suficiente para designar esta culpabilidad en su realidad total: la confesión, la cual es una manera de expresarse mediante el amor del perdón, ya que el inconsciente no está estructurado como un lenguaje, sino como todas las huellas del *Otro*.

## 7. CONCLUSIÓN

Los filósofos que hemos estudiado conciben el perdón como el acto de renuncia a la venganza que, de hecho, constituye el primer paso para la vivencia del verdadero perdón. De esta fuente de reflexión se inspiraron muchos pensadores contemporáneos, como es el caso de Paul Ricoeur, Derrida, Levinas y otros.

La propuesta de Rousseau es crear un espacio social para que los ciudadanos puedan asociarse y reconciliarse. Aquí el elemento vinculante que unifica y evita que vayan los unos contra los otros es justamente la ley y una voluntad general que obliga a los individuos para que sean considerados iguales ante el Estado. Esto nos hace pensar que, en sociedades polarizadas donde los unos estén contra los otros (verdaderos *estados de naturaleza*), es necesario un acuerdo entre las partes para conseguir la armonía que se inspire en la razón y la ley para regular y establecer la reconciliación de los ciudadanos en el Estado.

Sin embargo, no es suficiente la imposición de penas a los culpables para que la paz y el perdón hagan su aparición; tampoco hay que promover la impunidad, lo que constituiría una suprema injusticia. Perdonar no significa cerrar los ojos a la justicia, sino tratar de que no sea el deseo de venganza que enceguezca la justicia. El odio debe estar ausente en los procesos de justicia, cuya misión es de establecer un puente entre el ofensor y el ofendido. La justicia debe imponer el castigo, pero alejándose del odio y la venganza. Esta invitación que hace Kant, nos hace pensar que las sociedades contemporáneas. Al mismo tiempo que recurren a la justicia, también deben recuperar la doctrina de la virtud, que obliga a perdonar.

El pensador Hegel invita a la filosofía política a ocuparse de la reconciliación mediante la renuncia a la venganza, pero añade también que es imprescindible el amor como principio de reconciliación, que a veces puede ser más poderoso que la ley. Justamente este es el aporte que hace el cristianismo a sociedades en conflicto, ya que ayuda a suprimir la posibilidad de separación y permite unir de nuevo lo que fue separado. El perdón puede inspirarse también en el amor hacia la humanidad, o en un recuerdo agradecido de haber sido perdonado por alguien, el *Otro* que trasciende nuestra condición humana.

El mundo contemporáneo necesita volver la mirada y recuperar la virtud del perdón, que corre el riesgo de ser arrinconada y reducida a la vida privada y espiritual. El perdón en la teoría política tiene justamente la capacidad y la responsabilidad de reconstruir individuos y sociedades, que separados por el odio y la venganza no han podido crecer y avanzar. Por tal motivo consideramos oportuno regresar la mirada a pensadores de una relevancia histórica enorme como es el caso de Rousseau, Kant, Hegel, sin minusvalorar el aporte de Spinoza y Kierkegaard.

## O DELITO DA PALAVRA. AS PROPOSIÇÕES NA VILA DE POMBAL E FREGUESIAS LIMÍTROFES (SÉCULOS XVI-XVIII)<sup>1</sup>

The word crime. The propositions in Pombal and neighboring parishes (XVI-XVIII centuries)

Ricardo Pessa de Oliveira<sup>2</sup>

**Resumo:** Tendo como fontes primordiais os cadernos do promotor e os processos inquisitoriais, pretendemos estudar o delito de proposições. O espaço geográfico em análise será o sul da área de jurisdição da Inquisição de Coimbra, em concreto as freguesias de Abiul, Almagreira, Louriçal, Mata Mourisca, Pombal, Redinha, Santiago de Litém e Vila Cã.

**Palavras-chave:** Inquisição. Portugal. Proposições. Pombal.

**Abstract:** Having as primary sources the *cadernos do promotor* and inquisitorial processes, we intend to analyze the crime of heretical propositions in the southern area of the Inquisition jurisdiction in Coimbra, particularly regarding the parishes of Abiul, Almagreira, Louriçal, Mata Mourisca, Pombal, Redinha, Santiago de Litém e Vila Cã.

**Key Words:** Inquisition. Portugal. Propositions. Pombal.

### \* INTRODUÇÃO

Por proposições entendia-se toda a palavra proferida por um cristão, através da qual fossem reveladas ideias contrárias aos artigos da fé, aos mandamentos da Igreja e aos preceitos da Sagrada Escritura. Dentro da designação cabiam ainda os juízos que atacavam e satirizavam a Igreja enquanto instituição<sup>3</sup>.

1 Fecha de recepción: 2015-07-06; Fecha de revisión: 2015-09-21; Fecha de aceptación: 2015-10-05; Fecha de publicación: 2016-06-27.

2 Doctor en Historia (especialidade de História Moderna). Investigador Miembro integrado del CIDEHUS-UE. Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT-Fundaçao para a Ciéncia e a Tecnologia no âmbito do projeto UID/HIS/00057/2013. c.e.: ricardo\_pessa@sapo.pt

3 Sobre proposições em Portugal, cfr. OLIVAL, F., «O Controle sobre Proposições na Inquisição de Lisboa (1681-1700). Achegas para um Estudo da Temática», en SANTOS, M. H. C. dos (coord.), *Inquisição. Comunicações apresentadas ao 1.º Congresso Luso-Brasileiro sobre Inquisição*, Lisboa: Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII-Universitária Editora, 1989, Vol. 2, pp. 661-686; BRAGA, P. D., *A Inquisição nos Açores*, Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1997, pp. 293-341; BRAGA, I. M. R. M. D., *Os Estrangeiros e a Inquisição Portuguesa (séculos XVI-XVII)*, Lisboa: Hugin, 2002, pp. 263-280; TOMÉ, E. P., *Blasfemias no Tribunal da Inquisição de Coimbra. 1541-1750* (tese de mestrado inédita), Universidade de Coimbra, 2006; ALVES, A. M. M. R., «Por quantos anjos pariu a Virgem». *Injúrias e Blasfemias na Inquisição de Évora. 1541-1707* (tese de mestrado inédita), Universidade de Coimbra, 2006. Para Castela e Aragão cfr. CONTERAS, J., *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia (Poder, Sociedad y Cultura)*, Madrid: Akal Universitaria, 1982, pp. 554-565, 627-643 e 654-662; DEDIEU, J. P., «El Modelo Religioso: las Disciplinas del Lenguaje y de la Acción», en BENNASSAR, B. (dir.), *Inquisición Española: Poder Político y Control Social*, Barcelona: Crítica, 1984, pp. 208-230 [Javier Alfaya, trad. 2<sup>a</sup> edição]; ALEJANDRE GARCÍA, J. A. e JESÚS TORQUEMADA, M., *Palabra de Hereje. La Inquisición de Sevilla ante el Delito de Proposiciones*, Sevilha: Universidad de Sevilha, 1998; ALEJANDRE GARCÍA, J. A., «Inquisición Sevillana y Proposiciones Heréticas: La Ley de Dios y los Pecados de la Carne», *Historia, Instituciones, Documentos*, 1998, n.º 25, pp. 1-12; BOEGLIN, M., «Disciplina Religiosa y Asentamiento de la Doctrina: El Delito de Proposiciones ante la Inquisición Sevillana (1560-1700)», *Historia, Instituciones, Documentos*, 2003, n.º 30, pp. 121-144; BOEGLIN, M., *L’Inquisition Espagnole au lendemain du Concile de Trente. Le Tribunal du Saint-Office de Séville (1560-1700)*, Montpellier: Université de Montpellier III, 2003, pp. 495-576; BOEGLIN, M., *Inquisición y Contrarreforma. El Tribunal del Santo Oficio de Sevilla (1560-1700)*, Sevilha: Ayuntamiento de Sevilla, Servicio de Publicaciones, 2006, pp. 195-250; GELABERTÓ VILAGRAN, M., «Inquisición y Blasfemias en la Cataluña de los siglos XVI y XVII», *Pedralbes. Revista d’Història Moderna*, 2008, n.º 28/tomo 1, pp. 651-676; GELABERTÓ VILAGRAN, M., «No tomarás el nombre de Dios en vano. Blasfemia y castigo divino en Cataluña (siglos

O homem da Idade Média e da Época Moderna blasfemava de forma recorrente, figurando o consumo exagerado de vinho e o jogo entre os principais impulsionadores das injúrias ao divino<sup>4</sup>. Considerado um pecado gravíssimo, a matéria foi preocupação constante da teologia moral. Pensemos em nomes como São Tomás de Aquino (1225-1274) ou frei Luís de Granada (1504-1588). Este último, ao referir-se aos pecados mortais considerou que «el primero y el mas grave de todos es la blasphemia, que es un peccado muy vezinho a los tres mayores pecados del mundo, que son infidelidade, desesperacion, y odio de Dios (que es absolutamente el mayor de todos) al qual es muy semejante la blasphemia, porque el blasfemo si pudiesse en aquella hora tomar a Dios entre los dientes, parece que lo despedaçaria con aquel spiritu de furor que el Demonio le inspira»<sup>5</sup>.

## 1. A INQUISIÇÃO PORTUGUESA E O DELITO DE PROPOSIÇÕES

Em Portugal, a jurisdição sobre as proposições pertencia simultaneamente a três juízos, a saber, os tribunais régios<sup>6</sup>, os tribunais episcopais<sup>7</sup> e, a partir de 1536, o tribunal do Santo Ofício<sup>8</sup>. Era portanto um crime de foro misto que, salvo casos específicos, devia ser julgado

XVI-XVIII)», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna*, 2010, n.º 23, pp. 153-180. Para diferentes territórios cfr., entre outros, BURKE, P., «Insult and Blasphemy in Early Modern Italy», en ID., *The Historical Anthropology of Early Modern Italy. Essays on Perception and Communication*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 95-109; LOETZ, F., *Dealings with God. From Blasphemers in Early Modern Zurich to a Cultural History of Religiousness*, Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2009 [Rosemary Selle trad.]. Veja-se ainda CABANTOUS, A., *Histoire du Blasphème en Occident. Fin XVI<sup>e</sup>-milieu XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris: Éditions Albin Michel S.A., 1998.

4 No título 41 das *Ordenações Afonsinas*, intitulado «que nom joguem a dados dinheiros, nem aja hi tavolagem», é claramente referido que o jogo proporcionava a ofensa verbal ao corpo celeste: «E porque muitos homees, nom esguardando o bem de Deos, nem a prol da terra honde som, dizem muitas e muy mas palavras, doestando Deos, e sua Madre, e os Santos, pollos quaeaes doestos veem aas terras muitas tempestades», cfr. *Ordenações Afonsinas, reprodução fac-símile da edição de 1792*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, Livro V, pp. 148-149; GELABERTÓ VILAGRAN, M., «No tomarás el Nombre de Dios...», *op. cit.*, p. 154; DUARTE, L. M., «“A Boca do Diabo”. A blasfémia e o direito penal português da Baixa Idade Média», *Lusitania Sacra*, 1992, 2.ª série, Tomo IV, pp. 61-82.

5 GRANADA, L. (fr.), *Libro llamado Guia de Peccadores*, Lisboa: Joanes Blavio de Colonia, 1556, ff. 69v-70.

6 Relativamente à justiça secular é conhecida legislação contra o delito desde o século XIV. Uma lei de D. Dinis, datada de 20 de Junho de 1312, prescrevia para «quem quer que descreer de Deus e de sancta Maria sa madre e os doestar, que lhi tirem a llingua pelo pescoço e o queymem», cfr. CAMPOS RODRIGUES, M. T.(ed.), *Livro das Leis e Posturas*, Lisboa: Faculdade de Direito, 1971, p. 82. [Introdução de Nuno Espinosa Gomes da Silva]. Mais tarde, Afonso V, temperando as penas previstas, quer na lei de D. Dinis, quer numa outra do reinado de D. Afonso IV, estipulou para os blasfemos penas corporais, tais como açoites e perfuração de língua com agulha de albarda, sanções pecuniárias e penas infamantes, de que é exemplo o andar «d'arredor da Igreja com huma silva ao pescoço cinco sestas feiras», cfr. *Ordenações Afonsinas... op. cit.*, pp. 353-355. As *Ordenações Manuelinas* acrescentaram penas de degredo. A aplicação da penalização tinha em consideração factores como a condição social do acusado, o alvo da blasfémia, a gravidade do enunciado, bem como o contexto e o local em que houvesse sido proferido; cfr. *Ordenações Manuelinas*, reprodução fac-símile da edição de 1797, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, Livro V, pp. 96-99. Tais disposições perpassaram sem alterações substanciais para as *Ordenações Filipinas reprodução fac-símile da edição de 1870*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, Livro V, pp. 1149-1150.

7 O título 31 das constituições do bispado de Coimbra, impressas em 1591, foi dedicado às «blasfemias, maldizentes, & prejuriros, & penas delles». As penas a aplicar variavam consoante a qualidade, a idade e o estado do acusado, bem como do respectivo lapso. Estavam previstas penas pecuniárias, açoites, galés, degredo para África e penas infamantes, de que é exemplo permanecer por um dia, à porta da Sé, ou da igreja de onde o réu fosse freguês, com as mãos atadas; cfr. *Constituições Synodales do Bispado de Coimbra*, Coimbra: António de Mariz, 1591, ff. 193v-195.

8 Para uma visão geral sobre a Inquisição portuguesa cfr. BETHENCOURT, F., *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália*, Lisboa: Círculo de Leitores, 1994; MARCOCCI, G. e PAIVA, J. P., *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*, Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.

pela instância que citasse e prendesse o acusado<sup>9</sup>. No entanto, caso as frases proferidas manifestassem claramente heresia os autos deviam ser remetidos ao Tribunal da Fé «para se fazer nelle cumprimento de justiça, conforme a Extravagante do Papa Gregorio decimo tercio»<sup>10</sup>.

O monitório de D. Diogo da Silva, primeiro inquisidor geral (1536-1539), apelou à denúncia dos que negassem a existência do Inferno e do Paraíso, dos que colocassem em causa a transubstanciação, dos que contradissem artigos da fé, dos que contestassem o poder de absolvção do sumo pontífice e prelados diocesanos, daqueles que questionassem a necessidade da confissão oral, dos que acreditavam que a salvação eterna era passível de ser atingida independentemente do credo seguido, dos que afirmassem que a onzena não era pecado, e dos que desdissem da virgindade e da pureza de Maria<sup>11</sup>.

Relativamente a regimentos inquisitoriais, o primeiro a compreender disposições sobre a matéria foi o de 1640. De forma a justificar a intervenção do Santo Ofício, o título consagrado aos blasfemos principiava com uma referência ao breve de Júlio III, *in Multis*, datado de 1 de Fevereiro de 1554, e à constituição de Sisto V, documentos que haviam estipulado que o conhecimento de qualquer proposição, independentemente de herética, ou não, pertenceria àquele tribunal<sup>12</sup>. As penas variavam consoante o tipo de palavras proferidas, a qualidade do prevaricador, o lugar, tempo e ocasião em que as frases mal sonantes houvessem sido pronunciadas e, outrossim, do escândalo que as mesmas tivessem provocado. Estava prevista a abjuração de leve suspeita na fé, ou de veemente, e a utilização de mordaça em auto público da fé. As sanções passavam por açoites, galés, degredo para territórios ultramarinos, instrução ordinária, penitências espirituais e penas pecuniárias. Caso o réu fosse membro do clero estava ainda estipulada a reclusão em lugar ou mosteiro conveniente. O tormento estava previsto em determinadas situações, designadamente quando o delato negasse o propósito das suas palavras. Os que optassem por comparecer de forma voluntária no tribunal e confessar as suas culpas, sem que existisse qualquer delação prévia, abjurariam na mesa perante os inquisidores<sup>13</sup>. Estas disposições perpassaram praticamente sem alterações para o regimento de 1774. A única grande diferença consistiu na erradicação do tormento<sup>14</sup>.

Em Portugal, o lugar ocupado pelas proposições na actividade repressiva inquisitorial não foi tão significativo quanto na Inquisição romana<sup>15</sup> e nos tribunais de Castela e Aragão<sup>16</sup>. Entre

.....  
9 *Constituições Synodales do Bispado de Coimbra...* op. cit., f. 195.

10 *Constituições Synodales do Bispado de Coimbra...* op. cit., f. 195.

11 *Collectorio de Diversas Letras Apostolicas, Provisões Reaes e Outros Papeis, em que se contem a Instituição, & primeiro progresso do Sancto Officio em Portugal, & varios Privilegios que os Summos Pontífices, & Reys destes Reynos lhe concederão*, Lisboa: Casas da Inquisição, 1596, ff. 5v-6.

12 *Regimento do Santo Offício da Inquisição dos Reynos de Portugal*, Lisboa: Manuel da Silva, 1640, livro III, título XII, ff. 175-178.

13 *Regimento do Santo Offício da Inquisição dos Reynos de Portugal*, Lisboa: Manuel da Silva, 1640, livro III, título XII, ff. 175-178.

14 *Regimento do Santo Offício da Inquisição dos Reinos de Portugal*, Lisboa: Miguel Manescal da Costa, 1774, livro III, título VIII, pp. 109-112.

15 BETHENCOURT, F., *História das Inquisições...* op. cit., pp. 270-271.

16 Veja-se, entre outros, DEDIEU, J. P., «El Modelo Religioso...», op. cit. pp. 208-211; BETHENCOURT, F., *História das Inquisições...* op. cit. pp. 272-273; CONTERAS, J., *El Santo Oficio...* op. cit. pp. 466-467; BOEGLIN, M., «Disciplina Religiosa y Asentamiento...», op. cit., pp. 123-124; ALEJANDRE GARCÍA, J. A., «Inquisición Sevillana y Proposiciones...», op. cit., p. 2.

1541 e 1542, as blasfêmias representaram 5,7% do total de casos inquiridos pela Inquisição do Porto<sup>17</sup>. No século XVI, o tribunal de Coimbra processou 156 indivíduos pelo delito em análise, o que correspondeu a 6,8% da processologia<sup>18</sup>. No congénere eborense, até 1668, a percentagem foi somente de 3,3%<sup>19</sup>. Particularmente significativos foram os primeiros dez anos de funcionamento desse tribunal de distrito, período em que as ofensas verbais ao divino representaram 9,3%<sup>20</sup>. Na Inquisição de Lisboa, no período compreendido entre 1681 e 1700, o delito atingiu os 4,2% do total de processos movidos por aquela instância<sup>21</sup>. Por sua vez, no tribunal de Goa o crime representou 5,8% e 7,1%, na primeira e segunda, metades do século XVIII, respectivamente<sup>22</sup>.

Particularmente elevado foi o número de casos denunciados no decurso das visitas inquisitoriais. Apresentem-se alguns exemplos. Na deslocação do inquisidor Pedro Álvares de Paredes ao Minho em 1565, o delito representou 50%<sup>23</sup>. A ida da instituição ao Minho e a Trás-os-Montes, em 1583, resultou no conhecimento de 25 novos casos, o que correspondeu a 18%<sup>24</sup>. Na visita do tribunal olisiponense ao bispado de Portalegre em 1578-1579, as proposições surgiram em segundo lugar, logo após os casos de judaísmo. Na ocasião foram denunciados 32 indivíduos, o que equivaleu a 22,7% do total de casos reportados<sup>25</sup>. Por seu turno, na visitação realizada em 1587-1588, ao priorado do Crato, 51% das confissões respeitaram ao delito em análise<sup>26</sup>. No ano de 1618, no decurso da visita à Madeira, entre confissões e denúncias, as proposições foram o delito mais significativo, tendo representado 38,4% do total de confissões<sup>27</sup>. Refira-se por último o sucedido no arquipélago açoriano. Se na visita de 1575-1576, o delito ocupou a segunda posição, com 32,5%, nas visitações de 1591-1592 e de 1619-1620, o crime foi o mais reportado, com percentagens de 54,1% e 40,6%, respectivamente<sup>28</sup>.

.....  
17 VILAR, H. V., «A Inquisição do Porto: Actuação e Funcionamento (1541-1542)», *Revista de História Económica e Social*, 1987, n.º 21, pp. 29-46.

18 MEA, E. C. de A., *A Inquisição de Coimbra no Século XVI. A Instituição, os Homens e a Sociedade*, Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida, 1997, pp. 273-276, 331-341 e 357.

19 COELHO, A. B., *Inquisição de Évora. Dos Primórdios a 1688*, Lisboa: Editorial Caminho, 1987, Vol. 1, p. 236.

20 PINTO, M. do C. T. e RUNA, L. M. L. F., «Inquisição de Évora: dez anos de funcionamento (1541-1550)», *Revista de História Económica e Social*, 1988, n.º 22, pp. 51-76.

21 OLIVAL, F., «O Controle sobre Proposições...», *op. cit.*, p. 669.

22 LOPES, M. de J. dos M., «A Inquisição de Goa na segunda metade do século XVIII. Contributo para a sua História», *Studia*, 1989, n.º 48, pp. 237-262; LOPES, M. de J. dos M., «A Inquisição de Goa na primeira metade de Setecentos», *Mare Liberum*, 1998, n.º 15, pp. 107-136 (cálculos efectuados a partir dos dados fornecidos pela autora).

23 BRAGA, I. M. R. M. D., «A visita da Inquisição a Braga, Viana do Castelo e Vila do Conde em 1565», *Revista de la Inquisición*, 1994, n.º 3, pp. 29-67.

24 BRAGA, I. M. R. M. D. e BRAGA, P. D., «Jerónimo de Sousa por Terras de Trás-os-Montes, em 1583», en VV. AA., *Páginas da História da Diocese de Bragança-Miranda. Congresso Histórico 450 Anos da Fundação. Actas*, Bragança: Comissão de Arte Sacra de Bragança-Miranda, 1997, pp. 787-804.

25 LOURENÇO, M. P. M., «Para o Estudo da Actividade Inquisitorial no Alto Alentejo: a Visita da Inquisição de Lisboa ao Bispado de Portalegre em 1578-1579», *A Cidade. Revista Cultural de Portalegre*, 1989, nova série n.º 3, pp. 109-138.

26 LOURENÇO, M. P. M., «Inquisição e Cristãos-Velhos: a Visita ao Priorado do Crato em 1587-1588», *A Cidade. Revista Cultural de Portalegre*, 1993, n.º 8, nova série, pp. 31-64.

27 OLIVAL, F., «A Inquisição e a Madeira: A Visita de 1618», en VV. AA., *Actas do I Colóquio Internacional de História da Madeira*, Funchal: Governo Regional da Madeira, 1989, Vol. 2, pp. 778-780.

28 BRAGA, P. D., *A Inquisição nos Açores...* *op. cit.*, pp. 166-167.

## 2. QUANTOS E QUEM ERAM OS DENUNCIADOS?

No sul do território sob jurisdição da Inquisição conimbricense, em concreto, nas freguesias de Abiul, Almagreira, Louriçal, Mata Mourisca, Pombal, Redinha, Santiago de Litém e Vila Cã, paróquias pertencentes ao bispado de Coimbra, arcediagado de Penela, 29 indivíduos foram denunciados ao Santo Ofício por proferirem proposições. O primeiro caso chegou ao conhecimento do tribunal a 30 de Dezembro de 1570, e envolveu Álvaro Fernandes, porteiro e jurado, morador em Pombal<sup>29</sup>; enquanto a derradeira denúncia foi remetida a 13 de Agosto de 1797, tendo envolvido o louriçalense José João<sup>30</sup>. A maioria das delações ocorreu no século XVIII, centúria em que foram denunciados 21 indivíduos. No século XVII, foram acusadas três pessoas, enquanto no século XVI apenas foram delatadas duas. Acrescente-se que três elementos do grupo em análise optaram por confessar voluntariamente as suas culpas e que apenas três foram presos, facto que desde logo evidencia que só uma pequena percentagem de juízos mereceu a atenção do Santo Ofício. Para o aumento de denúncias, registado no século XVIII, concorreu o incremento da rede de agentes inquisitoriais. Tenhamos presente que, no território em apreço, a habilitação do primeiro familiar datou de 1619, e que só em 1683 seria provido o primeiro comissário, ou seja, quase 150 anos depois da fundação do tribunal. Posteriormente, o número de comissários e de familiares aumentou de forma significativa. Entre 1671 e 1770, trinta indivíduos obtiveram carta de familiar, enquanto seis foram providos comissários, crescimento que teve como consequência uma autêntica explosão no número de delações remetidas à Inquisição de Coimbra. Se nos séculos XVI e XVII foram reportados oito e 54 casos, respectivamente, no século XVIII chegaram ao conhecimento daquele tribunal de distrito 133 casos envolvendo moradores das freguesias em estudo (nímeros respeitantes à totalidade de delitos)<sup>31</sup>.

A esmagadora maioria dos delatados, pelo delito em análise, pertencia ao sexo masculino: 22 eram homens e apenas sete mulheres<sup>32</sup>. Tal como referiu María Helena Sánchez Ortega a escassez de mulheres entre os autores de proposições não pode ser entendida como sinónimo de maior respeito pelas verdades da Igreja, já que essa realidade resultou, sobretudo, da menor intervenção do sexo feminino na vida pública<sup>33</sup>. Os acusados tinham idades compreendidas entre os 19 e os 56 anos. No que respeita à situação matrimonial, verificou-se um predomínio de solteiros, a saber doze. Quanto aos restantes, seis eram casados e apenas dois haviam assistido à morte do cônjuge, permanecendo desconhecida a situação de nove indivíduos<sup>34</sup>. Relativamente à morada dessas pessoas oito residiam em Pombal, seis no Louriçal, quatro em

.....  
29 Arquivo Nacional Torre do Tombo [ANTT], Inquisição de Coimbra, liv. 76, f. 22.

30 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 413, f. 286.

31 Para tudo isto cfr. OLIVEIRA, R. P. de, *Sob os Auspícios do Concílio de Trento: Pombal entre a Prevaricação e o Disciplinamento (1564-1822)* (tese de doutoramento inédita), Universidade de Lisboa, 2014, pp. 145-185.

32 O mesmo sucedeu quer em Portugal quer em Castela e Aragão; cfr. por exemplo, MEA, E. C. de A., *A Inquisição de Coimbra...* op. cit., pp. 332, 334 e 337; BRAGA, P. D., *A Inquisição nos Açores...* op. cit., pp. 330-331; ALVES, A. M. M. R., "Por quantos anjos" ... op. cit., p. 71; BOEGLIN, M., «Disciplina Religiosa y Asentamiento...», op. cit., pp. 138-139.

33 SÁNCHEZ ORTEGA, M. H., «La Inquisición y los 'delitos' menores», en SÁNCHEZ ORTEGA, M. H., *La Mujer y la Sexualidad en el Antiguo Regimen. La Perspectiva Inquisitorial*, Madrid: Akal, 1992, p. 184, apud BRAGA, P. D., *A Inquisição nos Açores...* op. cit., p. 331.

34 Pelo contrário, outros estudos revelaram um predomínio de casados; cf. OLIVAL, F., «O Controle sobre Proposições...», op. cit., p. 672; ALVES, A. M. M. R., "Por quantos anjos" ... op. cit., p. 71.

Abiul, outros tantos na freguesia de Mata Mourisca, três em Vila Cã, dois na Redinha e igual número em Santiago de Litém. O universo em estudo era constituído quase exclusivamente por cristãos-velhos. A fama de cristã-novice recaiu apenas sobre dois dos delatados, enquanto um era luterano.

No que concerne ao estatuto socioprofissional estamos, de modo maioritário, em presença de indivíduos de condição social precária, com destaque para gente ligada aos sectores agrícola e artesão. Entre os mais desfavorecidos figurou uma criada e uma mulher que sobrevivia à custa de esmolas. Ainda assim, registaram-se algumas excepções, caso dos eclesiásticos delatados, com destaque para os vigários de Abiul e de Santiago de Litém<sup>35</sup>. Entre os leigos figuraram alguns homens endinheirados para o comum da população. António Francisco, morador em Viuveiro, freguesia de Vila Cã, termo de Pombal, delatado em 1729, era lavrador abastado<sup>36</sup>. De igual forma, João Martins, morador na freguesia do Louriçal, delatado na primeira metade de Setecentos, teria algumas posses e influência local, já que a denunciante advertiu os inquisidores que as testemunhas «não diram verdade do que ouvirão ao delinquente senão se o prenderem primeiro, porque tremem delle [...] e a maior cauza das testemunhas terem medo de dizerem a verdade he por quazi todas dependerem da caza do delinquente»<sup>37</sup>.

Saliente-se ainda um aspecto não menos importante, que se prende com o comportamento social destes indivíduos. Manuel Rodrigues Leal era homem de «coração tão danado que sempre lhe estava a roer e a dezenquieta-lo para fazer mal»<sup>38</sup>, insolente, de mau viver, de quem todos tinham medo, má-língua, presumido de valente «ameassando ha de tirar a espingarda»<sup>39</sup>. Por seu turno, o pombalense António Gomes Balancia, a mulher, Isabel Ferreira, e os filhos, eram descompostos na forma de falar. Segundo os vereadores da câmara de Pombal, o denunciado havia descomposto «com blasfemias a hum religiozo de Sam Francisco que nella fes húa Caresma [sic] e tanto que foi esperar o caminho para o mattar por cujo cazo foi prezo pello Ordinario desta cidade de Coimbra»<sup>40</sup>. João Francisco, o *Trabelho* de alcunha, morador em Rio Frio, Mata Mourisca, tinha por hábito rogar muitas pragas<sup>41</sup>. Serafina, criada do vigário de Santiago de Litém, denunciada em 1705, demonstrava ter semelhante costume<sup>42</sup>. Já o padre Salvador Nogueira havia solicitado uma mulher, no acto da confissão, e procedia a curas supersticiosas<sup>43</sup>, enquanto o louriçalense António Carlos de Castor, homem casado, mantinha uma relação ilícita com Rosa, solteira, moradora em Malhos, freguesia de Pombal<sup>44</sup>. Eram, portanto, indivíduos que adoptavam posturas desviantes às normas estabelecidas.

.....

35 No total foram delatados cinco membros do clero, três regulares e dois seculares.

36 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 358, ff. 99-112.

37 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 349, f. 72.

38 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 329, f. 283.

39 Anos antes, após ter disparado sobre um homem, fora condenado a cinco anos de degredo para África «o que não vai cumprir por as Justissas terem medo delle», cfr. ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 329, f. 284.

40 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 311, f. 525v.

41 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 328, f. 347.

42 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 325, f. 336.

43 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 320, ff. 373-375.

44 No que respeita a devassas episcopais, a primeira denúncia foi registada em 1781. Antes, já haviam sido, pela mesma culpa, presos pela justiça secular e conduzidos para a cadeia de Soure; cfr. Arquivo da Universidade de Coimbra [AUC], Devassas Penela, liv. 74, ff. 92-92v, 93v, 96v-97. Cfr. ainda, ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 415, f. 160.

### 3. AS PALAVRAS PROFERIDAS

Ao estudar a Inquisição de Santiago de Compostela, Jaime Contreras propôs uma metodologia em que distinguiu as proposições em quatro subgrupos: blasfêmias; proposições contra o dogma e princípios da fé; proposições contra a Igreja e seus membros; e juízos desviantes em matéria erótico-sexual, isto é, proposições contra a moral<sup>45</sup>. Essa proposta foi posteriormente aplicada, com êxito, ao caso português por autores como Fernanda Olival, Paulo Drumond Braga e Isabel Drumond Braga<sup>46</sup>.

De acordo com essa distribuição, verificou-se que no caso em análise sobressaíram as blasfêmias, com 32 ocorrências. Por sua vez, dezoito dos enunciados colocaram em causa o dogma ou os princípios da Igreja, enquanto apenas quatro visaram a Igreja e os seus membros. Na documentação estudada, não localizámos qualquer alusão a proposições contra a moral, facto que não deixa de ser surpreendente, tanto mais que seriam frequentes, sobretudo entre os homens, enunciados de cariz sexual, nomeadamente afirmar que a fornicação simples, ou o recurso a prostitutas não constituíam pecado mortal<sup>47</sup>.

O alvo preferido dos blasfemos foi Deus, sendo questionados os seus atributos, tais como a omnipresença e a omnipotência<sup>48</sup>. No total foram quinze as referências, seguindo-se os santos com oito menções, a Virgem Maria e Cristo com cinco alusões cada. Por norma, esses enunciados eram proferidos perante adversidades, como a perda de colheitas ou perante situações que o autor da proposição considerava injustas. As condições meteorológicas foram motivo para a pronunciações de distintas proposições contra Deus. Se tivermos presente que à época estavam praticamente ausentes sistemas explicativos científicos que possibilissem compreender os fenómenos da natureza e que o infortúnio tendia a ser entendido como castigo divino em virtude do relaxamento dos cuidados com a alma<sup>49</sup>, não surpreende a responsabilização do sagrado. Assim, no início do século XVIII, Manuel Rodrigues Leal afirmou «sobre Deos dar mais chuva ou menos chuva que devia agora de governar algum diabo»<sup>50</sup>. Mais tarde, corria o ano de 1725, o abiulense Manuel Leal, irritado com a ocorrência de aguaceiros, afirmou que «ja não avia Deos, nem Santa Maria»<sup>51</sup>. Anos depois, em 1769, João Ferreira, cego de nascimento, ao apresentar-se voluntariamente na Inquisição, revelou ter proferido diversas blasfêmias contra Deus e os santos, como afirmar que «Deos era hum asno por não mandar chuva»<sup>52</sup>. Diferente

.....  
45 CONTRERAS, J., *El Santo Oficio...* op. cit., pp. 554-565.

46 OLIVAL, F., «O Controle sobre Proposições...», op. cit., pp. 661-686; BRAGA, P. D., *A Inquisição nos Açores...* op. cit., pp. 293-341; BRAGA, I. M. R. M. D., *Os Estrangeiros e a Inquisição...* op. cit., pp. 263-280.

47 CONTRERAS, J., *El Santo Oficio...* op. cit., pp. 563-564 e 627-643; BRAGA, I. M. R. M. D., *Os Estrangeiros e a Inquisição...* op. cit., pp. 278-279; ALEJANDRE GARCÍA, J. A., «Inquisición Sevillana...», op. cit., pp. 1-11.

48 Noutros estudos é visível a mesma realidade. Para o caso português cfr., por exemplo, OLIVAL, F., «O Controle sobre Proposições...», op. cit., pp. 670-671. Para Castela cfr., entre outros, CONTRERAS, J., *El Santo Oficio...* op. cit., pp. 656, 660-662.

49 PAIVA, J. P., «A Magia e a Bruxaria», en AZEVEDO, C. M. (dir.), *História Religiosa de Portugal*, Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, Vol. 2, Humanismos e Reformas pp. 369-370.

50 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 329, f. 283.

51 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 355, f. 258.

52 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 404, f. 404.

foi o caso protagonizado em 1707, por João Francisco, o *Trabelho* de alcunha. Furioso por ter despendido 20.000 réis numa demanda judicial clamou «justiça do Padre eterno que me fizerão gastar os meus vinte mil reis, justiça do Inferno ja que a de Deos não pode»<sup>53</sup>.

Os santos constituíram outro dos alvos preferenciais dos autores de proposições. Parte dos enunciados terá resultado do desagrado pelo incumprimento da protecção celeste. Noutros casos parece que estamos apenas perante comentários jocosos. Santo António foi o mais visado, com duas referências. Em 1705, Serafina, criada do vigário de Santiago de Litém, afirmou que esse santo «he animal [...] e vendo o menino Jesus que o santo tinha comsigo disse he seu filho»<sup>54</sup>. Mais tarde, em 1743, Mariana da Conceição, moradora em Água Travessa, Pombal, considerou Santo António «o maior Diabo que tinha o Inferno»<sup>55</sup>. Com apenas uma menção surgiram São Caetano, São Cristóvão, São Francisco e São Lourenço. Segundo uma denúncia do final do século XVII, o vigário de Santiago de Litém, frei Salvador Nogueira, negou celebrar uma missa em honra de São Caetano, por considerar aquele santo «hum begorrilha, hum bogio e hum bonifate de seges e que o não achava capas de fazer nada e que quando o via tinha vontade de lhe pegar pelas pernas e de o botar por esses alqueves»<sup>56</sup>. Em 1705, Serafina, observando uma imagem de São Cristóvão afirmou, «que salvagem he esta e dissi mais vendo a imagem de Sam Francisco que Diabo hera aquillo»<sup>57</sup>. Por sua vez, em 1740, Francisco Gomes da Silva, rendeiro, morador na Mata Mourisca, ao assistir à trasladação de uma imagem de São Lourenço para uma ermida reedificada, asseverou aos que a transportavam: «vosses levarão ou carregarão com aquelle bebado ou com aquelle ladrão as costas»<sup>58</sup>. De referir ainda que em duas situações o santo não foi identificado.

O Tribunal da Fé demonstrou especial interesse nas proposições que colocavam em causa a virgindade e a pureza de Maria<sup>59</sup>. Não por acaso, um dos poucos processados foi-o em virtude de tocar essas questões. Tratou-se de Domingos Dias, lavrador, natural e morador em Casal dos Matos, Louriçal, delatado em 1720, no âmbito de uma visita pastoral, tendo sido a sua culpa remetida ao Santo Ofício<sup>60</sup>. Acabou processado por essa instância em virtude de ter emitido distintos juízos contra «a pureza da Virgem Nossa Senhora»<sup>61</sup>. Houve ainda mulheres que se compararam a Maria. Em Dezembro de 1694, a pombalense Natália da Fonseca, casada com Manuel Curado, foi delatada porque 15 anos antes havia dito «que sua irmam Brites da Fonsequa, hoje moradora na cidade de Leiria, hera tam virgem como Nossa Senhora do Cardal,

.....  
53 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 328, f. 347.

54 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 325, f. 335.

55 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 383, ff. 27, 532-533.

56 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 320, f. 374.

57 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 325, f. 335.

58 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 378, f. 166.

59 No tribunal de Coimbra, entre 1541 e 1750, as proposições contra a Virgem foram claramente maioritárias. Elisabete Picão Tomé localizou 83 casos, correspondentes a 34%, cfr. TOMÉ, E. P., *Blasfêmias no Tribunal... op. cit.*, pp. 69-70. A propósito de processos envolvendo Nossa Senhora cfr. MEA, E. C. de A., «Nossa Senhora em Processos da Inquisição», *Revista da Faculdade de Letras. História*, 1984, 2.ª série, Vol. 1, pp. 135-158.

60 AUC, Devassas Penela, extractos de culpados, liv. 4, f. 119. Sobre a cooperação entre bispos e inquisidores, cfr. PAIVA, J. P., *Baluartes da Fé e da Disciplina. O Enlace entre a Inquisição e os Bispos em Portugal (1536-1750)*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

61 Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), cod. 865, f. 295.

sem embargo que a dita Brites da Fonsequa parira dahi a huns outo dias»<sup>62</sup>. Mais tarde, por volta de 1719, uma Maria, solteira, moradora na vila da Redinha, afirmou ser tão pura quanto a Senhora da Estrela<sup>63</sup>. Semelhantes afirmações não almejavam negar os atributos da Virgem mas antes evidenciar e defender a honra da visada, patenteando a escolha das figuras invocadas, de forma inequívoca, devoções locais.

As blasfémias contra Cristo foram variadas. Parte dos enunciados resultava claramente de fúria momentânea, sendo proferidos durante discussões. Por exemplo, na primeira década do século XVIII, João Martins, morador na freguesia do Louriçal, ao ser repreendido por estar a cavar em terreno alheio retorquiu «que era capaz de cavar nas costas a hum Christo»<sup>64</sup>. Noutros casos o motivo para a evocação de Cristo era de outra índole. Cite-se o caso de Mariana da Conceição, de Água Travessa, que afirmava que «havia de ser adorada como o menino Jezus»<sup>65</sup>. Tratava-se de uma mendiga, suspeita de ser feiticeira e como tal odiada e temida pela comunidade. Assim se comprehende facilmente semelhante afirmação.

