

04



ERASMO

REVISTA DE HISTORIA
BAJOMEDIEVAL Y MODERNA

ISSN 2341-2380

AÑO 2017

N Ú M E R O 0 4



ERASMO[©]

REVISTA DE HISTORIA
BAJOMEDIEVAL Y MODERNA

ISSN 2341-2380 AÑO 2017
VALLADOLID ESPAÑA

.....



Erasmus. 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 destaquen 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.

Erasmus. 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:

Carlos Lozano Ruiz (Universidad de Valladolid). carlos.lozano@uva.es

SUBDIRECTOR:

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

SECRETARIO:

Germán Gamero Igea (Universidad de Valladolid). 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). Olatz Villanueva Zubiarreta (Universidad de Valladolid). 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). 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). Teófanos 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. Pza. del Campus s/n, 47011, Valladolid (España). c.e.: 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: <https://revistas.uva.es/index.php/erasmo/index>.

La publicación *Erasmus. 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, 2017.



S U M A R I O

Presentación	11
Sumario Analítico	13
Analytic Summary	16

artículos

MONTSERRAT N. ARRE MARFULL	21
<i>Los significados de la sangre en el siglo XVII: rupturas y continuidades en la novela de Cervantes La fuerza de la sangre.</i>	
CLARA BEJARANO PELLICER	39
<i>La perfecta mercedaria: discurso histórico de la ejemplaridad barroca en la obra de fray Francisco de Ledesma.</i>	
MÓNICA FERNÁNDEZ ARMESTO	63
<i>La administración de justicia letrada en un espacio sin letras. Litigantes, jueces y agentes de comunicación ante la justicia ordinaria del área de Ortigueira en el siglo XVII.</i>	
DIANA LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN	87
<i>Arte y reforma dominicana en el siglo XV: nuevas perspectivas de estudio.</i>	
OSVALDO VÍCTOR PEREYRA	107
<i>Como casas sin çimiento... Oikonomia y communitas: el discurso político de los parientes mayores en el espacio septentrional del Reino de Castilla.</i>	
MARÍA AGOSTINA SARACINO	125
<i>Ley, costumbre e historia en las Considerazioni sopra le censure della Santità di papa Paolo V contra la Serenissima Republica di Venezia del P. M. Paulo da Venezia dell'Ordine de'Serviti.</i>	

reseñas

CRUZ VALENCIANO, J.	148
<i>El surgimiento de la cultura burguesa. Personas, hogares y ciudades en la España del siglo XIX por Máximo García Fernández.</i>	

ELMER, P.	151
<i>Witchcraft, Witch-hunting, and Politics in Early Modern England</i> por Agustín Méndez.	
PEREZ B.	154
<i>Les marchands de Séville, une société inquiète (XVe-XVIe siècles)</i> por Juan M. Carretero Zamora.	
SERRANO LARRÁYOZ, F.	158
<i>Léxico médico y farmacológico en lengua vulgar y latina de la documentación cortesana navarra (siglos XIV-XV)</i> por Victoria Recio Muñoz.	



S U M M A R Y

Presentación	11
Sumario Analítico	13
Analytic Summary	16

articles

MONTSERRAT N. ARRE MARFULL	21
<i>Meanings of blood in the 17th Century: ruptures and continuities in Cervantes' novel La fuerza de la sangre.</i>	
CLARA BEJARANO PELLICER	39
<i>The perfect Mercedarian nun: historical discourse of baroque exemplariness in fray Francisco de Ledesma's work.</i>	
MÓNICA FERNÁNDEZ ARMESTO	63
<i>Lawyer justice administration in a space without letters. Litigants, judges and agents of communication faced with the ordinary justice in the area of Ortigueira in the seventeenth century.</i>	
DIANA LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN	87
<i>Art and Dominican Reform in the 15th Century: New Study Perspectives.</i>	
OSVALDO VÍCTOR PEREYRA	107
<i>Como casas sin cimiento... Oikonomia y communitas: the political discourse of senior kins in the north of the Kingdom of Castile.</i>	
MARÍA AGOSTINA SARACINO	125
<i>Law, costum and history in the Considerazioni sopra le censure della Santità di papa Paolo V contra la Serenissima Republica di Venezia del P. M. Paulo da Venezia dell'Ordine de'Serviti.</i>	

reviews

CRUZ VALENCIANO, J.	148
<i>El surgimiento de la cultura burguesa. Personas, hogares y ciudades en la España del siglo XIX por Máximo García Fernández.</i>	

ELMER, P.	151
<i>Witchcraft, Witch-hunting, and Politics in Early Modern England</i> por Agustín Méndez.	
PEREZ B.	154
<i>Les marchands de Séville, une société inquiète (XVe-XVIe siècles)</i> por Juan M. Carretero Zamora.	
SERRANO LARRÁYOZ, F.	158
<i>Léxico médico y farmacológico en lengua vulgar y latina de la documentación cortesana navarra (siglos XIV-XV)</i> por Victoria Recio Muñoz.	

PRESENTACIÓN

La vitalidad de una revista, obviamente, se acredita por su regularidad y su duración. En el caso de las revistas de Historia españolas, esta cuestión ha sido, en el pasado, más que delicada, y ahora, cuando las publicaciones periódicas académicas han iniciado un tránsito sin retorno previsible al medio digital, la vida -la supervivencia- de nuevos títulos ha adquirido rasgos de verdadera lucha por la existencia de tipo darwiniano. No es exagerado decir, por tanto, que la pervivencia con buena salud de la revista *Erasmus* es una feliz realidad con cuatro años de andadura. En este tiempo ha ganado prestigio en los campos de la Historia Bajomedieval y Moderna gracias al tesón de su Consejo de Redacción, compuesto por jóvenes historiadores de la Universidad de Valladolid.

Dos aspectos de la filosofía de *Erasmus* que deben subrayarse son: su apertura a autores no solo españoles sino también de otras partes, y su apuesta por reflejar el carácter mestizo de las perspectivas que el historiador debe incorporar a sus estudios. Los artículos de los anteriores números son fiel reflejo de ambas características y creo que este cuarto volumen lo repite de manera muy significativa. Lo destaco porque se trata de dos factores que, asumidos por la generación más reciente de historiadores, nos hacen augurar un futuro de la profesión prometedor: testimonian que, de una vez por todas, la historiografía española hace suyos los principios interdisciplinar y universalizador que deben ser seña de identidad de la investigación, aun cuando los temas concretos de estudio se ciñan a lo local y lo concreto.

El índice de este número reúne textos enviados desde las universidades Complutense de Madrid, Santiago de Compostela, Sevilla, Chile, Buenos Aires y Nacional de La Plata, que paso a comentar con brevedad. Entre la variedad de temas, enfoques y fuentes expuestas en estos artículos, hay algunos interesantes puntos comunes que reflejan algunas de las tendencias dominantes —y más interesantes— de la historiografía actual. El primero es el manejo de categorías de la historia cultural para comprender fenómenos políticos, administrativos o sociales, una tendencia que se ha ido imponiendo en la historiografía internacional. Y como consecuencia de ello, las seis aportaciones optan por miradas nuevas sobre fuentes tradicionales —textos literarios, políticos, fuentes judiciales—. Así, los resultados de las investigaciones se adentran desde perspectivas novedosas en campos como la conexión del pensamiento político con la historia, la operatividad de los valores sociales, la relación entre formación cultural y ejercicio de la justicia, la proyección de la espiritualidad en la ordenación del espacio, la construcción del imaginario nobiliario, o la configuración de modelos de conducta femenina.

El trabajo de Clara Bejarano Pellicer sobre la formación de un tipo ideal de comportamiento de la monja mercedaria descalza en el siglo XVII a través de la publicación de textos ejemplarizantes, nos acerca a la codificación de modelos de vida espiritual y social en el contexto específico de la conventualidad femenina católica, con evidentes implicaciones en la formalización de propuestas asignadas a la mujer y al yo, en general, tanto en su vertiente individual como colectiva.

Osvaldo Víctor Pereyra aborda el proceso de formación del discurso político-moral en torno a los parientes mayores en el norte de la Península Ibérica en la fase larga desde el XIV a principios del XVI. Su investigación pone de relieve el carácter central del concepto de economía y el sentido de pertenencia a una comunidad en la construcción de un imaginario

de linaje que se revela operativo en el contexto de la conflictividad entre bandos mediante la referencia a los fundadores y la conexión de parentesco.

La sangre, como símbolo social, y su proyección poética, es el tema de Montserrat N. Arre Marfull, que lo aborda en una de las novelas ejemplares cervantinas, *La fuerza de la sangre*. El tratamiento literario de un valor social tan poderoso como el del vínculo biológico es estudiado aquí, en sus continuidades y rupturas, problematizado a través de las posibilidades amplias que contiene la escritura creativa de Miguel de Cervantes.

Cómo se proyectan en las artes determinadas formas de vida y de espiritualidad, es el asunto tratado por Diana Lucía Gómez Chacón. Se centra en las consecuencias arquitectónicas y decorativas de la reforma observante dominicana a fines de la Edad Media, es decir, cómo se atendió a las nuevas necesidades de vida religiosa individual y comunitaria entre los observantes de la Orden de Predicadores mediante la creación de espacios y temas iconográficos adaptados a esa radical transformación de lo conventual.

Mónica Fernández Armesto se ha servido de una inusual perspectiva para analizar el funcionamiento de la justicia civil señorial. Se ha fijado en la caligrafía de los que actúan en los procesos para extraer indicios sobre su procedencia social y su nivel de alfabetización, para luego vincular estos perfiles socio-culturales con la actividad judicial en sí y su influencia práctica en la aplicación de la justicia.

María Agostina Saracino estudia una obra de Paolo Sarpi, *Considerazioni sopra le censure di Paolo V contra Venezia* (1606), dentro de la querella político-religiosa sostenida entre Roma y la República. El trabajo se focaliza en la utilización por Sarpi de aspectos históricos, legales y relativos a la costumbre con la intención de armar su argumentación a favor de los intereses venecianos frente a las intenciones pontificias.

En conclusión, este número recoge trabajos interesantes en sí mismos que, en conjunto, reflejan algunas de las vías de investigación más prometedoras de la historiografía actual. Estas razones no solo confirman la validez de la labor de la revista *Erasmus*, sino que auguran su continuidad en el panorama académico. Felicidades.

Adolfo Carrasco Martínez

SUMARIO ANALÍTICO

MONTSERRAT N. ARRE MARFULL:

Licenciada y Magíster en Historia por la Universidad de Chile, Av. Libertador Bernardo O'Higgins, 1058, Santiago de Chile. Doctoranda en Ciencias Humanas mención Discurso y Cultura por la Universidad Austral de Chile en cotutela con el programa de «Doutoramento em Estudos Comparatistas da Universidade de Lisboa». c.e.: montserrat.arre.marfull@gmail.com.

Los significados de la sangre en el siglo XVII: rupturas y continuidades en la novela de Cervantes La fuerza de la sangre (ES).

Erasmus. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 4 (2017), pp. 21-38.

RESUMEN:

El artículo propone la idea de sangre como símbolo social y símbolo poético, fundamentando este análisis en las posibilidades históricas de la obra de Cervantes y en su postura profundamente moral y realista. La sangre, con su fuerza histórica y narrativa, será analizada desde las perspectivas de las continuidades y las rupturas, pensándola como referencia tanto de la vida como de la muerte (física y social).

PALABRAS CLAVES:

Sangre. Siglo XVII. Cervantes. Novelas Ejemplares. Historia.

.....

CLARA BEJARANO PELLICER:

Contratada posdoctoral del Departamento de Historia Moderna, Universidad de Sevilla, C/ S. Fernando, 4, C.P. 41004-Sevilla, España. c.e.: cbejarano@us.es.

La perfecta mercedaria: discurso histórico de la ejemplaridad barroca en la obra de fray Francisco de Ledesma (ES).

Erasmus. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 4 (2017), pp. 39-62.

RESUMEN:

Esta obra traza un perfil esquemático de las características de la religiosa ideal, propuesta que la orden mercedaria descalza realizó en Madrid en el siglo XVII a través de la codificación y posterior publicación de las vidas de sus más virtuosas representantes.

PALABRAS CLAVES:

Orden de la Merced. Monja. Biografía. Convento de Alarcón. Convento de San Fernando. Ejemplaridad.

.....

MÓNICA FERNÁNDEZ ARMESTO:

Contratada predoctoral en el marco del Plan Galego de Innovación e Crecemento (I2P), 2011-2015, concedido por la Xunta de Galicia, Departamento de Dereito Público Especial de la Universidad de Santiago de Compostela, Facultade de Dereito, Avda. Dr. Ángel Echeverri, s/n. Campus sur, 15782, Santiago de Compostela. Miembro integrante del Grupo de Investigación en Historia Moderna de la Universidad de Santiago de Compostela (GI 1921). c.e.: monicaarmesto@hotmail.com.

La administración de justicia letrada en un espacio sin letras. Litigantes, jueces y agentes de comunicación ante la justicia ordinaria del área de Ortigueira en el siglo XVII (ES).

Erasmus. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 4 (2017), pp. 63-86.

RESUMEN:

La presente investigación parte del análisis tipológico de las causas civiles elevadas a los tribunales señoriales del área de Ortigueira para establecer, a partir de una metodología basada en la observación de la caligrafía de las firmas, criterios de procedencia social y nivel de alfabetización de jueces y hombres buenos. Reflejando cómo sus conocimientos afectaban a la aplicación de justicia.

PALABRAS CLAVES:

Justicia civil ordinaria. Niveles de alfabetización. Litigantes. Jueces de señorío. Contadores-partidores.

.....

DIANA LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN:

Personal docente en ESERP Business School, Calle de Costa Rica, 9, 28016, Madrid, España. Colaboradora honorífica del Departamento de Historia del Arte I (Medieval) de la Universidad Complutense de Madrid. c.e.: dianaluc@ucm.es.

Arte y reforma dominicana en el siglo XV: nuevas perspectivas de estudio (ES).

Erasmus. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 4 (2017), pp. 87-106.

RESUMEN:

En el presente trabajo se analizan algunas de las principales consecuencias artísticas del proceso de reforma espiritual al que la Orden de Predicadores se habría visto sometida a fines de la Edad Media, entre las que destacan la creación de unos espacios arquitectónicos específicos y el empleo recurrente de determinados temas iconográficos.

PALABRAS CLAVES:

Observancia. Orden de Predicadores. Reforma espiritual. Patronazgo artístico. Iconografía.

.....

OSVALDO VÍCTOR PEREYRA:

Docente investigador categorizado en la Universidad Nacional de La Plata. Deán Funes 3350, B7602AYL Mar del Plata, Buenos Aires, Argentina. Doctor en Historia por la Universidad de Mar del Plata (Argentina) y la Universidad de Cantabria – Santander – (España). Integrante del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS-CONICET) / y

del Centro de Historia Argentina y Americana (CHAyA): Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata. c.e.: vopereyra@gmail.com.

Como casas sin cimiento... Oikonomia y communitas: el discurso político de los parientes mayores en el espacio septentrional del Reino de Castilla (ES).

Erasmus. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 4 (2017), pp. 107-124.

RESUMEN:

El siguiente artículo tiene como eje el problema la forma particular que adopta la idea de orden natural en la conformación del discurso político de los parientes mayores en los espacios septentrionales del reino de Castilla en los siglos XIV-XVI, centrándonos, específicamente en las ideas de oikonomía y comunidad

PALABRAS CLAVES:

Parientes mayores. Hidalgos. Linaje. Lucha de bandos. Oikonomía. Comunidad.

.....

MARÍA AGOSTINA SARACINO:

Profesora asistente del Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Jefa de Trabajos Prácticos de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín. Becaria interna doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Godoy Cruz 2290, Buenos Aires, Argentina. Doctoranda en historia por la Universidad de Buenos Aires y la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Francia. c. e.: m_agostina84@hotmail.com.

Ley, costumbre e historia en las Considerazioni sopra le censure della Santità di papa Paolo V contra la Serenissima Republica di Venezia del P. M. Paulo da Venezia dell'Ordine de' Serviti (1606) (ES).

Erasmus. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 4 (2017), pp. 125-145.

RESUMEN:

Se analiza la obra de Paolo Sarpi Considerazioni sopra le censure della Santità di papa Paolo V contra la Serenissima Republica di Venezia del P. M. Paulo da Venezia dell'Ordine de' Serviti (1606) con el objetivo de exponer las innovaciones historiográficas que implicó su abordaje de la ley y la costumbre como fuentes para la reconstrucción del pasado y armas para las disputas políticas de la época.

PALABRAS CLAVES:

Paolo Sarpi. Ley. Costumbre. Historiografía. Barroco.

.....



ANALYTIC SUMMARY

MONTSERRAT N. ARRE MARFULL:

Licenciada y Magíster en Historia por la Universidad de Chile, Av. Libertador Bernardo O'Higgins, 1058, Santiago de Chile. Doctoranda en Ciencias Humanas mención Discurso y Cultura por la Universidad Austral de Chile en cotutela con el programa de «Doutoramento em Estudos Comparatistas da Universidade de Lisboa». c.e.: montserrat.arre.marfull@gmail.com.

Meanings of blood in the 17th Century: ruptures and continuities in Cervantes' novel La fuerza de la sangre (SP).

Erasmus. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 4 (2017), pp. 21-38.

ABSTRACT:

The article proposes the idea of blood as social and poetic symbol, basing this analysis on the historical possibilities of the work of Cervantes and his profound moral and realistic position. The blood, with its historical and narrative power, is analyzed from the perspectives of the continuities and ruptures, considering blood as a reference of both life and death (physical and social).

KEYWORDS:

Blood. 17th Century. Cervantes. Exemplary Novels. History.

.....

CLARA BEJARANO PELLICER:

Contratada posdoctoral del Departamento de Historia Moderna, Universidad de Sevilla, C/ S. Fernando, 4, C.P. 41004-Sevilla, España. c.e.: cbejarano@us.es.

The perfect Mercedarian nun: historical discourse of baroque exemplariness in fray Francisco de Ledesma's work (SP).

Erasmus. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 4 (2017), pp. 39-62.

ABSTRACT:

This paper draws a schematic profile of the characteristics of an ideal nun, a proposal given by the Mercedary Order in Madrid in the 17th century through coding and publishing life stories of its most virtuous representatives.

KEYWORDS:

Mercedarian Order. Nun. Biography. Convent of Alarcón. Convent of San Fernando. Exemplariness.

.....

MÓNICA FERNÁNDEZ ARMESTO:

Contratada predoctoral en el marco del Plan Galego de Innovación e Crecemento (I2P), 2011-2015, concedido por la Xunta de Galicia, Departamento de Dereito Público Especial de la Universidad de Santiago de Compostela, Facultade de Dereito, Avda. Dr. Ángel Echeverri, s/n. Campus sur, 15782, Santiago de Compostela. Miembro integrante del Grupo de Investigación en Historia Moderna de la Universidad de Santiago de Compostela (GI 1921). c.e.: monicaarmesto@hotmail.com.

Lawyer justice administration in a space without letters. Litigants, judges and agents of communication faced with the ordinary justice in the area of Ortigueira in the seventeenth century (SP).

Erasmus. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 4 (2017), pp. 63-86.

ABSTRACT:

This research starts with the typological analysis of civil lawsuits on state juries in Ortigueira to establish, through a methodology based on the handwriting of the signatures, the criteria of social origins and literacy of judges and arbitrators. How their knowledge affected justice administration is reflected.

KEYWORDS:

Ordinary civil justice. Literacy levels. Litigants. State judges. Meter-auditors.

.....

DIANA LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN:

Personal docente en ESERP Business School, Calle de Costa Rica, 9, 28016, Madrid, España. Colaboradora honorífica del Departamento de Historia del Arte I (Medieval) de la Universidad Complutense de Madrid. c.e.: dianaluc@ucm.es.

Art and Dominican Reform in the 15th Century: New Study Perspectives (SP).

Erasmus. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna, 4 (2017), pp. 87-106.

ABSTRACT:

The present paper focuses on the analysis of the some of the main artistic consequences of the process of the Order of Preacher's reform at the end of the Middle Ages, among which the creation of specific architectonic spaces and the recurrent use of certain iconographic themes may be highlighted.

KEYWORDS:

Observance. Order of Friars Preachers. Spiritual reform. Artistic patronage. Iconography.

.....

OSVALDO VÍCTOR PEREYRA:

Docente investigador categorizado en la Universidad Nacional de La Plata. Deán Funes 3350, B7602AYL Mar del Plata, Buenos Aires, Argentina. Doctor en Historia por la Universidad de Mar del Plata (Argentina) y la Universidad de Cantabria – Santander – (España). Integrante del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS-CONICET) / y del Centro de Historia Argentina y Americana (CHAyA): Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata. c.e.: vopereyra@gmail.com.

Como casas sin cimiento... Oikonomia y communitas: the political discourse of senior kins in the north of the Kingdom of Castile (SP).

Erasmus. *Revista de Historia Bajomedieval y Moderna*, 4 (2017), pp. 107-124.

ABSTRACT:

The following article face the problem of the particular form that the idea of natural order in the formation of political discourse of the senior kins in the northern areas of the Kingdom of Castile in the XIV-XVI centuries by focusing specifically on the ideas of community and oikonomia.

KEYWORDS:

Senior kins. Noblemen. Lineage. Struggle of bands. *Oikonomia*. *Community*

.....

MARÍA AGOSTINA SARACINO:

Profesora asistente del Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Jefa de Trabajos Prácticos de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín. Becaria interna doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Godoy Cruz 2290, Buenos Aires, Argentina. Doctoranda en historia por la Universidad de Buenos Aires y la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Francia. c. e.: m_agostina84@hotmail.com.

Law, costum and history in the Considerazioni sopra le censure della Santità di papa Paolo V contra la Serenissima Republica di Venezia del P. M. Paulo da Venezia dell'Ordine de'Serviti (1606) (SP).

Erasmus. *Revista de Historia Bajomedieval y Moderna*, 4 (2017), pp. 125-145.

ABSTRACT:

Paolo Sarpi's work *Considerazioni sopra le censure della Santità di papa Paolo V contra la Serenissima Republica di Venezia del P. M. Paulo da Venezia dell'Ordine de'Serviti* (1606) is analized with the aim of exposing the historiographical innovations that his approach to law and custom, both as sources for the reconstruction of the past and as weapons in the political struggles of the time, implied.

KEYWORDS:

Paolo Sarpi. Law. Costum. Historiography. Baroque.

.....

ARTÍCULOS

A R T I C L E S

LOS SIGNIFICADOS DE LA SANGRE EN EL SIGLO XVII: RUPTURAS Y CONTINUIDADES EN LA NOVELA DE CERVANTES *LA FUERZA DE LA SANGRE*¹

Meanings of blood in the 17th Century: ruptures and continuities in Cervantes' novel *La fuerza de la sangre*

Montserrat Arre Marfull²

Resumen: El artículo propone la idea de *sangre* como símbolo social y símbolo poético, fundamentando este análisis en las posibilidades históricas de la obra de Cervantes y en su postura profundamente moral y realista. La sangre, con su fuerza histórica y narrativa, será analizada desde las perspectivas de las continuidades y las rupturas, pensándola como referencia tanto de la vida como de la muerte (física y social).

Palabras clave: Sangre. Siglo XVII. Cervantes. Novelas Ejemplares. Historia.

Abstract: The article proposes the idea of blood as social and poetic symbol, basing this analysis on the historical possibilities of the work of Cervantes and his profound moral and realistic position. The blood, with its historical and narrative power, is analyzed from the perspectives of the continuities and ruptures, considering blood as a reference of both life and death (physical and social).

Key Words: Blood. 17th Century. Cervantes. Exemplary Novels. History.

* INTRODUCCIÓN

«There is also the matter of the “cry of the blood”, which one finds primarily stated in the title and alluded to in the epilogue of the novella, but is scarcely emphasized and worked out in the text itself»³.

La fuerza de la sangre es una novela cervantina que ha despertado controversia en cuanto a su valor dentro de la obra completa de las *Novelas Ejemplares*. Según indican Georges Günter y Blanca Santos de la Morena, junto con elogios ha tenido muchos detractores, por considerarla una novela que utiliza tópicos comunes (intervención providencial, anagnórisis, elementos maravillosos), tener un final inverosímil, en el cual violador y víctima terminan felizmente enamorados y casados⁴, además del escaso desarrollo psicológico de los personajes protagónicos.

1 Fecha de recepción: 2016-07-08; Fecha de revisión: 2016-09-17; Fecha de aceptación: 2016-11-22; Fecha de publicación: 2017-09-07.

2 Licenciada y Magíster en Historia por la Universidad de Chile, Av. Libertador Bernardo O'Higgins, 1058, Santiago de Chile. Doctoranda en Ciencias Humanas mención Discurso y Cultura por la Universidad Austral de Chile en cotutela con el programa de «Doutoramento em Estudos Comparatistas da Universidade de Lisboa». c.e.: montserrat.arre.marfull@gmail.com. La actual investigación doctoral es financiada por la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Chile (CONICYT), y el artículo presentado ha sido realizado en el marco del curso «Poéticas da Narrativa: Ontem e Hoje» dictado por la profesora Dra. Maria Cristina Almeida Ribeiro, Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa, segundo semestre 2015/2016.

3 SELING, K. L., «Some observations on *La fuerza de la sangre*», MNL, 1972, 87/6, pp. 121-126.

4 El final no es inverosímil si atendemos a la historiografía. Tanto la mitología, la tradición bíblica, así como la historia judicial nos indican que el *forzamiento* sexual de una mujer por parte de un hombre es un hecho reiterativo y constitutivo de la organización social de muchas culturas y de las relaciones sociales jerárquicas básicas. Eso no impide que, históricamente, se haya visto como un acto reprochable, no obstante, no siempre desde la perspectiva en que podemos percibirla en la cultura occidental desde mediados del siglo XX. Como indica Amparo Serrano de Haro «Así se construye un relato amoroso occidental que pasa por un enfrentamiento inicial cuya dureza no excluye un “final feliz” para aquellas que aprendan la lección (...). La

Según la crítica Ruth El Saffar, citada por Günter, para un lector actual resulta inverosímil que una mujer se enamore y se case con quien la forzó años antes; tal vez, según la autora, sólo sea posible interpretarlo como forma de novela experimental, ni realista ni naturalista, que narra «un dialéctico juego de fuerzas entre hombre y mujer, que necesitan encontrarse uno a otra “para que haya cuento”, y al observar, a propósito del joven apasionado que “pone todo en marcha”, descubre [El Saffar] cierta analogía entre el enunciado y el plano discursivo (esto es, entre la vida accidentada de los amantes y el proceso creador cervantino que va haciéndose texto)»⁵.

Otros autores han favorecido la idea de redención de Rodolfo, el joven de buen linaje aunque libertino y atrevido, como es el caso de Sandra L. Nielsen quien enfatiza, entre otros aspectos, la presencia del crucifijo (en tanto símbolo de la redención de la humanidad en el cristianismo), objeto el cual Leocadia esconde en su manga como único testigo y testimonio de su deshonor al encontrarse en penumbras y sola en la alcoba de su abusador, y que luego será el elemento que calzará con las otras pistas para esclarecer finalmente, siete años después, que el pequeño Luis es hijo de Rodolfo y reunir así a la familia.

Sin duda, la Cruz posee una carga emblemática potente en la España del siglo XVII, pues es el principal símbolo de la cristiandad, usada también por los Caballeros defensores de la religión, por lo tanto es una insignia de nobleza y lucha contra el infiel. A la vez, es un símbolo de redención, especialmente cuando vemos a Cristo crucificado, quien, según el cristianismo, vertió su sangre por la redención de la humanidad.

Al llevar la interpretación de la obra hacia el plano simbólico extremado (lucha entre poderes creativos opuestos o la idea de redención cristiana), sin embargo, dejamos de lado el contexto histórico-social que Cervantes recrea en la obra. Esta preocupación histórica es una inquietud constante en la extensa obra de este autor, según indica Edward C. Riley.

En todas sus obras, Cervantes despliega un aparato crítico, siendo un gran observador de su época. En *La fuerza de la sangre* no podemos interpretar los acontecimientos y este final *feliz y milagroso* de manera ingenua, sino como una expresión de su tiempo, realista y a la vez crítica. Siguiendo las ideas de la *Poética* de Aristóteles⁶ y de los cuestionamientos teóricos a la literatura de la época, el tema de la verdad y lo verosímil es algo que preocupa al autor. De alguna manera, Cervantes intenta y logra recrear elementos reales dentro de su poética, tanto en el plano de los hechos como en el plano de lo simbólico.

Proponemos que *La fuerza de la sangre* se sostiene en prácticas sociales reales, aunque hoy nos puede parecer poco creíble en cuanto al debate moral de fondo (el crimen no juzgado ni vengado que parece pasar a segundo plano), a la suma de coincidencias y la despierta inteligencia

repetición de la misma historia durante todo el desarrollo de nuestra cultura occidental va haciendo que sean cada vez más invisibles los aspectos más desagradables de la violencia explícita hacia la mujer, que no tiene más remedio que la sumisión», SERRANO DE HARO, A., «Imágenes de lo femenino en el arte: atisbos y atavismos», *Polis: Revista Latinoamericana*, CISPO, 2007, 17, [<https://polis.revues.org/4314>] Ver también MADRID CRUZ, M. D., «El arte de la seducción engañosa: Algunas consideraciones sobre los delitos de estupro y violación en el Tribunal del Bureo. Siglo XVIII», *Cuadernos de Historia del Derecho*, 2002, 9, pp. 121-159; DE LA PASCUA SÁNCHEZ, M. J., «Violencia y familia en la España del Antiguo Régimen», *Estudis: Revista de historia moderna*, 2002, 28, pp. 77-102; KOULIANOU MANOLOPOULOU, P. y FERNÁNDEZ VILLANUEVA, C., «Relatos culturales y discursos jurídicos sobre la violación», *Athenea Digital*, 2008, 14, pp. 1-20.

5 GÜNTER, G., «Pasión, inteligencia y realización artística en *La fuerza de la sangre*», *Actas II Congreso de la Asociación Internacional del siglo de Oro, AISO*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1993, 1990, pp. 461-471.

6 Cervantes escribe «el poeta puede contar o cantar las cosas, no como fueron, sino como debían ser; y el historiador las ha de escribir, no como debían ser, sino como fueron, sin añadir ni quitar a la verdad cosa alguna», Miguel de Cervantes cit. en RILEY, E. C. *Teoría de la novela en Cervantes*, Madrid: Taurus, 1989, p. 258. [Trad. Carlos Sahagún].

de la joven protagonista. No obstante, inicialmente dos son las pistas para reconocer en esta historia hechos reales y tal vez conocidos en la época (tanto en términos de hechos particulares como la idea de lugar común dado en las relaciones sociales): primero, el narrador indica que a los personajes los va a llamar de cierta manera, no con sus verdaderos nombres

« [...]por ahora, por buenos respetos, encubriendo su nombre, le llamaremos con el de Rodolfo [...] Leocadia, que así quieren que se llamase la hija del hidalgo [...]»⁷.

En segundo lugar, una clara evidencia de la crítica que esta novela contiene son los parlamentos del hidalgo pobre, padre de Leocadia la muchacha deshonrada, donde da cuenta de las brechas sociales y legales entre ricos y pobres, y las propias alusiones del narrador a las características de estos jóvenes nobles y «liberales», que usando su fuerza bruta y el fuero de su posición, ultrajan a una familia honesta raptando y forzando⁸ a la hija doncella⁹.

Por otra parte, negar a los personajes de Rodolfo y sus dos amigos que aparecen al final, la posibilidad de explicar su conducta, demuestra que en la realidad la justicia no era igual para todos (ricos y pobres, hombre y mujeres), y que los pecados y crímenes se limpiaban con un arreglo social (en este caso matrimonio) y no con un justo castigo (cárcel, azotes, destierro), aunque, ciertamente, los comentarios del narrador dejan entrever una condena moral ante la forma de proceder de Rodolfo¹⁰.

Proponemos la idea de *sangre* como símbolo poético y símbolo social, fundamentando este análisis en las posibilidades históricas de la obra de Cervantes y en su postura profundamente moral y realista. La sangre, con su fuerza narrativa e histórica, será analizada desde las perspectivas de las continuidades y las rupturas, pensando el sentido primero que observamos en la idea de sangre, el cual nos refiere tanto a la vida como a la muerte (física y social).

Intentaremos dar una vuelta a lo afirmado por Karl-Ludwig Seling, citado al inicio, y proponer que la sangre es, en definitiva, la corriente o fluido que mueve esta novela, tal como lo indica su título.

1. LA SANGRE COMO IMPULSO DE CONTINUIDAD

1.1. LINAJE Y LIMPIEZA DE SANGRE

En la España del siglo XVII se habían ya consolidado una serie de presupuestos sobre la idea de sangre, linaje, descendencia y herencia, que tienen su origen en dos fuentes teóricas que se ponen en contacto durante los siglos anteriores. Una de ellas es la teología cristiana

.....

7 CERVANTES, M., «La fuerza de la sangre», en *Novelas Ejemplares [1613]*, Madrid: Ediciones Cátedra, 1989, p. 77. [Edición de Harry Sieber].

8 Según estudios judiciales sobre los siglos XVII, XVIII y XIX, «La violación (llamada en las fuentes “forzamiento”), a diferencia del adulterio, amancebamiento o estupro, implica violencia y las víctimas denuncian poco estos hechos.» MADRID CRUZ, M. D., «El arte de la seducción engañosa»... *op.cit.* p. 149.

9 «En el caso de las clases populares, la virginidad constituía el único patrimonio, pues al no poder ofrecer una dote cuantiosa la castidad de la doncella se convertía entonces en la única virtud que podía ofrecer al futuro marido». *Ibidem*, p. 138

10 Las leyes de Las Siete Partidas y otras que reglamentaban el derecho español del siglo XVII indicaban penas duras para quienes cometieran delito de estupro, según su gravedad (el rango de gravedad tenía que ver con la diferencia de estatus de los involucrados, si el hombre era noble, la pena era menor; con la edad de la mujer y si era doncella o viuda y la fama pública de ésta, si era honrada o no, etc). Las penas podían ser muerte, cárcel, destierro, pago de altas indemnizaciones, azotes. En la práctica pocas veces se aplicaron, era usual que el juez determinara que el acusado se casara con la víctima (a modo de retribución). Ver MADRID CRUZ, M. D., «El arte de la seducción engañosa»... *op.cit.*

desarrollada, entre otros, por el padre de la Iglesia San Agustín y otra es la ciencia médica de herencia griega¹¹.

Ambas influencias cristalizaron en un presupuesto que cruzaba las percepciones sociales de la época (con consecuencias políticas y económicas adyacentes): la sangre, como impulso creador y recreador de vida, es un determinante esencial de la calidad no sólo física sino que principalmente moral de las personas, es decir, del mayor o menor *honor* social del cual cada sujeto es una muestra tangible. En el siglo XVII el valor del honor (y una serie de rasgos relativos a él) era una característica que, en parte, era hereditaria y, a la vez, transmitida a través de los fluidos del cuerpo. El semen, los fluidos vaginales diversos y la leche materna, eran, asimismo, expresiones de este líquido esencial que es la *sangre*¹².

La larga tradición ibérica de la exclusión de grupos religiosamente caracterizados, particularmente de judíos, se transformó desde un asunto de control ideológico, a través del dominio de una sola religión que pudiese controlar el territorio y los diferentes reinos bajo una hegemonía cristiana (desde la época del Imperio Romano), a un asunto de herencia, sangre y honor¹³.

Durante los siglos XIV y XV se promulgaron en España una serie de decretos particulares, referentes a ciertas agrupaciones o instituciones, en donde se prohibía sistemáticamente a quienes tuvieran *raza* o *sangre* de judío, aunque fueran ellos conversos o hijos de conversos, que pudieran participar de ciertos espacios de poder¹⁴. Ya no era sólo una cuestión de práctica religiosa, sino de *sangre*. Incluso había una extendida creencia en que un cristiano viejo amamantado por una judía o cristiana nueva, podía contraer, a modo de enfermedad, trazos de esa marca de deshonor que era entrar en contacto con la sangre judía.

La inferioridad moral de los judíos, era también extensiva a las mujeres de cualquier estatus. Ello no quiere decir, ni en uno u otro caso, que todas las personas de la época acreditaran en tales ideas, ni que la exclusión se realizara de manera sistemática; sin embargo, eran prácticas arraigadas, extendidas y, en muchos lugares o en ciertos momentos coyunturales, comprendidas como normales.

Las mujeres fueron, desde antiguo, definidas como inferiores ante los hombres. Partiendo de la tradición médica de la Antigüedad, como hemos mencionado, donde se concebía la sangre menstrual contenida en el útero como el ámbito físico (inferior, animal) de la humanidad, mientras el semen masculino era el ámbito espiritual (superior, divino)¹⁵.

Esta inferiorización de lo físico frente a lo espiritual extendida desde la Antigüedad fue recreada en el cristianismo por San Agustín, entre otros pensadores, quien vio, además de la inferioridad de la mujer, el contacto sexual como un elemento desestabilizador de la búsqueda de la elevación espiritual y la unión con Dios. Las ideas de San Agustín fueron ampliamente

.....
11 EDWARDS, John, «Raza y religión en la España de los siglos XV y XVI: Una revisión de los estatutos de Limpieza de Sangre», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 1988-1989, 7, pp. 243-261.

12 *Ibidem*.

13 BETHENCOURT, F., *Racismos. Das Cruzadas ao Século XX*, Lisboa: Temas e Debates-Círculo de Leitores, 2015, pp. 186-222.

14 Un estudio detallado en este sentido es el de HERNÁNDEZ FRANCO, J., *Cultura y limpieza de sangre en la España Moderna: puritate sanguinis*, Murcia: Ediciones Universidad de Murcia, 1996.

15 EDWARDS, J., «Raza y religión en la España»... *op.cit.*

difundidas y tuvieron una gran relevancia en las doctrinas de la Iglesia. Estas doctrinas fueron moldeando, asimismo, las prácticas sociales y legales de la cristiandad Medieval.

Para poder hacer frente a estos prejuicios de sangre, los sujetos que por *naturaleza y linaje* eran tenidos por inferiores, debían actuar con una rectitud desbordante de manera de poder acceder a los beneficios del honor, que era, además, la manifestación pública de la virtud, necesaria para todo buen cristiano¹⁶.

Durante la formación de la sociedad Ibérica, la nobleza *de espada* (descendientes de jefes visigodos y altos rangos militares romanos, es decir *cristianos viejos*) se estableció como el grupo dominante y naturalmente contenedor de honor, particularmente los hombres. Esto no es de extrañar, pues fueron ellos quienes detentaban el poder público: político, económico y militar, por lo tanto eran quienes podían adjudicarse, en todos los ámbitos, una posición privilegiada. Creyéndolo o no, toda la sociedad en su conjunto participaba de esta jerarquización.

La sociedad española del siglo XVII es una sociedad en proceso de cambio. La conquista de las Indias produjo profundas transformaciones en el orden económico y social europeo. Las grandes riquezas llegadas del comercio trasatlántico permitieron generar la ascensión de una nueva *nobleza* al poder, sin embargo, no por ello dejaron de funcionar ciertas formas tradicionales de ordenamiento social. La crisis, en este sentido, debe ser entendida como este choque de valores nuevos y antiguos que pugnan por posicionarse en torno al nuevo afán de riqueza.

De esta manera, la novela de Cervantes que analizamos da cuenta de esta contradicción. Si bien Rodolfo es de sangre noble, lo que se recalca constantemente, y por ello su principal característica es el *honor* adjudicado a su linaje, o debiera serlo, vemos, no obstante, que personifica el noble decadente, no virtuoso, la caracterización misma de la crisis moral de su época:

«Hasta veinte y dos tendría un caballero de aquella ciudad a quien la *riqueza*, la sangre ilustre, la inclinación torcida, la *libertad* demasiada y las compañías libres, *le hacía hacer cosas y tener atrevimientos que desdecía de su calidad* y le daban renombre de atrevido»¹⁷.

Rodolfo no teme usar a su favor las ventajas de su posición. Se deja llevar libre por sus pasiones y sus padres, aunque *honorables*, le han permitido tales libertades. Sin nunca reflexionar sobre sus acciones, sólo por no cargar con responsabilidades que no desea (el deshonor, la vergüenza, obligación de casarse), se mantiene en el anonimato frente a sus víctimas, hasta que es descubierto años después por su propia madre, aunque sin ningún tipo de reproche¹⁸.

.....

16 CARRERA, E., «The Social Dimension of Shame in Cervantes's *La fuerza de la sangre*», *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica*, 2013, 4/7, pp. 19-36.

17 CERVANTES, M. D., «*La fuerza de la sangre*»... *op.cit.* p. 77. Itálicas de la investigadora.

18 Es interesante la escena casi final en que su madre, Estefanía, muestra un retrato de una mujer fea pero noble, indicando que ella es su prometida, ante lo que Rodolfo inmediatamente reclama, pues dice que nunca será dichoso teniendo a esa mujer por esposa, que él desea la belleza que venga aparejada con la virtud, pues la nobleza, el rango y el dinero, ya lo tiene. No hay razón lógica para esta escena, pues Estefanía ya tenía planeado casar a Rodolfo con Leocadia la que era hermosa y ella, como madre, ya conoce a su hijo, por lo tanto sabe lo que él busca de una mujer. Es posible que este pasaje esté narrado con la intención de demostrar la frivolidad de Rodolfo, por un lado, y su creencia firme en que lo tiene todo en la vida, en especial el favor de sus padres frente a sus caprichos, y por otro lado, mostrar hasta qué punto una madre (*noble*) es capaz de llegar por su hijo, a pesar

Por otra parte, esta fuerza del linaje y de los elementos hereditarios que un linaje contiene, en este caso de estirpe noble, como lo son ciertos aspectos corporales *determinantes*, maneras de actuar, rasgos y posturas físicas, es lo que permite el reconocimiento de Rodolfo en el niño Luis. El reconocimiento de *su* sangre, por parte del padre (abuelo) noble en aquel niño, da cuenta de la importancia de los nexos sanguíneos más allá de la situación concreta de los sujetos. La impronta noble es indeleble (así como la mancha de ser judío, por ejemplo). Es algo que se entiende más allá de las determinadas circunstancias de vida, pues la sangre, sería, en definitiva, la esencia de cada humano, y así, la esencia de cada grupo.

Ese determinismo, en efecto, funciona perfectamente en el desarrollo narrativo de *La fuerza de la sangre*, porque es, a fin de cuentas, un impulso que permite el reconocimiento de esta relación hereditaria.

Por otra parte hay cierta ironía en la propuesta cervantina.¹⁹ La reiterada mención a la nobleza de Rodolfo, de su familia, pero a la vez el deseo de dejar en claro que las posibilidades dadas a este joven, de permitirse forzar a una muchacha de rango inferior, usar el anonimato para realizar tal afrenta y dejarla pasar sin culpa o «memoria», ni siquiera en el final, expresa una visión crítica del autor frente a la sociedad de su tiempo:

«Finalmente, él se fue [a Italia] con tan poca memoria de lo que con Leocadia le había sucedido como si nunca hubiera pasado»²⁰.

Sólo los *nobles* pueden cometer dichos actos moralmente repudiables y no ser castigados, sino, contrariamente, premiados con la obtención del goce carnal legalizado de la víctima de sus deseos²¹. Si bien el matrimonio de Leocadia y Rodolfo nos parece una *injusticia*, pues se rechaza la venganza en pos de la supuesta armonía en nombre del linaje y de la sangre, es a la vez la única solución viable para la deshonor de la muchacha, que siendo doncella y pobre dejó de ser socialmente digna por haber sido forzada y convertirse en doblemente indigna, al convertirse en madre soltera.

Por otra parte, tanto en el inicio de la historia como al final, la exaltación de la belleza de Leocadia, a modo de móvil inmediato del deseo de Rodolfo, funciona sólo cuando él la mira²².

de su conducta que es en muchos sentidos reprochable: raptó y forzó a una joven, y no obedece a sus padres cuando le indican con quien se debe casar. CERVANTES, M. «La fuerza de la sangre»... *op.cit.* pp. 90-92.

19 «Parece desprenderse [...] que la fuerza con la que se dota a la sangre en la novela es posible por la nobleza de la familia. Sin embargo, hay que recordar que es la misma sangre también que la de Rodolfo, uno de los personajes con más connotación negativa de la obra de Cervantes. Y no sólo eso, esa misma “sangre ilustre” que permite el matrimonio es también la causa de la violación cometida por Rodolfo. Por lo tanto, creo que no es difícil ni descabellado plantear que las palabras que cierran la novela funcionan de nuevo como una simetría con el principio y que están cargadas de ironía cervantina». SANTOS DE LA MORENA, B., «La virtud de la mujer en las Novelas Ejemplares: el caso de *La fuerza de la sangre*», *Festina Lente' Actas del II Congreso Internacional Jóvenes Investigadores Siglo de Oro JISO*, Pamplona: Universidad de Navarra, 2012, p. 446.

20 CERVANTES, M., «La fuerza de la sangre»... *op.cit.* p. 85.

21 El estupro, cuando se denunciaba, normalmente existía como delito si el hombre había prometido matrimonio a la mujer (el argumento del engaño), por lo tanto se veía como delito de palabra incumplida más que delito de agresión física, y era usual que el resultado o «pena» fuera el matrimonio. De alguna manera, era un «castigo» para el hombre casarse con una mujer a la cual sólo había engañado para tener relaciones sexuales, pero que como esposa significaba una carga. En el caso de esta novela, Leocadia resultó no ser una carga sino un premio para Rodolfo.

22 «La mirada, esa erección del ojo –como la define Lacan– no es sexualmente neutra. Incluso obliga a la mujer [...] a convertirse en espectador masculino, en *voyeur* de un cine creado para gratificar las pulsiones del hombre heterosexual. La mirada penetrante, dirigida hacia el mundo exterior, parece ser un atributo de la virilidad. La mirada insistente forma parte

Puesto que, en su ausencia de siete años, nunca más la recuerda. En este sentido, en una primera lectura Leocadia parece *ser la culpable* (por su naturaleza femenina) del deseo irrefrenable de este joven²³, sin embargo, en un segundo acercamiento podemos entender que es la incapacidad reflexiva de Rodolfo lo que lo mueve, ya que sólo es en la belleza externa e inmediata puede encontrar placer, como bien él mismo lo expresa al final, muy seguro ya de tener todas las necesidades satisfechas gracias a sus padres (honor, dinero, nobleza).

Cervantes expone esta cruda realidad, los jóvenes nobles (hombres) tienen honor sin muchas veces merecerlo (sin virtud) y sus faltas a la moral aparecen como menos graves que las faltas a la moral de cualquier otra persona²⁴. La realidad es ciertamente absurda y en la lucha por la aceptación social, más vale entroncar en aquella nobleza de tradición, que rechazarla, pues, a fin de cuentas el honor de la sangre en tanto bien público es más fuerte que la dignidad humana en tanto virtud privada.

1.2. LAZOS AFECTIVOS, PADRE E HIJOS

Más allá de las convenciones sociales, de los deberes de cada sujeto social dentro del encuadre organizacional de una sociedad dada, encontramos el complejo mundo de los afectos, mundo con el que las novelas suelen trabajar mucho más que la historiografía. En este sentido, *La fuerza de la sangre* trabaja los afectos familiares de varias formas, y son aquellos afectos los que, finalmente, darán continuidad al *noble* linaje de Rodolfo.

El primer nexo amoroso que se observa es el de la familia de Leocadia. Una familia de hidalgos sencillos pero honrados, con un anciano padre incapaz de reivindicar la honra de su hija, principalmente para no exponerla públicamente desconociendo, además, el autor del hecho; él la acoge y deja a un lado, en el ámbito privado, los prejuicios de la época en contra de las mujeres *deshonradas*. Sin embargo, Cervantes expresa aquí como profundo amor de padre a hija, un asunto que en la práctica tenía que ver con un bien social. El honor de un hombre de familia se mantenía en la medida que mantuviese a raya a sus mujeres dentro del orden moral establecido. La deshonra de una hija, es la deshonra del hombre, del padre, por lo que su acogida y silencio es una protección, a fin de cuentas, para sí mismo²⁵.

Irónicamente, haciendo un guiño a las creencias extendidas (como ya adelantamos), el narrador parece culpar a la misma Leocadia del deseo irrefrenable de Rodolfo; no obstante,

del repertorio de la seducción masculina. Así quedan definidos dos estereotipos, femenino y masculino respectivamente, que sitúan al hombre y a la mujer a los dos lados del espejo, o del lienzo. El hombre como sujeto activo que mira (que desnuda con la mirada, como solía decirse en los folletines), la mujer como objeto cuyo trabajo o gracia esencial es hacerse merecedora de esa mirada. Ello determina desde el principio el papel del hombre pintor y la mujer modelo», SERRANO DE HARO, A., «Imágenes de lo femenino en el arte»... *op.cit.* p. 2.

23 «El impulso amoroso masculino suele ser concebido en bastantes obras literarias como algo irresistible, que puede llegar a no respetar la voluntad de aquella a quien va dirigido. En esa perspectiva, la violación se confunde con un acto sexual o incluso con un acto amoroso. De ese modo, se transforma su cualidad de delito, de crimen, en el efecto de un impulso irrefrenable del que el violador no es culpable. La pasión puede desbordar las reglas de la interacción, el respeto del otro, puede justificar el engaño, la brusquedad y la agresión.» KOULIANOU MANOLOPOULOU y FERNÁNDEZ VILLANUEVA, C., «Relatos culturales y discursos jurídicos sobre la violación»... *op.cit.* p. 10.

24 PARKER, S. L., «La “textualización” de Leocadia y su defensa en *La fuerza de la sangre*», *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 1996, 16/2, pp. 71-88.

25 Ver MADRID CRUZ, M. D., «El arte de la seducción engañosa»... *op.cit.*; CARRERA, E., «The Social Dimension of Shame»... *op.cit.*

su familia nunca la culpa de su mala ventura, sino que la eleva en sus virtudes. Comprenden que ha sido una situación fortuita, en donde lo más importante es guardar las apariencias y no exponerse públicamente. Protegen a la hija de las maledicencias y aman a su nieto sin importar su origen.

Pareciera ser, sin embargo, que hay cierta complacencia oculta al suponer que Luisico es fruto del encuentro sexual (aunque violento) de su hija con un noble, no con un hombre cualquiera. La escena inicial, cuando los malhechores sacan espadas y se tapan sus caras para arremeter hacia la familia, podría haberles dado pistas del origen de los raptos, pues si bien el uso de armas era generalizado en la época, no cualquiera cargaba espada ni podía ostentar ciertas ropas. La descripción por parte de Leocadia del aposento en donde ocurrió su deshonra da indicios para que sus padres entiendan, asimismo, la calidad (aunque no la identidad) del agresor. El narrador también describe las virtudes del niño Luis, que desde muy pequeño ya daba señas de «ser de algún noble padre engendrado»²⁶. La deshonra es, sin duda, menor, porque la sangre del nieto no es cualquier sangre, a pesar de no saber ellos hasta el final de la historia quién es el verdadero padre del niño.

El otro afecto que es esencialmente el detonador del desenlace, es el afecto del padre de Rodolfo hacia su hijo, que se manifiesta al descubrir que el niño anónimo que ha sido arrollado por el caballo y está sangrando e inconsciente en el suelo es igual a aquel a quien ama tiernamente y hace años que no ve, y por ello decide salvarlo.

Parece ser que este amor desmedido de los padres de Rodolfo permitió la liberalidad y la indolencia manifestada por él hasta el final. De alguna manera muy soslayada, Cervantes realiza una crítica a la mal entendida idea de los afectos, en donde una familia que se precia de noble y por lo tanto naturalmente *honorable* no cree necesario educar adecuadamente a los hijos en los obligatorios principios de la moral, error que cristaliza en el comportamiento de Rodolfo. Distinta es la situación de la familia de Leocadia, donde, a pesar de ser inferiores en bienes materiales y rango, el afecto se traduce en una educación moral y espiritualmente fuerte. Esta diferencia en los tipos de afectos, a través de la educación dada, se evidencia cuando el padre de Leocadia piensa sobre la educación de su nieto y el narrador comenta:

«[...] llegó el niño a la edad de siete años, en la cual ya sabía leer latín y romance y escribir formada y muy buena letra, porque la intención de sus abuelos era hacerle virtuoso y sabio, ya que no le podían hacer rico; *como si la sabiduría y la virtud no fuesen las riquezas sobre quien no tienen jurisdicción los ladrones*, ni la que llaman fortuna»²⁷.

Günter destaca cuatro personajes principales, en donde dos de ellos según él, Leocadia y Estefanía madre de Rodolfo, son personajes a la vez que femeninos, virtuosos, que por su capacidad de memoria, reflexión y voluntad se opondrían a Rodolfo y el padre de éste, caracterizados como impulsivos y pasionales. No es menor el indicio de las similitudes de carácter entre Rodolfo y su padre, pues fue este último el que le aconsejó al primero que partiera a Italia, lugar donde viaja inmediatamente después de «gozar» de Leocadia,

.....
26 CERVANTES, M. «La fuerza de la sangre»... *op.cit.* p.85.

27 *Ibidem*, p. 85. Itálicas de la investigadora.

«Muchos días había que tenía determinado de pasar a Italia, y su padre, que había estado en ella, se lo persuadía, diciéndole que no eran caballeros los que solamente lo eran en su patria, que era menester serlo también en las ajenas. Por estas y otras razones se dispuso la voluntad de Rodolfo de cumplir la de su padre, *el cual le dio crédito de muchos dineros para Barcelona, Génova, Roma y Nápoles*, y él, con dos de sus camaradas, se partió luego, *goloso de lo que había oído decir a algunos soldados de la abundancia de las hosterías de Italia y Francia, y de la libertad que en los alojamientos tenían los españoles*»²⁸.

De esta manera, vemos cómo, para el hombre, la nobleza de sangre lleva implícito ciertas posibilidades que en una mujer u otro sujeto social serían mal considerados y que, en este caso se pasan por alto, sobre todo porque la sociedad tiene por bien visto la lealtad entre hombres dentro una misma familia y rango.

Lo opuesto de estas afectividades sinceras de padres a hijos (y de hija a padres) es el caso de Rodolfo, quien nos aparece como un personaje insensible, inconsciente y superficial. Peligrosamente, pertenece la nueva generación de nobles que debe detentar el poder cuando la generación del padre muera. De alguna manera, a esta generación de jóvenes nobles insensibles (ya seguros de su nobleza y riqueza) debería suceder una generación de nuevos hombres que tengan una parte de su sangre originada en grupos que hasta el momento pertenecen a un mundo distinto (sangre *nueva*), en el cual aún subsisten las reglas de la virtud, es el caso de la familia de Leocadia.

Leocadia, de origen inferior por rango social, no se escuda en su nacimiento para ser o no ser virtuosa, posee honra por sí misma y lucha día a día para no desviar su camino. Contrariamente a Rodolfo, el joven noble, no le interesa nada más que complacerse a sí mismo. En un escenario de afectos que se cruzan, él es el único que carece de toda capacidad de amar, a pesar que en el final de la obra se indique que había caído rendido de «amor» por Leocadia, situación que parece irónica o a lo menos eufemística, pues poco después se menciona la desesperación de Rodolfo por poseerla. A él no le importa el bien de la muchacha, ni de su hijo que acaba de conocer, sólo le interesa saciar su apetito sexual.

«Y aunque la noche volaba con sus ligeras y negras alas, le parecía a Rodolfo que iba y caminaba no con alas, sino con muletas: tan grande era el deseo de verse a solas con su *querida* esposa»²⁹.

El amor que se expresa en el final de la obra es un sentimiento levemente más elaborado que el sentimiento que le había despertado la misma muchacha años antes cuando decidió raptarla y forzarla. Las circunstancias son distintas, ya no es un hombre anónimo, no está con sus compinches sino con su familia y Leocadia no es una muchacha vulnerable, sino que se ha convertido en una dama respetable y además la elegida por sus padres para desposarlo. No obstante, el ansia y el deseo son los mismos, pues Rodolfo sólo repara en la belleza de la muchacha y en su necesidad de verse a solas con ella.³⁰

.....
28 *Ibidem*, p. 84. Itálicas de la investigadora.

29 *Ibidem*, p. 95. Itálicas de la investigadora.

30 CARRERA, E., «The Social Dimension of Shame»... *op.cit.* pp. 31-32.

En este sentido, un rasgo de continuidad en esta obra son los afectos o la carencia de ellos. La familia de Leocadia la contiene hasta el desenlace final y pueden verse tranquilos de que su hija se ha podido casar socialmente bien y además con el padre de su nieto (aunque pasando por alto la afrenta inicialmente cometida, transformando el dolor en felicidad). La familia de Rodolfo sigue consintiendo las libertades de su hijo, pues no lo enfrentan a su grave falta, no exigen memoria (sólo le mencionan el momento del rapto para asegurarle que el niño es su hijo), y le consiguen el mejor premio que podrían alcanzar para él y para ellos mismos, una esposa bella a la vez que virtuosa (y ahora honrada) y un hermoso y bien educado hijo y nieto varón.

Estefanía, que tenía todo planeado de otra manera, decide apurar la boda para el momento mismo en que la verdad es descubierta y ocurre la serie de desmayos que dan dramatismo a las escenas finales, sólo para satisfacer los impetuosos deseos de Rodolfo.³¹ Finalmente, el joven se mantiene en su posición de hombre sin afectos, que recibe los beneficios de su nobleza, riqueza y su masculinidad, pero no entrega nada a cambio. Él no cede nada, no pierde nada y es incapaz de darse a otros. Tal vez es esta situación por la que algunos críticos han visto en esta obra un final inverosímil, por esta carencia de la idea de sacrificio o transformación por parte del personaje de Rodolfo, quien sólo saca cuentas felices al final de la historia.

Sin embargo, es posible observar en la elaboración de este personaje una mirada realista y a la vez crítica de la sociedad de la época. No existe justicia para todos, o bien dicho, la justicia social funciona para nobles y plebeyos, hombres y mujeres de diferente manera, aunque ello nos parezca a nivel de los afectos como inverosímil o hasta inhumano.

Es significativa, finalmente, la frase última de la obra donde se hace referencia al título, pues nos remite directamente a estos afectos familiares, a esta sensibilidad ante lo *semejante*:

«[...] estos dos venturosos desposados, que muchos y felices años gozaron de sí mismos, de sus hijos y de sus nietos, permitido todo por el cielo y por *La fuerza de la sangre*, que vio derramada en el suelo el valeroso, ilustre y cristiano abuelo de Luisico»³².

En esta frase final vemos los dos elementos de continuidad que se han comentado, por una parte la calidad de la familia de Rodolfo, ejemplificada en su padre, y la relación fraternal y afectiva entre Luisico y este abuelo paterno (sujeto del cual nunca sabemos el nombre). Aunque la crianza y todos los valores, virtudes y educación de Luisico se los hayan brindado sus abuelos maternos cobra, finalmente, mucha más relevancia social el elemento de continuidad de la estirpe noble.

.....
 31 «[...] diciendo al cura que luego desposase a su hijo con Leocadia. Él lo hizo así, que por haber sucedido este caso en tiempo cuando con sola la voluntad de los contrayentes, sin las diligencias y prevenciones justas y santas que ahora se usan, quedaba hecho el matrimonio [...]», CERVANTES, M., «La fuerza de la sangre»... *op.cit.* p. 94.

32 *Ibidem*, p. 95.

2. LA SANGRE COMO EVIDENCIA DE RUPTURA

2.1. EL «FORZAMIENTO», DESTRUCCIÓN DEL CUERPO FEMENINO³³

Así como hemos visto que la sangre, en cuanto su representación del linaje y los afectos familiares, permiten el cierre de una historia y conducen hacia el desenlace del matrimonio y el reconocimiento del hijo y nieto (unión de sangres), por otro lado, simboliza la ruptura física, social y moral sufrida, en este caso, por la mujer y por una familia de menor rango que debe permanecer silenciada tras el arrollador daño, prácticamente irreparable, de la deshonra. Aún teniendo en cuenta el desenlace de este relato, debemos estimar que existe una implícita ruptura no resuelta que trasciende esta historia y da cuenta de las prácticas de la época.

Si atendemos a la simbología de lo corporal en el siglo XVII, volviendo a lo expuesto anteriormente, podemos comprender el valor vital esencial de la sangre. La sangre es el fluido de la vida por excelencia. Ha sido considerado desde siempre como la energía vital que permite traspasar a través de su fluidez una serie de códigos corpóreos y espirituales, tanto a nivel físico individual como social.

La sangre puede significar, a su vez, la pérdida de la vida. Un cuerpo herido, sangrante, es un cuerpo moribundo (el caso de Luisico herido). Cuando la sangre deja de fluir en el cuerpo, este deja de existir. Las mujeres, por otra parte, están ligadas por su particular condición, a la sangre. La sangre menstrual en diversas culturas ha sido vista como un fluido infecto, asimismo lo ha sido la sangre que brota de las mujeres que acaban de dar a luz. Como indica Amparo Serrano de Haro refiriéndose a las diferencias en las manifestaciones artísticas producidas por hombres y mujeres, «la menstruación y el parto, temas tabú de la civilización occidental, son clave para reivindicar el poder que da a las mujeres el don de la fertilidad»³⁴.

En la época de Cervantes, la relación jerárquica entre hombres y mujeres estaba directamente condicionada por la sexualidad y el control sobre éstas por parte de los hombres y, en el caso de las jóvenes, también el control ejercido por otras mujeres mayores que perpetuaban el dominio masculino. Por lo tanto, toda manifestación física relacionada con esta sexualidad estaba regida por normativas específicas. El más claro ejemplo es el necesario y esperable sangramiento de la doncella en su primera relación sexual.

La honra pública y privada, valor esencial en *La fuerza de la sangre*, estaba ligado en las mujeres, especialmente las jóvenes, fuertemente a la conducta sexual (y conducta en general, pues el recato y la sencillez eran símbolo de virginidad). Ello era necesario ya que el control de

.....
33 Lo que hoy entendemos por violación, es decir el perpetrar un acto sexual no consentido y para ello usar la violencia física u otro tipo de medio para cometer el acto (adormecimiento por drogas, persuasión por miedo, etc.) en las fuentes judiciales de los siglos XVII al XIX era llamado como «forzamiento», que era una forma de estupro. El estupro era un delito que atentaba contra la moral social y familiar, y no contra el cuerpo de la mujer, en donde se acusaba a un hombre de inducir relaciones sexuales fuera del matrimonio mediante diversos tipos de estrategias engañosas, principalmente promesa de casamiento y, ocasionalmente, usando además la violencia física; en general el uso de violencia era un dato menor y secundario, y no era lo que se perseguía, sino que lo más importante era la afrenta dada a la honra de la mujer y con ello a la honra del padre de familia. Ver MADRID CRUZ, M. D., «El arte de la seducción engañosa»... *op.cit.*

34 Y continúa la autora: «Cada vez más artistas femeninas de los siglos XX y XXI han abordado la alegoría implícita en el tema de la sangre. Tanto como medio de contestar a ese ideal de belleza que encierra a las mujeres en un arquetipo y como reivindicación de un poder asediado, ambiguamente interpretado: el de dar a luz». SERRANO DE HARO, A., «Imágenes de lo femenino en el arte»... *op.cit.* p. 9.

la paternidad de los vástagos de las mujeres casadas aseguraba una descendencia legítima en una sociedad donde el patrimonio se transmitía por vía patrilineal³⁵.

Los conceptos de virginidad, castidad o doncellez asociados a las mujeres honradas y decentes tienen estrecha relación con esta idea de un tránsito socialmente aceptado hacia la sexualidad activa, que es en primera instancia, una sexualidad destinada a la procreación dentro de las normas familiares patriarcales³⁶. Por lo tanto, la sangre de la primera relación sexual, y por extensión, la sangre derramada en una primera parición, mientras no esté socialmente legitimada es una sangre que manifiesta la ruptura de las estructuras sociales y, a su vez, un perjuicio tácito para quienes la sufren. Es por ello que la familia de Leocadia, en conciencia de esta irremediable ruptura, de esta transgresión a la norma, oculta dicha sangre derramada, dicha virginidad perdida³⁷.

Los forzamientos son eventos recurrentes en las novelas del siglo XVII³⁸. La sociedad representada en estas novelas, entre las que se encuentran las *Novelas ejemplares* de Cervantes, es una sociedad violenta, donde abundan muertes, raptos, duelos y violaciones. Es usual observar en ellas a mujeres sometidas a vejaciones a partir de la narración de casos «de violaciones o intentos, sobre damas despiertas, desmayadas o prácticamente al borde de la muerte»³⁹.

En la novela que analizamos, Leocadia es raptada una noche por un grupo de jóvenes caballeros encapuchados. Ella transita por el camino con su familia, que no puede protegerla, por encontrarse todos en desmedro de fuerzas frente a estos hombres «atrevidos» como «lobos». En el acto, ella se desmaya y despierta en una habitación a oscuras que desconoce, habiendo sido vulnerada en su inconsciencia⁴⁰.

«[...] puesto que sintió que iba desmayada cuando la llevaba, la había cubierto los ojos con un pañuelo por que no viese... el aposento donde estaba... *antes que de su desmayo volviese Leocadia, había cumplido su deseo Rodolfo*: que los ímpetus no castos de la mocedad pocas veces o ninguna reparan en comodidades [...] Ciego de la luz del entendimiento, a oscuras robó la mejor prenda de Leocadia [...] quisiera luego Rodolfo que allí desapareciera Leocadia, y le vino a la imaginación de *ponella en la calle así desmayada como estaba*»⁴¹.

.....
35 PÉREZ MOLINA, I, «La normativización del cuerpo femenino en la Edad Moderna: el vestido y la virginidad». *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV Historia Moderna*, 2004, 17, pp. 103-116.

36 Para los historiadores de la familia en la modernidad que investigan a través de casos judiciales, los casos relacionados con el honor tienen estrecha relación con los conflictos de tipo sexual, en una sociedad donde la sangre y el linaje eran los vectores principales de la transmisión de estatus. Ver DE LA PASCUA SÁNCHEZ, M. J., «Violencia y familia en la España»... *op.cit.* pp. 84 y 87.

37 «La legislación contra la violación tenía como objetivo proteger el honor de las familias de las mujeres a través de los cuerpos de éstas. No estaba considerado un crimen contra las mujeres sino un ataque contra la propiedad, contra el control masculino sobre las mujeres de su familia. En un principio se consideraba el robo de la virginidad, que atentaba contra el padre de las doncellas, al provocar que las muchachas perdiesen valor en el mercado matrimonial, e incluso que fuesen rechazadas por su entorno o les fuese imposible casarse.» PÉREZ MOLINA, I., «La normativización del cuerpo femenino»... *op.cit.* p. 115.

38 COLÓN CALDERÓN, I., *La novela corta en el siglo XVII*, Madrid: Laberinto, 2001, p. 73.

39 *Ibidem*, p. 86.

40 «Además como el pecado de lujuria era uno de los más castigados en los tiempos de los primeros monasterios en que se implanta la regla de la castidad, adjudicar a la mujer intrínsecamente el cuerpo la emparenta de forma directa con la gula y la lujuria, los pecados más groseros, y sirve a los hombres para excusarse anticipadamente de cualquier falta con ella cometida. La historia va construyéndose con argumentaciones que confirman la posición de los hombres, y justificando la escasa instrucción que recibían las mujeres y su situación general de indefensión.» SERRANO DE HARO, A., «Imágenes de lo femenino en el arte»... *op.cit.* pp. 4-5.

41 CERVANTES, M., «La fuerza de la sangre»... *op.cit.* p. 79. Itálica es de la investigadora.

Leocadia no puede ver nada, pero entiende en su propia piel, lee en su sentir físico, la inscripción de la ruptura de su honra, que es la ruptura de su propio cuerpo⁴². Esta ruptura violenta necesariamente tuvo que dejar un rastro de sangre y, asimismo, cuando meses después se convierte en madre de Luisico, se produce una segunda ruptura de su cuerpo. Ambos momentos están marcados por la sangre femenina, de la cual no se habla ni nadie ve, pero está presente en el relato.

Otro elemento que tiene un simbolismo relevante en esta idea de ruptura producto del *forzamiento*, es la estación del año en el que los eventos narrados ocurren. Cuando la doncella Leocadia camina de vuelta del día en el río y luego es raptada, el narrador especifica que es una noche calurosa de verano. Junto a su familia, la vida agradable y serena hasta ese momento culmina en esta estación. El verano es la época en donde la vida se expande libremente. El sol brilla, los cuerpos, si bien no se desnudan, se visten más ligeramente, los árboles están dando sus frutos. En ese ambiente de despertar, Rodolfo acomete su acto, sumergiendo a la muchacha y a su familia en un limbo social, para que nadie pueda notar lo que ha sucedido. Abruptamente deben recogerse, Leocadia se encierra en su casa y ya no hay paseos al aire libre para ella ni le es posible vivir libremente su juventud.

Curiosamente al final, pese a que se describe la magnificencia de la entrada de Leocadia en el salón ataviada con bellas joyas, hermoso traje y el inmediato «amor» de Rodolfo, el narrador realiza una acotación, e indica que dicho encuentro ocurría en invierno. Tiene mucho sentido, si pensamos que, a pesar de la expresa y supuesta «felicidad» para la pareja, Leocadia no viviría nunca más un verano, su cuerpo estaba ya prisionero, desde el día de su deshonor, en un perpetuo invierno. La ruptura de su cuerpo, de su vida, no le permitiría volver atrás. De esa manera hay un ciclo natural incompleto que se cierra artificialmente con el matrimonio, pero no resulta ser un cierre total, puesto que Leocadia fue llevada por la fuerza a su estado.

En este punto es preciso preguntarse por las motivaciones y sentimientos de Leocadia: las motivaciones de ella como personaje femenino (y prototipo de mujer) en un mundo de reglas masculinas, las motivaciones que el autor cree que ella tiene y las que cree debería tener, y las motivaciones que nosotros como lectores proyectamos en ella. La lectura de esta obra como propuesta crítica por parte de Cervantes va por esa línea; el autor expone una realidad socialmente aceptada: los hombres fuerzan a las doncellas hacia una sexualidad activa, pues el deseo masculino no obedece siempre a los preceptos de la mesura, mientras que ellas deben por todos los medios intentar contener ese ímpetu hasta lograr establecer el vínculo legal (matrimonio) que permita el goce de la pareja legítimamente y la prolongación de la estirpe.

El deseo (y desorden) sexual masculino es normal y aceptado, mientras lo esperable en la mujer es el recato y la contención, pero también es esperable de una mujer que ésta se someta a un hombre, en silencio y acate. Leocadia por una parte es representante del recato, pero a la vez encarna ese espacio de voluntad que se cuela por entre los intersticios de las restricciones sociales. Cervantes le da voz a Leocadia en un mundo en donde no debería tener voz propia (el largo parlamento que tiene al inicio de la obra). Y, por otro lado, condena esta *natural* inclinación masculina de saciar los deseos sin reparar en el perjuicio ajeno (recalcando la desmemoria de Rodolfo, sus costumbres viciosas, el poco control por parte de sus padres).

.....
42 PARKER, S., «La “textualización” de Leocadia»... *op.cit.*

De la misma manera como no se menciona la sangre de esta iniciación sexual forzada de Leocadia, es sintomático que Rodolfo tampoco hable en la primera parte de la novela, mientras, ocurre lo contrario con Leocadia. Cuando despierta está a su lado el hombre que la ha violentado, quien estaba presto a dejarla en la calle desmayada para ocultar su pecado. No alcanza a concretar su pensamiento, al momento que Leocadia vuelve en sí y comienza a hablar.

Curiosamente, tomándole las manos, la muchacha le pide a su captor que ya que la ha deshonrado, se apiade de ella y que ante la maldad acometida, realice una buena obra matándola, para no hacer pública su deshonra. Le dice que lo perdona, mientras Rodolfo confuso, guarda silencio, no se mueve y deja que ella lo toque. Luego, cambiando su petición del inicial deseo de muerte, sólo le pide silencio, ella no quiere saber quién es él y silenciará la afrenta al mundo y él también debe hacerlo, aunque la idea del perdón anterior poco a poco desaparece⁴³:

«[...] no aguardes ni confíes que el discurso del tiempo temple la justa saña que contra ti tengo, ni quieras amontonar los agravios: mientras menos me gozares, y habiéndome ya gozado, menos se encenderá tus malos deseos. Haz cuenta que me ofendiste por accidente [...]»⁴⁴.

Rodolfo sigue en silencio y en vez de ejecutar lo que ella, en segundo lugar, le pide, que la deje en la puerta de la iglesia para volver a su casa, él la abraza para intentar nuevamente «gozar de ella». Leocadia se resiste, y ahora con rabia comienza a increparlo:

«Desmayada me pisaste y aniquilaste; mas ahora que tengo bríos, antes podrás matarme que vencerme: que si ahora, despierta, sin resistencia concediese con tan abominable gusto, podrías imaginar que mi desmayo fue fingido cuando te atreviste a destruirme [...]»⁴⁵.

Algunas cuestiones llaman la atención respecto de este momento. Primero, Rodolfo, el joven de pasiones irrefrenables, desiste de gozar nuevamente de la muchacha y en silencio deja la habitación para ir donde sus camaradas por ayuda, a quienes finalmente no busca, para no «hacer testigos de lo que con aquella doncella había pasado»⁴⁶. La habitación estaba a

.....
43 Esta idea de silenciar la agresión al punto de no reconocerse ni de caras ni de nombres, lleva a pensar nuevamente en este pequeño espacio de las libertades que podía reclamar una mujer para sí. Si atendemos a los estudios judiciales, los padres de las mujeres estupradas reclamaban a los hombres, a nombre de sus hijas, justo pago por el mal cometido, una opción, como se ha señalado, era el matrimonio. Mantener en anonimato al agresor y la agresión, permitirá a Leocadia extender un tiempo su libertad, que la iniciación sexual y el matrimonio parece coartar. Ver GUARDIA, S. B., «Cervantes, la pastora Marcela y la *Querella de las mujeres*», en GIARDIA, S. B., *Una mirada femenina a los clásicos*, Lima: Minerva, 2010, pp. 57-87.

44 CERVANTES, M., «La fuerza de la sangre»... *op.cit.* p. 80. Esta frase final es muy significativa, pues pareciera que al decirlo, Leocadia va olvidando, perdonando, reflexionando sobre lo que podrá ocurrir a futuro. Decir que se haga de cuenta que la ofensa fue «por accidente», pero que una segunda ya sería delito grave, da pie para comprender, finalmente, el desenlace y la «felicidad» de Leocadia. Esta frase funciona como un regreso a lo esperable de una mujer, mientras las primeras frases de la cita apelan a la libertad que pareciera que el autor le quiere otorgar.

45 CERVANTES, M., «La fuerza de la sangre»... *op.cit.* p.81. Circulaban, en los tratados jurídicos sobre el estupro, algunas indicaciones sobre el dudoso argumento de la violencia física para acceder al trato carnal. Mientras el engaño era un argumento más sólido y defendible, por la «natural debilidad moral de las mujeres», algunos indicaban que una mujer sola era totalmente capaz de defenderse y escaparse de un hombre solo que quisiera forzarla. Es comprensible, entonces, que Leocadia aclare que ella estaba inconsciente cuando fue forzada. Ver MADRID CRUZ, M. D., «El arte de la seducción engañosa»... *op.cit.*

46 CERVANTES, M. «La fuerza de la sangre»... *op.cit.* p. 82.

oscuras y es en esa oscuridad cuando Rodolfo duda y, de alguna manera, se observa un atisbo de arrepentimiento o vergüenza⁴⁷.

El arrepentimiento necesario del victimario es un asunto pendiente de la novela, que posibilitaría indicar una recomposición final de la ruptura, que no existe. A lo menos, indicar que Rodolfo llevó a Leocadia en su memoria esos años, lo que no acontece, sino todo lo contrario; esta situación irresuelta no es casual y obedece, según entendemos, a otro elemento que nos instala frente a una novela moralmente crítica. William H. Clamurro indica que las identidades de los protagonistas se reconstruyen hacia el final de la obra, la que comienza con escenas nocturnas y caras tapadas, y se van clarificando a medida de los acontecimientos. A la ambigüedad inicial, sucedería una emergencia de Rodolfo con una identidad clara y no sólo como el representante de una fuerza malvada⁴⁸.

Sin embargo, pareciera ser que esta oscuridad no se relaciona con las identidades de los sujetos, pues, tanto Leocadia como su padre saben las implicancias de denunciar el hecho, en vista de su posición social no acomodada en relación al atacante; además que Rodolfo nunca varía su forma de ser, un joven que lo tiene todo, no teme a nada y sólo desea gozar de los placeres de la vida. Esta oscuridad y ambigüedad la podríamos entender como, especialmente en la escena de la alcoba, el momento que tenía Rodolfo de redimirse (y lo desprecia), la oportunidad de cerrar el ciclo de pecado-culpa-arrepentimiento-perdón.

Volviendo sobre un punto ya mencionado, podemos comprender la mirada del hombre, en este caso de Rodolfo hacia Leocadia, como un primer indicio de virilidad. Siguiendo a Serrano de Haro, «la mirada, esa erección del ojo –como la define Lacan- no es sexualmente neutra», pues la mirada fija hacia el mundo exterior, ha sido interpretada como un atributo de la virilidad; la mirada penetrante «forma parte del repertorio de la seducción masculina»⁴⁹; al hombre es posible entenderlo como el sujeto activo en su mirar. En este sentido, ante esa oscuridad, que sume a Rodolfo en confusión, también lo deja imposibilitado, literalmente impotente para seguir siendo quien naturalmente es.

Cuando Rodolfo acomete sobre Leocadia la primera vez, es cuando cruza su mirada con la muchacha en el camino y eso lo anima. Luego, ya no la contempla y no le es posible consumir nuevamente su acto. Al final de la obra, otra vez es su mirada penetrante hacia Leocadia la que lo desespera y sólo desea verse a solas con su, ahora, esposa.

Pese a lo que se ha dicho sobre esta novela, que es una historia de restauración de la honra perdida de Leocadia y de redención del acto de Rodolfo, podemos indicar que Cervantes no quiere redimirlo y pareciera ser que lo que le interesa solamente es dejar a la muchacha bien instalada insistiendo en sus muchas virtudes y otorgándole un matrimonio que la proteja socialmente. El final de la obra no es una real redención para el joven, ya que él jamás está

.....
47 En el siglo XVII el concepto de vergüenza (*shame*) tiene un doble sentido, que se observa desde la filosofía y ética antigua, por una parte una dimensión anticipatoria, lo que permite mantener y cuidar del honor («pundonor»), y por otro, el sentido retrospectivo, cuando se ha cometido algún acto o se ha consentido en algún acto que atenta contra el honor o la honra («deshonra»). «The “deshonesta desenvoltura” shown by the wealthy young noblemen in *La fuerza de la sangre* can be interpreted as a form of shamelessness». CARRERA, E., «The Social Dimension of Shame»... *op.cit.* p. 22.

48 CLAMURRO H., W., «Redención e identidad en *La fuerza de la sangre* de Cervantes», en ARELLANO AYUSO, I., PINILLOS SALVADOR, C., VITSE, M. y SERRALTA, F. (coords.), *Actas III Congreso de la Asociación Internacional del siglo de Oro AISO*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1993, Vol. 3. pp.121-128.

49 SERRANO DE HARO, A., «Imágenes de lo femenino en el arte»... *op.cit.* p. 2.

realmente arrepentido, a pesar de ser perdonado, y no recibe un castigo (pues no pena, no sufre), que le permita la redención.

2.2. EL SACRIFICIO

La idea dual de sangre y sacrificio tiene directa relación en la novela con dos momentos cruciales que se ligan a la idea de destrucción del cuerpo y reconstrucción de los hechos en la memoria⁵⁰.

El primero, cuando Leocadia vuelve donde sus padres luego de ser agredida y les muestra el crucifijo relatando todo lo acontecido contándoles los detalles y, el otro, es el momento del accidente del niño Luisico (que queda *sangrando* e inconsciente en el suelo) quien es salvado por los padres de Rodolfo, por hallarlo vivo retrato de su propio hijo. Al llegar a la casa de ellos a buscar al niño, Leocadia reconoce la habitación (la misma donde fue violentada) y le muestra el crucifijo a Estefanía, nuevamente reviviendo los hechos para confirmar la paternidad del niño.

Sin duda, el crucifijo, como ya se ha apuntado antes, es una pieza que permite hacer encajar la historia, hacerla creíble para los demás personajes⁵¹. Si bien, la cruz posee una carga simbólica mayor que es evidente en la novela, de sufrimiento y sacrificio, no obstante, sólo lo es para Leocadia y su familia. Luego del rapto, al momento que Rodolfo vuelve a su casa tras dejar a la muchacha en la plaza,

«[...] echando de menos la imagen del crucifijo, imaginó quien podía haberla llevado; pero *no se le dio nada, y, como rico, no hizo cuenta dello*, ni sus padres se la pidieron cuando de allí a tres días que él partió a Italia»⁵².

Es muy conocida la multiplicidad de imágenes que puede remitir la figura de la cruz para el universo cristiano. En este caso podría ser leída como la cicatriz y la clave (asimismo, Luisico funciona de esta manera en la novela)⁵³. La cicatriz, después de la herida sangrante de la afrenta sufrida por Leocadia; una marca o signo en donde ella reconoce su desdicha, el testimonio de su deshonra. Toda herida sangrante deja tras de sí una cicatriz. La cruz es el recuerdo de la tortura y muerte de Cristo, en ella lo vemos herido en su costado y en su cabeza, con sangre manando de su cuerpo.

Y en otro sentido, la cruz es la clave, es decir, la *llave* que permite a Leocadia abrir la posibilidad a la única solución social permitida en su estado de deshonra. Tal es el peso de los hechos para la muchacha y su familia, que mantienen la pequeña cruz escondida aguardando el momento de utilizarla.

.....
50 Sobre la importancia de la *memoria* en *La fuerza de la sangre* se refiere GÜNTER, G., «Pasión, inteligencia y realización artística»... *op.cit.* p. 466.

51 NIELSEN, S., «El simbolismo de la cruz en *La fuerza de la sangre*», en VVAA., *Actas II Asociación Cervantista CIAC*, Alcalá de Henares: Anthropos, 1989, pp. 629-632.

52 CERVANTES, M., «La fuerza de la sangre»... *op.cit.* p. 84. Itálicas de la investigadora.

53 Günter indica que la función estructural de la Cruz es la misma que la del niño Luisico: ambos simbolizan el sacrificio de Leocadia y a la vez la redención. Luisico derrama su sangre al igual que Cristo en la Cruz. Ver GÜNTER, G., «Pasión, inteligencia y realización artística»... *op.cit.* p. 465.

Es muy importante señalar que Leocadia supo, desde el principio, que ese objeto podría salvarla. Un acto de fe, que recaía en la principal imagen de redención de su tradición. No es, evidentemente, aleatoria la elección de este símbolo en la novela. Es posible ligar, así, las imágenes de sangre, ruptura y sacrificio a través del simbolismo de la Cruz, principalmente. En este sentido, la idea de sacrificio si bien funcionando como una especie de cierre para la afrenta sufrida, tiene un sentido doble.

Así, es el cuerpo mancillado y violentado, el cuerpo femenino que se sacrifica por el deseo masculino. El deber de la mujer es sacrificarse por el hombre, el deseo del hombre, de su placer y de permanecer por la procreación, y su principal función debe girar en torno a estas necesidades. Sin embargo, Cervantes ante esta realidad, intenta otorgar espacios de libertad a la mujer, opciones a seguir, siempre dejando bien posicionadas a las mujeres en sus roles de hijas bondadosas, madres amorosas y abnegadas esposas, a la par que individuos virtuosos y honestos⁵⁴.

«[Leocadia], en este entretanto, pasaba la vida en casa de sus padres con el recogimiento posible, sin dejar verse de persona alguna, temerosa que su desgracia se la habían de leer en la frente. Pero a pocos meses vio serle forzoso hacer por fuerza lo que hasta allí de grado hacía. Vio que le convenía vivir retirada y escondida porque se sintió preñada, suceso por el cual las en algún tanto olvidadas lágrimas volvieron a sus ojos [...]»⁵⁵.

En este sentido, Leocadia se sacrifica tres veces y en las tres la sangre está implícita: cuando es forzada, cuando se convierte en madre y debe ocultar su maternidad, y cuando debe perdonar y amar al hombre que la forzó y, además, seguir entregando su cuerpo para permitir la prevalencia de ese linaje (sangre) noble.

Si bien, solo hay palabras de dicha y amor hacia el final de la historia, en una expresa recomposición y reordenamiento de la ruptura, como analizamos en la primera parte, desde la perspectiva de la herida y el *desangramiento* el final es sólo sacrificio. Leocadia no desea ser aún iniciada sexualmente cuando es deshonrada, quiere mantener el anonimato del agresor, entendemos que para no verse forzada a casarse con él o por no pasar por el proceso de demostrar públicamente la deshonra para conseguirlo. No puede, luego, hacer pasar la afrenta al olvido, porque está embarazada y tiene un hijo.

Ya después de tantos años, se hace perentorio el reconocerse a sí misma como madre y ante la sociedad como tal (esto lo intuimos) y es justo cuando ocurren las coincidencias que llevan a la anagnórisis. Su miedo, en el momento en que se reencuentra con Rodolfo, es que la madre de éste no cumpla la promesa de matrimonio, y por ello se desmaya. No obstante, los pensamientos de Leocadia en ese momento son confusos, nos dice el narrador, porque recuerda lo que Rodolfo le hizo hace siete años, uniendo su imagen actual, a su presencia corporal de antaño. Por lo tanto la felicidad, para ella, no es un absoluto:

«[...] Leocadia [...] en tanto que la cena venía, viendo también tan cerca de sí al que ya quería más que a la luz de sus ojos, con que alguna vez a hurto le miraba, comenzó a revolver en

.....
54 GUARDIA, S. B., «Cervantes, la pastora Marcela y la *Querella de las mujeres*»... *op.cit.*

55 CERVANTES, M., «La fuerza de la sangre»... *op.cit.* p. 85.

su imaginación lo que con Rodolfo había pasado. Comenzaron a enflaquecerse en su alma las esperanzas que de ser su esposo su madre le había dado [...] Y fue la consideración tan intensa y *los pensamientos tan revueltos*, que le apretaron el corazón de manera que comenzó a sudar [...] sobreviniéndole un desmayo [...]»⁵⁶

En su cuerpo sacrificado, cuerpo que perdona y permite el dominio masculino, se inscribe un cierre necesario, el destino femenino y la perpetuación de las costumbres. Sin embargo, es posible afirmar que el autor no está plenamente conforme con este cierre, y deja abierta la puerta para que pensemos que, sólo por sí misma Leocadia se ha sacrificado y para su propia salvación, frente a la única oportunidad que tenía de obtener algo de libertad: la *verdad*.

No obstante, este sacrificio, finalmente, no es para Rodolfo, mientras él resulta objetivamente beneficiado, pues el verdadero y cristiano perdón ocurre cuando en cuerpo y alma nos sacrificamos en la vida terrena, y tenemos así ganado el cielo. Rodolfo no es un candidato para ganar el cielo. Por lo tanto, volvemos a la idea de la crítica a la sociedad de la época y a la postura moral del autor, en donde claramente salva a la mujer virtuosa y el hombre termina siendo condenado, si bien no expresamente por el narrador, ciertamente por el lector.

CONCLUSIÓN

Para concluir, es preciso agregar que nuestra lectura es una más de las muchas opciones dadas por esta obra. La complejidad de *La fuerza de la sangre* queda, así, en evidencia; sin embargo, apelar al simbolismo de la sangre es esencial, bajo nuestro punto de vista, para evidenciar las continuidades y rupturas dentro de la obra en sí y en su proyección hacia el espacio social donde se sitúa, como hemos visto.

La sangre puede ser interpretada como continuidad, en la idea de linaje y afectos familiares; y la sangre puede ser vista, también, como ruptura en tanto desgarró del cuerpo femenino y sacrificio, lo que permite reunir en una sola obra tanto la visión sobre la primacía del honor en las relaciones sociales del siglo XVII, siempre en relación con la moral sexual de las mujeres en tanto representantes del honor patriarcal, como los silencios y críticas solapadas realizadas por Cervantes a esta misma sociedad que no permite muchas opciones de justicia a las mujeres estupradas y, más aún, a las familias pobres deshonradas.

Una última idea posible de resaltar, pero que sería, ciertamente, para otro análisis, es lo que se ha esbozado sobre la sociedad en crisis que presenta Cervantes, donde los valores de la masculinidad noble se ponen en tela de juicio, y se evidencia, así, la necesidad de una renovación de la *sangre* en la clase dominante.

.....
56 *Ibidem*, p. 93. Itálicas de la investigadora. ¿A qué refiere esta idea de pensamientos revueltos? ¿Será que, por una parte, desea que se le devuelva su honra y su lugar social correspondiente, y sabe que el amar y desear a Rodolfo es el primer paso para lograrlo plenamente, pero por otra parte, vuelve a sentir ese rechazo, esa «saña» hacia su agresor, y teme que alguien vea su recelo, y se dé pie atrás a la promesa de *salvación*?

LA PERFECTA MERCEDARIA: DISCURSO HISTÓRICO DE LA EJEMPLARIDAD BARROCA EN LA OBRA DE FRAY FRANCISCO DE LEDESMA¹

The perfect Mercedarian nun: historical discourse of baroque exemplariness in fray Francisco de Ledesma's work

Clara Bejarano Pellicer²

Resumen: Esta obra traza un perfil esquemático de las características de la religiosa ideal, propuesta que la orden mercedaria descalza realizó en Madrid en el siglo XVII a través de la codificación y posterior publicación de las vidas de sus más virtuosas representantes.

Palabras clave: Orden de la Merced. Monja. Biografía. Convento de Alarcón. Convento de San Fernando. Ejemplaridad.

Abstract: This paper draws a schematic profile of the characteristics of an ideal nun, a proposal given by the Mercedary Order in Madrid in the 17th century through coding and publishing life stories of its most virtuous representatives.

Key Words: Mercedarian Order. Nun. Biography. Convent of Alarcón. Convent of San Fernando. Exemplariness.

* INTRODUCCIÓN

Es bien sabido que en el discurso histórico de las órdenes religiosas durante la Modernidad jugaron un papel fundamental las biografías de las figuras modélicas. Estas vidas paralelas, no necesariamente beatificadas o canonizadas, solían sucederse sin solución de continuidad en aparatosos volúmenes editados con el objeto de exaltar la excelencia moral de un convento aglutinando las acrisoladas virtudes de sus integrantes, o más concretamente los más ejemplares de ellos³. El patrimonio historiográfico de la orden de la Merced se basa en gran medida en vidas de varones ejemplares⁴. Estos libros fueron frecuentes en los siglos de la Contrarreforma, constituyendo no sólo una manifestación de la vitalidad de la historiografía en el seno de las congregaciones religiosas, sino también un vivo ejemplo de la Historia al servicio de la propaganda.

El libro que tomamos como referencia, a la hora de trazar un modelo de perfecta mercedaria en el siglo XVII, fue confeccionado a principios del siglo XVIII por fray Francisco de Ledesma

1 Fecha de recepción: 2016-01-16; Fecha de revisión: 2016-01-27; Fecha de aceptación: 2016-06-03; Fecha de publicación: 2017-09-07.

2 Contratada posdoctoral del Departamento de Historia Moderna, Universidad de Sevilla, C/S. Fernando, 4, C.P. 41004-Sevilla, España. e.: cbejarano@us.es. Este trabajo se inscribe en el Proyecto I+D «Memoria de los orígenes y estrategias de legitimación en el discurso histórico eclesiástico-religioso en España» (siglos XVI-XVII). HAR2009-13514. Dicho Proyecto está financiado por la Subdirección General de Proyectos de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación.

3 GARCÍA BERNAL, J. J., «Flores de la montaña cordobesa: la biografía ejemplar en la memoria de los monasterios jerónimos de Sierra Morena y valle del Guadalquivir (siglos XVI-XVII)», en VVAA, *Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados*, Córdoba: Universidad de Córdoba- Séneca, 2010, pp. 401-415.

4 Véase las obras recogidas en GARÍ Y SIUMELL, Fray J. A. (O. M.), *Biblioteca Mercedaria o sea Escritores de la Celeste, Real y Militar Orden de la Merced, Redención de Cautivos, con indicación de sus obras, tanto impresas como manuscritas, su patria, títulos, dignidades, hechos memorables, época y provincia en que florecieron y murieron y dos copiosos índices, uno de escritores y otro de obras y escritos*, Barcelona: Imprenta de los herederos de la viuda de Pla; PLACER LÓPEZ, G. (O. M.), «Bibliografía mercedaria», *Estudios: revista trimestral publicada por los frailes de la orden de la Merced*, 1968 [3 volúmenes].

a partir de las notas biográficas que primero las religiosas del madrileño convento llamado de Alarcón y más tarde él mismo fueron realizando a través de los años, con una clara conciencia de vivir situaciones trascendentes desde el punto de vista histórico. Las monjas que escribieron las reseñas biográficas de sus propias hermanas parecen haber estado bastante predispuestas a interpretar la vida interior de su convento, esto es, su propio hábitat, como historiable⁵. Las razones de este desarrollado sentido de la posteridad podrían encontrarse en la necesidad de competir entre órdenes religiosas por la admiración de la opinión pública (lo cual tenía sus repercusiones económicas tanto como ideológicas), en el prurito de justificar la reforma descalza poniendo de manifiesto su pureza y ortodoxia frente a la rama calzada, y también en la legítima aunque inconfesable aspiración de que sus titánicos sacrificios obtuviesen un reconocimiento no sólo celestial, sino también terrenal. La propaganda podía funcionar incluso entre casas de la misma orden, puesto que este libro fue distribuido por los conventos mercedarios y uno de sus ejemplares, conservado en la Biblioteca de la Universidad de Sevilla, según su *ex libris* procede de la biblioteca del convento de la Merced de dicha ciudad. A ello hay que añadir el objetivo expreso de la publicación: que las vidas de las antecesoras sirvieran de ejemplo a las generaciones posteriores de monjas mercedarias, en la línea de los tradicionales espejos de virtudes. En efecto, en las propias biografías ejemplares se puede observar ilustraciones de cómo la lectura de hagiografía juega un papel esencial en la vocación y la formación de una monja.⁶ Ya en el Renacimiento se ponderaban los valores pedagógicos que las vidas de santos tenían sobre los más jóvenes⁷. Sobre todo a principios del siglo XVII, las vidas de santos o figuras fallecidas en olor de santidad constituían un producto editorial de gran éxito mezclado con géneros breves y populares, las relaciones de sucesos y la literatura de cordel, así es que es comprensible que las órdenes religiosas acabasen aprovechando la celebridad de estas publicaciones para encauzar su propia propaganda⁸.

La obra de fray Francisco de Ledesma, publicada en 1709, tiene como centro de interés el desarrollo histórico de la rama femenina de la orden de la Merced en Madrid, desde su fundación a comienzos del siglo XVII hasta los días del propio autor, el cual estuvo especialmente vinculado a ella⁹. Por lo tanto, son dos los conventos que aparecen en el texto: el de Alarcón y su filial o

.....
5 Sobre la escritura y la lectura conventual femenina, véase BARANDA LETURIO, N., «Nombres aniquilados: publicaciones femeninas y lectores», *Criticón*, 2015, 125, pp. 65-77; BARANDA LETURIO, N., «Producción y consumo poéticos en los conventos femeninos», *Bulletin Hispanique*, 2011, 115,1, pp. 165-184; BARANDA LETURIO, N., «Fundación y memoria en las capuchinas españolas de la Edad Moderna», en ZARRI, G. (coord.), *Memoria e comunità femminile: Spagna e Italia, secc. XV-XVII*, Florencia: Firenze University Press-UNED, 2011, pp. 169-185; BARANDA LETURIO, N., «Plumas en el claustro: formas de escritura conventual femenina en el Siglo de Oro», en ZAUSTRE GALIANA, A. (coord.), *Compostella Aurea*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2008, pp. 146-149.

6 Como también ha constatado POUTRIN, I., «La lectura hagiographique comme pratique religieuse féminine (Espagne, XVI-XVII siècles)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 2003, 33, 2, pp. 79-96 ; ID., *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne Moderne*, Madrid: Casa de Velázquez, 1995 ; ID., «Souvenirs d'enfance. L'apprentissage de la sainteté dans l'Espagne moderne», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1989, XXV, pp. 145-159.

7 GALLEGO BARNÉS, A., «El valor pedagógico de la santidad según Palmireno», en VITSE, M. (ed.), *Homenaje a Henri Guerreiro*, Vervuert: Universidad de Navarra, 2005, pp. 637-651.

8 GARCÍA BERNAL, J. J., «Daños de la ociosidad y santidad cotidiana: la vida de fray Pablo de Santa María», en NÚÑEZ ROLDÁN, F. (coord.), *Ocio y vida cotidiana en el mundo hispánico en la Edad Moderna*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2007, pp. 71-81.

9 LEDESMA, F. (O. M.), *HISTORIA / BREVE / DE LA FUNDACIÓN DEL CONVENTO / DE LA PURÍSSIMA CONCEPCIÓN / DE MARÍA SANTÍSSIMA, / LLAMADO COMUNMENTE / DE ALARCÓN / Y DEL CONVENTO DE SAN FERNANDO, / de Religiosas del Real Orden de Nuestra Señora / de la Merced, Redención de / Cautivos. / CONTIENE LAS VIDAS, Y HEROYCAS VIRTUDES / de algunas Religiosas, y Religiosos. / Y LA VIDA, OBRAS, Y ESCRITOS DE LA VENERABLE /*

fundación, llamado de San Fernando. El primero fue fundado en 1606, aunque fue consagrado con la traslación del Santísimo Sacramento el 9 de febrero de 1609 y fue habitado a partir de 1610. Recibió ese sobrenombre por la activa intervención del Visitador Apostólico Don Juan Pacheco de Alarcón, confesor de la fundadora, en su nacimiento¹⁰. Por el contrario, el segundo fue creado con gran concurso del primero por iniciativa privada de una mujer perteneciente a la alta nobleza, la marquesa de Ávila-Fuente, y se dedicó a San Fernando por la protección de la reina regente Mariana de Austria y su hijo, el entonces menor de edad Carlos II, los cuales eran devotos de la figura real española que el Papado acababa de canonizar en 1671¹¹. Coincide cronológicamente con otras fundaciones cercanas como la de mercedarias descalzas de Miguelaturra en La Mancha, porque los conventos estaban en auge como refugios de las calamidades de un mundo en crisis¹². Ambos conventos han sido estudiados desde el punto de vista de las Bellas Artes¹³.

Las vidas de estas religiosas fueron escritas para que el maestro fray Felipe Colombo, cronista general de la orden, las pusiera en la crónica que iba a imprimir. No consiguió incluirlas en dicha obra, aunque de todos modos las mandó a la imprenta¹⁴. Sobre la vida de las fundadoras escribieron cinco monjas del convento por separado, de manera que se conservaba un libro encuadernado bajo el título *Materiales para una Historia en el convento de la Merced Calzada de Madrid*, y otro escrito suelto¹⁵.

Esta obra permite al historiador de nuestros días obtener conclusiones generales de la acumulación de 41 vidas ejemplares, para trazar la semblanza de la hipotética mercedaria ideal. Esto es, identificar las virtudes que se ponderaban en contexto contrarreformista, distinguir entre el estricto cumplimiento de la observancia y la excelencia suscitadora de admiración, y definir el concepto de santidad femenina tal como la orden de la Merced la entendía en el siglo XVII. Este trabajo pondrá en relación todas estas biografías yuxtapuestas, obteniendo patrones de sus trayectorias vitales, la observancia de la regla, sus sacrificios físicos y sus atributos de distinción. El objetivo consiste en levantar un arquetipo de mercedaria laudable trabajando no a partir de un modelo teórico, sino de casos individuales propuestos *de facto*, con la intención de

Madre Soror Magdalena de Christo, una de las Fundadoras / de su Convento de San Fernando, Madrid: Francisco Antonio de Villa-Diego, 1709.

10 TÉLLEZ, fray G. (O. M.) (Tirso de Molina), "Historia General de la Orden de Nuestra Señora de las Mercedes", *Provincia de la Merced de Castilla*, 1973, vol. II, p. 322. [Introducción y Primera Edición Crítica por Fray M. Penedo Rey (O. M.)]

11 En rigor, no se trató de una canonización, sino de una concesión del rezo en las iglesias de España, lo cual fue asimilado y recibido como una canonización. GARCÍA BERNAL, J. J., «Rito y culto de la monarquía filipina: el solemne traslado de los cuerpos reales a la capilla nueva de Sevilla (1579)», *Revista de Humanidades*, 2008, 15, pp. 171-198. ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, A., «Santo y rey. La corte de Felipe IV y la canonización de Fernando III», en VITSE, M. (ed.), *Homenaje a Henri Guerreiro*, Vervuert: Universidad de Navarra, 2005, pp. 243-260. RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, E., «De reyes y de santos. San Fernando, de las crónicas de la Edad Media a las hagiografías del siglo XVII. Permanencia y adaptación de una imagen», en VITSE, M. (ed.), *Homenaje a Henri Guerreiro*. Vervuert: Universidad de Navarra, 2005, pp. 1015-1031.

12 Este convento también fue fundación de una viuda de un caballero de Calatrava, Mariana Velarde y Triviño, procedente del convento descalzo de Lora, en 1680. BELDAD CORRAL, J., «La orden mercedaria en La Mancha: las congregaciones descalzas de Argamasilla de Alva, Ciudad Real, Herencia y Miguelaturra entre los siglos XVII y XVIII», *Estudios: revista trimestral publicada por los frailes de la orden de la Merced*, 2004, 227, pp. 59-93.

13 FERNÁNDEZ TALAYA, M. T., «Convento de Mercedarias Descalzas, llamado Don Juan de Alarcón». *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 2003, 43, pp. 159-170; CANO SANZ, P., «Juan de Villanueva y el convento madrileño de las Mercedarias Calzadas de San Fernando (1791)», *Pátina*, 2008, 15, pp. 115-132.

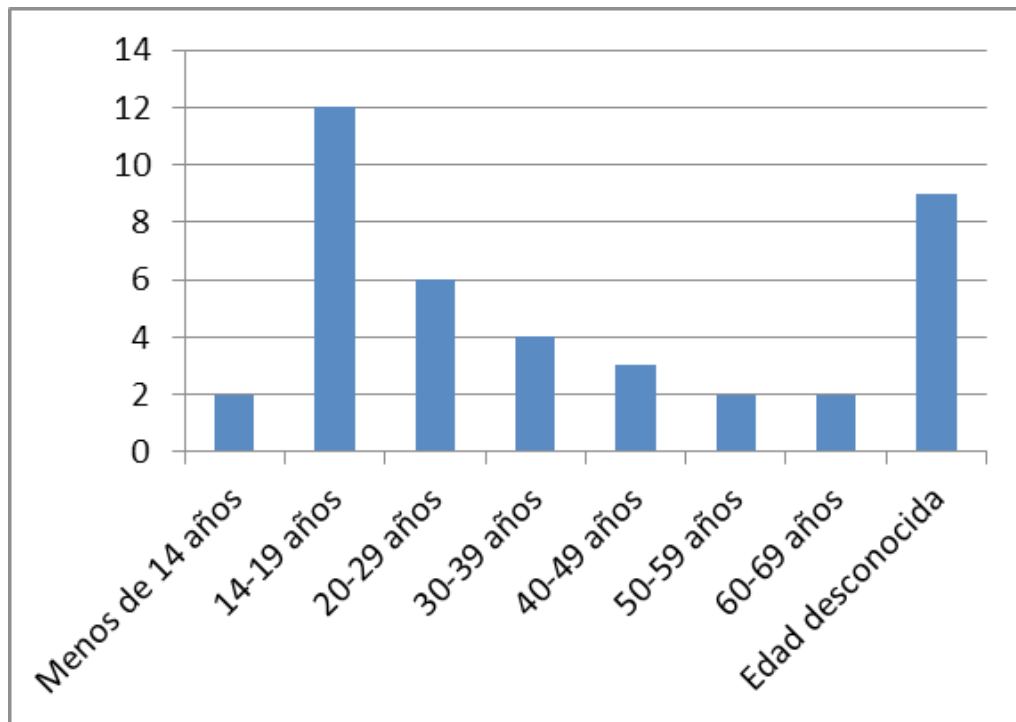
14 LEDESMA, F., *Historia breve... op.cit.*, p. 124.

15 *Ibidem*, p. 47.

confrontarlo con sus paralelos masculinos y reflexionar acerca del espejo en el cual se miraba la rama femenina de la orden mercedaria.

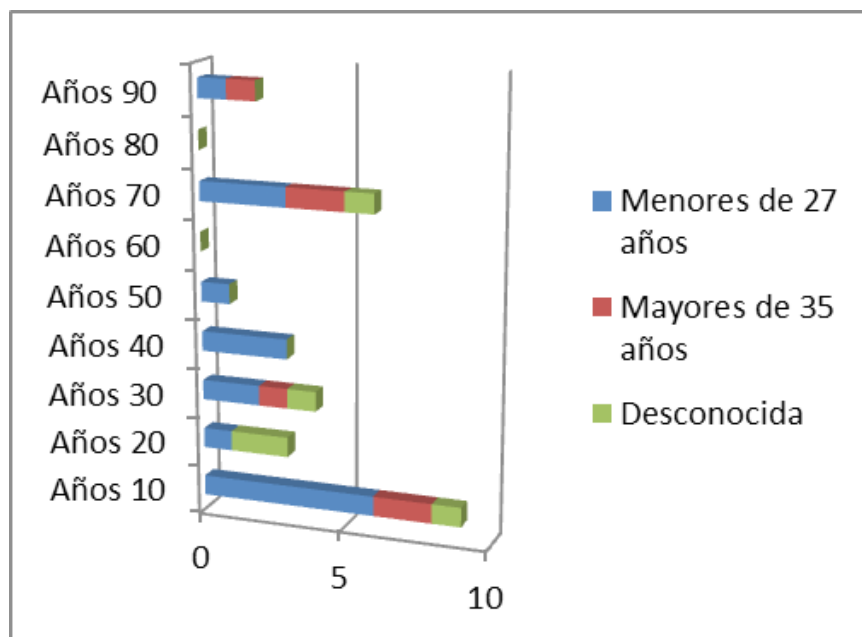
1. TRAYECTORIAS VITALES

La iniciación de estas monjas ejemplares en la vida religiosa no tiene una edad definida, ni se recoge siempre en las notas históricas. La edad de ingreso abarca un abanico desde los 8 hasta los 62 años. Hay casos de niñas que ingresaron en un convento (no necesariamente el de Alarcón o el de San Fernando, porque las había que se mudaban en un determinado momento de su vida para contribuir a la fundación de uno nuevo) a edad temprana, por ejemplo Ángela de Jesús, que entró en el de Alarcón a los 8 años en 1611¹⁶. Otras entraban ya adolescentes, para profesar lo antes posible después de un período de noviciado, entre los 14 y los 25 años. También se observan vocaciones tardías (aunque los textos aseguran que estas mujeres lo deseaban desde que tenían uso de razón, pero las circunstancias de la vida se lo impidieron) desde los 40 a los 60 años. La media de edad de ingreso entre las 30 religiosas de las que disponemos de datos corresponde a 28,7 años, pero el grupo más numeroso es el de las adolescentes.



En el momento de la fundación del convento de Alarcón en torno a 1609-1610, se reunieron entre sus muros al menos 11 monjas (aquellas que fueron biografiadas) con edades comprendidas entre los 19 y los 52, y de algunas de ellas no podemos determinar la edad con exactitud. Había una de 52, otra de 46, dos de 38, una de «mediana edad», una de 33, dos de 27-28, y la benjamina de 19, que por cierto fue una de las tres fundadoras. Posteriormente se les sumarían muchas más incorporaciones (contando con las del convento de San Fernando, que fue fundado por sus miembros):

.....
¹⁶ *Ibidem*, pp. 83-85.



Como se puede observar, la mayor parte de las monjas entraron siendo jóvenes, preferentemente adolescentes, y donde más se percibe es en la primera década, que fue la de mayor crecimiento de la comunidad. Las vocaciones tardías también destacan en la primera década, así como en los años 70 con la fundación del convento de San Fernando, porque las creaciones de conventos movían la espiritualidad popular al remover su conciencia como una nueva oportunidad que se le brindaba. En este grupo de mayor edad, se daban casos de monjas que vivían angustiadas con la idea de fallecer antes de culminar su período de noviciado, por lo que algunas obtenían una dispensa de algunos meses, como Mariana de la Cruz, a la que se le perdonó un año de noviciado por ser «de edad», y murió a los seis meses de haber profesado. En agradecimiento, cedió al convento su hacienda sin cargas, 12.000 ducados¹⁷. La marquesa de Ávila-Fuente estuvo sólo cuatro meses de novicia, por una dispensa de Roma y porque tenía 60 años, en virtud de su condición de fundadora del convento de San Fernando¹⁸.

En cuanto a sus orígenes sociales, las menciones son bastante escuetas. Las pocas biografías que revelan la procedencia geográfica de las monjas nos presentan a una burgalesa afincada en Valladolid, una vallisoletana, una madrileña, una de Ciempozuelos, una de Arganda, dos montañesas y una aragonesa de origen rural. Como se puede ver, todas proceden del norte de Madrid, preferentemente de la meseta, más poblada. Dos de las fundadoras del convento de Alarcón fueron traídas de otros conventos donde ya habían comenzado su vida religiosa e incluso su labor fundadora, como Antonia de Jesús, que era monja prelada agustina de Ciudad Rodrigo y había fundado las recoletas agustinas de Medina del Campo¹⁹. No obstante, la inmensa mayoría de las monjas biografiadas ingresó por primera vez en clausura en el convento de Alarcón o el de San Fernando.

Más de la mitad de las biografías ejemplares (55%) corresponden a hijas y/o viudas de nobles y altos cargos de la corte: miembros de los Consejos, caballeros de órdenes militares...

.....
¹⁷ *Ibidem*, pp. 100-101.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 169-179.

¹⁹ *Ibidem*, p. 6. DIEZ, J. (OAR), «Fundación del monasterio de Medina del Campo (Valladolid) por la Madre Mariana de San José (1604-1606)», *Recollectio*, 2009, 31-32, pp. 81-152.

También se cuentan dos hijas de caballeros genoveses. He aquí las cifras que confirman la virtual salida que el claustro representaba para el excedente femenino de la nobleza, como depositario de la honra familiar²⁰.

Cuando no pertenecían a la nobleza, el autor del libro suele decir que eran hijas de padres virtuosos y honrados, aunque pobres (20%). El cronista, para disculpar semejante demérito, enseguida introducía frases del tipo: «la mejor herencia que pueden tener los hijos de sus padres, es el heredar de ellos el ser virtuosos»²¹. El caso más gráfico de pobreza lo constituye la biografía de Mariana de la Cabeza, natural de Ciempozuelos, que antes de convertirse en mercedaria tuvo que casarse, criar a numerosos hijos, sufrir a un marido maltratador que la dejó viuda, y por consiguiente mantener a sus hijos y a su madre postrada durante cinco años mediante su trabajo como lavandera y labradora, hasta que todas las personas a su cargo fueron muriendo²². Entre las 41 biografías ejemplares, solamente 4 de ellas entraron como legas.

Otro 25% no ofrece información sobre sus orígenes sociales, y no necesariamente por omisión de la fuente, sino porque algunas monjas llevaban tan estrictamente el voto de silencio y el de humildad que nunca hablaron de nada sobre su vida anterior en el siglo: «Una de las pruebas del gran silencio que guardaba Soror María de la Natividad es, el que no se supiesen los nombres de sus padres, ni la edad que tenía, porque por guardar silencio con nadie debía de conversar»²³.

Contabilizamos siete viudas, entre las cuales sólo hubo una trabajadora, pues el resto disfrutaba del título de doña, eran hijas de padres nobles y se habían casado con insignes personajes. A casi todas las obligaron a casarse o accedieron a ello por puro sentido de la obediencia hacia sus padres. Esta docilidad no era fácil de condenar, sino que funciona como excusa en el discurso histórico-religioso, porque también se daban casos inversos en que eran los padres los que hacían profesar a sus hijas cuando éstas no tenían inclinación o uso de razón. María de Jesús entró en el convento de Alarcón con 18 años por mera obediencia hacia sus padres, cosa que fray Francisco de Ledesma, el cronista, les reprocha a ellos²⁴. Entre las que nunca se casaron, también hubo algunas que fueron constreñidas a hacerlo y que sólo gracias a una llamada divina en sueños evitaron el matrimonio (lo cual justifica cualquier rebeldía contra la voluntad paterna): a Beatriz de Jesús, Cristo la tomó violentamente por el brazo para arrojarla en Su rebaño²⁵; Catalina de Cristo iba a casarse cuando rezando en la iglesia recibió la llamada²⁶; la viuda Josepha de la Cruz decidió tomar los hábitos porque se le apareció en sueños la imagen de la Virgen del convento con su fundadora y la del convento de San Fernando.²⁷

En resumidas cuentas, la visión del matrimonio se soslaya o es negativa en este tipo de literatura, puesto que está dirigida a alimentar la virtud de las nuevas generaciones de monjas. De Josepha de la Cruz se dice que era tan perfecta que parecía que nunca hubiera estado casada

.....
20 ATIENZA LÓPEZ, A., *Tiempos de conventos*, Madrid: Marcial Pons-Universidad de La Rioja, 2008, pp. 307-326.

21 LEDESMA, F., *Historia breve... op.cit.*, p. 80.

22 *Ibidem*, pp. 183b-189.

23 *Ibidem*, p. 63.

24 *Ibidem*, pp. 97-99.

25 *Ibidem*, pp. 67-71.

26 *Ibidem*, p. 113.

27 *Ibidem*, p. 104.

en el siglo²⁸. Luisa María de Santa Teresa a los 20 años tenía hecha promesa de no volver a casarse si alguna vez enviudaba²⁹; Doña Teresa María Ángela de Velasco, marquesa de Ávila-Fuente, la fundadora del convento de San Fernando, se casó tres veces antes de poder rebelarse contra sus obligaciones familiares y profesar, pero durante la vida de su tercer marido ya vestía como una religiosa mercedaria³⁰. Algunas incluso tuvieron que escaparse de las manos de sus parientes para ingresar en el convento una vez viudas, como hizo Doña Mariana Remesal, alias Soror Mariana de la Cruz³¹. De la mayoría de las casadas, el autor no menciona nada sobre su matrimonio, pero en los casos en que lo hace, tiene como objeto demostrar los sacrificios que éste les había exigido: Mariana de la Cabeza fue maltratada por su marido³², mientras que Doña Teresa María Ángela de Velasco desempeñó la labor de enfermera con su primer marido a causa de la diferencia de edad entre ellos³³.

El estado de viuda se presenta como virtuoso cuanto más se aproxime al monacal, con expresiones como las siguientes: «tan retirada del siglo, y tan muerta al mundo, que su casa parecía un convento de gran clausura». «Piadosamente podemos creer, que aviendo pasado Doña María de Miranda su viudez con tanto recogimiento, y como segunda Judith, siempre en su retiro y en su oratorio, que la llevaría Dios a gozar de la vida inmortal y eterna»³⁴. No en vano ambos conventos mercedarios fueron fundados por viudas retiradas, fenómeno frecuente en el Barroco³⁵. Aun entre las doncellas se identifican formas de vida bastante monjiles, como la de Soror Jacovela de la Cruz, una de las fundadoras del convento de Alarcón, que leía vidas de santos desde niña e impulsaba a mortificarse con ella a todas las criadas de la casa, y que a los 11 años intentó ingresar en las Descalzas Reales³⁶. Catalina de Cristo, bajo la protección del obispo Valderas, vivió en el siglo durante un año rezando cinco horas al día, con continua mortificación interior y exterior³⁷. Serafina de Jesús María ya en el siglo ayunó tres cuaresmas a pan y agua y dormía sobre una tabla vestida, hacía penitencias y oraba sistemáticamente. Desde que poseyó uso de razón tenía vocación³⁸. Estos comportamientos se ajustan al modelo de beata, movimiento de cierta importancia social en la Edad Moderna especialmente en ámbito urbano en momento de crisis socioeconómica³⁹, pero no se introduce la palabra por las connotaciones

.....
28 *Ibidem*, pp. 104-110.

29 *Ibidem*, p. 189.

30 *Ibidem*, pp. 169-179.

31 *Ibidem*, p. 90.

32 *Ibidem*, pp. 183b-189.

33 *Ibidem*, pp. 169-179.

34 *Ibidem*, pp. 1-3.

35 ATIENZA LÓPEZ, A., *Tiempos de conventos... op.cit.* pp. 327-334.

36 LEDESMA, F., *Historia breve... op.cit.*, pp. 13-15.

37 *Ibidem*, p. 113.

38 *Ibidem*, p. 125.

39 MUÑOZ FERNÁNDEZ, A., *Santas y beatas neocastellanas. Ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder*, Madrid: Comunidad de Madrid, 1994; MUÑOZ FERNÁNDEZ, A., «Santidad femenina, controversia judeoconversa y reforma», en BOUCHERON, P. y RUIZ GÓMEZ, F. (coords.), *Modelos culturales y normas sociales al final de la Edad Media*: Cuenca: Casa de Velázquez-Universidad de Castilla-La Mancha, 2009, pp. 387-428; ATIENZA LÓPEZ, A., «De beaterios a conventos: nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España Moderna», *Historia Social*, 2007, 57, pp. 145-168; GIORDANO, M. L., «Entre experiencia subjetiva y creación de un modelo: el caso de dos beatas en España entre los siglos XVI y XVII», en LORENZO ARRIBAS, J. M. y CERRADA JIMÉNE, A. I. (coords.), *De los símbolos al orden simbólico femenino (ss. IV-XVII)*, Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1998, pp. 317-334; MIURA ANDRADES, J. M., «Formas de vida

de subjetivismo y rebeldía femenina que implicaba. Las prácticas religiosas independientes de la pauta y ritualización instituidas despertaron los recelos de la Iglesia y del Santo Oficio⁴⁰, por lo que el discurso mercedario prefiere interpretar esta vida monacal fuera de los conventos como un precedente, un reflejo de la sed que estas mujeres tenían de una vida propiamente regular, pero nunca como una alternativa ni sustituta del convento. Fueran viudas o doncellas, pobres o principales, de ninguna se da información negativa previa al claustro. Ninguna de ellas fue una arrepentida, ni pareció pecar nunca: estos conventos se caracterizan por atraer a las figuras más ejemplares de la sociedad, se diría que seleccionadas por su predisposición a la santidad.