As juras envolvendo o divino foram uma constante ao longo da Época Moderna. Na jura era visível a humanização de Deus, sendo frequente jurar pela sua cabeça, barbas, ventre e até unhas. Era ainda comum prestar juramento pelas tripas do menino Jesus e, outrossim, pela hóstia sagrada<sup>66</sup>. Relativamente ao território em análise, e no que toca à documentação inquisitorial, apenas localizamos duas situações desse tipo. António Francisco, morador em Viuveiro, Vila Cã, costumava jurar «muitas oreandas (*sic*) juras afirmando pela crus de Christo [...] fazendo ao mesmo tempo no chão com o dedo cruzes e desfazendo-as logo com hira com o pé»<sup>67</sup>. Por seu turno, Serafina foi acusada de ser moça «juradeira e alguma ves jurou pella hostia sagrada»<sup>68</sup>. A documentação produzida pela actividade visitacional dos prelados diocesanos contém igualmente delações contra indivíduos que proferiram juras afins. Por exemplo, em 1678, João Manuel, morador na freguesia de Almagreira, foi acusado de ser «homem munto jurador e que jura por juramentos inauditos como pelas tripas de Deos sendo nele este visio ordinario»<sup>69</sup>. Mais tarde, na primeira década do século XVIII, Maria Ferreira, negra que obtivera carta de alforria, jurava «por Deos Adorado, pellas tripas do menino Jesus, pella virgem sagrada, pellos anjos e outras semelhantes» e ainda «pello dia de Christo e pellos Anjos do Ceo», enquanto João Fernandes, morador na freguesia de Vila Cã jurava pela hóstia sagrada<sup>70</sup>.

Relativamente aos enunciados contra os dogmas e princípios da fé, verificou-se a contestação da transfiguração de Cristo, da transsubstanciação e da existência do Inferno. A propósito deste último aspecto, refira-se o louriçalense António Carlos de Castor. No ano de 1786, ao ser repreendido por José Gaspar da Mota, do lugar do Paço, freguesia de Almagreira, em virtude

.....

62 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 317, ff. 186-186v.

63 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 364, f. 339.

64 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 349, f. 72.

65 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 382, f. 4v.

66 *Constituições Synodaes do Bispado de Coimbra* [...], f. 194; BRAGA, P. D., *A Inquisição nos Açores... op. cit.*, p. 307; TOMÉ, E. P., *Blasfémias no Tribunal... op. cit.*, p. 54; GELABERTÓ VILAGRAN, M., «Inquisición y Blasfemias...», *op. cit.*, p. 673.

67 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 358, ff. 99-112.

68 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 325, f. 336.

69 AUC, Devassas Penela, liv. 26, f. 102.

70 AUC, Devassas Penela, liv. 53, ff. 243v-244 e 271v.

de andar amancebado, negou a existência de um lugar destinado ao castigo eterno da alma dos pecadores afirmando «que isso hera couza com que nos intimidavão para que no Mundo não vivesse cada hum como quizesse»<sup>71</sup>. A vida depois da morte também mereceu algumas considerações por parte dos elementos do universo em estudo, sendo difusa a ideia de que não havia mais que nascer e morrer. Foi o caso de Serafina, que nos alvores do século XVIII, negou a existência da vida após a morte, afirmando que «coando ella morresse tambem morria sua alma»<sup>72</sup>. Como bem asseverou Francisco Bethencourt semelhantes enunciados não espelhavam reflexões em torno da filosofia materialista. Tratava-se sim de pessoas rústicas e analfabetas que comparavam a existência humana à vida dos animais e para quem a alma era algo material, que terminaria na hora da morte<sup>73</sup>.

Na mira dos denunciados estiveram ainda os dias de preceito da Igreja. No início de Setecentos, Manuel Rodrigues Leal, após ter sido repreendido por comer carne em dia defeso, afirmou «que os dias de jejum que ja la hiam»<sup>74</sup>. Semelhante ideia era defendida em 1797, por José João, morador no Louriçal, o qual considerava que «em sextas-feiras e sabbados tanto importava comer carne como peixe, porque nos Mandamentos de Deos não se prohibia a carne»<sup>75</sup>. Houve ainda quem tivesse afirmado que as imagens sagradas não passavam de pedra ou madeira e, como tal, não conseguiam obrar qualquer milagre, não sendo, por conseguinte, dignas de qualquer espécie de reverência. Percepção afim ao posicionamento do protestantismo. Foi o caso de Serafina para quem «Nossa Senhora hera hum bocado de pedra que estava no altar»<sup>76</sup>.

As pregações, as procissões e o santo sudário foram também alvo de enunciados. Na segunda metade de Setecentos, o estrangeiro Christian Schneyder, residente em Pombal, ao assistir à procissão do Enterro de Cristo, na companhia de vários oficiais da Real Fábrica de Chapéus da Gramela, localizada a escassos quilómetros da vila, perguntara «para que vinhão ver aquillo»<sup>77</sup>. Numa outra ocasião, referindo-se à pregação afirmara «que os portuguezes heram huns tolos em hir ver aquillo»<sup>78</sup>. De acordo com o testemunho do francês João Batista Aleixo, oficial da mesma fábrica, o réu havia afirmado «que o sudario que mostrava [o pregador] hera hum panno emmundo, e dizendo elle testemunha que hera a imagem de Christo que elle respondera que hera huma cara de materia emunda»<sup>79</sup>. O mesmo homem afirmou que o réu «em outras occazioens tem dito a elle testemunha que a lei evangelica não hera boa e que a sua [Luterana] hera melhor»<sup>80</sup>. Por seu turno, José Rodrigues Monteiro, também ele oficial da referida fábrica, declarou que Schneyder «em repetidas occazioens lhe mostrava hum livro que elle dezia he a Biblia e lendo nella dezia a elle testemunha que o corpo de Christo não estava na hostia

.....  
71 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 415, f. 160.

72 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 325, f. 335.

73 BETHENCOURT, F., «Rejeições e Polémicas», en AZEVEDO, C. M. (dir.), *História Religiosa de Portugal*, Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, Vol. 2, Humanismos e Reformas, pp. 78-79.

74 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 329, f. 283.

75 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 413, f. 286.

76 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 325, ff. 335-336.

77 ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 5752, f. não numerado.

78 ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 5752, f. não numerado.

79 ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 5752, f. não numerado.

80 ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 5752, f. não numerado.

consagrada»<sup>81</sup>. A gravidade das acusações motivou a sua condução aos cárceres inquisitoriais, espaço onde deu entrada a 1 de Julho de 1762<sup>82</sup>. Após três meses de prisão, o Conselho Geral do Santo Ofício, órgão que tudo decidia, ordenou que os inquisidores de Coimbra:

«logo mandem soltar ao sobredito e o ponhão na sua liberdade por justos motivos que para isso há, e lhe digão que elle foi prezo por se não saber que era inglez de nasção, que o mandão soltar, mas que cuide em viver de sorte que não escandalize aos catholicos romanos; e que disto não assignara termo, nem se lhe pediram alimentos, nem custas do seu processo»<sup>83</sup>.

Como se sabe, os tratados assinados com Inglaterra, em 1642 e em 1654, haviam sido aproveitados para tocar a problemática religiosa, tendo ficado estabelecido que nenhum súbdito da Grã-Bretanha, assistente em Portugal, fosse molestado por motivos de consciência. Assim sendo, poderia praticar a sua crença em privado, quer em casa quer em navio, podendo inclusivamente possuir livros proibidos, entre os quais «bíblias em linguagem»<sup>84</sup>. Não obstante, qualquer protestante poderia ser preso pelo Tribunal da Fé bastando para tal que cometesse qualquer outro delito que estivesse sob alçada daquela instituição, como por exemplo proposições e desrespeito. Foi precisamente o que sucedeu neste caso. Ainda assim foi absolvido. Ora, a prisão deste indivíduo sucedeu em 1762. No início desse ano, Portugal viu-se obrigado a participar na Guerra dos Sete Anos, abandonando a posição de neutralidade que assumira até então. França e Espanha, unidas pelo Pacto de Família, haviam pretendido que Portugal fechasse os seus portos às embarcações inglesas. O governo português entrava numa guerra para a qual não se encontrava minimamente preparado. O apoio britânico, traduzido no envio de meios humanos e materiais, era essencial<sup>85</sup>. Posto isto, coloca-se a questão de saber se estes acontecimentos terão contribuído para a libertação de Christian Schneyder. Não custa admitir que sim. Não seria de todo prudente sentenciar um súbdito britânico num momento em que era essencial assegurar o apoio daquele governo.

Um aspecto relevante prende-se com os níveis de literacia dos acusados. Dos dez indivíduos que se pronunciaram sobre questões dogmáticas, pelo menos metade sabia ler e escrever. Referimo-nos a membros do clero. Entre esses, o pregador Manuel Ferreira da Costa, estudante matriculado no curso de Cânones da Universidade de Coimbra. Assim sendo, parece claro que se no caso das blasfêmias contra Deus, Cristo, a Virgem e os santos estamos perante uma população predominantemente analfabeta, os juízos sobre questões dogmáticas seriam proferidos sobremaneira por indivíduos que sabiam ler e escrever. Dados que estão claramente de acordo com o avançado por Fernanda Olival<sup>86</sup>.

Na Época Moderna criticar o clero era algo bastante comum. Relativamente ao baixo clero, mereciam especial reprovação os que mantinham relações ilícitas, os que trajavam de

.....  
81 ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 5752, f. não numerado.

82 ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 5752. Sobre os cárceres do Santo Ofício cf. BRAGA, I. M. R. M. D., *Viver e Morrer nos Cárceres do Santo Ofício*, Lisboa: A Esfera dos Livros, 2015.

83 ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 5752, f. não numerado.

84 Sobre esta temática cf. BRAGA, I. M. R. M. D., *Os Estrangeiros e a Inquisição... op. cit.*, pp. 76-77.

85 MATTOS, G. de M. de, «Lippe, conde de», en SERRÃO, J. (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, Porto: Livraria Figueirinhas, 1984, Vol. III, pp. 530-531; COSTA, F. D., «Guerra no Tempo de Lippe e de Pombal», en BARATA, M. T. e TEIXEIRA, N. S. (dirs.), *Nova História Militar de Portugal*, Mem Martins: Círculo de Leitores, 2004, Vol. 2, pp. 331-350.

86 OLIVAL, F., «O Controle sobre Proposições...», *op. cit.*, p. 673.

forma inadequada, os que consumiam vinho de forma exagerada, ou ainda os que realizavam pregações contrárias ao expectável. Por sua vez, as elites clericais eram sobretudo atacadas pelo apego excessivo ao dinheiro e ao luxo. O Papa não escapava às críticas, sendo por diversas ocasiões menosprezado<sup>87</sup>. Para o território em estudo são escassos os enunciados contra a Igreja e os seus membros. Localizámos apenas quatro casos, dos quais dois tiveram como alvo o sumo pontífice. Em 1729, António Francisco, do Viuveiro, afirmou que o Papa «não hera Santo mas somente um homem»<sup>88</sup>. Idêntico foi o comentário tecido em 1797, por José João, para quem a Igreja era «governada por hum homem»<sup>89</sup>. Afirmações que pretendiam negar o carácter sagrado do Papa, contestando o poder que a autoridade máxima da Igreja tinha de proceder a excomunhões e a perdões<sup>90</sup>.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em conformidade com estudos existentes, a nossa investigação demonstrou que as proposições não constituíram preocupação central para o Santo Ofício. Pese a gravidade de algumas das frases delatadas, a esmagadora maioria das denunciações não originou processo, tendo ficado arquivada nos cadernos do promotor, realidade que parece apontar para uma postura de condescendência por parte do tribunal, posição a que não terá sido alheia a banalização do delito. Dessa forma o aumento de denúncias verificado no século XVIII não se traduziu num aumento dos autos instaurados. Para os inquisidores seria dado adquirido que os juízos denunciados resultavam, na maior parte das ocasiões, da má doutrinação, da rusticidade e da ignorância dos seus autores e não de ideias heterodoxas concebidas de forma pensada e consciente. Por vezes, os próprios autores das denúncias demonstravam semelhante concepção. Em 1710, o padre José da Silva Botelho ao delatar Manuel Viegas informou que «como he rustico não atenderia a isto»<sup>91</sup>. Acresce que alguns dos delatados pensavam que não pecavam ao pronunciar determinadas afirmações, desde que não tivessem intenção de ofender a Deus, como afirmou o pombalense António Gomes Balancia. Ao ser repreendido por ter proferido determinadas palavras respondera:

«que bem sabia o que dizia e que Deos o sabia [...] que se elle meresese por tal palavra ser castigado, que Deos o castigaria retifiquando que tambem ordinariamente se dizia que não avia que fier de Deos em tempo de Enverno mas que não hera pequado»<sup>92</sup>.

Na maioria das situações foi possível descortinar que as blasfémias eram proferidas perante situações de tensão e de desespero. Tudo resultava de uma excessiva familiaridade com o sagrado, expressa no vocabulário popular. Tais enunciados, longe de revelarem qualquer género de descrença, atestavam antes uma forte ligação com o divino. Tal como afirmou Jean-

.....  
87 CONTRERAS, J., *El Santo Oficio...* op. cit., pp. 558-560; BRAGA, I. M. R. M. D., *Os Estrangeiros e a Inquisição...* op. cit., pp. 275-278.

88 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 358, ff. 99-112.

89 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 413, f. 286.

90 DEDIEU, J. P., «El Modelo Religioso...», op. cit., p. 226; BETHENCOURT, F, «Rejeições e Polémicas...», op. cit., p. 78.

91 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 331, f. 246.

92 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 311, f. 524v.

Pierre Dedieu tratava-se de «palavras desafortunadas más que verdaderas herejías»<sup>93</sup>. A postura do tribunal apenas foi alterada perante situações consideradas mais graves, ou seja, quando existiam fortes indícios de heterodoxia. Foi, por exemplo, o caso do lavrador de Casal dos Matos que colocou em causa a virgindade de Maria; de um soldado desertor que supostamente obrigara uma mulher a blasfemar contra Deus; ou ainda do estudante José Nunes que negou a existência dessa divindade, não fosse dar-se o caso de, tal como o autor da denúncia frisou, «*causa studis* poderia ter bebido algum veneno»<sup>94</sup>.

A escassez de processados no território em estudo não permite retirar grandes ilações no que respeita à dureza ou brandura das penas aplicadas. Ainda assim, se cruzarmos os dados da nossa pesquisa com a informação dos trabalhos de outros autores quer parecer evidente que as penas aplicadas foram, no geral, leves<sup>95</sup>. Entre os que foram efectivamente alvo de processo só um abjurou de veemente, num auto da fé. Não obstante, desconhecemos quais as penas a que ficou sujeito porquanto o processo não veio à consulta. Por sua vez, Domingos Dias abjurou de leve, tendo sido condenado a degredo para fora do bispado, por um período de dois anos. Se considerarmos que o espaço em apreço confinava com a diocese de Leiria, a pena implicou apenas que o réu passasse a assistir a escassos quilómetros do local da sua residência. Outros dois indivíduos foram somente admoestados perante os inquisidores. Referimo-nos a Christian Schneyder e a João Ferreira, este último repreendido em mesa, ainda que os inquisidores o tenham considerado «atolado»<sup>96</sup>. Era necessário colocar termo à excessiva familiaridade com o sagrado. No entanto, semelhante tarefa não podia, sob pena de motivar consequências contrárias aos interesses da instituição, ser exercida de forma violenta. A estratégia requeria antes paciência e moderação. Mais do que punir era essencial catequizar uma população mal doutrinada. A propósito, refira-se a resposta que o cura da Mata Mourisca, padre João Fernandes de Almeida, deu, em 1721, a uma das questões do inquérito enviado pelo Cabido da Sé de Coimbra, por determinação da Academia Real da História Portuguesa: «achei [nesta freguesia] muyta falta de doutrina christã, pois <apenas> havia algum que soubesse os quatorze artigos de nossa Santa Fé Catholica, nem entende-llos distintamente, e isso só algum homem que sabia ler»<sup>97</sup>.

.....  
93 DEDIEU, J. P., «El Modelo Religioso...», *op. cit.*, p. 208.

94 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 410, f. 132.

95 MEA, E. C. de A., *A Inquisição de Coimbra...* *op. cit.*, pp. 334-335; BRAGA, P. D., *A Inquisição nos Açores...* *op. cit.*, p. 340; BRAGA, I. M. R. M. D., *Os Estrangeiros e a Inquisição...* *op. cit.*, p. 280.

96 ANTT, Inquisição de Coimbra, liv. 404, f. 504.

97 AUC, Informações Paroquiais de 1721, doc. 155. O documento encontra-se publicado em OLIVEIRA, R. P. de, GOMES, S. A., *Notícias e Memórias Paroquiais Setecentistas – II. Pombal*, Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Palimage, 2012, pp. 221-224.

## EL HIJO DE CONVERTIDO EN EL DERECHO CANÓNICO. EL AGGIORNAMENTO DE LA DOCTRINA EN RELACIÓN CON LA CONVERSIÓN DE LOS JUDÍOS (ESTADOS PONTIFICIOS, S. XVI-XVIII)<sup>1</sup>

The convert's son in canon law. The adjustment of the doctrine linked to the conversion of the Jews (Papal States, 16th-18th century)

Isabelle Poutrin<sup>2</sup>

**Resumen:** El artículo estudia la elaboración de las normas del derecho canónico sobre la situación de los niños en caso de convertirse al cristianismo uno de sus padres o abuelos. Se centra en el proceso de *aggiornamento* de la norma heredada de la Edad Media en relación con los nuevos retos de la Reforma católica: dinámica de conversión de las minorías judías y expansión misionaria de la Iglesia.

**Palabras clave:** Derecho canónico. Papas. Conversión. Familia. Niños. Judíos.

**Abstract:** This paper studies the elaboration of the canonical rules concerning children when one of their parents or grandparents converts to Christianity. It focuses on the process of adjustment of the norms inherited from medieval times in the context of the new challenges of the Catholic Reform: the dynamics of the conversion of the Jewish minorities and the missionary spreading of Christianity.

**Key Words:** Canon Law. Popes. Conversion. Family. Children. Jews.

### \* INTRODUCCIÓN

La conversión religiosa puede ser una experiencia de transformación espiritual intensa, pero en las grandes religiones monoteístas y en los estados confesionales modernos es ante todo un cambio de afiliación institucional que conlleva importantes implicaciones jurídicas para el individuo, tanto en la redefinición de sus propios derechos y deberes como en sus relaciones con su familia y su entorno social<sup>3</sup>. Aquí queremos interrogar esta dimensión normativa de la conversión a través de la situación específica de los niños. Incapaces, por su inmadurez y su situación de dependencia, de elegir de manera autónoma una u otra afiliación, los niños, en las sociedades tradicionales, adoptan la identidad religiosa de sus padres, en un proceso de reproducción que habitualmente no se cuestiona. La conversión del padre o de la madre introduce una ruptura en este proceso, creando una situación de posible inestabilidad en la familia. El tema fue ampliamente discutido por los canonistas y teólogos católicos en la época moderna, no en la hipótesis de una salida de la Iglesia (el bautismo válido era irreversible, y la

1 Fecha de recepción: 2014-10-17; Fecha de revisión: 2014-12-22; Fecha de aceptación: 2015-01-27; Fecha de publicación: 2016-06-27.

2 Maître de conférences HDR en Historia moderna (Universidad Paris Est Créteil), miembro del Centre de recherche en histoire européenne comparée (CRHEC, EA 4392). Investigadora principal del proyecto POCRAM (Pouvoir politique et conversion religieuse, Antiquité-période moderne, ANR 13-CULT-0008). c.e.: poutrin@u-pec.fr

3 A la definición clásica de la conversión como «reorientation of the soul of an individual» forjada por Arthur D. Nock (NOCK, A. D., *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford: Clarendon Press, 1933, p. 7), preferimos el término «afiliación», que tomamos de la tipología elaborada por Lewis R. Rambo (RAMBO, L. R., *Understanding Religious Conversion*, New Haven: Yale University Press, 1993). La bibliografía sobre la conversión religiosa es muy amplia. Para la época moderna, remitimos al monográfico coordinado por FABRE, P. A., *Les conversions religieuses. Histoires et récits. Histoire, Sciences sociales*, 1999, n°4; ARMSTRONG, G. y WOOD, I. D. (coords.), *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, Turnhout: Brepols, 2000; GARCIA ARENAL, M. (coord.), *Conversions islamiques: identités religieuses en islam méditerranéen*, Paris: Maisonneuve et Larose, 2002; POUTRIN, I., *Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609*, Paris: Puf, 2012.

apostasía estaba prohibida) sino como una oportunidad de aumentar el número de los cristianos, integrando a los hijos de los convertidos. Se trataba de arreglar la situación de los niños cuando, en una pareja de «infieles» (judíos, musulmanes o de cualquier grupo de no-cristianos) uno de los cónyuges recibía el bautismo.

Hasta la codificación del derecho canónico en 1917, la reflexión de los expertos sobre el asunto estribaba en un conjunto de fuentes cuya pieza principal era la decretal *Ex Litteris*, carta producida por el papa Gregorio IX en 1229 e integrada en la compilación de decretales pontificales, el *Liber Extra*, publicado en 1234<sup>4</sup>. Se añadían antiguos decretos conciliares recopilados por Graciano en el *Decreto* (1140), y los comentarios de los canonistas más influyentes cuyas opiniones, respondiéndose de una generación a otra, llegaban a sintetizarse en un consenso, la *comunis opinio doctorum*, que tendía a fosilizar la doctrina canónica<sup>5</sup>. Como los derechos civiles seguían las normas del derecho canónico en la materia, el campo de aplicación de la norma canónica sobre los hijos de convertidos se extendía a todos los Estados cuya religión oficial era el catolicismo.

El presente estudio, pues, enclavija dos temas principales. El primero, que pertenece a la historia del catolicismo, es el esfuerzo continuo de la Iglesia para captar a los niños de parejas inter-religiosas en virtud de su posición de superioridad sobre las otras religiones y, también, para asegurar la continuidad de la transmisión de la identidad católica en sus propias filas. Si bien es verdad que los teólogos definen el bautismo como el sacramento que realiza la admisión del individuo en la Iglesia, veremos cómo la norma canónica confería un fuerte protagonismo a la filiación biológica, limitando la posibilidad, para los padres, de decidir por sí mismos la afiliación religiosa de sus hijos.

El segundo tema remite a la actividad reflexiva y normativa de los canonistas y teólogos, que consideraremos aquí como una actividad plenamente implicada en las evoluciones sociales. La historia social suele interesarse en las creencias, las prácticas religiosas y los componentes eclesiásticos de las sociedades modernas, abandonando el estudio de la literatura canónica a los historiadores del derecho, considerándola además como fijada en una esfera relativamente inmóvil y de escaso interés. Cierto es que la estabilidad de las categorías y de la terminología propias del derecho romano-canónico, así como el peso de la *opinión común de los doctores*, contribuyeron a constituir un sistema caracterizado por una notable inercia; esto se verifica aún más tratándose de los no-cristianos, cuya posición legal de inferioridad y de separación, afirmada por el Edicto de Tesalónica en 380, no iba a variar mucho hasta el final de la época moderna<sup>6</sup>. Sin embargo, la norma canónica en cuanto a los hijos de convertidos muestra que el sistema era capaz de adaptarse tanto a la evolución, en el siglo XVI, de la política pontifical para con los no-cristianos, como a las necesidades y estrategias de los diferentes actores sociales. En

.....  
4 *Decretales de Gregorio IX*, 3.33.2.

5 LEFEBVRE-TEILLARD, A., «L'autorité de la doctrine en droit canonique classique», *Revue d'Histoire des Facultés de droit et de la science juridique*, 2007, n°27, pp. 443-457.

6 COLORNI, V., *Gli Ebrei nel sistema del diritto comune fino alla prima emancipazione*, Milán: Giuffrè, 1956; LINDER, A., *The Jews in the legal sources of the early middle ages*, Detroit- Jerusalén: Wayne State University Press - Israel Academy of Sciences and Humanities, 1997; LUZI, L., «“Tamquam capsari nostri”. Il ruolo del giurista del diritto comune nei confronti degli ebrei», *Mediterranea. Ricerche storiche*, 2012, n°24, pp. 111-142 (aquí 111-117).

esta perspectiva, nuestro estudio puede leerse también como una ilustración de las evoluciones generales del derecho canónico, antes y después del Concilio de Trento<sup>7</sup>.

El tema de los hijos de convertidos es de carácter transnacional, a la imagen de la misma Iglesia. Si bien es notable el protagonismo de los doctores italianos, como veremos, en el desarrollo de las elaboraciones teóricas, también parece fundamental la contribución de los canonistas y teólogos ibéricos, sobre todo hacia la Santa Sede cuando, en el periodo post-tridentino, el magisterio pontifical gozaba del mayor prestigio. En cuanto a los terrenos concretos en los que se aplicó esta normativa, reflejan dos realidades: por una parte, las variaciones históricas de la presencia de comunidades judías en los Estados cristianos (las primeras normas se forjaron en la Hispania visigoda; en el periodo moderno, los casos que aparecen en la jurisprudencia se localizan en Italia, sobre todo en los Estados pontificios donde el papa era el soberano temporal), por otra, la extensión de la Cristiandad con la construcción de los imperios ibéricos.

Nuestro hilo de Ariadna en el laberinto de la literatura canónica será el capítulo que el jurista portugués Agostinho Barbosa (1590-1649) dedicó a la decretal *Ex Litteris* en su comentario al tercer libro del *Liber Extra*<sup>8</sup>. En la actualidad, Barbosa se considera como uno de los mayores protagonistas del *aggiornamento* del derecho canónico heredado del *Liber Extra* a la luz de la teología tridentina y de la política pontifical<sup>9</sup>. Su enorme erudición le permitía sintetizar en unos pocos apartados los resultados de varios siglos de reflexión sobre la situación de los hijos de convertidos. Su buen conocimiento de la política pontifical, adquirido en Roma, le recomienda como una fuente muy fiable para la evolución de la norma y la comprensión de los nuevos retos sobre esta cuestión.

Después de una paráfrasis de la decretal de Gregorio IX, el texto de Barbosa presenta la norma, heredada de los doctores medievales, que define la situación de un niño cuyo padre o madre se ha convertido. A continuación, enuncia la regla sobre la conversión del niño judío o pagano cuando tiene un pariente cristiano, tal y como llegó a formularse en el pontificado de Gregorio XIII (1572-1585). Siguiendo esta progresión, empezaremos con la fijación de la *opinión común* en el derecho canónico medieval, antes de interesarnos en los nuevos retos que se plantearon en la época tridentina.

.....  
7 FANTAPPIE, C., *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Bolonia: Il Mulino, 2011, pp. 107-124, 161-162, 175-185.

8 BARBOSA, A., *Collectanea Doctorum tam veterum quam recentiorum in ius pontificium universum, t. 2 in quo Tertius & quartus Decretalium libri continetur; auctore Augustino Barbosa*, Lyon: sumpt. Haered. Petri Prost, Philipp Borde & Laurentii Arnaud, 1647, pp. 302-303, ad 3.33.2. No se conoce la fecha de redacción del tratado. Hijo del jurista Manuel Barbosa, Agostinho Barbosa estudió derecho civil y canónico en la universidad de Coimbra, y llegó a beneficiarse de una gran estima por su erudición. Pasó muchos años en Roma bajo la protección del cardenal Juan García Mellino y ejerció algunos cargos en la Curia, entre otros el de consultor en la Sagrada Congregación del Índice. Cuando estalló la rebelión portuguesa de 1640, Barbosa, fiel al partido de Felipe IV, vino a la Corte de Madrid a buscar alguna remuneración para sus numerosas publicaciones eruditas, lo que le valió la nominación al obispado de Urgel, en el reinado de Nápoles. Entrado en su diócesis en mayo de 1649, murió al cabo de seis meses. No se han llegado a catalogar sus numerosas obras por completo: PEREIRA, I. da R., «Barbosa», en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid: CSIC-Instituto Enrique Flórez, 1972, Tomo 1, pp. 187-188.

9 FANTAPPIE, C., *Storia del diritto canonico... op. cit.*, p. 211.

## 1. LA FORMACIÓN DE LA OPINIÓN COMÚN: PATRIA POTESTAD VS INTERÉS DE LA FE

A los juristas modernos no les interesaba conocer la génesis de las decretales pontificales, sino disponer inmediatamente de la regla y entender sus motivaciones. Así, invirtiendo el orden expositivo de la decretal *Ex Litteris*, Barbosa empieza directamente por la regla, resumiendo a continuación los argumentos del papa:

«Cuando el padre se convierte a la fe y la madre queda en la infidelidad, el hijo debe darse al padre convertido porque, aunque el niño es pequeño y más necesita del cuidado materno que paterno [...] sin embargo, porque el hijo está bajo la custodia de su padre, y por consecuencia sigue la familia de su padre, y en tal edad no debe quedarse con una persona sobre la cual puede cernerse la sospecha de que complota contra su salvación o su vida porque podría inducirlo en el error de la infidelidad, y el niño después de tres años debe ser educado por su padre insospechable y vivir con él, y también, en el interés de la fe cristiana, el niño debe ser atribuido al padre cristiano»<sup>10</sup>.

En los países católicos, solo la conversión de uno de los cónyuges podía introducir la disparidad religiosa en una pareja, situación que perduró hasta la institución del matrimonio civil<sup>11</sup>. Las normas antiguas, siempre vigentes, impedían la formación de matrimonios inter-religiosos. Si, en los primeros tiempos de la Iglesia, se pudieron aceptar estos matrimonios confiando en la capacidad de la mujer cristiana de conducir a su marido pagano a la conversión, a partir de los siglos III y IV las autoridades eclesiásticas se mostraron siempre más relutantes a consentir tales uniones<sup>12</sup>. El tercer concilio de Toledo, en 589, ordenó que los judíos no podían unirse con cristianas ni por matrimonio ni por concubinato, y el rey visigodo Sisebuto, en una ley de 612, llegó a calificar tales uniones de *matrimonios ilícitos*<sup>13</sup>. La sacralización progresiva del matrimonio y la marginación de los judíos relegaron las uniones inter-religiosas fuera de la esfera del matrimonio legítimo<sup>14</sup>. La consecuencia de esta virada fue la disolución obligatoria de las parejas, en caso de convertirse uno de ambos cónyuges. El apóstol Pablo, por el Privilegio paulino (1 Cor. 7:15) había autorizado la separación de la pareja en tal caso;

.....  
10 «Pater quando convertitur ad fidem, & mater remanet infidelis, filius est dandus patri converso, quia quamvis puer sit infans, & magis egeat materno solatio quam paterno [...], tamen quia filius in patris potestate consistit, unde patris familiam sequitur, & in tali cetera non debet remanere cum persona, de qua possit esse suspicio, ut insidietur saluti, vel vitae illius, quia posset illum adducere in errorem infidelitatis, & puer post triennium apud patrem non suspectum ali debeat, & morari, & tandem in favorem fidei Christianae puer est assignandus patri Christiano», BARBOSA, A., *Collectanea Doctorum...* op. cit., p. 302 (trad. del latín por la autora).

11 No se estudiará aquí la cuestión de los matrimonios mixtos entre cristianos de diferentes confesiones; se remite a FREIST, D., «One body, two confessions: mixed marriages in Germany», en ULINKA RIBLACK, U. (coord.), *Gender in Early Modern German History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 275-304; SCARAMELLA, P., «I dubbi sul sacramento del matrimonio e la questione dei matrimoni misti nella casuistica delle congregazione romane (secc. XV-XVIII)», *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 2009, n° 121/1, pp. 75-94, así como *Dimensioni et problemi della ricerca storica*, 2012, n° 2 (Monográfico: Matrimoni misti, matrimoni trasgressivi nell'Europa del tardo medioevo e di età moderna).

12 BUCCIERO, M., *I matrimoni misti. Aspetti storici, canonici e pastorali*, Roma: Millenium Romæ, 1997, pp. 10-18.

13 «Illicita conubia», citado por DUMEZIL, B., *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, I<sup>er</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris: Fayard, 2005, p. 659.

14 DUMEZIL, B., «La différence confessionnelle dans les couples du haut moyen âge: facteur de stabilité ou motif de rupture? (V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle)», en SANTINELLI, E. (coord.), *Répudiation, Séparation, divorce dans l'Occident médiéval*, Valenciennes: Presses Universitaires de Valenciennes, 2009, pp. 257-273.

la Iglesia acabó por imponer esta separación. El cuarto concilio de Toledo, en 633, decretó que los judíos casados con cristianas (en este contexto, casados con judías recién convertidas) que rehusaban convertirse tenían que separarse de su mujer, porque un cónyuge infiel no podía convivir con una mujer convertida. Graciano recopiló el canon toledano, intitulado *Iudei*, en la Causa 28 del *Decreto* que trataba del matrimonio de –o con– los infieles, en una perspectiva opuesta a las uniones inter-religiosas<sup>15</sup>.

El canon *Iudei* expone claramente la regla que se debe seguir en cuanto a los hijos de parejas dispares:

«En cuanto a los hijos de estas parejas [formadas por un judío y una cristiana], deben seguir la fe y la condición de su madre. Asimismo para los hijos de mujeres infieles y de varones fieles, deben seguir la religión cristiana y no la superstición judía»<sup>16</sup>.

Barbosa, al contrario de varios canonistas medievales que comentan la decretal *Ex Litteris*<sup>17</sup>, no cita el canon *Iudei*, considerándolo tal vez innecesario para la comprensión de la norma. Tampoco expone el caso resuelto por Gregorio IX en la decretal, resumiendo directamente la solución formulada por el papa. Esta omisión es típica de la evolución del derecho canónico, del paso de un derecho medieval de índole jurisprudencial, basado en la discusión y la resolución de casos, a un esfuerzo de sistematización que da la prioridad a la enunciación de la norma sobre el debate y aspira a una codificación<sup>18</sup>. Barbosa se sitúa a medio camino en este proceso ya que, comentando el *Liber Extra* y compilando las principales opiniones de los doctores, muestra su fidelidad a la estructuración tradicional de la doctrina y a la noción de *opinión común*, pero con una fuerte insistencia en la exposición de la norma. Veamos, pues, el caso resuelto por Gregorio IX en la decretal *Ex Litteris*.

El relato liminar de la decretal expone el caso de un judío de la diócesis de Estrasburgo que había recibido el bautismo, en circunstancias que no se mencionan. Consecuencia, probablemente, de esta conversión: se separó de su mujer que quedaba fiel al judaísmo. ¿Qué debía hacerse con el hijo de la pareja, cuya custodia reclamaba la madre con motivo de los dolores del parto y de las fatigas de los cuidados maternos? El padre había sometido el caso al tribunal del obispo Berthold von Teck para obtener la custodia de su hijo. Con cuatro años de

15 Cfr. *Iudei*, en MARTINEZ DIEZ G. y RODRIGUEZ F., *La colección canónica hispana*, Madrid: CSIC, 1992, Tomo. V: Concilios Hispanos: Segunda Parte, pp. 239-240. El cuarto concilio de Toledo, después de la conversión de los judíos decretada por Sisebuto (612-621), organizaba las consecuencias sociales de las persecuciones para impedir toda vuelta atrás por parte de los judíos que habían sido bautizados durante este episodio. También decretó la irreversibilidad de las conversiones provocadas por la persecución de Sisebuto y autorizó el empleo de la coacción para impedir la apostasía de los recién convertidos. La inserción de estas disposiciones en el decreto de Graciano consolidó la posición de inferioridad y de separación de los judíos en la sociedad cristiana. Vid. GILCHRIST, J., «The perception of Jews in the Canon Law in the Period of the First Two Crusades», *Jewish History*, 1988, n° 3/1, pp. 9-24. Sobre la consolidación del impedimento de disparidad de culto en el derecho canónico, vid. BUCCIERO, M., *I matrimoni misti...* op. cit., pp. 18-33.

16 «*Fili autem qui ex talibus nati existunt, fidem atque conditionem matris sequantur. Similiter et ii qui procreati sunt de infidelibus mulieribus et fidelibus uiris, Christianam sequantur religionem, non Iudaicam superstitionem*», MARTINEZ DIEZ G. y RODRIGUEZ F., *La colección canónica...* op. cit., pp. 239-240; *Decretum Gratiani*, C. 28, q.1, c.10.

17 Por ejemplo DE SEGUSIO, H. [Henricus de Segusio o Hostiensis], *In tertium Decretalium librum commentaria*, Venecia: apud Iuntas, 1581, f. 124 r., ad X, 3.33.2.; DA TRANI, G. [Gottofredo da Trani], *Summa super titulis Decretalium [...]*, Aalen: Scientia Verlag, 1968, pp. 306-307; BOHIC, H., *In quinque Decretalium libros Commentaria*, Venecia: apud haeredes Hieronymi Scoti, 1576, p. 516. El bretón H. Bohic (1310-1357) terminó su comentario del *Liber Extra* en 1349.

18 FANTAPPIE, C., *Chiesa romana e modernità giuridica, L'edificazione del sistema canonistico* (1563-1903), Milán: Giuffrè, 2008, Tomo 1, pp. 17-30.

edad, el niño era un *infans*, incapaz de elegir de manera autónoma entre padre y madre<sup>19</sup>. El obispo consultó al papa y, en el intervalo, conservó el niño consigo. En una decretal fechada del 16 de mayo de 1229, Gregorio IX dio su respuesta: el niño debía quedar con su padre en tanto que su madre podía «inducirlo en el error de la infidelidad». Raimundo de Peñafort, recopilador de las decretales, insertó esta carta, designada por su incipit *Ex Litteris*, en el título «De la conversión de los infieles» del *Liber Extra*, que tuvo enseguida fuerza de ley en la Iglesia<sup>20</sup>.

En el litigio entraban en juego dos elementos, el derecho a la custodia del hijo y la determinación de su afiliación religiosa. Esta última, para los niños cristianos y judíos, se manifestaba por los ritos públicos del bautismo o de la circuncisión, ritos que confirmaban la identidad religiosa recibida por vía de filiación. En 1201, el papa Inocencio III había recordado la utilidad del bautismo para los niños incapaces de consentimiento propio, porque el sacramento en estos casos no dejaba de producir su efecto de borrar el pecado original; también había insistido en que el bautismo era definitivo, incluso para los que lo hubieran aceptado «por amenazas y terrores»<sup>21</sup>. Era obvio, pues, que el niño de Estrasburgo, si se quedaba con su padre, tenía que ser bautizado. La respuesta de Gregorio XI constituye el elemento normativo de la decretal:

«Porque un hijo debe quedarse en el poder de su padre, cuya familia sigue, y no la de su madre, y en tal edad no debe vivir con personas de las cuales se puede sospechar que pondrán en peligro su salvación o su vida, y los niños mayores de tres años deben ser educados por su padre insospechado y vivir con él, ya que la madre del niño, si este quedase con ella, podría inducirlo en el error de la infidelidad, contestamos, para el mayor interés de la fe cristiana, que el niño debe ser confiado a su padre»<sup>22</sup>.

El papa arregló el caso asociando dos argumentos. El primero, la paterna potestad, antigua institución de la familia patriarcal romana, confería al ciudadano romano una autoridad absoluta sobre su descendencia legítima o por adopción, masculina y femenina. La madre carecía de personalidad jurídica. En el derecho romano tardío, sin embargo, esta institución había evolucionado hacia una mayor flexibilidad, ya que la madre adquirió una personalidad jurídica que le permitía intervenir en el interés de sus hijos, y la paterna potestad podía extinguirse en caso de indignidad del padre, por ejemplo si entregaba su hija a la prostitución<sup>23</sup>. A este principio, heredado del derecho romano y exterior al ámbito eclesiástico, se añadía el segundo

19 METZ, R., «L'enfant dans le droit canonique médiéval. Orientations de recherche», *Recueils de la société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions*, 1976, n° 36, pp. 9-96 (aquí pp. 17-23). En la concepción romana heredada por los canonistas, el *infans* es el niño todavía incapaz de hablar.