Uno de los méritos aducidos en favor de algunas religiosas biografiadas es el vehemente rechazo del mundo más allá del claustro. Juana de San José se preciaba de no haber visto nunca el rostro de un hombre desempeñando el cargo de portera⁴¹, cosa que *a priori* parece más ilógica que virtuosa. Antonia de Jesús tampoco mantuvo correspondencia con personas del exterior, ni siquiera cuando los cargos de prelada y tornera que cumplía se lo exigían⁴². Este rechazo iba mucho más allá de la simple renuncia o del olvido, y se traducían en una especie de rencor o aborrecimiento, tomando cualquier contacto con el mundo exterior como una fuente de tentaciones. Serafina de Jesús María rechazaba las cartas procedentes del exterior⁴³. De María del Espíritu Santo se valoraba que permaneció imperturbable ante la noticia de la muerte de su padre, demostrando la felicidad que le causaba la idea de que Dios fuera a recibir su alma⁴⁴. Mariana de la Cabeza esperó pacientemente a que sus hijos murieran para poder dar cumplimiento a su vocación de ser monja, y Luisa María de Santa Teresa entregó a sus dos hijas y a su hijo a respectivos conventos, como única vía de seguir manteniendo algún contacto con ellos⁴⁵. Juana de Jesús fue la más radical en su postura: nunca nombraba a sus parientes ni tenía relación con ellos, rompía sus cartas y rechazaba sus regalos. Cuando le escribió su hermano que estaba en las Indias, el cronista interpreta que ella no quiso obtener noticias suyas porque su supuesta riqueza podría traducirse en una tentación⁴⁶. El alejamiento de los seres queridos supone un supremo sacrificio según el discurso, aunque en algunos casos da la impresión contraria: Luisa de la Madre de Dios profesó ya mayor con cierto alivio «por salir de los trafagos del mundo»⁴⁷. Este objetivo podía llegar al punto de impulsar a una religiosa a cambiarse de convento. De hecho, Jacovela de la Cruz decidió abandonar su convento de

religiosa femenina en la Andalucía medieval: emparedadas y beatas», en GRAÑA CID, M. M. y MUÑOZ FERNÁNDEZ, A. (coords.), *Religiosidad femenina: expectativas y realidades*, Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1991, pp. 139-164; LORENZO PINAR, F. J., *Beatas y mancebas*, Zamora: Semurer, 1995; ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C., «La santidad femenina cristiana: Eva Scelerata, Félix Eva», en GONZÁLEZ CRUZ, D. (ed.), *Virgenes, reinas y santas. Modelos de mujer en el mundo hispano*, Huelva: Universidad de Huelva, 2007, pp. 263-291.

40 SARRIÓN MORA, A., «Mujeres, heterodoxia e Inquisición», en VVAA, *Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados*, Córdoba: Universidad de Córdoba-Séneca, 2010, 105-132.

41 LEDESMA F., *Historia breve... op.cit.*, p. 61.

42 *Ibidem*, pp. 6-8.

43 *Ibidem*, pp. 125.

44 *Ibidem*, pp. 80-81.

45 *Ibidem*, pp. 189-192.

46 *Ibidem*, pp. 87-90.

47 *Ibidem*, pp. 65-67.

Valladolid para venir a Madrid a fundar el de Alarcón, tomándoselo como una renuncia más: dejar atrás su entorno y su comunidad conocidos y emprender el camino hacia lo desconocido⁴⁸.

2. OBSERVACIÓN DE LOS VOTOS

Después de estos preliminares, abordemos las virtudes que debían poner en práctica las monjas mercedarias para ajustarse al perfil exigido por la obra de fray Francisco de Ledesma. El requisito básico para ser considerada una religiosa ejemplar consistía en una correcta observancia de la regla, sobre los pilares de la pobreza, la castidad y la obediencia como votos. Las biografías recogidas hacen hincapié en cada uno individualmente, aludiendo a ellos más como virtudes heroicas que como a obligaciones monjiles consabidas y rutinarias, en un discurso un tanto repetitivo que resalta que no por imprescindibles dejaba de ser un mérito cumplirlos. Incluso se puede entender que no todas las monjas de la España del siglo XVII los observaban a rajatabla, cuando se insiste en tono tan laudatorio en la forma en que las mercedarias de Alarcón y San Fernando lo hacían.

La pobreza voluntaria se manifestaba a través de varias conductas que no parecen estar insertas en la rutina del convento, sino que las monjas adoptaban por su propia iniciativa. En la sociedad del Antiguo Régimen, no había mayor signo de pobreza que el hambre. La mayoría de ellas se escatimaba el sustento sistemáticamente, con varios objetivos. De esta manera no sólo cumplían con el voto de pobreza, sino que asimismo ejercitaban varias virtudes: la caridad al cederle su ración a los pobres vergonzantes que esperaban en la puerta del convento, comiendo de las sobras de las demás religiosas; la mortificación al realizar un ayuno; la humildad al ceder su sustento a las monjas con las que estuvieran indispuestas o que hubieran hablado mal de ellas. Francisca de San Antonio «procurava hazer un regalo de lo que la aban para su comida, a quien la hazía, o dezía algún disgusto». Se llevaba muy a gala no interrumpir la costumbre del ayuno ni siquiera en el trance de una enfermedad⁴⁹. En cualquier caso, debemos interpretar esto con cautela, porque existían varios grados de ayuno (por ejemplo, saltarse el desayuno), y el de pan y agua parece ser el más riguroso, reservado para determinadas fechas y días de la semana: por ejemplo, para la cuaresma, las vísperas de las festividades y los sábados⁵⁰. Jerónima de Jesús ayunaba a pan y ensalada⁵¹. Serafina de Jesús María se alimentaba de pescado todo el año⁵². Beatriz de Jesús llevó el ayuno al paroxismo al alimentarse exclusivamente de bellotas una cuaresma⁵³, aunque esto está más relacionado con la humildad por la pérdida de estatus humano que supone dejar de comer pan. Por otro lado, comer con desgana lo necesario para sobrevivir también formaba parte de una actitud virtuosa, como hacía la fundadora Francisca de

.....
48 *Ibidem*, p. 20.

49 *Ibidem*, p. 68.

50 Las comidas en las órdenes religiosas estaban muy ritualizadas. En la orden capuchina, el Viernes Santo era el día en el que el ayuno era preceptivo y más riguroso, dictado por la regla, en el que se comía el pan y el agua de rodillas en el suelo, actitud penitente. Los capuchinos ayunaban 192 días al año, pero había individuos a los que la regla les parecía insuficiente, y procuraban sustraer el placer a cualquier comida. PÉREZ SAMPER, M. A., «Actitudes ante la alimentación en la España Moderna: del placer a la mortificación», *Baetica*, 2001, 23, pp. 543-582.

51 LEDESMA, F., *Historia breve... op.cit.*, p. 121.

52 *Ibidem*, pp. 125-135.

53 *Ibidem*, pp. 67-71.

San Antonio⁵⁴. Entre las 41 biografías recogidas, 9 afirman expresamente que su protagonista practicaba el ayuno con asiduidad, aunque muchas otras mencionan que observaban el voto de pobreza, sin más detalles.

Otra manifestación muy típica de pobreza, ejercida por tres de las mercedarias ejemplares, era vestir el hábito más viejo y remendado del convento, independientemente del puesto que se ocupara en la jerarquía. Juana de San José prefería usar las alpargatas que las demás desechaban por viejas y deterioradas, según el cronista porque buscaba esmerarse en la pobreza y alcanzar mayor grado de santidad⁵⁵. Jerónima de Jesús era tan ahorrativa que no gastaba aceite en iluminación cuando había luna⁵⁶. María de la Presentación no quería tener nada propio, sino prestado. Sus hábitos estaban llenos de remiendos y tenía la peor celda de la casa⁵⁷. Algunas aceptaban los bienes y regalos de sus parientes sólo para repartirlos entre sus hermanas, como Jacovela de la Cruz⁵⁸, o los cedieron a la decoración de la iglesia, como Catalina de Cristo⁵⁹. Magdalena de Cristo daba dinero a sus hermanas para que compraran pan para los pobres, y Jacovela también daba limosna de su bolsillo⁶⁰.

El voto de castidad es uno de los menos mencionados, quizá porque se presumía una incidencia más discreta entre las religiosas que entre los religiosos. Con todo, aparece en las biografías mercedarias relacionado con las tentaciones del demonio. Se menciona a una monja que nunca planteó a su confesor ningún tema relacionado con ello⁶¹, y a otra que entró tan niña en el convento que ni siquiera sabía por qué le estaba interrogando él, pero más adelante sufrió tentaciones vinculadas a ello⁶². La mayor parte de las biografías no introducen ninguna información, y tan sólo tenemos otras tres monjas que tuvieron apetencias carnales. Aunque el texto jamás es ilustrativo, justifica a Lorenza María de la Santísima Trinidad con el hecho de que todavía en casa de su padre había recibido proposiciones de un caballero al que había rechazado⁶³. En el discurso no se menciona que nadie hubiera tenido tentaciones con ningún galanteador de monjas. La única vez que se menciona a uno, no llegó a suponer un problema para ninguna religiosa del convento porque la prelada Jacovela de la Cruz le respondió a su misiva con tal severidad que lo llevó a reformar su vida⁶⁴. En cuanto a las formas de combatir estas tentaciones libidinosas, sabemos que Catalina de Cristo se metía en un estanque en invierno y se postraba en la nieve⁶⁵. Mariana de Santa Teresa combatía las tentaciones trabajando en hilar y coser escapularios⁶⁶.

.....
54 *Ibidem*, pp. 6-7.

55 *Ibidem*, p. 61.

56 *Ibidem*, p. 121.

57 *Ibidem*, pp. 110-113.

58 *Ibidem*, p. 17.

59 *Ibidem*, pp. 113-118.

60 *Ibidem*, pp. 206-251.

61 *Ibidem*, pp. 101-104.

62 *Ibidem*, p. 119.

63 *Ibidem*, pp. 196-201.

64 *Ibidem*, p. 17.

65 *Ibidem*, pp. 113-118.

66 *Ibidem*, pp. 183-189.

El embate de las tentaciones en el texto es bastante recurrente: 11 de las 41 religiosas ejemplares las sufrieron, y la mayoría no nos consta que estuviera relacionada con la castidad. El demonio solía efectuar su aparición justo antes o después de la profesión, para evitarla o como expresión de frustración (4 casos), y también en la agonía (1 caso). Los primeros son más frecuentes y también más comprensibles porque las dudas y debilidades de carácter aflorarían en la fase de noviciado en la que las doncellas se enfrentaban a un estilo de vida riguroso y exigente desde todos los puntos de vista. El cronista dice que Dios permite al demonio ejercer tentaciones sobre los fieles para ponerlos a prueba⁶⁷, idea que conecta con la necesidad que la santidad femenina tiene del enfrentamiento al demonio para contrarrestar la sombra de Eva, actuando de contramodelo⁶⁸. Juana de San Francisco mantenía largas discusiones con el diablo que se le aparecía en forma de niño, el cual pretendía disuadirla de tener prisa por practicar las virtudes, ya que la muerte estaba todavía lejos⁶⁹. Como ella, que «empezó muy temprano a procurar morir más que el vivir», eran varias (cinco casos) las monjas que estaban obsesionadas con la inminencia de la muerte y por eso procuraban estar preparadas en todo momento. El temor a morir, según el cronista, era la madre de todas las virtudes⁷⁰.

Estos combates espirituales contra las fuerzas demoníacas vienen a exaltar la figura de la monja en un tiempo marcado por la concepción militar de la defensa de la fe. De hecho, a la muerte de Mariana de la Cruz en 1631, puesto que su vida fue una continua lucha con el Maligno, «bien pudieran cantar el *Te Deum*, por las vitorias que avía alcanzado esta sierva de Dios»⁷¹. Esto es, el himno religioso de los triunfos militares por excelencia viene a imbuir a las actividades espirituales de un convento de un carácter heroico y bélico.

El voto de obediencia, por el contrario, es uno de los más recurrentes en el modelo mercedario de ejemplaridad, y está íntimamente relacionado con la virtud de la humildad, porque frecuentemente era empleado por las superiores para poner a prueba la capacidad de humillarse de sus subordinadas. Fuera para poner freno a sus penitencias o para disciplinar su soberbia, las jerarquías del convento siempre utilizaron el voto de la obediencia para proteger y cultivar a las monjas, nunca para hacer más cómodo el desempeño de su propio cargo. Precisamente, según el texto la mayor parte de las superiores tuvieron gran dedicación al perfeccionamiento de sus religiosas, de manera que se afligían si éstas no respondían a sus expectativas. La muerte de Antonia de Jesús, una de las fundadoras del convento de Alarcón, se atribuye a su gran celo porque todas las monjas observasen la regla como santas⁷². De Jacovela de la Cruz se dice que superó las pruebas de humildad y obediencia a las que la sometió la prelada por la sencilla razón de que era la más joven y también la más vehemente del convento de Alarcón cuando fue fundado. Cuando le tocó el turno a ella de desempeñar un cargo, se culpaba de las faltas de las demás monjas por seguir su ejemplo⁷³. Como Jacovela sentía afecto por Ángela de la Cruz, la encadenaba durante horas para redoblar su padecimiento y perfeccionar su virtud⁷⁴. A

.....

⁶⁷ *Ibidem*, p. 73.

⁶⁸ ÁLVAREZ SANTALÓ, L.C., *La santidad femenina...* op.cit., pp. 263-291.

⁶⁹ LEDESMA, F., *Historia breve...* op.cit., pp. 78-79.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 66.

⁷¹ *Ibidem*, p. 94.

⁷² *Ibidem*, p. 8.

⁷³ *Ibidem*, pp. 13-56.

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 83-85.

una prelada o comendadora se le pide, según el texto, justicia a la hora de dirimir los conflictos domésticos, de los que se preciaba Antonia de Jesús⁷⁵, pero sus penitencias podían ser aleatorias y carecer de fundamento si con ello perseguía domeñar la soberbia de alguna religiosa: a Mariana de la Cruz le negaban la comunión sin motivo aparente, y también la destinaban a los trabajos más penosos y bajos del convento, pero ella superaba la prueba aceptándolo sin indagar ni quejarse, con semblante imperturbable⁷⁶. A Jerónima de Jesús las madres fundadoras le hicieron «muchas pruebas, desprecios y sequedades» al ser lega. Por fortuna su confesor convenció a las fundadoras de que le permitieran profesar⁷⁷. La obediencia es una virtud que se reseña en 12 de las 41 biografías. Rozando la hipérbole, Magdalena de Cristo aceptó el cargo de prelada antes de tener edad suficiente y contra el imperativo de la humildad, por puro sentido de la obediencia⁷⁸.

En todo caso, de cualquier monja y especialmente de la prelada se esperaba que fuera caritativa con sus hermanas, que procurase su felicidad, que cuidase de las enfermas, que amase a sus compañeras como a sí misma: Gregoria de Jesús María «primero que por sí, mirava por sus súbditas»⁷⁹. Por esta razón Jacovela al llegar a prelada accedió a dulcificar la vida conventual estableciendo una hora de recreo después del almuerzo y permitiendo la composición de coplas para celebrar la Navidad⁸⁰. Algunas monjas trabajaban para las demás: María de Jesús a deshoras iba a hacer confituras y bizcochos para regalarlos⁸¹, y Beatriz de Jesús trabajaba en urdir la estameña del hábito de las monjas cuando ya había perdido la vista⁸². María de Jesús, cuando se lo permitía su enfermedad respiratoria, leía a las demás vidas de santos y literatura espiritual⁸³. Ana María de la Cruz se distinguía por su caridad ayudando a las demás, por eso desempeñó el cargo de enfermera muchos años, fabricando los remedios de botica y poniendo en práctica sus conocimientos de medicina⁸⁴. Francisca de Jesús cuidó a Jacovela en su enfermedad por las noches durante 10 años, sin acostarse nunca, colgando la cabeza de un madero o cordel para dormir, puesto que su juventud se lo permitía⁸⁵. La tarea de cuidar de las enfermas debía de ser la más frecuente, porque la mayoría de las biografías se refiere a ella como un mérito cuando se hacía de noche y fuera de turno. Es comprensible que siempre hubiera alguna enferma en la cama, teniendo en cuenta los rigores de la penitencia de sangre que, como veremos, se usaba. En definitiva, de muchas monjas se dice que regalaban y agasajaban a sus compañeras, aunque se valoraba no tener amistades íntimas, tal como hizo Serafina de Jesús María⁸⁶. También se valoraba el talante afable y el buen carácter. Entre novicias, la disparidad de edades no era un obstáculo para cultivar la camaradería, como sucedió con la marquesa de Ávila-Fuente, que

.....
75 *Ibidem*, p. 6.

76 *Ibidem*, pp. 90-94.

77 *Ibidem*, pp. 121-124.

78 *Ibidem*, p. 211.

79 *Ibidem*, p. 58.

80 *Ibidem*, pp. 13-56.

81 *Ibidem*, pp. 77-78.

82 *Ibidem*, pp. 67-71.

83 *Ibidem*, pp. 97-99.

84 *Ibidem*, pp. 85-87.

85 *Ibidem*, pp. 101-104.

86 *Ibidem*, pp. 125-135.

profesó con 60 años⁸⁷. La caridad con las monjas aparece destacada en 9 de las 41 biografías como una virtud, y el cuidado de las enfermas en 7.

3. LA CÁRCEL DEL CUERPO

Pero el papel de la perfecta monja mercedaria iba mucho más allá del cumplimiento de los votos de pobreza, castidad y obediencia. Estas virtudes no eran lo suficientemente meritorias porque se interpretaban como condición *sine qua non*. Incluso el amor hacia las semejantes, que es un principio consustancial al cristianismo, era insuficiente para demostrar la calidad moral de los individuos. De religiosas ejemplares se esperaba la exteriorización de una gama de variadas virtudes interrelacionadas que las pusieran a prueba y permitieran comprobar su excelencia. En la base de todas ellas estaba el objetivo de la humillación personal, de manera que todas las prácticas de mortificación no eran sino instrumentos para lograr este fin último. Cada monja hacía uso de ellos a discreción, cosechando mayor admiración las más enfervorizadas sin que en esta gradación tuviera ninguna influencia la capacidad individual de resistencia. Por el contrario, se consideraba más heroica cuanto más inversa fuera la proporción entre complexión física y castigo.

El conjunto de ellos conformaba el estilo de vida clásico de un anacoreta, íntimamente relacionado con la hagiografía desde la tardoantigüedad, que aun en medio de un contexto urbano se mantiene aislado de los embates del siglo y se vacía de todo lo humano para convertirse en espejo e instrumento de Dios⁸⁸. Para acceder a la santidad, la mujer debía igualar su capacidad de resistencia física a la del hombre, a pesar de partir en inferioridad de condiciones⁸⁹. Veamos detenidamente los principios de esta pauta por orden creciente de exigencia. El instrumento de mortificación más ligero de cuantos se encarecen en el texto es el silencio, que en algunas órdenes funcionaba como cuarto voto. En los conventos mercedarios se trataba de una opción personal y admitía varias gradaciones. La mayoría de las monjas lo practicaban en la medida de lo posible, cuando no era imprescindible la palabra para la comunicación. Algunas hablaban por señas. Juana de San José lo observó tan estrictamente que únicamente recuperó el habla para pedir la Comunión al morir⁹⁰. En 8 biografías aparece mencionado el silencio, aunque en dos de ellas se trata de un voto atenuado. Fray Francisco de Ledesma considera que dicho sacrificio no era baladí porque la condición de la mujer es más inclinada a la locuacidad que la del hombre: «El mayor de todos para una muger: guarde, pues silencio, que con cumplir este mandato tendrá harto con que merecer»⁹¹.

Otro sacrificio valorado por la vida eremítica era la reclusión, y no bastaba con la clausura. Algunas monjas se destacaron por tener una gran inclinación a encerrarse en sus celdas (4 casos), evitando incluso la hora de recreo. Ésta no era más que una concesión a la debilidad humana,

.....
87 *Ibidem*, pp. 169-179.

88 RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F., «Flores del yermo. Soledad, renuncia sexual y pobreza en los ermitaños áureos», en RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F., *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid: Cátedra, 2002, pp. 261-299; ID., «El jardín de Yahvé: ideología del espacio eremítico», en RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F., *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Madrid: Biblioteca nueva, 1999.

89 CHARRONE, J. P., «Los modelos de santidad en las biografías en prosa de Venancio Fortunato», *Archivum*, 2007, 57, pp. 25-45.

90 LEDESMA, F., *Historia breve... op.cit.*, pp. 61-62.

91 *Ibidem*, p. 63.

pero lo verdaderamente ejemplar era la actitud de Luisa de la Madre de Dios, que incluso en la hora de recreo quería que se hablase de temática religiosa y no se produjeran bromas⁹². Beatriz de Jesús hasta tuvo deseos de retirarse a un desierto durante su noviciado⁹³. Esta reclusión actuaba en favor de la oración interior, del voto de silencio y de la lectura espiritual y hagiográfica. Para incentivar la dedicación de horas a estas actividades, se admiraba asimismo a la religiosa que se escatimaba el tiempo de sueño. Doce de las retratadas recurrían a una técnica para recortarse las horas de descanso: eran las encargadas de tañer la campana de maitines o se levantaban temprano, a la una de la madrugada, con las tañedoras. Algunas dormían en jergones duros. Otra de las privaciones que seis de las monjas ejemplares se imponían era la sed inapagable. Se contentaban con unas gotas de agua al día, no bebían nada frío ni comían fruta durante la canícula estival y por añadidura algunas se ponían en la boca o en la comida ingredientes amargos (ajenjo, quinciana) para estimular la deshidratación y la inapetencia, hasta el punto de enfermar del estómago⁹⁴.

Todas las técnicas eremíticas mencionadas hasta el momento radican la humillación personal en una renuncia votiva de necesidades básicas, pero eso no era suficiente para completar la experiencia penitente. Las agresiones a la cárcel mortal del cuerpo no sólo debían ser pasivas, sino también activas. En relación con la oración, que ocupaba varias horas al día a cualquier religiosa y que se desarrollaba tanto en la celda como en el coro a pesar de las indisposiciones de salud, algunas preferían convertirla en una técnica de penitencia también para el cuerpo mediante la postura adoptada: seis biografías mencionan que sus protagonistas acostumbraban a rezar durante largas horas de rodillas, incluso en cruz. Más allá de las molestias musculares causadas por tan incómoda inmovilización, al menos once de las mercedarias ejemplares castigaban su cuerpo sensiblemente mediante disciplinas de derramamiento de sangre. En el texto aparecen citados diversos instrumentos de penitencia (cadenas, grillos, tenacillas, cruces, túnica interior de estameña, cabecero de madera, mordaza de hierro, incluso cardos en el asiento), el más recurrente de los cuales es el cilicio (nueve casos). Algunas monjas se destacaban por ser insaciables en este aspecto, codiciando siempre el instrumento más cruel⁹⁵. Beatriz de Jesús debía de ser tan rigurosa en sus penitencias de sangre que el cronista afirmó que tenía un espíritu varonil⁹⁶.

Las mortificaciones, infligidas no sólo en la celda sino también en ceremonias colectivas, proceden de una tradición secular de rechazo hacia el cuerpo humano, pero se exacerbaban en la espiritualidad del siglo XVII como influencia de una cultura barroca caracterizada por la violencia y la teatralidad. La negación del dolor físico y el martirio gratuito del cuerpo se consideraban en la corriente mística como una de las vías más directas para acercarse a la perfección espiritual⁹⁷.

.....
92 *Ibidem*, pp. 65-67.

93 *Ibidem*, pp. 67-71.

94 *Ibidem*, p. 102.

95 *Ibidem*, p. 9.

96 *Ibidem*, pp. 67-71.

97 TORRES SÁNCHEZ, C., *Conventualismo femenino y expansión contrarreformista*, Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 2000, p. 161; PORTÚS PÉREZ, J., «Indecencia, mortificación y modos de ver en la pintura del Siglo de Oro», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie VII, Historia del Arte*, 1995, 8, pp. 55-88.

Este repertorio de vejaciones corporales culminaba con los trabajos de gran exigencia física que algunas monjas realizaban voluntariamente, aunque jerárquicamente no les correspondieran, con objeto de disciplinar su cuerpo al mismo tiempo que se rebajaban socialmente a sí mismas. La inversión del orden social dentro del monasterio implicaba una exteriorización de la humildad de gran valor simbólico. Por ejemplo, siendo una dama noble con educación en lectoescritura y latinidad, Gregoria de Jesús pidió todos los viernes que la recibiesen por lega y trabajó en labores penosas como una plebeya, incluso cuando no era necesario⁹⁸. Josepha de la Cruz, otrora Doña Josepha de Benavente, trabajaba como peón de albañil en las obras del convento mientras los obreros comían⁹⁹. María del Espíritu Santo servía siempre las comidas a las demás monjas¹⁰⁰. A Jerónima de Jesús, quien trabajaba en la cocina y la pila e hilaba por las noches, no le pesaba el trabajo si alguien le leía libros devocionales entretanto¹⁰¹. La marquesa de Ávila-Fuente, además de levantarse temprano para fregar la vajilla en secreto, pedía la colaboración de la comunidad para mortificarla: se hacía pisar y abofetear por todas y les besaba los pies¹⁰².

No sólo se producía un desafío de la jerarquía social impuesta por el nacimiento, sino también la que se instauraba en el convento. Los cargos, de duración trienal y renovables, se sucedían por orden jerárquico y también de antigüedad, siendo siempre elegidos en el capítulo. La portera solía ser una monja joven, que posteriormente podría aspirar a ser tornera, ropera, celadora, sacristana, maestra de novicias, vicaria, prelada y comendadora. Muchas de las monjas ejemplares (19 de las 41 biografías) ocuparon varios cargos a lo largo de su vida. De acuerdo con el espíritu de humildad, las superiores podían actuar como si no lo fueran en determinados aspectos: pidiendo perdón o permiso a la comunidad. María de San Lorenzo, dama principal, «en cayendo en algunas faltillas de impaciencia, y de silencio, las dezia en Capítulo con tan grande compunción, y lágrimas, como si fueran pecados muy graves; y en estando lexos el día de Capítulo, pedía lizencia para dezirlas en el Refectorio; porque no sufría su buen espíritu manchas muy pequeñas sin limpiarlas con lágrimas, y la confusión de dezirlas en público»¹⁰³.

Francisca María de San José se dedicaba a las tareas más penosas del convento aun siendo prelada¹⁰⁴. Como ejemplo sumo de humildad, Francisca de Jesús pedía a las novicias que le señalaran las faltas que cometía¹⁰⁵. No son pocos los casos de humillación social que se registran en la obra de fray Francisco de Ledesma: once.

En relación con el principio de humildad, no obstante la glorificación del convento que este tipo de literatura implica, el texto se inicia con una exoneración de responsabilidad propia de una *captatio benevolentiae*. Para evitar cualquier acusación de soberbia, cualquier nota de autocomplacencia que pudiera llevar aparejado el discurso, el autor comienza afirmando que todas cuantas virtudes adornen a las religiosas historiadas son atribuibles en última instancia a la Virgen, que es quien se las otorga. Así, desde el prólogo queda de manifiesto que a las monjas no corresponde sino una parte del mérito. Serían identificadas como las azucenas del

.....
98 LEDESMA, F., *Historia breve...* op.cit., pp. 57-60.

99 *Ibidem*, pp. 104-110.

100 *Ibidem*, pp. 80-81.

101 *Ibidem*, pp. 121-124.

102 *Ibidem*, pp. 169-179.

103 *Ibidem*, p. 94.

104 *Ibidem*, pp. 119-120.

105 *Ibidem*, pp. 101-104.

útero virginal de María, dispuestas «para exhalar fragancias a su amada Madre Redentora, y Purísima». Por lo tanto, si la Virgen era la inspiradora de las proezas realizadas por sus religiosas, le correspondía el reconocimiento social: «María Santísima es el Mar de gracias, y virtudes, y de este inmenso Mar las participaron sus amadas hijas (...) pues deuda precisa es que haga este obsequio honorífico a su Madre Santísima, pues a su Magestad debieron el Tesoro de la Gloria»¹⁰⁶. En cualquier caso, las virtudes no deben exhibirse según este discurso: varias biografías mencionan que la protagonista «ejercitaba las virtudes con disimulo»¹⁰⁷, lo cual supone elevar la virtud de la humildad al grado máximo.

Los sufrimientos físicos que las monjas podían infligirse a sí mismas tenían un límite. Para ampliarlo, la inmensa mayoría de ellas rogaba a Dios que les aquejase una enfermedad o simplemente la recibían con resignación, paciencia, en ocasiones alegría. De hecho, el 50% de las biografías hacen referencia a las enfermedades que padecieron las monjas a lo largo de su vida claustral, y en la mitad de ellas se declara que las sufrieron con gran paciencia, absteniéndose de lamentos y quejas. Por ejemplo, María de San Lorenzo soportó 16 cauterios de fuego de una operación de cáncer sin quejarse y sin que tuvieran que sujetarla¹⁰⁸. Las citadas son la erupción cutánea, el cáncer, el asma, la perlesía, la apoplejía, el garrotillo, el dolor de costado, el tabardillo, la hidropesía y sobre todo la ceguera (4 casos). El estoicismo a la hora de soportar los sufrimientos, incluso las muestras de felicidad y agradecimiento, están en relación con la concepción imperante del padecimiento como un signo de favor divino. El cronista del texto afirma en varias ocasiones que «su Majestad gusta de ver padecer a los suyos, para aumentarlos los premios», «Pagóselo Nuestro Señor con el mérito de algunas enfermedades que la dio»¹⁰⁹. Constituía una oportunidad brindada por Dios para exhibir ejemplarmente las aptitudes de mártir, el valor y el acatamiento a la voluntad divina, y además permitía a la religiosa en cuestión identificarse con Cristo de forma más íntima: «Con muchas tribulaciones y enfermedades quiso probar el Dulcísimo Esposo Christo a Soror Ángela, buena prueba es de que la mirava como a Esposa de su agrado, y amor; porque es cierto, que a las criaturas que quiere salvar las reparte de su Cruz». En definitiva, la enfermedad era un indicio divino enviado como señal de identidad de sus favoritos: «para que supiesen era esposa amada de su Majestad»¹¹⁰.

Excepcionalmente, la enfermedad era una ilusión creada por el demonio para hacer creer a la comunidad que una novicia no tenía la suficiente salud para ser apta para profesar. Afortunadamente, siempre había algún personaje influyente que intervenía en favor de la novicia, y tan pronto como profesaba el diablo abandonaba su estrategia, frustrado. Fue el caso de Jerónima de Jesús, por ejemplo, quien se desmayó en el coro durante el noviciado¹¹¹. En muy raras ocasiones, el discurso histórico reconoce que la enfermedad fue provocada por una penitencia. Es el caso de Serafina de Jesús María, que como rompía los hielos de la pila con sus propias manos lavando la ropa, perdió el calor corporal y «se baldó de un lado»¹¹².

.....
106 *Ibidem*, s/p.

107 *Ibidem*, pp. 169-179.

108 *Ibidem*, p. 94.

109 *Ibidem*, p. 94.

110 *Ibidem*, p. 85.

111 *Ibidem*, p. 121.

112 *Ibidem*, pp. 125-135.

Aparte de motivo de prestigio, otra de las funciones que desempeñaba la enfermedad en el discurso ideológico era la de la purga de los pecados. Muchas monjas rezaban rogando que les sobrevinieran graves enfermedades que aparejaran dolorosas curas, porque preferían expiar su cuota de sufrimiento durante su vida terrenal y alcanzar la corte celestial inmediatamente después de morir, sin pasar por el temido purgatorio, que representaba una segunda oportunidad para los cristianos de ganar la gloria antes del Juicio Final, además de un ejemplo de proyección de las instituciones humanas a otras dimensiones en tanto que era un complejo procedimiento judicial de mitigación de penas¹¹³. La defensa del Purgatorio se convirtió en un emblema del catolicismo porque herejes medievales y protestantes no creían en él, de ahí el hincapié que en la sociedad española se hace en el culto a las ánimas durante la etapa de militancia católica¹¹⁴. Al parecer, con motivo de una humildad bien asumida, las mercedarias ejemplares no se consideraban merecedoras de la gloria automática: la expiación de los pecados era casi inevitable. Todo el trato de favor que ellas rogaban era llevarla a cabo en vida, en un entorno conocido más tranquilizador que el purgatorio. La mayoría de ellas obtuvo respuesta a sus plegarias, viviendo largas agonías. Por ejemplo, María de Jesús estuvo aquejada de una enfermedad respiratoria que le duró 11 años y al final no la dejaba comer sólido ni dormir, pues no se podía tumbar. Según los médicos vivió en agonía 11 años sobrenaturalmente¹¹⁵.

La expiación de los pecados en el purgatorio no dependía enteramente del difunto, sino también de los vivos, de manera que estimulaba la solidaridad entre ellos. Apareció el culto a las ánimas del purgatorio no sólo como un consuelo para todos aquellos que no se consideraban lo bastante buenos como para aspirar automáticamente a la gloria, sino también como una forma de acumular buenas obras. Las almas salvadas del purgatorio por la acción de los vivos se convertirían en intercesoras a su favor, doctrina muy difundida por los tratadistas del siglo XVI¹¹⁶. Soror María de San Lorenzo era consciente en el momento de su muerte en 1637 de que tendría que habitar el purgatorio por un tiempo, de forma que anunció que se aparecería a sus hermanas para rogarles su asistencia. Según el texto, así se cumplió¹¹⁷. En cambio, de Catalina María de la Presentación se tenía la tranquilidad de que había ascendido a los cielos directamente, porque en el momento de su óbito alguien situado en el exterior vio ascender al cielo una claridad desde su celda¹¹⁸.

Aunque varias veces el texto transmite la idea de que las monjas intentaban retrasar la muerte en la medida de lo posible para poder continuar sufriendo por Dios, es cierto que el óbito era recibido con alegría, incluso cantando salmos (2 casos), y que alguna monja rechazó el tratamiento médico.¹¹⁹ Algunas formas de definir la muerte resultan reveladoras: «La sobrevino un tabardillo, con que acabó felizmente su carrera»¹²⁰, «De estas dos no tenemos que escribir, sino embidiarlas mucho, porque fueron dos Ángeles, que se fueron a alabar a Dios (...) y la comunidad embió al cielo a estas dos para que cuidasen de pedir a Dios el aumento en

.....
113 MUIR, E., *Fiesta y rito en la Europa Moderna*, Madrid: Editorial Complutense, 2001, p. 53.

114 *Ibidem*, p. 195.

115 LEDESMA, F., *Historia breve... op.cit.*, pp. 97-99.

116 LE GOFF, J., *El nacimiento del purgatorio*, Madrid: Taurus, 1985, p. 10.

117 LEDESMA, F., *Historia breve... op.cit.*, pp. 94-97.

118 *Ibidem*, pp. 192-196.

119 *Ibidem*, pp. 57-60.

120 *Ibidem*, p. 94.

lo espiritual, y temporal del nuevo Monasterio»¹²¹. Todas las muertes mercedarias fueron modélicas, dentro de la ortodoxia sacramental, menos Isabel del Sacramento, que sólo recibió la Extrema Unción por estar privada de los sentidos¹²².

La resistencia física que este tipo de vida exige, si se llevaba a cabo puntualmente el modelo que el texto propone, no era desdeñable. El mismo autor reconoce no todas las monjas estaban igual de dotadas naturalmente para ello, con frases como ésta: «era delicada de complexión, y de poca salud». No obstante, este argumento no se traduce en benevolencia o comprensión, sino que siempre es utilizado para exaltar la heroicidad de quien actuaba como si su dotación física fuera muy superior a la real: «y luego observó la vida como si fuera muy robusta»¹²³. En el discurso de la santidad, la debilidad física jamás sirve como disculpa: se esperan los mismos sacrificios de todas las monjas. La causa está bien expuesta en el texto: la fortaleza para llevar a cabo sacrificios no procede de su constitución, sino de la capacidad que les insufla Dios. En resumidas cuentas, no es cuestión de fuerzas físicas, sino espirituales: «Tantas mugeres heroycas y santas como tiene nuestra Cathólica Iglesia, que siendo la complexión más flaca que la de los hombres, han excedido en penitencias a muchos hombres grandes, y santos; y es que la gracia de Dios perficiona la naturaleza y les da fuerzas para las cosas heroycas que quieren emprender en el camino de la virtud»¹²⁴.

En cambio, en la práctica aparece reflejado que sí se contemplaban medidas de clemencia por razones de edad, de enfermedad y de simple moderación. Las autoridades del convento recurrían al voto de obediencia para obligar (siempre contra la voluntad de las ejemplares penitentes) a aceptar una mitigación de las penitencias a causa de la edad: «Ayunaba continuamente, y tres días en la semana a pan, y agua; y esto lo observó todo lo más de su vida, hasta que ya siendo de mucha edad, la mandó su Confesor en obediencia tomase una escudilla de potage». En caso de enfermedad, ocurría lo mismo: «estando ya desauiciada del Doctor, y el día que la dio la dichosa nueva ayunaba a pan y agua y no fue posible hazérselo quebrantar, aunque la dixo el Médico que se moría sin remedio»¹²⁵. Incluso cuando no había otra razón que preservar la salud de la monja, se podía obligarla a suspender su penitencia autoimpuesta: «Siendo Prelada, y súbita, la Madre Soror Magdalena, se le avía olvidado el mandarla beber en la comida del Refectorio, y que no bebió en toda la comida, y que a lo último se avía acordado dicha Prelada, y la mandó beber, como lo hizo: por aquí se debe conocer lo mucho que procuraría cumplir con el voto de la Obediencia»¹²⁶.

De hecho, la dureza de la vida podía tener su incidencia en el estado de salud y en la mortalidad de las monjas. Por ejemplo, tenemos constancia de dos novicias que fallecieron a los seis y a los tres meses de ingreso: Sebastiana y Margarita de la Cruz¹²⁷. En el discurso histórico-religioso, las enfermedades no se atribuían directamente a las privaciones, sino que se relacionaban mucho más íntimamente al favor divino, pero es lógico que las autoridades del convento observaran alguna correlación entre rigores y mortalidad y procuraran detener a las

.....
121 *Ibidem*, p. 120.

122 *Ibidem*, p. 124.

123 *Ibidem*, p. 110.

124 *Ibidem*, p. 2.

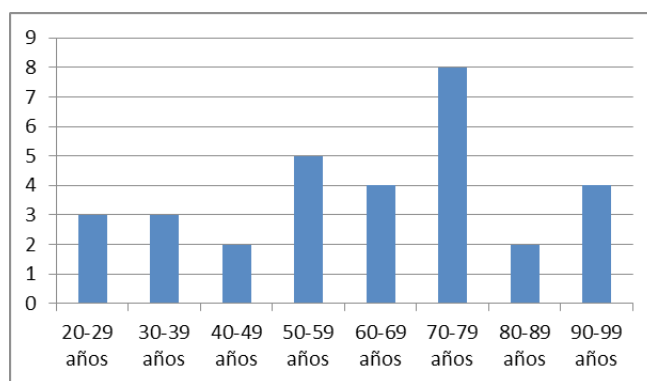
125 *Ibidem*, p. 68.

126 *Ibidem*, p. 212.

127 *Ibidem*, p. 120.

penitentes en su celo justo antes de que sus daños fueran irreversibles. Todas las monjas murieron en la cama de alguna enfermedad, excepto Serafina de Jesús María, que se cayó por una escalera en 1674, pero tuvo tiempo de morir en el lecho bien sacramentada¹²⁸. El texto procura definir las enfermedades (cita cinco casos de cáncer), pero es imposible valorar en qué grado estaban provocadas o agravadas por los rigores. Hay un 73% de biografías en las que se incluye la edad de muerte; en cambio, un 27% omite ese dato porque la tradición cronística del convento no lo recogió. De todas formas, dentro de estos últimos 11 casos, hay algunas referencias que nos ayudan a hacer un cálculo aproximado de la edad en que fallecieron, incluyéndolas en el grupo de menores de 50 años.

La media de edad de muerte está en 61,2 años, una edad avanzada y respetable para el Antiguo Régimen, aunque no excesiva ni extraordinaria. Recordemos que la mayoría de los demógrafos están de acuerdo en situar la esperanza de vida entre los 25 y los 35 años, pero teniendo en cuenta la mortalidad infantil cercana al 50%, la esperanza real de los supervivientes se eleva un tanto¹²⁹. Tan sólo un 26,6% de las monjas de las que conocemos su edad de muerte falleció antes de los 50 años, aunque por los indicios habría que sumarle varias de las 11 cuya edad se ignora. La mortalidad crece un poco a partir de cumplir los 50 años, pero es obvio que la década en la que el riesgo es real y se duplica el número de casos está entre los 70 y los 79 años. La muerte por encima de los 80 años es minoritaria, pero existen casos (20%).



La monja que murió más joven de cuantas conocemos su edad fue Juana de la Cruz, que pasó seis años y medio en el convento de San Fernando y de la que no se conoce gran cosa. Esta joven falleció con 22 años¹³⁰. Por su parte, la más longeva de las recogidas en el libro vivió en el convento de Alarcón, y murió con 96 años tras 44 años de profesión: Juana de San José¹³¹. Las cifras demuestran que no había una correlación entre los años permanecidos en el convento y la edad de muerte, por lo que el desgaste físico de las penitencias dependería de su intensidad (imposible de medir, porque el cronista pondera a todas en grado máximo) y del material genético de cada individuo.

De todas formas, sería conveniente comprobar la distribución cronológica de estos fallecimientos. En los primeros 40 años del siglo XVII son pocas las monjas que mueren (20%) y todas de escasa o mediana edad. En la sección central del siglo (los años 40, 50, 60 y 70)

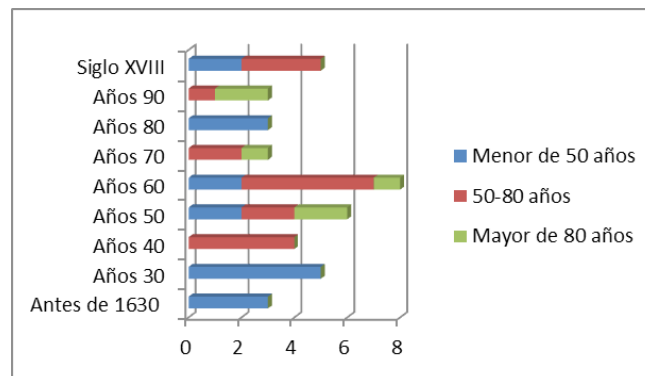
.....
128 *Ibidem*, pp. 125-135.

129 Alberto Marcos Martín la sitúa en 26,8 años ya a finales del siglo XVIII. MARCOS MARTÍN, A., *España en los siglos XVI, XVII y XVIII. Economía y sociedad*, Barcelona: Crítica-Caja Duero, 2000, p. 58.

130 LEDESMA, F., *Historia breve...* *op.cit.*, pp. 179-180.

131 *Ibidem*, pp. 61-62.

morirá un 52,5% del total, la mayoría con edades bastante avanzadas. La media de edad de muerte en esa fase es de 66,3 años, superior a la media total. En cambio, en los años 80 y 90 del siglo XVII más los primeros años del siglo XVIII, el porcentaje de monjas ejemplares fallecidas será del 27,5% de las ejemplares y las de menos de 40 años constituirán un 45%.



Esto apunta a que con la fundación del convento de Alarcón dio comienzo una generación cuya minoría falleció temprano y a temprana edad, pero que la mayoría resistió hasta la sección central del siglo, en que alcanzó una edad avanzada. En el último tercio del siglo XVII y coincidiendo con la fundación del convento de San Fernando, comienza una nueva generación cuya mortalidad, lógicamente, va creciendo conforme pasan las décadas. Por lo tanto, la demografía de ambos conventos mercedarios siguió un crecimiento vegetativo natural en el que no parece que la dureza de su vida lograra un gran impacto. O bien la selección natural era bondadosa con ellas o bien los rigores a los que se sometían no eran tan perjudiciales como se da a entender.

4. ATRIBUTOS DE EXCELENCIA

Además del estoicismo ante los sacrificios físicos, tanto pasivos como activos, que suponía la vida ascética, para actuar como modelos para la posteridad las monjas debían mostrar prendas y aptitudes morales. A algunas de ellas se les atribuyen habilidades y cualidades personales en el discurso histórico, que en ocasiones pueden rozar lo maravilloso o ser tomadas por milagros. Podemos encontrar tanto cualidades naturales como sobrenaturales, aunque dominan ampliamente las segundas. En el grupo de los dones más humanos, citemos la memoria prodigiosa para saberse las Sagradas Escrituras, el pudor ante los hombres (incluidos los sacerdotes), la ausencia de mendacidad o maledicencia, el don de gentes para atraerse a los seglares siendo tornera, etc. Algunas monjas tenían capacidades creativas, pero fueron pocas. El cultivo de la lectura espiritual entre las monjas descalzas desembocaba en la vocación literaria de algunas de ellas. Estos talentos de escritoras no se hubieran podido desarrollar en el siglo como lo hicieron en ámbito conventual en los siglos XVI y XVII¹³². Dos de ellas componían coplitas y poesías para la fiesta de Natividad, y Magdalena de Cristo fue célebre como escritora, aunque su propia humildad le llevó a mantener sus obras siete años inéditas, hasta que decidió ponerlas en manos

.....
¹³² TORRES SÁNCHEZ, C., *Conventualismo femenino... op.cit.*, p.118.

de su confesor con la excusa de que las quería quemar¹³³. Luisa María de Santa Teresa hacía muchas manufacturas que vendía para donar limosnas para el culto a las ánimas¹³⁴.

Una de las habilidades más comunes era un don extraordinario para la oración. Entre las devociones citadas se encuentra la de los difuntos, las ánimas del purgatorio y la Virgen. Las monjas especialmente dotadas para la oración lloraban con los Evangelios en un acceso de amor hacia Jesús, entraban en un trance o éxtasis del que era difícil sacarlas, y algunas no encontraban otra forma de expresar su arrebatada pasión por Cristo que cortarse en el pecho para escribir jaculatorias con su propia sangre (dos casos).

El espíritu de superación está muy presente en el ambiente conventual: muchas de las monjas «nunca estaban satisfechas consigo mismas», pedían a las demás que les señalasen las faltas, y siempre estaban confesándose compulsivamente de los pecados más leves. Josepha de la Cruz tuvo que reprimir su tendencia a llorar¹³⁵. La lega Jerónima de Jesús aprendió a leer tardíamente con gran esfuerzo para poder disfrutar en su celda de la literatura hagiográfica¹³⁶. Francisca de Jesús trataba de corregir su afán por la limpieza y la pulcritud bebiéndose las secreciones corporales de las enfermas¹³⁷. En el curso de una lectura hagiográfica semejante a la que podría hacerse del libro de fray Francisco de Ledesma, Jacovela de la Cruz protagonizó uno de los actos de vehemencia religiosa más radicales: se quemó una mano en el brasero sólo para demostrarse a sí misma que tenía valor para resistir el martirio por la fe como lo habían hecho los santos de la Antigüedad¹³⁸.

Uno de los dones naturales que se interpretaban milagrosos consistía en profetizar la muerte. Francisca de San Antonio, por ejemplo, adivinó el orden de fallecimiento de las tres fundadoras del convento de Alarcón entre las que se contaba¹³⁹. El don de la adivinación del porvenir por extensión afectó a cuatro monjas retratadas. Algunas se recuperaban de enfermedades graves que generalmente eran mortales, interpretándose como curaciones milagrosas (dos casos), y Lorenza María de la Trinidad incluso superó su propio nacimiento milagrosamente, sanando a su vez a su padre que estaba enfermo¹⁴⁰. Jacovela de la Cruz olía cuándo una persona estaba en pecado mortal, y entonces se esmeraba en salvarla mediante sus oraciones. También se registran poderes excepcionales de curación entre las mercedarias descalzas: Jacovela de la Cruz devolvió la vista a un bebé ciego de nacimiento a través del torno, curó la ceguera de un niño con unción de aceite e hizo que una mujer que había tenido tres abortos pariera una niña, entre otras cosas. Otros milagros fructíferos consistían en la multiplicación de los bienes, sobre todo el dinero, siempre para llevar a cabo buenas obras como cuidar a las enfermas, mantener a los obreros y pagar el jornal de las obras a los albañiles.

Monjas excepcionales por su talento poseían un aroma corporal peculiar descrito de manera imprecisa pero indudablemente prestigioso: «un olor muy extraordinario, y en su ropa, Hábitos, y en su celda [...]. El olor era tan extraordinario, que excedía quantas confecciones suele hazer

.....
133 LEDESMA, F., *Historia breve...* op.cit., pp. 206-251.

134 *Ibidem*, pp.189-192.

135 *Ibidem*, pp.104-110.

136 *Ibidem*, pp.121-124.

137 *Ibidem*, pp.101-104.

138 *Ibidem*, p.17.

139 *Ibidem*, p. 9.

140 *Ibidem*, pp.196.

el arte, y a todas las flores que produce la naturaleza»¹⁴¹. No obstante, al tomar aquel aroma por una distinción divina, la suprema humildad de Jacovela la impulsó a rezar hasta que consiguió librarse de él. Cuando murió, su cuerpo permaneció incorrupto, demostrando que a fuerza de mortificaciones había sido depurado de la inmundicia humana. Los perfumes se relacionaban con la purificación¹⁴².

Las visiones eran bastante frecuentes en los conventos mercedarios y en los cenobios barrocos en general¹⁴³. También son un fenómeno característico de las beatas¹⁴⁴. El recurso a lo maravilloso era habitual en las narraciones hagiográficas y encajaba con coherencia en el imaginario colectivo¹⁴⁵. Aunque no la única, una de las más comunes era ver a Cristo con la cruz auestas, lo cual se interpretaba como un anuncio de la inminente agonía o sufrimiento. Por lo tanto, se trataba de una visión portadora de felicidad que confirmaba la permeabilidad entre ambos mundos y no perturbaba el ánimo de la religiosa. Tampoco les resultaba preocupante experimentar luminiscencias o encontrarse con olores fragantes o sangre licuada en la boca en el curso de comuniones excepcionales, puesto que se consideraba signo de distinción.

Estos signos de la preferencia de Dios por las siervas de la orden de la Merced apuntaban en la dirección de la santidad. Quizá corroboraban la impresión que recibían los confesores en no pocos casos: era un lugar común afirmar que una monja «no había perdido nunca la gracia del bautismo» (cinco casos). Quizá no sea casualidad que la mayoría de los milagros tengan lugar en relación con personas ajenas al cenobio. Por ejemplo, cuando Magdalena de Cristo fue traída del vizcaíno convento de Orozco para fundar el de San Fernando, en su trayecto protagonizó tantos hechos sobrenaturales que se convirtió en una celebridad con fama de santidad: fue despedida del convento de San José de Bilbao con una gran trama de mariposas blancas que se habían posado decorativamente en los muros, cuando ella bendijo la harina el pan salió más gustoso, logró que le dieran la profesión a una novicia que iba a morir, estuvo tres días y dos noches en el coro sin comer, por lo que no es extraño que la campaña de publicidad diera sus frutos y fueran muchos los caballeros y sabios que intentaron conocerla y escribirle para obtener algún autógrafo suyo que venerar¹⁴⁶. Los milagros testifican el carácter sobrenatural de los santos que los obran, como intermediarios entre Dios y la humanidad.

.....
141 *Ibidem*, p. 18.

142 GUIANCE, A., «En olor de santidad: la caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval», *Edad Media: revista de Historia*, 2009, 10, pp. 131-161.

143 GÓMEZ GARCÍA, M. C. y MARTÍN VERGARA, J. M., «Milagros, prodigios y fenómenos sobrenaturales en el interior de la clausura femenina», en RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coord.), *Religión y cultura*, Sevilla: Junta de Andalucía-Fundación Machado, 1999, vol. II, pp. 193-199.

144 MUÑOZ FERNÁNDEZ, A., *Santidad femenina... op.cit.*, pp. 387-428; PONS FUSTER, F., «Una beata valenciana en la “Guía Espiritual” de Miguel de Molinos», *Estudis*, 1992, 18, pp. 77-96; ID., «Modelos de mujeres espirituales. El ejemplo de las beatas valencianas y su evolución histórica», en BURRIEZA SÁNCHEZ, J. (coord.), *El alma de las mujeres: ámbitos de espiritualidad femenina en la Modernidad (siglos XVI-XVIII)*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 2015, pp. 211-237; ID., «Mujeres y espiritualidad: las beatas valencianas del siglo XVII», *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 1991, 10, pp. 71-96.

145 ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C., «La escenografía del milagro hagiográfico y la construcción del imaginario colectivo», en RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coord.), *Religión y cultura*, Sevilla: Junta de Andalucía-Fundación Machado, 1999, vol. II, 1999, pp. 141-171.

146 LEDESMA, F., *Historia breve... op.cit.*, pp. 206-251.

CONCLUSIÓN

Todo lo referido configura a grandes rasgos el perfil de la perfecta mercedaria descalza en el siglo XVII, paradigma vigente a principio del siglo XVIII que es cuando se edita el libro que contiene sus biografías. La gama de requisitos, virtudes y cualidades excepcionales es amplia, abarcando desde los votos monásticos hasta los milagros, pasando por una completa batería de prácticas religiosas que llevaban el espíritu ascético a la enésima potencia. Todos los pecados quedaba conjurados mediante sus correspondientes técnicas: ayuno en vez gula, mortificación contra lujuria, pobreza en lugar de avaricia, trabajo físico frente a pereza, la humildad ante la soberbia, la obediencia contra la ira y la asistencia mutua en vez de envidia. En el *curriculum* orientado a la santidad concurren tanto méritos de las propias religiosas como las bendiciones que reciben del Altísimo. El conjunto de las biografías publicadas conduce a pensar que en los conventos mercedarios de Madrid se habían concitado los más preclaros talentos para el servicio de Cristo.

Aunque la bibliografía mercedaria no presenta su modelo de ejemplaridad de forma paradigmática, sino a través de un desfile de casos reales, no obstante no deja de adjuntar su interpretación de los mismos. Fray Francisco de Ledesma, en sus reflexiones sobre las virtudes de cada una, se ocupa de trazar paralelismos, siguiendo la tradición literaria de Plutarco, con diversos personajes de las Sagradas Escrituras, tanto masculinos como femeninos. El santo Job, seguido de Cristo y Tobías, son las figuras de referencia más repetidas principalmente por su estoicismo a la hora de aceptar sufrimientos. La reina Esther, Rebeca y Judith son las figuras femeninas ejemplares del Antiguo Testamento, consideradas como precedentes de María¹⁴⁷, y entre ellas Judith resulta de inevitable comparación con las viudas que profesaron tardíamente, al mismo nivel que las figuras de San Juan Bautista y San Pablo. La lista de figuras bíblicas de referencia para las distintas virtudes que poseían las monjas mercedarias es interminable, pero dominan ampliamente las del Antiguo Testamento (25), frente a las seis del Nuevo Testamento y los tres santos relativamente modernos: San Francisco Javier, San Vicente Ferrer y San Antonio de Padua. El convento de Alarcón, como semillero, es comparado con la casa de Jacob y Raquel, el portal del Belén y el Templo de Salomón¹⁴⁸, esto es, un centro de todas las virtudes del Antiguo Testamento y algunas conexiones con el Nuevo.

Asimismo observamos grandes paralelismos con las vidas ejemplares de los varones de la misma orden y la misma época. Fray Alonso Pérez, del convento de Gibraltar a principios del siglo XVII, también fue un trabajador hijo de padres humildes, de profesión tardía, que legó sus bienes al convento, trabajó duramente desde el punto de vista físico en los oficios más bajos, observó el voto de silencio, el ayuno, calzaba alpargata, era generoso con los pobres y caritativo con sus hermanos, tomaba disciplinas, se levantaba a rezar a medianoche, no tenía nada de que confesarse, profetizó el castigo de Dios a una venta que no le quiso abrir. Murió rezando de rodillas, de una calentura en la que no quería comer ni acostarse, y lo hizo con el hábito puesto¹⁴⁹. Por su parte, fray Antonio Centenero y fray Francisco de Castelví y Sarriá observaban el ascetismo de las mercedarias biografiadas, compartían sus cualidades y también llevaron a

.....
147 IGLESIAS ROUCO, L. S., «Exaltación de la santidad en la mujer: el culto a las santas antiguas y legendarias», en RAMALLO ASENSIO, G. (coord.), *La catedral guía mental y espiritual de la Europa Barroca Católica*, Murcia: Universidad de Murcia, 2010, pp. 209-244.

148 LEDESMA, F., *Historia breve... op.cit.*, pp. 153-157.

149 *Ibidem*, pp. 135-139.

cabo milagros, pero su vida era muy distinta a la de las monjas porque sus estudios, sus viajes y su labor como predicadores, confesores y docentes les infundieron un gran dinamismo y una popularidad en consonancia¹⁵⁰. La diferencia básica entre el santo y la santa era que el espacio de ella siempre era el privado, porque por muy maestra que fuera, en público una mujer debía aparecer jerárquicamente sometida¹⁵¹.

Unas vidas ejemplares reunidas, narradas tan hagiográficamente y contrapuestas a las de las figuras sagradas, no podían aspirar más que a la prestigiosa santidad barroca. La ejemplaridad está estrechamente relacionada con la santidad, tan efervescente en la Contrarreforma, puesto que constituye su primer requisito. La santidad consiste en un concepto sociocultural que la mente construye para satisfacer las necesidades y expectativas de la sociedad, ya que el santo media entre la tierra y el cielo, lo humano y lo divino. Sus características coinciden punto por punto con el modelo general que propuso la orden mercedaria mediante publicaciones como la analizada: una forma de vida inasequiblemente dura a causa de constantes y radicales renunciaciones a cualquier confort físico o psíquico (a la alimentación, el sueño, el sexo, la familia, los afectos, el honor social), todo compensado por una reverencia por parte de todos los grupos de la sociedad y por el dominio sobre la naturaleza, la muerte y la enfermedad. El milagro femenino por excelencia consiste en visiones y apariciones, contactos privilegiados con la corte celestial. Sus experiencias de santidad solían ser escritas y entregadas a sus confesores, los cuales las difundían para adquirir prestigio social¹⁵². Puesto que la Iglesia contrarreformista tenía especial empeño en distinguir la piedad y superchería popular de la hagiografía oficial y endureció las condiciones de acceso a ésta¹⁵³, la literatura de vidas ejemplares se exacerbó para señalar los méritos de quienes unos siglos antes podrían haberse convertido en santos. No es de extrañar que en el siglo XVII se produjera una inflación de figuras modélicas. La difusión de la biografía era el primer paso a seguir en la promoción de un proceso de beatificación, y cuando no se trataba de un mártir ni de un fundador, el recurso que cabía era la exaltación de sus virtudes, su perfección espiritual y los hechos sobrenaturales protagonizados¹⁵⁴. Podemos comprobar que las vidas de las mercedarias de Madrid en el siglo XVII se ajustan estrictamente a un modelo preconfigurado y aprendido mediante la literatura que constituía su única lectura¹⁵⁵. Por tanto, coincide a causa de una meticulosa labor de consciente imitación, indudablemente, pero también gracias a la perpetuación de un discurso ideológico escrito cargado de tópicos y sentido determinista que trata de ligar lo real con lo ficticio, lo actual con el eremitismo de comienzos de la Historia de la Iglesia, para legar al porvenir una memoria histórica mitificada según el modelo contrarreformista de espiritualidad, que causara admiración hacia los orígenes de los conventos de Alarcón y San Fernando.

.....
150 *Ibidem*, pp. 327-360.

151 CABIBBO, S., «Una santa en familia. Modelos de santidad y experiencias de vida (Italia, siglos XVII-XIX)», *Studia Historica. Historia Moderna*, 1998, 19, pp. 37-48.

152 ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C., *La santidad femenina... op.cit.*, pp. 263-291.

153 ARGAMOTHE, J. R., «La fábrica de los santos. Causas españolas y procesos romanos de Urbano VIII a Benedicto XIV (siglos XVII y XVIII)», en VITSE, M. (ed.), *Homenaje a Henri Guerreiro*, Vervuert: Universidad de Navarra, 2005, pp. 149-168.

154 DE CARLOS, M. C., «Imagen y hagiografía en el Madrid del siglo XVII: la difusión del culto al padre Simón de Rojas», en VITSE, M. (ed.), *Homenaje a Henri Guerreiro*, Vervuert: Universidad de Navarra, 2005, pp. 327-346.

155 Los modelos femeninos principales parecen ser Gertrudis de Hefta, Lutgarda, Catalina de Siena, Santa Teresa de Jesús y María de Ágreda. CERRATO MATEOS, F., «Incendios de amor. Santidad y experiencia mística en el monasterio del Cister de Córdoba», en VVAA, *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte*, San Lorenzo del Escorial: Ediciones Escorialenses, 2008, pp. 75-90.

LA ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA LETRADA EN UN ESPACIO SIN LETRAS. LITIGANTES, JUECES Y AGENTES DE COMUNICACIÓN ANTE LA JUSTICIA ORDINARIA DEL ÁREA DE ORTIGUEIRA EN EL SIGLO XVII¹

Lawyer justice administration in a space without letters. Litigants, judges and agents of communication faced with the ordinary justice in the area of Ortigueira in the seventeenth century

Mónica F. Armesto²

Resumen: La presente investigación parte del análisis tipológico de las causas civiles elevadas a los tribunales señoriales del área de Ortigueira para establecer, a partir de una metodología basada en la observación de la caligrafía de las firmas, criterios de procedencia social y nivel de alfabetización de jueces y hombres buenos. Reflejando cómo sus conocimientos afectaban a la aplicación de justicia.

Palabras clave: Justicia civil ordinaria. Niveles de alfabetización. Litigantes. Jueces de señorío. Contadores-partidores.

Abstract: This research starts with the typological analysis of civil lawsuits on state juries in Ortigueira to establish, through a methodology based on the handwriting of the signatures, the criteria of social origins and literacy of judges and arbitrators. How their knowledge affected justice administration is reflected.

Key Words: Ordinary civil justice. Literacy levels. Litigants. State judges. Meter-auditors.

* INTRODUCCIÓN

Desde antiguo, la justicia aparece configurada dentro del cuadro formado por las cuatro virtudes cardinales –prudencia, justicia, fortaleza y templanza–, aún cuando se caracteriza por su aplicación indiscriminada, no exenta de crueldad. Como se advierte en una de las venerables crónicas de la Alta Edad Media con respecto a un rey astur-leonés: «*virga justitia fuit, latrone soculos evelendo abtulit*». La justicia se basa en su índole consuetudinaria, fuente creadora del derecho por antonomasia que alcanza su máximo valor en relación con su grado de antigüedad. A mayor antigüedad, mayor grado de valoración. Se está ante un derecho de base populista, con fuerte impronta religiosa –el buen derecho viejo–. Un derecho que no tiene carácter técnico ni se estudia en las universidades, y cuyos cultivadores suelen ser personas del lugar o de la comarca, ancianos por lo general, que saben de tradiciones y fórmulas antiguas. Con el tiempo, estas virtudes atributivas no bastan, de modo que en la Baja Edad Media dará comienzo un proceso de secularización y tecnificación del derecho. Lo cual, a su vez, conlleva el reforzamiento de

1 Fecha de recepción: 2016-09-15; Fecha de revisión: 2016-09-17; Fecha de aceptación: 2016-11-16; Fecha de publicación: 2017-09-07.

2 Contratada predoctoral en el marco del Plan Galego de Innovación e Crecemento (I2P), 2011-2015, concedido por la Xunta de Galicia, Departamento de Dereito Público Especial de la Universidad de Santiago de Compostela, Facultade de Dereito, Avda. Dr. Ángel Echeverri, s/n. Campus sur, 15782, Santiago de Compostela. Miembro integrante del Grupo de Investigación en Historia Moderna de la Universidad de Santiago de Compostela (GI 1921). c.e.: monicaarmesto@hotmail.com. El presente trabajo se enmarca dentro del proyecto de investigación *Culturas urbanas: las ciudades interiores en el noroeste ibérico, dinámicas e impacto en el espacio rural* (HAR2015-64014-C3-3-R), concedido por el Ministerio de Economía y Competitividad.

las atribuciones del monarca que –sin perder su trasfondo de rey justiciero– se irá convirtiendo progresivamente en *rey legislador*³.

El cambio fundamental operado en materia de justicia, consecuencia de la recepción tardía del derecho romano, es la subordinación de los tribunales de señorío a las reales audiencias, instauradas por la Corona a comienzos de la Edad Moderna. En Galicia, es sabido que esto opera tras la implantación de la Real Cédula de 8 de agosto de 1480, mediante la cual Isabel I instauraba el corregimiento –o gobernación– formado por el gobernador Acuña y el Licenciado Chinchilla, precedente inmediato de la Real Audiencia del Reino⁴. La creación de un órgano de justicia superior en Galicia, cuyo territorio se distribuía en unos 3.755 estados de señorío⁵, resulta eminentemente significativo a efectos de renovar la confianza de los vasallos en la justicia. Todavía en el siglo XVIII, pueden leerse numerosos testimonios acerca de la actividad negligente de los jueces de señorío, lo cual tiene mucho que ver con su escasa o nula formación. Llegando, incluso, a tacharlos de «hombres ineptos, rústicos e idiotas, criados de los señores y, a veces, sus mozos de espuelas»⁶, además de poner en cuestión su condición moral.

La lógica dicta que semejantes testimonios no se encontraban demasiado alejados de la realidad, teniendo en cuenta que muchos de estos jueces eran designados por el señor jurisdiccional –o a propuesta de acólitos en su ausencia–, por lo que la elección solía recaer miembros de la comunidad, que ni siquiera cumplían en su mayoría la exigencia de titulación letrada prevista en la Pragmática de Barcelona de 1493⁷. Ahora bien, también es cierto que la Historiografía gallega todavía no ha trabajado lo suficiente este tema como para extender las conclusiones anteriores a la totalidad de jueces o, acaso, matizar el mal hacer de la justicia en el señorío. Especialmente, cuando la experiencia investigadora muestra que, a pesar de la implantación de la Real Audiencia, dichos tribunales se siguieron usando, y mucho. Es más cuestión, por lo tanto, de acatar los criterios que distinguieron la lógica de actuación de la primera instancia señorial frente a la Real Audiencia de Galicia en el seno del Ordenamiento Jurídico moderno. Porque, si bien la vía del juzgado señorial podría ser esquivada al alegar razones de protección de derechos a favor de la *fuerza limpia*⁸, no dejó de resultar menos cierto que, durante el período moderno, los juzgados ordinarios continuaron llevando el mayor volumen de causas del Reino, remitidas sobre todo bajo tipologías de litigiosidad cotidiana: partijas de herencia, curatelas de ausentes o menores, reclamaciones y ejecuciones por pequeñas deudas, recobros y retractos de inmuebles, con un grupo de expedientes variados cuyo motivo se encontraba, igualmente, en relación con la tenencia de la tierra.

Las 1234 causas civiles que suma el fondo compuesto por los 12 tribunales señoriales de las jurisdicciones y cotos hallados en las tierras de Ortigueira, constituyen un buen ejemplo de

.....

3 BERMEJO CABRERO, J. L., *Poder político y administración de justicia en la España de los Austrias*, Madrid: Ministerio de Justicia, 2005, pp. 15-16.

4 ORTEGO GIL, P., «La fuerza limpia de justicia: la Real Audiencia de Galicia», *Die Höchstgerichtsbarkeit im Zeitalter Karls V. Eine vergleichende Betrachtung*, Baden Baden: Nomos, 2011, p. 134.

5 Correspondiendo 3.455 a seculares, eclesiásticos y órdenes de caballería y solo 300 al realengo. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, P., «Contribución al estudio del régimen señorial gallego», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1990, 60, pp. 103-184 (en concreto p. 103).

6 *Ibidem*, p. 120.

7 ROLDÁN VERDEJO, R., *Los jueces de la Monarquía absoluta. Su estatuto y actividad judicial. Corona de Castilla. Siglos XIV-XVIII*, Tenerife: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 1989, pp. 76-77.

8 ORTEGO GIL, P., «La fuerza limpia de justicia»... *op.cit.* p. 206.

comunidad litigiosa según tónica de la sociedad gallega de Antiguo Régimen. Cuanto más, al tratarse de un volumen de causas respectivo solo al siglo XVII, que no incluye ni el ámbito criminal ni tampoco litigios que hubiesen tenido lugar en tribunales especiales ubicados en la zona⁹, o la propia Real Audiencia actuando en primera instancia¹⁰. A mayores de eso, se trata de uno de los pocos ejemplos en cuanto a conservación de documentación judicial del señorío en Galicia anterior al siglo XVIII. Un fondo más valioso aun, si cabe, teniendo en cuenta que son numerosos los expedientes y varios los juzgados comprendidos. Por supuesto, pertenecientes todos ellos a las tierras ortigueiras que, pese a su continuidad geográfica, no llegarían a constituir relación administrativa alguna hasta los albores de la contemporaneidad. Cuando, por Decreto de 9 de octubre de 1812, se ordena la estructura del partido judicial que hoy en día engloba los cinco términos municipales según *limes* de los señoríos jurisdiccionales: Ortigueira al Norte, Cedeira al Oeste, Cerdido al Sudoeste, Manhón al Este y, finalmente, el de As Pontes de García Rodríguez al Sur¹¹.

Desde el punto de vista geográfico, estas tierras se ubican en el punto más septentrional de la Península Ibérica, con salida al mar a través de las rías de Bares y Barqueiro, Santa Marta de Ortigueira y Ladrado, el puerto de Espasante y el de Cariño¹². En términos demográficos, la banda costera norte se distinguía en el siglo XVII por una red de ciudades y villas comparativamente densa, cuyo dinamismo demográfico la Galicia interior estuvo lejos de alcanzar¹³. A destacar dentro del área objeto de análisis la presencia de las villas de Cedeira, Santa Marta de Ortigueira y As Pontes de García Rodríguez. No obstante, muy ancladas en una economía tradicional, con escasos contactos externos¹⁴. En buena medida, debido a la decadencia de la pesca durante el siglo XVII. En el plano social, la agricultura de subsistencia se combinó en contados casos con la práctica de oficios artesanales. Con todo, a partir de los expedientes judiciales se percibe una capa no desdeñable de labradores con recursos sobrantes que dedicar al litigio. En cuanto a las peculiaridades conformadoras del modo de vida, el sistema agrario se caracterizó por una cabaña ganadera abundante, aprovechamiento intensivo del monte –con predominancia de los cultivos periódicos en monte abierto- e introducción tardía del maíz, en la segunda mitad del siglo XVII¹⁵. Factores todos ellos que, unidos a un sistema de herencia tendente al reparto desigual y la mejora corta, propiciaron una litigiosidad predominante en partijas de herencia y asuntos sobre representación de personas.

.....

9 En las tierras de Ortigueira, además de la justicia señorial ordinaria, cupió la especial del Hospital Real de Santiago y privilegios de los conventos de Meira, Monfero y Santo Domingo. MACIÑEIRA Y PARDO DE LAMA, F., *Crónicas de Ortigueira*, A Coruña: La Voz de Galicia, 1892, p. 38.

10 Además del oidor itinerante, con facultad de conocer en primera instancia las causas ocurridas en un radio de cinco leguas a la redonda, motivo para acudir directamente a la Real Audiencia de Galicia fue el no esperar justicia del juez ordinario. ORTEGO GIL, P., «La fuente limpia de justicia»... *op.cit.* pp. 179-181, y HERBELLA DE PUGA, B., *Derecho práctico y estilos de la Real Audiencia de Galicia*, A Coruña: La Voz de Galicia, 1975, p. 14.

11 DÁVILA DÍAZ, J., *Geografía descriptiva de la comarca de Ortigueira*, A Coruña: Deputación, 1990, p. 29.

12 DÁVILA DÍAZ, J., *Apuntes geográficos del partido judicial de Ortigueira y un plano del mismo*, A Coruña: Imprenta de Ferrer, 1906, pp. 2-3.

13 REY CASTELAO, O., *Montes y política forestal en la Galicia del Antiguo Régimen*, Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións de la Univerisdade de Santiago de Compostela, 1995, p. 85.

14 Incluso avanzado ya el siglo XVIII, continua el escaso dinamismo en las villas del área de Ortigueira, que entre las tres no llegaban a sumar 400 vecinos. Encabezando Cedeira con 230, Santa Marta con 90 y as Pontes de García Rodríguez con solo 45. La información se extrae de las respuestas a la Pregunta 21ª del Interrogatorio del Marqués de Ensenada.

15 SAAVEDRA FERNÁNDEZ, P., *Economía, Política y Sociedad en Galicia: La provincia de Mondoñedo, 1480-1830*, Madrid: Xunta de Galicia, 1985, p. 191.

Con respecto al quehacer de los juzgados, en el seno de comunidades tan profundamente ruralizadas, el hecho de que los conocimientos de lecto-escritura fuesen monopolio del clero y la hidalguía, lleva a reflexionar sobre el impacto que podría causarle a un 88% de litigantes campesinos el tener que dirigirse a la justicia en un lenguaje tan ajeno a ellos como era el escrito. Más todavía, cuando sus mismos jueces no tenían por qué dominar la lecto-escritura. Por todo ello, se pretende ahondar aquí en el funcionamiento de los cauces de intermediación comunicativa entre el mundo de lo escrito –representado, en este caso, por los tribunales de justicia- y las comunidades de Antiguo Régimen, regidas por lo consuetudinario. La respuesta viene dada por la intervención de una serie de figuras surgidas del seno de la misma comunidad –*peritos o expertos locales*- que, junto a los asesores letrados, mediatizaron las decisiones del juez. Se hace mención, sobre todo, a los llamados *hombres buenos* procedentes de la infrajusticia bajomedieval. Se hace mención, sobre todo, a los llamados *hombres buenos* procedentes de la infrajusticia bajomedieval que, sin llegar a constituirse en personal subalterno, participan del funcionamiento de las instituciones, según se documenta en fuentes relativas al concejo¹⁶. Los *hombres buenos* de los estudios sobre prácticas infrajudiciales durante la Edad Media y Moderna que, debido a la naturaleza de las causas más ampliamente elevadas a los juzgados del área de Ortigueira, se hicieron llamar además: «contadores, partidores, taxadores y avaliadores».

Todavía a día de hoy, la Historiografía ha hablado poco de figuras tan relevantes para la celebración de acuerdos entre la comunidad, ya no solo en el plano escrito, sino sobre todo en el ámbito del acuerdo verbal. La falta de censos de población fiables para el siglo XVII, unido a la escasez de fuentes anteriores al siglo XVIII en Galicia, dificultó el bosquejo de las características socio-culturales de estos hombres –procedencia social, nivel económico, en dónde podrán haber adquirido sus conocimientos-, más allá de la coincidencia generalizada en su buena fama entre los vecinos. Pues sin desmerecerla, en las tierras ortigueiras parece observarse la tendencia a repetir nombramiento en aquellos *hombres buenos* con destrezas en lecto-escritura y cálculo, por encima del comportamiento moral¹⁷. Como ya se ha adelantado anteriormente, la naturaleza de los litigios para los que eran llamados estos personajes exigía una intermediación de sus conocimientos entre las partes y la pretendida ratificación de voluntades por el juzgado. En el terreno de lo escrito, se volvió mayúscula su importancia al encargarse de la redacción de cuentas de bienes, solicitud de documentación y presentación de quejas al juez. Cuando no escribiendo, por lo menos, mediando. De ello se extrae la originalidad de la justicia en Antiguo Régimen que, al decir de Tomás Mantecón, operaba mediante la puesta en valor de formas de organización comunitaria en aquellos espacios en que no llegase el Derecho¹⁸.

.....
16 LÓPEZ FERREIRO, A., *Fueros municipales de Santiago y de su tierra*, Santiago de Compostela: Imprenta del Seminario Central, 1896, pp. 202-206.

17 Merecen una mención de interés en cuanto al mundo infrajudicial y sus agentes, el trabajo ya clásico de ROUSSEAU, X., «Entre accommodement local et contrôle étatique: pratiques judiciaires et non-judiciaires dans le règlement des conflits en Europe médiévale et moderne», en GARNOT, B., *L'infrajudiciaire du Moyen Age à l'époque contemporaine*, Dijon: Publications de l'Université de Bourgogne, 1996, pp. 87-107, y, a nivel gallego, IGLESIAS ESTEPA, R., «La conflictividad “sorda”: un estudio sobre la criminalidad a finales del Antiguo Régimen», *Obradoiro de Historia Moderna*, 2001, 10, pp. 247-273.

18 MANTECÓN MOVELLÁN, T. A., «El mal uso de la justicia en la Castilla del siglo XVII», en FORTEA, J. I., GELABERT, J. E. et alii (eds.), *Furor et rabies. Violencia, conflicto y marginación en la Edad Moderna*, Santander: Universidad de Santander, 2002, p. 56.

1. METODOLOGÍA Y OBJETIVOS

El predominio historiográfico que se le ha otorgado a la Real Audiencia de Galicia, así como al ámbito de la justicia penal en el siglo XVIII, merece ser matizado a partir de un tratamiento adecuado de la justicia civil en el señorío. Especialmente, en su vertiente comunitaria –quién y sobre quiénes se administraba justicia-. El análisis cuantitativo imprescindible de las causas que se contienen en el fondo civil de los tribunales del área de Ortigueira, ubicado en el Archivo Histórico Universitario de Santiago (en adelante, AHUS), debe ser contrastado con las informaciones del Catastro del Marqués de Ensenada –dada la ausencia de censos fiables en el siglo XVII- para delimitar los diferentes señoríos jurisdiccionales según magnitudes territoriales y peso en número de vecinos, a fin de detectar posibles cambios de jurisdicción en el tránsito del siglo XVII al XVIII y, con ello, si en cada una de éstas se mantenía el juzgado en activo. Como es habitual, el elevado volumen de causas (1234 para el conjunto del siglo XVII) obliga a la realización de cortes cronológicos en tres períodos sucesivos, adaptándose a las necesidades que presenta un análisis en la media duración. Por ello, se opta por establecer los cortes de 10 en 10 años teniendo en cuenta la conservación documental: 1639-1649, 1659-1669, 1679-1689. Se extrae una muestra de 417 expedientes, representativa para el conjunto de un siglo, conforme a la totalidad de causas halladas.

A mayores de una clasificación tipológica de las causas elevadas ante los juzgados de señorío, el análisis cuantitativo responde a la necesidad de establecer un *ratio* de litigantes por número de vecinos de las tierras ortigueirasas. Cuestión fundamental a la hora de descifrar el potencial económico y social de aquellos que acudían a la justicia señorial en Antiguo Régimen e incidir, dentro del análisis cualitativo como objetivo principal de esta investigación, en los niveles de alfabetización de la población a efectos de remarcar el contraste entre la realidad impuesta por la *justicia desde arriba* –oficial- y las formas tradicionales de organización comunitaria. Ambas vinculadas a través del fenómeno de la delegación de escritura.

Sin dar de antemano nada por hecho, en el reverso de la administración de justicia –ámbito de sus aplicadores-, se halla idéntico problema en precisar los niveles de alfabetización de cara confirmar o desmentir mitos sobre el analfabetismo imperante en los jueces de señorío. Principalmente, al haber sido descartada la cuantificación de firmas como método fiable de medición. Por lo que habrá que proceder a la observación de la calidad caligráfica de las firmas existentes según los criterios expresados en las tablas –Muy buena, Buena, Regular y Mala-. Una forma válida, conforme a los datos objetivos de que se dispone, a la hora de medir niveles de alfabetización, siempre que se le someta a la crítica pertinente. Es decir, sin llegar a descartar factores de habilidad en el trazado de la letra, secuelas de enfermedades, taras físicas o edad avanzada, que pudieren hacer parecer cuasi-analfabeto –en función de una caligrafía que pinta rudimentaria- a un escribiente perfectamente alfabetizado.

Lo mismo sucede con respecto a los «hombres buenos, contadores, partidores». Igual que en el caso de los jueces, sus características socioeconómicas se abordarán a través de los datos proporcionados por la documentación. La ausencia de un censo similar al Catastro de Ensenada (1752) en el siglo XVII, con seguridad constituye el reto a asumir al abordar una investigación de índole social. Sobre todo, cuando en materia judicial, las fuentes se ciñen a los datos que pudiesen interesar en el curso del proceso, lejos de la exhaustividad mostrada por las fuentes de carácter fiscal, cuya intención clara es recaudatoria. Aun así, junto al nivel de firma, se han

podido extraer las características comunes de los contadores-partidores más recurridos en el área de Ortigueira según número de intervenciones, vecindad y jurisdicción. No obstante, la profesión –que también se señala- no pueda establecerse con total seguridad en todos los casos, el componente rural de la zona, en consonancia con la omisión de este tipo de información en un buen número de expedientes, se debe en una alta probabilidad a que la profesión omitida se tratase de la más repetida de la zona: campesinos. Si bien refiriéndose a hombres de ciertos conocimientos –y reconocimiento-, la mayoría de estos se hallaría más próxima al grupo de los labradores acomodados.

2. LA JUSTICIA CIVIL ORDINARIA EN EL ÁREA DE ORTIGUEIRA

2.1. LOS SEÑORÍOS

Se conoce como *tierras de Ortigueira* el conjunto de jurisdicciones medievales que en los albores de la época contemporánea pasaron a constituir la comarca del mismo nombre, lo que en términos geográficos se designaría como tierras de Ortegal, tierras del Sor y tierras de Eume central, con diferencias muy apreciables entre sí¹⁹. Geográficamente, se ubican en la extremidad norte de la actual provincia de A Coruña. Si bien en Antiguo Régimen este conjunto de jurisdicciones se hallaba entre las provincias colindantes de Mondoñedo y Betanzos²⁰. Mientras le pertenecían a esta última Cedeira, Cerdido, Moeche, As Pontes y Ortigueira. Por su parte, las jurisdicciones de Bares, Mogor, Granhas do Sor, Landrove y Manhón caían en Mondoñedo. Esto, que a ojos contemporáneos puede parecer una atrocidad administrativa, antes de Floridablanca no suponía dificultad ninguna. Galicia constituía una complicada trama territorial y de dominios sin continuidad geográfica, ni mucho menos político-territorial, debido a la propia conformación de los señoríos, condicionados por una dinámica de herencias, compras y donaciones. De modo que, las mal llamadas *siete provincias*, no adquieren el carácter de circunscripción político-administrativa de primer grado, sino la significación de áreas provinciales que funcionarían solamente a efectos de reparto de impuestos y levas militares, vehículo de comunicación de las órdenes del rey con el reino. Operando, en última instancia, toda Galicia como una circunscripción provincial de primer orden en el conjunto de la Monarquía²¹.

A las demarcaciones de tipo administrativo en las que se dividía la Corona de Castilla en el siglo XVIII –provincias e intendencias, partidos, alcaldías mayores, gobiernos políticos y militares-, hay que añadirle la superposición de señoríos jurisdiccionales, también sin continuidad geográfica. Las tierras de Ortigueira, en este sentido, no iban a ser una excepción, en cuanto que en sus 626 qm² llegaron a coexistir en el siglo XVII hasta 12 señores distintos, entre laicos y eclesiásticos. La situación era susceptible de complicarse en aquellos lugares en los que convivía la jurisdicción de varios señores sobre un mismo espacio. Al frente de los más sonados –Astorga, Obispado de Mondoñedo, Casa de Alcañizas, etc.-, se situaba el condado de Lemos, máximo exponente de la vieja aristocracia gallega aupada en torno a las crisis políticas

.....
19 DÁVILA DÍAZ, J., *Geografía descriptiva...* op.cit. p. 81.

20 *Ibid.*, p. 23.

21 RÍO BARJA, F. X., *Cartografía xurisdiccional de Galicia no século. XVIII*, Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, 1990, pp. 10-11.

de la Monarquía castellana a finales de la Edad Media que, desde la década de los 40 del siglo XVI, englobaría además la Casa de Andrade –señorío originario de las tierras de Cedeira-²² y lograría, pese a los vaivenes familiares, mantener sus estados hasta el último tercio del siglo XVIII. En el siglo objeto de análisis, señoreaba la rama de los Castro de Andrade Osorio que, a parte de las jurisdicciones de Cedeira, As Pontes y San Xurxo de Moeche, abarcaba –según la documentación manejada- la de Cerdido, cuyo señorío en el siglo XVIII se corresponderá ya con el Marquesado de San Saturnino. La clasificación de señoríos ortigueireses por número de vecinos según el Catastro de Ensenada (1752) de cara determinar su influencia en estas tierras es como sigue:

CUADRO 1: COMPARATIVA DEL PESO DE LOS SEÑORÍOS EN EL ÁREA DE ORTIGUEIRA DE ACUERDO AL CONJUNTO DEL REINO DE GALICIA EN NÚMERO DE VECINOS.

SEÑORÍO	JURISDICCIONES	SEÑOREO EN N° DE VECINOS EN TIERRAS DE ORTIGUEIRA
Condado de Lemos	Cedeira, As Pontes, Cerdido (s. XVII), San Xurxo de Moeche	6925
Marquesado de Astorga	Ortigueira, Manhón	2269
Casa de Alcañizas	Galdo, Barrio de San Fiz en Mogor	416
Marquesado de San Saturnino	Cerdido (s. XVIII)	305
Obispado de Mondoñedo	Bares, Mogor	202
D. Xoaquín Velarde	Landrove	102
Condado de San Rafael	As Ribeiras do Sor	86
Condado de Maceda	Santa Cruz de Moeche	68
Monasterio de Meira	As Granhas do Sor	No consta
Colegio Seminario de Viveiro	Coto de Malados (insito en Cerdido)	No consta

FUENTE: Respuestas a la Pregunta 22ª del Interrogatorio del Castastro de Ensenada por jurisdicciones ubicadas en la zona de Ortigueira.

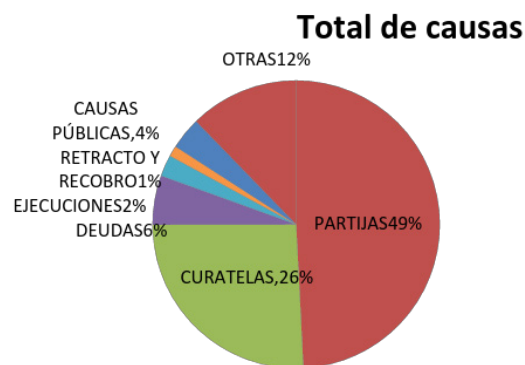
2.2. LAS CAUSAS

Al contrario de lo que muchas veces se ha supuesto para los señoríos gallegos después de la implantación de la Real Audiencia, de las tierras de Ortigueira se denota que hasta el

.....
22 RIVERA ROUCO, E., *Estudio sobre la historia de Puentes de García Rodríguez y su comarca*, A Coruña: La Voz de Galicia, 1976, p. 69.

señor más débil en número de vasallos mantuvo su juzgado²³. Todos los jueces localizados en el área de Ortigueira lo eran en primera instancia. Resulta importante aclarar esto, ya que en Galicia sucede algo diferente al Reino de Portugal, donde la justicia señorial funcionaba como intermediaria, existiendo la posibilidad de recurrir sentencias de los jueces de las tierras por el señor jurisdiccional o un oidor suyo²⁴. Cosa, incluso, muy diferente a los supuestos de señoríos donde se colocaba un juez de apelación al estilo del Asistente de Santiago y el juez del obispo de Tui²⁵. Así pues, las jurisdicciones de Ortigueira se encontraban al mismo nivel dentro del Ordenamiento Jurídico, sin poder ocasionar recurso entre audiencias de entes poblacionales pertenecientes al mismo señor. De hecho, los rastreos de apelación seguidos en los juzgados de Ortigueira conducen, directamente, a la Real Audiencia de Galicia sin que cupiese recurso, por ejemplo, de un auto dado en Manhón a la audiencia de Santa Marta de Ortigueira.

Todo lo anterior parece indicar que la innegable confianza mostrada en «la fuente limpia de justicia», no privaba a la gente de usar los juzgados señoriales –y usarlos con asiduidad–, sobre todo, en aquella serie de causas que, por escasa cuantía o razones de índole procesal, no pudiesen ser iniciadas en la Audiencia de Galicia. A saber, partijas de herencia, curadorías y representación de menores –obligatoriamente, a resolver en primera instancia– o deudas de menos de 10.000 maravedís²⁶. Entre esta –escasa– variedad tipológica se pueden encontrar también algunos retractos y recobros de bienes raíces, amén de causas de índole pública –tales como mandatos del señor jurisdiccional, órdenes de autoridades del Reino, solicitudes a título particular al regimiento o juzgado y pleitos pendientes de la villa de Ortigueira con otras villas y jurisdicciones gallegas–, además de una serie de asuntos no agrupados que, en su mayoría, se relacionan con bienes raíces y patrimoniales. En porcentajes, el reparto causal vendría a ser el que sigue:



FUENTE: AHUS , serie judicial civil, Ortigueira, Exp. 1-1234.

.....
 23 Contrastándose la documentación judicial respectiva al siglo XVII con las informaciones del siglo posterior, se detecta el funcionamiento de juzgados en apariencia insignificantes como en Cerdido y Malados, Galdo, Mogor, Bares y Landrove, según las respuestas a la Pregunta 32ª del Catastro de Ensenada (1752).

24 HESPAÑA, A. M., *As vésperas do Leviathan: Instituições e poder político em Portugal. Séc. XVII*, Lisboa: Almedina, 1994, p. 482.

25 GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, X. M., *La justicia local y territorial en la Galicia del Antiguo Régimen*, Universidade de Santiago de Compostela, 1995, Tesis de Doctoral inédita, Vols. I y II.

26 Los juicios de cuentas de tutela constituirían la única causa que no podría llevarse a la Real Audiencia en primera instancia. En cuanto la primera instancia de la Audiencia incluiría, de forma obligada, los casos de corte. A decir del conocido abogado Bernardo Herbella de Puga: «la causa civil ó criminal que por su gravedad ó por que llega á cierta cantidad, ó por la calidad de las personas que litigan, se puede radicar desde la primera instancia en el tribunal superior de la provincia, aunque para ello se saque á los litigantes de su fuero ó domicilio». HERBELLA DE PUGA, B., *Derecho práctico y estilos... op.cit.* p. 14.

De la litigiosidad extraída se infiere una sociedad poco dinámica, en donde el apego a la tierra conlleva además el sello de la familia. Desaparecidos los causahabientes, la gente debía disponer de los bienes atendiendo a un sistema de herencia mayoritariamente desigualitario y con tendencia a la mejora corta. El hecho de coexistir hijos de sucesivos matrimonios de los causantes –según la lógica de un mercado matrimonial en el que proliferaban las segundas nupcias en ambos sexos–, ya de inicio hacía prever disputas para con hermanos, hermanastros, madrastras o padrastros lo cual, previsiblemente, se trataba de solventar mediante el recurso –caro, aunque efectivo en términos legales– de la partija. Al mismo tiempo, solían quedar descendientes menores de veinticinco años o emigrados –sobre todo, en zonas de alta emigración estacional, como Ortigueira y As Pontes– a los que era necesario proveer de curador y cuya gestión habría que fiscalizar una vez extinta la relación, a partir de la tasación hecha por «expertos» locales –«hombres-buenos, contadores, partidores, tasadores y “*abaliadores*”»– con refrendo judicial final.

La presencia de la tierra, dotada de tan fuerte componente familiar se nota, igualmente, en las acciones de retracto interpuestas contra aquellos propietarios que, lejos de respetar el derecho de adquisición preferente que tocaba a sus coherederos, vendían los inmuebles sin ejercer tanteo ni consentimiento –pues el Ordenamiento Jurídico prohibía la venta de muebles, a excepción de las armas–. La tierra, *fuerza inagotable de conflictos*, se enmarca de nuevo en la categoría *otros* en forma de reclamación de rentas, foros, propiedad, posesión, partición de montes y alguna –minoritaria y fuera del muestreo– servidumbre. Es dentro de esta última categoría donde se engloban los escasos asuntos de mar, reflejo de un medio económico en decadencia a lo largo del siglo XVII (0,72%). Las deudas, por su parte, constituyeron el único sector de litigiosidad de predominio de la reclamación intercomunitaria frente a la familiar.

3. UNA SOCIEDAD LITIGIOSA

3.1. EL PERFIL SOCIAL DE LOS LITIGANTES

Atendiendo al análisis de las causas elevadas a los juzgados del área ortigueirasa, en el plano sociológico se concluye en rasgos generales una litigiosidad predominantemente entre vecinos de la misma jurisdicción –o jurisdicciones próximas–. En su mayor parte labradores, como resulta esperable según las tipologías de causas definidas con anterioridad. En efecto, es la gente del común quien acude a los tribunales en un 88% de las ocasiones, bien ocupando la posición de demandantes o bien ocupando la de demandados. De modo que el 12% restante de los litigantes se corresponde con las élites locales. Nunca con los señores jurisdiccionales o nobleza titulada. Pues conviene recordar que esto no tendría cabida en unos tribunales nacidos de su propia naturaleza. Si se produjere algún pleito entre señores y vasallos –de lo que no se ha hallado rastro documental en este caso–, se dirimiría directamente por el cauce de la Real Audiencia de Galicia. Así pues, las élites locales que litigaban ante los juzgados del área de Ortigueira pertenecerían al clero local, miembros del concejo y lo que podría equipararse a las llamadas *profesionales liberales* –abogados, procuradores, escribanos–. Desglosados en sus respectivos grupos según posición ocupada en las demandas serían:

CUADRO 2: ÉLITES LITIGANTES EN LOS JUZGADOS DEL ÁREA DE ORTIGUEIRA EN EL SIGLO XVII

	DEMANDANTES		DEMANDADOS		TOTALES	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Eclesiásticos	11	2,63	2	0,48	0	0
Hidalgos	15	3,59	5	1,2		
Regidores	9	2,15	0	0		
Profesiones liberales	8	1,92			50	12

FUENTE: AHUS, serie judicial civil, Ortigueira, Exp. 1-1234.

De cualquier forma, el campesinado continuaría como protagonista de los litigios, bien enfrentándose entre sí o bien –como se puede observar en alguna ocasión- contra las élites de la comunidad. Hay que resaltar la elevada presencia de éstas en los juzgados, lo que puede derivar –según los datos de Carlos Breixo- de una población ya por sí pródiga en número de hidalgos²⁷. Por otra parte, en una sociedad donde la tierra devino en el principal medio de producción, no se aprecia diferencia entre los intereses perseguidos por élites y campesinos ante el juzgado, resumiéndose básicamente en las tipologías de casusas estudiadas -disputas de índole patrimonial y herencia, administración de bienes y representación de menores o ausentes, pequeñas deudas y derechos reales-. En cuanto al enfrentamiento entre los distintos grupos sociales, rara vez figuran clérigos e hidalgos demandados por sus foreros campesinos. Mientras los enfrentamientos entre élites resultan todavía más minoritarios. Desde el prisma del buen ejercicio de la justicia, parece significativo que el juez Francisco Silva hubiese dado auto favorable a la oposición presentada por los labradores Blas Santiago –vecino de la feligresía de Santa María da Pedra-, Pedro Vázquez –de la feligresía de Landoi- y Juan de San Domino y Ventosa –de Santo Hadrao- al pago de las rentas correspondientes a la hacienda anexa a la capilla del Rosario, que les exigía su capellán, Alonso Claudio Pérez de la Peña²⁸.

Debido a las dificultades añadidas que suponía vencer las distancias en Antiguo Régimen, se aprecia apenas un 10% de demandantes de fuera de las jurisdicciones ubicadas en el área de Ortigueira. Porcentaje que se reduce a un 0,23% con respecto a los demandados. Con todo,

.....
27 A modo de referencia, del censo de 1584 sobre la villa de Ortigueira y su jurisdicción extrae un total de 12 hidalgos en la parroquia de San Claudio, 4 en Barbos, 3 en San Salvador de Couzadoiro y 3 en Senra, 2 en Mosteiro y Santiago de Mera. Con, finalmente, 1 en Cuínha, Loiba, Luía, San Sebastián y Santa María da Pedra. RAMIL GONZÁLEZ, E., BREIXO RODRÍGUEZ, C. y GRANDÍO SEOANE, E., *Historia de Ortigueira*, A Coruña: Vía Láctea, 1999, p. 184.

28 «nos obponemos a un memorial jurado presentado por dicho alonso Claudio por que se nos manda le paguemos las rentas y servicios de dicha aazienda [...] porque no sse niega que loss que labramos sib de dicha capilla en que no hay duda; y porque antes de aora fue capellan della el Licenciado Diego Perez de la Peña, presvitero, que sse falucio y por su muerte lo frutos del año pasado de ochenta y sseis andvieron economia para la fabrica de la catedral Yglesia de ciudad de Mondoñedo y esta les saco a puja y se rremataron en el capitan don Alonso Baamonde Osorio beçino de feligresia de San Claudio quanto a la mitad y la otra mitad hes de maria fernandez madre de dicho liçenciado diego perez y mas hermanos del como herederos que quedaron de dicho capellán, de forma que dicho Alonso Claudio perez no tiene entrada por ningun camino de lo que pide porque los frutos y servicios de dicha Aazienda les debemos pagar a dichos herederos y arrendatarios; y quanto esto çessara ay al pressente pleito pendiente sobre dicha capilla y hesta apelado por las partes y asta que salga sentencio por el juez superior para donde se apela o que sea conpetente no deben ninguno de los pretendientes cobrar frutos algunos y si los pagamos puede ser nos obliguen a satisfacerlos segunda bez, a que no debe aber lugar para que suplicamos a Vuestra Merced lo declare y nos de por obpuestos». Fechado entre 6 de enero de 1687 y 13 de enero del mismo año. AHUS, serie judicial civil, Ortigueira, Exp. 279.

el escaso número de forasteros que se acercaron a los juzgados procedieron, en su mayoría de localidades cercanas –Riobarba, Viveiro, A Coruña-, cuando no se trató de emigrantes retornados y comerciantes de paso. Así pues, se observa una litigiosidad basada en las distancias cortas, con amplia presencia de familiares enfrentados por herencias, vecinos incluso de una misma parroquia. La tendencia era casarse dentro de la feligresía. Normalmente, la mujer se trasladaba a la casa del marido. Aunque ello no obsta la existencia de litigios variados –aparte de las herencias- entre jurisdicciones próximas. Como siempre, grandes olvidadas, la proporción de mujeres litigantes ante los tribunales ortigueireses era alta, aunque no hacía sombra a los hombres. Porque figuran en un 9,6% de los expedientes como actoras, frente a un reducido 4,07% de demandadas. En cuanto concierne el sexo femenino en ambas partes solamente aparece representado en un 0,96% de las causas.

Ni el título de hidalguía ni la posesión del estamento clerical se tendrían que corresponder a la fuerza con niveles de riqueza altos. Es más, entre el campesinado de la jurisdicción de Cedeira se encuentra algún ejemplo de labrador no titulado que se califica de «rico y acaudalado»²⁹. De entrada, el hecho de acudir al juzgado daba muestras de encontrarse en posesión de un cierto patrimonio como para afrontar causas de final incierto que, aun en sus niveles iniciales, implicaban gastos que no todo el mundo podía afrontar. Mayormente, teniendo en cuenta que los juzgados de señorío, al contrario de la Real Audiencia, carecían de abogados de pobres. Lo cual constituye una tacha que descarta estas fuentes, sino solo para utilización complementaria, en análisis de Historia social. Pese a la infrarrepresentación de los más desfavorecidos –también de aquellos que no hubiesen iniciado una causa en su vida-, la sociedad castellana en general y, muy particularmente la gallega, se había ganado fama merecida de litigante. Sorprende que en una economía de subsistencia, cualquier tribunal haya soportado volúmenes elevados de trabajo. Richard Kagan atribuye la explicación a la inflación monetaria sufrida durante la primera mitad del siglo XVI, responsable de la rebaja de los umbrales exigidos por las Ordenanzas de la Chancillería de Valladolid³⁰.

3.2. LA INTERMEDIACIÓN EN LA JUSTICIA POR DELEGACIÓN DE ESCRITURA

Ahora bien, el aceptable nivel patrimonial de los litigantes ortigueireses no halló su correspondencia en los reducidos niveles de alfabetización que, especialmente para el conjunto del siglo XVII en Galicia, formaron parte exclusiva del haber de conocimientos de hombres de la hidalguía, el clero y ciertos labradores ricos. Se dice «hombres», porque las mujeres –a excepción de algunas hidalgas y, normalmente, con un dominio escaso- y gentes de bajo estatus social, rara vez, conocían los rudimentos de la escritura. En una sociedad de clara mayoría sin alfabetizar, al decir de F. M. Gimeno Blay, la justicia oficial generaba disensiones entre dos sistemas comunicativos operantes, pero opuestos: la oralidad y la escritura. De manera que el analfabeto –circunscrito a un ambiente dominado por la primera- tendría que abandonar su medio de comunicación natural e introducirse en el opuesto: la escrituralidad de la administración, que

.....

29 Partija de los bienes de Jácome Daneiros. AHUS, serie judicial civil, Ortigueira, Exp. 18.

30 Según el autor, si en la Edad Media 6.000 maravedís representaban una suma considerable de dinero, la inflación operada durante la primera mitad del siglo XVI obró que esos 6.000 maravedís no rindiesen más de 1.500 o 2.000 en 1480. En consecuencia, achaca la inflación al gigantesco empleo de los tribunales en el siglo XVI. KAGAN, R., *Lawsuits and litigants in Castile: 1500-1700*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, p. 16.

acabaría marcando su relación de dependencia con la escritura³¹. Exigiendo, dicha incapacidad de leer –y, sobre todo, de escribir- la delegación del *illiteratus* en otra persona para poder actuar como sujeto jurídico en un mundo dominado por lo escrito. Este es un fenómeno que se produjo diariamente en la sociedad gallega de Antiguo Régimen, geográficamente periférica, rural en su inmensa mayoría y cuya organización social se encontraba influenciada en torno a las prácticas de intermediación cultural de las élites de la comunidad.

Dentro del marco general, la población ortigueira no iba a constituir ninguna excepción. Si en el conjunto gallego se incrementó en un triple la alfabetización –con variaciones a favor de las comarcas costeras- entre los años 1635 y 1700 como avanzadilla de una inexorable a lo largo del siglo XVIII³², infelizmente se carece de cifras para la zona litoral norte. En vistas a los expedientes judiciales, la escritura en las tierras de Ortigueira fue privilegio de escribanos, jueces y demás oficiales de las audiencias –procuradores y aguaciles-, así como de algunos labradores que ejercían de *hombres buenos*», el clero, la hidalguía y aquellos *expertos locales* con cierto dominio –además de la escritura- del lenguaje jurídico, a los cuales acudían sus vecinos para redactar escritos.

Según se extrae del funcionamiento de la justicia señorial, no resultaban obligatorios los escritos de abogados para la iniciación de causas. Sin perjuicio de intervenir en el decurso de los procesos más complejos, de hecho son contadas las demandas redactadas de su puño y letra. Quienes emiten las demandas son, en realidad, los llamados *agentes de intermediación cultural*: personas entre la comunidad con un conocimiento suficiente de la escritura como para suplir la capacidad del *illiteratus*, dando lugar al fenómeno de la delegación de escritura. Esto es, una persona que debiera escribir o suscribir un documento no se encuentra en condiciones de hacerlo, porque no puede o no sabe. Con lo cual, solicita a otros que lo hagan por el o ella, en su nombre, especificando o no las circunstancias y razones de la delegación. Tal es así, que dicho fenómeno se volverá muy difundido en sociedades imperfectamente alfabetizadas, en las que una fuerte demanda de escritura y documentación formulada simultáneamente desde arriba –instancia burocrática- y desde abajo –instancia de promoción socio-cultural- no logran sino provocar en tiempos rápidos una respuesta satisfactoria en términos de difusión de uso de lo escrito³³.

La tipología de delegación predominante en el área de Ortigueira sería la conocida como *fiduciaria informal*, perfectamente orientada a escribientes que, a su vez, resultaría posible definir como *afines populares*. Los cuales pertenecían al mismo ambiente socio-cultural de los que delegaban. La caligrafía predominantemente rudimentaria, pese a lo preciso de las fórmulas jurídicas empleadas, denota la mano de miembros de la comunidad –con seguridad, también labradores- mejor posicionados que, sin gozar tampoco de grandes conocimientos, podían redactar escritos en nombre de sus vecinos. El problema es que la no obligatoriedad de que el escribiente firmase la demanda, deriva en nuevo hándicap a la hora de conocer la identidad y estatus de estas personas. Importan más en la demanda los motivos del actor y, como mucho, si éste sabía firmar o no. La identidad del escribiente no interesa si no se trata de abogado o

.....
31 GIMENO BLAY, F. M., «Analfabetismo y alfabetización femeninos en la Valencia del Quinientos», *Revista de historia moderna*, 2003, 19, pp. 59-102, en concreto, p. 68.

32 REY CASTELAO, O., «Niveles de alfabetización en la Galicia de fines del Antiguo Régimen», *Bulletin Hispanique*, 1998, 100/102, pp. 271-311, en concreto p. 280.

33 PETRUCCI, A., *Alfabetismo, escritura, sociedad*, Barcelona: Gedisa, 1999, p. 105.

procurador. Con la imposibilidad de elaborar estadísticas sobre personas que escribían para los juzgados ortigueireses, a excepción de aquellos casos en que coincide la grafía del texto con la grafía de subscripción de alguno de los otorgantes. Se trata de las demandas conjuntas.

La coexistencia de demandantes no constituyó rareza alguna, en cuanto el Ordenamiento Jurídico permitió la presentación de demandas conjuntas si la *causa petiendi* era la misma para diferentes personas. En estos casos, solía encabezar uno de los actores en nombre de los demás quien, si supiese escribir, coincidiría con el redactor del escrito. La demanda conjunta también resultó minoritaria en los juzgados señoriales del área de Ortigueira, ciñéndose a un 7% del total de las mismas. Su mayor dificultad radicó en dicha coincidencia necesaria de los demandantes que, con una idéntica causa de pedir, se tendrían que dirigir a un mismo demandado o demandante. Sin embargo, nada obstaba la posibilidad de ejercitar un mayor número de reclamaciones contra uno de los demandantes que contra otros. Por razones obvias, fue la partija de herencia el tipo de expediente en el cual resultó más habitual hallar demandas conjuntas, seguido de las solicitudes de curatela o emancipación de menores. En menor medida, se presentaron demandas colectivas sobre deudas y retractos.

4. LOS JUECES

4.1. EL NOMBRAMIENTO

La designación de jueces en los señoríos gallegos de los siglos XVII y XVIII dependió de un cúmulo de circunstancias como la edad³⁴, la idoneidad física, la experiencia en el gobierno de la comunidad y las fidelidades a un señorío particular. Partiendo de éstas, se contemplaron básicamente cuatro modalidades de nombramiento: la designación directa, la elección entre varios candidatos, la elección popular confirmada *a posteriori* y la celebrada mediante asamblea abierta³⁵. En tierras ortigueiresas, concretamente en la jurisdicción de Cedeira –que, en el siglo XVI, se había encontrado integrada en la merindad de Moeche–, el conde de Lemos designaba un alcalde juez ordinario con mandato de tres años. El cual, como se puede ver en la Tabla 1 del Anexo, en la práctica solía ser prolongado. Asimismo, nombraba dos escribanos de número, capitán de milicias locales y montero mayor de lobos. Los vecinos, por su parte, elegían anualmente tres procuradores generales, uno por cada distrito en que la jurisdicción se encontraba dividida, para la gestión y defensa de los intereses comunes³⁶.

En Cerdido, constaba haber un juez ordinario a nombramiento del marqués de San Saturnino, a partir de 1687 también titulado vizconde de Cerdido³⁷. Mientras que en el estado de Moeche, el conde de Lemos y de Andrade imponía un juez con rango de merino que administraba justicia en la fortaleza de Moeche y recibía asesoramiento jurídico de un letrado³⁸. En las jurisdicciones

.....

34 En los inicios de la Edad Moderna, la Pragmática de Barcelona viene a poner fin a las discusiones sobre la edad idónea para el ejercicio de la judicatura en los 26 años. Rebajándose a los 20 si el juez se obligase a actuar mediante lugarteniente letrado. GARCÍA MARÍN, J. M., *El oficio público en Castilla durante la Baja Edad Media*, Madrid: INAP, 1997, p. 183.

35 GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, X. M., *Los caracteres socio-profesionales de los oficiales de la administración de justicia en Galicia (1640-1820). La burocracia judicial de Bouzas, Vigo y Santiago*, Vigo: Instituto de Estudios Vigueses, 1999, p. 96.

36 VV.AA., *Gran Enciclopedia Gallega*, Santiago de Compostela: Silverio Cañada, 1994, Vol. VI, p. 71.

37 *Ibidem*, vol. VI, p. 132.

38 *Ibidem*, vol. XXI, p. 119.

de Santa Marta de Ortigueira y As Pontes de García Rodríguez, el tratamiento de «don» que, en mayor medida que en las jurisdicciones colindantes, recibieron sus jueces, opera como indicador de la colocación de élites locales al frente de los tribunales ordinarios. A este respecto, las investigaciones de Xoán Miguel González Fernández aúnan los orígenes de la judicatura ordinaria en Antiguo Régimen, preferentemente, en torno a tres grupos sociales: la hidalguía, labradores o artesanos acomodados y profesionales de la justicia. Los cuales coinciden con lo observado en los juzgados del área de Ortigueira:

-Primero, se hallaría el grupo de más peso entre la judicatura de señorío en Galicia, ocupando mayoritariamente las audiencias de las villas de Cedeira, Ortigueira y As Pontes. Aportan pistas los apellidos de sus jueces, todos ellos vinculados a la hidalguía de la zona³⁹. Véase Pita Tordesillas y Prado, Méndez de la Torre, Sanjurjo Montenegro, Bouza de Galdo, Rodríguez Dorado y Aguiar o Bouza Messía Alfeirán; a los que hay que sumar los Cora Montenegro y Galdo, que actuaron a finales de la década de los 60 del siglo XVII en el coto de As Granhas do Sor. Se sospecha de que justicias con los apellidos Bahamonde y Andrade en As Pontes o Pardo de Lama y Andrade en Mogor y Bares fuesen segundones de la nobleza o miembros de casas en decadencia (ver Tabla 1).

-Las localidades más ruralizadas, al contrario, verían copada su judicatura por hombres con apellidos comunes entre el pueblo: Castaño, Gómez, Fernández y Mayoral en Mogor y Bares, junto con López para el coto de Manhón.

-Por su parte, la presencia de oficiales de justicia ejerciendo judicatura en las tierras de Ortigueira tendría su correlato en el escribano Pedro Pita Bassoa a comienzos de los años 50 en la audiencia de la villa de Cedeira o del «hombre bueno» Juan Martínez en As Ribeiras do Sor. Otro escribano que alguna vez ejerce como juez es Juan Dareal. Por su parte, la actuación del abogado Don Sebastián Lorenzo de Tapia en la villa y jurisdicción de Santa Marta –años 80 del siglo XVII– supondría, siguiendo la lógica de aquellos compañeros de profesión que iniciaban su carrera en las audiencias señoriales, un buen mecanismo a efectos de acumular prestigio y acceder luego a los grandes tribunales de la monarquía⁴⁰.

4.2. EL NIVEL DE ALFABETIZACIÓN

Decía Castillo de Bovadilla que, de cara al ejercicio de la judicatura, habría que exhibir virtud en el comportamiento y cultivar la modestia para poder actuar con rectitud, no dejarse mover por las pasiones y castigar a los merecedores sin miramiento, con independencia de su condición social⁴¹. Pero la concepción de justicia buena no pareció acompañar la opinión de numerosos coetáneos que tachaban a los justicias ordinarias de hombres incultos, analfabetos, y al servicio de sus señores. A partir de la segunda mitad del siglo XVII, la Real Audiencia procuró

.....
39 El cronista y antiguo alcalde de Ortigueira, Don Federico Maciñeira, informa a respecto de los hidalgos de la jurisdicción: «eran los principales Ponce de León, Pardo de Lama, Tordesillas, Díaz de Galdo, Aguiar, Pita, Peña, Serantes, Alfeirán, Guzmán-Osorio, Pernas y Sanjurjo, sin quitar otros de menor importancia, entre los cuales concentran la mayor parte de la propiedad ortegana». MACIÑEIRA Y PARDO DE LAMA, F., *Crónicas de Ortigueira...* op.cit. p. 47.

40 GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, X. M., *Los caracteres socioprofesionales de los oficiales...* op.cit. p. 77.

41 CASTILLO DE BOBADILLA, J., *Política para Corregidores, y señores de vasallos, en tiempo de paz, y de guerra, y para prelados en lo espiritual, y temporal, entre legos, Jueces de Comision, Regidores, Abogados, y otros Oficiales Públicos: y de las Jurisdicciones, Preeminencias, Residencias, y salarios de ellos: y de lo tocante á las Ordenes y Caballeros de ellas*, Madrid: Imprenta Real, 1775, Vol. I, pp. 38-275.

corregir tal situación mediante sentencias y provisiones, a fin de que los señores rechazasen nombrar jueces que fuesen «sus criados» y sí «personas hábiles y suficientes». Además de reglamentar la forma de celebrar audiencias y mantener las cárceles. Después de todo, a medida que avanzan los siglos modernos, las circunstancias políticas, económicas y culturales varían. Y, por supuesto, aquellas estructuras de vigencia dilatada que, camino al siglo XVIII, ya se empiezan a percibir como irracionales⁴². Aun así, un juez analfabeto seguiría siendo capaz de resolver aquellos asuntos que requiriesen sentido común antes que pericia legal. Entre otras cosas, porque la legislación instaba la posibilidad de hacerse acompañar de asesor letrado en causas que revistiesen dificultad jurídica⁴³. Y, sobre todo, por la naturaleza de la mayor parte de las causas de su conocimiento en primera instancia, que exigía de ellos más la función de concordar –acompañados de los peritos locales– que la propia de juzgar.

Aquí cabe matizar la crítica al analfabetismo de los jueces, por lo menos con respecto a las jurisdicciones ortigueiras, donde solo a comienzos del siglo XVII se encontró uno que no sabía firmar: Pedro de Vilarelle, «el Viexo», justicia ordinaria en el coto de Cerdido entre 1633/36. El resto, pues, firma. Y, pese a que la caligrafía no constituya un medidor exacto de los niveles de alfabetización, sí es posible deducir de ella una relación de estos hombres con la escritura. Si bien, de los datos vertidos a la Tabla 1 (Anexo) se deduce un grupo de jueces que firma de forma rudimentaria, precisamente, en las audiencias de As Pontes, Cedeira y Ortigueira, cabe introducir otros factores –aparte de una escolarización deficiente– que pudieron influir en la caligrafía de esos hombres: la edad elevada, ciertas taras físicas o enfermedades. En cualquier caso, es en estas audiencias donde se concentran aquellos jueces con mejor caligrafía. Nada sorprendente, al tener en cuenta que era en las villas donde, al mismo tiempo, se concentraban las élites locales. Aunque a este respecto, la investigación de Ofelia Rey Castelao ofrece un dato relevante a la hora de demostrar que la alfabetización en Galicia ni siquiera fue total entre hidalgos y en gentes –en general– portadoras del título de «don» -o «doña»-. Pues se calcula, por lo menos, un 6,9% de analfabetos en Pontevedra, un 8% en A Limia y un 9% en la zona central de Lugo⁴⁴. El supuesto específico de Ortigueira no se conoce con exactitud.

Ahora bien, una cosa eran los conocimientos de lecto-escritura y otra muy distinta la titulación jurídica. Ya se ha visto que, en principio, el oficio de alcalde ordinario de villas y aldeas no exigía ninguna de las dos. No obstante, a medida que avanza el tiempo y el Derecho Común se complica (siglo XVI), se va incrementando la necesidad del conocer las leyes por quienes las aplican. Conocimientos solo susceptibles de adquirir en las universidades, lo que determinará que en un determinado momento se coloquen hombres forasteros, profesionales del Derecho, al frente de los juzgados de señorío. En Santa Marta de Ortigueira, constituyen los

.....
42 SALGADO FERNÁNDEZ, J. A., «Los juicios de residencia señoriales y la Real Audiencia de Galicia en el siglo XVIII», *AHDE*, 2014, pp. 121-199, en concreto, p. 131.

43 «El juez impérito en letras ó en Derecho, es llamado Lego, y en los pleytos y causas que pendieren ante él, debe asesorarse, ó acompañarse con Abogado aprobado [...] en virtud de la ley 2 tit. 21 part. 3. Pero para los demas proveídos que atienden al ritual del pleito no se necesita ni práctica asesorarse de Letrado, sino solo del Escribano de él, por ser su obligacion saberlo». Recogido en JUAN Y COLOM, J., *Instrucción jurídica de escribanos, abogados y jueces ordinarios de Juzgados inferiores*, Madrid: Imprenta de Francisco Xavier García, 1778, p. 143. Tanto en el plano sociológico como jurídico, estudios ilustrativos de la figura del asesor letrado son: GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, X. M., «Sentencia conforme a Derecho. La actividad de asesores letrados en el Juzgado local de Bouzas (1740-1820)», *Castrelos*, 1994-1995, 7/8, pp. 253-264; y ORTEGO GIL, P., «La justicia letrada mediata: los asesores letrados», *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, 2010, 22, pp. 438-484.

44 REY CASTELAO, O., «Niveles de alfabetización en la Galicia de finales del Antiguo Régimen»... *op.cit.* pp. 121-122.

ejemplos más Don Sebastián Lorenzo de Tapia, «Abogado de los Reales Consejos»⁴⁵, así como Don Francisco Silva; al comienzo juez de residencia, que se acaba quedando en Ortigueira en la década de los 80 del siglo XVII⁴⁶. De modo que, el mayor cuidado en preservar la calidad de la judicatura ordinaria que había empezado a mostrar la Real Audiencia, podría empezar a dar sus frutos en audiencias de núcleos de población más importantes. Mucho antes de eso, la Pragmática otorgada por Isabel y Fernando en la ciudad de Barcelona (1493) exhortaba a que rectores, doctores y estudiantes en los Estudios Generales de Salamanca y Valladolid cursasen, por lo menos, 10 años de leyes civiles y canónicas so pena de no recibir acreditación para cargo u oficio de juzgado. Pero, ni la Pragmática ni la Audiencia vinieron a establecer una condición nueva, sino a poner cierto rigorismo técnico en la profesión⁴⁷.