20 GRAYSEL, S., *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, Nueva York: Hermon Press, 1966, p. 20; GLASER, A., *Geschichte der Juden in Strassburg*, Estrasburgo: Schulter et Mink, 1924, p. 22; KLEINBERG, A. M., «Depriving Parents of the Consolation of Children: Two legal Consilia on the Baptism of Jewish Children», en HEN Y. (coord.), *De Sion exhibit lex et verbum domini de Hierusalem. Essays on Medieval Law, Liturgy and Literature in Honour of Amnon Linder*, Turnhout: Brepols, 2001, pp. 129-144 (en particular pp. 133-134).

21 La carta correspondiente de Inocencio III fue insertada en el *Liber Extra*: c. *Maiores*, X, 3.42.3.

22 «Quum autem filius in patris potestate consistat, cuius sequitur familiam, et non matris, et in aetate tali quis non debet apud eas remanere personas, de quibus possit esse suspicio, quod saluti vel vitae insidentur illius, et pueri post triennum apud patrem non suspectum ali debeat et morari, materque pueri, si eum remanere continget apud eam, [facile] posset illum adducere ad infidelitatis errorem: [fraternitati tuae] in favorem maxime fidei Christianæ respondemus, patri eundem puerum assignandum», *Ibidem*.

23 GAUDEMUS, J., *Droit privé romain*, Paris: Montchrestien, 1998, pp. 206-209; HANARD, G., *Droit romain*, Bruselas: Publication des Facultés universitaires Saint-Louis, 1997, Tomo 1: Notions de base, p. 146.

argumento, el *favor fidei*, el interés de la fe cristiana, la cual se consideraba absolutamente superior a toda otra afiliación. El padre cristiano reunía entonces la doble ventaja de la patria potestad y de la fe cristiana. Pero ¿eran iguales estos dos principios?

A continuación del resumen de la decretal, Agostinho Barbosa menciona once decretalistas medievales, los más influyentes en efecto, y cuyos libros habían sido impresos en el siglo XVI<sup>24</sup>. Da la lista sin comentarios, lo que significa que la regla arriba enunciada se beneficiaba del consenso de los principales doctores y que se trataba de la *opinión común* incuestionable. Para el canonista portugués, el trabajo de los primeros comentadores de la decretal *Ex Litteris* para fijar la jerarquía entre paterna potestad e interés de la fe, dando más fuerza al segundo principio, ya no necesitaba ser recordado. Su perspectiva era práctica, no histórica. Sin embargo, una mirada histórica al trabajo de los comentadores no carece de interés, ya que muestra que, si la regla se fijó rápidamente, fue necesario interpretar la decretal de Gregorio IX.

Henricus de Segusio, llamado Hostiensis, efectuó en fecha muy temprana el trabajo de clarificación decisivo<sup>25</sup>. En primer lugar, fijó las prerrogativas respectivas en la pareja divorciada: el padre ejerce la paterna potestad, la madre tiene la custodia de su hijo si es menor de tres años, con motivo del amamantamiento, o si el padre es incapaz o disoluto. Conferir la custodia a la madre no disminuye la paterna potestad. Después de algunas precisiones sobre los casos en que un padre puede ser eximido de pagar los gastos de la educación de su hijo, Hostiensis estudia una configuración familiar que Gregorio IX no había especificado: ¿qué ocurre cuando la madre judía, y no el padre, recibe el bautismo? En este caso, el único argumento del padre era la paterna potestad, de la cual los judíos gozaban de manera igual que los cristianos por ser todos ciudadanos romanos. Pero, como el padre quedaba en la infidelidad religiosa, no iba a ser capaz de atender a la vida espiritual de su hijo. Por consecuencia, no se debía dar la custodia del hijo al padre sino a la madre que, por su conversión, tenía unos derechos superiores a los del padre. «La mujer debe ser tenida por varón, pues actúa virilmente»<sup>26</sup>, escribe Hostiensis. Afirmar la superioridad del pariente convertido llevaba a subvertir la jerarquía de género en la pareja. Finalmente, el argumento del amamantamiento se descartaba: menor o mayor de tres años, el niño debía quedarse con el padre o madre convertido hasta la edad de discreción. En consecuencia, Hostiensis reformuló la respuesta de Gregorio IX, enunciando la regla siguiente:

«Entonces, [el papa] Gregorio pudiera arreglar el asunto de forma más completa y más breve si dijera así: si uno de dos cónyuges infieles fuere convertido a la fe, el otro quedando en la infidelidad, los hijos jóvenes deben ser atribuidos al convertido, mientras los que tienen edad de discreción quedaran a su elección»<sup>27</sup>.

.....  
24 Siguiendo la orden de su enumeración por Barbosa, estos comentadores son: Bernardus de Montemirato «Abbas antiquus» (1225-1296), Inocencio IV, de nombre Sinibaldo Fieschi (m. 1254), Francisco Zabarella (1360-1417), Giovanni d'Andrea (c. 1270-1348), Giovanni da Imola (m. 1436), Johannes de Anania, Henricus de Segusio «Hostiensis» (c. 1200-1271), Pietro d'Ancarano (m. 1416), Henri Bohic (m. 1357), Antonio da Butrio (1338-1408), Niccolò Tedeschi «Abbas Panormitanus» (1386-1445).

25 Henricus de Segusio compuso su comentario de las *Decretales de Gregorio IX* en los años 1239-1253: PENNINGTON, K., «Enrico da Susa, detto l'Ostiene (Hostiensis, Henricus de Segusio o Segusia)», en *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1993, Tomo 42, pp. 758-763.

26 «*Debet mulier reputari vir, cum viriliter agat*», SEGUSIO, H. de, *In tertium Decretalium librum... op .cit.*, f. 124r.

27 «[...] potuisset ergo dominus Greg. hanc materiam plenius, brevius expedire, ut sic dixisset, si quis duorum coniugum infidelium ad fidem conversus fuerit, in infidelitate alio remanente, liberi infantes converso adiudicentur, doli tamen capaces suo iudicio relinquantur», *Idem*.

La regla, según Hostiensis, sólo se aplicaba a los niños menores de siete años. Esta edad corresponde a la edad de discreción del derecho romano tardío. Como el *Decreto de Graciano* no daba más precisiones, los canonistas intentaron determinar la edad a partir de la cual un niño era capaz de tomar una decisión y, en particular, de cometer intencionalmente un acto culpable –capacidad que designa la expresión *doli capax* empleada por Hostiensis<sup>28</sup>.

Cierto es que Inocencio IV había precedido a Hostiensis, tomando en consideración la conversión de la madre al final de un razonamiento que trataba sobre todo de la custodia de los hijos en relación con los motivos de separación de la pareja<sup>29</sup>. Uno de los motivos suficientes para privar una madre de la custodia de sus hijos era su rechazo de la conversión –el segundo motivo siendo el adulterio. De hecho, pues, la atribución de los hijos al pariente convertido debía funcionar como un medio de presión para llevar el otro cónyuge a consentir al bautismo. Pero fue el comentario de Hostiensis el que llegó a ser la referencia común de los canonistas, con la pequeña lección de claridad al papa Gregorio, que muchos citaron de buena gana. Así, el punto de la primacía entre la paterna potestad y la fe fue resuelto sin controversias en virtud de tres autoridades: el canon *Iudei* del *Decreto*, el canon *Ex Litteris* del *Liber Extra* y el comentario de Hostiensis. La glosa marginal del canon *Ex Litteris*, escrita por Bernardo de Parma a mediados del siglo XIII, resume en estos términos el resultado de estas elaboraciones: «El hijo debe seguir la condición del padre o de la madre convertido(a) a la fe [xxviii q. j. *judei*] y en este caso el hijo joven, que no tiene la edad de discreción, debe seguir el de mejor condición»<sup>30</sup>.

Ya que no quedaba más que decir sobre la custodia del hijo en caso de conversión, los comentaristas de *Ex Litteris* se empeñaron en discutir asuntos de familia en varias configuraciones. Los canonistas, observadores atentos de las evoluciones sociales, se esforzaban en proponer soluciones adecuadas a los diversos litigios ocasionados por la separación (*divortium*) de las parejas: determinación de las responsabilidades morales, custodia de los hijos, repartición de las cargas pecuniarias. Determinaron los motivos de separación (la consanguinidad, el adulterio, la lepra<sup>31</sup>) y, en caso de separación por culpa de uno de los cónyuges, las obligaciones pecuniarias del culpable para con los hijos. Con el tiempo, los problemas tratados en los comentarios de *Ex Litteris* ganaron en complejidad, con reflexiones sobre el contenido de la paterna potestad, las obligaciones alimentarias entre padres e hijos (incluyendo los gastos de la dote o del matrimonio y el caso de los hijos naturales) o entre padre y madre<sup>32</sup>, así como la repartición de las cargas

.....  
28 LEFEBVRE-TEILLARD, A., «La responsabilité de l'enfant en droit canonique classique», en LEFEBVRE-TEILLARD, A., *Autour de l'enfant. Du droit canonique et romain médiéval au Code Civil de 1804*, Leiden-Boston: Brill, 2008, pp. 131-146 (en particular pp.133-137).

29 «*Si vero propter adulterium uxoris, vel quia noluit converti ad fidem catholicam, vel ob aliam suam culpam separetur matrimonium, sive per ecclesiam, sive de facto, apud virum sunt alendi cum expensis matris, et idem e converso, si per culpam mariti sint separati, apud mulierem erunt educandi expensis patris. [...] Suspicio : hec est melior ratio, quia et si mater conversa erit ipsi, et non patri assignaretur puer*», INOCENCIO IV, *Commentaria Innocentii Quarti Pont. Maximi Super Libros Quinque Decretalium*, Fráncfort del Meno: Martinum Lechler impensis Hieronymi Feyerabend, 1570, f. 428v, ad 3.33.2.

30 «*Filius conditionem patris vel matris conversi ad fidem sequi debet xxviii q. j. *judei* et in hoc casu filius infans non doli capax sequitur meliorem conditionem*», GREGORIO IX, *Decretales Domini Papæ Gregorii noni accurata diligentia tertio emendate*, s.f., s.e. [finales del s. xv], 3.33.2, s. pg.

31 BOHIC, H., *In quinque Decretalium libros... op. cit.*, p. 516. Hostiensis dedicó un apartado a los hijos en el capítulo de la *Summa Auræ* donde trata del matrimonio con un cónyuge leproso: SEGUSIO, H. de, *Auræ Summa*, Colonia: sumpt. Lazar Zetzneri Bibliopolae, 1612, Liber 4, rubr. 8, § 4, col. 1173. También TESTUZZA M. S., «De coniugo leprosum: antiche questioni di bio-diritto», *Forum Historiae Iuris*, disponible en <http://www.forhistiur.de/zitat/1211testuzza.htm>, consultado el 15 noviembre 2012.

32 En particular TEDESCHI N., *Abbatis Commentaria in Tertium Decretalium*, Lyon: J. Sacon, 1512, f. 54, ad 3.33.2.

para las familias reconstruidas. Barbosa, en su propio comentario, trata ampliamente estos temas varios, apoyándose en los juristas «modernos», como el francés André Tiraqueau (c. 1488-1558), el toledano Diego de Covarrubias (1512-1577) y muchos otros. El conjunto de textos que menciona para ofrecer a sus lectores un panorama completo de la cuestión es conforme a la evolución de la literatura canónica en la época moderna: ya no se escribían comentarios completos del *Liber Extra*, sino tratados monográficos o recopilaciones de consultas jurídicas. A pesar del interés del texto de Barbosa sobre los asuntos de familia, dejémoslo de lado para interesarnos en lo que es el tema central de la decretal, la conversión de los niños.

## 2. NUEVOS RETOS: OFRECER NIÑOS AL BAUTISMO

Después de la exposición que citamos arriba, Barbosa dedica el segundo apartado de su texto a la expresión *Ad fidem catholicam*. Aquí aborda los elementos nuevos de la cuestión. Empieza con la enunciación de una segunda regla, seguida por una lista de autores que han tratado el tema:

«“*A la fe católica*”. Nótase que los hijos nacidos de un pariente cristiano, el otro siendo judío o pagano, en derecho pueden ser ofrecidos al bautismo, cuando el pariente cristiano lo consiente y lo reclama [Barbat. *cons. 57, lib. 3*, Ursil. *ad Afflict. decis. 151 num. 6*, Bertazol. *cons. 250 num. 8 lib. 1*, Philip. Paschal. *de patria potestate quaest. 1, cap. 7 num. 8*, Azor *Instit. moral. part. 1, lib. 8 cap. 25, quaest. 3*, Anton. Ricciul. *De iure personarum extra gremium Ecclesiæ existent. lib. 2 cap. 32, num. 24*] »<sup>33</sup>.

En la lista de sus referencias dominan los italianos<sup>34</sup>, los dos últimos, Filippo Pascale y Antonio Ricciulli, siendo casi coetáneos de Barbosa, como lo era el jesuita Juan Azor<sup>35</sup>. Este último es el único teólogo (y el único español) de la lista, donde son numerosos los jurisconsultas. Como lo había hecho para los canonistas medievales, Barbosa reúne todos estos autores sin detenerse en sus diferencias. Este procedimiento tiende a fortalecer el carácter normativo de su propio texto y a subrayar el consenso de los doctores. Una vez más, el canonista portugués, haciendo caso omiso del trabajo de los doctores, se limita a la formulación de la regla, punto esencial para la práctica jurídica.

De hecho, la norma canónica sobre los hijos de convertidos encontraba aplicaciones concretas en varios contextos. Dos ejemplos lo pueden ilustrar. En Ferrara, una mujer judía se convirtió tomando el nombre de Justina y reclamó a sus dos hijas para bautizarlas. Su suegro Salomón escondió a las pequeñas para sustraerlas a la intervención del vicario episcopal que, en virtud del interés de la fe, las reclamaba para la madre. Andrea Barbazza compuso una consulta jurídica para establecer los derechos de la madre y justificar la multa de cuarenta

.....  
33 «*Ad fidem catholicam. Notatur quod filii nati ex uno parente Christiano, altero vero Iudeo, vel Pagano, iure possunt baptimati donari, id annuente, & volente parente Christiano, altero renuente & reclamante [...]*», BARBOSA, A., *Collectanea Doctorum... op. cit.*, p. 302.

34 Siguiendo la orden de su enumeración por Barbosa, estos autores son: Andrea Barbazza (c. 1399-1479), Matteo D’Afflitto (c. 1448-1528), Bartolomeo Bertazzolli (1520-1588), Filippo Pascale (s. XVII), Antonio Ricciulli (1582-1643).

35 El jesuita Juan Azor (1536-1603), natural de Lorca y profesor en Roma, se considera como uno de los fundadores de la teología moral sistemática.

ducados que el vicario había infligido a Salomón –es el texto mencionado por Barbosa<sup>36</sup>. En Aragón, después de la proclamación del decreto de expulsión de los judíos el 29 de abril de 1492, un cierto Haïm, tejedor, se convirtió tomando el nombre de Pedro Jayme y llevó consigo al bautismo a sus cinco hijos. Su mujer prefirió emigrar a Navarra, rehusando la conversión. El marido contrao otra unión con una mujer cristiana. Al año siguiente la mujer judía, que se había resignado a recibir el bautismo, se presentó en el tribunal del arzobispo de Zaragoza para reclamar a su marido, el cual se negó rotundamente a volver con su primera esposa<sup>37</sup>. La norma canónica sobre la disolución del matrimonio en caso de conversión jugaba a favor del cónyuge que optaba por el bautismo, dándole, además, la garantía de obtener la custodia de los hijos, mientras el consorte judío y su entorno tenían que elaborar estrategias para evitar la pérdida de la prole. Para los tribunales episcopales que conocían de estos litigios, era importante disponer de una regla jurídica segura a través de la decretal *Ex Litteris* y de la jurisprudencia, ya que –como lo muestra la consulta de A. Barbazza– la estructura patriarcal de la sociedad daba una fuerza particular al principio de la paterna potestad, incluso para los no-cristianos.

En la literatura teórica, la cuestión del hijo de convertido llegó a ser estrechamente relacionada con dos temas: la conversión de niños *invitis parentibus* (contra la voluntad de sus padres) y los derechos de la Iglesia sobre los hijos de cristianos. El primero suscitó una amplísima literatura<sup>38</sup> y es necesario entrar en los debates de los doctores para poner la cuestión del hijo de convertido en su contexto. A partir de la primera Cruzada y de su séquito de ataques contra las comunidades judías, y hasta la época contemporánea, la conversión forzada de niños judíos aparece como una práctica constante por parte de varios elementos de la sociedad (amotinadores, soberanos o simple particulares<sup>39</sup>), lo que incitó a los doctores a proveerla de un marco jurídico. En su comentario de la decretal *Ex Litteris*, Hostiensis había abordado la cuestión directamente, dando su opinión personal sobre la captura de niños, incluso *doli capaces*, para convertirlos. Si los niños mayores de siete años podían decidir si se quedaban con el pariente convertido o no, escribe Hostiensis, «[esta regla] es contra los que roban niños judíos en edad de discreción, y después les llevan a recibir el bautismo, aunque, a mi parecer, lo hacen piadosamente y el bautismo vale»<sup>40</sup>. Después de Hostiensis, el comentario de la decretal *Ex Litteris* llegó a ser para los canonistas una oportunidad muy frecuente de discutir si convenía sustraer niños judíos al poder de sus padres para convertirlos. Este debate era contemporáneo de las intervenciones crecientes de los poderes políticos para obtener la conversión de los judíos usando varias presiones, y para expulsar a los que no querían aceptar el bautismo. Mientras

36 BARBAZZA, A., *Consiliorum sive responsorum*, Venecia: apud Iuntam, 1580-1581, Vol. 3, consilium 58, ff. 150r-152v. Andrea Barbazza fue lector de derecho canónico en Ferrara en 1445-1446: LIOTTA F., «Barbazza, Andrea», en *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1964, Tomo 6. Un caso parecido es el de David de Ripoll (en Barcelona, c. 1341) que escondió sus nietas después de la conversión de su hijo y de su yerno: TARTAKOFF, P., «Jewish women and apostasy in the medieval Crown of Aragon, c. 1300-1391», *Jewish History*, 2010, n° 24, pp. 7-32 (en concreto p. 12).

37 CHARAGEAT, M., «L'exil ou la conversion: la violence d'un choix», en CÓRDOBA DE LA LLAVE R. (coord.), *Mujer, marginación y violencia. Entre la edad media y los tiempos modernos*, Córdoba: Universidad de Córdoba, 2006, pp. 241-255.

38 MARMURSZTEJN, E., «La raison dans l'histoire de la persécution. Observations sur l'historiographie des relations entre juifs et chrétiens sous l'angle des baptêmes forcés», *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 2012, n° 67-1, pp. 7-40 (en particular pp. 25-33).

39 Ejemplos en CAFFIERO, M., *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma: Viella, 2004.

40 «*Et est hoc contra illos, qui furantur parvulos Iudeorum doli capaces, et postea inducunt ipsos ad baptismum recipiendum, quamvis meo iudicio pie agant, et baptismus teneat*», DE SEGUSIO, H., *In tertium Decretalium... op. cit.*, f. 124r.

estas políticas de conversión trasformaban el panorama religioso de la Europa occidental<sup>41</sup>, los doctores, tanto canonistas como teólogos, optaron *gross modo* entre las dos posiciones antagonistas definidas por el dominico Tomás de Aquino y el franciscano Juan Duns Escoto. El primero, en la *Suma Teológica* compuesta en los años 1269-1272, rechazaba las conversiones forzadas «porque creer es un acto de la voluntad», pero reconocía la validez de las conversiones consentidas por fuerza, siguiendo lo que había establecido el papa Inocencio III en la decretal *Maiores*<sup>42</sup>. En cuanto a convertir a niños contra la voluntad de sus padres, era para Tomás de Aquino una práctica que no correspondía a la costumbre de la Iglesia y que iba en contra de la potestad de los padres sobre sus hijos –paterna potestad que era de derecho natural y se imponía a todos. Duns Escoto, al principio del siglo XIV, fijó la posición contraria en su comentario de las *Sentencias* de Pedro Lombardo<sup>43</sup>. El franciscano reconocía que ninguna persona privada tenía el derecho de sustraer a los niños de los judíos para convertirlos; afirmó que el príncipe cristiano podía hacerlo porque la autoridad política se extiende también a la esfera espiritual, ya que, del mismo modo, los judíos están bajo la sujeción de los principes y que, además, los descendientes de los convertidos llegarían, con el paso de las generaciones, a ser buenos cristianos. Su doctrina quedó reducida a una postura minoritaria, mientras que a partir del siglo XVI el consenso de los doctores erigió en norma la doctrina tomista; sin embargo, el respeto formal que se debía a la doctrina del Doctor Angélico chocó con la permanencia de la concepción escotista, con las consecuencias prácticas que veremos.

En la época moderna, la constitución de los imperios de ultramar –coincidiendo con las conversiones forzadas y la expulsión de los judíos y de los musulmanes que se habían realizado en la península Ibérica en los años 1492-1525– puso a los españoles y portugueses en contacto con otros pueblos en el Nuevo Mundo y en África. La cuestión de la licitud y de la validez de las conversiones de niños *invitis parentibus* llegó a plantearse a los misionarios. Por su actualidad permanente, el tema interesó a numerosos autores, en particular a los teólogos de Salamanca que tenían en mente, especialmente, la evangelización en América<sup>44</sup>. La decretal *Ex Litteris* era una referencia obligada en las discusiones. Entre otros, el dominico Domingo de Soto la menciona al final de un razonamiento favorable a la doctrina tomista sobre las conversiones de niños. Soto, para afirmar que es de derecho natural el poder de los padres sobre sus hijos, recuerda la regla sobre el hijo de convertido: el niño debe bautizarse si el padre se convierte y

.....  
41 MARMURSZTEJN, E., «Débats médiévaux sur l'expulsion des juifs des monarchies occidentales», en POUTRIN, I. y TALLON, A. (coords.), *Les expulsions de minorités religieuses dans l'Europe latine*, Paris : Éditions Brière, en prensa.

42 AQUINO, T. de, *Suma Teológica*, II<sup>a</sup> - II<sup>e</sup>, q. 10, art. 8 y art. 12. La decretal *Maiores*, extracto de una carta de Inocencio III de 1201, se había publicado en el *Liber Extra: X*. 3.42.3.

43 DUNS SCOTUS, I., *Ordinatio, L. IV*, en LAURIOLA, G. (ed.), *Opera theologica*, Bari: Editrice Alberobello, 200, pp. 529-530 [Vol. III/2 de la colección *Opera Omnia* del mencionado autor.]; MARMUZSTEJN, E. y PIRON, S., «Duns Scot et la politique. Pouvoir du prince et conversion des juifs», en BOULNOIS, O., KARGER, E. y SOLÈRE, J. L., *Duns Scot à Paris, 1302-2002*, Turnhout: Brepols, 2004, pp. 21-62; TURNER, N. L., «Jewish Witness, Forced Conversion, and Island Living. John Duns Scot on Jews and Judaism», en FRASSETTO M. (coord.), *Christian Attitudes Toward the Jews in the Middle Ages. A Casebook*, Nueva York: Routledge, 2007, pp. 183-209 (en particular pp. 184-189).

44 BOROBIO GARCIA, D., «Teólogos salmantinos e iniciación cristiana en la evangelización de América durante el siglo XVI», en BOROBIO GARCIA, D., AZNAR GIL, F. R. y GARCIA GARCIA, A., *Evangelización en América*, Salamanca: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1988.

consiente el bautismo de su hijo, como lo dice la decretal *Ex Litteris*; pero *a contrario*, si los dos padres quedan en la infidelidad y expresan su rechazo, no se debe bautizar al niño<sup>45</sup>.

Antonio Ricciulli, en su tratado sobre los grupos exteriores a la Iglesia o marginales, pone en evidencia las diferentes posibilidades de bautizar a los hijos de los infieles. Habiendo presentado los argumentos que van en contra de las conversiones forzadas de adultos y de niños pequeños, expone las excepciones a esta norma. Los niños que no se encuentran bajo la paterna potestad (niños esclavos, o capturados a la guerra, o abandonados por sus padres) se pueden bautizar, así como los niños de los judíos si el padre o madre es cristiano –aquí menciona la decretal *Ex Litteris*. También recuerda que los hijos de herejes y apóstatas deben recibir el bautismo, porque el hereje o el apóstata, siendo bautizado, queda sujeto a la jurisdicción de la Iglesia y sus hijos lo son igualmente; además, por su herejía se encuentra privado de la paterna potestad. En cuanto a los hijos de cristianos, deben ser bautizados porque están bajo el poder de la Iglesia; si los padres rehusasen el bautismo de sus hijos, tendrían que ser castigados como apóstatas<sup>46</sup>.

La insistencia sobre los deberes del pariente cristiano es notable en varios textos post-tridentinos. El bautismo aparece como la expresión sacramental de una trasmisión de la identidad cristiana donde la filiación desempeña el papel principal, ya que se impone a todos los hijos de bautizados, cual sea la voluntad de sus padres, porque estos niños están sujetos a la jurisdicción de la Iglesia desde su nacimiento. El jesuita español Tomás Sánchez, en su famoso tratado sobre el matrimonio, recuerda que la obligación del bautismo para los hijos de cristianos es la doctrina unánime de los doctores y que el niño pequeño debe seguir la condición del pariente convertido «porque, como uno de los cónyuges es cristiano, la Iglesia puede forzarle a hacer bautizar a sus hijos que no tienen edad de discreción»<sup>47</sup>. Otro jesuita, Juan Azor, examina el caso del convertido que no quisiese convertir a su hijo para complacer a su consorte no-cristiano: «La Iglesia tiene el derecho a forzarlo a ofrecer su hijo al bautismo. Si se niega a hacerlo, de hecho, su hijo está abandonado al cuidado de la Iglesia»<sup>48</sup>. Estas reflexiones son reveladoras del triunfo del *interés de la fe* sobre el principio de la paterna potestad, el cual aparece siempre condicionado por el poder de jurisdicción de la Iglesia sobre los bautizados y sus descendientes.

### 3. EL DERECHO DEL PARIENTE CONVERTIDO

En este contexto, la norma sobre el hijo de convertido conoció una evolución de mayor importancia. Dejó de limitarse a afirmar la preeminencia del padre o madre convertido, y vino

.....  
45 DE SOTO, D., *In quartum (quem vocant) Sententiarum*, Venecia: apud Io. Mariam. Lenum., 1575, Tomo 2, dist. 5, art. 10, pp. 289-302 (en particular p. 299). Algunas alusiones de Soto a la actualidad de su época muestran que estaba preocupado por los matrimonios de católicos con protestantes en Alemania, por el fracaso de la conversión de los moriscos en España y por los pueblos antropófagos, sin duda los del Nuevo Mundo: *Ibidem*, pp. 332, 295, 290.

46 RICCIULLI, A., *Tractatus de jure personarum extra Ecclesiæ gremium existentium*, Roma: sumpt. Io. Angeli Ruffinello et Angeli Manni, 1623, pp. 99-103. Antonio Ricciulli, famoso canonista, fue obispo de Belcastro, de Caserta, de Umbriatico y en 1641-1643, arzobispo de Cosenza.

47 «*Si autem non sit doli capax, eius conditionem sequi debet qui ad fidem convertitur [...] et ratio est, quia eo ipso quod alteruter coniux est fidelis, ius habet Ecclesia compellendi ipsum ut prolem doli minime capacem baptizet*», SANCHEZ, T., *Disputationum de Sancto Matrimonii Sacramento*, Amberes: apud M. Nutieux, 1607, Libro 7, disp. 73, p. 261.

48 «*Ecclesia ius habet eum cogendi, ut filium offerat ad baptismum. Quod si renuat, tunc, eo ipso, Ecclesiae curæ et providentiae filius relinquitur*», AZOR, J., *Institutionum moralium in quibus universæ quæsitiones ad conscientiam rectam aut parve factorum pertinentes, breviter tractantur*, Lyon: sumptibus Horacii Cardon, 1603, col. 824.

a afectar el conjunto del grupo familiar. Barbosa es testigo de este cambio cuando, después del texto arriba citado, llega a precisar:

«[...] cuando el pariente cristiano lo consiente y lo reclama [...] lo que es posible, que el pariente sea mediato o inmediato, como lo atestigua Navarro (cons. 4 en el título del *Liber Extra* correspondiente), cuya opinión había sido reprendida en la Curia, y fue añadido cuando un niño pequeño fue bautizado contra la voluntad de su madre judía, el padre siendo difunto, porque estaba presente el abuelo paterno que lo reclamaba para bautizarlo»<sup>49</sup>.

Con la mención de la opinión de Navarro, rechazada por la Curia romana, Barbosa introduce en su exposición de la decretal *Ex Litteris* un elemento novedoso, esencial para la interpretación de la norma sobre el hijo de convertido. Martín de Azpilcueta (1492-1586)<sup>50</sup>, llamado Navarro por su provincia de origen, antiguo profesor en Salamanca y Coímbra, fijado en Roma después de haber incurrido en el desfavor de Felipe II en el proceso Carranza, consultor de los papas en el tribunal de la Penitenciaria Apostólica, fue el protagonista principal del caso. El papa Gregorio XIII (1572-1585) solicitó su opinión en el caso de un judío de Roma, convertido al catolicismo en los años 1560, que reclamaba a su nieto<sup>51</sup>. El hombre, al tiempo de su conversión, había dejado a su familia judía. Uno de los hijos, casado, había tenido un hijo y, al morir, lo había dejado bajo la tutela de su esposa judía. El abuelo, cuya conversión se remontaba a 22 años, reclamó la custodia del niño para bautizarlo, contra la voluntad de su nuera. El caso presentaba similitudes con el de la decretal *Ex Litteris*, con la diferencia de que aquí no era el padre sino el abuelo convertido quien reclamaba al niño.

La consulta del obispo de Loreto, Rutilio Benzoni, realizada a petición del papa Gregorio e inédita todavía, puede sernos de utilidad. Está resumida en la disertación «¿A quién conviene socorrer en tiempo de peste?», en la que se cuestionaba algo semejante, en este caso en el supuesto de que ambos estuviesen infectados por dicha enfermedad. En su consulta, en primer lugar se alegró del bautizo del niño, y dio un resumen de su propia argumentación. A su parecer, la madre podía alegar la proximidad natural de amor y respeto entre madre e hijo, pero no tenía ni la patria potestad ni el derecho de tutela, salvo si faltara un poder masculino, encarnado aquí por el abuelo. El abuelo, al contrario, se beneficiaba de argumentos superiores: cabeza del linaje, ejercía su derecho a gobernar la familia y, por supuesto, su cualidad de varón le destinaba esta función de mando. Notamos que, en la argumentación de Benzoni, está ausente el criterio

49 «[...] quod procedit sive parens sit immediatus, sive mediatus, ut reprobata opinione Navar. cons. 4 sub hoc. tit. in Curia resolutum fuisse testatur ibi additio, ubi invita matre Iudea fuit baptizatus parvulus, propterea quod defuncto eius parte aderat avus paternus, qui petebat illum baptizari», en BARBOSA, A., *Collectanea Doctorum...* op. cit., p. 302.

50 Sobre Martín de Azpilcueta, vid. GAVRIA BARBERENA, T., «Azpilcueta, Martín de», en *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, Madrid: CSIC, 1972, Tomo 1, pp. 167-169; LAVENIA, V., «Martín de Azpilcueta (1492-1586). Un profilo», *Archivio italiano per la storia della pietà*, 2003, Vol. 16, pp. 15-148, con la bibliografía adjunta. También POUTRIN, I., «Conflictos sobre las normas. Judíos, musulmanes y conversos en los *Consilia* de Martín de Azpilcueta», en FRANCH BENAVENT, R., ANDRÉS ROBRES, F. y BENITEZ SANCHEZ-BLANCO, R. (eds.), *Cambios y resistencias sociales en la edad moderna. Un análisis comparativo entre el centro y la periferia mediterránea de la Monarquía Hispánica*, Madrid: Sílex, 2014, pp. 243-252.

51 Sobre el asunto y los debates consecutivos, vid. STOW, K. R., «Favor et odium fidei: conversion *invitis parentibus* in historical perspective», *Archivio italiano per la storia della pietà*, 2012, Vol. 25, pp. 55-86.

del interés de la fe. La ventaja del abuelo no procedía de su conversión, sino de su cualidad de poseedor de la paterna potestad extendida a todo el linaje<sup>52</sup>.

Navarro mostró en esta ocasión, una vez más, su espíritu de independencia, ya que establecer los derechos de la madre judía contra la pretensión de su suegro cristiano iba a contracorriente de la política pontificia. Pablo IV y sus sucesores acentuaban las presiones para obtener la conversión de los judíos en los Estados Pontificios, con una serie de medidas como la creación del gueto de Roma en 1555, la expulsión decretada por Pío V en 1569, los ataques contra el Talmud y predicaciones forzadas<sup>53</sup>. El canonista reduce los argumentos a favor del abuelo a tres razones que, desde la decretal *Ex Litteris*, eran los principales temas de discusión: la paterna potestad, la sospecha incurrida por la madre de educar a su hijo en el error de la infidelidad, y el interés de la fe. Con una notable clarividencia, Navarro anuncia los abusos que podrían seguir la victoria del abuelo:

«En efecto, si estas solas razones bastarían para confiar el niño, después de la muerte de su padre, a su abuelo para que le hicieran cristiano, también se podría probar que bastarían cuando la madre estuviese muerta y el padre aún vivo, e incluso en vida de ambos. [El niño] se confiaría al abuelo como siendo bajo su potestad, y no en la potestad de su padre, lo que nadie concede»<sup>54</sup>.

Navarro separa los dos elementos que, en la decretal y sus comentarios, estaban confundidos: la custodia del niño y la determinación de su afiliación religiosa. La cuestión de la custodia es de derecho civil, y gira en torno a la paterna potestad del abuelo. Navarro nota que el abuelo no se puede prevalecer de la paterna potestad porque dejó a su familia desde hace mucho tiempo. El derecho de la madre a la custodia de su hijo se funda sobre su cualidad de *parens* de su hijo (en el sentido estricto de padre o madre), y es de derecho natural y civil; no es pertinente saber si la madre tiene o no la paterna potestad. Luego, Navarro pregunta si el niño puede recibir el bautismo contra la voluntad de su madre, con el consentimiento del abuelo. Fiel a la doctrina tomista, recuerda que no conviene bautizar a los niños contra la voluntad de sus padres. Ahora bien, este niño no es huérfano, tiene un pariente en la persona de su madre, la cual, por derecho natural y divino, cuida de él en lo que toca a su educación y a su salvación. Aquí Navarro subraya la distinción entre la paterna potestad y el derecho natural y divino. La paterna potestad es de derecho civil y no se extiende al dominio espiritual; en consecuencia, no autoriza quien la ejerce a consentir el bautismo del niño. En cambio, el derecho natural y divino funda la

.....  
52 BENZONI, R., *Speculum episcoporum et curatorum, in quo de fuga in Peste, Fame et Bello, per tres libros doctissime disseritur*, Venecia: apud Minimam Societatem, 1595, Libro 1, q. 9, *dubbium* 1, ff. 168r-170v.

53 STOW, K. R., *Catholic Thought and Papal Jewry Policy 1555-1593*, Nueva York: The Jewish Theological Seminary of America, 1977; STOW K. R., «Papal Mendicants or Mendicants Popes: Continuity and Change in Papal Policies toward the Jews at the end of Fifteenth Century», en MCMICHAEL S. J. y MYERS, S. E. (coords.), *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*, Leiden-Boston: Brill, 2004, pp. 255-271. Sobre la diferencia de criterios entre Roma, España y los jesuitas sobre la posibilidad de obtener la conversión efectiva de los judíos: FOA, A., «Limpieza vs/ Mission: Church, religious orders and conversion in the Sixteenth Century», en MCMICHAEL S. J. y MYERS, S. E. (coords.), *Friars and Jews... op. cit.*, pp. 299-311.

54 Ediciones de contenido variado se sucedieron después de la muerte de Navarro en 1586, por lo cual los autores que citan esta consulta emplean diferentes números para designarla. Consultamos la edición siguiente: AZPILCUETA, M. de., *Opera omnia in sex tomos distincta*, Venecia: apud Iuntas, 1618-1621. El texto analizado es el consilium VI, *Opera, op. cit.*, Tomo 5, 1621, pp. 614-626. «*Tum quia si solæ illæ rationes sufficerent ad tradendum hunc puerum, mortuo patre, avo, ut persuaderet ei Christianismum, etiam probarent quod sufficerent, ut mortua matre, et vivo patre, immo, et vivo utroque : ei traderetur, quia esset in potestate avi, et non patris, quod nemo concedet*», *Idem*, p. 616.

capacidad exclusiva del padre y de la madre a determinar lo que conviene para la salvación de sus hijos y a consentir su bautismo. La conclusión de Navarro es que la custodia del niño pertenece a la madre y que, aunque el niño estuviese bajo la custodia de su abuelo, no podría ser bautizado sin el consentimiento de la madre<sup>55</sup>.

En su demostración, Navarro menciona una constitución del papa Martín V que prohíbe bautizar a los niños judíos menores de doce años sin el consentimiento de sus padres, o de unos de ellos<sup>56</sup>. De hecho, Martín V había prohibido en dos ocasiones el bautismo forzado de niños judíos, los de Alemania en 1418, y los de Alemania y Venecia en 1421: no se podía bautizar a los niños y niñas judíos menores de doce años sin el permiso de la Sede apostólica. El mando, dirigido a todos los eclesiásticos, preveía una pena de excomunión para los transgresores<sup>57</sup>. Recordar la posición de Martín V era para Navarro una manera de mostrar su fidelidad a la doctrina tradicional y oficial de la Santa Sede, y dar a entender que los papas, antaño, se mostraban más respetuosos del equilibrio entre las limitaciones que se imponían a los judíos y los derechos que podían tener. Una decisión de Gregorio XIII a favor del abuelo neófito se alejaría necesariamente de la doctrina tomista recibida por los doctores y de la línea seguida hasta entonces por los papas. Navarro ignoraba, probablemente, que Martín V había zanjado un caso similar en 1423. En las tierras de Aviñón y del Condado Venaissin, un judío convertido «tocado por la luz de la verdad», reclamaba a sus dos nietos para educarlos y, «ofreciéndolos a Dios», bautizarlos, mientras el padre (hijo del convertido) y la madre de los pequeños rehusaban esta pretensión. Por orden del papa, el consistorio secreto había estudiado el caso y dos eminentes canonistas, los cardenales Guillaume Filastre y Pietro Morosini, lo habían discutido en *pro* y *contra*. Martín V ordenó a François de Canzié, su vicario general, confiar los niños al abuelo. La única indicación que tenemos sobre los motivos de esta decisión es que el hijo judío estaba todavía sujeto a la paterna potestad de su padre<sup>58</sup>. ¿Se recordó este lejano caso en la Curia de Gregorio XIII? No lo sabemos pero, a pesar de la consulta contraria de Navarro, el papa afirmó el derecho del abuelo convertido a ofrecer su nieto al bautismo.

El caso, como lo recuerda Barbosa, se integró en la jurisprudencia. Publicado en la compilación de las consultas de Navarro, su parecer sobre este caso conoció una amplia difusión en los países católicos donde la autoridad del canonista estaba al máximo, pero no podía servir de precedente para arreglar casos similares, habiendo sido reprobado por el papa. Barbosa menciona en su lista de autoridades el tratado del napolitano Filippo Pascale sobre la paterna potestad, publicado en 1618. Pascale contribuyó a la consolidación de la norma en su versión más reciente cuando, examinando las prerrogativas religiosas del *paterfamilias*, recordó a la vez la doctrina tomista con la prohibición de las conversiones de niños *invitis parentibus*, la norma formulada por Hostiensis sobre la preeminencia del padre o madre convertido, y el fracaso

.....  
55 *Idem*, pp. 616-619.