5. LOS «HOMBRES BUENOS», CONTADORES-PARTIDORES

5.1. EL PERFIL SOCIAL DE LOS HOMBRES BUENOS

De cara al ejercicio de la justicia, los historiadores de la criminalidad semejan confluir en lo que Tomás Mantecón denomina el tercer uso de la justicia. Cómo la monarquía, desde su rol de plenipotenciaria, admitió una serie de estrategias y agentes no institucionales para la resolución de controversias y ejercer, de ese modo, el monopolio de la violencia⁴⁸. Se pretendía acercar formas de organización tradicionales a donde el derecho no pudiese llegar. No obstante, la connivencia de estrategias en apariencia *alegales* y simplificadas se torna, en realidad, más compleja cuando resultan integradas en los procesos judiciales. Tal es el caso de los *hombres buenos* operantes en los juzgados ortigueireses que, a pesar de su denominación, no obedecían en sentido estricto a lo que durante la Edad Media habría constituido la infrajusticia. Más bien se trataba de hombres pertenecientes a la comunidad, escogidos por cada una de las partes en litigio –a veces, incluso se nombraba un mismo *hombre bueno* para ambas-, que se hallaban integrados en los tribunales. Aquí se da la paradoja de que, aunque los entes institucionales pudiesen servirse de su ayuda, el dinero cobrado por el trabajo realizado siempre iba a provenir de los litigantes y no de las arcas del juzgado. Eran colaboradores no asalariados de la justicia.

De nuevo, la inexistencia de censos de población fiables para el siglo XVII dificulta el análisis de sus características personales. Por fortuna investigadora, la exploración documental permite acceder a los trazos comunes. Se trataba, pues, de labradores acomodados, no titulados ni ostentadores del título de *don*, a diferencia de los jueces de señorío, normalmente miembros de la hidalguía. Eran vecinos de la comunidad, naturales de las parroquias del área ortigueiresa, que operaban en un espacio cercano. Por lo tanto, unos vasallos más, que podían ejercer dicho oficio en virtud de sus conocimientos de lecto-escritura y cálculo, aun sin obstar su buena fama. Sobre esta última, las fuentes guardan silencio. No obstante, la marcada preferencia de las gentes a escoger contadores alfabetizados se debe a que, a las propias exigencias del litigio civil, encontrarse alfabetizado suponía una ventaja indiscutible a la hora de leer los testamentos,

.....
45 AHUS, serie judicial civil, Ortigueira, Exp. 1236.

46 AHUS, serie judicial civil, Ortigueira, Exp. 294.

47 ROLDÁN VERDEJO, R., *Los jueces de la Monarquía Absoluta...* op.cit. p. 80.

48 MANTECÓN MOVELLÁN, T. M., «El mal uso de la justicia»... op.cit. p. 69.

así como tener conocimientos de aritmética para efectuar las tasaciones de bienes y cálculo de repartos.

Al descender a la particularidad, también se encuentra un grupo de contadores que no saben firmar, con profesiones diferentes a la de labrador o elegidos con base en relaciones de confianza –por ser familia de las partes-. No obstante, de los 84 computados en el conjunto del muestreo, los que se repiten más de una vez coinciden en cuanto a alfabetización y profesión. De hecho, los datos extraídos confluyen en el perfil de hombres con un nivel caligráfico bueno. Si acaso, los partidores de la jurisdicción de As Pontes de García Rodríguez apenas garabatean su nombre (Ver Anexo. Tabla 2). El hecho de escribir y, sobre todo, de escribir bien devenía fundamental en aquellos asuntos en que se requería de la intervención de los *hombres buenos*, ya que eran ellos quienes se dirigían al juez en tareas relativas a la solicitud de documentación, denunciar la falta de la misma o redactar las cuentas. En este sentido, la primera persona resultará constantemente empleada en los escritos de partija. Como tampoco dejaba de ser habitual que, al lado de un contador analfabeto, actuasen otros perfectamente alfabetizados. A la vista del material escrito producido, los contadores más diestros en trazado de letra y –muy importante- dominio del lenguaje jurídico serían Pedro Pita, Juan Martínez, Fernando López da Pena y el licenciado Luis Díaz de Lago.

No en vano, Pedro Pita y Fernando López da Pena ejercían el oficio de la escribanía, en tanto que Luis Díaz de Lago –casi con total seguridad- era clérigo. Caso bien distinto es el de Juan Martínez, labrador de profesión que, además de calidad caligráfica, desprende calidad en la composición de sus escritos y empleo de la formulística del Derecho. La omisión del oficio en gran parte de los casos se debe, probablemente, a la reiteración del modo de vida más generalizado en la zona: la labranza. Por lo demás, la preferencia de algunos litigantes por «hombres buenos» no alfabetizados se basaba en las relaciones de confianza que generaba el parentesco próximo. Así, se constatan varios casos de familiares actuando como contadores de las partijas –padres y hermanos de alguna de las partes interesadas-. Por su parte, los nombres que más se repiten –Alonso Garrote, Pedro Pita, Juan Martínez, Sebastián de Oca y Antonio do Pico- son, precisamente, los de hombres que cuentan con un dominio de la caligrafía medio-alto.

En lo que toca a su formación, lógicamente se trata otra vez de un asunto complicado de rastrear. Poco más se puede decir a este respecto que, salvo en las excepciones de clérigos y escribanos, los contadores habrían tenido una formación no reglada, dentro del ámbito familiar. Véase Pedro y Alonso Garrote, un padre y un hijo que ejercen como *hombres buenos* en las jurisdicciones de Cedeira y Cerdido durante las década de los 30-40 del siglo XVII. Entra dentro de lo posible que Pedro Garrote adiestrase a su hijo en la tasación y la escritura. Nota interesante al respecto, resulta la mejora caligráfica presentada por Alonso (obsérvese en la Tabla 3 del Anexo, un nivel caligráfico muy alto) frente a su padre (nivel caligráfico medio-bajo). Significativa, ahora bien, insuficiente para afirmar una rotunda mejora en la formación del hijo, teniendo en cuenta que la mayor edad de Pedro Garrote podría plasmarse en una caligrafía más irregular. De todos modos, lo que sí parece claro es que la posición económica desahogada de esta familia revirtió en su perfil de hombres alfabetizados y, consecuentemente, de influencias. En 1648, se produce la partija de bienes de Teresa da Fraguela entre Pedro Garrote, su segundo marido, y los 10 hijos habidos de los dos matrimonios que la causabiente había tenido –entre los cuales se contaba Alonso Garrote-. Un documento precioso del cual se

infiere la posición acomodada de esta familia, con un mobiliario de casa amplio y completo, 15 vacas, 12 yeguas y 3 bueis en el momento de realización de la partija, así como bienes raíces, montes, algún censo y hasta la escritura de venta de una hacienda llamada de «Porto de Guintín» realizada por Pedro Garrote⁴⁹.

Pero la documentación tampoco permite investigar mucho más sobre los hombres anteriores. Salvo el casamiento, a mediados de siglo, entre Pedro Garrote y Marina Díaz –originaria de Bardaos, jurisdicción de Cedeira-, que se conoce a través de una demanda sobre cuentas de curadoría⁵⁰. Así pues, el hecho de que Alonso Garrote contraiga matrimonio con una mujer dentro de su comunidad, refuerza el perfil de los *hombres buenos* como personas bien integradas en su medio social. Únicamente se cuenta uno, Antonio López Macinheira, ajeno al área de Ortigueira. Volviendo al cotejo de apellidos, se detectan coincidencias entre contadores-partidores –Sebastián de Oca- y jueces –Antonio Oca-. El mismo apellido Pita –Pedro y Juan Pita- puede resultar indicativo de la presencia de hermanos que desarrollan el oficio de partidores durante el mismo período. De esto se nota la existencia de una red de familias en el control de los asuntos jurídicos de la comunidad. Aparte de lo anterior, poco más se puede deducir conforme a datos objetivos sobre la posición de los «hombres buenos» ortigueireses, al margen de su pertenencia obligada de estos al sexo masculino. Entrados los años 80 del siglo XVII, como novedad las fuentes ofrecen los datos de edad de algunos de los partidores. Entre los más conocidos, Sebastián de Oca tenía 64 en 1687, mientras que Juan Martínez contaba 42 en 1686. Sin embargo, al tenor de las intervenciones de Alonso Garrote durante su soltería –así como la actuación de estos dos últimos en las décadas anteriores-, se deduce que, de cara la realización de cuentas, la juventud no devendría en impedimento ninguno.

5.2. EL PROCEDER EN JUSTICIA

La aceptación del cargo de contador-partidor no implicaba solo la obligación de elaborar las cuentas, sino sobre todo la obligación ética de actuar con diligencia y sin mediar engaño alguno a las partes. La fórmula de juramento era muy similar a la de aceptación de curatelas⁵¹. Se asumía la obligación de consultar cualquier duda surgida en el curso de la partija con especialistas o letrados. Después de todo, las liquidaciones hereditarias no resultaban en absoluto sencillas de hacer. Por encima del sistema hereditario, los contadores-partidores debían tener en cuenta la última voluntad del causante. Lo que implicaba definir mejoras, legados y mandas, determinar las cargas, si se habían efectuado compras o ventas y a quién le correspondían beneficios y deudas. En dos palabras, definir la naturaleza jurídica de los bienes, tanto su propiedad como las formas derivadas de la posesión, como también si hubiese medias o cuartas partes de tenencia y aprovechamiento de ganado antes de proceder al reparto.

.....
49 Partija fechada entre 26 de enero y 24 de abril de 1648. AHUS, serie judicial civil, Ortigueira, Exp. 39.

50 Rendición de cuentas de la curadoría de Marina Díaz. AHUS, serie judicial civil, Exp. 46.

51 «Dicho [identificación del contador] tomo y rrezevio juramento en forma de que yo escribano doy fee = debajo del qual prometió vien y fielmente usar el tal ofiçio de contador tassador partidor y abaliador Por el dicho [quién lo designa] sin le azer agrabio ni a las demas partes conforme a su entendimiento y aviendo alguna duda la comunicara con Letrados y personas de çiençia en todo lo que en tal casso esta obligado y açiando lo contrario dios nuestro señor se lo demandare y con esto se rrezebio el dicho juramento y en el se firmo y rratefeco [se indica si el partidor firma o no firma por no saber] y lo firmo su merzed dicho juez de todo lo qual yo el escrivano doy fee».

Unas definiciones que, por lo general, llevaría días concluir. Se irían confeccionando dos partidas: la una de bienes de cargo –el haber de la herencia- y de descargo la otra –las deudas y gastos-. Era en este *debe* donde se conmutaban los gastos debidos a las gratificaciones de contadores-partidores, como si estos procediesen a una consulta con abogados⁵². La compensación entre haber y deudas se repartía a proporción según el derecho de cada heredero. En los supuestos de repartos igualitarios, se procedería a la realización de montones asignables a sorteo. Pero, la complejidad que a veces suponía hacer partes de valor exacto, a la conclusión de la partija se compensaba a los herederos que hubiesen recibido dinero de menos⁵³. Si se tratase de la realización de cuentas de tutela o de curatela, entonces se incluirían en el haber las ganancias sobre los bienes del menor, mientras que en el «debe» se cerrarían los gastos ocasionados al curador en el ejercicio de sus funciones. También le corresponderá a este la retribución del 10% de los frutos generados por el patrimonio del menor, que el Derecho ofrecía como compensación.

Una dificultad añadida al tipo de tareas llevadas a cabo por los *hombres buenos* radicó, precisamente, en la tasación de los bienes. Ante todo, hay que tener en cuenta la reducida circulación monetaria en la Galicia rural moderna. Aparte del buen seso que debían demostrar en atención al trabajo para el que eran llamados, en palabras de Sharpe, no podrían dejar menos de lado la imparcialidad que habría revestir su actuación y confianza de las partes⁵⁴. Lo cual se traduciría en la posibilidad de recusar al partidador designado por la contraparte. Como tuvo ocasión de hacer, ante el juzgado de la villa de As Pontes de García Rodríguez, Juan Alvarinho. Pues, este consideraba que Francisco García –vecino de la feligresía de San Xoán do Freixo- era sospechoso en el oficio al encontrarse emparentado con la otra parte⁵⁵. No obstante, se trató de un caso aislado en tanto que el común de contadores aceptasen el oficio haciendo honor al juramento de sus funciones. Resultan muy contados aquellos otros casos en los que –sin mediar recusación- el contador rechazaba nombramiento. Si acaso se encuentra uno, Bartolomé de Ramonde –herrero, vecino de la feligresía de Esteiro, jurisdicción de Cedeira- en la rendición

.....

52 Sobre la rendición de cuentas de la herencia que Juan de Lago había recibido de su abuelo difunto, Jácome de Aneiros, figuran en la cuenta de descargo 22 reales pagados a Juan Pita de Moeche «Por aver sido contador y partidador por el dicho menor en los vienes que dejó su aguelo», más otros 5 reales a Pedro Pita «por aver scripto las quantas del dicho menor y averlas hordenado de los vienes del dicho su aguelo», con 9 reales a mayores «que le tocaron a pagar al dicho menor al Licenciado Gregorio Alvarez avogado en la Real Audiencia». En este último caso, sobre las dudas que habían surgido a los partidadores de la herencia de Bartolomé de Lago, padre de Juan de Lago. Fechado de 3 de enero de 1639 a 25 de febrero del mismo año. AHUS, serie judicial civil, Ortigueira, Exp. 18.

53 Ejemplo de compensación a los herederos se llevó a cabo tras la partija de los bienes fincables de Isabel de Malde, vecina de la parroquia de Montoxo –jurisdicción de Cedeira-. Fechada entre marzo de 1649 y enero de 1651. AHUS, serie judicial civil, Ortigueira, Exp. 44.

54 SHARPE, J. A., «Such Disagreement betwyx Neighbours: Litigation and Human relations in Early Modern Age», en BOSSY, J. (ed.), *Disputes and settlements: law and human relations in the west*, Cambridge : Cambridge University Press, 1983, pp. 184-186.

55 «Juan Alvariño vecino de la feligresia de santa maria de espiñaredo por lo que me toca y como marido y conjunta persona de Antonia Fernandez mi legitima muger por quien me obligo y presto la cauzion necessaria en el juicio divissorio con francisco pas y mas herederos en los bienes fincables de Antonio paz y catalina fernandez mis suegros al pressente defuntos, Digo que dicho francisco garcia vecino de la feligresia de san juan do freyjo el qual a mi notiçia hes venido presentaron para que yçiese la jura que se requiere sin averme dado vista treslado el qual por ser cunado del dicho francisco pas ermano entero de su muger y otras causas que siendo necesario le obpongo no conbiene entre en la dicha separaçion y partija por tanto dejandole como le dejo en su buena fama y openion desde luego con el juramento neçessario le recuso para dicho efeto de odioso y sospechoso». AHUS, serie judicial civil, Ortigueira, Exp. 646.

de cuentas de Andrés Daneiros y María Afonso, alegando imposibilidad de actuar por andar ocupado en otros encargos de similar naturaleza⁵⁶.

CONCLUSIÓN

La justicia señorial ordinaria constituye un peldaño del Ordenamiento Jurídico a estudiar por sí mismo. Desde hace tiempo, los estudios sobre la justicia en la Galicia moderna adolecían de una escasez de análisis en cuanto a la litigiosidad civil anterior al siglo XVIII, sobre todo, en lo que a los receptores y ejecutores de esa justicia se refiere. Principalmente, se desconocía lo que habría supuesto insertar el aparato de la justicia letrada en comunidades fundamentalmente ágrafas. En este sentido, podemos decir que el juzgado sirvió para dotar de validez ulterior y escrita las decisiones que podrían haberse tomado entre la vecindad. Si bien, esto supuso la integración de prácticas tradicionales en la praxis de la justicia oficial, la Corona, muy hábilmente, toleraría la inserción de los peritos locales de la Baja Edad Media en las estructuras judiciales.

Sin duda, la labor de los agentes de comunicación —o agentes de intermediación cultural en el ámbito escrito de los juzgados— resultaba tan importante en un mundo donde solo unos pocos privilegiados sabían leer y escribir. Máxime cuando la legislación fue reiteradamente incumplida y ni siquiera los jueces tendrían por qué ser letrados ni alfabetizados. En contravención de esto último, solo se ha encontrado un justicia analfabeto en el área de Ortigueira, en cuanto a finales del siglo XVII los abogados tomaron el tribunal de la villa de Santa Marta. En cualquier caso, la nota de cotidianeidad que conllevaban las causas erigidas ante estos tribunales hizo perfectamente operativa la intervención de los «hombres buenos» taxando, dividiendo y redactando las cuentas, frente a una labor judicial más centrada en la ratificación. Pero eso no resta importancia a una justicia que, con base en el tipo de litigiosidad, fue la más recurrida, a la que las mismas élites locales —en el área de Ortigueira aparecen en un 12% de los expedientes— acudieron para la defensa de sus intereses patrimoniales, tal como hacían sus foreros.

.....
 56 AHUS, serie judicial civil, Ortigueira, Exp. 21.

ANEXO

TABLA 1: DOMINIO DE LA ESCRITURA POR LOS JUECES DE LAS AUDIENCIAS DE LAS JURISDICCIONES DE ORTIGUEIRA SEGÚN NIVEL CALIGRÁFICO Y FECHAS DE EJERCICIO

Analfabetismo	Nivel caligráfico medio/bajo	Nivel caligráfico alto
Pedro de Vilarelhe (Cerdido). 1633-1636	MÉNDEZ DE LA TORRE, Diego. Cedeira. 1685/agosto	IBÁNHEZ DE LEZCANO, Miguel. Cerdido (1634)
	CASTAÑO, Domingo. Bares. Abril/1665	DE CASTRO, Juan. As Granhas do Sor (Enero/1637 a septiembre/1642)
	GÓMEZ, Antonio. Manhón. Enero/1666	FERNÁNDEZ DE HERBÓN, Antonio. Cedeira (1633-1650)
	BOUZA DE GALDO, Luís. As Pontes (1666-1667)	MÉNDEZ, Juan. Cedeira (mayo/1659 a febrero/1660)
	BOUZA MESSÍA ALFEIRÁN, Roque. As Pontes (1667-1669)	VALDÉS, Martín. Cedeira y Cerdido (septiembre de 1660)
	ARIAS DA ROCA, Domingo. Roupar (mayo 1679-1685)	FERNANDEZ MONTENEGRO, Juan. As Pontes (agosto-octubre de 1665)
	GALDO, Domingo de. As Rbeiras do Sor. Enero/1670	RODRÍGUEZ DE PRADA, Andrés. As Pontes. Octubre/1665
	LÓPEZ, Ciprián. Manhón (abril/1680 a 1684)	PITA TORDESILLAS Y PRADO, Francisco. Cedeira (enero/1667 a septiembre/1679)
	RODRÍGUEZ, Luís. Manhón (abril/1684 a junio/1688)	OCA, Antonio de. As Rbeiras do Sor. Febrero/1665
	DE PENABADE, Andrés. Manhón. Idem.	SANJURJO, Andrés de. As Rbeiras do Sor. Febrero/1667.
	FERNÁNDEZ, Sebastián. Bares (febrero/1681 a 1686)	PARDO DE LAMA Y ANDRADE, Andrés. Magor. Julio/1669.
	MAYORAL, Felipe. Bares (agosto-septiembre de 1681)	CORA MONTENEGRO, Antonio de. As Rbeiras do Sor. Noviembre/1669.
	ARIAS DEL CORRAL, Domingo. Roupar (1684-1687)	SOBREVA Y ULLOA, Francisco. As Pontes. Mayo 1679/1684.
	LÓPEZ, Luís. Manhón (noviembre/1684 a enero/1685)	FERNÁNDEZ SARMIENTO, Jacinto. As Pontes. Mayo/1682 a 1689)
	CORRAL, Juan. As Pontes. Abril/1686 a 1687	PARADA Y PAREDES, Pedro. As Pontes. Mayo/1682 a 1687
		RODRÍGUEZ DORADO Y AGUIAR, Gil. Ortigueira (agosto/1682 a septiembre/1693)
		SANJURJO MONTENEGRO, Tomás. Ortigueira (1686-1689)
		LORENZO DE TAPIA, Sebastián. Ortigueira.
		SILVA, Francisco. Ortigueira.
		FERNÁNDEZ SOLLOSO, Francisco. As Pontes.
		RODRÍGUEZ SANJURJO, Antonio. As Pontes (1689).
		MARTÍNEZ DE FRÍAS Y SALAZAR, Francisco. As Pontes (1689-1690)

FUENTE: AHUS, serie judicial civil, Ortigueira, Exp. 1-1234.

TABLA 2: CONTADORES-PARTIDORES POR MUESTREO SEGÚN JURISDICCIONES DE EJERCICIO, VECINANZA Y NIVEL CALIGRÁFICO

1639-1649

Contadores	Firma/nivel caligráfico	Jurisdicción	Vecino de	Profesión	Nº de intervenciones
Alonso Garrote	Sí MB	Cerdido	Cerdido/Montoxo	Labrador	6
Pedro Garrote	Sí R	Cerdido	Montoxo	Labrador	3
Alonso Fernández dos Sabunheiros	Sí Mala	Cerdido			1
Juan de Candales de Castro	No	Cedeira	Cedeira	Labrador	1
Pedro Pita	Sí MB	Cedeira	Cedeira	Labrador	8
Bartolomé de Ramonde	No	Cedeira	San Fiz de Esteiro	Herrero	1
Pedro de Vereijo	No	Cedeira			1
Andrés de la Penha	Sí R	Cerdido			1
Juan Paz	No consta				1
Juan do Real	No				1
Fernando López Dapena	Sí MB	Cedeira		Notario	2
Juan Pita	Sí MB	Cedeira	Moeche		1
Pedro Fernández	No				1
Pedro de Vilarelhe	Sí B				1
Pedro García	Sí B				1
Juan do Caneiro	No	Cedeira	Vilarrube	Labrador	1
Domingo Rodríguez do Airinho	No	Cedeira	Pantín	Labrador	1
Gabriel do Barro	Sí B	Cedeira			1
Alonso Pérez	Sí B	Cedeira			1
Alonso López de Sampedro	Sí B	Cedeira			1
Juan Martínez	Sí MB	Cedeira	Montoxo	Labrador	3
Alonso do Sisto	Sí B	Cedeira			1
Juan do Pico	No			Labrador	1
Domingo López	Sí MB	Cedeira	Santo Abade		3
Juan da Cheda	Sí MB	Cedeira	Montoxo	Labrador	1
Andrés de Pinhón	No	Cedeira	Santa Baia		1
Alonso do Dipo	No consta				1
Alonso de Lago	Sí MB	Cedeira			1
Juan Rodríguez de Lago	Sí B	Cedeira		Notario apostólico	1
Miguel Ibánhez	Sí MB	Cedeira		Capitán	1
Pedro Fernández de Lastero	Sí MB	Cedeira	Cedeira		1
Andrés de Corgos	No	Ortigueira	Santa Marta		1
Luis Durán Sanjurjo	Sí R	As Granhas	As Granhas		1
Andrés Díaz	Sí R	As Granhas	As Granhas		1

1659-1669

Contadores	Firma/nivel caligráfico	Jurisdicción	Vecino de	Profesión	Nº de intervenciones
Juan de Galdo	Sí. MB	Manhón			1
Sebastián de Oca	Sí. B	Manhón	Manhón		2
Rodrigo de Macinheira	Sí. B	As Ribeiras	Loiba		1
Ldo. Vázquez Aguiar	Sí. MB	Manhón	Ortigueira	Clérigo?	1
Antonio López de Macinheira	Sí. B	Manhón	Viveiro		1
Ldo. Antonio de Pumarinho Alfeirán	Sí. MB	Manhón			1
Juan Martínez	Sí. MB	Bares	As Ribeiras		2
Antonio Pernas	Sí. B	Bares	Bares		1
Juan Yáñez de Mandián	Sí. B	Bares	Céltigos		1
Pedro Pérez de la Penha	Sí. MB	Manhón			1
Antonio López de Vilhar	No consta	As Pontes			1
Fernando da Fraga	No consta	As Pontes			1
Bartolomé de Castro	Sí. Mala	As Pontes			1
Gerónimo López	Sí. Mala	As Pontes			1
Juan de Pinhón de Uceyra	Sí. R	As Pontes			1
Hernando da Fraga Sanjurjo	Sí. MB	As Pontes		Escribano	1
Antonio de Cabeiro	Sí. MB	As Pontes			1

1679-1689

Contadores	Firma/nivel caligráfico	Jurisdicción	Vecino de	Profesión	Nº de intervenciones
Sebastián López	Sí Mala	As Pontes			1
Juan Reburo	Sí Mala	As Pontes			1
Andrés Cabaleiro	Sí Mala	Roupar	Roupar		1
Juan López Otero	Sí Mala	Roupar	Roupar		1
Antonio da Fraga Sanjurjo	Sí B	As Pontes	As Pontes		1
Antonio de Pico	Sí Mala	As Pontes	As Pontes		3
Juan do Pico	Sí Mala	As Pontes	Santa María do Apparal		1
Bartolomé do Castro Sanjurjo	Sí Mala	As Pontes	San Xoán do Freixo		1
Juan da Ínsua	Sí Mala	As Pontes	O Deveso		1
Juan López	Sí Mala	As Pontes	Roupar		1
Domingo García	Sí B	As Pontes	San Xoán do Freixo		1
Luis Franco	Sí B	As Pontes	San Xoán do Freixo		2
Sebastián de Oca	Sí B	Manhón	Manhón		7
Luis Toxeiro	Sí B	Ortigueira	Hermo		1
Antonio Pita	Sí MB	Ortigueira	Hermo		1
Juan Martínez	Sí MB	Ortigueira	Couzadoiro	Labrador	4
Antonio Martínez de Entornacarros	No	Ortigueira	Céltigos		1
Andrés García	Sí B	Manhón	Manhón		1
Antonio López de Cerdido	Sí MB	Manhón	Santa Marta		1
Fernando de Galdo	Sí B	Manhón			1
Pedro do Vale de Freixido	Sí Mala	Manhón	Manhón		1
Ldo. Luís Díaz de Lago	Sí MB	Ortigueira		Clérigo	1
Juan Gómez Trigo	Sí Mala	Ortigueira			1
Juan Yáñez de Baltar	Sí B	O Val	O Val		1
Juan Vidal	Sí B	O Val	As Ribeiras		1
Martín Gómez	No	Ortigueira	Couzadoiro		1
Domingo de Galdo	Sí Mal	Manhón	Loiba		1
Luis Franco	Sí R	Manhón	Os Devesos		1
Luis Fernández	Sí B	Ortigueira	Couzadoiro		1
Antonio Crego de Castrilhón	Sí Mala	Ortigueira	Mera de Arriba		1

FUENTE: AHUS, serie judicial civil, Ortigueira, Exp. 1-1234.

ARTE Y REFORMA DOMINICANA EN EL SIGLO XV: NUEVAS PERSPECTIVAS DE ESTUDIO¹

Art and Dominican Reform in the 15th Century: New Study Perspectives

Diana Lucía Gómez-Chacón²

Resumen: En el presente trabajo se analizan algunas de las principales consecuencias artísticas del proceso de reforma espiritual al que la Orden de Predicadores se habría visto sometida a fines de la Edad Media, entre las que destacan la creación de espacios arquitectónicos específicos y el empleo recurrente de determinados temas iconográficos.

Palabras clave: Observancia. Orden de Predicadores. Reforma espiritual. Patronazgo artístico. Iconografía.

Abstract: The present paper focuses on the analysis of the some of the main artistic consequences of the process of the Order of Preacher's reform at the end of the Middle Ages, among which the creation of specific architectonic spaces and the recurrent use of certain iconographic themes may be highlighted.

Key Words: Observance. Order of Friars Preachers. Spiritual reform. Artistic patronage. Iconography.

* INTRODUCCIÓN

En los últimos años han proliferado los estudios históricos sobre la Observancia, proceso interpretado por numerosos investigadores como una “pre-Reforma”³. El deseo de los

1 Fecha de recepción: 2016-09-02; Fecha de revisión: 2016-09-17; Fecha de aceptación: 2016-11-18; Fecha de publicación: 2017-09-07.

2 Personal docente en ESERP Business School, Calle de Costa Rica, 9, 28016, Madrid, España. Colaboradora honorífica del Departamento de Historia del Arte I (Medieval) de la Universidad Complutense de Madrid. e.: dianaluc@ucm.es. El presente trabajo se ha llevado a cabo en el marco del proyecto de investigación «Arte y reformas religiosas en la España medieval (HAR2012-38037)», financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

3 Para una aproximación histórica al movimiento observante dominicano véase: BARTHELMÉ, A., *La réforme dominicaine au XVème siècle en Alsace et dans l'ensemble de la Province de Teutonie*, Estrasburgo: Heitz, 1931; BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Historia del la Reforma de la Provincia de España (1450-1550)*, Roma: Istituto Storico Domenicano, 1939; IDEM, «Los comienzos de la reforma dominicana en Castilla. Particularmente en el convento de S. Esteban de Salamanca y su irradiación a la Provincia de Portugal», en BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Miscelánea Beltrán de Heredia. Colección de artículos sobre Historia de la Teología española*, Salamanca: Editorial OPE, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1972, Tomo I, pp. 403-425; MEERSSEMAN, G., «Les Dominicains flamands et le Grand Schisme sous le généralat de Raymond de Capoue (†1399)», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1936, VI, pp. 111-138; ID., «La réforme des couvents d'Ypres et de Bergues-Saint-Winoc 1457-1515», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1937, VII, pp. 191-209; ID., «Les dominicains présents au concile de Ferrare-Florence jusqu'au décret d'union pour les Grecs (6 juillet 1439)», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1939, IX, pp. 62-75; ID., «Les oeuvres de Jean Ley O.P. se rapportant au concile de Ferrare-Florence», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1939, IX, pp. 76-85; ID., «Études sur l'ordre des frères prêcheurs au début du Grand Schisme», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1955, XXV, pp. 213-257; ID., «Études sur l'ordre des frères prêcheurs au début du Grand Schisme», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1956, XXVI, pp. 192-248; ID., «Études sur l'ordre des frères prêcheurs au début du Grand Schisme», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1957, vol. XXVII, pp. 168-199; IZBICKI, T. M., «Reform and Obedience in Four Conciliar Sermons by Leonardo Dati, O.P.», en IZBICKI, T. M. *Reform, Ecclesiology, and the Christian Life*, Aldershot: Ashgate, 2008, pp. 174-192; NIEVA OCAMPO, G., «Incorporarse a Jesucristo: prácticas sacramentales y penitenciales entre los dominicos castellanos en el siglo XVI», *Hispania Sacra*, 2006, 58/117, pp. 39-67; ID., «*Reformatio in membris*: conventualidad y resistencia a la reforma entre los dominicos de Castilla en el siglo XV», *En la España Medieval*, 2009, 32, pp. 297-341; ID., «Frailes revoltosos: corrección y disciplinamiento social de los dominicos de Castilla en la primera mitad del siglo XVI», *Hispania. Revista Española de Historia*, 2011, LXXI/237, pp. 39-64; VARGAS, M., *Taming a Brood of Vipers. Conflict and Change in Fourteenth-Century Dominican Convents*, Leiden-Boston: Brill, 2011; ID., «Weak Obedience, Undisciplined Friars, and Failed

reformadores de recuperar el carisma original de cada una de sus respectivas órdenes habría supuesto un *renacimiento* de la espiritualidad monástica entre finales de la Edad Media y los albores de la Edad Moderna⁴. Por el contrario, las consecuencias artísticas que la relajación espiritual, así como el posterior impulso reformador, pudieron haber ocasionado en las fundaciones bajo el influjo observante no han recibido aún la debida atención. Este aparente desinterés parece estar motivado por la escasez de conjuntos, tanto arquitectónicos como figurativos realizados en plena reforma religiosa que no hayan sido alterados o, incluso, destruidos, en siglos posteriores⁵.

Sin embargo, una aproximación, sin un afán exhaustivo, a algunos de los principales conventos dominicanos, tanto masculinos como femeninos, que fueron reformados desde finales del siglo XIV y a lo largo del siglo XV, permite demostrar que el arte fue empleado por los promotores del movimiento observante, al menos, en el caso de la Orden de Predicadores, como un instrumento más de reforma, a través del cual se trató de crear un imaginario propio, así como una serie de espacios arquitectónicos, por medio de los cuales se habría de incidir en la necesidad de recuperar el verdadero carisma dominico. No debemos olvidar que los observantes se consideraban los auténticos herederos de santo Domingo de Guzmán y, por lo tanto, los únicos depositarios de su legado espiritual⁶, postura que quedó claramente recogida en la producción literaria de los principales defensores de la reinstauración de la observancia regular⁷ y que, como se expondrá a continuación, habría tenido también su reflejo artístico.

1. NUEVOS ESPACIOS ARQUITECTÓNICOS

Si bien son escasos los estudios realizados sobre el lenguaje arquitectónico de la reforma observante, la Orden de Predicadores no parece haber sido ajena a la introducción de nuevos espacios y estructuras arquitectónicas como consecuencia de la reforma espiritual de sus conventos. En este sentido, cabe señalar la marcada sencillez y escasa ornamentación que caracteriza a algunos conventos reformados, como, por ejemplo, los de Santo Domingo de Fiésole y Santo Domingo de Pisa. La extrema simplicidad tanto de la fachada como de la

Reforms in the Medieval Order of Preachers», *Viator*, 2011, 42, pp. 283-307; ID., «How a 'Brood of Vipers' Survived the Black Death: Recovery and Dysfunction in the Fourteenth-Century Dominican Order», *Speculum*, 2011, n° 86, pp. 688-714; PÉREZ VIDAL, M., «La reforma de los monasterios de dominicas en Castilla: agentes, etapas y consecuencias», *Archivo Dominicano*, 2015, XXXVI, pp. 197-237. DUVAL, S., «Comme des anges sur terre». Les moniales dominicaines et les débuts de la réforme observante, 1385-1461, Roma: École Française de Rome, 2015.

4 DUVAL, S., «Comme des anges sur terre»... *op.cit.* p. 1.

5 Millard Meiss fue uno de los primeros autores en afirmar que la Peste Negra no solo tuvo consecuencias demográficas, sino también artísticas, creyendo ver un intento por recuperar, desde mediados del siglo XIV, el estilo duecentesco, como una forma de resucitar la estética anterior a los sucesivos brotes pandémicos. Véase MEISS, M., *Pintura en Florencia y Siena después de la peste negra: arte, religión y sociedad a mediados del siglo XIV*, Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 67: «Es posible que la adopción de esta forma, ya pasada de moda desde hace largo tiempo, estuviera motivada menos por la intención artística del pintor que por el deseo de su patrón de poseer algo parecido a una réplica de la pintura del Duecento que se había hecho memorable por razones religiosas o de otro tipo». No obstante, las teorías de Meiss han sido criticadas y matizadas en estudios posteriores. Véase VAN OS, H., «The Black Death and Sienese Painting: a Problem of Interpretation», *Art History*, 1981, 4, pp. 237-249; BASCHET, J., «Image et événement: l'art sans la peste (c. 1348 - c. 1400)?», en VVAA., *La peste nera: dati di una realtà ed elementi di una interpretazione*, Atti del XXX Convegno storico internazionale, Todi, 10-13 ottobre 1993, Spoleto: Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1994, pp. 25-48.

6 HUIJBERS, A., «'Observance' as Paradigm in Mendicant and Monastic Order Chronicles», en MIXSON, J. D. (ed.), *A Companion to Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond*, Leiden-Boston: Brill, 2015, p. 115.

7 *Ibidem*, pp. 113-143.

estructura interior de la iglesia de este último sería, según Ann Roberts, un indicio más de su condición de convento reformado (fig. 1)⁸.

En el ámbito castellano destacan los cambios arquitectónicos llevados a cabo en el convento de Santo Domingo el Real de Toledo con motivo de la implantación del movimiento rigorista de la Beata de Piedrahita en el cenobio toledano, señalados por Mercedes Pérez Vidal⁹. Entre los aspectos arquitectónicos que llevan a la mencionada autora a defender dicha hipótesis, destaca la construcción del dormitorio comunitario en la galería meridional del claustro del Moral¹⁰, la ubicación del refectorio bajo el mencionado dormitorio, aspecto que la citada autora relaciona con la liturgia de Completas¹¹; y la existencia en la misma panda claustral de una sala destinada, quizás, a prácticas extremas de penitencia¹², habituales en ambientes observantes¹³. En efecto, Antonio Sierra Corella asegura que las paredes de esta sala conservaban todavía en 1935:



Fig. 1. Fachada de la iglesia del convento de Santa Catalina de Pisa, 1395-1457. Foto de la autora.

«numerosas gotas de sangre, que muchas santas religiosas, inflamadas en el amor de Dios y del prójimo, hicieron saltar voluntariamente de sus carnes inocentes a golpes de propiciatoria disciplina, allí, en secreto individual, sin ser vistas ni oídas de nadie, por sus propias faltas y por los pecados de aquellos mismos que difaman y aun combaten su vida monástica»¹⁴.

La documentación parece confirmar la hipótesis de Pérez Vidal, puesto que la construcción de la panda meridional del claustro del Moral se inició en 1507, año en el que la Beata de Piedrahita

.....

8 ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art. The Convent of San Domenico of Pisa*, Aldershot-Burlington: Ashgate, 2008, pp. 51-56 y 59-61.

9 PÉREZ VIDAL, M., «Observancia y rigorismo. Consecuencias de la reforma de la Orden de Predicadores y de algunos movimientos rigoristas en la liturgia y arquitectura de los monasterios de dominicas de la Provincia de España», en FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, N. y FERNÁNDEZ FERREIRO, M. (coords.), *Literatura medieval y renacentista en España: Líneas y pautas*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2012, p. 804; ID. «La reforma de los monasterios»... *op. cit.* p. 217.

10 Si bien es frecuente la presencia de dormitorios comunes en los conventos reformados, esta no impedía la existencia de «celdas de día», documentadas en el Corpus Domini de Venecia y en Santa Catalina de Valladolid. Estos espacios individuales, de reducidas dimensiones, habrían tratado de fomentar la meditación y la devoción personal de cada una de las religiosas. Véase RICCOBONI, B., *Life and Death in a Venetian Convent: The Chronicle and Necrology of Corpus Domini, 1395-1436*, ed. Daniel Bornstein, Chicago-Londres: The University of Chicago Press, 2000, pp. 33 y 43-44; PÉREZ VIDAL, M., «La reforma de los monasterios»... *op.cit.* p. 236.

11 PÉREZ VIDAL, M., «Compline and its Processions in the Context of Castilian Dominican Nunneries», en SABATÉ, F., (ed.), *Life and Religion in the Middle Ages*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2015 pp. 262-264.

12 PÉREZ VIDAL, M., «Observancia y rigorismo»... *op.cit.* pp. 804-805.

13 RICCOBONI, B., *Life and Death in a Venetian Convent*... *op.cit.* p. 36..

14 SIERRA CORELLA, A., «Santo Domingo el Real de Toledo. Noticias sobre su fundación y su arte», *Revista Española de Arte*, 1935, 7, pp. 306-307.

visitó Toledo, siendo interrumpidas las obras tan solo un año más tarde, momento en el que el maestro general de la Orden de Santo Domingo prohibió a la religiosa dictar reforma alguna en su convento¹⁵. Lamentablemente, resulta imposible conocer la influencia que sor María de Santo Domingo pudo haber ejercido en el desarrollo arquitectónico de otras fundaciones como los conventos de Santa Catalina de Ávila o Santa Cruz de Aldeanueva, puesto que mientras que del primero tan solo se conserva la portada de acceso y parte de la cerca, el segundo se quemó por completo en 1565¹⁶.

La arquitectura y, más concretamente, las formas arquitectónicas, cobran igualmente especial relevancia en el caso del Monasterio de Santa María la Real de Nieva (Segovia) fundado en 1399 por la reina Catalina de Lancaster. El marcado arcaísmo de su claustro, edificado entre 1432 y 1445, podría estar en relación con la reforma espiritual de este antiguo convento masculino, mandada llevar a cabo en 1439 por orden del maestro general Bartolomé Texier. El hecho de que, como señaló Enrique Serrano Fatigati, este recinto parezca haber sido erigido «por los años en que era llevado el cuerpo del glorioso fundador á su sarcófago de Bolonia»¹⁷, es decir, en pleno siglo XIII, podría haber sido intencionado, al haber tratado de emular un claustro similar a aquellos en los que se habrían formado los primeros frailes predicadores (fig. 2)¹⁸.



Fig. 2. Vista general de la galería este, 1432-1445. Claustro del Monasterio de Santa María la Real de Nieva.

De igual modo y en paralelo a otros monasterios y conventos europeos de la época regidos por superiores observantes, el proyecto de reforma espiritual del cenobio segoviano habría incluido una reforma material del mismo, cuya principal finalidad habría sido la creación de espacios que promoviesen la reinstauración del carisma original de la Orden¹⁹. Algo similar

.....
15 PÉREZ VIDAL, M., «Observancia y rigorismo»... *op.cit.* p. 809.

16 PÉREZ VIDAL, M., «La reforma de los monasterios»... *op.cit.* pp. 217-218.

17 SERRANO FATIGATI, E., «Excursiones arqueológicas por las tierras segovianas», *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, 1900, VIII, pp. 62-66.

18 LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, D., *El Monasterio de Santa María la Real de Nieva. Reinas y Predicadores en tiempos de reforma (1392-1445)*, Segovia: Diputación Provincial de Segovia, 2016, pp. 99-106.

19 Sobre el importante papel que habrían desempeñado las reinas Catalina de Lancaster y María de Aragón en la reforma, tanto material como espiritual, del convento segoviano véase LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, D., «Reinas y Predicadores: el Monasterio de Santa María la Real de Nieva en tiempos de Catalina de Lancaster y María de Aragón (1390-1445)», en TEIJEIRA, M. D., HERRÁEZ ORTEGA, M. V. y COSMEN, M. C. (eds.), *Reyes y prelados: la creación artística en los reinos de León y Castilla (1050-1500)*, Madrid: Sílex, 2014, pp. 325-340.

habría tenido lugar en el convento de San Pablo de Valladolid. Fray Juan de Torquemada habría mandado reformar el convento vallisoletano, según consta en una carta enviada a fray Juan de Gumiel, prior de San Benito de Valladolid y reformador benedictino del monasterio de Oña. Además de la reforma espiritual del convento vallisoletano, el cardenal habría financiado la reforma material del mismo, llevada a cabo entre 1445 y 1463. En palabras de Vicente Beltrán de Heredia, “la ayuda material era un medio adecuado para quebrantar la resistencia que en Valladolid como en todas partes solía encontrar la Reforma”²⁰.

Asimismo, como harían siglos más tarde los dominicos con motivo de las Lauras²¹ y del movimiento recoleto²², los frailes observantes parecen haber buscado lugares un tanto apartados de los grandes núcleos urbanos a la hora de erigir sus conventos²³, tendencia advertida ya por Vicente Beltrán de Heredia, Henri Martin y Saul António Gomes²⁴. Buen ejemplo de ello son los conventos castellanos de Santo Domingo de Escalaceli, en plena sierra cordobesa, fundado en 1423, por el beato Álvaro de Córdoba, confesor de Catalina de Lancaster y vicario general de las comunidades reformadas castellanas; y el de la Peña de Francia (Salamanca), entregado en 1436 por Juan II a fray Lope de Barrientos, quien más tarde traspasaría sus derechos sobre el santuario mariano a fray Juan de Villalón²⁵. A las mencionadas fundaciones habría que sumar el deseo documentado de ciertos frailes predicadores de avanzada edad que, ante la proximidad de la muerte, decidían abandonar su convento para consagrarse a la vida eremítica²⁶.

2. RENOVACIÓN VISUAL: LA CREACIÓN DE UN IMAGINARIO OBSERVANTE

Mejor conocidas resultan ser las consecuencias iconográficas de la reforma dominicana. Frente a los franciscanos observantes, quienes, en un principio, habrían rechazado toda manifestación artística, las artes visuales parecen haber desempeñado un papel fundamental en el proceso de reforma de la Orden de Santo Domingo. Los trabajos de William Hood sobre los frescos que

.....
20 BELTRÁN DE HEREDIA, V., «Colección de documentos inéditos para ilustrar la vida del cardenal Juan de Torquemada O.P.», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1937, VII, pp. 210-245 (p. 213); PALOMARES IBÁÑEZ, J. M., «Aspectos de la historia del convento de San Pablo de Valladolid», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1973, XLIII, pp. 109-116; ARA GIL, C. J., «La iglesia de San Pablo de Valladolid. Aportaciones a un debate», en VVAA., *Homenaje al profesor Martín González*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 1995, pp. 113-114.

21 Reforma recoleta y descalza dominicana que constituyó un amplio movimiento espiritual en el siglo XVII y que contó con conventos en Valladolid, Toledo, Córdoba, Castro del Río, Sevilla y Ajofrín.

22 ÁNIZ IRIARTE, C., *Las Lauras: reforma y recolección dominicana (siglo XVII)*, Salamanca: Editorial San Esteban, 1998.

23 El proceso de reforma en el caso castellano permitió la existencia de, al menos, dos modelos distintos de convento: pequeñas comunidades apegadas a una estricta observancia y grandes conventos que continuaron aceptando las dispensas referidas a la propiedad de bienes comunitarios.

24 BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Historia de la Reforma de la Provincia de España... op.cit.* pp. 3-4; ID., *Miscelánea Beltrán de Heredia... op.cit.* pp. 404-406; MARTIN, H., *Les ordres mendiants en Bretagne (vers 1230-vers 1530)*, París: Klincksieck, 1975, p. 61; GOMES, S. A., *O Mosteiro de Santa Maria da Vitória no século XV*, Coimbra: Instituto de História da Arte da Faculdade de Letras de Coimbra, 1990, p. 39.

25 LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, D., «Apariciones marianas y renovación monástica en la Castilla bajomedieval: Guadalupe y Santa María la Real de Nieva», en GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á. y TEJA, R. (coords.), *Los monasterios medievales en sus emplazamientos: lugares de memoria de lo sagrado*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, 2016, pp. 241-244.

26 Saturnino Ruiz de Loizaga ha documentado el caso de fray Juan de Espejo y fray Juan Donato, dos dominicos del convento de Vitoria y profesores de Teología, que, el 16 de junio de 1429, deseosos de llevar una vida más perfecta, pidieron a Martín V poder retirarse al eremitorio de Santa María de Oro: Archivo Secreto Vaticano, Reg. Suppl. 243, fols. 14r-14v, edit. en RUIZ DE LOIZAGA, S., *Iglesias, santuarios y ermitas dedicados a Santa María en los pueblos de España. Según documentación de los Registros del Archivo Vaticano (siglos XI-XV)*, Zamora: Monte Casino, 2011, doc. 274, p. 377.

decoran San Marcos de Florencia, realizados por Fra Angelico entre 1437 y 1449, resultan pioneros en este campo²⁷. A pesar de haber sido oficialmente reformado durante el priorato del polémico Girolamo Savonarola (1491-1498), el convento florentino había albergado ya, años atrás, a una comunidad dominicana observante liderada por fray Antonio Pierozzi (1389-1459), más conocido como san Antonino de Florencia, discípulo del también reformador de la Orden, el beato Giovanni Dominici²⁸.



Fig. 3. Fra Angelico, *Santo Domingo de Guzmán abrazado a la Cruz*, ca. 1442. San Marcos de Florencia. Reproducido en William Hood, *Fra Angelico at San Marco*, New Haven: Yale University Press, 1993, p. 146, fig. 139.

Las escenas elegidas para formar parte de dicho programa iconográfico fueron principalmente tomadas del ciclo de Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo, por medio de las cuales se habría tratado de promover tanto la penitencia como la *imitatio Christi* entre los miembros de la comunidad de religiosos. William Hood ha señalado también la existencia de referencias a los Nueve Modos de Orar de santo Domingo en los frescos que decoran las celdas destinadas a los novicios del convento florentino, aderezadas con imágenes de la Crucifixión, en las que aparece representado el fundador de la Orden, imagen que habría adoptado un carácter estereotipado en ambientes reformistas y que volvemos a encontrar representada en el claustro del ya mencionado convento florentino (fig. 3) y en otros conventos observantes, como, por ejemplo, en Santo Domingo de Fiésole (ca. 1425-1430)²⁹.

27 HOOD, W., «Saint Dominic's Manners of Praying: Gestures in Fra Angelico's Frescoes at St. Marco», *The Art Bulletin*, 1986, 68, pp. 195-206; ID., «Fra Angelico at San Marco. Art and the Liturgy of a Cloistered Life», en VERDON, T. G. y HENDERSON, J. (eds.), *Christianity and the Renaissance. Image and Religious Imagination in the Quattrocento*, Siracusa: Syracuse University Press, 1990, pp. 108-131; ID., *Fra Angelico at San Marco*, New Haven: BCA/Yale University Press, 1993, especialmente pp. 15-27 y 147-236.

28 Sobre las figuras de Giovanni Dominici y Antonino Pierozzi véase GAGLIARDI, I., «Giovanni Dominici e Antonino Pierozzi: dal maestro al discepolo», *Memorie Domenicane*, 2012, 43, pp. 167-183.

29 ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art... op.cit.* pp. 77-81.

Esta iconografía parece tener un claro precedente en las representaciones de san Francisco de Asís abrazado a los pies de la cruz que proliferaron en ámbitos franciscanos desde el siglo XIV³⁰ y que, a su vez, se inspirarían en la habitual imagen de la Magdalena, santa penitente por la cual los dominicos observantes parecen haber sentido una especial devoción³¹ y que habría sido asignada como maestra a santa Catalina de Siena, figura sobre la que volveré más adelante³². Algunos superiores observantes, como lo fueron fray Juan de Torquemada o san Antonino de Florencia, fueron asimismo representados de manera muy semejante, como se puede apreciar en la tabla de Fra Angelico del Fogg Art Museum (ca. 1453-1454) (fig. 4) y en la obra de Francesco Botticini conservada en el Museo de San Marcos de Florencia (ca. 1460)³³, respectivamente.

En esta misma línea, cabe señalar la presencia de una iconografía de carácter especular, advertida por Cyril Gerbron, en las obras pictóricas encargadas por los conventos dominicanos observantes de la Toscana entre 1420 y 1450, como los frescos de la sala capitular y el retablo de San Marcos de Florencia, la predela del retablo de Fiésole (ca. 1423-1424), la predela del retablo del Louvre (1425-1430) y el tríptico de Perugia (ca. 1437), obras atribuidas todas ellas a Fra Angelico³⁴. Estos encargos habrían sido concebidos como espejos o specula, en el sentido medieval de la palabra, es decir, como instrumentos de edificación moral, por medio de los cuales se habría tratado de fomentar la reforma entre las comunidades de religiosos a las que iban destinadas³⁵, intencionalidad que Ann

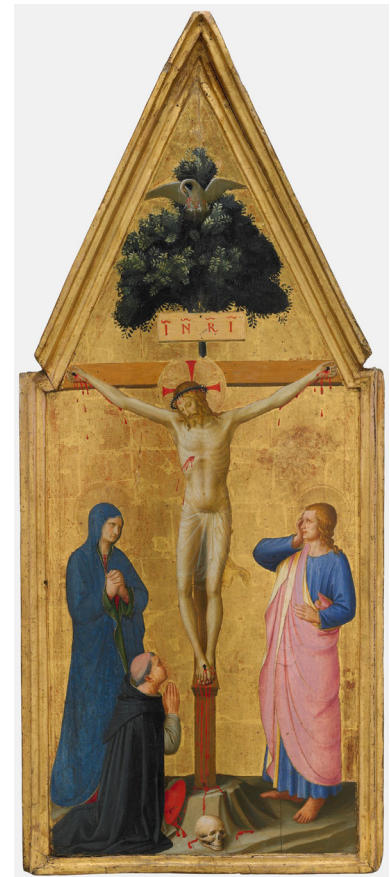


Fig. 4. Fra Angelico, *Cristo en la Cruz, la Virgen, san Juan Evangelista y el cardenal Torquemada*, ca. 1453-1454, Fogg Museum of Art. Reproducido en Umberto Baldini, *La obra pictórica completa de Fra Angelico*, Barcelona, Madrid: Noguer, 1972, p. 109, fig. 109.

30 En el convento de Santo Domingo de Pisa se encargó, durante el priorato de Chiara Gambacorta (1395-1419), una imagen de san Francisco de Asís abrazado a la cruz: ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art...* op.cit. pp. 79-81 y fig. 3.4.

31 WILK, S., «The Cult of Mary Magdalen in Fifteenth-Century Florence and its Iconography», *Studi Medievali ser. 3*, 1985, 26, pp. 685-698, especialmente pp. 687-689 y 691-695; ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art...* op.cit. pp. 79 y 133-148.

32 «El Señor, como si quisiera satisfacer el deseo de Catalina, le dijo: “Dulcísima hija, para mayor consolación tuya te doy por Madre a María Magdalena. Recurre a ella con toda la fe; a ella le confío un cuidado especial de ti”. La virgen aceptó agradecida aquel ofrecimiento, se encomendó con gran humildad y veneración a María Magdalena y le rogó devota y vivamente que cuidase de ella, pues a ella había sido confiada por el Hijo de Dios. A partir de aquel momento, la virgen se sintió toda con Magdalena, y siempre la llamaba su madre»: CAPUA, R. de, *S. Catalina de Siena*, Barcelona: La Hormiga, 1993, pp. 198-199. Véase también CAPUA, R. de, *S. Caterina da Siena. Legenda maior*, Siena: Edizioni Cantagalli, 2011, pp. 175-176.

33 SCUDIERI, M., *Museo di San Marco. Guida*, Florencia: Giunti, 2005, pp. 40-41.

34 GERBRON, C., «Des images comme miroirs pour l’observance dominicaine en Toscane (1420-1450)», *Mélanges de l’École Française de Rome*, 2012, 122-1, pp. 211-238.

35 «Les images assignent alors au frère un programme exigeant d’obéissance à la règle, de pénitence, de pauvreté. Elles sont la projection d’un idéal auquel le frère doit s’identifier; et sont conçues pour créer un comportement vertueux. Les dominicains y regardent sévèrement ceux qui les regardent, leur indiquent une voie dont ils ne doivent pas s’écarter; leur fournissent les modèles d’une attitude physique et morale juste. Elles sont des miroirs, au sens que le Moyen Âge a donné à ce terme»: GERBRON, C., «Des images comme miroirs»... op.cit. p. 237.

Roberts también ha advertido en las tablas de santas y santos del convento femenino de Santo Domingo de Pisa³⁶.

Este carácter especular estaría igualmente presente en las escenas de predicación que proliferaron en los ambientes reformistas. San Pedro Mártir aparece representado en el retablo de Santo Domingo de Fiésole predicando ante un grupo reducido de mujeres veladas desde un púlpito de madera, en un espacio público³⁷, tal como parece haber sido habitual entre los observantes en la Florencia de principios del siglo XV³⁸. Encontramos también escenas de predicación en



Fig. 5. Predicación itinerante. Ménsula sobre el capitel 85 de la galería sur, 1432-1445. Claustro del Monasterio de Santa María la Real de Nieva.

el claustro del Monasterio de Santa María la Real de Nieva. Mientras que en uno de los capiteles de la galería norte, un dominico aparece en el interior de un templo, subido en un púlpito desde el que predica ante un grupo de fieles, en una de las ménsulas de la galería sur, son dos dominicos, el predicador y su socio, los que han abandonado los muros del convento para predicar por los caminos (fig. 5)³⁹. A ello

habría que sumar la posibilidad de que el programa iconográfico de la portada norte de la iglesia del mencionado convento segoviano hubiese sido concebido con fines homiléticos⁴⁰.

Sin embargo, muy diferente es el carácter del programa iconográfico del interior del templo santamarieño, fechado entre 1414 y 1432. En él, decorando los márgenes arquitectónicos del espacio que en origen habría albergado el coro de los religiosos, encontramos imágenes de frailes observantes y conventuales, compartiendo espacio, como lo habrían hecho en muchos conventos dominicanos por esos años. Con ello se habría tratado de advertir a los frailes y, especialmente, a los novicios, sobre la crisis espiritual que afectaba a la Orden de Predicadores y la necesidad de cumplir las Constituciones primitivas⁴¹.

.....
36 Entre los santos y santas representados destacan santa Eulalia, santa Úrsula, santa Catalina de Alejandría, santa Marta, santa María Magdalena, santa Brígida de Suecia, santa Catalina de Siena, san Pedro, san Juan Bautista y san Jerónimo: ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art...* op.cit. pp. 123-166.

37 No obstante, existen imágenes anteriores de san Pedro mártir de Verona predicando como, por ejemplo, la conservada en la sala capitular o *Cappellone degli Spagnoli* de Santa María Novella, en Florencia.

38 KENNEDY, T., «In search of authenticity: the art of the Dominican and Franciscan orders in the age of the Observant reform», en KENNEDY, T. (ed), *Sanctity Pictured. The Art of the Dominican and Franciscan Orders in Renaissance Italy*, Nashville [Tennessee]: First Center for the Visual Arts, 2014, p. 81.

39 LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, D., «*Contemplata aliis tradere*. Carisma dominicano y reforma espiritual en el claustro de Santa María la Real de Nieva (1432-1445)», *Goya. Revista de Arte*, 2016, 356, pp. 179-195.

40 LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, D., *El Monasterio de Santa María la Real de Nieva...* op. cit. Vol. I-II, pp. 259-282.

41 *Ibidem*, pp. 283-299. LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, D., «*Reflexos dirige calles*. The iconographic program of the Monastery of Santa Maria la Real de Nieva's *ecclesia fratrum* (1414-1432)», *Hortus Artium Medievalium. Journal of the International*

Distinto matiz presentaría la escena de predicación conservada en el convento dominicano de Santa Maria di Castello de Génova, fundado en 1442, perteneciente, al igual que el convento de San Marcos de Florencia, a la Congregación reformada de Lombardía. Según Gilardi, desde 1446, el prior Girolamo Panissari, en colaboración con los hermanos Giovanni di Colonia y Giacomo Campora, habría sido el inspirador de la construcción de los dos primeros claustros, así como del programa decorativo tanto de la iglesia como del convento⁴². Junto a la presencia de un santo Domingo de Guzmán rogando silencio a sus hermanos -imagen que se repite en el refectorio de Santo Domingo de Pisa (ca. 1490)⁴³ y que recuerda al san Pedro Mártir que decora una de las lunetas del claustro florentino-, y el protagonismo que cobran los episodios del Antiguo Testamento en el convento genovés⁴⁴, el citado autor destaca la inclusión de un tema poco habitual en la pintura italiana: la predicación de san Vicente Ferrer ante Clemente VII (1378-1394) y Fernando de Antequera, tema que, según Gilardi, haría alusión al Concilio de Basilea (1431-1445) y al antipapa Félix V (1440-1449)⁴⁵.

Sin embargo, el de Santa Maria di Castello no es el único convento dominicano en cuyo programa iconográfico quattrocenresco se ha querido ver una clara alusión a dicha temática, puesto que, en un trabajo publicado en 1992, el padre Eugenio Marino interpretó el Diluvio universal de Paolo Uccello (1447-1448), conservado en el Chiostro Verde de Santa Maria Novella en Florencia, como una alegoría de la celebración del Concilio de Ferrara-Florencia (1438-1442), por medio de la cual la Orden de Predicadores habría puesto de manifiesto su incondicional apoyo al papa Eugenio IV (1431-1447)⁴⁶. La alusión al mencionado papa podría haber sido motivada por el protagonismo asumido por el pontífice veneciano en el proceso reformador de la Orden de Predicadores. No solo apoyó en 1435 la fundación del ya citado convento de San Marcos de Florencia, sino que también mostró un especial interés por la reinstauración de la observancia regular en los conventos femeninos⁴⁷.