56 No hemos encontrado este texto. Francisco Borsati menciona una constitución de Martín V de 1429 prohibiendo el bautismo de los niños menores de 12 años *invitis parentibus*, y una sentencia de Pablo III de 1539 sobre el caso de un niño de 7 años, sin dar más precisiones: BORSATI, F., *Consiliorum sive responsorum, liber tertius*, Venecia: Francisci de Francisci Senensis, 1582, cons. 231, ff. 32v-33v. El jurista turinense Giuseppe Sessa, al principio del siglo XVIII, menciona sus pesquisas infructuosas de la bula de Martín V en las colecciones canónicas: SESSA, G., *Tractatus de Iudæis, eorum privilegiis, observantia et recto intellectu*, Turín: Typis Joannis Francisci Mairesse et Joannis Radix, 1717, p. 199.

57 SIMONSOHN, S., *The Apostolic See and the Jews. Documents: 1394-1464*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1989, pp. 669-671 doc. 591 (Constanza 12/02/1418); pp. 695-697 doc. 606 (Roma, 01/01/1421). Vid. también VERNET F., «Le pape Martin V et les juifs», *Revue des questions historiques*, 1892, Vol. 51, pp. 373-423.

58 SIMONSOHN, S., *The Apostolic See... op. cit.*, pp. 724-725 doc. 623 [Roma, 03/06/1423].

de Navarro, cuyo *consilium* había leído<sup>59</sup>. La opinión de Pascale parece más bien favorable al parecer de Navarro, pero sus conclusiones no se apartan de la opinión común.

Concluyendo la exposición de la norma sobre lo hijos de convertidos, Barbosa establece que la oposición del padre y de la madre, convertidos o no, no es un motivo suficiente para impedir el bautismo de un niño, cuando uno de los parientes es cristiano:

«Igualmente, [esta norma] vale aunque lo rehusasen cada uno de los padres, fiel o infiel, porque sin embargo, el niño cuyo pariente es cristiano podría ser bautizado por la sola razón que el niño tiene uno de sus parientes cristiano, es el derecho establecido por la Iglesia según el cual el interés de la fe absorbe el derecho del infiel, Azor, *quest. 3 cit. vers.* «*Sed quid si uterque parens*», Anton. Ricciul. *Id. num. 27* dice que esto conviene aunque el niño haya nacido de dos padres infieles y que uno de ellos, después del nacimiento, venga a la fe»<sup>60</sup>.

La expresión «cada uno de los padres, fiel o infiel» (*uterque parens*) confirma la evolución de la norma. Barbosa no menciona, sin embargo, al jurista romano Stefano Graziano, un autor coetáneo que desempeñó un papel importante en la justificación del derecho de los abuelos convertidos. En la edición de 1625 de sus consultas, se recoge un parecer sobre un litigio sobrevenido en Bolonia el año anterior. El caso oponía un judío convertido, que reclamaba a su propio hijo la custodia de sus dos nietos para bautizarlos aunque este último se negaba a entregárselos. Graziano, que escribe a favor del abuelo, menciona la multitud de pareceres jurídicos que defienden los derechos del padre de los hijos, lo que es un indicio de la capacidad de la parte judía a mobilizar juristas. Graziano se ayuda de la jurisprudencia más reciente. Según recuerda, en el pontificado de Clemente VIII (1592-1605), un convertido había obtenido la custodia de su nieto y lo había llevado al bautismo, mientras el padre y la madre del niño, ambos vivos y judíos, se oponían a su pretensión. Vemos que no habían tardado en realizarse las negras previsiones de Navarro, ya que el niño ni siquiera era huérfano de padre o madre. El jurista romano, además, encontró en el derecho romano (y tal vez en la literatura jurídica anterior aplicada a otros temas) un arma decisiva para arrebatar las objeciones de los padres y madres judíos y para contornar la doctrina tomista que prohibía el bautismo de los niños judíos *invitis parentibus*. Graziano, por cierto, paga el debido tributo de piadoso respeto al Doctor Angélico, pero explica enseguida que no se contraviene a su prohibición, ya que el abuelo está «bajo el nombre de pariente», según las categorías del derecho romano. Su referencia es la ley *Appellatione Parentis* del *Digesto*, que estipula que «bajo el nombre de pariente se incluyen no solamente el padre, sino también el abuelo y el bisabuelo, y luego todos los superiores, y también la madre, la abuela y la bisabuela»<sup>61</sup>. Siendo «parientes» mediatos del niño, los abuelos tenían la facultad de consentir el bautismo de sus nietos y, por su conversión, se beneficiaban

.....

59 PASCALE, F., *Tractatus amplissimus de Viribus Patriae Potestate*, Lyon: apud Philippum Albertum, 1619, pp. 146-149.

60 «Item procedet etiamsi uterque parens, nempe fidelis, & infidelis, recusarent, nam nihilominus poterit infans, cuius unus parens est fidelis, baptizari, quia ex eo solo quod infans habeat unum ex parentibus fidelem, Ecclesiæ quae situm est ius, quod Fidei favore absorbet ius infidelis, Azor, d. *quest. 3 vers. sed quid si uterque parens*, Anton. Ricciul. *id. num 27 asserit procedere etiamsi infans natus sit ex utroque parente infideli, & unus ex parentibus post eius nativitatem ad Fidem venerit*», en BARBOSA, A., *Collectanea Doctorum...* op. cit., p. 302.

61 «*Appellatione parentis, non tantum pater, sed etiam avus, et proavus, et deinceps omnes superiores continentur : sed et mater, et avia, et proavia*», D. 50.16.51.

del principio del *favor fidei* mientras los padres judíos estaban descalificados por el argumento de la sospecha (de poner en peligro la salvación de los niños)<sup>62</sup>.

#### 4. CONCLUSIONES

La ratificación de la evolución de la jurisprudencia llegó en 1751 con la carta *Probe te meminisse*<sup>63</sup> del papa Benedicto XIV, que aprobó las pretensiones de una convertida romana que reclamaba la custodia y el bautismo de sus dos nietos, a pesar de la oposición de la madre de los pequeños y de las protestaciones rotundas de la comunidad judía de Roma. La actuación de Benedicto XIV (Prospero Lambertini, gran canonista) continuaba la política de proselitismo de los papas para con los judíos del Estado pontificio. Conforme a la insistencia de K. Stow sobre la larga duración histórica de este programa y su arraigo en la normativa canónica<sup>64</sup>, hemos puesto aquí en evidencia el esfuerzo continuo de los doctores, consolidado por varias intervenciones pontificales (Gregorio IX, Martín V, Gregorio XIII y Benedicto XIV), para garantizar los derechos de la Iglesia sobre todos los hijos de cristianos. Como lo vimos a través de los comentaristas del *Liber Extra* y de la jurisprudencia, los hijos de cristianos nativos (los *cristianos viejos* de la época moderna) estaban destinados al bautismo sin ninguna alternativa; en cuanto a los hijos de convertidos, se afirmó repetidamente la norma que garantizaba la preeminencia del padre o de la madre bautizado sobre el cónyuge infiel. Esta norma, que fundaba la transmisión de la identidad cristiana sobre el criterio del lazo previo de uno de ambos padres con la Iglesia, y no sobre el criterio del género, chocaba con las normas tradicionales respectivas del judaísmo y del islam donde el criterio del género predominaba. Es obvio que, en las relaciones entre cristianos y no-cristianos, el protagonismo que el derecho canónico daba al elemento cristiano, padre o madre indistintamente (incluso si era cristiano por conversión), era una ventaja decisiva para la captación de los hijos. Por consecuencia, esta norma pudo mostrar su eficacia en los siglos XIII-XVIII, cuando la conversión de los infieles y la evangelización del mundo eran objetivos prioritarios capitaneados por el papado.

Pero la formación y el cambio de las normas jurídicas no se producen fuera de la sociedad. En esta perspectiva, es necesario tomar en cuenta la actuación de los convertidos en la constitución de la jurisprudencia, desde el padre de Estrasburgo coetáneo de Gregorio IX hasta la abuela romana del siglo XVIII, pasando por las varias madres y los diversos abuelos que reclamaron, en los tribunales episcopales de Italia y España o en presencia del cardenal protector de los judíos en Roma, la custodia de sus hijos y nietos, niños y niñas, para llevarlos al bautismo. También es notable la resistencia de los padres y madres judíos, la intervención de las parentelas y la mobilización de los recursos jurídicos en estos casos de los cuales, seguramente, sólo se ha conservado una traza incompleta en los archivos. La dimensión del fenómeno nos parece ir más allá de la problemática de la conversión forzada. Si no conviene descartar las motivaciones espirituales de estas reclamaciones, una clave de comprensión podría encontrarse en las estrategias sociales relacionadas con la conversión, la cual podía ser un recurso para contraer un matrimonio fuera de la comunidad con la garantía de obtener la custodia de los

.....  
62 GRAZIANO, S., *Disceptationum foriensium Iudiciorum*, Ginebra: apud Petrum Albertum, 1625, Tomo V, discept. 977, pp. 520-522.

63 CAFFIERO, M., *Bettesimi forzati... op. cit.*, pp. 100-104.

64 STOW, K. R., «*Favor et odium fidei*... op.cit.

hijos del matrimonio anterior o, para los más afortunados, una oportunidad de integrarse en la sociedad mayoritaria, planteando al convertido la cuestión de la transmisión de su patrimonio<sup>65</sup>. Así, la configuración legal y socio-económica de la situación de los judíos convertidos en los Estados italianos cuadraba con el diseño plurisecular de conversión de los infieles promovido por la Iglesia.

.....  
65 Sobre los motivos materiales de la conversión, ALLEGRA L., *Identità in bilico. Il ghetto ebraico di Torino del Settecento*, Turín: Silvio Zamorani editore, 1996; FERRARA P., «Lungo i percorsi della conversione: i neofiti romani nel XVIII secolo», *Annali del Dipartimento di Storia*, 2008, nº 4, pp. 303-334.

## LUCREZIA D'ALAGNO O LA CELEBRACIÓN LITERARIA Y PÚBLICA DE LA CONSORTE DE FACTO DE ALFONSO EL MAGNÁNIMO<sup>1</sup>

Lucrezia d'Alagno, or literary and public celebrations for Alfonso the Magnanimous' *de facto* consort

Francisco José Rodríguez Mesa<sup>2</sup>

**Resumen:** Alfonso el Magnánimo, primer monarca napolitano de la Casa de Aragón, tuvo una relación en sus últimos años con la dama napolitana Lucrezia d'Alagno. Su entrada en la escena pública -y política- de Nápoles la situará habitualmente en celebraciones de la ciudad y la corte. Con testimonios literarios e históricos proponemos un análisis de su papel en los años finales del rey.

**Palabras clave:** Nápoles aragonesa. Alfonso el Magnánimo. Cortes italianas.

**Abstract:** The first Neapolitan monarch of the House of Aragon, Alfonso the Magnanimous, had an affair with the Neapolitan lady Lucrezia d'Alagno during his last years. Her entry into the public —and politic— life of Naples habitually placed her in the celebrations of the city and the court. With literary and historical testimonies, we propose an analysis of her role during the king's last years.

**Key Words:** Aragonese Naples. Alfonso the Magnanimous. Italian courts.

### \* INTRODUCCIÓN

Tras el comienzo de la fase definitiva de su campaña italiana, en 1432, Alfonso V de Aragón abandonó la península ibérica para concentrar sus esfuerzos en la ofensiva militar que, ante la avanzada edad de la reina Juana II de Nápoles y no habiendo dejado esta descendencia alguna, había emprendido en el reino partenopeo. El abandono de Valencia y de la corte aragonesa supuso, además, la separación definitiva del monarca de su esposa, la reina María de Castilla, a la que no volvería a ver en los veintiséis años que le restaban de vida.

No obstante, a pesar de seguir casado, en la última década del reinado del Magnánimo surge en Nápoles una dama, más de treinta y cinco años menor que el monarca, que en no pocas ocasiones hará las veces de consorte real y en honor de la cual girará buena parte de la vida social y cortesana de la década de 1450. Se trata de Lucrezia d'Alagno, una de las figuras fundamentales de la cultura e incluso de la política partenopeas del ecuador del siglo XV<sup>3</sup>.

1 Fecha de recepción: 2015-09-19; Fecha de revisión: 2016-01-11; Fecha de aceptación: 2016-01-29; Fecha de publicación: 2016-06-27.

2 Doctor en Filología Italiana (Universidad de Córdoba). Facultad de Filosofía y Letras. Área de Filología Italiana. Plaza del Cardenal Salazar, s/n, 14071, Córdoba, España. c.e.: francisco.rodriguez.mesa@uco.es

3 La figura de Lucrezia d'Alagno ha sido estudiada con relativa amplitud, tanto desde su perspectiva biográfica como por lo que respecta a su papel en la literatura de la época. Para profundizar en distintos aspectos de las ideas que aquí se expondrán remitimos a FILANGIERI, G., «Nuovi documenti intorno la famiglia, le case e le vicende di Lucrezia d'Alagno», *Archivio storico per le province napoletane*, 1886, nº XI, pp. 65-138; BERNICOLI, S., «La diva di Alfonso d'Aragona», *La Romagna*, 1909, nº VI, pp. 325-337; CROCE, B., «Una poesia spagnola in lode di Lucrezia d'Alagno», *Archivio storico per le province napoletane*, 1915, nº XL, pp. 605-608; ID., «L'amorosa storia di madama Lucrezia in una inedita cronaca quattrocentesca», en ID., *Aneddoti di varia letteratura*, Bari: Laterza, 1953, Vol. I, pp. 206-212; ID., «Lucrezia d'Alagno», en GLASSO, G. (ed.), *Storie e leggende napoletane*, Milán: Adelphi, 1990, pp. 89-120; ROVIRA, J. C., «Los poemas al amor de Lucrezia d'Alagno y Alfonso V de Aragón», *Boletín de la Real Academia Española*, 1987, Tomo LXVII/c. CCXL, pp. 77-107; ID., *Humanistas y poetas en la corte napolitana de Alfonso el Magnánimo*, Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1990, pp. 74-87; FALCO, A., «Canti per Lucrezia d'Alagno. L'amante vergine di Alfonso d'Aragona. Parte prima: I protagonisti», *La nuova*

## 1. LUCREZIA Y ALFONSO

Lucrezia había nacido en el seno de una familia noble originaria de Amalfi y cuya presencia en la corte napolitana estaba constatada ya en tiempos del rey Roberto. Su padre, Nicola d'Alagno, había servido fielmente al rey Ladislao y a Juana II tanto en los territorios del Reino como en diversas embajadas al extranjero, hasta que la última reina angevina decidió prescindir de sus servicios por la cercanía de su vasallo a Alfonso de Aragón. Con todo, al contrario de lo que el áureo linaje y la ajetreada vida política del padre pudieran llevar a pensar, la situación económica de la familia de Lucrezia estaba muy lejos de ser boyante, e incluso –nos dice Croce<sup>4</sup>– algunos testimonios de la época los calificaban de pobres.

Es precisamente el resurgir económico de los d'Alagno el indicador más fiable para determinar la fecha del comienzo de la relación entre Lucrezia y el rey, pues desde 1449 hay constancia a través de la documentación de la corte de que varios miembros de la familia de la dama se benefician de provisiones e incluso de cargos y de matrimonios concertados por el propio monarca<sup>5</sup>. En palabras de Benedetto Croce:

«Circa quel tempo stesso, nel 1449, si vede [il Re] assegnare provvisioni alla “nobile e diletta” *madonna Margherita d’Alagno, vedova di Marino del Giudice, e nel 1450 far concessioni di gabelle a Giovanni d’Alagno, ed altre ad Ausias Milà, sposo di Luisa d’Alagno; nel 1451, disporre nuovi assegni a Margherita e a Giovanni, nel 1452 a Mariano d’Alagno, suo “familiare”; e, anche in quell’anno, privilegi e concessioni feudali al valenziano Giovanni Ruiz Coreglia pel matrimonio di lui con la magnifica Antonia d’Alagno»<sup>6</sup>.*

ricerca. *Pubblicazione annuale del Dipartimento di Linguistica, Filologia e Letteratura Moderna dell’Università degli studi di Bari*, 1995-1996, nº 4-5, pp. 193-228; ID., «Canti per Lucrezia d’Alagno. L’amante vergine di Alfonso d’Aragona. Parte seconda: I testi», *La nuova ricerca. Pubblicazione annuale del Dipartimento di Linguistica, Filologia e Letteratura Moderna dell’Università degli studi di Bari*, 1997-1998, nº 6-7, pp. 211-228; ID., «Canti per Lucrezia d’Alagno. L’amante vergine di Alfonso d’Aragona. Parte terza: I testi», *La nuova ricerca. Pubblicazione annuale del Dipartimento di Linguistica, Filologia e Letteratura Moderna dell’Università degli studi di Bari*, 1999, nº 8, pp. 97-122); CANNONI, L., «El mito de Lucrezia d’Alagno», en ARRAGA FLÓREZ, M., CRUZADO RODRÍGUEZ, A., ESTÉVEZ SAÁ, J. M., TORRES CALZADA, K. y RAMIREZ ALMAZÁN, D. (eds.), *Escritoras y pensadoras europeas*, Sevilla: Arcibel, 2007, pp. 167-192; RODRÍGUEZ MESA, F. J., «La relación entre Alfonso el Magnánimo y Lucrezia d’Alagno a través de los poemas italianos de la corte», en CAMPS, A. (ed.), *La traducción en las relaciones ítalo-españolas: lengua, literatura y cultura*, Barcelona: Universitat de Barcelona, 2012, pp. 103-115; ID., «El amor de Alfonso el Magnánimo y Lucrezia d’Alagno a través de los poemas de Carvajal», *Letras*, 2012, nº 65-66, pp. 295-305.

4 CROCE, B., «Lucrezia d’Alagno...», *op. cit.*, p. 94.

5 Roxanne CHILÀ, en su detallada «Chronologie événementielle du Règne d’Alphonse le Magnanime» (incluida en su tesis doctoral CHILÀ, R., *Une cour à l’épreuve de la conquête: la société curiale et Naples, capitale d’Alphonse le Magnanime (1416-1458)*, (Tesis Doctoral inédita), Université Paul Valéry - Montpellier III, 2014) recoge los siguientes datos referidos a las concesiones de las que los d’Alagno se beneficiaron: febrero de 1449, «Premiers actes témoignant des concessions faites à Lucrèce d’Alagno et à sa famille» (p. 777); 1452, «Rinaldo Piscinelli, cousin de Lucrèce d’Alagno, est fait archevêque de Naples (puis cardinal)» (p. 778); 1455, «Ugo, frère de Lucrèce d’Alagno, est nommé comte et grand chancelier du Regno» (p. 779). Pero no fue Ugo el único de los hermanos de Lucrezia que se beneficiaron de esta relación: Mariano recibió tierras y títulos en Abruzzo, Margherita contrajo matrimonio –gracias a la mediación del monarca– con Rinaldo Brancaccio (septiembre de 1451), al igual que sucedería con las otras dos hermanas, Luisa y Antonia, cuyas nupcias se concertaron con dos nobles valencianos: Ausiàs Milà y Joan Roiz de Corella, respectivamente (RYDER, A., *Alfonso the Magnanimous, King of Aragon, Naples and Sicily*, Oxford: Oxford University Press, 1990, p. 395).

6 *Ibidem*, p. 92

Los testimonios que hasta nosotros han llegado del modo en que Alfonso I conoció a Lucrezia son numerosos y contradictorios entre sí. Silvio Bernicoli<sup>7</sup>, por ejemplo, lo data en el año 1448, citando una desconocida crónica de la época en la que se lee lo siguiente:

*«Solevano le fanciulle napoletane seminare alquanti granelli d'orzo in un vaso di creta, traendo non so quali fausti presagi di nozze dal rapido e rigoglioso crescere de' verdi gambi. E la vigilia di S. Giovanni, la cui festa ricade al 24 giugno, andavano attorno recando quel vaso e chiedendo ai passanti la strenna. Lucrezia, che aveva come le altre seminato il suo orzo in augurio del Re, il dì precedente alla festa si pose innanzi alle sue case e aspettò che Alfonso passasse. E quando lo vide venire, seguito da molti cavalieri, gli andò incontro, soffermandolo con grande ardore e chiedendogli la strenna. E quello graziosamente le offerse in dono la borsa portata da un paggio; ma Lucrezia tolse una delle monete che avevano nome dal Re, tornò a renderla dicendo che il solo Alfonso le bastava»<sup>8</sup>.*

En cambio, Croce<sup>9</sup>, citando el testimonio de la *Cronaca* del quattrocentesco Gaspare Broglia<sup>10</sup>, refiere la siguiente versión de los hechos:

*«Andando [il Re per] Napoli, accadde [...] che una nobile damisella, sospinta da volubile volontà, presentito lo strepito dell'i cavalli, con alquante sue compagne trascorse alle finestre per vedere. Dove la Maestà del Re alzando gli occhi, quelli in un medesimo tempo si contemplarono nella luce della damisella. Lo splendore della quale parve alla Maestà sua che li raggi dell'i suoi lustranti penetrassero per insino al core, quasi tutto intenebrato di melodia, non interlassando però el sguardo d'essa, [che] ognora più grato gli era. E così, infiammato e trafitto dal colpo di Cupido, se ne ritornò allo real palagio, e chiamato un suo caro confidente, di subito mandò e intervenne [colui] di chi era figliuola questa nobile damisella».*

Nótese que ambos testimonios acerca del modo en que la pareja se conoció cuentan con numerosos elementos provenientes de la tradición literaria o, cuando menos, folklórica. Así, en la historia de las monedas, la osadía de la dama, mucho más joven y en una posición social infinitamente inferior a la de su interlocutor, encuentra algunos paralelismos en formas poéticas y narrativas en boga en la Edad Media<sup>11</sup>, mientras que la crónica de Broglia hace alusión a un fenómeno tan fértil en las letras del ocaso del Medioevo como el enamoramiento a través de la mirada. La presencia de estos elementos, procedentes de discursos con una entidad claramente ficticia, en el relato de un hecho supuestamente real e, incluso, histórico es, a nuestro modo de ver, una prueba irrefutable de la profunda penetración de la figura de Lucrezia y de su relación con el Magnánimo en el imaginario popular.

7 BERNICOLI, S., «La diva di Alfonso d'Aragona...», *op. cit.*, p. 328.

8 Al igual que sucede con el modo y la fecha en que los amantes se vieron por primera vez, el contexto en que acaece la anécdota de los Alfonso difiere según el autor consultado.

9 CROCE, B., «L'amorosa storia di madama Lucrezia...», *op. cit.*, p. 207.

10 La *Cronaca* de Broglia, interesantísima tanto por lo ameno de su contenido como por la ligereza de su prosa, se encuentra en la Biblioteca Gambalunga di Rimini [BGR], ms. n. 77.

11 Piénsese en el archiconocido contraste bilingüe de Raimbaut de Vaqueiras.

Al margen de ello y a pesar de esta heterogeneidad de datos que recogen los dos testimonios citados, hay un hecho en el que coinciden todas las fuentes históricas, y es que la relación entre ambos debió comenzar en los últimos años de la década de 1440 y se mantuvo hasta la muerte del monarca, acaecida en 1458. Más concretamente, Ryder<sup>12</sup> data el primer encuentro entre el monarca y la joven dama en el verano de 1449 y lo sitúa en la localidad de Torre del Greco. Alfonso se había refugiado en este pequeño municipio de la costa partenopea para protegerse de un brote de peste que estaba afectando a Nápoles, mientras la familia d'Alagno poseía una residencia que, con el tiempo, se convertiría en el principal escenario de los encuentros de la pareja<sup>13</sup>.

A lo largo de la década que parece haber durado esta relación, Lucrezia no ejerció simplemente la función de amante del rey, puesto que no quedó su radio de acción –como el de otras tantas– circunscrito al ámbito privado; no fue solo la *diva* de Alfonso<sup>14</sup>. Lucrezia tuvo, más allá de su relación sentimental con el Magnánimo, un papel fundamental en la vida pública de la corte e incluso en la política del Reino, y de ello han llegado hasta nuestros días no pocos testimonios. Por ejemplo, Enea Silvio Piccolomini, que tras alguna estancia en Nápoles llegó a convertirse en el papa Pío II, escribió que:

«Il re amò così perdutamente [Lucrezia] che al cospetto di lei usciva fuori di sé e non aveva occhi né orecchi per nessun altro se non per Lucrezia. Non staccava mai lo sguardo da lei, lodava le sue parole, ne ammirava la saggezza, trovava elegante il portamento e la bellezza della persona giudicava divina: dopo molti doni e onori quasi regali, in ultimo si fece suo schiavo»<sup>15</sup>.

Estas palabras presentan uno de los aspectos de la relación entre Alfonso y Lucrezia que más resonancia ha tenido en las crónicas; esto es, los pingües beneficios económicos que la dama obtenía por su mediación con el monarca. Así pues, Loise de Rosa afirma en sus *Ricordi* que Lucrezia:

«Stava ad uno casale de Napole che se chiamma la Torre del Grieco et abbitava ad una torre et lo re ad un'autra torre [...] et stavano loro duy et raionavano uno grande tienpo insenbra de più cose, et con chello raionare guadagniava de multy centenara et anco migliara de ducate, perché chi voleva arcuna gracia da lo re andava a madamma Lucrezia, et con chesto fece uno grande denaro»<sup>16</sup>.

En efecto, el poder y la presencia de Lucrezia en el seno de la corte partenopea fueron incrementándose a medida que trascurría el tiempo desde el inicio de su relación con el

.....  
12 RYDER, A., *Alfonso the Magnanimous...* op. cit., p. 395.

13 Al parecer, la estancia del Magnánimo en la residencia de Torre del Greco se produjo entre agosto de 1449 y abril de 1450, período durante el cual es bastante probable que frecuentase la compañía de los d'Alagno, al tratarse de una de las familias más destacadas de la zona (RYDER, A., *Alfonso the Magnanimous...* op.cit., p. 396). Del mismo modo, Chilà recoge en su cronología que en verano de 1449 «le roi est à Torre del Greco avec Lucrèce» (CHILÀ, R., *Une cour à l'épreuve de la conquête...* op. cit. p. 777).

14 BERNICOLI, S., «La diva di Alfonso d'Aragona...», op. cit., p. 325.

15 PÍO II (PICCOLOMINI, E. S.), *I commentari*, Siena: Cantagalli, 1997, p. 54. [M. Marchetti ed.].

16 DE ROSA, L., *Ricordi*, Roma: Salerno Editrice, 1998, p. 633 [V. Formentin ed.].

soberano, hasta el punto de que hay testimonios que afirman sin tapujos que la influencia de la joven sobre el monarca llegó a apartarlo del buen hacer político que había caracterizado el gobierno de Alfonso durante sus primeros años<sup>17</sup>.

En este sentido, incluso se hace posible señalar un punto de inflexión en el romance, que conlleva por un lado el clímax del mismo y, por otro, y como consecuencia de ello, la máxima cota de la autoridad de la d'Alagno en la vida pública y política del Reino. Se trata del mes de octubre de 1457 –concretamente del día 13–, cuando la dama, durante una peregrinación a Roma que, aparentemente, no tenía otro fin que el espiritual, se reúne con el papa Calixto III para solicitar la nulidad matrimonial de Alfonso con María de Castilla<sup>18</sup>. Cabe decir que la petición no fue muy bien acogida por parte del pontífice, que parecía recordar aún sus años de juventud al servicio de la reina de Aragón, por lo que se opuso tajantemente a la petición de la joven.

A pesar de que la negativa de Calixto III, tomando como base la crónica de Broglio citada más arriba, se produjo con una dureza casi insultante<sup>19</sup>, no pareció suponer impedimento alguno para que la relación extramatrimonial de Alfonso siguiese por los mismos derroteros de los ocho años anteriores. Es más, como se verá más adelante, el regreso de Lucrezia y de su cortejo a la capital partenopea fue celebrado con toda la pompa y el boato por expresa voluntad del Magnánimo<sup>20</sup>, que pretendía compensar a la dama por los ásperos momentos vividos en la audiencia papal.

## 2. LA FIGURA PÚBLICA DE LUCREZIA

Naturalmente, este poder político de Lucrezia hizo que la imagen de la dama se propagase de inmediato a otros ámbitos. Así, desde 1449, la presencia de la amante del rey en la vida pública napolitana comienza a convertirse en una constante; son múltiples los banquetes y festejos que el Magnánimo organiza para honrar a la joven y esta se convierte en el dechado de virtudes que cantan todos los poetas de la corte e incluso algún que otro lírico extranjero cuyo señor busca ganarse el favor del monarca partenopeo.

### 2.1 LUCREZIA EN LA PRODUCCIÓN POÉTICA

La repercusión de Lucrezia en el campo literario es fundamental para el tema que articula este estudio, máxime teniendo en cuenta que el filón poético en que aparece la dama se encuadra

.....  
17 Ryder afirma que «the relationship with Lucrezia patently threw Alfonso off balance as a man. [...] Some seeking to do business with him did complain that his afternoon attentions to the lady made it difficult to gain his attention» (RYDER, A., *Alfonso the Magnanimous...* op. cit., p. 397).

18 Tal vez la anulación por parte de Calixto III del matrimonio de Enrique, heredero a la Corona de Castilla, en diciembre de 1453 animara a Lucrezia y Alfonso en su solicitud.

19 El cronista llega a asegurar que el pontífice espetó a la dama que cómo pretendía convencerlo de «che noi leviamo dall'onore suo sì alta e degna Regina a petizione di una bagascia» (CROCE, B., «L'amorosa storia di madama Lucrezia...», op. cit., p. 210).

20 Esta pompa y este boato por expreso deseo del monarca ya estaban presentes en el cortejo que acompañó a la dama a su viaje pontificio, pues Lucrezia iba acompañada de setenta mujeres nobles, escoltadas todas ellas por Sigismondo d'Este y Antonio Centelles (RYDER, A., *Alfonso the Magnanimous...* op. cit., p. 398).

dentro de la poesía de ocasión; es decir, en el seno de ese subgénero en el que confluyen literatura, sociedad y celebración. No en vano, estas composiciones estaban encaminadas a la lectura o, incluso, a la interpretación pública en las fiestas de la corte.

Como suele ocurrir con la poesía cortesana en general y con la de ocasión en particular, la principal temática que se halla entre los versos dedicados a Lucrezia es la encomiástica, hecho que observó Cannoni afirmando que este «rico florecimiento de alabanzas poéticas [se debe a] razones propagandísticas y personales»<sup>21</sup>. Evidentemente, estas razones propagandísticas y, en cierto modo, incluso las personales, podrían vincularse al ya citado poder que la dama detentaba en la vida política de la corte alfonsina y que ha quedado atestiguado, entre otros testimonios, por Loise de Rosa y Pío II.

Por otra parte, y al margen de la temática, el corpus literario dedicado a Lucrezia d'Alagno goza de otra característica que lo hace especial tanto en el contexto italiano como hispánico de la época, pero que no es más que el reflejo directo del ambiente en que surge: el plurilingüismo de las composiciones. Las particularidades lingüístico-culturales de la corte del Magnánimo, en la que se daban cita poetas italianos, castellanos y catalanes junto a humanistas que componían en latín, se reflejan en este filón poético, si bien con distinta frecuencia.

Es cierto que hasta ahora la crítica que se ha dedicado a lo que se ha dado en llamar, utilizando un término algo discutible, el *Cancionero a Lucrezia d'Alagno*<sup>22</sup>, se ha referido a las composiciones haciendo referencia a un cierto tetralingüismo<sup>23</sup>, incluyendo en el seno del corpus estudiado composiciones en latín, italiano, castellano y catalán. Dado que, en nuestra opinión, es poco preciso yuxtaponer las composiciones en lengua vulgar a las latinas, nos ocuparemos de ellas por separado.

### 2.1.1 Textos humanistas

Una somera ojeada a las composiciones en la lengua de Roma obra de los humanistas que residían al amparo del Magnánimo basta para observar que las características de estos textos distan hasta tal punto que es imposible tomarlos en consideración al hablar de un *Cancionero* o, simplemente, de poesía de ocasión. Esto se debe a que los testimonios de producción humanista y en lengua latina no son susceptibles, en su mayor parte, de considerarse composiciones dedicadas a Lucrezia, sino textos en los que hay referencias a la dama y, en cualquiera de los casos, cuya temática se aleja diametralmente de la encomiástica de la poesía de ocasión. El mismo Rovira afirma que la finalidad de *reconstruir* este *Cancionero* es la de unificar un conjunto de poemas:

.....  
21 CANNONI, L., «El mito de Lucrezia d'Alagno...», *op. cit.*, p. 167.

22 No estamos del todo de acuerdo con la aplicación de la etiqueta de *Cancionero* a este corpus de poemas debido a que la mayúscula inicial del término puede inducir a error, haciendo pensar en la existencia entre la producción poética de la Nápoles aragonesa de un volumen único dedicado al *Cancionero al amor de Lucrezia d'Alagno* (ROVIRA, J. C., «Los poemas al amor de Lucrezia d'Alagno...», *op. cit.*, p. 81), como si este tuviese las mismas características macrotextuales o unitarias que, por ejemplo, el *Cancionero de Estúñiga*, el *Cancionero de Roma* o el *Cancionero de la Marciana*. En nuestra opinión, sería más indicado hablar simplemente de un corpus de textos o de un *cancionero*, con minúscula inicial, término que el DRAE define como «colección de canciones y poesías, por lo común de diversos autores». ID., *Humanistas y poetas... op. cit.*, pp. 75 y 161.

23 ROVIRA, J. C., «Los poemas al amor de Lucrezia d'Alagno...», *op. cit.*, p. 81, e ID., *Humanistas y poetas... op. cit.*, p. 75.

«Que se agrupan con el mismo motivo: cantan a una mujer que fue la amada de uno de los reyes más poderosos del siglo XV y tienen la tonalidad siempre de poemas cortesanos cortados por el patrón común de la alabanza a la mujer y a aquél adulterio»<sup>24</sup>.

Esta definición temática y genérica podría encajar sin mayores problemas con uno de los tres textos que hasta nosotros ha llegado de la vertiente latina de este filón. Se trata de un dístico, efectivamente encomiástico, del Panormita que reza:

«*Quantum Rex proceres, quantum sol sydera vincit,  
tantum Campanas superat Lucretia nymphas*»<sup>25</sup>.

Sin embargo, dejando al margen el testimonio panormitano, entre los textos latinos solo hallamos una epístola versificada de Francesco Filelfo que ridiculiza la, al parecer, falsa castidad de la dama<sup>26</sup> y el supuesto epitafio que se inscribió sobre su tumba, en la iglesia de la Minerva de Roma. Ambos testimonios, por forma y por contenido, no son susceptibles de formar parte de un corpus de poesía encomiástica.

### 2.1.2 Textos en vulgar

Centrándonos exclusivamente en el grupo de poemas que pueden calificarse como alabanzas, y que constituyen el núcleo de este filón, cabe decir que, a nuestro juicio, es posible establecer una dúplice división interna, a pesar de que la crítica, hasta ahora, se ha ocupado de este corpus como si de una categoría única y homogénea se tratase.

#### 2.1.2.1 Poemas encomiásticos tradicionales

En primer lugar, hallamos un conjunto de poemas encomiásticos que podríamos denominar *tradicionales*, en los que el yo lírico, que se podría perder en la impersonalidad o identificar con el poeta en cuestión, canta las virtudes de la dama. Este grupo es el más amplio y se encuentra atestiguado, con algunos matices, en las tres lenguas vulgares. Así, en catalán incluye el poema de Perot Joan que comienza *En la pus alta fortuna*, mientras comprende tres de los cuatro poemas italianos en que se hace referencia a Lucrezia; esto es, el anónimo *Se'l celi o distino o ventura*, el de Aurelio Simmaco de Jacobiti que comienza *Lassare volgio l'amore*<sup>27</sup> y la *Canzone d'Angelo Galli per Lucrezia d'Alagno*, composición encargada por el conde de Urbino a Galli, poeta a su servicio, que tenía como objetivo contribuir, a través de la mediación

24 ID., «Los poemas al amor de Lucrezia d'Alagno...», *op. cit.*, p. 81.

25 ID., *Humanistas y poetas...* *op. cit.* p. 162.

26 El mismo comienzo de la epístola, que se abre con las palabras «*Dic age quam facilem sese Lucretia prestet, / diva puellarum, Regis ad obsequium*» (*Ibidem*, p. 162), evidencia la naturaleza satírica y anti encomiástica del texto. No obstante, las sospechas ante la excesiva insistencia de los poetas de la corte alfonsina para con la castidad de Lucrezia han llegado casi hasta nuestros días; tal es el caso de Charles Vicent Aubrun, al afirmar que Lucrezia, «aspirant à une gloire qu'elle ne méritait pas sans doute, fit célébrer sa chasteté par les poètes à gages, courtisans amateurs ou troubadours professionnels» (AUBRUN, C. V., *Le chansonnier espagnol d'Herberay des Essarts*, Burdeos: Féret et Fils, 1951, p. LXXVIII).

27 Para más datos acerca de estas tres composiciones; véase RODRÍGUEZ MESA, F. J., «La relación entre Alfonso el Magnánimo y Lucrezia d'Alagno...», *op. cit.*, pp. 108-115.

de la dama, al fin de las tensiones entre ambas cortes<sup>28</sup>. Por lo que respecta al filón castellano, hallamos un total de siete composiciones: las anónimas *De madama Lucrecia la napoletana*, *Quantos en vos paran mientes* y *Do mora mucha beldat*, la de Carvajal *Por madama Lucrecia d'Alañ en la mejor hedat de su belleza*, la de Suero de Ribera *Gentil señor de Centellas*, la de Juan de Tapia *Dama de tan buen semblante* y la de Pere Torroella *Maravilla a los absientes*.

Como ejemplo de los textos pertenecientes a este grupo, veamos los principales rasgos del poema cuyo primer verso reza *S'el celi o distino o ventura*<sup>29</sup>. Esta composición fue publicada por Filangieri<sup>30</sup> y por Mario Mandalari<sup>31</sup> quien, sobre la base de una *F* presente en el manuscrito de la Biblioteca Nacional de París<sup>32</sup> donde se conserva el poema, supone como autor a Francesco Galeota o a Francesco Spinelli.

Se trata de una composición de alabanza a Lucrezia que puede dividirse en tres partes. En la primera de ellas (vv. 1-8) el poeta narra las excepcionales circunstancias que debieron darse el día del nacimiento de la dama, describiendo a Lucrezia como receptora de todas las virtudes humanas, que le han llegado en forma de regalo por parte de los «*celi o distino o ventura*» y de «*la vertù celesta*» y cuyo resultado es que «*triunfi son tutti in sua potesta*». En la segunda parte (vv. 9-14), sin embargo, hay un cambio de perspectiva, pues si hasta aquí ha sido la dama la receptora de todos estos dones, a partir de este momento pasará a ser la fuente de la que estos emanen, beneficiando, así, al resto de mortales. Este cambio de dirección entre las dos primeras partes conlleva la sustitución de la naturaleza y, en última instancia, de la «*vertù celesta*» presentes en los versos iniciales por la misma figura de Lucrezia, que, pasado el ecuador del poema, asumirá íntegramente el papel de *donna angelicata* en la medida en que se presenta como mediadora entre la humanidad y el mundo de lo divino:

«*Chi vol videre in terra paradiso,  
la gloria felice e vita eterna,  
reguarda pur a quell'angelico viso*» (vv. 9-11).

No obstante, es la tercera parte del poema (vv. 15-17) la que proporciona los rasgos más interesantes de la composición. En estos versos el poeta afirma que:

«*Digna è questa perna*<sup>33</sup>  
*esser segnora de l'antica Grecia:*  
*non so se dico dea over Lucrezia*».

.....  
28 Recuérdese que Federico de Montefeltro apoyó a Florencia en su guerra contra Nápoles.

29 Presente en ROVIRA, J. C., *Humanistas y poetas...* op. cit., p. 166.

30 FILANGIERI, G., «*Nuovi documenti intorno la famiglia...*», op. cit., p. 375.

31 MAZZANTINI, G. e IVE, A., *Rimatori napoletani del Quattrocento dal cod. 1035 della Biblioteca Nazionale di Parigi*, Roma: Loescher, 1885, p. 72.

32 Ms. Ital. 1035, es decir, el códice conocido popularmente como *Cansonero del conde de Popoli*. Esta composición, como todas las recogidas en este ms. de la Biblioteca Nacional de París y en el Vaticano Latino 10656, fue editada por Antonio Altamura (ALTAMURA, A., *Rimatori napoletani del Quattrocento*, Nápoles: Fausto Fiorentino, 1962) en la que se considera la antología fundamental de la lírica napolitana del periodo aragonés. No obstante, cabe señalar que Altamura incluye una errata en su edición de este poema en concreto pues, en el primer verso se puede leer *S'el celi o distinto o ventura*. Aseguramos que se trata de una errata ya que el resto de ediciones consultadas interpretan *distino*, al igual que puede leerse en el índice de primeros versos incluido en la última parte de la obra de Altamura.

33 Arcaísmo para *perla*.

La conclusión de este poema se encuadra dentro de la tópica de este tipo de lirica de alabanzas a la amada. Sin embargo, en el contexto que nos ocupa, adquiere una relevancia sin parangón, ya que no hemos de olvidar que Lucrezia era la amante de un monarca adúltero que, según nos dice Croce<sup>34</sup>, llegó a estar obsesionada con casarse con Alfonso y convertirse, de este modo, en la legítima consorte. Así pues, al considerar a la dama en el poema como digna de «*esser signora de l'antica Grecia*»<sup>35</sup>, se afirma que reúne los requisitos necesarios para ser una consorte perfecta.

Si ponemos en relación estos versos con algunos de los hechos históricos y biográficos de la joven napolitana, sorprende la potente carga propagandística que se esconde tras las aparentemente inocentes palabras del poema. Así pues, en primer lugar, lejos de poner en entredicho la idoneidad de Lucrezia al trono por las serias dudas que en la época había acerca de la nobleza de su linaje, la hace poseedora de los *triunfi tutti*, preparando, de este modo, desde el ambiente literario, el terreno para la nulidad matrimonial de la que el Magnánimo hubiera podido beneficiarse para contraer segundas nupcias con su amante.

Asimismo y sin perder de vista este hecho, cabe señalar que el criterio de nobleza aplicado a Lucrezia tenía que ir más allá del vigente en la lirica italiana ya desde tiempos del *Dolce Stil Novo*, pues, en sus pretensiones a la corona, la nobleza de espíritu no debía considerarse sino como un complemento más dentro del conjunto de atributos que caracterizaban a una auténtica reina. Una vez que la dama reunía todas estas dotes, no solo era digna de un reino, sino que cualquier rey estaría orgulloso de compartir con ella, más allá de su trono, su amor. Y esta es una de las características más notables que hemos hallado en las composiciones en loor de Lucrezia: el modo en que, indirectamente, a medida que se alaba a la d'Alagno y se publicita su figura como potencial consorte, se engrandece la figura del Magnánimo y su criterio al haber escogido a semejante joven como depositaria de su amor.

#### 2.1.2.2 El «rey d'Aragón a Lucrecia»

Nos servimos del paratexto que introduce el poema de Carvajal que comienza «*si desí que vos offendé*» para hablar del segundo filón de poesía encomiástica dirigida a Lucrezia. Esta segunda vertiente no diverge de la primera en el contenido, que continúa basándose esencialmente en la alabanza, sino en la identificación del yo lírico, que en estos casos se erige como el trasunto poético del mismo monarca. Esta nueva tipología podría deberse a lo que Rovira ha calificado de «poema de encargo»<sup>36</sup>, que habría sido recitado por el Magnánimo en persona a su amante en alguna de las celebraciones que en la corte tenían lugar para honrar a Lucrezia, y en este sentido podrían responder a una «poesía orientada por el propio rey»<sup>37</sup>.

Esta categoría tendría representación tanto en lengua italiana como en castellano. En el primer caso, encontramos el poema anónimo que comienza *O vos homines qui transitis*, en cuyos versos 15-16 se desvela que el yo poético no es otro que el eterno enamorado de la «*gentil*

.....  
34 CROCE, B., «Lucrezia d'Alagno...», *op. cit.*, p. 105.

35 Obsérvese que el poeta no habla de un señorío cualquiera, sino que se sirve de una referencia al mundo clásico, tan en boga en la Italia del siglo XV. Ciento es que esta mención facilita la rima con el nombre de la dama, pero no hemos de dejar de considerar la carga semántica que aporta a la totalidad del poema.

36 ROVIRA, J. C., «Los poemas al amor de Lucrezia d'Alagno...», *op. cit.*, p. 96

37 ID., *Humanistas y poetas...op. cit.*, p. 86.

*donna d'alagnie*», depositaria de la vida del amante. Por la parte castellana, este segundo grupo estaría ejemplificado por dos poemas de Carvajal, cuyos paratextos dan inmediata noticia de quién se esconde tras el yo lírico, nos referimos al ya citado «*Rey D'Aragón a Lucrecia*» y a «*Por mandado del Señor Rey fablando en propia persona, siendo mal contento de amor mientra madama Lucrecia fue a Roma*»<sup>38</sup>.

Un ejemplo perfecto de esta vertiente es el citado poema de Carvajal que comienza con el verso «*Si desís que vos offendre*» y que recoge una imploración a la dama para que acceda a satisfacer sus deseos carnales, que no serán pecaminosos debido al gran amor que hacia ella profesa el monarca:

«*Si desís que vos offendre  
lo que más mi seso piensa:  
si razón algo defiende  
en tal caso amor dispensa*» (vv. 1-4).

Otro argumento que el enamorado esgrime en su petición es la limpieza moral de la dama, que, por un lado, se mantendría intacta, al recaer toda la culpa de una hipotética consumación de los amores sobre el monarca («*Yo solo seré el culpado / vos queriendo mi querer*», vv. 5-6) y, por otro, incluso mejoraría si esta accediera a su solicitud, pues sería menos grave el pecado cometido que el tormento al que está sometiendo al amante con su negativa: «*e pensad mayor peccado / ser matar que offender*»<sup>39</sup> (vv. 7-8).

#### 2.1.2.3 Conclusiones: hacia una restricción del *corpus poético lucreziano*

A la vista de lo nutrido de estos filones y de la multitud de autores de diversa proveniencia y con distinta formación poética que se ocuparon de las alabanzas a Lucrezia d'Alagno, cabría compartir la opinión de Gil Rovira acerca del origen de las temáticas poéticas en la Nápoles aragonesa, que describe como «una literatura que crea los modelos de prestigio en su propia historia y los equipara a los modelos clásicos»<sup>40</sup>.

A pesar de lo dicho hasta aquí, si se confrontan las composiciones enumeradas con las que incluye el *Cancionero* publicado por Rovira<sup>41</sup> se puede observar que hay algunos poemas que se han dejado al margen. Ello se debe a que no nos ha parecido que se trate de testimonios que tengan en consideración directa la figura de Lucrezia o que aludan abiertamente a ella, sino que simplemente se refieren a la condición de enamorado del Magnánimo o a otros hechos ajenos a la alabanza, sin que puedan repercutir en celebración alguna de la dama. En este sentido, podríamos señalar, por un lado, el poema en castellano de Juan de Andújar que comienza *Nunca jamás vencedor* y que desarrolla la idea de la lírica cortesana de que el poder del dios amor es

.....  
38 Para más datos acerca de las composiciones de Carvajal en las que aparece Lucrezia d'Alagno remitimos a RODRÍGUEZ MESA, F. J., «El amor de Alfonso el Magnánimo y Lucrezia d'Alagno...», *op. cit.*

39 Nótese la singularidad del último verso, al contemplar la posibilidad de que un rey que sobresalió en el campo de batalla, como era el caso del Magnánimo, pudiese morir por amor.

40 GIL ROVIRA, M. (ed.), *Cansonero del Conte di Popoli*, Madrid: Centro de Lingüística Aplicada Atenea, 2007, p. 34.

41 ROVIRA, J. C., *Humanistas y poetas... op. cit.*, pp. 161-208.

mayor que el de cualquier monarca<sup>42</sup>, y, por otro, los poemas en catalán de Ausiàs March que comienzan *Tots los delits del cors he ja perduts y Mon bon senyor, puix que parlar en prosa*, en los que, someramente, el poeta alude a la intercesión de la dama para convencer al soberano de que le regale un halcón.

## 2.2 LUCREZIA Y LOS FESTEJOS EN NÁPOLES

Pese a la prodigalidad del campo literario, no fue este el único ámbito en el que permeó la celebración de Lucrezia, puesto que las alabanzas y actos de honorificencia dedicados a la dama llegaron a invadir la vida social de la capital del Reino en su acepción más amplia.

Si desde 1449, como se ha dicho más arriba, la aparición de los d'Alagno en las listas de concesiones y de beneficios de la corte es una constante, cabe señalar el año de 1452 como el comienzo de la época dorada de las fiestas y celebraciones en honor de la amante del rey, hechos de los que nos informan tanto los documentos de la Tesorería Real<sup>43</sup> como las crónicas o epístolas de emisarios extranjeros presentes en la corte partenopea. Como ocurría con el plano literario, también la esfera de la celebración social es susceptible de ser dividida en dos ámbitos; así pues, de acuerdo con la heterogeneidad social de los asistentes a dichos acontecimientos, podríamos hablar de celebraciones cortesanas o de festejos públicos.

### 2.2.1 Celebraciones cortesanas

Los actos de este primer ámbito estarían dirigidos exclusivamente al personal de la corte, a la aristocracia del Reino y a los emisarios o altos dignatarios extranjeros que estuviesen de visita en Nápoles. No obstante, a pesar de que la presencia de altas personalidades de otros puntos geográficos pueda hacer pensar en celebraciones de estado miradas a honrar a los ilustres huéspedes, aquí se hará mención exclusivamente a aquellos casos en los que Lucrezia ocupase un lugar que podríamos calificar de anómalo, en tanto en cuanto no se correspondía con lo que oficialmente y por sí misma era, es decir, la hija de un miembro de la pequeña nobleza amalfitana.

Entre la infinidad de testimonios que podríamos citar de este ámbito, nos ha parecido oportuno hacer referencia a uno de los primeros y más fructíferos eventos dentro de la esfera de las fiestas cortesanas y que, además, da idea de lo conocida que era Lucrezia en las cortes europeas de la época. Se trata de la visita a Nápoles del emperador Federico III, en 1452, acompañado por su esposa, Leonor de Portugal, con quien acababa de contraer matrimonio y que, además, era sobrina del Magnánimo. Según diversos testimonios<sup>44</sup>, con el único fin de organizar un encuentro entre su amante y la pareja imperial, Alfonso organizó una cacería en la posesión real de los Astroni<sup>45</sup>. Asimismo, durante los festejos celebrados en honor de los

42 En torno a esta misma idea gira el poema de Carvajal que comienza *Oíd que dice mi mote*.

43 MINIERI RICCIO, C., *Alcuni fatti di Alfonso I di Aragona*, Nápoles: Francesco Giannini, 1881.

44 CROCE, B., «Lucrezia d'Alagno...», *op. cit.*, p. 96.

45 Según cuenta CROCE (*Ibidem*, p. 96) y dan a entender otras crónicas de la época, la finalidad que el Magnánimo perseguía con la cacería no se consiguió, puesto que, antes de que esta tuviera lugar y deseosos de entrevistarse con Lucrezia, Federico III y su esposa la visitaron en su casa.

emperadores y por expreso deseo del Magnánimo, Lucrezia ocupó el tercer lugar de honor reservado a las mujeres, solo tras la emperatriz y la duquesa de Calabria, esposa del heredero al trono<sup>46</sup>.

Con respecto a este último hecho, es significativo el testimonio de un embajador portugués llegado a Nápoles en el séquito de la emperatriz, quien, maravillado por el tratamiento de Lucrezia en la corte, llegó a escribir:

«Tras el Rey consiguo huā Dama que chamão Lucrezia, e eu certo não sei que digua; he servida como rainha, e condes lhe beijão a mão, e tem muito grande renda, e dalhe el Rey muito dinheiro, e trala publicamente em estado de rainha»<sup>47</sup>.

Al margen de la visita imperial, los documentos de la Tesorería Real que hasta nosotros han llegado<sup>48</sup> dan noticia de distintas fiestas celebradas en honor de Lucrezia y cuyos gastos corrieron por cuenta del rey. Así, en enero de 1456, tuvo lugar un convite en casa de la dama para festejar el matrimonio de un pariente; en mayo de ese mismo año se celebraron dos fiestas en su honor, una en Ischia, destinada a sus doncellas, y otra en Castel dell’Ovo, a la que acudieron algunos caballeros de la corte, junto a la duquesa de Calabria. Del mismo modo, en 1457, los documentos de la Tesorería dan fe de otros dos banquetes en los que la amante del rey actuó como anfitriona, uno durante la celebración de la Pascua en Castel Nuovo y otro en el mes de julio, en Torre del Greco, con motivo de las bodas de su hermano Mariano<sup>49</sup>.

Aunque más allá de las fronteras del Reino, adquieren una especial relevancia en este sentido las recepciones y los actos organizados en Roma, entre el 11 y el 13 de octubre de 1457 durante la mencionada visita de Lucrezia a Calixto III<sup>50</sup>. El hecho de que la d’Alagno fuese recibida con los honores de una auténtica consorte real da testimonio, una vez más, de que tanto la notoriedad de la dama como su influencia política no eran desconocidas fuera de la corte partenopea.

## 2.2.2 Festejos públicos

Las celebraciones abiertas a una audiencia más amplia son mucho menos frecuentes que las fiestas cortesanas, si bien este hecho no debe sorprender dado que la esfera en que se desarrollaba la vida de Lucrezia y en la que la dama detentaba su extraordinario poder era eminentemente palaciega. No obstante, ello no fue óbice para que la ciudad partenopea en su conjunto viviese la relación de su monarca con la d’Alagno y festejase a la dama en más de una

.....  
46 A medida que la relación entre Alfonso y Lucrezia fue progresando, los honores dedicados a la dama en la corte fueron mayores que los destinados a la duquesa de Calabria. Este hecho, al parecer, fomentó la antipatía y enemistad entre ambas y contribuyó, junto a otros factores políticos, al abandono del Reino por parte de Lucrezia tras la muerte del Magnánimo. DE ROSA, L., *Ricordi...* op. cit., p. 632 describe estos conflictos en los siguientes términos:

«Lo re [Alfonso] portava tanto honore [a Lucrezia] che era una cosa stupenda, sý più ad essa che no a la duchessa, mogliere de don Ferrante; et cheso fo la raione che, como fo muerto lo re, che la duchessa fo regina, essa fugio et andosende co lo duca Ioanne, che venne perfine a Somma ad aconpangniarela».

47 RYDER, A., *Alfonso the Magnanimous...* op. cit., p. 393.

48 MINIERI RICCIO, C., *Alcuni fatti di Alfonso I di Aragona...* op. cit.

49 RYDER, A., *Alfonso the Magnanimous...* op. cit., p. 396.

50 CROCE, B., «Lucrezia d’Alagno...», op. cit., p. 108.

ocasión, incluso con celebraciones que no escatimaron en gastos ni en suntuosidad y de las que ha quedado indeleble testimonio en las crónicas y documentos oficiales que hacen referencia al período alfonsino.

Este último, por ejemplo, es el caso de la gran fiesta que el 28 de febrero de 1456 se celebró, como recogen los documentos de la Tesorería, «*per amore di madama Lucrezia*»<sup>51</sup>. Aunque se desarrolló por distintos puntos de la capital partenopea, esta celebración tuvo como centro neurálgico la plaza de la Sellaria, de la que se demolieron algunos edificios que habrían impedido el desarrollo de las actividades planeadas para los festejos<sup>52</sup> y cuyo pavimento se cambió por completo. Asimismo, hay constancia en los documentos de la corte de que la vía pública fue adornada expresamente para la ocasión con lujosos tapices provenientes de las distintas residencias reales y que, por lo general, solían estar inspirados en amoríos mitológicos.

A través de los mismos documentos tenemos noticia de otro importante festejo dedicado a la joven y que, esta vez, al parecer estaba motivado por un hecho radicalmente distinto a la mera celebración. Se trata de las fiestas que se desarrollaron en la ciudad de Nápoles tras la vuelta de la dama de Roma y la negativa del pontífice a anular el matrimonio de Alfonso y María de Castilla. En opinión de Croce, con el fin de «*distogliere Lucrezia dalla tristeza che l'occupava*»<sup>53</sup>, el soberano ordenó la celebración de fiestas en toda la capital a comienzos del mes de noviembre de 1457.

A nuestro juicio, este evento es especialmente significativo debido a que surge –como bien señaló Croce– como un intento del Magnánimo de compensar a su amante por las vicisitudes vividas en la Santa Sede. Esta motivación es llamativa por lo que respecta a dos vertientes distintas. En primer lugar, se erige como la confirmación de la independencia moral del monarca aragonés con respecto a las posiciones del pontífice, pues en ningún momento la decisión de Calixto III produce fisura alguna en la relación entre el soberano y la d'Alagno. Por otro, aunque igualmente vinculado a la falta de consecución de la nulidad, los festejos populares que pretenden animar a Lucrezia ante el contratiempo implican la confirmación institucional de su papel como consorte, puesto que en este caso, a diferencia de lo que ocurría en las fiestas cortesanas, es el grueso del pueblo partenopeo el que festeja y disfruta de las celebraciones en honor de la dama. En otras palabras, las fiestas que tuvieron lugar durante el mes de noviembre de 1457 parecían confirmar definitivamente que Alfonso convertiría a Lucrezia en su legítima consorte en cuanto tuviese la oportunidad de hacerlo; es decir, en cuanto la reina María falleciese, y en esta misma dirección apuntaban algunos de los testimonios de la época, como el de un enviado catalán que el 6 de noviembre de 1457 escribió: «*Lo senyor rey continuament entén en festes e triumphos ab Madama, queyt és, no entén en affers sinó en sos delits e piers. Vuy és pus fort lo fet de Madama que may*»<sup>54</sup>.

.....  
51 MINIERI RICCIO, C., *Alcuni fatti di Alfonso I di Aragona...* op. cit., p. 96.

52 Al parecer, con la excusa de este festejo, el Magnánimo aprovechó para demoler precisamente el edificio donde se reunía el *seggiu del popolo*, sector que había mostrado algunas hostilidades al monarca. Asimismo, los documentos de la Tesorería muestran que en esta misma fecha se hizo entrega a Lucrezia de «*una cadena d'or fin a manera de tronchs per manament del senyor Rey*» (*Ibidem*, p. 97). Otros datos sobre esta celebración son ofrecidos en CHILÀ, R. *Une cour à l'épreuve de la conquête...* op. cit., p. 441.

53 CROCE, B., «*Lucrezia d'Alagno...*», op. cit., p. 110.

54 MADURELL I MARIMON, J. M., *Mensajeros barceloneses en la corte de Nápoles de Alfonso V de Aragón, 1435-58*, Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963, p. 608. También en este aspecto Ryder se muestra tajante, afirmando que a estas alturas «*for none [...] doubted that in the event of Maria's death this ambitious woman would be their queen*» (RYDER, A., *Alfonso the Magnanimous...* op. cit., p. 400).

Paradójicamente, el destino querría que estos acontecimientos estuviesen entre los últimos que la dama y el monarca presenciasen juntos, puesto que, pocas semanas después, el Magnánimo enfermó gravemente y falleció el 27 de junio de 1458. Asimismo, parece ser que a pesar de la escasa preocupación moral que el soberano mostró por su relación extramatrimonial a lo largo de los ocho años anteriores, siguiendo el consejo de sus confesores, en sus últimos meses de vida se distanció de Lucrezia, restringiéndose sus encuentros a un par de ocasiones entre principios de 1458 y el momento del deceso del Magnánimo.

### 3. CONCLUSIONES

Tras la muerte de Alfonso y la subida al trono de Ferrante y, en especial, con la victoria del nuevo monarca en la guerra sin cuartel que algunos miembros de la aristocracia –apoyados por Lucrezia– le declararon en los primeros años de su reinado, la d'Alagno se vio prácticamente obligada a abandonar Nápoles en 1463 para no volver jamás. A este hecho contribuyó decisivamente, según el citado testimonio de Loise de Rosa<sup>55</sup>, la enemistad que a lo largo de los últimos años había surgido entre la joven dama y la recién proclamada reina.

Sin embargo, a pesar de este final y de lo controvertida que, con estos precedentes, pudo haber llegado a ser su figura durante el reinado del segundo monarca aragonés, el arraigo de Lucrezia en la cultura cortesana y popular de Nápoles fue mucho más fuerte que la *damnatio memoriae* de la que pudiera haber sido víctima. En efecto, aún hoy la dama sigue considerándose como una de las principales musas artísticas de la Nápoles alfonsina<sup>56</sup> a la vez que como una de las mujeres más poderosas de la Italia del Quattrocento.

En este contexto, el estudio de la figura de Lucrezia d'Alagno, de sus representaciones artísticas y de su papel en la corte del Magnánimo nos permite adentrarnos en una esfera donde convergen historia y poesía, poder y arte, política y vida privada; todo ello en un ámbito geográfico y en un momento histórico que sirvieron de puente entre dos mundos –las penínsulas ibérica e italiana– y que en ambos dejó una huella que se ha mantenido indeleble durante siglos.

.....  
55 DE ROSA, L., *Ricordi...* op. cit., p. 632.

56 Dejando a un lado el plano literario, por lo que respecta a la influencia de Lucrezia en el arte, hay quien cree que la dama sirvió de modelo para la única figura femenina que se encuentra representada en el arco del triunfo que Alfonso hizo construir a la entrada de Castel Nuovo (CROCE, B., «Lucrezia d'Alagno...», op. cit., pp. 101-102). Se trata de la figura, en bajorrelieve, de una joven lujosamente ataviada que acoge de brazos abiertos a las huestes del Magnánimo en la ciudad que acaban de conquistar y que podría representar a la mitica Parténope. Más allá de la posible influencia del imaginario popular en este tipo de creencias, a la que Croce alude en varias ocasiones de su planteamiento, lo cierto es que, cronológicamente, la hipótesis es factible, puesto que el arco se comenzó a construir en el año 1453 (DE SETA, C., *Napoli fra Rinascimento e Illuminismo*, Nápoles: Electa, 1991, p. 43), cuando la fama de Lucrezia estaba en su punto álgido.

## AFRONTAR EL DESTINO: FORTUNA, PROVIDENCIA Y MORALIDAD EN LOS TRATADOS CASTELLANOS DE LA BAJA EDAD MEDIA<sup>1</sup>

Facing the fate: fortune, providence and morality in castilian treatises of Late Middle Ages

Josué Villa Prieto<sup>2</sup>

**Resumen:** Algunos autores de finales del Medievo debaten sobre la fortuna a partir de tratadistas clásicos, Padres de la Iglesia, filósofos escolásticos y humanistas italianos. En este estudio se analizan sus escritos precisando los significados otorgados a la fortuna y al destino providencial, la relación que guardan con la conducta moral del individuo y los consejos que ofrecen para evitar sufrir infortunios.

**Palabras clave:** Fortuna. Providencia. Moralidad. Tratados. Humanismo. Crónicas.

**Abstract:** Some late medieval authors discuss the fortune using classical treatise writers, Church Fathers, scholastic philosophers and Italians humanists. This study analyzes their writings, focusing on the meaning given to fortune and fate, their relation to the individual moral behavior and the pieces of advice that are given to prevent misadventures.

**Key Words:** Fortune. Providence. Morality. Treatises. Humanism. Chronicles.

«Como la rueda de la fortuna nunca para en este mundo, á unos dando, á otros quitando, á unos faciendo, á otros desfaciendo, á unos con mucha miseria y pobreza dando muy luenga vida de años, hasta que se enojan de vivir y querrían la muerte; á otros que son ricos, príncipes, reyes y grandes señores, y á nuestro ver muy necesarios en el mundo para que viviesen, dando la muerte en el tiempo de su mayor participación, y no se cura la dicha fortuna que sean grandes ni pequeños, ricos ni pobres, Papas ni Emperadores».

Andrés Bernáldez<sup>3</sup>

### 1. OBJETO DE ESTUDIO

M. Fumagalli y E. Garin plantean cómo el humanismo puede interpretarse de un modo filológico o cívico según la voluntad de sus autores sea la imitación de los modelos literarios clásicos o dar respuesta a las preocupaciones propias de su tiempo; ambas tendencias pueden asimismo confluir en un movimiento pedagógico basado en el estudio general de las «litterae humaniores», como sucede en el caso del grueso de los intelectuales bajomedievales<sup>4</sup>. Sus reflexiones sobre la fortuna y el destino constituyen uno de los más arduos y complejos debates

1 Fecha de recepción: 2015-07-17; Fecha de revisión: 2016-02-29; Fecha de aceptación: 2016-03-11; Fecha de publicación: 2016-06-27.

2 Doctor en Historia. Assegnista di ricerca. Università degli Studi di Roma Tor Vergata. Dipartimento di Storia. Facoltà di Lettere e Filosofia, Edificio B, IV piano, Via Columbia n° 1, Roma, Lazio, Italia. c.e.: josuevillaprieto@gmail.com. Este trabajo cuenta con el apoyo de una ayuda postdoctoral Clarín-COFUND Marie Curie del Principado de Asturias (España) y de la Comisión Europea.

3 ROSELL, C. (ed), *Crónicas de los reyes de Castilla III*, Madrid: B.A.E., 1953, Tomo LXX, pp. 567-773 [en adelante *Crónica de los Reyes Católicos*]. Sobre la muerte del príncipe Juan, heredero de los Reyes Católicos, en 1497 véase p. 691.

4 Vid. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, M. y GARIN, E., *L'intellettuale tra Medioevo e Rinascimento*, Bari: Editori Laterza, 1994.

del periodo al establecer interpretaciones desde postulados propios de la Filosofía grecorromana y de la Teología cristiana, resultado en muchos casos incompletos, problemáticos e incluso contradictorios. En la Península Ibérica no se afronta esta cuestión, desde perspectiva humanista, hasta el siglo XV, mientras que en la Itálica se adelanta la cronología una centuria; su influencia se canaliza en el territorio hispánico a través de la Corona de Aragón<sup>5</sup>.

La moralidad es un aspecto fundamental en las argumentaciones elaboradas. Los tratadistas sostienen que mantener una conducta ejemplar y llevar a cabo buenas prácticas no sólo agrada a Dios y sirve de provecho para la comunidad, sino que garantiza al individuo prosperidad y bonanza. Sin embargo, en ocasiones perciben la inexistencia de una correspondencia entre el bienestar del sujeto y la probidad de sus actos, o dicho de otra manera: algunas veces los hombres más virtuosos sufren desgracias injustificadas y los malvados, en cambio, felicidad y grandes triunfos. ¿A qué se debe esta contradicción? ¿Qué vínculo guarda con la fortuna? ¿Forma parte del misterioso plan de Dios? Estos interrogantes propician exégesis de todo tipo. Un reducido pero importante número de autores señala la existencia de fuerzas misteriosas que rigen el destino del hombre, el hado, siendo receptor de las supersticiones paganas del colectivo social. La mayor parte, en cambio, combate todo tipo de fetichismo al aferrarse al discurso

.....  
 5 Vid. GARIN, E., *Medievo y Renacimiento: Estudios e Investigación*, Madrid: Taurus 1981, p. 157 y ss. El problema del humanismo en el siglo XV castellano ha sido afrontado tanto por historiadores como por filólogos bajo objeto de determinar sus características. Desde la perspectiva de la elegancia latina F. Rico (RICO, F., *Nebrja frente a los bárbaros. El canon de gramáticos nefastos en las polémicas del humanismo*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1978, e ID., *El sueño del humanismo*, Madrid: Destino 1993) delimita el humanismo europeo desde Petrarca (1304-1374) a Erasmo (1466-1536), siendo Antonio de Nebrija (1441-1522) y Luis Vives (1492-1540), respectivamente, el primer y el principal exponente del humanismo español. Por su parte, R. Tate (TATE, R., «López de Ayala, ¿historiador humanista?», en ID., *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*, Madrid: Gredos, 1970, pp. 33 y ss.) se apoya en B. Sánchez Alonso (SÁNCHEZ ALONSO B., *Historia de la historiografía española*, Madrid: J. Sánchez de Ocaña, 1941, Vol. I, p. 298) para proponer términos como «prehumanismo», «protohumanismo», «humanismo clasizante» o simplemente «primer humanismo» para referirse al periodo en el que se gestan las particularidades propias del humanismo hispano, que cronológicamente abarcaría desde Pero López de Ayala (1332-1407) a Joan Margarit (1421-1484). Vid. asimismo, GIL FERNÁNDEZ, L., «Líneas maestras del humanismo español», en JOVER ZAMORA, J. M. (coord.), *La cultura del Renacimiento (1480-1580)*, Madrid: España Calpé, 1999, pp. 213-303 [Tomo XXI de la *Historia de España de Ramón Menéndez Pidal*], y su estudio ID., *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, Madrid: Tecnos, 1981. Otros referentes teóricos para la valoración del humanismo español en el Cuatrocientos son, entre otros, los de RALLO GRUSS, A., *Humanismo y renacimiento en la literatura española*, Madrid: Editorial Síntesis, 2007; GONZÁLEZ ROLÁN, T. y SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P., «El humanismo italiano en la Castilla del cuatrocientos: estudio y edición de la versión castellana y del original latino del *De infelicitate principum de Poggio Bracciolini*», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 2001, nº 21, pp. 115-150; así como ID., «La contribución del reinado de Juan II al arraigo y desarrollo del renacimiento en España», en ÁLVAREZ MORÁN, M. C. e IGLESIAS MONTIEL, R. M. (coords.), *Contemporaneidad de los clásicos en el umbral del tercer milenio. Actas del I Congreso Internacional de los Clásicos. La tradición grecolatina ante el siglo XXI (La Habana, 1-5 de diciembre de 1998)*, Murcia: Universidad de Murcia, 1999, pp. 579-588; COROLEU, A., «Humanismo en España», en KRAYE, J. (coord.), *Introducción al humanismo renacentista*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 295-330; CAMILLO, O. di, «Interpretations of the Renaissance in Spanish historical thought: the last thirty years», *Renaissance Quarterly*, 1996, nº 49, pp. 360-383; así como su monografía ID., *El humanismo castellano del siglo XV*, Valencia: Doménech, 1976; GOMEZ MORENO, A., *España y la Italia de los humanistas. Primeros ecos*, Madrid: Editorial Gredos, 1994; YNDURÁIN, D., *Humanismo y renacimiento en España*, Madrid: Cátedra, 1994; LAWRENCE, J., «Humanism in the Iberian Peninsula», en GOODMAN, A. y MACKAY, A. (coords.), *The impact of humanism on western Europe*, Londres: Logman, 1990, pp. 220-258; y del mismo autor, ID., «On fifteenth century Spanish vernacular humanism», en CARDWELL, R. A. y MICHAEL, I. (coords.), *Medieval and Renaissance studies in honour to Robert B. Tate*, Oxford: Dolphin, 1986, pp. 63-79; PÉREZ, J., «L'humanisme. Essai de définition», en VV. AA., *Homenaje a Eugenio Asensio*, Madrid: Editorial Gredos 1988, pp. 345-360; BATLLORI, M., *Humanismo y renacimiento: estudios hispano-europeos*, Barcelona: Ariel, 1987; KOHUT, K., «El humanismo castellano del siglo XV. Replanteamiento de la problemática», en BELLINI, G. (coord.), *Actas del VI Congreso Internacional de Hispanistas (Venecia, 1980)*, Roma: Bulzoni, 1982, pp. 639-647; los diferentes trabajos integrados en REDONDO, A. (coord.), *L'humanisme dans les lettres espagnoles*, París: Vrin, 1978, y MORAN SAMANIEGO, J., *El humanismo español: desde Juan II de Castilla hasta los Reyes Católicos*, Cuenca: Instituto Nacional de Enseñanza Media Alfonso VIII, 1953.

providencial<sup>6</sup>. Además de reflexionar en torno a estas cuestiones, a lo largo de la exposición se hará énfasis en la relación existente, a juicio de los humanistas, entre el destino y la moral individual, así como en las precauciones que aconsejan adoptar para evitar adversidades al respecto.

## 2. FUENTES EMPLEADAS POR LOS TRATADISTAS BAJOMEDIEVALES

Los elementos gentiles en la doctrina de algunos autores se deben a la tradición escrita de la Antigüedad y a las temáticas de las obras de los humanistas italianos, muy de moda e imitadas en Castilla. De hecho, fijándonos en los tratados dedicados a la fortuna de Alonso de Cartagena, Diego de Valera o Martín de Córdoba, que más abajo habrá ocasión de presentar, podemos comprobar el protagonismo de las fuentes clásicas en ellos, así como la presencia de fundamentos teóricos propios de la patrística, de la escolástica medieval y de los literatos contemporáneos.

Aristóteles y Séneca representan las principales lecturas sobre la materia. El filósofo griego estima la fortuna como un factor causal de tipo accidental con implicaciones directas en la vida del hombre, una teoría que, *a priori*, no contradice la concepción providencial de la existencia. El romano, por su parte, debe su notoriedad a *De constantia viri sapientis* y sobre todo a las *Epistulae morales ad Lucilium* que compone durante los últimos años de su vida (ca. 65) para su amigo, quizás producto de su creatividad literaria, Lucilio, procurador de Cilicia; en sus 124 cartas le brinda consejos sobre actitudes y mensajes de esperanza encaminados a fortalecer la virtud estoica, su fin supremo. La fortuna, tanto para él como para otros muchos antiguos (Terencio, Cicerón, Salustio, Tito Livio, Virgilio, Ovidio, Lucano...) es una especie de suerte irracional, no sometida a los principios de la ecuanimidad, que provoca éxitos y pesares a los hombres con igual ligereza, sin atender a la integridad moral de estos. Por ello Catón el Viejo advierte en sus proverbios sobre la falsedad de la fortuna; tres de los más célebres son<sup>7</sup>: «No sufras por el éxito de quien no lo merece: la suerte le sonríe para ensañarse luego»; «Aprende. Cuando súbita se tuerce la fortuna, queda el arte; en la vida no deja al hombre, nunca», y «Cede ante la fortuna, cede ante el poderío: quien te vence, algún día puede ser propicio».

La representación iconográfica de la fortuna responde también al modelo clásico. Martín de Córdoba se apoya en Boccaccio para explicar cómo los antiguos la personifican en forma de estatua de muchacha joven con cabellos dorados, frente lisa, nariz puntiaguda, labios

.....

6 Entre los escasos antecedentes historiográficos destacan las obras de DÍAZ JIMENO, F., *Hado y Fortuna en la España del siglo XVI*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1987; MENDOZA NEGRILLO, J. D., *Fortuna y providencia en la literatura castellana del siglo XV*, Madrid: Real Academia Española, 1973; RUBIO, F., «El tema de la fortuna en la literatura castellana del siglo XV», en ID. (ed.), *Prosistaz castellanos del siglo XV II*, Madrid: B.A.E., 1964, Tomo CLXXI, pp. XV y ss. [estudio preliminar]; o más reciente, MILHOU, A., *Colomb et le messianisme hispanique*, Montpellier: Université Paul Valéry-Montpellier III, 2007. Para el contexto europeo, vid. VV. AA., *Il tema della Fortuna nella letteratura francese e italiana del Rinascimento. Studi in memoria di Enzo Giudici*, Florencia: L. S. Olschki, 1990.

7 *Dicta Catonis*, liber 2, 23 (*Successus nolito indigne ferre moleste: indulget Fortuna malis, ut uincere possit*); liber 4, 19 (*Disce aliquid: nam cum subito Fortuna recessit, ars remanet uitamque hominis non deserit umquam*); liber 4, 39 (*Cede locum laesus Fortunae, cede potenti: laedere quo potuit, poterit prodesse aliquando*). Recogido en CLAVERÍA, C., «La traslación del muy excelente doctor Catón llamado, hecha por un egregio maestro, Martín García llamado», *Cuadernos de estudios caspolinos*, 1989, nº 15, pp. 29-140.

blandos...<sup>8</sup>. Dicha efigie posee dos caras, una alegre y otra triste, ambas ciegas, y está subida en un carro tirado por tres palfrenes. Opina el autor, interpretando esta imagen, que el hecho de que se simbolice por medio de una figura de mujer se debe a que aquellos que condicionan su vida en función de la creencia en la fortuna se vuelven afeminados y pierden su virilidad; los semblantes contrapuestos simbolizan los resultados arbitrarios de sus acciones, siempre azarosas, por ello los ojos aparecen vendados; los brazos son cortos como reflejo de su traición y falsedad; por su parte, el carro figura el continuo movimiento del mundo y los tres caballos las edades del tiempo (pasado, presente y futuro).

San Agustín y Boecio ofrecen una interpretación del sino mucho más acorde con el pensamiento humanista: en tanto que Dios es la fuerza suprema del universo, la fortuna no es otra cosa que su voluntad. En *De civitate Dei*, el de Hipona condena categóricamente toda creencia ajena al providencialismo al contraponer la Babilonia de las supersticiones con la Jerusalén de las bendiciones; como él, Boecio considera el hado una «disposición inherente a las cosas móviles por la qual la providencia de Dios ata todas las cosas en sus órdenes»<sup>9</sup>. Las injusticias que sacuden su vida cuando escribe *De consolatione Philosophiae* son, por ende, deseo divino y, aunque resulten ininteligibles para el hombre, poseen una función para Dios; el filósofo encuentra en esta creencia el alivio para afrontar su tormento. Otros autores cristianos citados son San Jerónimo, Juan Crisóstomo y Fulgencio; San Gregorio, en cambio, a pesar de sus interesantes *Moralia* para San Leandro, hermano de San Isidoro, no es conocido por todos los intelectuales bajomedievales<sup>10</sup>. También posee un lugar destacado Santo Tomás por sus glosas al libro de Job, quien encarna el estereotipo de paciencia frente a las desdichas del destino.

Al igual que los filósofos cristianos, los humanistas italianos rechazan la creencia en la fortuna en pro de la providencia. Las referencias a ella responden a un recurso literario, no al amparo de su significado tradicional. Dante (*Divina comedia*), por ejemplo, cree en el destino aunque reconoce la existencia del factor suerte como una herramienta en los inescrutables designios de Cristo; Petrarca (*De remediis utriusque fortunae*), Poggio Bracciolini (*De miseria humanae conditionis*) y Giovano Pontano (*De fortuna*) repasan los buenos y malos momentos ocasionados por los golpes de la fortuna para intentar aprender al respecto; Egidio Romano (*De la buena fortuna*) sintetiza el pensamiento de Dante y Petrarca; y Boccaccio (*Elegia di madonna Fiammetta*) y Piccolomini (*Historia de duobus amantibus*), por su parte, insisten en las implicaciones de la fortuna en el amor cortés, pasión presentada como una fuerza fortuita conducente a desgracias. Todos ellos conciben la fortuna como un agente independiente de la providencia pero sometido a ella. En cuanto a otros autores coetáneos como Bernat Metge (*Libre de fortuna e prudencia*), Luciano Colomer (*De casu et fortuna*), Alfonso de Burgos (*De los fados e venturas e los signos*) o Diego de Valencia (*Sobre predestinación y libre albedrio*),

.....  
8 Vid. RUBIO, F. (ed.), *Prosistas castellanos... op. cit.*, pp. 5-53 [en adelante *Compendio de la fortuna*] (la referencia a Boccaccio, en p. 38). Remito asimismo a SÁNCHEZ MÁRQUEZ, C., «*Fortuna velut luna: iconografía de la Rueda de la Fortuna en la Edad Media y el Renacimiento*», *eHumanista*, 2011, nº 17, pp. 230-253.