Research Center for Late Antiquity and Middle Ages, 2016, 22, pp. 451-461.

42 GILARDI, C., «Le programme decoratif d'un couvent de l'Observance dominicaine de Lombardie: Santa Maria di Castello à Gênes, 1442-1526», *Dominicains et l'image. De la Provence à Gênes, XIIIe-XVIIIe siècles, Mémoire Dominicaine*, 2006, VII, pp. 83-103, especialmente p. 89.

43 ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art...* op.cit. pp. 182 y 198-202, y figs. 5.8 y 5.18.

44 «Un indicateur iconographique important de ces liens avec San Marco est la présence à Gênes d'un saint Dominique qui invite au silence, non sans rapports avec le saint Pierre Martyr du cloître de San Marco. Le programme iconographique de Santa Maria di Castello est pourtant très différent de celui de San Marco, qui privilégie des thèmes du Nouveau Testament, tandis que les croisées de la loggia de l'Annonciation à Gênes préfèrent les prophéties de l'Ancien et des Sibylles»: GILARDI, C., «Le programme décoratif d'un couvent de l'Observance»... op. cit. p. 87. Ver también *Guida a Santa Maria di Castello*, a cura di Ufficio e Beni Culturali della Regione Liguria, Génova: Convento dei Frati Predicatori Domenicani di Santa Maria di Castello, 1989.

45 «La présence de ce thème iconographique à Santa Maria di Castello renvoie au schisme de Bâle e à l'antipape Félix V. Un saint dominicain récemment canonisé et célèbre dans l'Europe entière figure à bon droit à l'entrée d'un couvent de l'Observance que veut afficher sa fidélité au pape Eugène IV, surtout de la part des frères qui avaient tenu un rôle important dans le Concile»: GILARDI, C., «Le programme decoratif d'un couvent de l'Observance»... op.cit. p. 94.

46 «Mi soffermo ad indicare la metafora-allegoria di solo alcune figurazione del "Diluvio" (...): l'arca di sinistra, che (anticipo) ha pertinenza al Concilio "scismatico" di Basilea; l'arca di destra, che sta per la Chiesa greca/Ecclesia unionis; l'Uomo-benedicente, vale a dire Eugenio IV, papa della Ecclesia catolica, con di contro il Gigante della botte, l'antipapa Felice V; e gli Uomini della zattera, che alludono alla minaccia dei Turchi nei confronti della Chiesa di Constantinopoli»: MARINO, E., *Il "Diluvio" di Paolo Uccello in S. Maria Novella ed il Concilio di Firenze (1439-1443). Saggio d'iconoteologia storica*, Pistoia: Centro Riviste della Provincia Ramana, 1992, pp. 37 y ss.

47 DUVAL, S., «Sant'Antonino e i monasteri femminili fiorentini: un riformatore?», en CINELLI, L. y PAOLI, M. P. (eds.), *Antonino Pierozzi OP. La figura e l'opera di un santo Arcivescovo nell'Europa del XV secolo*, Florencia: Nerbini, 2012, pp. 103-104.



Fig. 6. *Árbol de la Orden de Santo Domingo*, xilografía. Juan de Torquemada, *Meditationes*, nº 28. Edición princeps, Roma, 1467. Reproducido en Dominique Donadieu-Rigaut, *Penser en images les ordres religieux (XIIe – XVe siècles)*, París: Éditions Arguments, 2005, p. 281, fig. 98.

de sus *Meditationes* (fig. 6)⁴⁹. Como ha señalado Dominique Donadieu-Rigaut, esta imagen, fechada en 1467, no resulta en absoluto ajena a la voluntad de los observantes de recuperar el carisma dominicano original⁵⁰. De hecho, es fácilmente relacionable con las palabras de Raimundo de Capua, maestro general de la obediencia a Roma entre 1380 y 1399, quien afirmaba que, al visitar las distintas provincias dominicanas, había podido comprobar cómo muchos de sus hermanos de religión parecían haberse separado “del tronco primitivo de la Orden”⁵¹.

48 «The cycle consisted of thirty-four frescoes with inscriptions that were based on a devotional text called the *Meditationes*, composed by Torquemada. Though little has been written about this monumental fresco cycle due to its early destruction, extensive evidence survives testifying to its vital role in the formation and reformation of the spiritual lives of its audiences»: BOURGEOIS, A. E., *Reconstructing the Lost Frescoes of Santa Maria sopra Minerva in Rome from the Meditationes of Cardinal Juan de Torquemada*, Nueva York: The Edwin Mellen Press, 2009, pp. 1-2 y 167-190. Véase también BOURGEOIS, A. E., *Juan de Torquemada's Meditationes in the First Cloister of Santa Maria sopra Minerva, Rome: A Reconstructions of Fifteenth-Century Devotional Experience*, (Tesis Doctoral Inédita), Department of Art History, Faculty of the Graduate School of Emory University, 2003.

49 DONADIEU-RIGAUT, D., *Penser en images les ordres religieux (XII^e – XV^e siècles)*, París: Editions Arguments, 2005, pp. 280-282.

50 *Ibidem*, p. 282.

51 «En effet, pendant que je visitais les provinces de l'Ordre, tout en constatant des écarts très graves et douloureux à mon coeur, qui font que beaucoup sont comme séparés du tronc primitif de l'Ordre»: MORTIER, D. A., *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, París: Alphonse Picard et Fils, 1907, Tomo III, p. 526.

La introducción de programas iconográficos de tintes observantes parece haber sido consecuencia de los deseos de los distintos superiores reformados, quienes habrían actuado como sus principales promotores e ideólogos. Este habría sido también el caso del desaparecido ciclo pictórico del claustro de Santa María sopra Minerva en Roma, destruido en el siglo XVI, detrás del cual se hallaría uno de los principales reformadores de la Orden de Predicadores, el ya citado cardenal fray Juan de Torquemada (1388-1464). Juan de Torquemada, a quien Pío II (1458-1464) encomendó la reforma espiritual del convento romano en 1461, habría encargado un ciclo pictórico directamente inspirado en sus *Meditationes*, para decorar el primer claustro de la mencionada casa dominicana, cuya finalidad habría sido la formación y reforma espiritual tanto de la comunidad de religiosos como de los miembros de la Confraternita della Santissima Annunziata, fundada un año antes por el propio cardenal castellano⁴⁸.

Torquemada parece haber sido también el ideólogo del primer árbol vertical de la Orden de Predicadores, que decora la meditación 28

El árbol de la Orden de Predicadores, el cual habría decorado también el claustro de Santa María sopra Minerva, aparece de nuevo representado en el retablo de Hans Holbein el Viejo, en el convento reformado de Frankfurt. Este fue encargado por el prior Johann de Wilsau⁵². Encontramos un claro precedente iconográfico de estos arbre-ordeo en el árbol horizontal representado bajo la crucifixión que decora la sala capitular del convento de San Marcos de Florencia (1442), de nuevo en un ambiente claramente reformista, en el que se habría tratado de mostrar a la Orden de Predicadores regenerada por el sacrificio divino⁵³.

Sin embargo, no solo la defensa de la reforma sino también la lucha contra las manifestaciones más extremas de esta, habría empleado el arte como un medio más de expresión. A finales del siglo XV, los frailes de Santa María Novella habrían afianzado su postura contra la Observancia y, más concretamente, contra la reforma savonaroliana⁵⁴. El por aquel entonces prior del vecino convento dominicano de San Marcos de Florencia se había alzado en contra de todo tipo de manifestación cultural sin un fin puramente religioso, condenando estas al fuego en su famosa “hoguera de las vanidades” (falò delle vanità) del 7 de febrero de 1497⁵⁵.

Años antes, en 1485, la familia Ricci había cedido el patronazgo de la capilla mayor de la iglesia florentina a Giovanni Tornabuoni, recuperando de esta forma la antigua relación de los Tornabuoni con los Predicadores de Santa María Novella⁵⁶. El programa de la capilla habría sido concebido como un canto en defensa del pensamiento humanista que caracterizó tanto a Giovanni Tornabuoni como a la propia comunidad de religiosos, tomando para ello, como referencia, el *Liber dierum lucensium* de Giovanni Caroli. Este último fue destituido de su cargo de prior del convento de Santa María Novella a causa de su postura contraria al movimiento observante, por el propio maestro general de la Orden, Marcial Auribelli (1453-1462), retirándose al convento de San Román de Lucca, donde concluyó la obra que años más tarde serviría de fuente de inspiración a Ghirlandaio para decorar el coro del convento florentino⁵⁷.

Siguiendo las enseñanzas de Caroli, se habría tratado de incidir en la transitoriedad y fragilidad de la existencia humana, parangonando esta con la decadencia de las grandes civilizaciones, aspecto al que harían alusión las ruinas romanas representadas⁵⁸. Según el mencionado prior, la humanidad, corrupta por el pecado original, había sido iluminada por Dios a través, primero, de su Hijo y, más tarde, de los santos. Caroli insiste por ello en la precariedad espiritual del hombre y en la inevitabilidad de la crisis de las órdenes religiosas. Por este motivo, según Caroli, la única solución posible, al contrario de lo que defendían los observantes, no podía ser humana, sino que habría de venir dada por el “sol del Espíritu de Dios”, que se estaba poniendo en el convento florentino y que habría de resurgir para iluminarlo de nuevo⁵⁹.

.....
52 DONADIEU-RIGAUT, D., *Penser en images les ordres religieux... op.cit.* pp. 286-287.

53 *Ibidem*, pp. 300-308.

54 AGOSTINI, E., «L'iconologia del coro di Santa Maria Novella come risposta del convento fiorentino alla riforma domenicana del XV secolo», *Memorie Domenicane*, 2011, 42, pp. 687-722, en concreto, p. 691.

55 *Ibidem*, pp. 692-693.

56 *Ibidem*, pp. 688-689.

57 AGOSTINI, E., «L'iconologia del coro di Santa Maria Novella»... *op.cit.* pp. 693-695.

58 *Ibidem*, p. 719.

59 *Ibidem*, p. 695.

En el caso de los monasterios de monjas dominicas, tanto su imaginario como sus actividades diarias habrían sido también objeto de ciertas transformaciones con motivo de la introducción de la reforma observante. A pesar de las reticencias que los reformadores alemanes mostraron en un primer momento hacia las imágenes, Jeffrey F. Hamburger ha subrayado el hecho de que durante el proceso de reinstauración de la observancia regular en los conventos femeninos, las religiosas no hicieron sino aumentar su producción artística, centrada principalmente en la elaboración de libros corales miniados y tapices⁶⁰.

Estas imágenes no habrían sido valoradas tanto por sus poderes reveladores como por las virtudes que habrían despertado en las almas de las religiosas al imponerles una serie de obligaciones diarias⁶¹. La importancia del trabajo manual había sido ya subrayada en la denominada Regla de San Sixto de Roma⁶², así como en las Constituciones de Humberto de Romans (1259)⁶³. Este no tendría como objetivo el mantenimiento económico de la comunidad, sino evitar la ociosidad de las religiosas:

«Porque la ociosidad es enemiga del alma [cf. Ecls 33,29] y madre y nodriza de todos los vicios, nadie permanezca ociosa en el claustro, sino que siempre que pueda trabaje en algo; porque no es presa fácilmente de la tentación el que está ocupado en alguna buena obra»⁶⁴.

El hilado de la lana fue una práctica habitual entre las monjas dominicas, habiendo sido introducido, junto a la copia o iluminación de manuscritos, como actividades cotidianas en los conventos observantes de Santo Domingo de Pisa⁶⁵, el Corpus Christi de Venecia y San Pedro Mártir de Florencia⁶⁶. Según Jane L. Carroll, algunos tapices de hacia 1500 atribuidos a un taller conventual de la región de Franconia, entre los que se encuentran el antependio del Museo Nacional de Múnich, decorado con la Adoración de los Magos, santa Inés y santa Bárbara, y el tapiz de la Pasión de Cristo del Museo Diocesano de Bamberg incluyen imágenes de monjas dominicas elaborando dichos textiles. Tanto la temática desarrollada en estas obras, centrada fundamentalmente en la Pasión de Cristo, el poder curador de su sangre y el papel intercesor de María, como la exaltación del trabajo manual, habrían tenido como finalidad favorecer la

60 HAMBURGER, J. F., «The Reformation of Vision: Art and the Dominican Observance in Late Medieval Germany», en HAMBURGER, J. F., *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, Nueva York: Zone Books, 1998, pp. 427-467.

61 HAMBURGER, J. F., «The Reformation of Vision»... *op.cit.* pp. 459-460. Véase también HAMBURGER, J. F., *Nuns as Artists. The Visual Culture of a Medieval Convent*, Berkley-Los Angeles-Londres: University of California Press, 1997, pp. 178, 182 y 190-192.

62 Según señaló Raymond Creytens, la denominada Regla de San Sixto sería resultado de una triple influencia cisterciense: las *Consuetudines* de Prulla, los estatutos de Santa María in Tempulo y los de los Gilbertinos de Sempringham: CREYTENS, R. «Les Constitutions primitives des soeurs dominicaines de Montargis (1250)», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1947, XVII, pp 42-84, en concreto p. 51; PÉREZ VIDAL, M., «Uniformitas vs diversitas en los monasterios femeninos de la Orden de Predicadores en Castilla (siglos XIII-XV)», *Territorio, sociedad y poder. Revista de Estudios Medievales*, 2013, 8, pp. 134-151, específicamente p. 138, nota 16.

63 Sobre ambas constituciones véase AYASTA BURGA, L. (ed.), *Historia de la legislación de las Monjas Dominicas*, Salamanca: San Esteban Editorial, 2013, pp. 34, 36, 71-74 y 127-135.

64 GALMES, L. y GÓMEZ, V. T. (eds.), *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987, pp. 778-779.

65 En el siglo XV, al menos tres de las religiosas pertenecientes al convento de Santo Domingo de Pisa –sor Agata Celestrina Doria, sor Gabriella y sor Nicolosa– están documentadas como reputadas iluminadoras: ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art...* *op.cit.* pp. 27-28.

66 DUVAL, S., «Comme des anges sur terre»... *op.cit.* pp. 88-89.

purificación espiritual de las religiosas, así como la promoción tanto de la humildad como de la *imitatio Christi* entre estas⁶⁷, ideas todas ellas que Carroll cree ver de nuevo presentes en la copia iluminada del *Schwesternbuch* del convento de Töss (Suiza) realizada entre 1450 y 1470 en el cenobio dominicano de Santa Catalina de Nuremberg (Alemania)⁶⁸.

Se han conservado también algunos testimonios documentales que demuestran que estos conventos no solo eran productores, sino también promotores y demandantes de lo que podríamos denominar arte observante. En la crónica redactada por Sor Bartolommea Riccoboni se hace referencia a un ritual celebrado el 29 de junio de 1394 en el recién consagrado convento del Corpus Domini de Venecia, con motivo de la dedicación del cenobio, en el que Giovanni Dominici (1355/6-1419), *primus reformator conventuum ord. praedicatorum in Italia* y director espiritual de la comunidad de religiosas, bendijo una serie de *ancone*, es decir, unas tablas pictóricas destinadas a las prácticas devocionales de cada una de las religiosas⁶⁹.

Algunas de estas tablas se habrían conservado en la actualidad, siendo una de ellas la *Virgen de la Humildad* (ca. 1415) de la National Gallery of Art de Washington, atribuida a Andrea di Bartolo, que había sido ya relacionada con la Orden de Predicadores por Hendrik W. van Os, en la que aparecería representada una monja dominica en actitud orante, a los pies de la imagen mariana (fig. 7)⁷⁰.



Fig. 7. Andrea di Bartolo, *Virgen de la Humildad, Cristo bendiciendo, dos ángeles y donante*, ca. 1380-1390, National Gallery of Art (Washington). Reproducido en Holly Flora, «Order, gender, and image: art for Dominican and Franciscan women», en Trinita Kennedy (ed), *Sanctity Pictures. The Art of the Dominican and Franciscan Orders in Renaissance Italy*, Nashville, Londres: First Center for the Visual Arts, Philip Wilson Publishers, 2014, p. 70, fig. 65.

67 CARROLL, J. L., «Woven Devotions: Reform and Piety in Tapestries by Dominican Nuns», en CARROLL, J. L. y STEWART, A. G. (eds.), *Saints, Sinners, and Sisters. Gender and Northern Art in Medieval and Early Modern Europe*, Aldershot-Burlington: Ashgate, 2003, pp. 182-201, especialmente pp. 182-197.

68 «By allowing the nuns to paint the scenes themselves, the images were used twice over in the service of reform – once to put the sisters to work and again as objects of instructional contemplation»: CARROLL, J. L., «Subversive Obedience. Images of Spiritual Reform by and for Fifteenth-Century Nuns», en MARTIN, T. (ed.), *Reassessing the Roles of Women as 'Makers' of Medieval Art and Architecture*, Leiden: Brill, 2012, p. 735. Asimismo, J. L. Carroll señala que este mismo códice incluye imágenes en las que las religiosas representadas asumen roles masculinos, aludiendo así a su independencia.

69 RICCOBONI, B., *Life and Death in a Venetian Convent ... op.cit.* p. 33. Véase también OS, H. van, *The Art of Devotion in the Middle Ages in Europe, 1300-1500*, Londres: Merril Holberton Publishers, 1994, p. 74. FLORA, H., «Order, gender, and image: art for Dominican and Franciscan women», en KENNEDY, T. (ed), *Sanctity Pictured... op.cit.* pp. 70-71.

70 Según Van Os y Gilbert, la religiosa vestiría el hábito blanco interior propio de la rama femenina de la Orden de Predicadores –o, quizás, incluso, de la Tercera Orden, como ha señalado el primero de los autores citados–, lo que no haría sino incidir en el carácter devocional e íntimo de la tabla. No obstante, Victor Schmidt ha sido especialmente crítico con esta identificación al considerar imposible reconocer a una dominica en una mujer que tan solo viste una túnica blanca y que carece del velo negro propio de la rama femenina de la Orden de Predicadores. Véase OS, H. van, «Andrea di Bartolo's Madonna of Humility», *M. A. Quarterly Review of the Montreal Museum of Fine Arts*, 1974, VI/3, pp. 21 y 24; GILBERT, C. E., «Tuscan Observants



Fig. 8. Andrea di Bartolo, *Cristo en la Cruz*, ca. 1380-1390, National Gallery of Art (Washington). Reproducido en Holly Flora, «Order, gender, and image: art for Dominican and Franciscan women», en Trinita Kennedy (ed), *Sanctity Pictures. The Art of the Dominican and Franciscan Orders in Renaissance Italy*, Nashville, Londres: First Center for the Visual Arts, Philip Wilson Publishers, 2014, p. 70, fig. 65.

Gaudenz Freuler, esta última obra, a pesar de proceder del convento veneciano, no habría sido un encargo de Giovanni Dominici, sino de Tommaso da Siena “Caffarini”⁷³, promotor del movimiento observante y sucesor de Dominici en la dirección espiritual del Corpus Domini⁷⁴. De esta manera, el políptico de la Galería de la Academia de Venecia habría sido concebido por Fra Tommaso como un instrumento de propaganda de la rama femenina de

Esta tabla presenta la peculiaridad de tener adherida en su reverso otra *ancona* decorada con la *Crucifixión* (fig. 8). A pesar de que estas obras habrían sido concebidas en origen como dos piezas de carácter devocional independientes la una de la otra, los rasgos formales, así como la dimensión de las tablas hacen pensar que ambas procedan del mismo ámbito conventual. Estas obras no solo habrían sido encargadas por el ya citado reformador dominicano, Giovanni Dominici, sino que él habría sido el ideólogo de cada una de las composiciones, por medio de las cuales se habría buscado fomentar tanto la penitencia como la observancia regular entre las religiosas del convento veneciano⁷¹.

Otra de las obras que Gilbert relaciona tanto con el desaparecido Corpus Domini de Venecia como con el mencionado pintor toscano es el *Políptico de santa Catalina de Siena y cuatro beatas dominicanas* conservado en la Galería de la Academia de Venecia, en cuya predela aparece la estigmatización de la santa sienesa junto a imágenes de las otras cuatro *mantellate* en actitud orante, iconografía que encajaría de nuevo perfectamente en el ambiente reformista del momento, y que Gilbert atribuyó a la presencia de Dominici en el convento veneciano a finales del siglo XIV⁷². Sin embargo, según demostró

and Painters in Venice, ca. 1400», en ROSAND, D. (ed.), *Interpretazioni veneziane. Studi di storia dell'arte in onore di Michelangelo Muraro*, Venecia: Arsenale, 1984, pp. 109-120; SCHMIDT, V., *Painted Piety. Panel Painting for Personal Devotion in Tuscany, 1250-1400*, Florencia: Centro Di, 2005, pp. 223-223 y 265, nota 82.

71 GILBERT, C. E., «Tuscan Observants and Painters in Venice»...*op.cit.* pp. 114-115.

72 *Ibidem* p. 116; ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art...* *op.cit.* pp. 21-24; KENNEDY, T., «In search of authenticity»... *op.cit.* pp. 78-79.

73 Sobre el *scriptorium* de Tommaso da Siena véase NOCENTINI, S., «Lo «scriptorium» di Tommaso Caffarini a Venezia», *Hagiographica*, 2005, 12, pp. 79-144.

74 FREULER, G., «Andrea di Bartolo, Fra Tommaso d'Antonio Caffarini, and Sienese Dominicans in Venice», *The Art Bulletin*, 1987, 69/4, pp. 570-586, especialmente pp. 570-571.

la Orden de Santo Domingo, cuya confirmación había reclamado ante el papa⁷⁵. Al igual que en sus sermones, Caffarini habría tratado de fomentar, a través de la obra encargada a Andrea di Bartolo, una mayor espiritualidad entre las religiosas del convento veneciano⁷⁶.

Al analizar las escenas de la predela, Freuler advirtió, al igual que William Hood en los frescos de las celdas de los novicios de San Marcos, claras referencias iconográficas a los *Nueve Modos de Orar de Santo Domingo*⁷⁷. En última instancia, el autor cree posible que esta obra, de marcado carácter reformador, decorase algún pequeño oratorio del convento del Corpus Domini, quizás aquel en el que desde 1398 se custodiaban las reliquias de la primera y principal promotora de la reforma de la Orden de Predicadores: santa Catalina de Siena⁷⁸.

3. SANTA CATALINA DE SIENA COMO MODELO DE COMPORTAMIENTO

Catalina de Siena fue una “santa viviente”, término empleado por Gabriella Zarri para referirse a sus seguidoras y que, como ha señalado Sylvie Duval, resulta perfectamente aplicable a la santa que les sirvió de referente⁷⁹. Esta religiosa se convirtió en un auténtico modelo a imitar por parte de aquellas religiosas que decidieron abrazar la observancia regular, las cuales, junto a los denominados *caterinati*, entre los que se encontraba el citado Tommaso da Siena “Caffarini”, habrían sido, en gran medida, las responsables de promover el culto a santa Catalina de Siena en los años previos a su canonización (1461)⁸⁰, a través tanto de la difusión de sus escritos⁸¹, como de la creación de una red de conventos observantes⁸². Buena muestra de ello es el convento de Santo Domingo de Pisa, fundado en 1385 por una de las discípulas de santa Catalina de Siena, Chiara Gambacorta⁸³, considerado el primer convento femenino reformado de la Orden de Predicadores, en el cual se impuso una estricta clausura⁸⁴ que habría de convertirse en la seña

.....
75 *Ibidem*, p. 572.

76 *Ibidem*, p. 575.

77 *Ibidem*, p. 576.

78 Junto a las reliquias de la santa, llevadas al convento veneciano por intervención directa de Caffarini, se custodiaban su *Dialogo della divina provvidenza* y sus cartas. *Ibidem*, pp. 576-577.

79 DUVAL, S., «*Comme des anges sur terre*»... *op.cit.* p. 144; ZARRI, G., *Le sante vive: cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Turin: Rosenberg et Sellier, 1990.

80 Catalina de Siena fue considerada santa por el movimiento observante incluso antes de ser canonizada: DUVAL, S., «Chiara Gambacorta e le prime monache del monastero i San Domenico di Pisa: l'Osservanza domenicana al femminile», en ZARRI, G. y FESTA, G. (eds.), *Il Velo, la penna e la parola*, Florencia: Nerbini, 2009, p. 98; ID., «*Mulieres religiosae* and *sorores clausae*: the Dominican Observant Movement and the Diffusion of Strict Enclosure in Italy from the Thirteenth to the Sixteenth Century», en FRAETERS, V. y GIER, I. (eds.), *Mulieres religiosae: Shaping Female Spiritual in the Medieval and Early Modern Period*, Turnhout: Brepols, 2014, p. 198; ID., «*Comme des anges sur terre*»... *op.cit.* pp. 101 y 162-169; ID., «The Observance's Women. New Models of Sanctity and Religious Discipline for the Female Dominican Observant Movement during the Fifteenth Century», en ROEST, B. y UPHOFF, J. (eds.), *Religious Orders and Religious Identity*, Leiden: Brill, 2016, pp. 14 y ss.

81 En las bibliotecas de los conventos dominicanos femeninos reformados de la Toscana se ha documentado la presencia de las obras de santa Catalina de Siena, así como otras obras devocionales escritas por religiosas, como las *Revelaciones* de santa Brígida de Suecia: DUVAL, S., «*Comme des anges sur terre*»... *op.cit.* pp. 91-92.

82 DUVAL, S., «Chiara Gambacorta e le prime monache»... *op.cit.* pp. 103-104.

83 ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art*... *op.cit.* pp. 9-16; DUVAL, S., «*Comme des anges sur terre*»... *op.cit.* pp. 99-100, 154-159 y 172-178.

84 *Bula de clausura del convento de Santo Domingo de Pisa (1387-07-25)*, Archivio di Stato di Pisa, Diplomatico di San Domenico, doc. 98. Transcrita en DUVAL, S., «Chiara Gambacorta e le prime monache»... *op.cit.* pp. 111-112. Véase también PÉREZ VIDAL, M., «Between the City and the Cloister. Saints, Liturgy and Devotion in the Dominican Nunneries in Late Medieval Castile», en FERRARI, M. (ed.), *Saints and the City: Beiträge zum Verständnis urbaner Sakralität in christlichen*

de identidad de las *sorores clausae*, defensoras de la nueva corriente espiritual⁸⁵. De hecho, la seguridad y buena reputación de estas nuevas fundaciones habrían sido las responsables de que el movimiento observante fuese inmediatamente apoyado en Italia por familias poderosas que veían en estos conventos un destino ideal para aquellas damas de su linaje que deseaban abandonar el siglo y consagrarse a la vida religiosa⁸⁶.

Este aspecto permite entender la presencia de las armas de una de estas grandes familias, los Sant'Eustachio, en los frescos que decoran el ábside del coro de San Sisto Vecchio de Roma, descubiertos a finales del siglo XIX. Se ha logrado identificar la presencia de dos escenas de la vida de santa Catalina de Siena, e imágenes de san Pedro Mártir, santo Domingo de Guzmán, fundador del convento romano, san Juan Bautista y san Pablo⁸⁷. Joan Barclay Lloyd fecha estas pinturas entre 1380 y 1411, habiendo podido ser ejecutadas, según el autor, antes de 1395⁸⁸.

En la inscripción conservada en la primera escena, en la que Catalina de Siena entrega una túnica a un mendigo, la terciaria viene calificada, al igual que en la ya citada predela de Santo Domingo de Fiesole, como “beata”, de lo que se deduce que los frescos fueron realizados antes de 1461. En la segunda, Catalina recibe una túnica de color carmesí que Cristo parece extraer de la llaga de su costado, visión de la que participa una dominica que aparece representada en actitud orante a los pies de ambos personajes⁸⁹. Estos mismos pasajes, tomados de la *Legenda maior* de la santa, redactada por el beato Raimundo de Capua entre 1385 y 1395, habrían sido previamente representados junto a la tumba de la religiosa en Santa María sopra Minerva⁹⁰. Sin embargo, en San Sixto se añadió a estos la representación de san Eustaquio y la del ya mencionado escudo de armas que se ha relacionado con los Sant'Eustachio, familia romana a la que habrían pertenecido algunas de las mujeres que profesaron en el convento y que pudieron haber llegado a conocer personalmente a Catalina de Siena⁹¹.

Según consta en el bulario de la Orden de Predicadores, los pontífices habrían tratado de imponer la observancia regular en el convento romano hasta en dos ocasiones: la primera, el 22 de octubre de 1398 y la segunda, el 1 de mayo de 1428, iniciativas que considero que podrían haber motivado la introducción de escenas relativas a la vida de Catalina de Siena en el espacio reservado al coro de las religiosas, las cuales, al igual que habría ocurrido ya en otros conventos dominicanos femeninos, habrían de tenerla siempre presente como un referente espiritual. De hecho, en las dos bulas se mencionan los conventos de Santo Domingo de Pisa y el Corpus Christi de Venecia como verdaderos modelos en lo que a observancia regular se refiere⁹².

Gemeinschaften (5.-17. Jh.), Erlangen: FAU University Press, 2015, pp. 235-238; DUVAL, S., «Comme des anges sur terre»... *op.cit.* pp. 77, 80 y 107-123.

85 DUVAL, S., «*Mulieres religiosae*»... *op.cit.* pp. 199-200.

86 *Ibidem*, p. 209.

87 LLOYD, J. B., «Paintings for Dominican Nuns: A New Look at the Images of Saints, Scenes from the New Testament and Apocrypha, and Episodes from the Life of Saint Catherine of Siena in the Medieval Apse of San Sisto Vecchio in Rome», *Papers of the British School of Rome*, 2012, 80, pp. 223-230.

88 *Ibidem*, p. 228.

89 *Ibidem*, p. 224.

90 LAURENT, M. H. (ed.), *Il Processo Castellano*, Milán: Fratelli Bocca, 1942, pp. 270-271; BIANHI, L. y GIUNTA, D. (eds.), *Iconografia di S. Caterina da Siena: L'immagine*, Roma: Città Nuova Editrice, 1988, p. 72, nota 18; LLOYD, J. B., «Paintings for Dominican Nuns»... *op.cit.* pp. 226-227.

91 LLOYD, J. B., «Paintings for Dominican Nuns»... *op.cit.* pp. 228-229.

92 *Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Roma: Ex Typographia Hieronymi Mainardi, 1730, II, p. 335 y 578, y 1731, III, pp. 278 y 400; DUVAL, S., «*Mulieres religiosae*»... *op.cit.* pp. 198-199.

Del primero de estos procede una tabla anónima fechada hacia 1400 decorada con el *Desposorio místico de santa Catalina de Siena*, escena inspirada nuevamente en la *Legenda maior* de la terciaria pero en la que, en esta ocasión, se introducen algunos cambios con respecto a la narración original que habrían invitado a las religiosas a identificarse con la santa. La visión habría tenido lugar, según el texto literario, en la celda de Catalina, en casa de sus padres. Sin embargo, el espacio arquitectónico representado, así como el alto muro y el lirio harían del escenario un patio conventual⁹³. Además, dicha tabla formaría pareja con otra tabla procedente del mismo convento, en la que se representa el *Desposorio místico de santa Catalina de Alejandría*⁹⁴. Ambas imágenes pudieron haber decorado el coro del convento, en recuerdo de la ceremonia de profesión, en un momento en el que la comunidad de religiosas de Santo Domingo de Pisa se encontraba en claro aumento⁹⁵. Tampoco pasa desapercibido el hecho de que Cristo coloque el anillo a las dos santas en el dedo corazón y no en el anular, siguiendo, por lo tanto, la tradición dominicana⁹⁶.

En el ámbito castellano, destaca la presencia de la santa terciaria en el programa iconográfico del sepulcro de la reina Beatriz de Portugal († ca. 1420), conservado en el coro del *Sancti Spiritus* de Toro (fig. 9)⁹⁷. Podría, en efecto, tratarse de una de las primeras representaciones de santa Catalina de Siena en Castilla, lo que pondría de manifiesto el conocimiento que se tenía, en fechas tan tempranas, en tierras castellanas, de la vida y obra de la santa sienesa⁹⁸, y, en concreto, de la estigmatización de esta. Un pasaje especialmente polémico por la naturaleza



Fig. 9. *Estigmatización de santa Catalina de Siena*, ca. 1420. Sepulcro de la reina Beatriz de Portugal. Monasterio de Sancti Spiritus de Toro. Foto de la autora.

93 ROBERTS, A., *Dominican Women and Renaissance Art...* op.cit. pp. 73-75.

94 *Ibidem*, pp. 75-77.

95 En 1385, el convento se fundó con veinte religiosas, en 1403 hay documentadas 25 monjas, y en 1410, eran ya 43 las religiosas que habitaban Santo Domingo de Pisa: *Ibidem*, p. 77.

96 Esta práctica estuvo vigente en el ceremonial dominicano hasta los años cuarenta del siglo XX: *Ibidem*, p. 77.

97 LUCÍA GÓMEZ-CHACÓN, D., «Religiosidad femenina y reforma dominicana: el sepulcro de Beatriz de Portugal en el Sancti Spiritus de Toro», *Anuario de Estudios Medievales*, 47/2, 2017 [en prensa].

98 Volvemos a encontrar representaciones de la santa, ya en época posterior a su canonización, en las portadas de los conventos de San Pablo de Valladolid, San Esteban de Salamanca y San Vicente Ferrer de Plasencia. A pesar de que la portada principal original de San Vicente Ferrer de Plasencia no se ha conservado, conocemos su decoración gracias a la documentación, en la que se nos dice: «Item que la puerta principal de la dicha iglesia sea suntuosa de ricos follajes e molduras, en la cual se pongan estas quatro imágenes de bulto, conviene a saber sant Pedro Martir, santo thomas, santa Catalina de Sena, e san Gil, frayres santos de nra. Orden»: PALOMO IGLESIAS, C., «Carta inédita de la Duquesa de Plasencia, doña Leonor Pimentel, donando a los Dominicos el convento de San Vicente Ferrer de la ciudad de Plasencia (22 de Agosto y 10 de Octubre de 1484)», *Revista de Estudios Extremeños*, 1975, XXXI/1, p. 51.

luminosa de sus estigmas, que enlazaría, a su vez, con las ya mencionadas prácticas penitenciales habituales en los ámbitos observantes, cuya máxima expresión habría de ser la *imitatio Christi*.

4. EL CONVENTO COMO ESPACIO DE PEREGRINACIÓN ESPIRITUAL

Según se nos cuenta en la *Autobiografía espiritual* o *Vita* del beato Enrique Susón, en cierta ocasión, el Señor habría reprendido al religioso, al cual le resultaba especialmente doloroso rememorar la Pasión de Cristo. Dios se habría dirigido a él y le habría dicho:

«¿Ignoras que soy yo la puerta por la que deben entrar todos los verdaderos amigos de Dios que quieran alcanzar la bienaventuranza? Es preciso que pases a través de mi humanidad sufriendo conformándote a ella, si verdaderamente deseas llegar a mi desnuda divinidad»⁹⁹.

Ante dicha advertencia, Susón comenzó a ejercitarse diariamente, tras acabar maitines, en una *pasión cristiforme*, en la sala capitular:

«Caminaba de rincón en rincón para sacudir todo embotamiento y permanecer más despierto en el sentimiento o experiencia de la Pasión del Señor. Empezó unido a Cristo desde la Última Cena y lo acompañó de un lugar a otro hasta llegar ante Pilato. Al final, condenado a muerte ante el tribunal, lo tomó consigo y recorrió con Él el doloroso viacrucis, el mismo que hizo el Señor Jesús desde el tribunal hasta el Calvario»¹⁰⁰.

Siguiendo el ejemplo de Susón, los observantes aspiraron a convertir sus conventos en lugares de peregrinación espiritual, permitiendo a sus habitantes acompañar a Cristo camino del Calvario o, incluso, visitar Tierra Santa o Roma sin necesidad de desplazarse físicamente. Tras regresar de Palestina, el beato Álvaro de Córdoba, confesor de la reina Catalina de Lancaster († 1418) y vicario general de los primeros conventos reformados de la Provincia de España, habría establecido en su convento de Escalaceli (1423), en la sierra cordobesa, el primer viacrucis de Europa¹⁰¹. Fray Álvaro habría tratado de emular la topografía de los lugares santos, incluyendo en este recorrido el huerto de Getsemaní, el monte de los Olivos, el monte Tabor, el torrente de Cedrón y el Calvario, simbolizado, este último, a través de tres sencillas cruces a cuyos pies el beato se retiraba a orar, resguardándose en una cueva¹⁰². A pesar de que no se ha conservado, conocemos este viacrucis gracias a la descripción que Feuillet hizo de él en el siglo XVII¹⁰³.

No obstante, la peregrinación espiritual no habría sido una práctica devocional exclusiva de los conventos masculinos, habiéndose adoptado también en los cenobios observantes

.....
99 SUSÓN, E., *Autobiografía espiritual (Vita)*, Salamanca: Editorial San Esteban, 2001, p. 90. [trad. S. Salvador].

100 *Ibidem*.

101 GENTILE, G., «Sacri Monte e Vie Crucis: storie intrecciate», en BARBERO, A. y MAGRO, P. (eds.), *Saggio storico sulla devozione alla Viacrucis. Evocazione e rappresentazione degli episodi e dei luoghi della Passione di Cristo. Saggi introduttivi*, Ponzano Monferrato: Atlas, 2004, p. 33. Sobre la figura del beato Álvaro de Córdoba véase también GAGO, J. L. (et al.), *Estampas de místicos*, Salamanca: OPE, 1986, pp. 144-145. RIBAS, J. de, *Vida y milagros de el B. fray Álvaro de Córdoba*, Córdoba: Diego de Valverde y Leyva y Acisclo Cortés de Ribera, 1687, p. 60 y 171-184; HUERGA, Á., *Escalaceli*, Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca, 1981, pp. 149-168.

102 BARBERO, A., «Complessi devozionali europei dal Quattrocento al Settecento», en ZEDELGEM, A. (ed.), *Saggio storico sulla devozione alla Viacrucis*, Ponzano Monferrato: Atlas, 2004, pp. 33 y 55 [trad. P. Pellizzari].

103 ZEDELGEM, A. da, *Saggio storico sulla devozione... op.cit.* pp. 95-96.

femeninos, ante la imposibilidad de las religiosas de visitar los Santos Lugares¹⁰⁴. La estricta clausura impuesta en los conventos femeninos reformados habría llevado a los visitantes a mandar elevar la altura de los muros que separaban los cenobios del mundo exterior y a tapiar todas aquellas ventanas y puertas que no se ajustasen a la normativa primitiva de la rama femenina de la Orden de Predicadores¹⁰⁵, medidas que no siempre fueron bien acogidas por parte de las religiosas. En el caso del convento de Santa Catalina de Augsburgo, en el cual se introdujo la reforma, por primera vez, en septiembre de 1441, los canteros encargados de acometer las correspondientes obras tuvieron que ser protegidos ya que las monjas, al ver peligrar los privilegios de los que hasta entonces habían disfrutado, se armaron contra ellos con palos y utensilios de cocina¹⁰⁶.

La clausura tuvo que ser nuevamente reforzada en el mencionado cenobio alemán en 1485¹⁰⁷, sin embargo, las religiosas encontraron una forma de eludirla, al menos de manera figurada. Dos años más tarde, Inocencio VIII (1484-1492) concedió al convento de Santa Catalina de Augsburgo el privilegio de obtener las indulgencias conseguidas con la peregrinación a Roma, sin necesidad de trascender los muros del convento. Para ello, tan solo tenían que recitar tres padrenuestros y tres avemarías en tres espacios distintos dentro de la clausura, llevando a cabo una peregrinación espiritual por las siete iglesias dedicadas a este cometido en Roma. A pesar de que se desconoce cuáles fueron los espacios conventuales elegidos para tal fin, se sabe que cinco religiosas encargaron en 1499 la realización de unas pinturas para decorar la sala capitular, las cuales habrían de emular las siete iglesias de peregrinación romanas¹⁰⁸.

De mayor importancia que los aspectos arquitectónicos de las representaciones de las siete iglesias romanas, carentes de un afán realista, son las alusiones a la Pasión de Cristo y a las vidas de sus respectivos santos patronos que acompañan a estas y que incidirían en el carácter salvífico y redentor de cada uno de los templos¹⁰⁹. Según indicó Adelheid Langmann (1306-1375), una mística dominicana de Franconia, la clausura constituía el principal motivo para el ejercicio de la peregrinación espiritual, práctica que convertía a las religiosas en “peregrinas sin camino”¹¹⁰.

Esta podría haber sido la finalidad del *Tríptico de la Pasión de Cristo* (ca. 1400), procedente de la capilla funeraria del canciller Pedro López de Ayala en el convento de San Juan Bautista de Quejana (Álava), decorado con siete escenas pasionales (Beso de Judas, Flagelación, Cristo con la Cruz a cuestas, Crucifixión, Descendimiento, Santo Entierro y Anástasis)¹¹¹. Este tríptico pudo haber sido empleado como una guía visual en las procesiones celebradas por las monjas en el interior del convento alavés¹¹², prácticas litúrgicas de las que serían también reflejo las

.....

104 PÉREZ VIDAL, M., «Between the city and the cloister»... *op.cit.* pp. 239.

105 DUVAL, S., «Comme des anges sur terre»... *op.cit.* p. 70.

106 EHRENSCHWENDTNER, M-L, «Visual Pilgrimages? Enclosure and the Practice of Piety at St Katherine's Convent, Augsburg», *Journal of Ecclesiastical History*, 2009, 60/1, pp.45-73, en concreto pp. 48 y 51-52.

107 *Ibidem*, p. 54.

108 *Ibidem*, pp. 46-47.

109 *Ibidem*, pp. 70-71.

110 *Ibidem*, p. 66.

111 FRANCO MATA, A., «Tríptico de la Pasión de Cristo», *Exposición Canciller Ayala*, Vitoria: Diputación Foral de Álava, Departamento de Cultura, Juventud y Deportes, 2007, pp. 436-439.

112 PÉREZ VIDAL, M., «Between the city and the cloister»... *op.cit.* p. 240, ID., «La reforma de los monasterios de dominicas en Castilla»... *op.cit.* p. 233.

arma Christi y las representaciones de las Cinco Llagas que decoran los vanos del claustro del Moral de Santo Domingo el Real de Toledo ¹¹³ y que, a su vez, recuerdan a las que ornamentan el claustro de los jerónimos de Belén (Lisboa), monasterio que debió de recibir una fuerte influencia de ciertas corrientes rigoristas vinculadas a Savonarola, cuyos escritos gozaron de una enorme difusión en la corte portuguesa¹¹⁴.

CONCLUSIÓN

Como se ha podido comprobar, desde mediados del siglo XIV algunas órdenes religiosas se vieron en la necesidad de reformar espiritualmente a sus comunidades y recuperar así el carisma original de cada una de ellas. Esta reforma espiritual habría supuesto, en muchos casos, una transformación de los espacios arquitectónicos, así como de la producción artística desarrollada y promovida en los cenobios afectados.

En el caso concreto de la Orden de Predicadores, la reforma material de los conventos habría tenido como objetivo principal dotar a los religiosos de un entorno arquitectónico favorable a la reinstauración de la observancia regular. Este proceso fue generalmente acompañado de una renovación iconográfica que aspiraba a dotar a las comunidades religiosas de una serie de herramientas visuales de tintes reformistas. Entre los temas representados destacan los episodios de la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo, los *arbre-orde*, las escenas de vida conventual y predicación, y los pasajes tomados de la *Legenda maior* de santa Catalina de Siena, una de las principales defensoras del movimiento observante. El culto a esta santa terciaria se difundió muy tempranamente a través de la red conformada por los conventos femeninos reformados. Estos se diferenciaron de los conventuales, fundamentalmente, por estar sujetos a una estricta clausura. Con motivo de esta, fue habitual, entre las *sorores clausae*, el ejercicio de la denominada peregrinación espiritual. Esta práctica devocional, habitual también en los conventos masculinos de la Orden y en la que las imágenes habrían desempeñado un importante papel como instrumento de meditación, habría permitido a los Predicadores y monjas del siglo XV visitar Roma y Tierra Santa o, incluso, acompañar a Cristo camino del Calvario, sin tan siquiera traspasar los muros del convento.

En definitiva, nos encontraríamos ante un *arte observante* desarrollado en el seno de la Orden de Predicadores desde finales del siglo XIV y a lo largo del siglo XV, promovido por superiores igualmente observantes, con un claro fin tanto mnemotécnico como especular, que habría de convertirse en uno de los principales y más efectivos medios de difusión de la reforma. Por todo ello, sería interesante poder profundizar, en futuras investigaciones, en las consecuencias artísticas ocasionadas tanto por el movimiento observante como por la resistencia conventual, tanto en la Orden de Predicadores como en el resto de órdenes religiosas y monásticas, en los albores de la Edad Moderna.

.....
113 PÉREZ VIDAL, M., «Between the city and the cloister»... *op cit.* pp. 241-244; ID., «Devociones, prácticas espirituales y liturgia en torno a la imagen de Cristo Crucificado en los monasterios de dominicas en la Edad Media», en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J., *Los crucificados, religiosidad, cofradías y arte. Actas del Simposium 3/6-IX-2010*, San Lorenzo de El Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2010, pp. 202-205.

114 *Ibidem*, p. 203, nota 26, y p. 205.

COMO CASAS SIN ÇIMIENTO... OIKONOMIA Y COMMUNITAS: EL DISCURSO POLÍTICO DE LOS PARIENTES MAYORES EN EL ESPACIO SEPTENTRIONAL DEL REINO DE CASTILLA¹

Como casas sin çimiento... Oikonomia y communitas: the political discourse of senior kins in the north of the Kingdom of Castile

Oswaldo Víctor Pereyra²

Resumen: El siguiente artículo tiene como eje el problema la forma particular que adopta la idea de orden natural en la conformación del discurso político de los parientes mayores en los espacios septentrionales del reino de Castilla en los siglos XIV-XVI, centrándonos, específicamente en las ideas de *oikonomía* y *comunidad*.

Palabras clave: Parientes mayores. Hidalgos. Linaje. Lucha de bandos. *Oikonomía*. *Comunidad*.

Abstract: The following article face the problem of the particular form that the idea of natural order in the formation of political discourse of the senior kins in the northern areas of the Kingdom of Castile in the XIV-XVI centuries by focusing specifically on the ideas of community and oikonomia.

Key Words: Senior kins. Noblemen. Lineage. Struggle of bands. *Oikonomia*. *Community*.

* INTRODUCCIÓN

El siguiente trabajo continúa las líneas expuestas en un artículo anterior: *Como casas sin cimientos*,³ en el cual se pudieron analizar los elementos materiales (la *casa-torre* / la *iglesia de patronato* / el *molino* / la *ferrería* y el *punte*) que determinaban la configuración territorial y simbólica del poder ejercido por los parientes mayores en los espacios septentrionales del reino de Castilla en la temprana modernidad. No hubo en esa oportunidad, salvo breves y escuetas menciones, la posibilidad de analizar también los elementos e ideas fuerza que estructuraban el orden discursivo que aparecían en el relato banderizo de L. García de Salazar, *Bienandanzas e Fortunas*. Fue necesario en aquella ocasión separar de manera «artificial» aquellos elementos simbólicos materiales del mundo de las ideas rectoras que articulaban el discurso banderizo y que intentamos recoger aquí.

En una primera interpelación es necesario responder ¿por qué *oikonomía* y *comunidad*? En los años 1921 y 1922, Marianne Weber publica póstumamente la que es considerada la obra más ambiciosa e inacabada de su fallecido marido Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo*

.....
1 Fecha de recepción: 2016-05-18; Fecha de revisión: 2016-06-03; Fecha de aceptación: 2017-01-31; Fecha de publicación: 2017-09-07.

2 Docente investigador categorizado en la Universidad Nacional de La Plata. Deán Funes 3350, B7602AYL Mar del Plata, Buenos Aires, Argentina. Doctor en Historia por la Universidad de Mar del Plata (Argentina) y la Universidad de Cantabria – Santander – (España). Integrante del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS-CONICET) / y del Centro de Historia Argentina y Americana (CHAyA): Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata. e.e.: vopereyra@gmail.com. El siguiente trabajo forma parte del proyecto de investigación del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España HAR2103-48901-C6-4-R, «El proceso de la modernidad. Actores, discursos y cambios, de la sociedad tradicional a la revolución liberal, s. XVI-1850». Años 2014-2017. Director: IMÍZCOZ BEUNZA, J. M. – U del País Vasco.

3 PEREYRA, O. V., «Como casas sin çimientos... Dinámica parental y articulación territorial en los espacios septentrionales del reino de Castilla en la tardo edad media y la temprana modernidad», *Magallánica, Revista de Historia Moderna*, 2/3, 2015, pp. 137-178.

de *sociología comprensiva*. El título de la misma remitía necesariamente a «amalgamar» en un mismo libro diversos textos a través de lo que se consideró dos coordenadas ordenadoras para un agregado plural de conceptos -ya fundamentales para la sociología contemporánea- centrados en la teoría de la acción social en relación a dos grandes esferas en que desarrolla su actividad el individuo: el espacio económico y la sociedad. Para Weber la comprensión del sentido de la acción por parte del sujeto participante en la misma, su significado, es la tarea fundamental de toda sociología comprensiva. Del mismo modo, en el caso de las sociedades pre-capitalistas medievales y temprano-modernas, podríamos decir que estas dos coordenadas analíticas ordenadoras o vectores ordenadores se situarían en un nivel teórico muy distinto, mucho más cercano y profundo, aquello que definiríamos como las esferas de la *oikonomía* y la *communitas*.

1. DE LA *POLITIKE KOINONIA* A LA COMUNIDAD NATURAL

Debemos partir así de un primer problema que se nos presenta: la comprensión y evolución de la noción de *oikonomía*. Si bien la traducción latina de Aristóteles atribuyó a la *politike koinonia* los rasgos propios de la *societas civilis* -representación de la noción propia de la *polis* griega entendida como el *ethos* en el que se desarrolla el hombre como *zôon politikón* (animal político)- lo cierto es que la noción aristotélica no daba primigeniamente lugar a nuestra distinción contemporánea de Estado y sociedad, por lo que la propia imagen seguía los cauces de una dualidad primaria -siempre tensa y diferenciada- entre *polis* y *oikos*, entendiendo la segunda como el fondo natural de constitución de la polis, por lo tanto el ámbito de la asociación primaria que abarcaba así todas las formas posibles de asociación humana desde los grupos ocupacionales, de amigos, de parientes, la casa, etc.

De esta manera polis y oikos pueden ser establecidos analíticamente como dos sub-sistemas de relaciones sociales y políticas estructuralmente diferenciados. Es decir, en esencia y sustancia contrapuestos, pues el oikos -como gobierno de la casa- no era una entidad regulada por ley, sino que se encontraba sometida al gobierno despótico del cabeza de familia, mientras que la polis -como unidad política compleja- se encontraría conformada por el conjunto de las familias en un espacio político constituido a tal efecto. Para simplificar, la *politike koinonia* remite así a la pluralidad de las *koinonias* (a las partes) en tanto la *polis* consigna a su unidad política (al conjunto imbricado de las cabezas de familia) con objetivos comunes del que es posible derivar un sentido propio y diferencial de las unidades que la componen, la participación en términos de la representación particular de cada una de las familias de la polis en vistas «a gobernarse y ser gobernados».⁴

El problema radica en que la noción de polis no puede ser reducida enteramente a sus partes pues las koinonias comportan una cualidad y sustancia absolutamente distinta. De esta manera, la versión aristotélica de *politike koinonia* se asume como una entidad ciertamente paradójica, pues solo puede entender la relación entre las partes en función de un todo previamente ordenado. Es por ello que las adaptaciones latinas medievales no dejaron de señalarlo, Alberto Magno (1193 - † 1280), Tomás de Aquino (1225 - † 1274) y Leonardo Bruni (1370 - † 1444), entre otros, siempre trataron de restringirla a las ciudades-estados medievales como

.....
4 COHEN, L. y ARATO, A., *Sociedad civil y teoría política*, México: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 114.

el equivalente disponible más cercano de la polis, pero subordinando éstas al *regnum* y al *imperium*, como grupos superiores que la complementan y la limitan, y entendiendo así al reino como «*confoederatio sub uno rege*» -Egidio Romano (1243 - † 1316)- y concibiendo con ello a la *civitas* como la «*principalissima comunitas*», por lo tanto, parte necesaria de algo mucho más extenso y contenedor que era la «*communitas regni*»:

«La concentración de la vida del Estado en un solo punto no exige en modo alguno la concentración en ese punto de toda la vida comunitaria. La idea medieval de la articulación orgánica de la humanidad podría pervivir, aunque en miniatura, en el interior del Estado soberano (Monarquía) como idea de articulación orgánica del pueblo»⁵.

Sin embargo, éste no es el único principio de «universalización» que tensiona a la noción de *politike koinonia*. El otro proviene de la teoría romano-canónica de la corporación que hace derivar los derechos «particulares» de todas y cada una de las iglesias del derecho propio de la Iglesia romana. Por ejemplo, Nicolás de Cusa (1401 - † 1464), entiende la *ecclesia* como el *corpus mysticum*, donde es Dios quien se comunica por medio de los sacramentos a los fieles organizados en comunidad. De este modo, el hombre vivencia dos estados -*vita spiritualis* y *corporales*- que si bien forman en él una sola unidad de ellas surgen dos aspectos distintos y distintivos de la vida humana: el temporal y el espiritual, ambos necesariamente conciliados en un mismo *corpus natural* que es, por definición doctrinal *corpus naturale et mysticum*.

Uno y otro deben ser concebidos a modo dos aspectos de un mismo organismo, a imagen de lo que ocurre en el hombre (entendiendo a éste en calidad de ser integro), así cada parte o miembro remite al todo, al cuerpo total: «*est tota in toto et in qualibet parte*»⁶, pensando esta composición orgánica de forma extensa que abarca no solamente a la iglesia y al imperio universal sino también a todo y cada uno de los agrupamientos humanos posibles, a todo *corpus natural* que es en sí mismo *corpus morale et politicum*⁷.

Ello permite que toda comunidad sea pensada como un «*pleno*», es decir, una sustancia distinta producida por la unión que se agrega a la naturaleza propia de los sujetos: *Vergemeinschaftung*, definía M. Weber, en cuanto la misma puede ser entendida como la «disposición a la acción que reposa [...] sobre la común pertenencia subjetivamente sentida (afectiva o tradicional) por los individuos que participan en ella»⁸. Al mismo tiempo una unidad étnica, territorial y espiritual surgida del control de un espacio que le es propio que constituye la matriz originaria de toda forma de propiedad posterior siendo, en este sentido, el sustantivo *comunnitas* extensivo al adjetivo *communis*, el cual solo adquiere sentido en cuanto contrario a lo «propio», como afirma

.....
5 GIERKE, O., *Teorías políticas de la Edad Media*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995, p. 257.

6 Para Nicolás de CUSA: «[...] el Papado representa al alma en la cabeza, el patriarcado la representa en los ojos y oídos, el arzobispado en los brazos, el episcopado en los dedos, el clero parroquial en los pies, mientras que el Emperador, los reyes y duques, los marqueses, condes, rectores y simples laicos constituyen los miembros correspondientes de la hierarchia corporales» *Ibid.*, p. 121.

7 Santo Tomás de Aquino en su *Summa Theologiae* desarrolla el problema entendiendo que entre el cuerpo místico y el hombre hay analogía pero no identidad, en tanto el primero remite a todos los hombres los pasados, los presentes y los futuros unidos todos en Cristo y que conforman entre sí también cuerpos independientes organizados en múltiples miembros que poseen así sus propias cabezas «*caput capitis*».

8 WEBER, M., *The Metodology of the Social Sciences*, Nueva York: The Free Press, 1949, p. 40.

R. Esposito «[común] es lo que no es propio, lo que empieza allí donde lo propio termina: *Quod commune cum alio est desinit esse proprium*»⁹.

Pero también la *communitas* remite a la pertenencia y a la obligación, es decir, consigna a su interior una relación circular de «don y contra-don»¹⁰ que se constituye en el vínculo orgánico que une al individuo a la comunidad: «una vez que alguien ha aceptado el munus, está obligado (*onus*) a retribuirlo, ya en término de bienes, o en términos de servicio (*officium*)»¹¹. En este sentido la matriz teológica medieval también comparte estos elementos que permiten comprender la *comunidad natural*, pues la *politike koinonia* representa en la Iglesia el *Corpus Christi* (Cuerpo de Cristo) a través de la participación en el sacramento de la eucaristía que establece un vínculo orgánico en el cual el hombre siempre tiene una actitud receptiva en tanto beneficiado del don (*munus*) que Dios realiza a través del sacrificio de Cristo perpetuamente recuperado en la misa a través del sentido eucarístico. *Communis fides*, según San Agustín de Hipona (354 - † 430) la cual necesariamente es fruto de una comunidad anterior que la precede: «*totus ergo mundus ex Adam reus*»¹². Ello marca una diferencia substancial en la evolución del término, pues la *communis fides* es la continuación diferenciada de la *comunidad de la culpa* pre-cristiana (San Agustín). La concepción patristica no parte de un estado pre-social originario del hombre, ya que éste debe ser siempre entendido como *zōon politikón* por naturaleza. La diferencia es así substancial y constitutiva pues la *comunidad del pecado* se encontraría compuesta en la violencia fraticida: «*natus est igitur prius Cain* [...]»¹³, en cuanto la *civitas Dei* señala así la exteriorización de la violencia a través de la complexión de la misma en el plan salvífico propuesto por Dios para la humanidad.

Otro momento de esta evolución de la noción de comunidad lo encontramos en el pensamiento político de Santo Tomás de Aquino (s. XIII). El Aquinate le otorga a la política, siguiendo a Aristóteles, un carácter no exclusivamente técnico sino también moral¹⁴. Por lo tanto la *communitas* tiene así un fin político que necesariamente la sustantiva en el *bien común*, la constitución de este fin moral le otorga relativa autonomía frente a la iglesia -quien es la encargada de administrar los sacramentos que garantizan el alcance del fin sobrenatural de la salvación- para Santo Tomás, la comunidad política ostenta un valor ético intrínseco que le confiere su propia dignidad diferencial¹⁵. De esta manera se alude frecuentemente en la filosofía escolástica a la *perfecta multitudinis societas* o *perfecta communitas* que puede ser definida como

9 ESPOSITO, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Madrid: Amorrortu, 2007, p. 26. Es decir: «La razón por la que compartimos con otros deja de ser el nombre propio».

10 MAUSS, M., *Ensayo sobre el don forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires: Katz editores, 2009 [Traducido por J. Bucci].

11 ESPOSITO, R., *Communitas... op.cit.* p. 27.

12 SAN AGUSTÍN, *Obras completas*, Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1984, Tomo XXV, *Escritos Antipelagianos*, p. 88, entendiendo ello: «[...] porque todos somos engendrados por la concupiscencia, excepto el nuevo Adán, Jesucristo, que nació de una Virgen sin obra de la concupiscencia y por eso él no tuvo la lucha entre la carne y el espíritu, y vino a liberarnos del pecado original y de todo pecado».