9 *Ibidem*, p. 15.

10 Vid. MENDOZA NEGRILLO, J. D., *Fortuna y providencia... op. cit.*, pp. 38 y ss.

F. Rubio duda de la influencia que pudieron ejercer en Castilla por su escasa difusión en comparación con las italianas<sup>11</sup>.

Apreciando la disimilitud de significados en las fuentes empleadas por nuestros autores, ¿cuál es la diferencia fundamental entre la concepción clásica de la fortuna (hado) y la contemporánea (providencia)? Diego de Valera responde a través de Dante: «Fortuna es un ministro enviado por la divinal Providencia en las cosas baxas movedizas deste mundo, el qual estos bienes transitorios muda de gente en gente e de generación en generación»<sup>12</sup>. Mucho más pedagógico que el anterior, Martín de Córdoba explica que, para los antiguos, el hado es una energía que ejerce su potencia causando reveses inesperados en la vida de los hombres, en su mayoría nefastos pero también dichosos; en cambio, la providencia nunca es traicionera e injusta al tratarse de la mismísima aquiescencia de Dios, único motor del orbe, por lo que todas las contrariedades que pudiere haber responden a una causa racional y suprema<sup>13</sup>.

Diferencias entre el <i>hado</i> de la tradición clásica y la <i>providencia</i> cristiana (Martín de Córdoba: <i>Compendio de la Fortuna</i> )		
CATEGORÍAS	HADO	PROVIDENCIA
TRADICIÓN	Clásica/Pagana.	Cristiana.
CONSECUCIÓN	Resultado de las acciones caprichosas del hombre.	Ligada a la voluntad de Dios.
MOVIMIENTO	Mutable.	Inmutable.
COMPOSICIÓN	Simplista.	Compleja.
NATURALEZA	Irracional.	Racional.
DURACIÓN	Temporal.	Eterna.
RESULTADO	Falso/Voluble.	Verdadero/Estable.

### 3. CONCEPTOS CONTRAPUESTOS

#### 3.1. LA FORTUNA SUPEDITADA A LA PROVIDENCIA

Influenciados por Dante, un grupo de poetas exhiben la fortuna como una fuerza antojadiza y veleidosa subordinada a Dios. El otorgar un significado propio a la fortuna no es, para ellos, una contradicción con la doctrina cristiana, sino una licencia de los recursos líricos ante sus preocupaciones sobre el porvenir, la fe y el sentido de la esperanza. Los pasajes más ilustrativos al respecto pueden leerse en el *Cancionero de Baena*, conocido así por ser compilado por Juan Alfonso de Baena en 1445<sup>14</sup>; en él se integran poemas de Alfonso Álvarez de Villasandino (ca.

.....  
11 Vid. RUBIO, F., *Prosistas castellanos... op. cit.*, p. XXIII. Sobre Diego de Valencia vid. VÁZQUEZ JANEIRO, I., *Tratados castellanos sobre la Predestinación y sobre la Trinidad y la Encarnación del maestro Fray Diego de Valencia O.F.M. (siglo XV)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto Francisco Suárez, 1984.

12 PENNA, M. (ed.), *Prosistas castellanos del siglo XV I*, Madrid: B.A.E., 1959, Tomo CXVI, pp. 55-62, en concreto, p. 73 [en adelante *Tratado en defensa de virtuosas mujeres*].

13 *Compendio de la fortuna*, pp. 15 y ss.

14 Una visión de conjunto a su literatura en NIETO CUMPLIDO, M., «Aportación histórica al *Cancionero de Baena*», *Historia, Instituciones, Documentos*, 1979, nº 6, pp. 197-218; GARCÍA VIÑÓ, M., «Los poetas sevillanos en el *Cancionero de Baena*», *Archivo hispalense*, 1960, nº 99, pp. 117-146.

1340-1425)<sup>15</sup>; del genovés afincado en Sevilla Francisco Imperial (ca. 1350-1409), almirante de Castilla<sup>16</sup>; Ferrán Manuel de Lando (muerto en 1450), doncel de Juan I durante su mancebía y posteriormente alcaide del alcázar de Sevilla<sup>17</sup>; o Gonzalo Martínez de Medina (ca. 1380-1434), caballero veinticuatro de Sevilla<sup>18</sup>.

Villasandino e Imperial representan dos modelos literarios diferentes. El primero sigue la tradición gallega y provenzal; el segundo, en cambio, se inspira en la alegoría de su Italia natal, influyendo así entre sus coetáneos. Ambos poseen la misma opinión respecto a la fortuna. La presentan como generadora y solucionadora de problemas a cualquier individuo, independientemente de su estado social, y subrayan su crueldad y naturaleza dañina, pues difícilmente puede el hombre resistirse a sus mudanzas. Por ejemplo, en sus versos, ambos lamentan el destierro del condestable Ruy López Dávalos («[...] Dolet vos de mi pues tan a menudo / fortuna me pone en fuertes andanças [...]») y la caída en desgracia de Pedro de Frías («[...] fortuna trastorna su fyrme carreta [...]») por haber ordenado a sus escuderos agredir al obispo de Segovia Juan de Tordesillas en 1405, como informa Fernán Pérez de Guzmán en sus *Generaciones y semblanzas*<sup>19</sup>. Ferrán Manuel de Lando también sigue esta tendencia en *Pues que fortuna sus rayos inflama y Çesa fortuna, çesa tu rueda*, cantares que lloran la expulsión de la corte de su prima Inés Torres y de su pretendiente, el caballero de la guardia real Juan Álvarez de Osorio, ante la delación presentada por el personal de la casa áulica ante la reina Catalina<sup>20</sup>.

Fuera del grupo de Baena, Íñigo López de Mendoza (1398-1458) y Juan de Mena (1411-1456) estiman la fortuna como producto del principio de libre albedrío en el regimiento del mundo. El marqués de Santillana reflexiona un sinfín de veces sobre la libertad, los misterios del amor y las ataduras del destino en sus *dezires*, siendo algunos de ellos *Sueño*, *Cuando la fortuna quiso*, *Infierno de los enamorados* o *Comedieta de Ponza*<sup>21</sup>. Un año después de esta última, Juan II le encarga el *Centiloquio* o *Proverbios* (1437) para la instrucción moral del príncipe Enrique; más tarde, con motivo de la ejecución de su enemigo Álvaro de Luna, valido del rey, elabora el *Doctrinal de privados* (1453). En estas composiciones podemos leer interesantes referencias sobre los poderes de la fortuna<sup>22</sup>:

.....  
15 Vid. MOYA PLACENCIA, C., *La obra poética de Alfonso Álvarez de Villasandino*, Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 1992.

16 Vid. CHAVES, M., «Micer Francisco Imperial (apuntes bio-bibliográficos)», *Minervae Baeticae*, 1989, nº 5, pp. 161-172; e *Idem*, 1989, nº 6, pp. 200-204.

17 Vid. ÁLVAREZ LEDO, S., «Aproximación a la vida y a la obra de Ferrán Manuel de Lando», *Cancionero general*, 2009, nº 7, pp. 9-34.

18 Vid. CÓNDOR ORDUÑA, M., «La obra de Gonzalo Martínez de Medina en el Cancionero de Baena», *Revista de Literatura*, 1986, nº 96, pp. 315-350.

19 ROSELL, C. (ed.), *Crónicas de los Reyes de Castilla II*, Madrid: B.A.E., Tomo LXVIII, 1953, pp. 697-719 [en adelante *Generaciones y semblanzas*], en concreto véase p. 702 (Ruy López Dávalos) y p. 712 (Pedro de Frías).

20 Ambos son acusados de extralimitarse en sus funciones y de desobedecer las instrucciones de sus superiores; como castigo, la monarca ordena a Inés ingresar en un convento toledano y a Juan vivir desterrado en León; vid. ROSELL, C (ed.), *Crónicas de los Reyes de Castilla...* *op. cit.*, pp. 273-695 [en adelante *Crónica de Juan II*], en concreto p. 372. Las referencias a los poemas de Lando en ÁLVAREZ LEDO, S., «Aproximación a la vida y a la obra»... *op. cit.* p. 23.

21 Vid. FERNÁNDEZ ESCALONA, G., «La estructura de la *Comedieta de Ponza* y su concepción de la Fortuna», *Revista de Literatura*, 1986, nº 96, pp. 351-366.

22 LÓPEZ NIETO, J. C. (ed.), *Antología*, Madrid, 2000, Copla I [*Infierno de los enamorados*] y copla XXII [*Proverbios*]. Ap. MENDOZA NEGRILLO, J. D., *Fortuna y providencia...* *op. cit.*, p. 78.

**Infierno de los enamorados**

«La fortuna, que non çessa,  
siguiendo el curso fadado,  
en una montaña espessa,  
separada de poblado,  
me levó, como robado,  
fuerá de mi poderío;  
así qu'el franco alvedrío  
me fue del todo privado».

**Proverbios morales**

«Ca tiempo faça las cosas  
e desfaça,  
e quando la fortuna plaça,  
las dapnosas  
se nos tornan provechosas  
e placentes,  
e las útiles nuçientes  
contrariosas».

Desde la perspectiva que nos atañe, la obra más interesante del marqués es *Bías contra fortuna* (1448). La realiza para consuelo de su primo Fernán Álvarez de Toledo, conde de Alba, detenido en ese mismo año junto con Alonso Pimentel, conde de Benavente, y los hermanos Pedro y Suero de Quiñones por intrigar contra Álvaro de Luna<sup>23</sup>. El texto comienza con una alabanza a la entereza con la que el arrestado afronta su condena y a las virtudes que desde pequeño demuestra, pretendiéndole animar con ello. A continuación presenta a Bías, protagonista de la obra, uno de los siete sabios de la antigua Grecia, y narra su historia de desgracias: pobreza, destierro, prisión, enfermedades, muerte de sus seres queridos... no manifestando en ningún momento flaqueza. Sólo al final se hace alusión a la esperanza en la justicia divina. Por ello, la obra recuerda mucho más a obras estoicas que a cristianas como *De consolatione Philosophiae*, en la que la providencia es la medicina que Boecio necesita para afrontar su destino<sup>24</sup>.

«Preguntado Bías qué cosa fuese en esta vida buena, dixo: *Tener la conciencia abraçada con lo que fuese derecho e igualesza*.

Preguntado quién fuese entre los hombres mal afortunado, respondió: *El que non puede padecer o sofrir mala fortuna* [...]

Preguntado qué cosa fuese difícil al hombre, respondió: *Sofrir graciosamente la mudanza en las penas*.

Al igual que Mendoza, Juan de Mena considera que las principales armas contra la adversidad son la paciencia y la austeridad, sufrimiento que, por contrapartida, contribuye a la fortaleza del alma. La obra maestra del cordobés es *Laberinto de fortuna* (1444), también conocida como *Las Trescientas* por su número de coplas (en realidad son 297 en versos dodecasílabos)<sup>25</sup>; otras de sus composiciones célebres son la *Coronación del Marqués de Santillana (Las Cincuenta, 1438)* y *Coplas contra los pecados mortales*. Su estancia en Roma como delegado real le permite descubrir la literatura de Dante y Boccaccio, y relacionarse con los humanistas que integran la curia de Eugenio IV (1431-1439). Su *Laberinto* muestra esta influencia además

23 Vid. *Crónica de Juan II*, p. 656. Sobre los hechos, vid. CALDERÓN ORTEGA, J. M., «Los riesgos de la política en el siglo XV: la prisión del conde de Alba (1448-1454)», *Historia, Instituciones, Documentos*, 1994, nº 21, pp. 41-62.

24 *Bías contra fortuna*, proemio segundo. LÓPEZ NIETO, J. C. (ed.), *Antología...* op. cit. p. 377.

25 Vid. LIDA, M. R., *Juan de Mena, poeta del prerrenacimiento español*, México: El Colegio, 1950; CASTILLO CÁCERES, F., «El trono de Juan II en el *Laberinto de fortuna*», *Cuadernos de Historia de España*, 1997, nº 74, pp. 67-100 y DARBORD, B., «Decir y cantar: sobre la práctica del *Exemplum* en el *Laberinto de fortuna* (Juan de Mena)», *Estudios románicos*, 1999, nº 11, pp. 61-70.

de recoger el estilo hiperculto de la retórica de Lucano y Virgilio. En él, además, Mena revela sendos conocimientos históricos, geográficos, filosóficos y literarios; se trata, sin duda, de uno de los intelectuales más doctos de su época.

La narración comienza con el secuestro del poeta por el carro de Belona, siendo llevado al palacio de la diosa Fortuna. En su interior, explica alegóricamente, hay tres grandes ruedas: dos quietas (pasado y presente) y otra, la del medio, en continuo movimiento (presente); cada una de ellas se divide a su vez en siete círculos que marcan el destino (órbitas planetarias). El autor considera que la mayoría de los infortunios suceden a causa de los pecados que cometan todos los grupos sociales (gobernantes, soldados, clérigos y menestrales); para prevenirla y saber actuar con sabiduría aconseja una vida de tipo virtuosa y el cultivo de las artes liberales.

En su poema recuerda algunos episodios históricos marcados por la incidencia del hado, unas veces con un resultado catastrófico (como es el terremoto de Antioquía del 526, un fenómeno natural), otras en cambio positivo (como la batalla de las Navas de Tolosa de 1212, un resultado providencial). De igual modo repasa algunos datos biográficos de personajes antiguos y coetáneos como Enrique de Villena, Juan de Merlo, Lorenzo Dávalos o Álvaro de Luna<sup>26</sup>.

Mena exclama, sin hallar respuesta, «¿Pues cómo, Fortuna, regir todas cosas / con ley absoluta, sin orden, te plaze?»<sup>27</sup>. El desasosiego que le causa pensar en un destino en manos del hado, sin posibilidad de rebelarse, también aparece en su poema *Rey humano, poderoso*, dedicado a Juan II<sup>28</sup>:

«Mas ordena la fortuna  
sobre todas cosas una:  
ca la gente d'este bien  
ella tira e pone quien  
virtud non regna ninguna;  
tales yerros acaesçen  
que tratan y non gradesçen  
las simples manos aquello  
que, mirando bien en ello,  
muchas sabias non meresçen».

### 3.2. RECHAZO A LA FORTUNA

Frente a los compositores del *Cancionero de Baena*, encabezados por Villasandino, Imperial y Lando, y contra la expresividad creativa de Mendoza y Mena, el grueso de los literatos castellanos del siglo XV critica abiertamente la creencia en la fortuna. Para ellos sólo existe

.....  
26 Vid. LÓPEZ NIETO, J. C. (ed.), *Antología...* op. cit., respectivamente, las coplas 96 (terremoto); 146 (episodio de las Navas de Tolosa); y 127, 198, 202 y 234 (personajes aludidos). Sobre el caso concreto del deceso de Lorenzo Dávalos, vid. PÉREZ PRIEGO, M. A., «La muerte de Lorenzo Dávalos (*Laberinto de fortuna*, coplas 201-207)», en PAMPÍN BARRAL, M. y PARRILLA GARCÍA, M. C. (coords.), *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, A Coruña: Toxosoutos, 2005, Vol. I, pp. 157-174.

27 *Laberinto de fortuna*, copla 9.

28 MICHAEL GERLI, E., *Poesía cancioneril castellana*, Madrid: Akal, 1994, p. 222. Los estudiosos de la literatura del Cuatrocientos atribuyen su autoría a Mena pese a no haberlo firmado.

la providencia de Dios; toda presunción sobre el hado o similar es superstición y, por ende, pecaminoso. Alonso de la Monja o el palentino Gómez Manrique (1412-1490), tío del poeta Jorge Manrique y sobrino del marqués de Santillana, son muestra de ello. También Fernán Pérez de Guzmán, que no sólo cultiva la prosa histórica sino también la poesía moralizante; escribe, por ejemplo, *Sobre los cambios de la fortuna* para Imperial y *Sobre si hay fortuna* para el obispo don Gutierre de Toledo, donde sentencia: «dicen los letrados, señor, que es un error creer que ay ventura [...]»<sup>29</sup>.

Niegan la fortuna como energía mística análoga a la providencia y la estiman como la causa por la que se justifican los efectos inesperados, aquellos no sujetos a los fundamentos del entendimiento. El término «hado» equivaldría, pues, al de «ventura» o «dicha» ante las vicisitudes de la vida cotidiana. Al igual que el principio de «libre albedrío», el factor «fortuna» está presente en el designio providencial.

Entre los autores que defienden este pensamiento destacan, entre otros, el obispo de Jaén Pedro Pascual (*Contra los que dicen que hay fados et venturas et oras menguadas et signos et planetas*, 1297), un importante referente en Teología ética; Ramón Llull (*Arbre de la ciencia*, 1296); Alfonso Martínez de Toledo (*Reprobación del amor mundano*, 1438); o los instructores Alfonso de la Torre (*Visión deleitable de Filosofía*, 1440)<sup>30</sup> y Martín Alonso de Córdoba (*Compendio de la fortuna*, 1440-1453).

Este último ofrece en su tratado ejemplos muy didácticos que contribuyen a comprender mejor sus ideas. Un individuo camino del mercado, explica, puede encontrar casualmente una faba en el suelo, algo *a priori* inesperado; pero ese mismo sujeto puede hallar un correo de doblas en un golpe de suerte. La diferencia entre un caso y el otro es que el primero no implica ninguna trascendencia y el segundo sí, tratándose de un hecho afortunado por responder al principio de accidente casual. Otro incidente afortunado es cuando un campesino encuentra un tesoro enterrado en el campo que está arando; en ningún caso se persigue localizar lo que finalmente se encuentra<sup>31</sup>. Este tipo de sucesos no son ajenos a la voluntad divina (« [...] Dios sabe los casos fortuitos antes que vengan [...] questo non te vino a caso nin a fortuna mas que vino por causas necesarias [...]»)<sup>32</sup>, lo que no significa la negación del fundamento de libre albedrío (« [...] Dios non te quita tu libertad, e así es en tu libertad que non faze la ciencia de Dios variable [...]»)<sup>33</sup>. En definitiva, para Córdoba, la diferencia entre la providencia y la fortuna está bien clara: «La Providencia non quita nin enpacha eluento de la fortuna, nin la indeterminación de la fortuna non varía la Providencia [...] Fado es una dipusición inherente a las cosas móviles por la qual la providencia de Dios ara todas las cosas en sus órdenes»<sup>34</sup>.

Las obras de los obispos Barrientos y Cartagena completan la exposición de esta tipología literaria. Oriundo de Medina Sidonia, Lope de Barrientos (1382-1469) alcanza gran fama en

.....  
29 Vid. MENDOZA NEGRILLO, J. D., *Fortuna y providencia...* op. cit., p. 103.

30 El capítulo XIII de la obra está dedicado a la providencia, el hado y la fortuna; es bastante escueto y no ofrece ninguna idea original.

31 Vid. *Compendio de la fortuna*, pp. 6-9. Sobre los recursos instructivos del tratado vid. GÓMEZ REDONDO, F., «Fray Martín de Córdoba y el *Compendio de la fortuna*: modelos culturales y teoría del *exemplum*», en GRACIA, P. y PAREDES, J. (coords.), *Tipología de las formas narrativas breves románicas medievales*, Granada: Universidad de Granada, 2004, pp. 213-234.

32 *Compendio de la fortuna*, p. 10.

33 *Ibidem*, p. 11.

34 *Ibidem*, pp. 12 y 15; se apoya literalmente Boecio (*De consolatione Philosophiae*, libro IV).

la Castilla regentada por Fernando de Antequera durante la primera década del siglo XV al abandonar la docencia en el *Studium* salmantino para convertirse en inquisidor y confesor en la corte real, y ser nombrado después obispo de Ávila, Segovia y Cuenca. Su *Tratado del caso y la fortuna* (ca. 1445-1456) está dedicado a Juan II. En él argumenta la existencia de situaciones derivadas del caso o fortuna (una caída accidentada, un golpe de suerte, el padecimiento de una enfermedad extraña...); sin embargo, en la mayoría de las veces, estas son efecto de las acciones del hombre y, por tanto, no suponen una eventualidad (dolencias ante una dieta inadecuada, infecciones ocasionadas por la falta de higiene, muertes acaecidas por correr riesgos demasiado patentes...). No obstante, por encima de todo destino, consecuente o no, reconoce la voluntad de Cristo: «a los hombres non les puede acaescer nada sin la providencia de Dios, so la qual todas las cosas se comprehenden»<sup>35</sup>.

Mucho más culto y permeable a las influencias humanistas europeas es Alonso de Cartagena (1384-1456) en sus glosas a *De la providencia divina* de Séneca (cap. XII), *Non es dampñado alguno sinon por si mesmo* de Juan Crisóstomo y el pasaje sobre la fortuna que Santo Tomás de Aquino introduce en *Summa contra gentiles* (libro III, cap. CXIII). San Agustín y Boecio son sus principales inspiradores al sostener que el libre albedrío es resultado directo de la providencia, nunca del sino<sup>36</sup>.

« [...] el fado es una depusicion que esta en las cosas móviles, por la qual la divinal providencia de Dios las ayunta et pone en sus ordenes [...] Et asy entiendo que es cierto que ay fado porque et quien lo negare negará la Providencia divinal».

«Los que piensan que algunas cosas cualesquier que ellas sean, corruptibles o incorruptibles, ssalen fuera de la divinal providencia, et que non sson so ella, yerran non solamente contra la ssanta fee, mas aun contra la razon natural».

En el comentario a Crisóstomo reprende a los opositores de esta creencia («[...] entre los muchos errores que antiguamente en las humanas opiniones ovo, uno de los mayores fue el de aquellos que dixeron non aver providencia divina alguna [...]»)<sup>37</sup>. La gracia divina es tan compleja que resulta imposible comprenderla desde una mente humana; por ende, se debe aceptar, sin más, el deseo divino de que el hombre goce de libertad en sus acciones y de que existan elementos impredecibles en sus determinaciones<sup>38</sup>.

«Si algunt omme puesto en el castillo de Castro de Hordiales tendiese los ojos por el mar, aunque su vista non alcançase mas que diez o doze leguas, [...] sus ojos non son suficientes en alguna manera para alcançar et ver su grandeza nin mirar su profundidat. Et por esto que es finito puede el yngenio humano pensar algo de lo ynfinito».

«Dios sabe lo que faze, e tu no sabes lo que piensas».

.....

35 Vid. MENDOZA NEGRILLO, J. D., *Fortuna y providencia...* op. cit., p. 150, n. 70.

36 *Ibidem*, pp. 436-438, y en concreto p. 438 [Glosa a la palabra «fados»]; y pp. 439-448, específicamente p. 444 [Glosa al *Tratado de Juan Crisóstomo*], p. 444. pp. 436-438 y respectivamente.

37 *Ibidem*, p. 442 [Glosa al *Tratado de Juan Crisóstomo*].

38 *Ibidem*, p. 448. La segunda frase está recogida en BELTRÁN LLAVADOR, R. (ed.), *El Victoriai*, Salamanca: Universidad de Salamanca, p. 614.

Por último, muchas veces los tratadistas no escriben sobre la fortuna como tema expositivo, sino a colación; solo dos ejemplos: la reina María de Aragón, consorte de Juan II de Castilla, recibe de Diego de Valera un *Tratado en defensa de virtuosas mujeres* (1444) consagrado a la defensa de su jerarquía política en el que le recuerda, a modo de consejo, que «la fortuna no quita salvo lo que da» y, en cambio, «la fortuna no da las virtudes, pues siguesse que no las puede quitar»<sup>39</sup> (nótese la influencia directa de Séneca). En una tesis similar escribe Rodrigo Sánchez de Arévalo en el proemio de su *Suma de la política* (1455) acerca de la sabiduría de Julio César para distinguir entre los triunfos logrados por fortuna y los cosechados por su propia virtud, discerniendo así entre ambas categorías<sup>40</sup>:

«¡O magnífico Emperador! Grande es la tu fortuna pero mayor es la tu virtud. La fortuna te fiso poderoso, la tu virtud te fiso glorioso; la fortuna te dio que podieses, la virtud te dio que valieses; la fortuna te dio que a muchos mandases, la virtud te dio que a aquellos rigiese, amases.

Demás aun, dos cosas en ti causó la virtud, en que la ciega e mudable fortuna no tovo poder; ca fiso en tu que tanto cresciese la sagrada e imperial dignidad, e otrosí tu república, que se puede bien dezir que la primera ante de ti nunca fue mayor, ni la segunda tan bienaventurada».

#### 4. EL DISCURSO CRONÍSTICO

El auge de las naciones, los triunfos y fracasos de los pueblos, los éxitos y caídas de las personas, las desgracias... todo se justifica por la providencia. Cuando Fernán Pérez de Guzmán escribe en sus *Generaciones* sobre la inmerecida captura del conde de Plasencia Álvaro de Estúñiga por orden de Álvaro de Luna se pregunta «¿qué podemos aquí decir, sino obedecer y temer los escuros juicios de Dios sin alguna interpretación?», para concluir que sólo puede responder al deseo divino («[...]resta que debamos creer que esta fue obra de solo Dios, que según la Escritura, él solo hace grandes maravillas»)<sup>41</sup>. Andrés Bernáldez expresa la misma conclusión cuando narra la rendición nazarí en Baza, tras meses de asedio y combates (1489), que permite al ejército castellano tomar posiciones desde Guadix a Salobreña, muy cerca de la ciudad de Granada («[...] esto parecía ser hecho proveído por la divina Providencia [...] En el nombre del muy alto Rey de los Reyes, en cuyo poder es dar victoria á las huestes é batallas á quien le place [...]»)<sup>42</sup>. También Hernando del Pulgar, coetáneo de Bernáldez, advierte que «verán los que esta crónica leyeren los efectos en la providencia de Dios magnifestos claramente en sus obras»<sup>43</sup>.

.....

39 *Tratado en defensa de virtuosas mujeres*, p. 65.

40 PENNA, M. (ed.), *Prosistás castellanos... op. cit.*, pp. 249-309 [*Suma de la política*], en concreto p. 311.

41 *Generaciones y semblanzas*, p. 715.

42 *Crónica de los Reyes Católicos*, pp. 634 y ss.

43 Vid. CEPEDA ADÁN, J., «El providencialismo en los cronistas de los Reyes Católicos», *Arbor*, 1950, nº 17 (3), pp. 177-190. Al estudiar este autor la fortuna en las crónicas de Isabel I, hemos optado por centrarnos en las de Juan II y Enrique IV. Bernáldez y Pulgar son responsables de la representación mesiánica del reinado de los Reyes Católicos en la historiografía. Frente a los débiles gobiernos del padre y hermano de la reina, esta es exhibida con un halo providencial que refleja el compromiso divino con su causa. Gracias a su labor se unifican las monarquías de España, se culmina la conquista de Granada y se viaja hasta el otro lado del Atlántico; alabada por prosistas y poetas castellanos, aragoneses e italianos como espejo de humildad, justicia, eficiencia y devoción, simboliza el cumplimiento de las profecías que animaban a los cristianos de siglos anteriores a luchar contra el Islam. Este tipo de discursos suponen el preludio de los alegatos providencialistas que, durante el XVI, presentan a España como la nación elegida por Dios para imponer su soberanía y evangelizar el Nuevo Mundo.

En las crónicas universales (*Anacephaleosis* de Cartagena, *Compendiosa historia hispanica* de Arévalo o *Bienandanzas e fortunas* de Lope García de Salazar) se considera a la providencia la responsable de los grandes acontecimientos y cambios históricos. A ella se remite al interpretar el desenlace de batallas como las de Covadonga, Clavijo, Navas de Tolosa, Antequera..., y asimismo de episodios con resultados diametralmente opuestos, como el triunfo sarraceno en Guadalete que supone el triunfo del Islam en la Península Ibérica y la «Pérdida de España». En los primeros casos Dios brinda su ayuda al hombre para hacer cumplir su voluntad, símbolo de la actitud correcta de su pueblo; en el segundo, castiga con severidad a quienes lo han abandonado.

En cuanto a la historiografía cortesana de la primera mitad del Cuatrocientos, podemos fijarnos, como muestra representativa, en los pasajes de Alvar García de Santa María y Fernán Pérez de Guzmán sobre la reanudación de las hostilidades en la frontera con Granada durante la regencia de Fernando de Antequera. Dios ofrenda su bendición en la batalla de Olvera, en la que un ejército cristiano de cuarenta y dos caballeros logra vencer a un contingente musulmán muy superior («[...] Dios envió en socorro de los cristianos al apostol señor Santiago, con los demás que les parescieron. Ca sin dubda Dios es el vençedor en las batallas [...]»)<sup>44</sup> o en la de Teba («[...] e plugo a Dios que los cristianos vencieron [...]»)<sup>45</sup>, ambas datadas en 1407. Al año siguiente, en Ronda, un nuevo triunfo castellano concluye con la muerte de más de un centenar de nazaríes («[...] allí dieron muchas gracias a Dios por la gran merçed que les avía fecho en defender a sus cristianos [...]»)<sup>46</sup>.

Los líderes del ejército cristiano y muy especialmente su cabeza general, el infante Fernando, se encomiendan continuamente en oración tanto para rogar protección como para agradecerla («[...] e su buena entención e por la pura fee que enden avían, los ayudava Dios a vençer e ser ricos [...]»)<sup>47</sup>. En la carta que escribe a la ciudad de Sevilla en 1410 para informar de sus éxitos ruega la organización de alegrías, oraciones, procesiones solemnes y obras de misericordia como gestos de gratitud («[...] todos devedés dar muchas graças e loores a Dios e la Virgen Santa Maria, que me quiso ayudar a vençer tan poderío de los dichos enemigos; ca la ayuda de Dios e de la Virgen Santa María los vençió, e no otro ninguno [...]»)<sup>48</sup>. Como se puede percibir, la fe y la esperanza son fundamentales para los ánimos de los soldados; a este respecto resulta muy significativa la historia de dos niños de nueve y diez años que, capturados en Antequera por el enemigo, logran escapar, sobrevivir y regresar con sus padres gracias a la intercesión de la Virgen. Según el pasaje de la crónica, ambos mozos declaran que durante el primer día en prisión fueron visitados por una mujer que les apacigua su temor prometiendo liberarles muy pronto si se aferraban a su fe; varios días después logran escapar por un caño anejo a la mazmorra sorteando a unos guardas que no se preocupan por perseguirles pensando que morirían de hambre y frío. Perdidos en el bosque vuelven a encontrarse con la misma señora; en esta ocasión les insiste sobre la importancia de las promesas y les señala el camino a seguir

.....  
44 MATA CARRIAZO Y ARROQUIA, J. (ed.), *Crónica de Juan II*, Madrid: Real Academia de la Historia, 1982, p. 99 [en adelante *Crónica de Juan II* de García de Santamaría]

45 *Ibidem*, p. 125; un pasaje similar sobre el asedio del castillo de Pruna en p. 101.

46 *Ibidem*, p. 228.

47 *Ibidem*, p. 284.

48 *Ibidem*, p. 309.

para encontrar el campamento castellano. García de Santa María agradece así a la Virgen su amparo a los muchachos<sup>49</sup>:

«¡E quántos milagros destos faze cada día la bienaventurada Madre de la Consolación, Santa María, con pura e limpia voluntad, aviendo piedad de los cristianos! Los quales compró e redimió el su Fijo vendito Jesucristo, con su santa sangre; magüer que dello, segund nuestras obras, no somos dello merecedores. Ca si ymos a la guerra, no curamos de nos tornar a Ella verdaderamente, ni de le rogar que nos aya merçed. Antes aviendo poco amor e temor de Dios e della, muchas veces la renegamos, e ymos tomando lo ageno, aviendo grandes contiendas con nuestros cristianos sobre ello».

Si los episodios de regocijo son justificados por el apetito divino, los imprevistos infelices también son causa de su voluntad; por ejemplo, Fernando de Antequera tiene que hacer frente a una serie de contingencias desagradables cuando visita Triana en 1407 al enfermar gravemente («[...] quiso Dios que las cámaras se le tiraron e recresçiole una ciçon [...] quedó atan flaco que a mala vez se podía erguir e andar en pie [...]»)<sup>50</sup>.

Mención aparte, es sólo ante ciertos acontecimientos impredecibles, como contratiempos meteorológicos o plagas agrícolas, cuando las crónicas hacen referencia a la fortuna en lugar de a la providencia; en estos casos, el término «fortuna» posee un significado diferente al expuesto hasta ahora al emplearse no bajo una intencionalidad teórica sino literaria. Por ejemplo, noviembre de 1434 es un mes de tormentas y nieve desoladora. Multitud de casas, almacenes y granjas quedan destruidas en Valladolid, Medina Sidonia, Madrid y Sevilla debido al desbordamiento de sus respectivos ríos: el Esgueva, el Zapardiel, el Manzanares y el Guadalquivir. El caos perdura semanas, «hasta que a Nuestro Señor plugo que esta tormenta ceçase»<sup>51</sup>:

«Fue tan grande la hambre que más de quarenta días toda la gente comía trigo cocido por mengua de harina. Murieron en este tiempo muchos ganados, é la tierra quedó tan llena de agua que non podían andar los caminos, é con esto no podían arar ni sebrar, é fue la carestía tan grande que los hombres no se podían mantener».

Nuevas lluvias en agosto de 1485 entorpecen una empresa militar en Moclín y en noviembre provocan el rebosamiento del Guadalquivir, quedando seriamente dañadas, entre otras muchas localidades, Córdoba, Écija y Sevilla. Los arrabales y muralla de esta última quedan seriamente afectados («[...] se perdieron totalmente muchos hombres y muchas haciendas, cayéndose infinitas casas y edificios, muriéndose infinitos ganados, muchas arboledas y viñas arrancadas [...]»)<sup>52</sup>. En 1488, la ciudad hispalense vuelve a hundirse en el Guadalquivir con un nivel de destrucción equiparable al del trienio anterior; en este caso, Bernáldez alaba la buena gestión de las autoridades urbanas ante la abundancia de reservas de trigo, cebada, aceite, vino, frutas

.....  
49 *Ibidem*, p. 283.

50 *Ibidem*, p. 108.

51 *Crónica de Juan II*, p. 519. Otro pasaje sobre los daños de los vendavales en *Crónica de Juan II* de García de Santamaría, pp. 348 y s.

52 *Crónica de los Reyes Católicos*, p. 621 y s.

y ganados<sup>53</sup>. Otras informaciones similares son la inundación de Roma el 10 de diciembre de 1495, cuyas aguas provocan más de un millón de ducados en daños<sup>54</sup>, o la plaga de langosta y cigarrones que en 1508 asola los labradíos castellanos<sup>55</sup>.

Además de en la cronística real, en la nobiliaria también abundan los pasajes de este tipo. En *El Victoria* se describe una tormenta en alta mar sufrida por los navíos castellanos y franceses frente a Calais, muriendo muchos tripulantes y perdiéndose las reservas; ante el desastre es preciso retirarse<sup>56</sup>:

«¿Qué es viento sino fortuna? ¿qué es fortuna sino ventura? [...] Enriquezes a quien quieres, empobrezes a quien te pagas, de pequeños ricos, e de ricos mendigantes. E aun al rico ensalzas, e matas al pobre, e aniégalos a la mar, e fázesles yr a quebrar las peñas [...]»

¡O viento! ¡O fortuna! ¿Quién está contento de ti? Muchos matas, muchos empobreces, non es ninguno que por un placer que le diste que le non feziste pasar muchos dolores. ¡Cuántos están feridos de tu lanza! ¡Cuántas viudas fazes! ¡Cuántos huérfanos! ¡Cuántos apartamientos! ¡Cuántas amistanzas desatas! ¡Cuántos lloros! ¡Cuántos sospiros! ¡Cuántos amores! ¡Cuántas querencias aluengas e partes! ¿Quién es aquel que te alaba, e el que de ti se loa?

¿Qué diré de ti, viento e fortuna? [...] Tú rasgas las muy grandes belas, quebrantas e derruecas los muy grandes mástiles e entenas, aniegas las grandes carracas, e cocas, e urcas [...]»

¡Cuántos buenos hombres matas e empobreces! Amansa ya e çesa, viento e fortuna; çesa ya, e sey pagado. Seamos ya seguros de ti, que nos lievas las mieses, e nos matas los ganados, e nos destruyes las frutas, e nos lievas e tiras todos nuestros deleytes...».

Todos los tratadistas presentan al mar como el escenario por antonomasia de los avatares de la fortuna: Alonso de Córdoba («[...] en el qual algunas veces ay tranquilidad e viento deseado para navegar, e va la nao a gozo de los marineros; algunas veces todo se muda: bienen vientos contrarios e, a las vegadas, fervor en el mar [...]»)<sup>57</sup>, Diego de Valera («[...] a los onbres discretos conviene fazer lo que el sabio marinero, el qual en el tiempo de la bonaça se apercibe e arma contra la fortuna, ca sabe ser cossa natural, después de la bonaça, tormenta, e después de la tormenta, bonaça [...]»)<sup>58</sup> o el poeta Juan de Dueñas (ca. 1405-1460) en la *Nao de amor* que compone durante su cautiverio en Nápoles («[...] en altas ondas del mar / navegando con fortuna / al tiempo vela ninguna [...]»)<sup>59</sup>.

Los profesionales en alta mar, tanto pescadores como soldados, conforman un grupo social cohesionado y solidarizado ante los evidentes peligros de las mareas. Los temores a sus contrariedades se reflejan muy bien en las informaciones cronísticas<sup>60</sup>; solo un ejemplo: el

.....  
53 *Ibidem*, p. 634.

54 *Ibidem*, p. 689.

55 *Ibidem*, p. 733.

56 BELTRÁN LLAVADOR, R. (ed.), *El Victoria*... *op. cit.*, p. 609 y ss.

57 *Compendio de la fortuna*, p. 48.

58 PENNA, M. (ed.), *Prosistas castellanos...* *op. cit.*, pp. 141-146 [*Tratado de providencia contra fortuna*] en concreto p. 141

59 MICHAEL GERLI, E., *Poesía cancioneril castellana...* *op. cit.*, p. 97.

60 Vid. *Crónica de Juan II* de García de Santa María, p. 109 y s. (experiencia naval de 1407); y pp. 367 y ss. (inspección del mar de Almería y Ceuta en 1410). Otro pasaje parecido, en el contexto de guerra marítima contra Portugal durante el reinado de Juan I, en ROSELL, C (ed.), *Crónicas de los Reyes de Castilla...* *op. cit.*, pp. 65-159 [*Crónica de Juan I*], en concreto p. 93.

miércoles 17 de septiembre de 1410, la flota castellana pierde el control de la tripulación ante una tormenta en el mar de Algeciras de la que logran salvarse gracias a la intermediación de un santo («[...] dizen algunos de los que estavan esa noche en la galea de Juan Enríquez que vieron en ella el cuerpo santo de frey Pedro González con candelas ardiendo, en la popa e ençima del Pendon. E dieron muchas gracias a Dios por el tal milagro que vieron [...]»)<sup>61</sup>.

Retornando a la crónica de Pero Niño, los marineros que sufrieron el ataque meteorológico, lamenta Games, contemplaron un eclipse de Sol antes de embarcar. Ante el temor de sus hombres, el conde de Buelna les recuerda que creer en los presagios desagrada a Dios por ser solo Él quien conoce el destino («[...] amigos, non vos espantedes, non ayades temor, non debemos creer en señales [...]»)<sup>62</sup>. La cultura popular relaciona este tipo de fenómenos naturales, como los cometas<sup>63</sup> y los eclipses<sup>64</sup>, con los malos augurios y los cronistas, pese a su formación teológica, no se resisten a estremecerse por escrito. Íñigo López de Mendoza en su *Doctrinal de privados* vincula la suerte de Álvaro de Luna con la ocultación del satélite a costa del Sol («¿Qué diré, sinon temedes / tan gran eclipse de Luna / quál ha hecho la fortuna / por tal que vos avisedes?»)<sup>65</sup>. Por su parte, Andrés Bernáldez recoge así el malestar que ocasiona este fenómeno cósmico el 29 de julio de 1478 a mediodía, cuando todo el cielo oscureció<sup>66</sup>:

«[...] fizo el sol un eclipse, el mas espantoso que nunca los que fasta allí eran nacidos vieron, que se cubrió el sol de todo é se paró negro, é parecían las estrellas en el cielo como de noche; el qual duró asi cubierto muy gran rato, fasta que poco á poco se fue descubriendo, é fue a gran temor en las gentes, e fuián á las iglesias, y nunca de aquel ora tornó el sol en su color, ni el dia esclareció como los días de antes solia estar, é asi se puso muy calijinoso».

El cura de los Palacios se muestra especialmente aprensivo frente al resto de cronistas, por lo general menos susceptibles a escandalizarse ante acontecimientos asombrosos. La mejor prueba de ello aparece al final de su crónica cuando informa del monstruo que nace del vientre de una monja en Rávena en 1512; dicha criatura posee la cabeza, rostro, boca y cabellos como de león, alas de murciélagos en vez de brazos, una pierna larga y otra corta, escamas de sapo en la piel, dos naturas, cuernos, y señales de letras «Y» y «X» tatuadas en el cuerpo. Las interpretaciones de los médicos y sacerdotes que contemplan el ser, entre ellos el Santo Pontífice, consideran la anomalía una señal escatológica vinculada a las actividades del Anticristo<sup>67</sup>.

Pese a todo, la postura oficial del humanismo es contraria a la creencia en supersticiones y en cualquier método de adivinación. La persecución de las autoridades se puede observar en la orden de Fernando de Antequera a los ciudadanos de Córdoba, con fecha de 9 de abril

.....  
61 *Crónica de Juan II* de García de Santa María, p. 374.

62 BELTRÁN LLAVADOR, R. (ed.), *El Vitorial... op. cit.*, p. 595.

63 Vid. *Crónica de Juan II* de García de Santa María, p. 365; el historiador se perpleja al vislumbrar una mancha en el cielo malagueño tan larga como una adarga en el año 1410.

64 Una recopilación de los eclipses observados en la Península Ibérica entre los siglos XIII y XV en CHABÁS, J., «Predicción y observación de eclipses en Cataluña a finales de la Edad Media», en BATLLÓ ORTIZ, J., BERNAT LÓPEZ, P. y PUIG AGUILAR, R. (coords.), *Actes de la VI trobada d'història de la ciència i de la tècnica*, Barcelona: Societat catalana d'Història de la Ciència i de la Tècnica, 2002, pp. 287-293.

65 RUBIO, F. (ed.), *Prosistas castellanos... op. cit.*, p. XVII [*Doctrinal de privados*], estr. XX.

66 *Crónica de los Reyes Católicos*, pp. 592 y ss.

67 *Ibidem*, p. 747.

de 1410, de abstenerse de cualquier fetichismo, unos días antes de emprender las campañas programadas contra Granada<sup>68</sup>. Lope de Barrientos enumera en su *Tratado de la adivinanza* de qué prácticas se trata: augurios basados en el volar de las aves, la observación del cielo, estornudos, encantamientos por proverbios, interpretación de los sueños..., o en la lectura de las aguas, metales, piedras preciosas, fuego...<sup>69</sup>.

En la cronística se retrata a personajes que, pese a su docta formación y reconocido prestigio, simpatizan con la astrología, demonología, geomancia, nigromancia y hechicería; Enrique de Villena, Ruy López Dávalos, Lorenzo Suárez de Figueroa o Alfonso Carrillo son sólo cuatro ejemplos al respecto. El primero, el más famoso por su polémica colección de libros, «dexóse correr á algunas viles ó raices, artes de adivinar é interpretar sueños y estornudos y señales, é otras cosas tales»<sup>70</sup>; a López Dávalos, por su parte, «placiále mucho oír astrólogos, que es un yerro en que muchos grandes se engañan»<sup>71</sup> y, como él, también Suárez de Figueroa «seguíase mucho por astrólogos»<sup>72</sup>. La reseña que Hernando del Pulgar ofrece sobre Alfonso Carrillo es mucho más dulce que las que Fernán Pérez de Guzmán elabora de los tres anteriores; pese a su obsesión por la alquimia, tan solo señala que «placiále saber experiencias é propiedades de aguas é de yerbas, é otros secretos de natura»<sup>73</sup>. Estos individuos perturban la ciencia astronómica con voluntades pecaminosas en lugar de hacer buen uso de ella, es decir, predecir las condiciones meteorológicas, precisar el calendario, determinar cuáles son las estaciones adecuadas para ciertas actividades económicas (cultivo, recolección, caza, pesca...) o encontrar ungüentos medicinales. Todo lo demás es demasía. Para Martín de Córdoba, quienes pierden el tiempo con otros fines saben tanto como Mingo Oveja, un personaje del imaginario colectivo castellano que se define por su absoluta ignorancia<sup>74</sup>.

## 5. FORTUNA PRÓSPERA Y ADVERSA. CONSEJOS Y CONSUELOS

Cuando los tratadistas analizan las causas de los infortunios se dan cuenta de que éstos, en su mayoría, suceden al haberse aferrado el hombre a sus pasiones carnales en lugar de abrazar el amor a Cristo. Alfonso Martínez de Toledo es el autor más reconocido, pero como él también conciben la pasión de los enamorados como causa de sufrimiento, dolores, incluso muerte, Íñigo López de Mendoza (*Infierno de los enamorados*), Juan Rodríguez del Padrón (*Siervo libre de amor*), Pedro de Avis (*Sátira de infelice e felice vida*), Diego de San Pedro (*Tratado de amores de Arnalte y Lucena; Cárcel de amor*), Juan de Flores (*Grimalte y Gradissa*), Luis Ramírez de Lucena (*Repetición de amores*)... Los engaños del mundo hacen sucumbir al amante en un

.....  
68 Vid. MENDOZA NEGRILLO, J. D., *Fortuna y providencia...* op. cit., p. 28. Ap. SALVÁ, M. y SAINZ DE BARANDA, P., *Documentos inéditos para la Historia de España*, Madrid: Viuda de Calero, 1851, Vol. XIX , p. 181.

69 *Ibidem*, p. 32 y s.

70 *Generaciones y semblanzas* p. 710.

71 *Ibidem*, p. 702; Condestable de Castilla.

72 *Ibidem*, p. 706; Maestre de Santiago.

73 ORTEGA, G. (ed.), *Claros varones de Castilla y Letras de Fernando e Pulgar*, Madrid: si, 1784, p. 120 (Arzobispo de Toledo).

74 Vid. *Compendio de la fortuna*, p. 14.

estado de enajenación; Fernando de Rojas, autor de *La Celestina*, lamenta así la impasibilidad humana ante los caprichos de la fortuna<sup>75</sup>:

«¡Oh mundo, mundo! [...] visto el pro y la contra de tus bienandanzas, me pareces un laberinto de errores, un desierto espantable, una morada de fieras, juego de hombres que andan en corro, laguna lleno de cieno, región llena de espinas, monte alto, campo pedregoso, prado lleno de serpientes, huerto florido y sin fruto, fuente de cuidados, río de lágrimas, mar de miseria, trabajo sin provecho, dulce ponzoña, vana esperanza, falsa alegría, verdadero dolor».

También reflejan estoicismo Diego de San Pedro (*Desprecio de la fortuna*), Pedro Guillén de Segovia (*Sobre la muerte de Álvaro de Luna, Suplicación que ordenó el arzobispo Carrillo*), Lope de Estúñiga (*Coplas esforzándose a si mismo estando preso*), Rodrigo Osorio de Moscoso (*Diálogo entre el sentimiento y el conocimiento*) o Garcí Sánchez de Badajoz (*Contra la fortuna*)<sup>76</sup>.

Contra el derrotismo y ofreciendo consejos virtuosos escriben Alonso de Córdoba (*Compendio de la fortuna, Tratado de la predestinación*), Diego de Valera (*Tratado de providencia contra fortuna*) e López de Mendoza. Apoyándose en Aristóteles, Séneca, Boecio, San Agustín, San Gregorio Magno, Dante, Petrarca y Boccaccio explican tanto los tipos de porvenir como previsiones para gozar de buena fortuna.

Córdoba, además, plantea la problemática que supone la aparente contradicción entre las ideas de «predestinación» y «libre albedrío» en su *Tratado de la predestinación* (1453-1476), que elabora con la finalidad expresa de aleccionar al lector sobre «como ha de bevir e non abandonarse a su providencia», y de ayudar a comprender por qué Dios gobierna el destino de sus hijos<sup>77</sup>; sus fuentes fundamentales son, de nuevo, Boecio (*De consolatione Philosophiae*), San Agustín (*De praedestinatione et gratia*) y sobre todo Santo Tomás de Aquino (*Summa Theologiae*). En síntesis, tras definir dichos conceptos por los doctores de la Iglesia, en el capítulo IX explica que la eternidad e inmutabilidad de la predestinación es independiente a la libertad que conoce el ser humano en la toma de decisiones porque ello no altera su destino, prefijado por Dios antes incluso de la creación del mundo. También reflexiona al respecto Gonzalo Morante de la Ventura en *Diálogo sobre la predestinación y el libre albedrío*, compuesto durante la primera mitad del siglo XV para Pero López de Ayala; el autor simula un viaje a Organa (Orán) para visitar al sacerdote apóstata Juan Roger, quien a pesar de sus esfuerzos ha perdido la fe, con el propósito de animarle y de que la recupere haciéndole comprobar que goza de plena

.....  
 75 MENDOZA NEGRILLO, J. D., *Fortuna y providencia...* op. cit., p. 272 y s. Para una aproximación a la dimensión moral del tema de la fortuna, vid. VOIGT, G., «Acerca de la moralidad de algunos humanistas italianos», en AULLÓN DE HARO, P. (coord.), *Teoría del Humanismo*, Madrid: Verbum, 2010, Vol. IV, pp. 665-570; SPEER, A., «Divine government and human freedom», en D'HOINE, P. y VAN RIEL, G. (eds.), *Fate, Providence and moral responsibility in ancient, medieval and early modern thought. Studies in honour of Carlos Steel*, Leuven: Leuven University Press, 2014, pp. 517-538, y PORRO, P., «Divine predestination, human merit and moral responsibility. The reception of Augustine's doctrin of irresistible grace in Thomas Aquinas, Henry of Ghent and John Duns Scotus», en D'HOINE, P. y VAN RIEL, G. (eds.), *Fate, Providence and moral responsibility...* op. cit., pp. 553-570.

76 Vid. RUBIO, F. (ed.), *Prosistas castellanos...* op. cit., p. XV y ss.

77 *Ibidem*, p.121.

capacidad de decisión (libre albedrío), pero que la predestinación existe y su destino, por tanto, también<sup>78</sup>.

Las obras de Córdoba, Valera y Mendoza son un auténtico recetario de armas contra los avatares del hado. El primero es, a nuestro juicio, el más analítico y racional al valorar el por qué del sufrimiento de los justos y del éxito de los villanos. Diego de Valera, por su parte, es mucho más pragmático e innovador en la exposición sobre prevenciones. En lo que resta de exposición se analizará brevemente el contenido de sus obras, comparándolos entre sí y con otros de los trataditos mencionados con anterioridad.

El *Compendio de la fortuna* (1440-1453) posee la función expresa de asesorar a Álvaro de Luna en la recta final de su vida; ya en el prólogo, repleto de elogios hacia el condestable, Alonso de Córdoba pretende que preserve su «famosa serenidad» ante las dificultades que atraviesa. Su discurso expone la concepción aristotélica de la fortuna y refuta la senequista; asimismo condena los agüeros y la superstición, como se ha podido comprobar más arriba, y encuentra en Boecio un modelo de vida ejemplar que invita a seguir. En cuanto a los autores cristianos, sus dos influencias directas son San Agustín y Santo Tomás. Otro tratado de temática similar es *De fortuna* de Alfonso de la Espina, monje que acompaña a Álvaro de Luna en su lecho de muerte, lamentablemente no conservado<sup>79</sup>.

Cuando el autor pregunta «qué es la causa que los buenos muchas vegadas son malfortunados e fadados, e los malos por contrario bienfadados»<sup>80</sup> encuentra tres respuestas relacionadas entre sí; la primera la voluntad divina, la segunda la consecuencia lógica de aferrarse a los bienes temporales, y la tercera el razonamiento de libre albedrío que otorga al hombre plena capacidad de decisión sobre sus actos. Para el agustino, partir del principio de que hay personas perversas recompensadas con galardones constituye un error de método: todo lujo profano es un mero reflejo frente a los auténticos dones celestiales, de igual modo que los verdaderos males no son los tormentos terrenales sino los pesares infernales. Así como la fortuna venturosa contribuye innegablemente a la felicidad, ésta no debe equipararse con la acumulación de mercedes y riquezas materiales que empachan al hombre, sino con los dones divinales. Siguiendo a Aristóteles y a sus transmisores cristianos, existen tres tipos de felicidad: la política, la especulativa y la contemplativa en Dios<sup>81</sup>; sólo la última es la verdadera al suponer el cumplimiento de la Palabra revelada. En definitiva, aquel que crea que por gozar de riquezas y honras en la tierra conoce la simpatía de la fortuna no demuestra más que su ignorancia<sup>82</sup>:

«Quando vemos que los bienes presentes vienen en gran copia a las manos de los malos, non devemos arguir que los malos son bienaventurados, mas devemos arguir que los bienes non son

.....  
78 Vid. VÁZQUEZ JANEIRO, I., *Tratados castellanos sobre la Predestinación...* op. cit., pp. 58 y ss., y MENDOZA NEGRILLO, J. D., *Fortuna y providencia...* op. cit., pp. 395 y ss. Ramón Llull ofrece una definición básica sobre ambos conceptos en su *Libre de meravelles*, vid. BATLLORI, M. (ed.), *Ramón Llull: obra escogida*, Madrid: Alfaguara, 1981, pp. 23-451, en concreto pp. 373 y ss.

79 Vid. ROUND, N. G., «Alonso de Espina y Pero Díaz de Toledo: *odium theologicum* y *odium academicus*», en VILANOVA, A. (ed.), *Actas del X Congreso Internacional de Hispanistas*, Barcelona: PPU, 1992, Vol. I, pp. 319-329. La responsabilidad de Alonso de Espina del buen morir de Álvaro de Luna en p. 321 y ss.

80 *Compendio de la fortuna*, p. 17.

81 Vid. *ibidem*, p. 20. Vid. también MORREALE, M., «El tratado de Juan de Lucena sobre la felicidad», *Nueva revista de Filología hispánica*, 1955, nº 9, pp. 1-21.

82 *Compendio de la fortuna*, p. 18.

verdaderos bienes, pues vienen a manos indignas [...] Quando vienen a los buenos non devemos argüir que los buenos son malaventurados, mas que los males deste mundo non son verdaderos males, pues que vienen a los buenos».

Asimismo advierte que sólo corresponde a Dios juzgar quién es bueno o malo, virtuoso y pecador, ya que existen personas con apariencia perversa e interioridad noble, y viceversa.

El resto de humanistas opina del mismo modo en todas estas sentencias; en el diálogo *Bías contra fortuna* de Íñigo López de Mendoza, por ejemplo, leemos una máxima al respecto muy concluyente: «Preguntado Bías quién fuese entre los hombres mal afortunado, respondió: “El que non puede padescer o sofrir mala fortuna”»<sup>83</sup>. También Alonso de Cartagena en sus glosas, Pedro de Luna (*Libro de las consolaciones de la vida humana*) y Lope Fernández de Minaya (*Libro de las tribulaciones, Espejo del alma, Tratado breve de penitencia*) insisten en que el sufrimiento no es un mal verdadero porque fortalece la virtud de quien lo padece. Las diferentes manifestaciones de la tribulación (hambre, enfermedad, soledad, pérdida de bienes, traición...) refuerza el alma de quien la padece, limpia la maldad y la suciedad humana, y ataca los placeres terrenales; además vigoriza la paciencia, promueve la humildad, el estado de gracia y el amor a Dios. Declamar «mala fortuna» es algo, pues, muy relativo, pues el hombre tribulado puede llegar a conocer más beneficios que el afortunado si posee un estilo de vida en Cristo<sup>84</sup>:

«La tribulación es una fiel ayuda que el Señor envía para librar al ánima de todos sus enemigos, los cuales son los falsos gozos deste mundo e bienandanzas, los cuales tanto más peligrosamente al coraçon simple o non avisado engañan».

Aunque la voluntad del Altísimo sea, en última instancia, la justificación de los cambios del mundo, el pensamiento teológico admite la existencia de la fortuna como elemento azaroso en ciertos acaecimientos. Explica el cordobés que él mismo ha podido comprobar, tanto en sujetos históricos como en personajes de su tiempo, cómo existen individuos prudentes y científicos infortunados, y por defecto también otros rudos e ignorantes que, actuando por instinto como las bestias en vez de por raciocinio como los filósofos, conocen buena suerte; ello no se debe a otra cosa sino a accidentes casuales, sin orden de razón, ajenos a cualquier tipo de prudencia del sujeto («...la fortuna viene sin razón, pues siguese que los bienfortunados non lo son por prudencia nin arte...»)<sup>85</sup>.

La segunda parte del *Compendio de la fortuna* es mucho más interesante que la primera. El autor se deslinda del discurso aristotélico-agustiniano al optar por una elaboración más compleja y personal gracias a sus amplios conocimientos sobre la obra de los humanistas italianos, a quienes cita y resume con gran detalle. Reparando en sus reflexiones diferencia y caracteriza dos tipos de fortuna (la próspera y la adversa) misericordiosa y justa por los propios méritos del individuo.

El carácter optimista del tratadista queda demostrado al defender que, pese a lo que pudiere parecer, la mala fortuna es más beneficiosa que la buena al servir de medicina mística. El hombre

.....  
83 *Bías contra fortuna*, p. 377.

84 RUBIO, F. (ed.), *Prosistas castellanos... op. cit.*, pp. 269-301 [*Libro de las tribulaciones*], en concreto p. 270.

85 *Compendio de la fortuna*, p. 26.

continuamente afortunado vive en una situación de éxtasis irracional que puede corromper su integridad; el desdichado, en cambio, fortalece su espíritu y ve reforzada su paciencia, piedad, templanza, humildad y fortaleza. Además, en épocas de bonanza abundan las amistades superficiales, la ausencia de devoción religiosa y la falsedad general; en momentos de crisis, en cambio, se refuerza la fe y se demuestran lealtades. Diego de Valera coincide con Alonso de Córdoba al sostener que «la próspera fortuna ciega e turba los coraçones humanos, e la adversa con su adversidad da consejo»<sup>86</sup>. Job, como ya se ha señalado, encarna la ejemplificación de la conducta adecuada ante el padecimiento extremo; fuera de la Biblia encuentra ejemplos de caballeros virtuosos de la Historia de Roma en la obra de Tito Livio, Valerio Máximo, Salustio y Séneca.

En el siguiente cuadro recogemos algunas sentencias de Alonso de Córdoba, a su vez inspiradas en Boecio, comparando las propiedades de la fortuna próspera con la adversa<sup>87</sup>:

Propiedades de la mala fortuna	Propiedades de la fortuna próspera
«Es siempre verdadera e leal».	«Es mentirosa, lisonjera e traidora».
«Enseña al hombre e lo castiga».	«Lo engaña».
«Suelta al hombre del amor de los bienes temporales».	«Liga los hombres en amor destos bienes».
«Es mesurada contra la ventosidad, fuerte e armada contra la flaqueza, e prudente e sabia».	«Es ventosa, flaca e non se conoce».
«A los desviados del verdadero sendero tráelos al camino derecho».	«Ciega los ojos. Faze desviar al hombre de su verdadero bien».

Así, por sus consecuencias, el autor justiprecia categóricamente que «la buena fortuna ha menester consejo, la mala remedio»<sup>88</sup>. Recurriendo fundamentalmente a Séneca, reúne una serie de indicaciones precisas para que tanto Álvaro de Luna en primera instancia como el resto de lectores de su tratado las tengan en cuenta a la hora de proteger su estado; a continuación se sintetizan muy brevemente.

La fortuna próspera se manifiesta en tres dimensiones: el favor de los poderosos, la acumulación de riquezas y la suma de señoríos. Para preservar estos dones, el primer procedimiento es encomendarse devotamente en oración a Dios y llevar a cabo obras de misericordia en estado de gracia. Otras recomendaciones concretas son mostrarse permanentemente fiel al poder político, no dejarse corromper por la avaricia que supone la vida adinerada («Más vale perder las riquezas que ser perdido por ellas»<sup>89</sup>) o procurar un regimiento justo, gobernando conforme a la estricta legalidad, sin abusar jamás de la autoridad ni buscar el beneficio personal. La tarea política es muy ardua, por ello los textos sagrados recomiendan tantas veces rezar por el buen regimiento de los gobernantes. Son numerosas las veces en las que el rey olvida recompensar a los verdaderos artífices de los éxitos políticos al estar engañados o cegados por sus asesores. Éstos deben pensar que la fortuna es voluble («[...] el rey te ama hoy, por ventura non te amará

.....  
86 *Tratado de providencia contra fortuna*, p. 141.

87 *Compendio de la fortuna*, pp. 48 y ss.

88 *Ibidem*, p. 57. Los consejos que se enumeran más abajo sobre cómo afrontar los distintos destinos de la fortuna en pp. 57-65.

89 *Ibidem*, p. 62.

mañana; non hay cosa tan dudosa como la que depende de voluntad humana [...]»<sup>90</sup>. Sin lugar a dudas, a Álvaro de Luna le llega tarde este consejo, pues cuando recibe el tratado de las manos de su amigo, su destino parece inevitable.

Por su parte, la mala fortuna también se desvela en otras tres situaciones asiduas: los problemas graves de salud, la amenaza de muerte, y la pobreza y caída en desgracia. La oración vuelve a ser el remedio más eficaz para soportar estos tormentos; otras indicaciones especificadas son mantener un estilo de vida saludable, evitar peligros mortales y procurar la humildad. Guardar la salud significa respetar escrupulosamente las indicaciones del médico (o *físico* como se le denomina en las fuentes), así como sostener una dieta sana, y permanecer en reposo o realizar ejercicio según la necesidad correspondiente. Asimismo deben eludirse las exposiciones de valor innecesarias, las temeridades de cualquier tipo, así como las enemistades con otros caballeros sin escrúpulos que puedan ocasionar consecuencias perjudiciales; tomando el refrán de Séneca, explicado luego por Córdoba: «“Al que muchas veces pasa el caso alguna vez lo falla” quiere decir que el que pasa por peligros en algunos dellos cae»<sup>91</sup>. De igual modo, la humildad ahuyenta las adversidades relacionadas con la pérdida del patrimonio y de la dignidad nobiliaria; para preservarlos, Alonso de Córdoba insiste de nuevo en las tres primeras advertencias.

Diego de Valera desarrolla con más prolíjidad que Alonso de Córdoba las prevenciones contra las eventualidades del hado en su *Tratado de providencia contra fortuna*, dedicado en esta ocasión a Juan Pacheco, el sucesor de Álvaro de Luna al frente de las intrigas palaciegas tras la muerte de Juan II y valido de confianza del príncipe heredero. J. de Mata Carriazo fecha este documento entre 1462-1467, lustro en el que el humanista trabaja en la casa del noble como preceptor; J.D. Rodríguez-Velasco adelanta la cronología hasta 1445-1448, momento en el que la fama de Pacheco asciende vertiginosamente por sus servicios a Enrique IV<sup>92</sup>.

El conquense tiene muy en cuenta el nefasto destino que conoce Álvaro de Luna cuando escribe a su amigo Pacheco, por quien siente, como confiesa en el prólogo de su obra, un singular amor que no le permite permanecer en silencio ante su perniciosa conducta<sup>93</sup>. Las aspiraciones políticas del marqués de Villena son absolutamente evidentes; sin embargo, su astucia y maniobras conspiradoras hacen de él un objetivo mucho más difícil de derrocar para sus enemigos que Álvaro de Luna. El Maestre de Santiago estuvo en lo más alto antes de su precipitada caída; por ello, muchos autores, entre ellos Valera, personifican en él el ejemplo perfecto de víctima de la fortuna. Aún así, Pacheco es tan codicioso que desatiende los consejos del tratadista; prueba de ello es la funesta imagen estereotipada que permanece de él en la cronística coetánea y que ha prevalecido en la posteridad<sup>94</sup>:

.....

90 *Ibidem*, p. 57.

91 *Ibidem*, p. 8.

92 Estudio las posibilidades del tratado en el trabajo VILLA PRIETO, J., «El epistolario de Diego de Valera: consejos y consuelos para el marqués de Villena (ca. 1445-1465)», *Territorio, sociedad y poder. Revista de estudios medievales*, 2011, nº 6, pp. 152-172.

93 Vid. *Tratado de providencia contra fortuna*; p. 141. En lo sucesivo, todas las referencias en cursiva no especificadas en este apartado siguen esta cita, pp. 141-146.

94 ROSELL, C. (ed.), *Crónicas de los reyes de Castilla...* op. cit. pp. 99-222 [Crónica de Enrique IV de Diego Enríquez del Castillo], en concreto p. 162.

«¡O desvergonzado caballero, ingrato criado y desleal servidor! Que por subir en tan alta dignidad abatiste la grandeza del que te puso en tan alto estado, disipaste tu honra, denigraste tu fama, denostaste sus reynos, sus gentes y nación. Por poner la espada de la caballería en tu pecho, pusiste á cuchillo tanta gente é inocentes, que murieron por tu cabsa: por hacerte Maestre, destruiste á quien te hizo, cabsaste infinitos robos, hiciste muchas viudas, desabrigaste muchos hijos de sus padres, é desconsolaste á tantos padres de sus hijos. Por intitularte Maestre, intitulaste tu persona con feo renombre y dejaste á tus hijos con vergonzoso apellido. Dime, pues, agora, caballero tirano ¿qué te pudo aprovechar la honra transitoria de tan breve tiempo, quando el pregon de tu infamia irá de gentes en gentes y quedará por memoria quanto el mundo durare y parieren las mujeres?».

Al autor no le interesa la participación en debates sobre qué es el sino y la providencia al considerar que dichos interrogantes ya han sido respondidos en las obras de sus coetáneos. Prefiere exhortar sobre la correcta gestión de los bienes para hacer frente al «más fiero» de los enemigos: la fortuna («[...] la fortuna es de vidrio, quanto mas replandece, entonces se quebranta [...]»). El consejo principal no es otro que el amor a Dios: «Pon tu corazón en Dios y Él te gobernará; a Dios da gloria, honor e servicio, y Él vos será ayuda e consejo». Asimismo enumera otras cinco armas contra la fortuna mucho más prácticas; al igual que Alonso de Córdoba, se ampara en las enseñanzas de sabios como Aristóteles, Catón, Terencio, Séneca, San Agustín, Boecio, San Ambrosio y San Bernardo. La primera es mostrar respeto, amor sincero y fidelidad absoluta al monarca. Esta advertencia es desatendida continuamente por Pacheco, como demuestra en la Farsa de Ávila (1465) reconociendo como rey al infante con Alfonso, hermanastro de Enrique IV, o en los constantes litigios que mantiene a favor y en contra suya. Quien permanece leal al monarca cumple con la voluntad divina (el Señor dictamina en la Palabra: «por mí los reyes reinan, por mí los príncipes mandan»). Aquellos que sirven con honestidad y devoción ven como «sus bienes temporales se ascienden y como sus estados son sublimados»; por el contrario, quienes lo olvidan, observan como «sus riquezas se consumen e gastan, é sus estados e dignidades se pierden».

La segunda es gobernar con rectitud en beneficio del bien común y del bienestar de los vasallos; en palabras del humanista, se debe «governar e regir en recta igualdad e justicia, e fazer mercedes condignas a todos, segunt los méritos de sus personas, linajes, virtudes, estados e servicios». Igualmente se debe velar por el cuidado de las propiedades, riquezas y honores, pues sin ellas «no se puede luengamente conservar gran estado», así como estar preparado ante cualquier tipo de eventualidad, pues «cuanto los estados son más altos, tanto a peligro son más subiectos». Llama la atención el esfuerzo de Valera para describir la fortaleza residencial ideal, capaz de resistir contratiempos meteorológicos y ataques fortuitos. En resumen, debe estar construida sobre un solar adecuado con materiales duraderos y resistentes; además, ha de ser protegida por un personal cualificado («[...] debéis confiar vuestras fortalezas de onbres fijosdalgo que ayan avido experiencia de fechos de guerra, a quien ayáis fecho mercedes [...]»). La casa debe tener capacidad tanto para resistir un ataque como para responder al mismo,

para lo cual el humanista instiga a tener provisión de una larga lista de materiales y víveres de primera necesidad<sup>95</sup>.

Finalmente, el tratadista insta al cuidado de las amistades y a recompensar los servicios de los aliados incondicionales: «con mucha solicitud examinad los amigos e servidores, e de los virtuosos fidalgos e buenos fazed tehsoro, que un coraçon de leal amigo o fiel servidor no se puede por precio comprar». Es prevención al respecto evitar las relaciones sociales con personas desleales y sospechosas («no esperéis que a vos sea leal el que a otro fue traidor»). Además, los amigos han de ser escasos y de calidad: «devéis mucho trabajar de aver tres o cuatro personas fiables, con quien todos los fechos comuniquéis». A la hora de confesar un gran secreto o de compartir sentimientos, «escoge con gran diligencia, que sean discretos e de buena entendicion»; asimismo, al buscar consejo en «las cosas arduas e graves, rogad a nuestro Señor e rogad a devotas personas que vos demuestre la via de verdat». Pacheco sí que tiene muy en cuenta este consejo ya que sólo parece confiar en su hermano Pedro Girón y, tras su muerte, en nadie más, ni siquiera en su tío Carrillo, arzobispo primado de España.

Por último, acudimos por postrema vez a la obra de Íñigo López de Mendoza, concretamente a *Bías contra fortuna*, para leer en su proemio algunos consejos más. El marqués de Santillana sintetiza el ideario de conducta moral de la nobleza a través de varios castigos que, destinados al conde de Alba Fernán Álvarez de Toledo, son especificados de manera clara y directa, sin explicaciones agregadas de ningún tipo, de modo similar a los *Dicta Cathonis* y a las sentencias básicas recogidas por Anselm Turmeda (*Libre de bons amonestements*, 1398) o Clemente Sánchez Vercial (*Libro de los enxemplos*, 1420). El fragmento sirve, además, como resumen-corolario del contenido teórico de la doctrina moral de los tratadistas bajomedievales, ya que en él se insiste en asuntos como la amistad, la preservación de las virtudes o la negación de los pecados capitales<sup>96</sup>.

.....  
95 «Las cosas que toda buena fortaleza deve tener son las siguientes: puente levadiza e rastrilleras en torrno de las torres, e murallas en que aya esquillas o cascabeles, [...] pozo o algibe, forno, molino de viento o atahona, fragua, establos, mastines, ansares. [...] Debe así mesmo aver en toda buena fortaleza oficiales, ferramentas, artillerías, virtuallas, armas ofensivas e defensivas. Es a saber: ballestero, lombardero, Ferrero, cirujano, carpintero, minador; picos, visagadas, almadanas, palancas de fierro, taladros, escodas, martillos, tenazas, aqüellas, fierras, escoplos, tapiales, agujas, maços, espueras, madera, fierro, asero, nuezes de ballestas, cuerdas, madexas de bramante, cáñamo, maromas, sogas, esparto, salitre, piedra sufre, carbón de sas, pólvora, yesca, pedernal eslavón; jubones, calças, çapatos, gavanes, capas, camissas, lienço, filo, agujas, dedades, alesnas, cabos de çapatero, cueros, ferramental de ferraz ferraduras, clavos; trigo, cevada, centeno, farina, pan, viscocho, garvanços, favas, arrós, arnejas, lantejas, gallinas, palomas, anades, azeite, miel, vino, vinagre, especias, sal, cera, sevo, ajos, cebollas, leña, carbón; lonbardas, truenos, serpentinas, culebrinas, espingardas, ballestas; almazén, lanças, dardos, paveses, celadas, casquetes, piedras de lombardas e truenos, plomo, estaño, molde para fazer pelotas de las culebrinas e serpentinas».

96 «Escrivió Bías estas cosas que se siguen: – Estudia de complacer a los honestos e a los viejos. – La osada manera muchas veces pare empecible lesión. – Ser fuerte, fermoso, obra es de natura; habundar en riquezas obra es de fortuna; saber e poder fablar cosas convenientes e congruas esto es proprio del ánima e de la sabiduría. – Enfermedad es del ánimo cobdiçiar las cosas impossibles. – Non es de repetir el ajeno mal. – Más triste cosa es judgar entre dos amigos que entre dos enemigos; ca, jugdando entre dos amigos, el uno será fecho enemigo, e, jugdando entre los enemigos, el uno será fecho amigo. – Dezia que así había de ser medida la vida de los hombres, como si mucho tiempo o poco hoviessen de bevir. – Conviene a los hombres haverse assi en el uso de la amistad, como si se membrassen que podia ser convertida en grave enemistad. – Cualquier cosa que pusieres, persevera en la guardar. – Non fables arrebatado, ca demuestra vanidad. – Ama la prudencia, e fabla de los dioses como son. – Non alabes al hombre indigno por sus riquezas. – Lo que tomares reçibelo demandándolo e non forçándolo. – Cualquier cosa buena que fizieres Dios entiende que la faze. – La sabiduría más çierta cosa es e más segura que todas las otras posesiones. – Escoje los amigos e delibera grand tiempo en los elegir e ténlos en una afecçión, mas non en un mérito. – Faz que los amigos a grand dloria reputen tu vida. – Dos cosas son muy contrarias en los consejos: ira e arrebatamiento; la ira faze parescer el dia, el arrebatamiento traspasarlo. – La presteza más gracioso faze ser el beneficio». *Bías contra fortuna*, p. 377.

## 6. CONCLUSIONES

El concepto «fortuna» es empleado en la poesía, tratadística y cronística castellana bajomedieval con intencionalidades y significados diferentes. Los autores, de acuerdo con su formación humanista, conocen el alcance del término en los textos clásicos y asimismo, como herederos de la cultura cristiana, son conscientes de la contradicción que supone con la aceptación de las ideas de predestinación, providencia y libre albedrío defendidas por los teólogos escolásticos.

Pese a la complejidad y a las particularidades de los discursos elaborados es posible establecer, a modo de recapitulación, una valoración de conjunto. Para algunos intelectuales, la fortuna no es más que la voluntad divina materializada; otros, en cambio, estiman la fortuna como un accidente fruto de la casualidad que condiciona determinados acontecimientos o coyunturas sin una razón motora. Dicha eventualidad puede traer consigo consecuencias positivas, negativas o indiferentes para el afectado. Diego de Valera, Alonso de Cartagena, Rodrigo Sánchez de Arévalo, Martín Alonso de Córdoba o Alfonso Martínez de Toledo afrontan esta discusión en sus tratados desde posicionamientos teóricos aunque siempre procurando ejemplificaciones prácticas al respecto. Por su parte, en las crónicas de Fernán Pérez de Guzmán, Lope García de Salazar, Andrés Bernáldez o Hernando del Pulgar se comprende la providencia como la responsable de los grandes acontecimientos y de los sucesos ajenos a la comprensión humana, mientras que las menciones a la fortuna se limitan a explicar sucesos del tipo imprevistos, accidentes, tormentas, vicisitudes menores, golpes de suerte... De igual modo, en la poesía de Alfonso Álvarez de Villasandino, Francisco Imperial, Ferrán Manuel de Lando, Íñigo López de Mendoza o Juan de Mena las referencias al «hado», la «fortuna» o el «sino» deben comprenderse como figuras propias del lenguaje poético.

Para los moralistas, la conducta humana juega un papel esencial en el destino del hombre, no sólo en el sentido de la salvaguarda o condena del alma tras la muerte, sino también en el de propiciar contextos favorables para gozar de buena o mala fama y fortuna en vida. Así, mantener una actitud devota, practicar constantemente obras de misericordia, juntarse con buenas compañías y evitar las perniciosas contribuyen, en cierto modo, a rehuir las contingencias. Diego de Valera, Martín Alonso de Córdoba y Íñigo López de Mendoza son los compositores que con mayor profundidad señalan este tipo de consejos.





R E S E Ñ A S

---

R E V I E W S

.....

ARIAS DE SAAVEDRA ALIAS, I. y LÓPEZ- GUADALUPE MUÑOZ, M. A. (eds.), *Vida cotidiana en la Monarquía Hispánica. Tiempos y espacios*, Granada: Ediciones Universidad de Granada, 2015. ISBN: 978-84-338-5752-1.

---

Beatriz Bermejo de Rueda  
IULCE-UAM

El estudio de la vida cotidiana en la Edad Moderna ha experimentado en los últimos años un auge como enfoque historiográfico, permitiendo conocer la historia socio-cultural de estos siglos de una forma más amplia. Este libro es fruto de un trabajo constante y profundo de historiadores que dan un valor notable a este campo.

El libro está dividido en tres partes. La primera está dedicada al estudio del “Espacio cotidiano de distinción y marginación”, y en ella se analiza en primer lugar, por M<sup>a</sup> Victoria López-Cordón, la importancia que tuvo la educación y la conciencia del hombre como ser *civilizado* a partir de la Ilustración. Martínez Millán estudia el espacio cortesano a partir de la propia formación de la Corte y cómo Madrid se convirtió en el centro neurálgico de ésta a lo largo de la Edad Moderna. Analiza la composición de la propia Monarquía Hispánica como conjunto de los distintos reinos que la configuran, así como la asociación de la grandeza urbana con el poder político, y la identificación de la religión católica con la Monarquía de España a partir de Felipe II, identificando la doctrina católica de Roma y la conducta del monarca (según los principios éticos católicos del momento).

Ignacio Arias de Saavedra nos adentra en las inquietudes de un hombre ilustrado de su tiempo y analiza las materias más importantes y su trascendencia cultural a través de la biblioteca de Don Luis de Borbón Farnesio. También nos acercamos a la ciudad de la Alhambra del siglo XVII de la mano de Francisco Sánchez -Montes González, quien analiza el porqué y la evaluación de la gran ciudad Andalusí, hasta una situación de cierta decadencia, en la Época Moderna, debido a las continuas disputas por el poder militar alhambrense con la Chancillería y el ayuntamiento granadino.

Los dos últimos artículos de esta primera parte analizan las provincias de Zamora y Valladolid. El primero, por María José Pérez Álvarez, permite adentrarnos en la vida diaria de la sociedad del Antiguo Régimen, centrando su estudio en la fundación de cofradías y fundaciones que prestan servicios sociales en la zona rural de la provincia, cuya lacra más destacada en estos años fue el alto grado de pobreza de la población. La actuación de diversas cofradías, fundaciones, obras pías y la propia caridad vecinal, ayudaba a paliar, hasta cierto punto, las deficiencias de la zona. Otro escenario de investigación es la cárcel de la Real Chancillería de Valladolid. Este análisis corre a cargo de Margarita Torremocha, quién nos acerca a las duras condiciones de una prisión de la Edad Moderna. La justicia de estos siglos se caracterizó por ser una justicia de jueces y no una justicia de leyes, siendo éstos quienes determinan la prisión procesal de los individuos. La cárcel de Chancillería es un excelente ejemplo de una gran cárcel, con una estructura y organización consolidada, y nos permite comprender mejor sus actuaciones procesos, etc.