13 SAN AGUSTÍN, *Civitate Dei*, XV, I, 2.

14 Ya Aristóteles había configurado dicho fin como «*el cuidado del interés público*». ARISTÓTELES, *Política*, III, 4, 1278b.

15 Para Santo Tomás de Aquino «La sociedad constituye una persona moral, y el bien de que hablamos es bien de esa persona colectiva y de los individuos que la componen; pero en caso de conflicto, el bien de un individuo se subordina al de la sociedad. Para asegurarlo se requiere la autoridad, sin la cual no cabe comunidad racional, la comunidad recibe de Dios ese poder de autoridad y lo delega; en caso de abuso grave, derecho limitado de resistencia. Es lícita la resistencia activa cuando se haga intolerable la tiranía y se hayan agotado las vías de solución». Ver PEÑA, L., «La idea del Bien Común en la Filosofía Medieval y Renacentista», <http://www.researchgate.net/publication/268056289>, 2015, p. 3. Consultado: 24/2/2016.

aquella donde comunidad natural en se encuentran todas las cosas necesarias para la vida «*omnia necessaria vitae*»¹⁶. Francisco Suárez (1548 - † 1617) pone énfasis en la conexión existente entre el carácter y el fin transcendente de la comunidad. Para él la comunidad no tiende a la bienaventuranza, a la felicidad futura del hombre, sino más bien a la felicidad natural que deriva de su participación como parte de una comunidad natural perfecta.¹⁷ Lo que caracteriza la verdadera *unitas* de una comunidad es la «*cohaerentia*» que tienen y mantienen entre sí los miembros con la cabeza.¹⁸ En consecuencia, al contrario de lo que ocurre en el organismo animal, donde el principio constitutivo es la unidad de sus partes por su propia naturaleza, en la corporación política humana lo que tenemos es la razón humana y, así como el organismo natural tiende a la salud, el estado tiende a al tranquilidad, que es también salud y virtud pero, en este caso, pública¹⁹.

De esta manera, la vida de la *civitas* es análoga, por principio, a las fuerzas orgánicas (*vires organicae*) que guían todas las partes hacia un fin común, las pone en relación unas con otras y las perfecciona. Para ello dos tipos de justicia regulan la comunión de sus partes, la *iustitia commutativa* (que regula la relación entre los miembros) y la *iustitia distributiva* (la cual desde un punto -la cabeza- distribuye a cada uno según su saber y entender)²⁰.

2. EL ORDEN DEL DISCURSO EN LOS PARIENTES MAYORES

Llegados a este punto sostenemos que la *politike koinonia* y la *communitas* son vectores ordenadores que estructuran todo el discurso político de los parientes mayores del área septentrional del reino de Castilla.²¹ Es posible seguir los mismos en la retórica generada desde

.....

16 Santo Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*. I-II, q. 90.

17 Francisco SUAREZ, *De Legibus*, III, 7.

18 «*Tota ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus humanum [...]*»: el conjunto de la Iglesia se dice que es un cuerpo místico por similitud y naturaleza al cuerpo humano. Santo Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 8.

19 «*Sicut enim videmus corpus animalis constare ex diversis membris connexis et ordinatis ad se invicem sic quodlibet regnum et quaelibet congregatio constat ex diversis personis connexis et ordinatis ad unum aliquid*». Así como vemos el cuerpo de un animal estar constituido por diversos miembros que pueden conectarse entre sí con el fin de ella, como en un reino, toda la congregación de los considerados están conectados y son ordenados a la variedad en una sola cosa. Egidio COLONA (1243 - † 1316), *De Regimine Principum*, pr., I, 2, c. 12. Entendiendo que las partes necesariamente tienden al todo: «[...] como la parte y el todo son en cierto modo una misma cosa, así lo que es del todo es en cierta manera de la parte [...]» Santo Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*, II, q. 61, a. 1. sol 2.

20 Santo Tomás, en su *Suma Teológica*, también advierte que «[...] la Justicia particular se ordena a una persona privada, que respecto de la comunidad es como la parte al todo. Ahora bien, toda parte puede ser considerada en un doble aspecto: uno, en la relación de parte a parte, al que corresponde en la vida social el orden de una persona privada a otra [...] otro es el del todo respecto de las partes, y a este orden se asemeja el orden existente entre la comunidad y cada una de las personas [...]». La distinción referida permite establecer dos especies de justicia, la particular o conmutativa y la distributiva. Santo Tomás de AQUINO: *Summa Theologiae*, II, a. 61, a. 1.

21 Las fuentes medievales de este espacio septentrional castellano denominaban, a aquel que se encontraba a la cabeza de estas asociaciones parentales ampliadas: «Parientes Mayores». El hermanamiento de ambos términos no hace más que establecer una categoría social de diferenciación construida a partir de una organización patriarcal para marcar un estado principal dentro de un grupo ampliado, recostado en un tronco común y reconocido por todo el resto. La bibliografía sobre linajes, bandos y «Parientes Mayores» en el espacio septentrional del reino de Castilla es amplia, aquí sólo podemos señalar algunas de ellas, por ejemplo: AROCENA ECHEVERRÍA, I., «Los parientes mayores y la guerra de bandos en País Vasco», en VVAA., *Historia del Pueblo Vasco*, San Sebastián: Erein, 1978, Vol. 1. pp. 151-172; ACHÓN INSAUSTI, J. A., «A voz del concejo». *Linaje y corporación urbana en la constitución de la provincia de Guipúzcoa: los Bañez y los Mondragón, siglos XIII al XVI*, San Sebastián: Diputación Foral de Guipúzcoa, 1995; DÍAZ DE DURANA, J. R. (ed.), *La lucha de bandos en País Vasco. Guipúzcoa: de los Parientes Mayores a la Provincia (siglos XIV al XVI)*, Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad de País Vasco, 1998; MARÍN PAREDES, J. A., «Semejante Pariente Mayor». *Parentesco, solar, comunidad y linaje en la institución*

diversas fuentes de información, principalmente utilizaremos en este caso aquellas definidas como crónicas banderizas realizadas por los propios parientes mayores.²² Para el área vizcaína las conocidas *Bienandanzas e Fortunas* de Lope García de Salazar²³ y el *Árbol de la casa de Ayala* de Fernán Pérez y Pedro López de Ayala²⁴, que se nos presentan como modelos arquetípicos para este tipo de obras de carácter genealógico y cronístico.²⁵

Un primer elemento a considerar es tener en cuenta las fuentes en que abrevan estas crónicas, tarea no exenta de dificultades pues además de obras escritas estos parientes mayores utilizaron un conjunto plural de narraciones orales conjugadas con libros de carácter religioso. Sin embargo, tomando el caso de García de Salazar, la investigadora Gemma Avenzoa²⁶ asegura que en la biblioteca de este pariente mayor se podría haber encontrado obras como la *Biblia de Alba*²⁷ completa, con su glosa, otra del *Yosifón*,²⁸ un *Orosio*²⁹ y también un ejemplar de la

de un Pariente Mayor en Gipuzkoa: los señores del solar de Oñaz y Loyola (siglos XIV-XVI), San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa, 1998; en los últimos años, debemos mencionar el texto de MUNITA, J. A., LEMA, J. Á., DACOSTA, A., PAZ, A., DÍAZ DE DURANA, J. R., *En tiempos de ruidos e bandos. Nuevos textos para el estudio de los linajes vizcaínos*, Bilbao: Servicio Universitario de País Vasco, 2014; entre otros muchos trabajos e investigaciones.

22 Como bien señala el investigador ACHÓN INSAUSTI, J. Á., «Las Guerras de Bandos», VVAA., *Auñamendi Eusko Entziklopedia*, Guipuzkoa: Eusko Media, 2011, p. 1: cuando hablamos de estos conflictos inter-nobiliarios entre bandos su interpretación ha «evolucionado significativamente» de una «[...] consideración puramente anecdótica -una crónica de sucesos- se ha pasado a explicar la lógica que movía a un linaje y a un bando [...] es decir, la lógica con la que funcionaba una comunidad cuyo vínculo principal era el parentesco o el pseudo-parentesco, y en la que la violencia resultaba endémica... en otra línea interpretativa, los conflictos inter-nobiliarios se han enmarcado en la crisis de rentas bajo-medieval, un fenómeno de alcance europeo. Se supera así una interpretación meramente localista de los conflictos y se contextualizan las motivaciones de los linajes para competir entre sí».

23 GARCÍA DE SALAZAR, L., *Bienandanzas e Fortunas*, edición de MARÍN SÁNCHEZ, A. M., versión electrónica en <http://parnaseo.uv.es/Lemir/Textos/bienandanzas/Menu.htm>. Consultada el 25/10/2015. Con fecha más reciente, hay que remitir a la edición crítica de esta obra realizada por VILLACORTA CAMACHO, M. C., *Edición crítica del Libro de las buenas andanzas e fortunas que fizo Lope García de Salazar*, Bilbao: Servicio de publicaciones de la Universidad de País Vasco, 2005.

24 *El Árbol de la casa de Ayala*, escrito por Fernán Pérez de Ayala (padre del canciller) y conservada, en copia del siglo XVII, en Biblioteca de la Real Academia de la Historia. Colección Salazar y Castro (R.A.H.,S.C.) B-98. Puede leerse en el trabajo de GARCÍA, M., *Obra y personalidad del Canciller Ayala*, Madrid: Alhambra, 1983, pp. 325-353. En fecha más reciente es de destacar la excepcional edición crítica realizada por DACOSTA, A. *El 'Libro del linaje de los Señores de Ayala' y otros textos genealógicos. Materiales para el estudio de la conciencia del linaje en la Baja Edad Media*. Bilbao: Servicio de Publicaciones de la Universidad de País Vasco, 2007. También, en término de la proyección del linaje de los Ayala es importante señalar el trabajo de GARCÍA FERNÁNDEZ, E. «El linaje del Canciller don Pero López de Ayala», en LÓPEZ LÓPEZ DE ULLÍBARRI, F. (dir.), *El linaje del Canciller Ayala*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, pp. 80-335.

25 Entre los debates historiográficos actuales se encuentra abierto el problema de la intrincada relación existente entre *Historia* y *Memoria*. Dos registros diferentes aunque tengan un mismo fundamento genético, el pasado, o si se prefiere una forma particular de la reconstrucción del mismo. Sin ánimo de polemizar sobre el problema que presenta para los historiadores esta particular forma de reconstrucción narrativa es posible admitir que la misma cumple funciones de legitimación, didáctica y propagandística generales que, en distintos tiempos y sociedades, la convierten en un importante elemento a historiar. Véase IGLESIA DUARTE, J. I., *Memoria, mito y realidad en la historia medieval*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2003; para el ámbito del reino de Castilla FERNÁNDEZ DE LARREA, J. A. y DÍAZ DE DURANA, J. R. (coords.), *Memoria e Historia Utilización política en la Corona de Castilla al final de la Edad Media*, Madrid: Sílex, 2010; y DACOSTA, A., PRIETO LASA, J. R. y DÍAZ DE DURANA, J. R., *La conciencia de los antepasados. La construcción de la memoria de la nobleza en la Baja Edad Media*, Madrid: Marcial Pons Historia, 2014. Entre otros trabajos.

26 AVENZOZA, G., «Algunos libros de la biblioteca de García de Salazar», *Revista de Filología Española*, 2003, LXXXIII, pp. 5-37.

27 Llamada así por pertenecer a la Casa de Alba, el manuscrito es la traducción a la lengua romance de la Biblia Hebrea y pertenece al siglo XV.

28 *Yosifón*, obra escrita en el siglo X en hebreo bíblico a partir de un compendio latino de la obra de Josefo, que dedica varios folios a describir la peripecia de Matatías Macabeo y de sus hijos.

29 El *Orosio* se encuentra inextricablemente unido a San Agustín. Según se cuenta el obispo de Hipona solicitó a Orosio que reuniera un catálogo de los numerosos males que habían afligido a la humanidad en el pasado, para demostrar de esa manera que las desgracias que padecía Roma en el presente no eran exclusivas de su tiempo, lo cual él realizó en la llamada *Historiae adversus paganos*.

General Estoria»³⁰. Es necesario tener en cuenta que quizás esa no fuera la única biblioteca nobiliaria en la que se reunieron dichas obras. Según el inventario de la *biblioteca del duque de Medina Sidonia, don Juan de Guzmán, realizado a su muerte en 1507* sabemos que contaba también con ejemplares de las mismas.³¹ Ha ello habría que sumarle todo un conjunto de escritos propios de la tradición latina (autores como Cicerón, Catón, Lucano, Valerio Máximo, Tito Livio, Salustio, Tiberio, etc.), así como de la patrística medieval (San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás, Tertuliano, etc.), a ello se le suma libros de oración y sapienciales, es decir, todo un conjunto de tratados jurídicos, cinegéticos o de armas, etc., que formaban parte del acervo general de la cultura escrita con que se contaba para la época. En términos meramente cuantitativos algunas de estas bibliotecas señoriales hacia el siglo XV ostentan un número apreciable de obras de este tipo³².

La importancia que adquieren estos parientes mayores en la difusión del humanismo en la península queda de manifiesto en las propias crónicas. En el anónimo *Árbol de la casa de Ayala* podemos encontrar registro de ello:

*«Fue este D. Pero López ome de gran saber. E por guisar i ennoblecer la nación de Castilla fizo romançar de latín en lenguaje castellano algunas historias y crónicas que nunca antes dél fueron vistas ni conocidas en Castilla, entre las quales fueron la una la historia de Tito Livio, que fabla muy complidamente de los fechos de los Romanos. Y la otra historia que se dice, de las caídas o acaescimientos de los Príncipes»*³³.

Ahora bien, la posibilidad de determinar un corpus literario doctrinal y político compartido y extendido sobre un grupo importante de los sectores nobiliarios peninsulares permite señalar también los rasgos comunes que exhibe el discurso banderizo asociados a los modelos tradicionales que presenta la aristocracia occidental europea³⁴. Algunos de los elementos destacados que presenta esta matriz de legitimación aristocrática son, por ejemplo, *el mito de la selección de los mejores*. Estos parientes mayores representan a aquellos que, en los momentos de peligro de las comunidades, son elegidos como sus principales, es decir, «defensores del reino» al servicio del rey y por lo tanto «cimiento», «tronco», «cepa» del que proceden todos los «hidalgos de esta patria»:

.....

³⁰ La *General Estoria*, escrita en 1270, bajo al reinado de Alfonso X, pretendía reunir toda la historia universal en lengua romance.

³¹ AVENOZA, G., «Algunos libros»... *op.cit.*, p. 26.

³² «La biblioteca del Marqués de Santillana es difícil de reconstruir pues no ha llegado un inventario de ella completa; incluiría varios centenares, aunque el centenar que pasó del palacio de Guadalajara, que era solo una parte del total, es la referencia sustantiva. La biblioteca de Enrique de Villena, que fue destruida en su tiempo, debió ser igualmente espectacular. El conde de Benavente Rodrigo Alonso Pimentel (1440-1461) habría acumulado 126 libros hacia 1447-1450. Alonso Tenorio, adelantado de Cazorla, tendría 24 obras en 1430. Álvaro Zúñiga, conde de Bejar, acumuló 25 libros en 1468, doblando la biblioteca que tuvo su padre Pedro en 1454. Pedro Fernández de Velasco, conde de Haro (1399-1470) reunía 141 libros en 1455. Pérez de Guzmán, el autor de Generaciones y Semblanzas, según un inventario pudo tener al final de su vida 85 volúmenes, aunque el número de asientos puede variar según la documentación conservada». MONSALVO ANTÓN, J. M., «Poder y cultura en la Castilla de Juan II: ambientes cortesanos, humanismo autóctono y discurso político», en Rodríguez San Pedro, L. E. y Polo Rodríguez, J. L. (coords.), *Salamanca y su Universidad en el primer Renacimiento: siglo XV*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, p. 84.

³³ Se cita por la edición GARCÍA, M., *Obra y personalidad...*, *Op. cit.* p. 352.

³⁴ Véase una síntesis comparativa en el trabajo de MORSEL, J., *La Aristocracia Medieval: la dominación social en Occidente (siglos V al XV)*, Valencia: Publicación de la Universidad de Valencia, 2008.

«[...] Los dichos parientes mayores como son anteriores y mejores y fundadores d'esta Provincia siempre han usado e usan y usaran de servir a sus Altezas con sus armas y caballos y escuderos y parientes en especial contra los enemigos de la santa fe católica así como contra moros e turcos e otros infieles por lo cual tienen el patronazgos y las décimas, así por mano de sus Altezas [...] en todos los tiempos de necesidad han defendido toda esta patria de todas las guerras que se han ofrecido en todas estas fronteras de Francia, de Navarra e Ynglaterra, como caballeros e hidalgos e defensores de la patria e fundadores de ella e cimiento e tronco e cepa del que proceden todos los hidalgos de esta patria»³⁵.

Aún más, en el sentido aquí utilizado el origen mismo del surgimiento y del poder de los parientes mayores se encuentra en la propia erección de la comunidad, como acto creativo originario, a través de la selección misma de sus principales. En este sentido toda la tradición medieval entendía este derecho como parte del *ius gentium*, en tanto todo pueblo libre puede instituir por encima suyo un superior. Tal origen humano no excluía *per se* la voluntad divina, pues Dios se sirve del pueblo como su instrumento.³⁶ Por lo tanto el origen de estos mayores -de donde emanaba su legitimación- reside en el derecho divino y natural, ya que todo señorío es entendido también como sumisión voluntaria y contractual de la comunidad gobernada: *pactum subiectionis*.³⁷ Ello queda perfectamente ilustrado en las *Bienandanzas e Fortunas*, cuando el propio Lope García de Salazar refiere y reivindica la importancia del patronazgo laico y la fundación de iglesias de patronato constituyéndolo, en gran medida, en una de las expresiones materiales y simbólicas propias de la aparición de los grandes linajes³⁸.

.....

35 Archivo General de Gipuzkoa-Gipuzkoako artxibo orokorra. JD IM 1/6/18, fol. 8r a 9v. Citado por LEMA, J. A.; FERNÁNDEZ DE LARREA, J. A.; GARCÍA, E.; LARRAÑAGA, M.; MUNITA, J. A. y DÍAZ DE DURANA, J. R., *El triunfo de las elites urbanas Guipuzcoanas: nuevos textos para el estudio del gobierno de las villas y de la Provincia (1412-1539)*, San Sebastián: Diputación Foral de Guipuzkoa, 2002, doc. 32, p. 316.

36 El origen exegético divino constituye la raíz -ónticamente necesaria- para entender todo lo creado, así como determinar el lugar que ocupa el «hombre» en la plasmación del plan de Dios. Su cara externa, el «corpus» -lo material- al mismo tiempo existe como representación de la otra cara «speculum» -pura semejanza- del reflejo divino. El hombre medieval no interroga al mundo, sólo es testigo de la acción profunda y debeladora de la presencia de la Trinidad que dota de sentido a todo lo creado. Desde esta perspectiva el cosmos, es decir, la dimensión natural (macrocosmos) coincide en el hombre en su dimensión humana (microcosmos), ya que ambos planos están formados -y en ellos habita- la presencia Trinitaria. Un ejemplo claro de ello se encuentra en las posiciones doctrinales sostenidas por el teólogo Franciscano San Buenaventura (S. XIII) tomado como fundamento de la reforma villacreciana tan influyente en los sectores nobiliarios en el área septentrional del reino de Castilla en el siglo XV: «[...] *ipsa rerum universitas scala ad ascendendum in deum* [...]» (todas las creaturas son escala para subir a Dios). San BUENAVENTURA., *Opera Omnia*, Florencia: Quaracchi, 1891, Tomo V, *Itinerarium mentis in Deum*, prol. 3, I, 2. De esta manera ser y significar coinciden, en cuanto el ser vive en una referencia permanente en el «Otro» («*in aliud, in deum*») que da sentido a todo lo que pasa y existe, dotándolo de un orden inmanente que es expresión del orden divino.

37 Todo poder emana de la libre como «*subiectio inferiorum*» y surge «*per viam voluntariae subiectionis et concensus*» (por medio de la sumisión voluntaria al consenso), según lo expone el propio Nicolás de Cusa, cita en GIERKE, O. Von, *Teorías políticas...* op.cit. p. 154.

38 «*Contado ha la istoria de la destruiçión d'España cómo en el reinamiento de los Reyes de León e de Navarra e Condes de Castilla estas tierras fueron pobladas de gentes venedizas e fueron echados de sus heredamientos por los moros, segund se contiene en la dicha su persecuçión, e otrosí de gentes de otros señoríos que en ella venieron a poblar, segund dicho es en las sus poblaçiones, por los ayudar [a] defender de los dichos moros a serviçio de Dios; e vivian derramadas e no ayuntadas las pueblas, ca no poblaron villas en grandes tiempos. E por falta de iglesias cataron entre sí personas tenedores e deligentes que en çiertos logares hedificasen iglesias e monesterios por que en ellas se cantasen misas e se rezasen las oras e se diesen los sacramentos, segund la Madre Santa Iglesia, e oviesen sus enterramientos, aunque al prinçipio no se ençerravan dentro d'ellas, sino fuera, en sus sepulcros de piedra, como en muchos logares parecen oy día*». GARCÍA DE SALAZAR, L., *Bienandanzas...* op.cit., Libro XXV, p. 1039.

Todos los elementos señalados aparecen aquí reunidos en la misma argumentación utilizada sobre los principios originarios del poder de los parientes mayores: una población en peligro ante el avance musulmán en la península que, estableciéndose en estos espacios septentrionales, se encontraba aún *no ayuntada* es decir, desperdigada, no reunida ni organizada en comunidad, por lo que en un acto *voluntario* eligen entre »sí a sus mayores, aquellos que serán los linajes rectores y principales para que al servicio de Dios edificasen iglesias y monasterios, componiéndolos así bajo su patronato y conformándolos en sedes de sus enterramientos. De esta manera comunidad / iglesia / linaje comportan una misma unidad de sentido originario, todos son erigidos por un mismo acto de creación voluntario³⁹ y centrado en la selección de aquellos considerados como sus principales.⁴⁰

Por supuesto que el acto también conforma la legitimación de un conjunto plural de derechos señoriales⁴¹ que pesan sobre estas comunidades y que serían así transmitidos hereditariamente⁴² al interior del propio linaje⁴³:

.....

39 Como afirma GIERKE, O. Von., *Teorías políticas...* *op.cit.* p. 132. La teoría política medieval «[...] no considera en modo alguno como principio propiamente constitutivo del grupo el proceso natural de crecimiento, sino que recurre siempre a la idea de creación. Por consiguiente, de una parte, un acto divino de creación aparece como fuente última de la existencia de toda agrupación social [...]».

40 Sobre el problema de la dimensión social del poder de estos Parientes Mayores véase el trabajo de DÍAZ DE DURANA, J. R., y DACOSTA, A., «La dimensión social del liderazgo del linaje: solidaridad, poder y violencia (País Vasco, siglo XV)», *Studia Zamorensia*, nº 12, 2013, pp. 87-106. También véase MUNITA LOINAZ, J. A.; DACOSTA, A.; LEMA PUEYO, J. Á.; PAZ MORO, A. y DÍAZ DE DURANA, J. R., «En tiempos de ruidos e bandos»... *op.cit.*

41 La importancia de ello no es menor, pues según cálculos realizados por el historiador vizcaíno DÍAZ DE DURANA, J. R., «Parientes mayores y señores de la guerra guipuzcoana», en LEMA PUEYO, J. A.; FERNÁNDEZ DE LARREA, J. A. y otros: *Los señores de la guerra y de la tierra: nuevos textos para el estudio de los Parientes Mayores guipuzcoanos (1265-1548)*, San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa, 2000, pp. 45-73. Los ingresos anuales a las arcas de los parientes mayores en conceptos provenientes de sus derechos a los diezmos representaba, en algunos casos, el 50% total de los mismos. Aunque, en este sentido, es necesario también señalar que el propio reparto de bienes decimales no responde a una forma única y general sino que presenta singularidades propias de la organización que adquiere cada una de las iglesias privadas en particular asumiendo así el problema una extrema variabilidad según los distintos casos que sean analizados.

42 La regulación precoz de la *transmisión de bienes* acompañó la configuración de la nobleza como grupo estamental. por ejemplo, en el reino de Navarra el llamado *Fuero Antiguo*, la base de lo que luego será *Fuero General de Navarra*, se reconoce la facultad de los ricoshombres para designar heredero privilegiando al primogénito varón (*Fuero General de Navarra*: Lib. 2, tit. 4, ley 1) forma que queda así ratificada tempranamente en el *Fuero de Infanzones*: «[...] porque los ricoshombres, caballeros e infanzones han de poder dar más a una criatura que a otra... en las disposiciones que hicieren los padres de sus bienes, que no fueren de condición de labradores, tienen libertad absoluta, dejando a sus hijos la legítima foral [...]» (*Fuero de Infanzones*: Lib. 3, tit. 13, ley 16). En el reino de Castilla la formulación jurídica evolucionará hacia el siglo XIV en la figura del *mayorazgo*, definido como la: «[...] forma de propiedad vinculada en la cual el titular dispone de la renta, pero no de la disposición de los bienes que la producen [...]» lo que determina en sí la posibilidad de imponer por el titular un orden sucesorio predeterminado -generalmente la primogenitura- pero que puede adoptar o privilegiar otras líneas de transmisión, dependiendo de cada fundación, ya que la institución del mayorazgo es «[...] la introducción de una serie de nuevos elementos jurídicos en el seno de este conjunto institucional de existencia anterior.» que puede ser explicado como el propio dominio feudal que le otorga sentido. CLAVERO, B., *Mayorazgo. Propiedad feudal en Castilla 1369-1836*, Madrid: Siglo XXI, 1989, pp. 21-22 y 215-220.

43 En relación al problema de la titularidad señorial sobre el conjunto de derechos de que gozaban estos Parientes Mayores véanse los trabajos para el área vizcaína de GARCÍA DE CORTAZAR, J. Á., ARIZAGA, B., RÍOS, M. L., VAL VALDIVIESO, I., *Vizcaya en la Edad Media. Evolución demográfica, social y política de la comunidad vizcaína medieval*, San Sebastián: Harnamburu, 1985. Esta obra, fundamental para el conocimiento de los linajes vizcaínos, plantea un cuadro de acercamiento totalizante para acercarse al abigarrado mundo de las rentas señoriales dividiéndolas en diversas especies: servicios a la Corona, ocupación y ejercicio de cargos y oficios, ferrierías, actividad comercial, rentas obtenidas de la tierra y censos eclesiásticos, etc. También véase los trabajos de DÍAZ DE DURANA, J. R. y FERNÁNDEZ LARREA, J. A., «Economía ganadera y medio ambiente. Guipúzcoa y el Noreste de Navarra en la Baja Edad Media», *Revista de Historia Agraria. Revista de agricultura e historia rural*, 2002, 27, pp.43-64; y DÍAZ DE DURANA, J. R. y DACOSTA, A., «Titularidad señorial, explotación y rentas de los recursos agrícolas, ganaderos y forestales en País Vasco al final de la Edad Media», *Studia Historica. Historia Medieval*, 2014, 32, pp. 73-101. Entre otros trabajos.

«E por que aquellos que las tales iglesias hedifica[ron] cumpliesen todos estos ornamentos e mantuviesen sendos clérigos en cada una, diéronles un diezmo en cada año de todos los frutos e cosas que Dios les diese para ellos e quien d'ellos veniese, manteniendo las dichas iglesias en los dichos ornamentos, según dicho es, con clérigos suficientes para los cumplir. E moriendo estos tales hedificadores de monesterios e quedando sus herederos, ordenaron de dar al mayor fijo heredero aquel monesterio con aquellas dēçimas, por que no se devidiese en sus erederos e por que conpliese todas aquellas cosas qu'el tal hedificador avía conplido. E llamáronle patrón de aquel monesterio e en algunos d'ellos les llamaron avad del monesterio»⁴⁴.

En este sentido, estamos en presencia de lo que algunos historiadores han definido como el fenómeno de «domesticación del parentesco» al convertir esas comunidades extensa de parientes nucleadas primigeniamente en torno a monasterios, parroquias o anteiglesias, en comunidad cristiana. La conclusión es lógica, «quien lograba ostentar la titularidad de la institución se apropiaba del sentido último y más trascendente de la propia existencia de la comunidad, ejerciendo su protección espiritual»⁴⁵. De esta manera, la erección de estas iglesias de patronato o privadas objetivan el poder dominio político y la preeminencia alcanzada por los parientes mayores, son parte funcional del conjunto de estructuras materiales y simbólicas que expresan su poder. De allí la importancia que adquiere para los mismos el alcanzar la titularidad y derechos sobre los monasterios, parroquias e iglesias acompañando, a través del propio patronazgo religioso, su expansión y presencia sobre los diversos espacios señorializados.⁴⁶ Hablamos de que estas iglesias privadas materializan una unidad irrevocable entre religión y poder señorial, y es así como lo entendían los propios contemporáneos. Un ejemplo de ello, se encuentra en la forma en que se determina la obtención del derecho de patronato en el texto de las *Partidas* de Alfonso X: «[...] este derecho gana home por tres cosas: la una por el suelo que da en que se faga la iglesia; la segunda por facerla; la tercera por el heredamiento que el da que llaman dote [...]»⁴⁷. Es decir, formas que se encuentran todas ellas contenidas en la propia narración citada de las *Bienandanzas e fortunas*, siendo la última, «por heredamiento», la que cristaliza la subsunción al linaje en función de la forma que adquiera la transmisión de los bienes al interior del mismo: «[...] e muriendo estos tales edificadores de monasterios e quedando sus herederos, ordenaron de dar al mayor fijo heredero aquel monasterio con aquellas dēçimas [...]». En este sentido el solar, el linaje y la iglesia privada se presentan, en estos territorio septentrionales, como un mismo sistema integrado e identificatorio establecido para exteriorizar las relaciones de preeminencia a nivel local o comarcal sostenidas por los linajes principales. El pariente mayor se convierte en «patrono», es decir, en constructor de la propia iglesia, en garante del mantenimiento del culto, en responsable de la dotación material y humana, etc., y refuerza estos elementos a partir de la asociación directa del lugar de culto con

.....
44 GARCÍA DE SALAZAR, L., *Bienandanzas...* op.cit. Libro XXV, p. 1039.

45 Véase, por ejemplo, ACHÓN INSAUSTI, J. A., «Los Parientes Mayores», *Iura Vasconiae*, 2006, 3, pp. 221-247, cita p. 229.

46 Véanse los análisis realizado por DÍAZ DE DURANA, J. R., «Patronatos, patronos, clérigos y parroquianos. Los derechos de patronazgo sobre monasterios e iglesias como fuente de renta e instrumentos de control y dominación de los Parientes Mayores guipuzcoanos (siglos XIV a XVI)», *Hispania Sacra*, 1998, 50, pp. 467-508. DACOSTA MARTÍNEZ, A., «Patronos y linajes en el Señorío de Bizkaia. Materiales para una cartografía del poder en la baja Edad Media», *Vasconia: Cuadernos de historia-Geografía*, 1999, 19, pp. 21-46. Tanto A. Dacosta Martínez como Díaz de Durana, focalizan su atención en el estudio del valor que supusieron las rentas originadas en estas iglesias y en la influencia social que se derivó de la detentación de prerrogativas sobre estos oratorios.

47 *Partidas*, cap. 25, X de *Iure Patronatus*, III, 38.

el propio linaje, como espacio de enterramiento de sus antepasados (la memoria del linaje), con una heráldica específica integrada a la misma ornamentación religiosa (escudo de armas), con donaciones de obras artísticas tendientes a ensalzar las virtudes de su propio linaje (patronazgo artístico), etc. Como bien señala A. Dacosta Martínez, sintetizando el lugar desempeñado por estos parientes mayores convertidos ahora en patronos laicos de una inmensa red de iglesias e instituciones religiosas en Vizcaya⁴⁸

Otro elemento a ponderar, ligado al de la selección de los mejores, es la *exaltación y glorificación del linaje*. El sentido final que tienen estas crónicas banderizas es la revalorización de los orígenes dotando de antigüedad la fundación de las casas nobiliarias y ensalzando así el solar originario del cual descienden y enlazan, de generación en generación, a partir de la elección -como principio general y no único- del primogénito legítimo mayor como cabeza del linaje. Como hemos señalado anteriormente la evolución hacia el siglo XIV en el reino de Castilla de la figura del *mayorazgo* si bien privilegia el principio de la primogenitura también puede adoptar otras líneas de transmisión, dependiendo ello de cada fundación. Un ejemplo claro se encuentra registrado en las propias *Bienandanzas e Fortunas*, en la confrontación al interior del linaje entre hijos *legítimos* y de *ganancia*⁴⁹.

Esta idea de la transmisión a través de la sangre de los valores y virtudes propias de la aristocracia se presenta como el elemento legitimante de la posición diferencial de estos grupos frente al resto de la población. Es en *Las Partidas*, donde se puede observar también que su enunciación corre por estas líneas argumentativas definiendo al linaje como: «[...] *ayuntamiento de personas [...] como cadena, descendiendo de una rayz...*»⁵⁰ Al mismo tiempo, otros elementos simbólicos participan en señalar la glorificación y exaltación de la memoria del linaje, cada familia noble poseía un apellido y escudos de armas⁵¹ que los distinguía, cohesionaba y les

.....

48 «Los derechos de patronazgo suponen, de facto, una fiscalización de la organización social y productiva de la comunidad en beneficio del patrono ya que a través de los mismos se controla el tráfico comercial, la explotación agraria, la jerarquía social y la vida religiosa de la misma. No debe extrañar, por tanto, que los patronazgos constituyan un elemento importante en las economías y, sobre todo, en las estrategias de poder de los linajes vizcainos bajomedievales. Un patronazgo supone rentas seguras y regulares, pero también el control sobre los comunales de la anteiglesia o de la villa. Y derecho de presentación de clérigos. Y un enterramiento destacado en la iglesia. Un punto privilegiado desde donde los linajes canalizan su poder. La legislación promovida por Alfonso X ya dejó clara la dimensión exacta de la figura del patrono: al fin y al cabo, el “padrón” es a un tiempo “padre” y señor». DACOSTA MARTÍNEZ, A., «Patronos y linajes en el Señorío de Bizkaia» ... *op.cit.*, pp. 21-46, cita en p. 46.

49 «[...] *En el tiempo que reinava el rey don Rodrigo sobre los godos en toda España, morió un grand cavallero de los godos que era mucho noble en todos sus fechos e dexó a su fin dos fijos, uno legítimo e otro vastardo, que acá dizen de ganancia. E el legítimo, que eredó la casa, salió omne feble e simple en todos sus fechos e amenguó mucho en el estado de la casa que su padre le dexó; e el otro fijo que dexó de ganancia salió mucho esforçado cavalleroso e ganó con guerras e trabajos sirviendo al rey don Rodrigo en Tánjar e en África [...]* E tomó en su vanderá las armas derechas de su padre, (e) estando para aver batalla. E como lo vio su hermano legítimo, pesándole d'ello mucho e toviéndolo en menospreçio, querellóse al rey d'ello. E como él lo oyó, mandóle llamar ante sí. E como fueron anbos hermanos ayuntados, presentes los grandes de su consejo, el hermano legítimo dixo ant'el Rey: Señor, a lo que mi hermano dize que yo le dexe las armas que mi padre le dexó, pues yo só de ganancia, señor; por cierto él dize la verdad, que yo só de ganancia; e digo qu'él es de pérdida, ca él perdió e amengó la honra e casa que su padre e mío le dexó. E pues yo gané en ella lo qu'él amengó, más razón es que yo aya las sus armas, seyendo ganador, qu'él, seyendo perdidoso. Pidovos merçed que las otorgades para mí e para todos los vastardos d'España que son o serán en ella. E si no me lo otorgades, de aquí me iré [a] tornar moro en vuestro deserviçio. Lo qual por el Rey e por todos los grandes d'España le fue otorgado, como lo es agora». GARCÍA DE SALAZAR, L., *Bienandanzas...* *op.cit.* Libro XIV, p. 544.

50 «[...] *La primera es una línea que sube arriba como padre o abuelo o bisabuelo... la otra que descende: así como fijo o nieto [...] la otra es que viene de travieso. Esta comienza en los hermanos, e de si descende por grado en los fijos [...]*» *Partida IV*, tit. VI, ley II.

51 Para algunos historiadores el escudo de armas es el elemento central de la autoconciencia nobiliar, aún más que el apellido. Sin embargo, ambos también se encuentran inextricablemente unidos. Para el lugar que ocupa estos emblemas véase

permitía individualizarse frente a otros grupos linajísticos nobiliarios⁵². Es decir, la construcción de una memoria colectiva que dotaba al individuo de un sentido de pertenencia y significación por formar parte de un linaje que, desde tiempo inmemorial, es reconocido y reputado como tal por los demás⁵³. Aunque en la tratadística de la época lo sustancial es la posesión de la propia nobleza más que la tenencia de escudo de armas, no cabe duda de que las segundas fueran tomadas como manifestación externa y simbólica de la pertenencia incontrastable de la primera.⁵⁴ La importancia que adquieren los elementos heráldicos se encuentra eminentemente relacionada con la memoria misma del linaje, conformando un discurso simbólico, de apretada síntesis, de las glorias y momentos fundacionales que permitieron la grandeza de la casa nobiliar.

De esta manera, es el pariente mayor quien administra el conjunto de estos bienes materiales, simbólicos y espirituales del linaje, así como también es el guardián de la memoria del mismo, ejerciendo por ello un control absoluto basado en su autoridad y voz de mando como cabeza. En este sentido su rol se compone en el *administrador* del solar y de la casa remitiéndonos a pensar el problema a través de la relación material-espiritual que le otorga el concepto de *oikonomia*. En este caso la noción puede tomarse -en su sentido literal- como *administración de la casa* (*téchne oikonomike*) que si bien tiene su origen como hemos dicho en la Antigüedad Clásica, la historia semántica del término va con el tiempo ampliándose desde el ámbito filosófico al teológico:

MENÉNDEZ PIDAL DE NAVASCUÉS, F., *Los emblemas heráldicos. Una interpretación histórica*, Madrid: Real Academia de la Historia, 1993.

52 Según GERBET, M. C., *La nobleza en la Corona de Castilla. Sus estructuras sociales en Extremadura (1454-1516)*, Cáceres: Institución Cultural El Brocense de la Excma. Diputación provincial de Cáceres, 1989, pp. 108-109. «El apellido que llevaba un individuo era de tres tipos: un sobrenombre sólo, el equivalente castellano del patronímico eslavo (Ej. Sánchez); un renombre sólo, apellido de carácter no patronímico (Ej. Ulloa); o incluso un sobrenombre seguido de renombre (Ej. Bermúdez de Trejo). El sobrenombre, la forma más antigua del apellido, era un nombre de bautismo seguido del sufijo ez (aunque en castellano también podrían aparecer los sufijos oz, iz y hasta az, que significan ‘hijo de’) [...] el sobrenombre era, por tanto, en los primeros tiempos, muy variable, porque se formaba en cada generación sobre el nombre propio del padre [...]». Lo que obtenemos así es la importancia que adquiere el recuerdo colectivo del linaje noble en el que no sólo participaban la línea de antepasados paternos sino, también, maternos. Una síntesis nominal la memoria colectiva, lo cual podría traducirse en diferentes combinaciones de designación. La evolución seguida por los apellidos va en paralelo a la consolidación de la idea del linaje y al proceso de fortalecimiento, como hemos visto, de los lazos familiares en el grupo nobiliar. En síntesis podemos decir que el sistema de identificación formado por el nombre, el apellido y sus agregados se formó y generalizó en España entre mediados del siglo XI y fines del siglo XII. Se corresponde con la adopción del linaje patrilineal y el surgimiento del solar original. Esta formalización es más temprana en los grupos de la nobleza y posteriormente se va generalizando al resto del cuerpo social. El libro fundamental sobre esta problemática es MARTÍNEZ SOPENA, P. (dir.), *Sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX a XIII*, Valladolid: Universidad de Valladolid - Universidad de Santiago de Compostela, 1995.

53 Fernando del Pulgar, refiriéndose al linaje de los Velasco en las tierras septentrionales de Castilla la Vieja, recoge este dicho popular: «*Antes que Dios fuera Dios / Y los peñascos, peñascos / Los Quirós eran Quirós / Y los Velasco, Velasco*». PULGAR, F., *Libro de los claros varones de Castilla y Letras*, citado por FERNÁNDEZ DE VELASCO, C. L., *Genealogía de la Casa de los Velasco*, Madrid: Regaza, 1968, p. 24.

54 Según David García «en las armas venía de algún modo señalada la «calidad» de la familia noble, por sus alusiones, muchas veces leyendas, sobre como se consiguieron [...] de ahí que se colocaran en las partes más visibles y se conserven hoy en las fachadas de las antiguas casas nobles». GARCÍA, D. H., *La nobleza en la España Moderna*, Madrid: Istmo, 1995, p. 43. Si bien en la Edad Media los comienzos de los blasones tenía un principio estrictamente militar y nobiliar, a partir del siglo XII y XIII va evolucionando como símbolo de distinción de la familia o de los linajes. Posteriormente habrá un proceso de apropiación por otros grupos sociales por fuera de la nobleza. Sin duda la importancia que adquiere el blasón para la nobleza del Antiguo Régimen se encuentra en el emparentamiento del escudo de armas con la estima social que otorgaban los hechos militares. Como explicaba ISABA, M. de (1594), *Cuerpo enfermo de la milicia española*, edición de MARTÍNEZ RUIZ, E., Madrid: Ministerio de Defensa, 1991, pp. 102-103. «Limpia razón y causa se puede creer tener más alto lugar las armas, pues no hay noble o hidalgo en todo el mundo que confiese su antigüedad o limpieza venir de mercaderes, doctores, escribanos, arrendadores o de otros oficios viles, sino de un tronco o ramo antiguo, que en la milicia dio principio a su linaje [...] siempre atribuyendo que por las armas y combates en guerra lo ganaron sus antepasados».

«Pablo (así como los fundadores de la primera iglesia) no sólo se refieren [...] a una oikonomia de Dios (la administración del plan salvífico del hombre) sino también se refiere a sí mismo y a los miembros de la comunidad mesiánica con términos que pertenecen exclusivamente al vocabulario de la administración doméstica: doûlos (“esclavo”), hyperétes, diákonos (“criado”), oikónomos (“administrador”). El propio Cristo (aunque el nombre sea sinónimo de soberano escatológico) es definido siempre con el término que designa al dueño del oîkos (kýrios, latín dóminus) y nunca con los términos más directamente políticos anax o archon [...]»⁵⁵.

Es decir, el léxico de la primitiva *eclesial* paulina es el de la administración económica de la *casa de Dios* y, por lo tanto, la *oikonomia* termina designando, genéricamente, las actividades de administración y de gobierno divino de la misma. Lo interesante de rescatar para nosotros es el hecho de que en el propio relato teológico podemos encontrar los fundamentos primarios para entender la unidad de sentido de los dos *gobiernos* -no sólo lo material sino también sobre lo espiritual- centrados ambos en la propia administración de la casa en manos del pariente mayor⁵⁶.

Un tercer elemento a mencionar, que unifica el conjunto de estos discursos banderizos, es lo que podríamos denominar el *recurso legitimante de la violencia*. La violencia banderizada no es solamente el contexto en que se desarrolla la lucha de bandos y parcialidades encabezada por estos linajes principales en estos espacios septentrionales del reino de Castilla es, más bien, el fundamento mismo de su existencia. Por ejemplo, para García de Salazar el origen de los bandos linajes se encuentra presente en la propia naturaleza humana, es por ello que siempre los hubo, siempre los habrá. La historia misma es entendida dentro de este parámetro dando así una imagen de constante histórica que otorga sentido a la existencia inmemorial del linaje. Un ejemplo claro de ello es la reconstrucción que hace de la poderosa familia vizcaína de los Butrón:

«El fijo segundo del señor de Ayangis vino a poblar Villela mucho tiempo antes de que la villa de Mungía fuese poblada, que se llamaba Juan Pérez de Ayangis. E ganó eredamientos en aquellas tierras [...]»⁵⁷.

.....
55 En la versión aristotélica del problema la casa es entendida como un organismo complejo, lugar donde se entrelazan relaciones heterogéneas: «Aristóteles. (Pol., 1253b 1-10) distingue en tres grupos: relaciones “despóticas” patrón-esclavos (que incluyen generalmente la dirección de una hacienda agrícola de grandes dimensiones), relaciones “paternales” padre-hijos, relaciones “conyugales” marido-mujer. Lo que une estas relaciones es [...] un paradigma que podríamos definir “de gestión” (dirigido por una) “cabeza de familia” (despótes) [...] » Véase AGAMBEN, G., *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2008, p. 51-52.

56 Como nos aclara MIRÓN PÉREZ, M. D., «Oikos y oikomomía: el análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la economía antigua», *Gerión*, 2004, 22/1, pp. 61-79. «Por tanto, la oikonomia se presenta en principio como un concepto intraducible al castellano y bastante diferente de lo que se considera ahora economía, ya que no se limita al ámbito de la economía doméstica, que está incluida, sino que se refiere a algo mucho más amplio. Abarca no sólo la adquisición de bienes y las fuentes de riqueza del oikos, por lo que se relaciona con la economía en sentido actual, sino también los valores morales de todos sus componentes humanos, necesarios para su correcto funcionamiento. Por tanto, se refería tanto a lo que estaba dentro de la casa como a lo que estaba fuera. Es decir, la oikonomía trataba del oikos y, por tanto, de los elementos —humanos y materiales— que lo componían: casa, familia y propiedades. En este sentido, el oikos aparece como célula económica básica y lugar donde se produce la reproducción humana. Es, por tanto, una unidad de producción y reproducción en sí misma».

57 GARCIA DE SALAZAR, L., *Bienandanzas... op.cit.* Libro XXI, p. 1029.

Es decir, las villas pueden tener fecha de fundación, pero la presencia en esos espacios de los linajes es anterior y de hecho se pierde en la nebulosa de los tiempos⁵⁸. Dicha imagen se refuerza al considerar los enfrentamientos entre linajes como una prolongación, en la tierra, de la eterna lucha entre el bien y el mal, entre Dios y el diablo, y he allí la causa primera y profunda de todas las divisiones y peleas:

«Dícese en las partes de la costa de Vayona e de Guípuzcoa entre los que fablan de las guerras que pasaron en ella que la primera sangre que fue vertida en ella fue entre linajes [...] e dicese que la causa d'ello fue sobre la invidia e qual varlía más,⁵⁹ como fue antiguamente por todo universo mundo en todas las generaciones que en él avitaron fasta oy e seran en quanto el mundo durare [...]»⁶⁰.

Esta visión providencial⁶¹ y el recurso de la violencia se encuentra también como base explicativa de las disputas entre las alianzas linajísticas más abarcativas, los bandos linajes y parcialidades, lo que tenemos así es un complejo entramado de relaciones -muchas veces móviles y temporalmente coyunturales-⁶² que permiten el trazado de un enmarañado mapa de alianzas y enfrentamientos que, desde el punto de vista de su especialidad, pueden desarrollarse

.....
58 Este uso impreciso del tiempo, que caracteriza el *Libro de bienandanzas e fortunas*, se nos presenta así mismo como un recurso legitimador, es decir, debe ser visto más bien como una «herramienta» en la construcción del propio relato banderizo. Siendo Lope tan sistemático y preciso a la hora de establecer los nexos filiales así como las puntillosas reconstrucciones de los enfrentamientos acometidos por los bandos linajes y parcialidades es cierto que, el uso de esta «*cronología mítica*» debe ser tomado como un recurso legitimador de la existencia inmemorial de los mismos más que como desidia del autor. Como algunos biógrafos de Lope García de Salazar han señalado, lo que quiere presentar en el relato es más que una historia pormenorizada de los enfrentamientos banderizos sino «*un plan geográfico-genealógico ordenado*». Véase AGUIRRE GANDARIA, S., *Las dos primeras crónicas de Vizcaya. Estudios, textos críticos y apéndice*, Bilbao: Caja de Ahorros Vizcaya, 1986, p. 301.

59 Este *valer más*, expresado por Lope García de Salazar, encubría en términos generales el problema del *honor* así como también la sórdida lucha por intereses económicos y políticos que se encontraban ensamblados al interior de la estructura parental de los linajes. Tanto la promoción como el acrecentamiento de los distintos representantes de esta pequeña nobleza local y comarcal -que disponían de sus parientes y clientelas para hacer valer su preponderancia a nivel local- encontraba, en estas las alianzas circunstanciales que conforman los *bandos linajes y parcialidades*, su formas de expresión y articulación. Como afirman los historiadores DÍAZ DE DURANA, J. R. y FERNÁNDEZ LARREA, J. A., «Las relaciones contractuales de la nobleza y las élites urbanas en el País Vasco al final de la Edad Media (1300-1500)», en FORONDA, F. y CARRASCO MACHADO, A. I. (dirs.), *El contrato político en la Corona de Castilla. Cultura y sociedad política en los siglos X al XVI*, Madrid: Dykinson, pp. 283-322, cit. p. 319. «Los Parientes Mayores se vincularon con sus linajes subordinados, y también intentaron ejercer su influencia en el medio urbano, a través de fórmulas contractuales que recuerdan las indentures of retainer del bastard feudalism inglés o las alianzas francesas: las treguas [...] Estas formas de vinculación de la nobleza se desarrollaron en un marco homologable con las de otros espacios políticos de Europa Occidental [...]»

60 GARCÍA DE SALAZAR, L., *Bienandanzas...* op.cit. Libro XX, p. 1088.

61 Esta visión providencialista es también propia del relato en la Edad Media. Como puntualiza María Gloria Núñez Pérez haciendo el rastreo genealógico en el género autobiográfico: «Desde sus orígenes griegos la biografía, aunque tenía un método propio centrado en relatar, explicar e interpretar la vida de una persona fijándose en los hechos que revelaban su carácter y personalidad, participaba en el método histórico peculiar de su época. Lo mismo ocurrió en el medievo cuando la historiografía narró hechos fabulosos como reales y la hagiografía fue un género de amplia expansión, caracterizado por la exposición de los espectaculares prodigios que jalonaban las vidas de esos humanos que se convertían en santos». NÚÑEZ PÉREZ, M. G., «La biografía en la actual historiografía española», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie V, Historia Contemporánea*, 1997, 10 p. 407-439.

62 Mientras en los linajes predominaban los vínculos de consanguinidad, los bandos-linajes y bandos-parcialidades se terminan asentando en lazos de lealtad y de amistad que eran sellados a través de pactos vasalláticos y matrimoniales que aseguraban la cohesión del sistema cuya finalidad era atraer el mayor número de hombres para asegurar su preeminencia frente al otro bando y parcialidad. Es allí donde también toma sentido el *valer más* propuesto por García de Salazar, en tanto el *pariente mayor*, o rector del bando, actuaba con autoridad como jefe político del mismo involucrando así -a través de sus decisiones y palabra- a parientes y clientelas convirtiéndose, de esta manera en la cabeza política del mismo. Conformación que, necesariamente, se encontraba asentada en una relación de reciprocidad de *don y contradon* por la cual la dejación de las obligaciones de parte del *pariente mayor* llevaba al cambio de alianza y la trasmutación del bando.

a diferentes escalas: local, comarcal, regional y hasta, inter-regional, como nos ha mostrado fehacientemente el trabajo de A. Dacosta para el caso vizcaíno⁶³.

En Álava, Guipúzcoa y Vizcaya estos macro agrupamientos conformaban, siguiendo la información referida por el cronista, dos bandos, los *gamboínos* y los *oñacinos*. El origen del sangriento conflicto entre ambos se halla en la manera de portar las «*candelas*» en las procesiones⁶⁴.

A pesar de lo trivial con que presenta el hecho de la gestación del conflicto entre los dos bandos, en cuanto la misma se origina en torno a la manera de llevar en andas las ofrendas de *candelas* en una romería, o sobre los hombros -por lo alto- (*gamboínos*) o en mano -por lo bajo- (*oñacinos*) la clave para la comprensión del enfrentamiento se encontraría centrada en el honor y en la disputa de *quien valía más* en su origen⁶⁵. Es en este sentido que *gamboínos* y *oñacinos* son más bien etiquetas generales, propias de la realidad que asume el autor banderizo acerca de la naturaleza humana y que sintetizan, en estos espacios septentrionales, una legendaria división que se acuña con el nombre de lucha de bandos. Tenemos así lo que podríamos denominar una visión antropológica negativa donde la violencia es natural en el hombre y, hasta cierto punto, universal y omnipresente a lo largo de la historia. Es por ello que el autor se esfuerza por señalar, en la *Historia Universal*, arquetipos de crueldad y violencia, como en es el caso de Herodes y Pedro I, *el Cruel*:

*«Y fue este Herodes, ombre de baxa sangre e de poca manera. E éste mató al rey Orcanos, su suegro; e a Salomica, su suegra; e a Metemí, su muger; e a Arcanos e Artibles, sus hijos que eran del linaje de los macabeos; e mató a Pereda, su hermano, e a todos estos con cabsa, aunque no ovo piedad, porque era cruel de natura»*⁶⁶.

63 Véase MARTÍNEZ DACOSTA, A., *Los linajes de Bizkaia en la Baja Edad Media. Poder, parentesco y conflicto*, Bilbao: Servicios editoriales de la Universidad del País Vasco, 2004.

64 «En la tierra de Álava e de Guipúzcoa antiguamente fueron del reino de Navarra e eran todas ermandades. E ayuntávanse todos una vez en el año, el primero día del mes de mayo, a fazer sus cofradías e levar grandes candelas de çera de dos o tres [quintales] a las iglesias que lo acostunbravan; e levávanlas en andas porque no podían otramete [...] El diablo, que sienpre se trabaja entre las gentes de poner omeçidas, travajóse entre estas gentes, que eran comunes e vivían en paz, de poner mal entre ellos por que çesasen en el serviçio de Dios; e fallando logar, fizolo en esta manera: que fecha aquella candela una vez e fuendo juntos para la levar, entravaron a las andas e los que primeros los travaron queríanlas levar en alto sobre los onbros, que dezían en su vascuence “ganboa”, que quiere dezir por lo alto, e los otros que travaron después queríanlas levar a pie so mano e dezían de vascuence “ones”, que quiere dezir a pie. E tanto creçió esta profidia, los unos diziendo “ganboa”, que la levasen por alto, e los otros “onas”, que la levasen a pie, que ovieron de pelear e morieron muchas gentes de los [vi] unos e de los otros [...]. E así fueron levantados estos linajes e vandos de Ones e de Ganboa e duran fasta oy. E después, andando el tiempo, fueron caveças e mayores d’ellos las casas de Guebara de los Ganbinos e la casa de Mendoça de los de Ones». GARCÍA DE SALAZAR, L., *Bienandanzas...* op.cit. Libro XI, p. 806.

65 Aunque en otro contexto espacial, Jaime Contreras lo expresa muy bien en su libro *Sotos contra Riquelmes*: «Los grupos no anulaban a los individuos y la objetividad de las fuerzas de aquéllos no impedía ejercer una trayectoria personal. Las familias [...] desplegaron sus estrategias para ampliar sus esferas de solidaridad y de influencia, pero sus hombres, individualmente, también jugaron su papel. Si la llamada de la sangre y el peso de los linajes eran intensos, también lo eran el deseo y las posibilidades de crear espacios personales. En aquel drama que creó el fantasma de la herejía -una «creación» personal de un inquisidor ambicioso-, se jugaron, en duro envite, intereses colectivos y aún concepciones diferentes del propio mundo, pero también cada individuo pudo reaccionar personalmente desde su propia tramazón original». CONTRERAS, J., *Sotos contra Riquelmes. Regidores, inquisidores y criptojudíos*, Madrid: Anaya/Nario Muchnik, 1992, p. 20.

66 GARCÍA DE SALAZAR, L., *Bienandanzas...*, Op. cit., Libro II, p. 100.

Sin entrar en el problema de la propaganda negativa Trastámara contra Pedro I -problema que excede largamente la propuesta de este trabajo- lo interesante es señalar que Lope toma a la figura del rey castellano en el mismo nivel y con adjetivos similares con los que pondera la figura de Herodes, es decir, «*cruel de natura*» o por naturaleza⁶⁷. Al mismo tiempo, si tomamos en consideración las descripciones minuciosas que hace sobre las crueldades cometidas en los enfrentamientos banderizos podemos colegir que el texto no quiere presentarse como una *apología a la violencia* sino que hay un matiz resaltado por el autor entre lo que puede entenderse como acciones de crueldad y la necesidad de utilización de la fuerza, en función de una violencia reparadora y justiciera, es decir, se nos presenta también como una crítica, diríamos moderada, a los propios excesos banderizos cometidos por algunos de estos parientes mayores. Uno de los pasajes más sorprendentes en este sentido es aquel en que el autor relata el *destierro* de los parientes mayores por acción de las Hermandades:

*«E quitáronles todos los parientes de las treguas de los solares, que no les quedó uno sólo e fezieronse todos comunidades; e echaron desterrados a los dichos parientes mayores por cierto tiempo de la provincia toda e han vivido fasta aquí en justicia»*⁶⁸.

Si tomamos en consideración que nuestro cronista es, él mismo, uno de los parientes mayores que sufrieron el destierro⁶⁹, la pregunta que surge es ¿cómo aparece en su relato una mención tan favorable a la acción hermandina?⁷⁰ La respuesta a este interrogante no es sencilla, en cuanto no existe una mención expresa al mismo por parte de nuestro autor. Sin embargo, es posible arriesgar aquí, en función de lo que se ha venido desarrollando, algunas hipótesis. En primer lugar, en términos generales ya hemos señalado la diferencia presente, en este corpus discursivo banderizo, entre *crueldad* y *violencia justiciera*. En este sentido el arquetipo de *crueldad por natura* separa, semánticamente, dos planos distintos de análisis en el uso generalizado de la violencia. En segundo lugar, no es extraño que la posición de los parientes mayores pueda fluctuar alternativamente entre la estricta legalidad y la violencia banderiza desenfrenada, como lo prueban las propias relaciones que Lope realiza sobre su padre, don Ochoa de Salazar, quien en su juventud fuera perseguido por el corregidor don Gonzalo Moro por las correrías y actos criminales que habría perpetrado en Encartaciones⁷¹ pero que, años más

67 «En ocasión del dañamiento del rey, la crueldad e la mengua de la piedad, el rey que de ella usa recrecerá en él e en los suyos grande escándalo e fuirán de él como el ganado fuye de los lovos por natura e por avorrecencia e escusarán el su servicio e provecho e buscarán manera para ello [...]» *Ibid.* Libro XVII, p. 881.

68 *Ibid.*, Libro XX, p. 1094.

69 «E en el año de nuestro Señor de mil CDLVIII años entró el rey don Enrique en Guipúzcoa e en Vizcaya e, a petición de las hermandades d'ellas, fizo derribar las casas de todos los mayores [...] e desterró a Pero López de Ayala e a don Iñigo de Guebara... e desterró en Vizcaya a Juan Alonso de Múgica e a Pero de Vendaño [...] e desterró en Encartaciones a Lope García de Salazar e a Lope Furtado de Salcedo e a Ochoa de Murga e a Juan de Salcedo para tierras de moros», *Ibid.*, Libro XVIII, p. 938.