La influencia de Oriente en la vida cotidiana es analizada por Amaya Morera, cuyo trabajo permite conocer la gran importancia y trascendencia, como sinónimo de poder y buen gusto, de esta cultura en Occidente. Los productos por excelencia fueron la porcelana, la seda y la

laca. Españoles y portugueses fueron los principales comerciantes de las rutas hacia las Indias, pero pronto se sumaron británicos y holandeses. En el siglo XVIII, los comerciantes no sólo se conformaron con importar productos asiáticos, incluso se llegó a fomentar una industria de imitación de la producción autóctona de esos materiales, permitiendo un comercio más variado. Nos adentramos en Sudamérica de la mano de Miguel Molina Martínez, quien centra su investigación en Potosí y Zacatecas, dos de los centros mineros más importantes de la época colonial y uno de los trabajos más peligrosos que los indígenas podían soportar.

La segunda parte está dedicada al análisis de “Sujetos y objetos de lo doméstico cotidiano”. En ella se analizan un abanico de situaciones, en algunos casos puntuales o concretos, que permiten conocer ciertas situaciones cotidianas de una manera más profunda.

Ofelia Rey nos adentra al mundo del bautismo y el padrinazgo en los siglos XVII y XVIII en Santiago de Compostela como ejemplo de la importancia social de la elección de los padrinos de un recién nacido. Era un acto de vínculo espiritual muy fuerte entre los padres, el niño y los padrinos. Con el paso del tiempo, las celebraciones del bautismo se habían configurado en actos llenos de artificios, que se quiere erradicar y simplificar al máximo. Además, el alto nivel de mortalidad infantil provocaba que dichos actos se celebrasen cada vez más temprano, llegando a realizarse, en algunos casos, al octavo día de vida del recién nacido. Otra novedad de estos siglos consiste en la onomástica de los recién nacidos que se derivará del vínculo familiar frente a la elección con el santoral.

Uno de los complementos de vestimenta más destacados a lo largo de la Historia, y cuya importancia como símbolo de prestigio fue en aumento, son las joyas. Mariela Fargas nos adentra en el estudio de este campo, explorando sus múltiples orígenes (donación, matrimonio, compra o herencia por testamento) y funciones. Fueron objeto, en muchas ocasiones, de denuncia moral por su uso excesivo y extravagancia. Los libros y el comercio relacionado con este campo fueron también muy notables en la Edad Moderna. Francisco Ramiro diferencia la existencia de dos tipos de librerías: las que carecen de obras de calidad y estaban dirigidas por personas avaras y antipáticos, y las que estaban bien dotadas y dirigidas por personas competentes. En ambos casos, las obras más destacadas y predominantes eran de autores y obras del siglo XVI, destacando en su estudio la labor de censura de la Administración Central y de la Inquisición.

Otro enfoque en el estudio de la vida cotidiana parte de los relatos de viajeros, corriendo en este volumen a cargo de María José Ortega. Estos estudios, tanto en la historiografía española y portuguesa, eran escasos y estaban realizados por eruditos y estudiosos de ambos países en el siglo XVIII. No obstante hoy en día nos permite conocer las experiencias, impresiones de las distintas zonas visitadas, los medios de transporte, y hasta la calidez de la alimentación con la que se encontraban los viajeros. Por último, en esta sección la zona sur peninsular es estudiada por María Magdalena Guerrero, quien investiga la defensa de los derechos de los comerciantes en el Consulado de Cádiz, y Rafael M. Girón, quien analiza la vivienda y servicio doméstico de los genoveses de Granada en los siglos XVI- XVII, los cuales habitaron algunas de las mejores casas de la ciudad y cuya fuente esencial de estudio son los censos y testamentos.

La tercera parte el libro está dedicada a “Asistir al cuerpo y atender el espíritu”, en donde se investiga la caridad, la atención espiritual, la indumentaria, y la literatura como modelo de educación.

Uno de los grandes males que ha acompañado al hombre a lo largo de la historia ha sido el hambre. Los alimentos, escasos y de difícil acceso, son protagonistas incluso en la literatura de

la época. Algunos de los mejores ejemplos son el *Lazarillo de Tormes* o *El Quijote*. El mundo de la indumentaria es estudiado por Máximo García y María Teresa Martínez de Sas, quienes estudian la evolución, tipología y comercio de ésta a lo largo de la Edad Moderna. Por su parte la literatura se investiga desde la perspectiva del origen de los cuentos infantiles, cuyo origen se sitúa en el siglo XVIII como vía de educación. Precisamente el tema de la educación tiene también sus páginas por medio del estudio de dos tipos de escuelas que se desarrollaron en estos años y cuyo ejemplo se centra en Granada: la escuela General de los niños y Muchacho y el Colegio de Niños de la Misericordia. La religión es estudiada desde dos vertientes bien diferentes, Esther Jiménez estudia la importancia cada vez mayor que tienen las reliquias en un convento en particular, las Descalzas Reales de Madrid. Miguel Luis López – Guadalupe, por su parte, estudia la vida de clausura del convento del Ángel Custodio de Granada. Manuel Rivero remata este libro con un análisis de la devoción popular y aristocrática en la Sicilia española y cómo evoluciona la propia religiosidad a lo criminal como algo cotidiano.

Esta obra es un excelente ejemplo de la importancia que en los últimos años ha adquirido el estudio de la vida cotidiana, y cómo comprender e indagar más en ella, permite acercarnos mejor a la Historia. Este tipo de análisis tan variados y versátiles han dado acceso a una Historia ignorada hasta hace pocas décadas, por considerarla una ciencia menor y cuya importancia estaba lejos de los grandes conflictos bélicos y religiosos que marcaban los estudios del género. Sin embargo, son un claro ejemplo de que su estudio permite conocer y comprender mejor la política, sociedad y economía que se daban en estos años. Además la amplia gama de realidades que se analizan en este volumen, son muestra de las distintas ópticas existentes de análisis y la variedad de enfoques de estudio que permiten.

DEL VAL VALDIVIESO, M<sup>a</sup>. I. (ed.), *La percepción del agua en la Edad Media*, Alicante: Universitat d'Alacant, 2015, ISBN: 978-84-9717-345-2.

María Marcos Cobaleda

Instituto de Estudos Medievais - Universidade Nova de Lisboa

Pocas veces tenemos la suerte de hallar en un solo volumen aproximaciones tan diversas al estudio del agua en la Edad Media como en este caso. Si bien es cierto que existen otras publicaciones sobre el tema, casi nunca se menciona en ellas la relación de la gente corriente con este elemento ni cómo percibían el agua con una doble vertiente benefactora y castigadora. En esta obra colectiva, el lector podrá disfrutar de ese enfoque directo y cotidiano, derivado del análisis minucioso de las fuentes medievales, que le acercará a la sociedad del momento haciéndole sentir un personaje más de aquellos tiempos.

Resultado del Proyecto de Investigación *El agua en el imaginario de la Castilla bajomedieval* (HAR2012-32264, Ministerio de Economía y Competitividad), esta obra ofrece una aproximación a la concepción del mundo y la percepción de la realidad de las sociedades bajomedievales a través del agua y su relación con ella. Para esto, quién mejor que M<sup>a</sup> Isabel del Val Valdivieso, investigadora principal del mencionado proyecto, para realizar la edición de este volumen colectivo: especialista en la historia de Castilla durante el siglo XV, cuenta con más de una veintena de publicaciones referentes a este elemento, perfectamente integradas en la tendencia investigadora de los últimos años, donde se han sucedido los proyectos y publicaciones relativos a este tema<sup>1</sup>.

A través de las tres partes que conforman el libro, el lector se adentra en un viaje que le transporta «de lo real a lo imaginado» (pp. 15-128) hasta los «usos simbólicos del agua en las culturas cristiana, musulmana y hebrea» (pp. 203-312), pasando por «la palabra escrita. De la tratadística a la diplomática» (pp. 129-202). Este «recorrido desde la realidad cotidiana hasta el territorio de lo sagrado» (p. 12) al que nos invita la editora se divide en catorce capítulos, precedidos de una pequeña introducción donde se incluye la estructura que vertebría la obra y se enmarcan temática y geográficamente (principalmente, aunque no en exclusiva, los territorios de la Corona de Castilla) los temas a tratar. Como colofón, M<sup>a</sup> Isabel del Val Valdivieso incluye una conclusión que bien podría hacer las veces de recensión del volumen, aunque se echa en falta un apartado final que aglutine las numerosas referencias bibliográficas y documentales recogidas en las notas al pie por cada autor.

La primera parte de la obra, donde se analiza «cómo la sociedad medieval se relacionaba con el agua, y qué manifestaciones culturales vinculadas a su forma de vivir produce esa relación» (p. 12), está formada por cinco capítulos. En el primero de ellos («Agua, poder, sociedad y diferencias de género en las fuentes públicas de las villas alavesas (1450-1550)», pp. 17-37), José Rodríguez Fernández muestra la intrínseca relación del agua con las cuestiones urbanísticas

.....  
1 Entre otras publicaciones relativas al agua de esta investigadora, destaca su libro *Agua y poder en la Castilla bajomedieval: el papel del agua en el ejercicio del poder concejil a finales de la Edad Media* (2003), así como la coordinación de obras colectivas, como *Monasterios y recursos hídricos en la Edad Media* (2013), *Agua y sociedad en la Edad Media hispana* (2012, coordinada junto a Juan Antonio Bonachía Hernando) y *Musulmanes y cristianos frente al agua en las ciudades medievales* (2008, coordinada junto a Olatz Villanueva Zubizarreta, dentro del Proyecto de Investigación *Consenso y conflictos en torno al agua en la Castilla bajomedieval*, HAR2008-01441, del Ministerio de Ciencia e Innovación).

y de género, donde las «Fuentes de la villa» se convierten en lugares de interacción entre ambos sexos. Las cuestiones productivas relacionadas con el agua se recogen en el segundo capítulo, dedicado a las «“Aguas peligrosas”-aguas aprovechables: concepción ideológica y realidad productiva de Los Marjales. El sur del reino de Valencia (XIV-XV)» (pp. 39-84). En este vasto capítulo, Miriam Parra Villaescusa describe con gran detalle los marjales y albuferas situados al sur de Alicante, incluyendo un apartado dedicado al aprovechamiento y explotación de estos espacios. En el capítulo central («Água e emoções entre a paisagem real e a imaginada: fontes decorativas no Jardim dos Amores e nos Jardins do Paraíso», pp. 85-99), Isabel Vaz de Freitas analiza cómo los jardines reales e imaginarios de las miniaturas medievales presentan la misma composición, donde las fuentes aparecen como elemento centralizador de la escena. Cierran esta primera parte dos capítulos dedicados al Atlántico: uno sobre su representación en los mapas, diarios de a bordo y relatos de viaje («Conocimientos náuticos y representaciones del mar en la Baja Edad Media: el ejemplo del Atlántico próximo», pp. 101-110), obra de Michel Bochaga y Beatriz Arízaga Bolúmburu; otro sobre su imagen mítica («El imaginario colombino de las aguas en la búsqueda del Paraíso», pp. 111-127), donde István Szászdi León-Borja, a través de las numerosísimas citas de Cristóbal Colón, relata los animales fantásticos del mar, sus referencias al Paraíso terrenal, así como el mito de la fuente de la eterna juventud.

En la segunda parte del volumen, se contempla «cómo se expresan y se utilizan en los textos escritos los recursos hídricos e hidráulicos al final de la Edad Media» (p. 12). Esta parte intermedia está integrada por cuatro capítulos. En el primero de ellos («Agua y espacio en el discurso historiográfico medieval castellano: las crónicas de Pedro López de Ayala», pp. 131-145), Covadonga Valdaliso Casanova analiza las anotaciones sobre el agua en la mentada crónica como bien de consumo, elemento geográfico o climatológico, destacando las crecidas del Guadalquivir de 1353 y 1403 (pp. 132-133). Esta descripción de los lugares acuáticos, en su variante de fuentes (como importante espacio de sociabilidad en el ámbito cotidiano y cortesano), ríos (como símil de la vida humana) y mares (como introductores de personajes o situaciones), es tratada con destreza para el caso de la literatura cortesana por Diana Pelaz Flores en el siguiente apartado («De fuentes, ríos y mares. Presencia y significado del agua en la literatura cortesana del siglo XV castellano», pp. 147-164). Curioso es el capítulo de «El agua en los textos médicos medievales. Un ejemplo del siglo XIV» (pp. 165-179) donde, a través del texto *Summa Medicinae*, Cristina de la Rosa trata las menciones terapéuticas del agua, así como su poder purificador, regenerador y casi mágico. Por último, la relación del agua con el mundo jurídico es minuciosamente analizada por Estrella Pérez Rodríguez en el cuarto capítulo («La visión del agua en los diplomas medievales a través del léxico», pp. 181-202), donde el marco geopolítico elegido por la autora es el reino astur-leonés, entre el siglo VIII y 1230.

La parte más interesante de la obra es, sin duda, la tercera, en la que se trata el «uso simbólico del agua en las tres culturas que habitaban el solar peninsular» (p. 13). El primero de sus cinco capítulos está dedicado al «Agua, versos e inquisición» (pp. 205-215). En él, Rita Amran analiza la relación de los judío-conversos con el agua para la limpieza física y espiritual, así como ante la muerte. Esta vertiente purificadora del agua, para el caso del Islam, se trata en el siguiente capítulo, donde Belén Vázquez Navajas describe los espacios destinados a «El ritual de las abluciones en al-Andalus: una aproximación a través de la arqueología» (pp. 217-238). Continuando en al-Andalus, Ieva Reklaityte describe con gran detalle los usos públicos y privados de «El agua en la ciudad andalusí: prácticas y ritos» (pp. 239-262), así

como los símbolos y construcciones que se asocian a este líquido. Los dos últimos capítulos de la tercera parte están dedicados a la villa de Madrid. En el primero de ellos («Agua mágica y/o «aqua sancta». El agua en el imaginario popular religioso madrileño», pp. 263-276), Cristina Segura Graíño trata la intrínseca relación que existe entre la ciudad de Madrid con el agua desde su fundación islámica, como refleja en su lema «Fui sobre agua edificada» (p. 266), mientras que en el último capítulo («El agua imaginada: rogativas y peticiones de lluvia en el Madrid medieval», pp. 277-312), Eduardo Jiménez Rayado recoge las plegarias de la sociedad madrileña para pedir agua en épocas de sequía o rogar por el fin de las tormentas, rogativas que hunden sus raíces en el *Mayrit* islámico.

En resumen, esta obra colectiva aborda la relación de la sociedad medieval con el agua desde los puntos de vista urbanístico, de género, productivo, geográfico, mítico, climatológico, literario, médico, jurídico, religioso y espiritual e, incluso, supersticioso, reuniendo unos textos heterogéneos que giran en torno a una idea común que resumen a la perfección las palabras de Isabel Vaz de Freitas: «a agua está sempre presente como um elemento protagonista, centralizador, elemento chave nos momentos culturais e de ócio da sociedade medieval» (p. 95).

MENDES DRUMOND BRAGA, I. M. R. y TORREMOCHA HERNÁNDEZ, M. (coords.), *As Mulheres perante os tribunais do Antigo Regime na Península Ibérica*, Coimbra: Universidade de Coimbra, 2015. ISBN: 978-989-26-1032-0.

---

Alfredo Martín García  
Universidad de León

Los estudios históricos centrados en el ámbito femenino gozan en las últimas décadas de un considerable desarrollo a nivel europeo. Esta tendencia tiene también su reflejo en el ámbito peninsular y, quizás, de un modo más palpable dentro del modernismo hispano, constituyendo a día de hoy una sólida línea de investigación, como evidencia el considerable número de eventos científicos y publicaciones que han aflorado en estos años. Tal fenómeno ha servido para desempolvar un campo de análisis que hasta entonces no había gozado apenas del interés de los historiadores.

Atendiendo a lo señalado es evidente que el esfuerzo de los investigadores por rescatar de la oscuridad el papel desempeñado por el sexo femenino en todos los ámbitos de la vida resulta, desde luego, necesario y de gran relevancia desde una perspectiva científica. Pero, a pesar de los firmes pasos llevados adelante por un nutrido número de investigadores, es mucho el camino que queda por andar. Por ese motivo el libro coordinado por las doctoras Margarita Torremocha Hernández e Isabel Drumond Braga, profesoras de la Universidad de Valladolid y Lisboa respectivamente, resulta de un innegable interés.

La obra, publicada en el contexto de un proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, focaliza su análisis en el campo de las relaciones entre las mujeres y la justicia durante el Antiguo Régimen. Esa línea de análisis, que es también la del citado proyecto, resulta verdaderamente estimulante, ofreciendo unos resultados muy sugerentes, tanto por lo innovador de la propuesta, que abre nuevas perspectivas de estudio, como por los resultados ofrecidos. Como señala la propia profesora Torremocha en el prólogo, el objetivo final es ofrecer una imagen compleja de una sociedad como aquella que, ciertamente lo era, haciéndolo desde un enfoque de la historia social con perspectiva de género.

La obra, coordinada por estas dos consumadas especialistas que han destacado por su importante contribución al desarrollo de esta corriente historiográfica, nos ofrece una interesante visión multifocal y transversal del fenómeno, coordinando la aportación de un apreciable número de investigadores de distintas universidades portuguesas y españolas. El hecho de ofrecer estudios centrados tanto en la Corona de Castilla como en Portugal se nos antoja especialmente interesante, al suponer el libro una buena oportunidad para poder contrastar ambas realidades, analizando así las diferencias pero también las coincidencias entre esos dos ámbitos.

Esta riqueza del análisis se acrecienta más si cabe al ofrecernos una visión transversal, sin perder en ningún caso la perspectiva social, pudiendo observarse en la obra realidades harto diferentes. Así, se sitúa el foco de interés tanto en la nobleza castellana o el mundo claustral lusitano, como en las integrantes de minorías socio-religiosas; desde las mozas de servicio del mundo urbano castellano, hasta las campesinas de las montañas leonesas; desde el papel desempeñado por las mujeres en los tribunales episcopales, hasta su protagonismo en determinados delitos relacionados con la moral, etc. También nos parece sumamente sugerente

## RESEÑAS

la combinación de diferentes enfoques metodológicos. En efecto, en la obra tienen cabida estudios de caso y análisis cuantitativos, enfoques diversos pero, ciertamente, complementarios.

En resumidas cuentas, estamos ante un libro que destaca por su alto nivel científico y por lo novedoso de su planteamiento, aspectos que motivan que sea muy recomendable su lectura. A buen seguro, aquellos interesados en este ámbito de estudio hallarán con certeza en él sugerentes propuestas.

PÉREZ, J., *Cisneros, el cardenal de España*, Madrid: Taurus, 2014. ISBN: 978-84-3060-948-2.

---

Rafael Ruiz Andrés  
Universidad Complutense de Madrid

A petición de la Fundación Juan March, el reputado historiador hispanista Joseph Pérez se adentra en la biografía de uno de esos personajes esenciales de nuestra historia: el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros. He de confesar que, a mi entender, las biografías corren el riesgo de caer en dos excesos. En primer lugar, la explicación lineal y cronológica de los aspectos vitales del personaje. En segundo lugar, el apego imparcial por la figura estudiada. En este libro, encuadrado en la colección *Españoles Eminentes*, editado por Taurus, el autor supera con creces ambos obstáculos.

Joseph Pérez se sumerge en la figura del cardenal de España atendiendo a las diversas facetas del complejo personaje. Tras realizar una semblanza de Cisneros, en la que aborda los hechos políticos y personales que enmarcan el proceso vital, el hispanista francés se lanza al análisis de las diversas facetas de su compleja personalidad: el político, el hombre de estado interesado en economía, el diplomático, el inquisidor y el reformador. Como colofón, Joseph Pérez realiza un repaso del trato de la historiografía al personaje protagonista de la obra. Todo este recorrido se efectúa atendiendo exhaustivamente a las características vitales del personaje. Pérez insiste continuadamente en el hiato que supone en su trayectoria vital la auténtica “conversión” de Cisneros en 1484 y la adopción de las normas de la estricta observancia, cambios que se acentúan a partir de su ingreso en La Salceda. Hasta ese momento su comportamiento se adscribía al de tantos hombres con deseo de medrar que existían en las cortes nobiliarias y episcopales. Estudio del Derecho y siempre ansioso de privilegios, el encuentro con los preceptos del pobre Francisco trastocan la mentalidad del personaje para abrazar con fuerza la observancia que le caracterizará a lo largo de su vida. Una observancia que le situó con temor ante su encumbramiento personal: confesor de la reina Isabel en 1492, arzobispo de Toledo en 1495. Pero una observancia que igualmente fue clave para dibujar las pautas de quien se convirtió en uno de los reformadores más intensos de los hábitos religiosos de la Castilla en los albores de la Edad Moderna.

El otro gran eje director de la obra, en torno al cual se estructura la biografía del cardenal Cisneros es el alto sentido del bien común y de la idea de comunidad presente en el cardenal. Un sentido del bien común que fue esencial durante las dos regencias que afrontó (en 1506 y en 1516) y en las que situaría siempre su quehacer al servicio del bien del reino. Por encima de los afanes particulares y de las facciones nobiliarias, atentas a la descomposición del poder real para recuperar sus privilegios, Cisneros se erige como un hombre de Estado con la mirada puesta en el interés del reino y en el beneficio de la religión cristiana.

Sin embargo, Joseph Pérez no sólo supera la tentación de narrar la vida del cardenal unidireccionalmente y atendiendo a la estricta cronología. El reputado hispanista se muestra extremadamente habilidoso en presentar a un personaje con luces y sombras, alejándose de los excesos propios de los afectos entre el historiador hacia la persona sobre quien realiza la obra. De este modo, se liman las aristas de la historiografía tradicional sobre la figura de Cisneros. Un hacer histórico que tiende a presentar simultáneamente a un Cisneros intolerante frente al asunto

de los musulmanes granadinos y un amante de la cultura, amor que conduce hasta la fundación de la Universidad de Alcalá. En la obra de Pérez, los extremos quedan difuminados por la explicación del personaje y de su época. Ubicando nuestra mirada en la etapa estudiada, las obligaciones como hombre de Estado y como promotor de la cultura quedan supeditadas al afán del cardenal por la consecución de los fines del reino en consonancia con la religión cristiana. El historiador francés logra una coherencia en la presentación de los hechos al comprenderlos desde la óptica del momento: la conversión forzosa de los musulmanes en 1499, la toma de Orán en 1509 o la fundación de la Universidad de Alcalá se realizan, a juicio de Cisneros, *ad Maoirem gloria de España y de Dios*. Finalmente, en este juego de luces y sombras a través del cual se adentra Pérez no duda en planetarnos una diatriba a mayores: aquella abierta entre la España ideal planteada por Cisneros y la España real que la dinastía de los Austrias trazará a posteriori. Y es que, la obra reseñada supone un canto “al esfuerzo sin nombre, sin dedicatoria, sin trascendencia” de la vida del cardenal Cisneros. Una vida que, en lo político, morirá con la figura del cardenal, agotando en su existencia física su planteamiento político. El joven Carlos no conocerá al que había desempeñado la regencia en su nombre. Y el proyecto de Cisneros, como lamentaron los biógrafos del cardenal, morirá con la llegada del joven rey. A lo largo de las páginas se vuelve a encontrar el eco de la voz de Ortega clamando ante las piedras adustas del monasterio escurialense, conversando con ese eterno *esfuerzo puro* que caracterizaría a lo español y que en el libro de Joseph Pérez se encarnaría en la figura de Jiménez de Cisneros:

«Hemos querido imponer no un ideal de virtud o de la verdad, sino nuestro propio querer. Jamás la grandeza ambicionada se nos ha determinado en forma particular, como nuestro Don Juan, que amaba el amor y no logró amar a ninguna mujer, hemos querido el querer sin querer jamás ninguna cosa. Somos en la historia un estallido de voluntad ciega, brutal. La mole adusta de San Lorenzo, expresa acaso nuestra penuria de ideas, pero, a la vez, nuestra exuberancia de ímpetus. Parodiando la obra del doctor Palacios Rubios, podríamos definirlo como el tratado del esfuerzo puro»<sup>1</sup>.

En definitiva, *Cisneros, el cardenal de España* constituye un valioso estudio para acercarnos a las luces y sombras de un personaje. A las luces y sombras de un periodo. Una obra que nos aleja de los excesos de las Leyendas Negras y Rosas que, aunque parecen superadas en el tiempo, siguen presentándose como tentaciones para hablar de este país en el que la historia posee un matiz tan politizado. Tras su dilatada experiencia, Joseph Pérez nos da una lección de cómo superar la explicación histórica al servicio del interés político. Sólo mediante la empatía con el personaje y su época, sólo mediante el intento, tantas veces repetido a lo largo del libro, de acercar nuestra mirada a la de la Castilla del cambio de centuria entre el XV y el XVI se logra rescatar a la persona que se halla tras el personaje y arrinconar a los discursos políticos y politizados en pro de una historia de rostro humano.

.....  
1 ORTEGA Y GASSET, J., «Meditaciones sobre El Escorial», *El Espectador*, nº 6, 1927, p. 40.



INFORMES  

---

.....

& NORMAS

# INFORME ESTADÍSTICO DEL PROCESO EDITORIAL

---

## 1- Estadística sobre los trabajos recibidos.

Artículos recibidos	16
Artículos aceptados y publicados	10 62,50%
Artículos rechazados	6 37,50%

## 2- Estadística sobre los trabajos evaluados.

Artículos revisados por dos evaluadores	13 86,67%
Artículos revisados por tres evaluadores	2 13,33%

## 3- Reseñas.

Reseñas publicadas	4
--------------------	---

Los procesos de evaluación científica se han realizado mediante el sistema de doble ciego por parte de dos expertos reconocidos en la materia y externos al Consejo de Redacción. En aquellos casos en los que los informes iniciales han diferido sobre la pertinencia de la publicación, se ha recurrido a un tercer evaluador externo. Los revisores han sido designados por los miembros del Consejo Asesor y de Redacción.

Desde la Revista se ha estimado oportuno no incluir en este tercer número el listado de revisores que han participado en la evaluación científica. Con el fin de preservar el anonimato del sistema de evaluación, dicho listado aparecerá en números posteriores.

## EVALUADORES DEL SEGUNDO NÚMERO

---

- Ángela Atienza López (Universidad de la Rioja).  
Antonio Cortijo Ocaña (University of California).  
Antonio Vannugli (Universita per Stranieri di Perugia).  
Asunción Esteban Recio (Universidad de Valladolid).  
Camilo Fernández Cortizo (Universidad de Santiago de Compostela).  
David Carvajal de la Vega (Universidad de Valladolid).  
David Puerta Garrido (I.E.S. Luis de Góngora).  
Davide Maffi (Università di Pavia).  
Diana Pelaz Flores (Universidad de Valladolid).  
Francisco Andújar Castillo (Universidad de Almería).  
Guillermo Nieva Ocampo (Universidad Nacional de Salta).  
Hipólito Rafael Oliva Herrer (Universidad de Sevilla).  
Irene Ruiz Albi (Universidad de Valladolid).  
Javier Burrienza Sánchez (Universidad de Valladolid).  
José Luis Cano de Gardoqui García (Universidad de Valladolid).  
Manuel Mañas Núñez (Universidad de Extremadura).  
Manuel Martínez Neira (Universidad Carlos III).  
Maria Antónia Lopes (Universidade de Coimbra).  
María José Pérez Álvarez (Universidad de León).  
Mauricio Herrero Jiménez (Universidad de Valladolid).  
Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (Universidad de Granada).  
Maximiliano Barrio Gozalo (Universidad de Valladolid).  
Oscar Perea Rodríguez (Lancaster University).  
Ricardo Córdoba de la Llave (Universidad de Córdoba).  
Rosa María González Martínez (Universidad de Valladolid).  
Zulmira Santos (Universidade do Porto).

## NORMAS EDITORIALES

---

*Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna* es un proyecto que publica de forma anual estudios de investigación originales de Historia Bajomedieval y Moderna. Su contenido se divide en dos secciones: artículos y reseñas. El objetivo principal de la misma es promover la investigación y transmisión del conocimiento histórico, entendiendo el mismo desde perspectivas globales y plurales, tanto respecto a cuestiones teóricas como temáticas y siempre manteniendo la interdisciplinariedad con otras Ciencias Sociales.

### NORMAS DE PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

- Los idiomas de publicación de la revista son Español, Inglés, Francés, Portugués e Italiano.
- El plazo de presentación estará abierto durante todo el año. El mes de agosto se considerará inhábil a todos los efectos, tanto en la recepción como en el proceso de edición.

#### A) SISTEMA DE ENVÍO DE LOS ORIGINALES:

Los trabajos originales se enviarán en formato digital al correo electrónico revista.erasmo.fyl@uva.es, especificando en el asunto: artículo o reseña, seguido del nombre y de los apellidos del autor. Además, se especificará en este correo, mediante un documento adjunto, la forma de contacto con el autor o autores del trabajo, así como los datos personales y profesionales del autor o autores del original, especificando el nombre completo y los apellidos, la categoría profesional actual, la institución y lugar de trabajo, así como la declaración de los apoyos recibidos para la realización del mismo (entiéndase becas, proyectos de investigación y similares).

La revista responderá a estos correos en un plazo de 3 días hábiles señalando que el original se ha recibido correctamente. Asimismo, si el autor o autores del original lo desean se expedirá un certificado de la recepción del trabajo. Los manuscritos enviados deben ser originales y no haber sido publicados con anterioridad. Si el autor ha mandado el artículo a varias publicaciones a la vez, lo señalará convenientemente. No se podrá enviar un artículo mientras otro esté en proceso de evaluación. En caso de que el original sea aceptado en esta revista, tendrá que comunicar en un plazo de siete días su aceptación o renuncia. La protección de los derechos correrá a cargo del autor, que es el único legamente capacitado para este contenido.

#### B) FORMATO DE ENTREGA:

- 1) En la primera página del manuscrito aparecerán los siguientes datos:
  - 1.1.) El título completo del artículo en el idioma original del trabajo y en inglés, diferenciando con claridad éste del subtítulo y evitando acrónimos, símbolos o abreviaturas.
  - 1.2.) El *abstract* del artículo en un sólo párrafo y en el idioma original del trabajo e inglés. En ningún caso superará los 400 caracteres con espacios.

1.3.) Las palabras claves del artículo hasta un máximo de seis. Estas se presentarán en el idioma original del trabajo y con su traducción en inglés.

2) Texto. Los trabajos serán originales y su extensión variará en función de la sección de la revista a la que se presente:

2.1.) Artículos. Tendrán un máximo de 75.000 caracteres con espacios, contando las notas y los apéndices.

2.2.) Reseñas. Tendrán un máximo de 8.500 caracteres con espacios, contando las notas y los apéndices.

Nota: Las imágenes que acompañen a estas reseñas serán de una alta resolución (con una calidad mínima de 300 ppp.), enviándose siempre en formato .jpg, .tif o .pdf. En el caso de insertarse gráficos, tablas, cuadros o figuras, siempre deberá hacerse referencia a las fuentes y metodología empleada para su elaboración y serán enviados en formato EXCEL.

3) Citas: Siempre irán redactadas a pie de página. En el caso de referencias literales se introducirán como citas aquellas que en el cuerpo del texto superen las diez líneas. Para las citas archivísticas, el autor podrá sangrar el texto a espacio sencillo y en Times New Roman de 10 puntos, sin que esto permita que superen las diez líneas.

Las citas irán entre comillas angulares («»), mientras que en caso de tener que entrecomillarse una cita dentro de otra ya entrecomillada se utilizarán las comillas inglesas (“ ”).

Las referencias a los archivos y bibliotecas se realizarán de la siguiente manera: Se referenciará el nombre completo del archivo o biblioteca la primera vez que se cite, introduciéndose a continuación y entre corchetes las siglas del mismo, que serán utilizadas cuando se vuelva a citar a lo largo del artículo. Ejemplo: Archivo General de Simancas [AGS], Est., leg. 2331, «Consulta del Consejo de Estado, 10 de noviembre de 1630», f. 126r.

Cuando una obra se cite en varias notas, la segunda y posteriores menciones pueden reducirse al apellido del autor o autores y al título abreviado de la obra en cuestión, seguidos del número de las páginas citadas; o bien otras formas resumidas lógicas, iguales en todo el documento y que no generen ningún tipo de duda sobre el autor, la obra y las páginas citadas.

### C) ESTILO DE ENTREGA:

Los trabajos originales serán presentados y enviados en formato WORD de Microsoft:

1) El tamaño de página será A4 y la caja del texto tendrá unos márgenes de 4,7 cm. en la zona superior, de 6 cm. en la zona inferior y de 4,25 cm. en los laterales. El tipo de letra del texto será Times New Roman de 12 puntos, con interlineado sencillo, párrafos justificados y un espacio

después de párrafo de 3,5 puntos. Las páginas del original estarán numeradas correlativamente con cifras arábigas en el ángulo inferior derecho de cada página y empezando en la primera.

2) Las notas irán señaladas mediante cifras arábigas en forma de superíndice, sin paréntesis y evitando el uso de letras o números romanos. El tipo de letra de las notas será Times New Roman de 9 puntos, con interlineado sencillo, párrafos justificados y un espacio después de párrafo de 1,5 puntos.

3) Observaciones:

3.1.) No se colocarán líneas en blanco entre párrafos.

3.2.) La tabulación en cada párrafo será la predeterminada de 0,75 cm.

3.3.) No se podrá utilizar el subrayado, aunque si la Cursiva y la Negrita.

3.4.) La Negrita se reservará únicamente para los títulos o epígrafes, que se numerarán de la siguiente forma: 1, 1.1., 1.1.1., 1.2., 2., y así sucesivamente.

3.5.) El Equipo Editorial podrá introducir correcciones de estilo en los textos enviados, con el fin de adecuarlos a las normas de la revista.

D) PROCESO EDITORIAL:

1) Una vez recibidos los originales el Consejo de Redacción revisará en un plazo de diez días hábiles si el trabajo enviado cumple los requisitos establecidos respecto al envío, sobre las cuestiones de estilo de entrega y características formales así como la adecuación del mismo a la temática del número de la revista. En el caso de existir algún defecto formal, se comunicará al autor la existencia de estos remitiéndosele el informe de los revisores. El plazo para que el autor pueda llevar a cabo las correcciones oportunas será de diez días hábiles.

2) Tras la aceptación por parte del Consejo de Redacción de los manuscritos, estos serán evaluados mediante sistema de *doble ciego* por parte de dos expertos reconocidos en la materia y externos al Consejo de Redacción, recurriendo a un tercer evaluador externo en caso de que los informes iniciales difieran sobre la pertinencia de la publicación. Los revisores serán designados por los miembros del Consejo Asesor y de Redacción. En cada número se publicará un listado con los miembros que han participado en la evaluación. El plazo de evaluación por parte de los revisores, no excederá en ningún caso de treinta días naturales. Una vez recibidos los informes, el Consejo de Redacción comunicará al autor en cuestión mediante correo electrónico el resultado de los mismos en el plazo máximo de quince días hábiles.

3) El informe de los evaluadores contemplará tres posibilidades: la denegación del artículo para su publicación, su aceptación o bien su aceptación pero con las modificaciones oportunas,

las cuales serán reflejadas en dicho informe. En este último caso, el plazo de subsanación será de quince días hábiles.

4) El Consejo de Redacción enviará el original preparado para su publicación al autor para que pueda, si lo desea, realizar pequeñas modificaciones que no incluyan aspectos de contenido que deberá remitir en el plazo de diez días hábiles.

5) Finalmente, a los autores que participen en la revista, se les enviará la publicación en formato .pdf.

## MODELOS PARA LA REALIZACIÓN DE LA BIBLIOGRAFÍA

### A) MONOGRAFÍAS:

- APELLIDOS (en mayúsculas) e iniciales del nombre de cada autor, *Título* (cursiva), Lugar de publicación: Editorial, año (Cuando se aluda una parte concreta, se establecerán las páginas correspondientes al final de la cita).

- CABEZA RODRÍGUEZ, A., *Clérigos y señores: política y religión en Palencia en el Siglo de oro*, Palencia: Diputación Provincial de Palencia, 1996.

### B) OBRA COLECTIVA Y CAPÍTULO DE LIBRO O ACTAS:

- APELLIDOS (en mayúsculas) e iniciales del nombre de cada autor, Título del capítulo entre comillas angulares (« »), en AUTORES DEL LIBRO (eds., coords., dirs.), *Titulo del libro* (cursiva), Lugar de publicación: Editorial, año, páginas (pp.) inicial y final (Cuando se aluda una parte concreta, se establecerán las páginas correspondientes al final de la cita).

- DEL VAL VALDIVIESO, M<sup>a</sup> I., «El agua en las crónicas del canceller Ayala», en AMRAN COHEN, R. (coord.), *Autour de Pedro Lopez de Ayala*, Paris: Université de Picardie, 2009, pp. 220-235.

### C) ARTÍCULOS DE REVISTAS:

- APELLIDOS (en mayúsculas) e iniciales del nombre de cada autor, Título del artículo entre comillas angulares (« »), en *Nombre de la Revista* (cursiva), año, número de entrega (se señalará mediante nº), páginas (pp.) inicial y final (Cuando se aluda una parte concreta, se establecerán las páginas correspondientes al final de la cita).

- TORREMOCHA HERNÁNDEZ, M., «Nuevos enfoques en la historia de las universidades: la vida cotidiana de los universitarios en la Península Ibérica durante la Edad Moderna», en *Chronica Nova: Revista historia moderna de la Universidad de Granada*, 2009, nº 35, pp. 193-219.

### D) TESIS DOCTORALES INÉDITAS:

- APELLIDOS (en mayúsculas) e iniciales del nombre del autor, *Título de la tesis* (cursiva), seguido de (Tesis Doctoral inédita), Universidad donde se presentó, año de presentación

(Cuando se aluda una parte concreta, se establecerán las páginas correspondientes al final de la cita).

- LUXÁN MELÉNDEZ, S., *La revolución de 1640 en Portugal: sus fundamentos sociales y sus caracteres nacionales: El Consejo de Portugal, 1580-1640*, (Tesis Doctoral inédita), Universidad Complutense de Madrid, 1988.

**E) CITAS EXTRAÍDAS DE INTERNET:**

- APELLIDOS (en mayúsculas) e iniciales del nombre del autor, disponible en <http://www...>(cursiva) y fecha de consulta.

**F) ABREVIATURAS:**

El uso de estos modelos será siempre orientativo, dejando a la coherencia propia del autor el establecimiento de un sistema de abreviaturas similar y fácilmente identifiable a lo largo de todo el artículo:

- *op. cit.*: obra citada.
- *ibid.*: remitir a la misma obra en un lugar diferente.
- *ibidem*: remitir a la misma obra en el mismo lugar.
- p.: página.
- pp.: páginas.
- f.: folio.
- ff.: folios.
- ss.: páginas siguientes.
- *vid.*: véase como ampliación.
- *cfr.*: confróntese, como prueba de autoridad.





# ERASMO

## REVISTA DE HISTORIA BAJOMEDIEVAL Y MODERNA



UNIVERSIDAD DE VALLADOLID  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
*Departamento de Historia Antigua y Medieval*



Universidad de Valladolid  
Departamento de  
Prehistoria, Arqueología,  
Antropología Social y Ciencias  
y Técnicas Historiográficas



Universidad de Valladolid  
Dpto. de H<sup>2</sup> Moderna, Contemporánea  
de América, Periodismo y  
Comunicación Audiovisual y Publicidad