70 La constitución de hermandades existía ya a fines del siglo XIII, pero no aglutinaban a todas las villas guipuzcoanas ni solamente a ellas. La Hermandad de las Marismas, de 1296, estaba vinculada al comercio costero, y compuesta también por Vitoria, Santander, Laredo, Castro Urdiales y Bermeo. Hubo hermandades fronterizas con diversas villas navarras, alavesas y guipuzcoanas destinadas a evitar el bandolerismo desde 1329; pero las mismas se formaban coyunturalmente y con fines concretos, no eran permanentes. Sin embargo, a lo largo del siglo XIV, la celebración de varias hermandades para hacer frente a la violencia generada por las luchas de bandos, fueron plasmando una nueva estructura política en el espacio vizcaíno.

71 «En el año de nuestro Señor mil CCCXC se levantaron las hermandades en toda Vizcaya con el dotor Gonzalo Moro, corregidor de Vizcaya, por mandato e favor del rey don Enrique Tercero... e mataron a Gonzalo Gómez de Butrón el viejo e Gonzalo Gómez, su fijo, que era mozo de XXV años, a Juan Sánchez de Villela, en Arrauti [...] e fue Ochoa de Salazar, que era

tarde —y ya transformado en caballero- se convierte en uno de los principales colaboradores de este corregidor⁷². En tercer lugar, es posible señalar algunas coincidencias de intereses entre las Hermandades y los parientes mayores, en el propio caso de nuestro cronista banderizo que, en el año de 1465, cuando el corregidor estaba sitiado en la villa de Valmaseda por las huestes de don Sancho de Velasco, la liberación de la villa y del representante del rey corrió en manos del propio Lope García de Salazar:

«En el año de nuestro Señor de mill CDLXV, en el mes de abril, estando este corregidor Juan García en Valmaseda con los alcaldes la hermandad de Vizcaya faziendo justicia y derechos a todos, vino don Sancho de Velasco, fijo del señor Conde de Aro [...] e entraron poderosamente en la villa [...] con esta desesperación echaron el apellido a Lope García de Salazar para que los socorriese [...] e fue a ora de visperas con DCCC omnes»⁷³.

CONCLUSIÓN

El mito de la selección de los mejores, la exaltación y glorificación del linaje y el recurso legitimante de la violencia son tácticas discursivas que, en función de los ejes ordenadores centrados en la *politike koinonia* y la *communitas*, nos permiten comprender el discurso banderizo.⁷⁴ A partir de elementos propios de la filosofía política clásica en su traducción medieval así como componentes fuertemente influenciados por la teología cristiana y la patrística, estos parientes mayores compusieron —hacia el siglo XV— un discurso legitimador de su posición diferencial al interior de las comunidades de origen. En el mismo, el origen de la comunidad queda subsumido a la elección de sus principales. De esta manera la comunidad natural es entendida en función de la capacidad —como todo grupo humano organizado— de ejercer su capacidad a la sumisión voluntaria y contractual del conjunto (*pactum subiectionis*) a favor de sus mayores, ya que el orden natural debe tender siempre, por principio, a la jerarquización.

En este sentido convergen de manera necesaria sobre la figura del pariente mayor dos esferas de actuación que se encuentran inextricablemente unidas, por un lado, el mantenimiento de su lugar diferencial al interior de la comunidad, por el otro, la administración de la casa y de la

mozo de XIX años, con CL omnes [...] para defender la casa de Butrón... e la defendió el dicho Ochoa de Salazar fasta que se fizo trato con la justicia [...]» GARCÍA DE SALAZAR, L., *Bienandanzas...* op.cit. Libro XXII, pp. 1101-1102.

72 «En el año de nuestro Señor mill CDXIV años mataron los del solar de Arteaga en la villa de Liquitio a Rodrigo Adán de Yarza, nieto e eredero de Adán de Yarza [...] la dicha villa desde antigüedad fue a mando e ordenanza del solar e linaje de Yarza e levantose contra ellos Martín Pérez Licon, que era un mercadero mucho rico, que era vezino e enemigo d'estos Yarza [...] fuendo allí el dotor Gonzalo Moro e Ochoa de Salazar, fezieron treguas e sacaron a todos los forasteros de la villa [...] e fezieron justicia». Ibid. Libro XXII, pp. 1106-1107.

73 Ibid. Libro XXIV, pp. 1221-1222.

74 En función de lo expuesto remitimos al trabajo de DÍAZ DE DURANA, J. R. y FERNÁNDEZ LARREA, J. A., «La construcción de la memoria: de los linajes a las corporaciones provinciales en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya» en DÍAZ DE DURANA, J. R. y FERNÁNDEZ LARREA, J. A. (coords.), *Memoria e Historia. Utilización política en la Corona de Castilla al final de la Edad Media*, Madrid: Silex, 2010, pp. 141-162. Claramente los autores señalan que son «[...] tres los elementos que componen el armazón de esta memoria... en primer lugar, la propia noción de linaje remite necesariamente a la memoria de aquellos que se reconocen descendientes de un antepasado común [...] un segundo elemento de esta memoria de los linajes lo constituye la explicación del origen de su posición sobre el resto de la sociedad. En este caso, la mayor parte de nuestras fuentes nos ofrecen una memoria colectiva enfocada a la defensa y legitimación de los intereses comunes de la clase señorial [...] en tercer lugar, la plasmación del cumplimiento de su función social como defensores de la tierra se traduciría en una serie de hechos y hazañas guerreras [...]» Entendemos que estos elementos funcionan, en términos del discurso político de los Parientes Mayores, en torno a los dos vectores organizadores señalados: la *politike koinonia* y la *communitas*.

memoria. Esto da sentido a la propia finalidad como pariente mayor, es decir el engrandecimiento progresivo y permanente del linaje en un contexto endémico de competencia que es la lucha de bandos linajes y parcialidades.

Pero también conlleva riesgos, cuando la lucha de bandos linajes se radicaliza y trasmuta en un conflicto generalizado atentatorio del *orden natural*. Es el caso señalado por el propio García de Salazar de los sucesos acaecidos en los convulsionados años de 1468-71, en el vecino reino de Galicia y que forman parte de la llamada *revuelta de los irmandiños*. Solo explicable, para nuestro autor, a través de la idea de un castigo divino:

«Nuestro Señor quiso ferir con su disciplina a estos caballeros de Galiçia [...] pagado d'ellos con piedad e viendo las demasiadas crueldades de los villanos e la su mucha desobediencia contra sus naturales señores, e más contra los fijosdalgo que los ayudaban [...] E así están agora, como c[a]sas sin çimiento, que sin mayor no pueden mucho durar»⁷⁵.

Las mismas expresiones: «como casas sin çimiento [...] [y] sin mayor no pueden mucho durar [...]» remiten necesariamente a señalar los peligros que acarrea la ruptura y disrupción de una particular dinámica de interrelaciones entre los diversos grupos, bandos, parcialidades, facciones, linajes y familias, actuantes al interior de una sociedad feudal gallega compleja y estamentalizada. Es decir, la disrupción de un ordenamiento social *natural* donde la figura de los parientes mayores se destacaba del conjunto ocupando así un lugar sobresaliente como centro concentrador de relaciones y fidelidades de parentelas extensas -asentadas tanto en el espacio rural como en el urbano- que se hallaban enroladas a su alrededor.

De esta forma, la capacidad rectora ejercida por estos linajes principales traspasa decididamente su propio ámbito doméstico o familiar posicionándose dentro de una comunidad de intereses mucho más amplia y dilatada que termina imponiendo un proyecto político -centrado en los valores tradicionales de honor y engrandecimiento- que es compartido por propios y ajenos y que permite desarrollar una articulación pluri-estamental de amplio alcance la cual puede proyectarse desde el nivel local al regional. A falta de una mejor conceptualización, llamaremos a ello *modelo banderizo* que ubica a los parientes mayores como centros de una matriz de preeminencia social que termina definiendo su lugar como eje concéntrico de múltiples poderes y mecanismos de dominio político-territorial que en él se coagulaban y que hemos intentado analizar, en este breve bosquejo, en sus fuentes y en su propia complejidad discursiva.

.....
75 *Ibid.* Libro XXV, p. 1031.

LEY, COSTUMBRE E HISTORIA EN LAS CONSIDERAZIONI SOPRA LE CENSURE DELLA SANTITÀ DI PAPA PAOLO V CONTRA LA SERENISSIMA REPUBBLICA DI VENEZIA DEL P. M. PAULO DA VENEZIA DELL'ORDINE DE'SERVITI (1606)¹

Law, costum and history in the *Considerazioni sopra le censure della Santità di papa Paolo V contra la Serenissima Republica di Venezia del P. M. Paulo da Venezia dell'Ordine de'Serviti* (1606)

María Agostina Saracino²

Resumen: Se analiza la obra de Paolo Sarpi *Considerazioni sopra le censure della Santità di papa Paolo V contra la Serenissima Republica di Venezia del P. M. Paulo da Venezia dell'Ordine de'Serviti* (1606) con el objetivo de exponer las innovaciones historiográficas que implicó su abordaje de la ley y la costumbre como fuentes para la reconstrucción del pasado y armas para las disputas políticas de la época.

Palabras clave: Paolo Sarpi. Ley. Costumbre. Historiografía. Barroco.

Abstract: Paolo Sarpi's work *Considerazioni sopra le censure della Santità di papa Paolo V contra la Serenissima Republica di Venezia del P. M. Paulo da Venezia dell'Ordine de'Serviti* (1606) is analyzed with the aim of exposing the historiographical innovations that his approach to law and custom, both as sources for the reconstruction of the past and as weapons in the political struggles of the time, implied.

Key Words: Paolo Sarpi. Law. Costum. Historiography. Baroque.

* INTRODUCCIÓN

Paolo Sarpi (Venecia, 1552-1623) fue un destacado humanista cuya obra se ubica en el período en que el Renacimiento va dando paso al Barroco. Esta etapa transicional ha dejado numerosas huellas en la obra del erudito, que se caracteriza por la multiplicidad de intereses y el rigor filológico propios del humanismo clásico, al tiempo que se encuentra atravesada por una serie de tensiones que se agudizan en los comienzos del Barroco y que podemos sintetizar en los pares Iglesia-Estado, Razón-Fe, Ley-Costumbre, entre otros.

La mayor obra historiográfica de Sarpi, la *Istoria del Concilio Tridentino* (1619), ha sido objeto de numerosos estudios³. Asimismo, sus contribuciones en los albores de la ciencia

1 Fecha de recepción: 2016-09-15; Fecha de revisión: 2016-09-17; Fecha de aceptación: 2016-12-20; Fecha de publicación: 2017-09-07.

2 Profesora asistente del Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina. Jefa de Trabajos Prácticos de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín. Becaria interna doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Godoy Cruz 2290, Buenos Aires, Argentina. Doctoranda en historia por la Universidad de Buenos Aires y la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Francia. c. e.: m_agostina84@hotmail.com.

3 Veanse ASOR ROSA, A., «“Istoria del concilio tridentino” di Paolo Sarpi», en ID., *Genus italicum. Saggi sulla identità letteraria italiana nel corso del tempo*, Turín: Einaudi, 1997, pp. 343-407; COZZI, G., «Fra Paolo Sarpi, l'anglicanesimo e la Historia del Concilio Tridentino», *Rivista Storica Italiana*, 1956, LXVIII, pp. 559-619; JEDIN, H., «Sarpi storico del concilio di Trento», *Humanitas*, VII, 1952, pp. 495-504; SPINI, G., «The art of history in the Italian Counter-Reformation», en COCHRANE E. (ed.), *The Late Italian Renaissance*, London: Macmillan, 1970, pp. 91-133; VIVANTI, C., «Una fonte del Istoria del Concilio Tridentino di Paolo Sarpi», *Rivista storica italiana*, 1971, LXXXIII, pp. 608-32; YATES, F. A., «Paolo Sarpi's History of the Council of Trent», *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1944, VII, pp. 123-43.

moderna han sido objeto de creciente atención⁴. Los escritos de la etapa del interdicto, por su parte, se han analizado en mayor medida a la luz de la posición que defienden respecto a la relación entre el poder secular y la Iglesia⁵, destacándose en este sentido sus aportes a la fundamentación teórica del derecho común y del derecho jurisdiccional veneciano, así como su contribución a la diferenciación entre los ámbitos del Derecho y la conciencia individual⁶.

Aquí nos proponemos abordar uno de los textos que Sarpi escribió en ocasión del interdicto que el papa Paulo V dictó contra Venecia en 1606: las *Considerazioni sopra le censure della Santità di papa Paolo V contra la Serenissima Republica di Venezia del P. M. Paulo da Venezia dell'Ordine de'Serviti*⁷. Nuestro objetivo es exponer el tratamiento que le da Sarpi a la ley y la costumbre en su argumentación y qué características asume el ejercicio historiográfico que emprende para dar cuenta de ambos objetos de análisis.

1. PAOLO SARPI

Pietro Sarpi nació en Venecia en 1552 y en 1566 tomó los hábitos de la Orden de los Siervos de María; a partir de entonces asumió el nombre de Paolo. Después de obtener el sacerdocio en los años 1572-73 y conseguir el bachillerato en 1574, Sarpi se doctoró en teología en la Universidad de Padua en 1578, emprendiendo a continuación una meteórica carrera dentro de la orden servita que lo llevaría a ejercer el cargo de procurador general con funciones de vicario general de la orden en Roma durante el período 1585-88.

Sin embargo, desilusionado de la política romana y presionado por el enfrentamiento faccioso dentro de la orden servita⁸, Sarpi retornó a Venecia en 1588 donde se dedicó a realizar estudios de Física, Matemática, Astronomía y Anatomía, además de continuar sus estudios de historia, filosofía y teología. Es durante esta etapa que Sarpi entabla relación con Galileo y D'Acquapendente; también son los años en que le son negados desde Roma los obispados de Caorle y Nona, argumentándose en el último caso sus supuestas relaciones con herejes como causa de la negativa⁹. A este período correspondería la composición de los *Pensieri naturali, metafisici e matematici*, del *Arte di ben pensare*, de los *Pensieri medico-morali* y de los *Pensieri*

.....
4 AMERIO, R., *Il Sarpi dei pensieri filosofici inediti*, Turín: Edizioni di Filosofia, 1950; COZZI, G. «Galileo Galilei, Paolo Sarpi e la società veneziana», en ID., *Paolo Sarpi tra Venezia e Europa*, Turín: Einaudi, 1979, pp. 135-234; SOSIO, L. «I Pensieri di Paolo Sarpi sul moto», *Studi veneziani*, 1971, XIII, pp. 315-92; SARPI, P., *Pensieri naturali, metafisici e matematici*, Milán-Nápoles: Ricciardi, 1996; KAINULAINEN, J., *Paolo Sarpi: A Servant of God and State*, Leiden: Brill, 2014.

5 CHABOD, F., *La politica di Paolo Sarpi*, Venezia-Roma: Istituto per la collaborazione culturale, 1962; BOUWSMA, W., *Venice and the Defence of Republican Liberty Renaissance: Values in the Age of the Counter Reformation*, Berkeley: University of California Press, 1968; WOOTON, D., *Paolo Sarpi: Between Renaissance and Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983; FRAJESE, V., *Sarpi scettico: Stato e Chiesa a Venezia tra Cinque e Seicento*, Bologna: Mulino, 1994.

6 POVOLO, C., «Un rapporto difficile e controverso: Paolo Sarpi e il diritto veneto», en PIN, C. (ed.), *Ripensando Paolo Sarpi*, Venezia: Ateneo veneto, 2006, pp. 395-416; PRODI, P., *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, Buenos Aires: Katz, 2008.

7 SARPI, P., «Considerazioni sopra le censure della Santità di papa Paolo V contra la Serenissima Republica di Venezia del P. M. Paulo da Venezia dell'Ordine de'Serviti», en *Istoria del Interdetto e altri scritti editi ed inediti*, BUSNELLI, M. D. y GAMBARIN, G. (eds.), Bari: Laterza, 1940, Vol. 2, pp. 185-254. En adelante *Considerazioni*.

8 BURUCÚA, J. E. et al., «Estudio introductorio», en SARPI, P., *Tratado de las materias beneficas: UNA HISTORIA ECONOMICA DE LA IGLESIA ESCRITA EN 1600*, Buenos Aires: Biblos, 2004, p. 58.

9 PIRRI, P., «Come Paolo sarpi non fu vescovo di Nonna», *Civiltà Cattolica*, 1936, IV, pp. 196-206.

sulla Religione, escritos identificados con un Sarpi «privado» ya que ninguno de ellos fue escrito para ser publicado¹⁰.

A partir del interdicto dictado contra Venecia en 1606, comenzaría la etapa del Sarpi «público» en la cual sus esfuerzos se reorientaron hacia la defensa de los intereses y prerrogativas venecianas frente a la Santa Sede y el expansionismo español. El servita realizó esta tarea desde el cargo de teólogo-canonista de la República, en el ejercicio del cual produjo una ingente cantidad de consultas realizadas a petición de la *Serenissima* y una serie de escritos que perseguían la divulgación y defensa de la causa veneciana en Europa.

2. EL INTERDICTO DE 1606: CONTEXTO Y COTEXTOS

En el momento en que estalló el conflicto con Roma, Venecia atravesaba un fuerte proceso de recambio político. Este tuvo lugar en el marco de la acentuación del *nacionalismo* económico, como consecuencia de la competencia comercial que enfrentaba Venecia en el Mediterráneo oriental¹¹, y del límite alcanzado en su expansión territorial luego de la derrota de Agnadello en 1509 frente a la Liga de Cambrai. Este escenario adverso en materia militar y económica propició que se constriñesen aún más los márgenes del gobierno oligárquico de la República¹², llegando a dar lugar a mediados del siglo XVI a la conformación de una facción ultraoligárquica que centralizó el ejercicio del poder en el Consejo de los Díez¹³.

Junto a una *zonta* (consejo suplementario) que se le añadió con posterioridad para incorporar a más miembros de la oligarquía, el Consejo de los Díez usurpó prerrogativas de otros órganos, como la dirección de las relaciones exteriores que constitucionalmente correspondía al Senado, y siguió una política primero de neutralidad y después de acercamiento a Roma y España. Frente a ello, hacia la década de 1580 un grupo de patricios, conocido posteriormente como los «jóvenes», sostendría su simpatía con las potencias protestantes y el galicanismo francés como contrapeso a las ansias de autonomía de España y Roma, lo que en algunos casos dio lugar a un marcado anticlericalismo y antijesuitismo¹⁴.

En octubre de 1582 la oposición de los *jóvenes* al poder ejercido desde el Consejo de los Díez se concretó en la acusación que le realizaron desde el Consejo Mayor de usurpar prerrogativas de otros órganos de gobierno, por lo que se le negó la renovación de la *zonta* y se lo instó a devolver al Senado el control de la política internacional y económica. A partir de entonces comenzó una política de agresiva afirmación de los intereses y autonomía de Venecia frente

10 PIN, C., «Sarpi, Paolo», en *Treccani.it. L'enciclopedia italiana*, disponible en: [http://www.treccani.it/enciclopedia/paolo-sarpi_\(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-filosofia\)/?stampa=1](http://www.treccani.it/enciclopedia/paolo-sarpi_(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-filosofia)/?stampa=1) [consultado el 7/8/2015]

11 El proceso de declive económico veneciano que tuvo lugar a lo largo del siglo XVI se debió, básicamente, a la pérdida de su primacía en el comercio con Oriente a manos de las nuevas metrópolis atlánticas y la expansión turca, que desembocó en la escasa productividad relativa de su protoindustria y de su comercio frente a las emergentes economías capitalistas del noroeste europeo. BURUCÚA, J. E. *et al.*, «Estudio introductorio»... *op.cit.* pp. 12-23.

12 Para ello se estableció, mediante leyes de 1543 y 1569, que solo los ciudadanos originarios (hijos legítimos que pudiesen probar una ascendencia veneciana de, al menos, tercer grado, tanto por línea materna como paterna) podrían acceder a cargos públicos. *Ibidem*, pp. 29-33.

13 *Idem*.

14 Dentro de este grupo, que proveyó los principales interlocutores de Sarpi dentro del gobierno veneciano en épocas del interdicto, se contaban Leonardo Donà y Nicolò Contarini, futuros *Dux* de Venecia. Muir ha señalado la afinidad de gran parte de estos jóvenes patricios con la «Ciencia Nueva» así como su participación en las academias existentes en la República, ambos ámbitos en los que Sarpi tuvo una destacada actuación. MUIR, E., *The Culture War of the Late Renaissance. Skeptics, Libertines and Opera*, London-Cambridge: Harvard University Press, 2007, pp. 13-60.

a Roma y España. Ello dio lugar a los crecientes recelos de la Santa Sede, en pleno proceso postridentino de expansión y afirmación de su jurisdicción, respecto al trato de la República con los estados protestantes, como las Provincias Unidas e Inglaterra, o con tendencias religiosas autonomistas, como Francia. Esta creciente tensión, en la que se entrelazaban motivos políticos, económicos y religiosos, culminó con la ruptura abierta del interdicto de 1606.

Las causas inmediatas del interdicto fueron cuatro disposiciones que suscitaron el enérgico rechazo de Paulo V. En una primera instancia fueron censuradas: 1. La prohibición de 1603 de fundar monasterios, hospitales o iglesias sin permiso del Senado, bajo penas de proscripción perpetua y prisión perpetua para los reincidentes; 2. La ley de 1605 que extendía a la *Terraferma* la prohibición de transferir bienes inmuebles a eclesiásticos sin permiso del gobierno, disposición que en la ciudad se hallaba vigente desde 1536; 3. La resolución del Senado de rechazar a fines de 1605 el requerimiento papal de consignarle dos eclesiásticos (el vicentino Scipionne Saraceni y el Abad de Nervesa) detenidos, entre otros cargos, por homicidio y abuso de una viuda noble. En diciembre de 1605 el Papa condenó ambas leyes y lo que consideró una usurpación del fuero eclesiástico mediante dos breves; frente a ello, el recientemente electo *Dux* Leonardo Donà solicitó consejo a varias personalidades destacadas del ámbito académico y religioso, entre ellas Sarpi. La colaboración del servita con el gobierno veneciano se formalizó a fines de enero de 1606 cuando fue nombrado teólogo-canonista al servicio de la República, cargo que ejerció hasta su muerte.

En febrero de 1606, el Pontífice agregó una cuarta exigencia: la anulación de una ley de 1602 referida a los derechos eclesiásticos sobre bienes en posesión de laicos sobre los que la Iglesia tenía la propiedad directa. Dicha ley prohibía a la Iglesia apropiarse de los bienes inmuebles so pretextos de prelación, consolidación, extinción de línea hereditaria directa, entre otros. Ante la negativa veneciana a ceder, el 17 de abril de 1606 Paulo V envió un ultimátum a la *Serenissima* para que en el plazo de 24 días remitiese los eclesiásticos a Roma y anulase las tres leyes, caso contrario serían excomulgados todos los miembros del Senado y el interdicto caería sobre Venecia¹⁵.

Al expirar el plazo, fue declarado el interdicto, los jesuitas abandonaron la ciudad y Venecia decidió proceder desconociendo la condena pontificia. Para ello, las autoridades intentaron evitar la publicación del interdicto y la de cualquier noticia que pudiese darlo a conocer indirectamente, al tiempo que se esforzaron por mantener la normalidad en el desarrollo del culto. Este esfuerzo dejó al descubierto la situación, al igual que la imposibilidad de controlar la circulación de la información, de origen romano pero también veneciano, que se filtró entre sectores cada vez más amplios de la población a través de libelos, carteles y rumores transmitidos oralmente. Pocas semanas después, reconociendo que la población veneciana estaba al tanto del interdicto, Sarpi aconsejó al Senado intervenir con escritos oficiales, de los que fue el principal autor.

La actividad de Sarpi entre el 17 de abril de 1606 y el 21 de abril de 1607, cuando concluyó el interdicto, consistió no solo en asesorar a la República en aquellos asuntos que le presentó¹⁶, sino además en producir textos que, a diferencia de aquellos de su etapa *privada*, estaban pensados

.....
15 WRIGHT, A. D., «Why the Venetian Interdict?», *The English Historical Review*, 1974, 89/352, pp. 534-550; BOUWSMA, W., *Venice and the...* *op.cit.* pp. 339-416.

16 Este asesoramiento tomó la forma de *consulti*. Estos no fueron publicados, pero su contenido circuló en misivas de Sarpi y de enviados extranjeros, además de presentar evidentes coincidencias con el discurso público del servita. SARPI, P., *Consulti*, Pin, C. (ed.), T. 1, 2 vols., 2001.

y escritos para ser publicados, ya que su objetivo era generar consenso dentro de la sociedad veneciana y europea respecto a la justicia de las medidas adoptadas por la República. Entre este conjunto de escritos se destacan el *Trattato e risoluzione sopra la validità delle scomuniche di Giovanni Gersone teologo e cancelliero parisino, cognomato il dottore cristianissimo* de mayo de 1606¹⁷, que da inicio a la «guerra de los escritos»¹⁸ suscitando la réplica de, entre otros, el cardenal Roberto Bellarmino¹⁹. Esta intervención del purpurado jesuita significó, a su vez, la respuesta de Sarpi²⁰, que vio la luz poco después de la edición del *Trattato dell'Interdetto della Santità di papa Paolo V*, de autoría colectiva pero cuya escritura estuvo a cargo de Sarpi, hacia junio de 1606²¹.

En este contexto de abierta polémica, con nuevas intervenciones de Bellarmino²² y del cardenal oratoriano Cesar Baronio²³, entre otros, tuvo lugar la publicación de las *Considerazioni*. Estas fueron escritas, según relata su discípulo y biógrafo Fulgencio Micanzio, a instancias de una petición del Senado de fines de enero de 1606 de producir un relato de los hechos con el fin de desmentir las calumnias que circulaban sobre Venecia²⁴.

3. LAS *CONSIDERAZIONI*: ESTRUCTURA ARGUMENTATIVA

Las *Considerazioni* comienzan con una apología de Venecia en la que resuenan los ecos de algunos aspectos fundamentales de su mito: Venecia, desde sus orígenes libre y católica, ha favorecido siempre la creación y sostenimiento de los lugares de culto y recibido las órdenes religiosas que han ido surgiendo dentro de la Iglesia Católica, todo ello siempre con «*opportuno e necessario riguardo d'impedire tutti quegli accidenti che potessero esser nocivi alle città e domini*»²⁵. Sarpi aún así desde el principio los tres ejes centrales de su argumentación: la libertad originaria de Venecia, lo cual es relevante a la hora de fundamentar la jurisdicción

.....

17 SARPI, P., *Istoria dell'Interdetto...* op.cit. Vol. 2, pp. 171-184.

18 BOUWSMA, W., *Venice and the...* op.cit. pp. 417-482; DE VIVO, F., *Information and communication in Venice: rethinking early modern politics*, Oxford: Oxford University Press, 2007, pp.157-248; ZEN, S., «Paolo Sarpi, il cardinal Baronio e il calvinista Isaac Casaubon: polemiche storiografiche e interdetto su Venezia», en GULIA, L., HERKLOTZ, I. y ZEN, S. (eds.), *Società, cultura e vita religiosa in Età Moderna*, Sora: Centro di Studi Sorani «Vincenzo Patriarca», 2009, pp. 547-603.

19 BELLARMINO, R., *Risposta ad un libretto intitolato «Trattato e risoluzione sopra la validità delle scomuniche di Gio. Gersone Theologo e Cancellier Parisino»*, Roma: Gucluielmo Faccioto, 1606.

20 SARPI, P., «Apologia per le opposizioni fatte dal cardinale Bellarmino ai trattati et risoluzioni di G. Gersone sopra la validità delle scomuniche», en *Istoria dell'Interdetto...* op.cit. Vol. 3, pp. 43-189.

21 Los otros seis religiosos que aparecen como autores del tratado son el archidíacono y vicario general de Venecia Pietr'Antonio Ribetti y los teólogos Bernardo Giordano, Michelangelo Bonicelli, Marc'Antonio Capello, el padre Camillo, y Fulgencio Micanzio. SARPI, P., *Istoria dell'Interdetto...* op.cit. Vol. 3, pp. 1-42.

22 BELLARMINO, R., *Risposta al Trattato de i Sette Theologi di Venetia sopra l'Interdetto della Santità di N. Signore Papa Paolo Quinto*, Roma: Guglielmo Faccioto, 1606.

23 BARONIO, C., *Parænesis ad Rempubicam Venetam*, Roma: Typographia Vaticana, 1606. Las dos intervenciones citadas de Bellarmino y esta obra de Baronio fueron publicadas entre julio y agosto de 1606. DE VIVO, F., *Information and communication...* op.cit. p. 208, n. 48.

24 Afirma Micanzio que Sarpi requirió cuatro meses para escribir las *Considerazioni* dada la necesidad del servita de interiorizarse de la materia «*per esser prima ben risoluto in sua coscienza della giustizia della causa veneta e di suoi fondamenti*». MICANZIO, F., *Vita di Paolo Sarpi*, Milano: Giovanni Silvestre, 1824, p. 105. El *Trattato dell'Interdetto* y las *Cosiderazioni* de Sarpi, junto con el *Avviso delle ragioni della Serenissima Repubblica di Venezia* de Antonio Querini, publicado también en el verano de 1606, son los únicos tres panfletos que gozaron de licencia oficial y patrocinio para su difusión por parte del gobierno veneciano durante la crisis del interdicto. DE VIVO, F., *Information and communication...* op.cit. p. 219.

25 *Considerazioni* p. 187.

del poder secular veneciano sobre los asuntos que dieron lugar al conflicto; su proverbial catolicismo, con lo cual sustrae la discusión del ámbito de la ortodoxia religiosa para centrarla en los aspectos jurídicos y políticos del conflicto; y el ejercicio continuado e indiscutido de las prerrogativas de su soberanía, cuyo fin último es la quietud social, cuestionadas entonces por Roma.

Sobre esas bases, Sarpi emprende un análisis detallado de las disposiciones venecianas de 1602, 1603, 1605 y la potestad de la República de juzgar a los religiosos que habían cometido delitos mayores. Para ello, presenta en primer término la jurisprudencia en que se enmarca cada medida: para los casos de las disposiciones de 1603 y 1605, hace referencia a la existencia de disposiciones previas en el mismo sentido, por lo que estas últimas disposiciones no harían más que uniformizar la legislación de la República al extender su ejercicio a la *Terraferma*²⁶. En el caso de la facultad de juzgar a eclesiásticos por parte del gobierno veneciano, Sarpi afirma que la administración de justicia constituye un medio de conservación de la quietud y tranquilidad pública propio de la potestad que le ha otorgado Dios y que Venecia ha ejercido tradicionalmente, exceptuando a los eclesiásticos de la justicia laica solo en el caso de los delitos comunes. Por último, la disposición de 1602 tendría su fundamento en la misma necesidad de la República de proveer a la tranquilidad y bien común al no permitir que la Iglesia acapare bienes «*dando nome di enfiteusi allí censi e locazione perpetue*», maniobra a la cual se venía poniendo freno en los casos que llegaban a los magistrados y que ahora finalmente se prohibía mediante la ley que impedía a la Iglesia adquirir bienes de laicos so pretexto de «*prelazione, di linee, di consolidazione dell'utile, salvo, però il loro diretto*»²⁷.

El sentido general de este primer momento de la argumentación es que Venecia no innova, sino que reafirma su tradicional ejercicio jurisdiccional en las materias objeto de la controversia. ¿A qué motivos se debe, entonces, la reafirmación de legislación vigente durante siglos y la sanción por escrito de una ley consuetudinaria de manifiesto cumplimiento por los magistrados? Siguiendo la argumentación de Sarpi, la razón no sería otra que el deber de la República de velar por su conservación mediante «*l'uso della sincera e incorrotta giustizia amministrata alli soggetti suoi*»²⁸ en un contexto de avance de la Iglesia sobre la jurisdicción secular y los intereses de la República en su conjunto. Esto puede verse en sus afirmaciones respecto al estado de cosas que suscita la actualización de estas normas. Así, por ejemplo, en el caso de la ley de 1605 el cuadro de situación es más que elocuente:

«*Imperocché, diminuendosi sempre il numero delli cittadini che attendono e servono al governo civile, e mancando la quantità de' beni loro, sopra i quali le publiche rendite sono fondate, e per il contrario crescendo il numero degli ecclesiastici che pretendono esenzioni da tutti li carichi*

.....
26 En el caso de la necesidad de pedir autorización al Senado para fabricar iglesias, monasterios, hospitales y demás lugares de culto, Sarpi afirma que la disposición data de 1337, confirmándose en 1515 y 1561, y que en 1603 solamente se reafirmó a los *Rettori* que no debían permitir que se fabricasen dichos recintos sin licencia en las ciudades a su cargo. La disposición de 1605, por su parte, constituiría la extensión a la *Terraferma* de las disposiciones de 1333 y 1536 que establecían la imposibilidad de vender o donar inmuebles a la Iglesia sino tan solo por dos años, después de lo cual debían venderlos o, en su defecto, serían vendidos por un magistrado. La disposición de 1605 agregaría, además, que para desprenderse de un bien inmueble a favor de la Iglesia se debía obtener licencia del Senado. *Considerazioni*, pp. 188-190.

27 *Ibidem*, p. 190.

28 *Ibidem*, p. 188.

necessari alla repubblica, ed augumentandosi la quantità de' beni loro, che pretendono pure essere esenti, era necesario che le cosse publiche si andassero sommamente diminuendo»²⁹.

Estas leyes son así presentadas como una reafirmación de la potestad del poder secular para garantizar la supervivencia del conjunto de la República a través de la administración de justicia; una justicia que como se observa en el fragmento recién citado se entiende como de carácter distributivo aunque vinculada a aquella más general o legal (ya que ambas refieren al bien ajeno) que se ordena al bien común que, hemos ya mencionado, es para Sarpi el fin principal del gobierno de la República³⁰.

A continuación de este primer nivel de la argumentación —donde la justicia sustantiva de la causa veneciana se plantea en términos de una defensa de las prerrogativas que por derecho divino corresponden al poder secular frente a un accionar eclesiástico nocivo al bien común—, Sarpi se refiere al análisis de las represalias dispuestas por Roma.

El primer aspecto que discute el servita es la oposición del Papa a estas leyes. Después de argumentar la antigüedad de una legislación y de una práctica jurídica que las leyes objeto de la polémica solo confirman, Sarpi sostiene que el conocimiento de las mismas por parte de los pontífices era irrefutable y que la inexistencia de una condena explícita previa equivale a su aceptación. La condena de Paulo V a las leyes venecianas y la exigencia de que la República remitiera a Roma los dos religiosos encarcelados tomó la forma de dos breves fechados el 10 de diciembre de 1605 en donde se condenaban ambas leyes y se reafirmaba que la detención de los religiosos constituía un avasallamiento de la jurisdicción eclesiástica³¹. La presentación de estos breves en Venecia se demoró por coincidir su arribo con el fallecimiento del *Dux* Grimani y con la Navidad; en ellos se afirmaba que las disposiciones venecianas eran contrarias a la libertad eclesiástica y a la autoridad pontificia, por lo tanto, nulas e inválidas, y quienes las instituyeron habían incurrido en censura eclesiástica por lo que si no las revocaban serían excomulgados. Sarpi, después de sopesar la justicia y moderación de la respuesta del Senado veneciano el 28 de enero de 1606, en la que sostenía no haber incurrido en censura por no ser las leyes injustas y poseer el gobierno veneciano la autoridad para estatuir las, afirma la necesidad de que

«si esplichì quali siano le opposizioni che il pontefice fa alle due leggi soprascritte, e quanto siano di facile e pronta risoluzione; e quali siano insieme le ragioni, la giustizia e l'equità delle leggi; e quanto sia legitima nella repubblica la potestà di costituirle»³².

En efecto, en las páginas que siguen Sarpi se propone definir la libertad eclesiástica que, en opinión de Paulo V, es contrariada por las leyes venecianas. Con este fin, el servita se vuelve en

.....
29 *Ibidem*, p. 189.

30 Sobre los tipos de justicia en Aristóteles y la tradición aristotélica, CONTRERAS, F., «La justicia en Aristóteles. Una revisión de las ideas fundamentales de *Ethica Nicomachea*», *Ágora. Estudios Clásicos em Debate*, 2012, 14, pp. 63-80. Para el caso particular de la justicia distributiva y conmutativa en la Italia temprano moderna, FRIGO, D., «Principe, giudici, giustizia: mutamenti dottrinali e vicende istituzionali fra Sei e Settecento», en BERLINGUER, L. y COLAO, F. (eds.), *Illuminismo e dottrine penali*, Milán: Giuffrè, 1990, pp. 3-38.

31 A los breves papales le precedieron una serie de amonestaciones al embajador veneciano hacia el mes de octubre de 1605 para que Venecia derogase la ley de 1605 y entregase a los prisioneros, apercibimiento que continuó en diciembre de dicho año con la exigencia de que se derogase además la ley de 1603.

32 *Considerazioni* p. 194.

primer término hacia las Escrituras para encontrar que allí solo se habla de libertad cristiana en la Epístola a los Romanos y en la Epístola a los Gálatas de San Pablo para referirse a la liberación del pecado original y de la servidumbre a las ceremonias de la ley mosaica de la cual gozaban todos los cristianos gracias al sacrificio Cristo. A esta libertad, llamada por algunos antiguos santos *libertad de la Iglesia* solo se oponen «*li ministri del demonio e la parte dell'inferno*»³³, pero Sarpi rápidamente aclara que no es esta libertad a la que se refiere Paulo V ya que

*«il famoso e augusto nome de Chiesa, che era commune a tutti li fedeli anticamente, cosi clerici come laici, adesso pare che sia ristretto per lo più a significar li clerici solamente»*³⁴.

El servita encuentra una referencia a una libertad propia del orden clerical recién en épocas de Onorio III y del emperador Federico II, hacia 1220, aunque la misma no fue definida en la ley canónica. Esta situación lleva a Sarpi a un análisis más en profundidad del concepto de libertad, al cual comienza por definir desde el punto de vista jurídico como «*la facoltà naturale di fare quello che ciascuno vuole, quanto le leggi lo permettono*»³⁵. Siguiendo este concepto de libertad negativa, no habría mayores diferencias entre laicos y eclesiásticos ya que ambos estarían constreñidos por la ley, consistiendo su libertad en «*godere quella facoltà che la legge commune da a ciascuno*»³⁶, por lo que Sarpi se refiere a otro concepto de libertad al que también alude el sintagma «libertad eclesiástica»:

*«Altri non voglino così, ma sotto questo nome comprendono quelle cose che solamente agli ecclesiastici convengono, per privilegi concessi loro da Dio o dal papa nelle cose spirituali, e dalli principi nelle temporali; talmente che non voglia altro dire che privilegio di esenzione, concesso alla Chiesa universale, così nelle cose temporali, come nelle spirirtuali»*³⁷.

Después de referirse sarcásticamente a un tercer sentido, consistente en entender la libertad eclesiástica como todo aquello que favorece a los eclesiásticos³⁸, Sarpi se propone mostrar cómo las leyes venecianas y su facultad de juzgar religiosos no se oponen a la libertad eclesiástica en ninguna de las dos acepciones referidas anteriormente. En primera instancia, observa Sarpi, la ley de 1603, que prohíbe construir iglesias sin licencia del Senado, interpela tanto a religiosos como a laicos, no implica ejercer una potestad sobre la Iglesia sino sobre el territorio, siendo esta una facultad propia del gobierno civil que se ha ejercido siempre en Venecia y que es la base, además, de la jurisdicción del gobierno de la *Serenissima* de regular cuales órdenes religiosas se introducen en sus dominios. En segundo lugar, la ley de 1605, que prohíbe alienar bienes de laicos a eclesiásticos, no se dirige a los eclesiásticos ni dispone de cosa perteneciente a la Iglesia, sino solo a personas y bienes seculares. Por otro lado, el servita observa que el poder secular posee una potestad sobre el conjunto de los bienes inmuebles propia de su función, proveer al bien común, ya que estos son fuente de tributos y servicios que se perderían si

.....
33 *Idem*,

34 *Ibidem*, p. 195.

35 *Idem*.

36 *Idem*.

37 *Idem*.

38 *Idem*.

pasasen a manos de la Iglesia, dadas las excepciones de la jurisdicción laica que históricamente se le han concedido, lo que justifica jurídicamente la obligación de solicitar su autorización en caso de querer traspasar bienes de laicos a la Iglesia.

A continuación de estas disquisiciones sobre la libertad eclesiástica y por qué las leyes venecianas no la afectan, Sarpi se pronuncia acerca de la equidad y justicia de las leyes en cuestión. Ellas se justifican por la dimensión perjudicial que ha adquirido la Iglesia, entendida como el orden clerical, en relación al resto de la República:

«Ma pasando più oltre, quelli che negano al prencipe secolare il poter far leggi sopra cose ecclesiastiche, e che gli ecclesiastici siano soggetti alle leggi secolari, consentono nondimeno che per il ben commune si possa far ogni sorte di leggi che comprendano eziandio gli ecclesiastici. Ma il ben publico ricerca che si conservi questo membro principalissimo della repubblica, cioè il secolare, che porta li pesi, fa le fazioni publiche, così personali come reali, acciò non avvenga quello che Ulpiano dice: quod viribus et viris destituta erat respublica. È adunque giusta la legge [...]»³⁹.

Esta afirmación se respalda en un repaso de la evolución de la institución eclesiástica en la cual la apelación a las costumbres de la Iglesia primitiva, que actuaba benéficamente al redistribuir entre los pobres los bienes que le eran donados, sirve a los efectos de reforzar la necesidad de que la ley se adapte a los tiempos que corren:

«Ma mutata questa lodevole consuetudine, li beni e facultà passate negli ecclesiastici eccedono in grandezza, e cioè troppo sproporzionate al corpo della repubblica, alla quale sarebbe di grandissimo incomodo quando più cresce, né si potrebbe reggere, ma sarebbe necessario o che si riducessero alla debita missura, o che ne succedesse la rovina di tutto il corpo»⁴⁰.

Esta descripción de la corrupción eclesiástica se corona con una crítica respecto al usufructo de sus rentas por parte de una minoría de eclesiásticos de los cuales *«la metà abita fuori dello stato, e questi tirano a sé tutte le rendite loro, con danno evidentissimo del publico servizio»⁴¹*, situación que abona la opinión *«che clerici sunt domini fructuum, con tutto che abbiano li sacri canoni e li santi padri costantemente predicato che li beni ecclesiastici sono de'poveri»⁴²*.

Justificada de esa forma la justicia y equidad de las leyes en cuestión, Sarpi pasa a referirse a la potestad de la República para dictarlas. Después de volver a citar precedentes romanos y disposiciones similares de otros gobiernos contemporáneos, como los de España y Francia, el servita vuelve a reafirmar no solo el derecho divino del soberano secular, en este caso el gobierno colegiado de la República, sino además que dicho poder supone los medios para ejercerlo, es decir la potestad para dictar leyes sin mediar la autorización de un tercero.

A continuación de este punto fuerte, al que luego retorna, y ya cumplidos los tres pasos de la argumentación que propuso páginas atrás —cuáles eran las objeciones pontificias y cómo estas

.....
39 *Ibidem*, pp. 204-205.

40 *Ibidem*, p. 208.

41 *Idem*.

42 *Ibidem*, p. 209.

eran fácilmente solucionables, la justicia de las leyes venecianas y la potestad del gobierno veneciano para dictarlas—, Sarpi termina su crítica a la actuación del Papa argumentando los defectos procedimentales de la misma: la anulación de las leyes venecianas y la determinación de que sus legisladores habían incurrido en censura, al igual que su excomunión y el interdicto aplicado a Venecia, estarían viciadas de nulidad dada la carencia de citación previa a la parte afectada, la cual es *de iure naturali*⁴³.

El análisis del tercer asunto que está en juego en el conflicto con la Santa Sede, la jurisdicción sobre los eclesiásticos en el caso de los delitos mayores, también comienza con una disquisición acerca de defectos procedimentales por parte de Paulo V: el breve del 25 de febrero de 1606 dirigido al fallecido *Dux* Marino Grimano y a la República de Venecia es nulo ya que el Papa nuevamente «*ha proceduto senza servare un atto ch'è sostanziale al giudizio, e cioè la citazione per la declaratoria, e l'ammonizione per le censure*»⁴⁴. Por este rechazo a escuchar los fundamentos venecianos es que Paulo V incurrió en el intencionado error de afirmar que los juicios de la República se sustentaban en el «*uso e consuetudine notissima, e sopra alcuni brevi de' pontefici*»⁴⁵. Ante estas afirmaciones, el Senado respondió que ello no es más que un intento de subvertir los fundamentos del gobierno veneciano, el cual desde su mismo comienzo ha recibido de Dios la potestad de castigar a cualquier delincuente, la cual ha sido ejercitada con el consentimiento de los anteriores papas.

Sarpi fundamenta esta respuesta del Senado en el hecho de que la exención de la jurisdicción secular de que pueden gozar los eclesiásticos en ciertos delitos civiles no existe sino por privilegio otorgado por el poder secular y no por *iure divino*. Esto es demostrado por Sarpi mediante una revisión histórica que va de las monarquías bíblicas hasta los reinos contemporáneos, al final de la cual se deja en evidencia que en el caso de Venecia solo la jurisdicción sobre los delitos «ligeros» fue cedida al fuero eclesiástico, permaneciendo los delitos «graves» bajo la jurisdicción secular. Ello no fue producto de una «mala» costumbre, contraria al *iure divino*, sino que se fundamenta en la autoridad divina otorgada al Príncipe y ejercida inmemorialmente por la República:

«[...] *l'autorità e l'uso della repubblica precede di tempo ad ogni legge ch'abbia esentati gli ecclesiastici dalli giudizi in cause criminali enormi: né qualunque decreto abbiano fatto gli ecclesiastici ha potuto pregiudicarli punto*»⁴⁶.

Finalmente, Sarpi vuelve a encontrar errores de forma en las referencias al asunto hechas por el Papa en los breves de diciembre: allí se hace referencia al canónico y el abate encarcelados como dignidades eclesiásticas, mientras que los canónigos no constituyen dignidad eclesiástica, por lo cual incisivamente Sarpi señala que en el monitorio impreso se excluye al canónico. Sin embargo, según el servita esto tampoco estaría de acuerdo al canon tridentino ya que este prohibía las encomiendas y el abate apresado era, justamente, un comendatario. Esto le permite a Sarpi poner en relieve, nuevamente, el afán de poder terrenal de la Iglesia y la inexistencia de

.....
43 *Ibidem*, p. 213.

44 *Ibidem*, p. 217.

45 *Idem*.

46 *Ibidem*, p. 224.

la exención de esta de la jurisdicción secular en tanto *iure divino* frente a quienes, basándose en el doble carácter del Pontífice de monarca secular y máxima autoridad eclesiástica de la comunidad católica, sostienen que en el caso de Roma el Papa se otorga a sí mismo la licencia para poder castigar eclesiásticos:

«Non sarebbe più facile dire che il pontefice, in quanto principe, conosce esser necessario per il buon governo dello stato suo castigare con l'autorità temporale ognuno che perturba la quiete, se ben ecclesiastico; ma non vedendo li bisogni degli altri principi e stati, né consentendo che abbiano autorità dalla Maestà divina, conosce solo la propria autorità di pontefice e padre universale, per il che vuole essere a parte delli governi loro?»⁴⁷.

El derecho divino del gobierno secular a castigar a los criminales se fundamenta, por su parte, en la finalidad principal de esta facultad punitiva, que no es la corrección del delincuente, ya que si así fuese correspondería ejercerla al superior del infractor y en su propio beneficio, sino que consiste en

«mantenere nelli cittadini buoni costumi, en ella città tranquillità e quiete; e l'atra, se alcuno si usurpa sopra l'altro qualche vantaggio, affliggendolo o danneggiandolo contra ragione, con altrettanta pena proporzionalmente data a lui ridurre le cose all'ugualtà»⁴⁸.

Por otro lado, Sarpi no deja de señalar que la Iglesia según los cánones sagrados no puede castigar con pena de sangre, que es lo único que realmente atemoriza a los criminales, y que las mayores penas de que disponen —el confinamiento de por vida en monasterios, por ejemplo— rara vez son aplicadas, mientras a la justicia secular solamente se delegan los casos de herejía, falsificación de cartas apostólicas y conspiración contra el propio obispo. Debido a esta liviandad en los castigos, los eclesiásticos se ven tentados a transgredir las leyes y cometen ofensa pública, por ello la facultad punitiva debe estar en manos de quien representa el orden público so peligro de promover la venganza privada por falta de justicia. Finalmente, este accionar del gobierno tiene una acción purificadora sobre el propio orden eclesiástico:

«se essi per li sacri canoni non possono, levando la vita a'tristi, escluderli dal suo numero, servirà a dignità degli ecclesiastici che la loro bontà, purgata dalli cattivi con l'autorità del prencipe, resti sincera, e perciò onorata. Né si può dire che altra libertà sia levata loro, se non la libertà di far male»⁴⁹.

En tercera instancia, y después de reiterar que en los breves papales se censura las disposiciones venecianas y a sus autores sin citación previa a la parte afectada ni clausula justificativa, Sarpi pasa a analizar la postura del Vaticano respecto a la ley de 1602 sobre la imposibilidad de la Iglesia de apropiarse de las locaciones perpetuas en manos de laicos. Frente a la poca claridad que señala el servita en la condena papal respecto a qué se rechaza, si la sentencia en el caso

.....
47 *Ibidem*, p. 227.

48 *Idem*.

49 *Ibidem*, p. 230.

particular de la controversia entre el doctor Francesco Zabarella y los monjes benedictinos de Praglia o la extensión de la misma como ley válida para todo el territorio veneciano, Sarpi sostendrá que si se admite que el Senado es legítimo juez de la causa se debe admitir también que es su potestad *«decretare in universale quello che sia stato regola nel giudizio occorso, e debba essere in quelli che occorreranno»*⁵⁰.

Después de reafirmar las facultades jurisdiccionales del Senado, consistentes tanto en *iudicare* como en *ius dicere*, reconocidas por los propios monjes que acuden a la justicia del *Podestà* de Padua y aceptan que la causa la dirima el Senado, Sarpi se adentra nuevamente en el análisis de la justicia sustantiva de esta ley. La cesión de tierras eclesiásticas en Venecia, comenta, se había dado en gran medida bajo la forma de tenencias a muy largo plazo y a cambio de una pequeña pensión, dado que los terrenos eran pantanosos y requerían grandes trabajos para ser productivos. Gracias al esfuerzo de los tenentes, los terrenos y su productividad habían tenido importantes mejoras, ante lo que la Iglesia pretendía apropiárselos argumentando derechos de prelación o consolidación propios de la institución enfiteútica bajo la cual intentaban encuadraban estas tenencias. En relación a esto, Sarpi señala que en Padua, pero también en Italia en general y en otros países europeos, los gobiernos habían eliminado los derechos de prelación, consolidación por línea muerta, caducidad, etc. por considerarlos nocivos para la República. Para ello son citados antecedentes de litigios entre comunidades monásticas y laicos venecianos, así como la opinión de notables juriconsultos de la época como Gian Maria Riminaldi y la misma autoridad del *Codex Iustiniano*. De esta manera, y pese a admitir que el Senado no había formulado una ley de validez general en sus dominios, Sarpi sostiene que

*«ci sono molti decreti delli principi di questa repubblica col suo collegio, che di tempo in tempo nelle controversia tra la chiesa e il secolare, o ver tra chiesa e chiesa, hanno terminato deciso di non ammettere caducità o prelazione o consolidazione dell'utile col diretto; e alle volte sono passati a mettere nelli rescritti suoi clausole generali che comprendono tutti li casi»*⁵¹.

Por este motivo, dice el servita, no puede argumentarse que esta ley sea nueva, sino *«da antichissimo tempo stabilita in consuetudine, e confermata non solo per giudicii particolari delli magistrati, ma dal Principe istesso»*⁵², conocida por los eclesiásticos que se sometían a la justicia del magistrado, por los nuncios papales y por los propios papas a través suyo. Nuevamente, Venecia no innova y la costumbre tiene carácter legitimador de la práctica judicial no solo por avalar con su antigüedad la formulación escrita de 1602, sino por la justicia inherente a su función de reestablecer un equilibrio perdido por el avance de la avidez eclesiástica sobre los bienes laicos.

Después de analizar de esta forma las medidas venecianas que provocaron la censura eclesiástica, y de desestimar las razones invocadas por el Vaticano para pedir que sean suprimidas, Sarpi vuelve sobre el argumento de la precipitación del Pontífice en dictar el interdicto sobre la *Serenissima*, ante lo cual el servita apela a la conciencia individual de los eclesiásticos para juzgar si los motivos alegados son o no justos:

.....
50 *Ibidem*, p. 234.

51 *Ibidem*, p. 240.

52 *Ibidem*, p. 240-241.

«Ogni prelato è tenuto prima a capire in se stesso il merito delle cause, e poi farne capace altrui con mansuetudine cristiana e, come san Paolo insegna, in spiritu lenitatis; il che, sí come osservato avrebbe prodotto ottimo effetto, così, traslaciato, ha cagionato il male che ora si vede e i pericoli maggiori che soprastanno»⁵³.

No solo la conducta y la conciencia individual de los eclesiásticos es puesta en cuestión, lo que lleva a Sarpi a recordar que la infalibilidad papal solo podía invocarse en cuestiones de fe en las que, además, el Papa debía recurrir siempre a la invocación divina y el consejo humano, sino que el servita culmina denunciando la impostura de la Iglesia⁵⁴. Así, ante la injusticia manifiesta de la excomunión y el interdicto papal, Sarpi realiza un encendido llamado a la defensa de la potestad dada por Dios al poder secular incluso mediante la fuerza:

«Ma se non vi è superiore a chi ricorrere, non ha dato Dio altro rimedio al prencipe che viene offeso che il far resistenza, apponendosi alla forza con la propria forza. Poiché viene da Dio, ed è a fine della sua gloria, l'esser civile di ciascuna repubblica o regno, per il che non si può senza peccato o offesa di Dio permettere che sia levata e usurpata la propria libertà, che l'esser civile di ciascun prencipato; né si deve dubitare che non sia con offesa di Dio la grave negligenza in diffenderla, e gravissima se volontariamente si lascerà usurpare»⁵⁵.

4. LAS CONSIDERAZIONI: LEY Y COSTUMBRE

En lo expuesto hasta aquí puede vislumbrarse la vigencia en esta obra sarpiana de un concepto organicista de la sociedad, es decir, una concepción en la cual el individuo aislado no existe y los distintos agregados que partiendo de la familia se aúnan para dar lugar a la comunidad política están llamados a ejercer funciones específicas y complementarias para la viabilidad de la comunidad en su conjunto. El propio Sarpi se sirve de imágenes corporales e incluso médicas para justificar las leyes del Senado censuradas por Roma:

«conviene tener così regolato il corpo della repubblica, acciocché un membro non cresca più del dovere, sí che faccia il corpo mostruoso, e prendendo più alimento del conveniente, dannifichi le altre membra, togliendo loro il suo debito; e per sí stesso non potendo digerire il superfluo, si riempia di mali umori, onde nasca prima infirmità in lui, e poi corrosione di tutto il corpo»⁵⁶.

Esta tarea de regulación del cuerpo de la República, que corresponde al gobierno civil por ser la cabeza de la comunidad política, se realiza a través de la actividad legislativa:

«Il luogo e il tempo presente ricerca una legge che proibisca un tale eccesso. Anticamente già, quando l'ecclesiastico era governato secondo la maniera che li santi apostoli lo istituirono, e li

.....
53 *Ibidem*, p. 243.

54 «Non è così generalmente vero quel detto: *Sententia patoris, sive iusta sive iniusta, timenda*, come viene interpretato da alcuni dottori, che hanno introdotto o vorrebbero conservare nella Chiesa di Dio una potestà che in nome si dicesse ecclesiastica, ma in fatti fosse temporale». *Ibidem*, p. 249.

55 *Ibidem*, p. 251.

56 *Ibidem*, p. 207.

santi padri a loro imitazione seguitorono d'osservare, era cosa utile che avesse moliti beni; e nel corpo della repubblica era come uno stomaco che prendeva tutto il cibo sí, ma ne digeriva poco per sé e molto per gli altri [...] Ma mutata questa lodevole consuetudine, li beni e facultá passate negli ecclesiastici eccedono in grandezza, e cioè troppo sproporzionate al corpo della repubblica, alla quale sarebbe di grandissimo incommodo quando più crescesse, né si potrebbe reggere, ma sarebbe necessario o che si riducessero alla debita misura, o che ne succedesse la rovina di tutto il corpo»⁵⁷.

En este, como en otros pasajes del texto, la ley es el instrumento del poder secular para corregir la costumbre, en este caso las malas costumbres eclesiásticas, y procurar la justicia⁵⁸. Es evidente en este punto el enfrentamiento que subyace con dos de los más importantes pensadores de la Iglesia postridentina: Bellarmino y Baronio. Aunque no son sus interlocutores explícitos en las *Considerazioni* Sarpi se opone en este y todos los textos de la etapa del interdicto tanto a la tesis de la potestad indirecta del papa en asuntos seculares que formuló el primero, como al discurso historiográfico construido por Baronio en el marco del enfrentamiento con la versión decadentista de la historia eclesiástica esbozada en las *Centurias de Magdeburgo*⁵⁹.

En relación a la tesis de Bellarmino —desarrollada en la controversia *De Summo Pontifice* contra los ataques luteranos y calvinistas a la supremacía papal y retomada en sus intervenciones durante el interdicto⁶⁰—, esta sostenía que el Papa, en tanto cabeza legítima de la Iglesia militante, reflejo imperfecto de la Iglesia celeste donde Cristo es rey, poseía una jurisdicción exclusiva y suprema en lo espiritual. De esta tesis derivaba que, así como en el hombre el alma es superior al cuerpo, en la cristiandad la autoridad eclesiástica es más importante que la temporal y puede, en beneficio del bien espiritual, reclamar su supremacía sobre el poder temporal. De esta forma, sin romper con la concepción neotomista del fundamento de *iure naturali* del poder civil, Bellarmino justificaba en términos teológicos, históricos y eclesiológicos tanto la supremacía del papa dentro de la Iglesia como su potestad indirecta sobre los poderes seculares⁶¹.

A lo largo de la controversia Sarpi citará profusamente distintas tesis de Bellarmino en favor de la causa veneciana, como por ejemplo el hecho de que el jesuita admitiese que la excepción de los eclesiásticos del fuero civil fue concedida por algunos príncipes y no era de

.....
57 *Ibidem*, pp. 207-208.

58 El propio concepto de justicia, por otro lado, aparece como una convención impuesta por el soberano. Así en los *Pensieri naturali, metafisici e matematici*, Sarpi afirma: «L' idea del giusto è che ognuno il voler suo deve a quello accomodare. Non consta per natura, ma per legge, essendo ciò che pare al più potente o uomo o popolo. Né pertanto dir si può che quello per natura è giusto, che pare al più potente, perché a questo niun debbe accomodare il suo volere». SARPI, P., «Pensieri naturali, metafisici e matematici», en AMERIO, R. (ed.), *Scritti filosofici e teologici: editi e inediti*, Bari: Laterza, 1951, p.93.

59 BARONIO, C., *Annales Ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198*, Roma: Ex typographia Vaticana, 1588-1607; FLACIUS, M. I., WIGAND, I., JUDEX, M., FABER, B., CORVINUS, A. Y HOLZHITER, T., *Ecclesiastica Historia, integram Ecclesiae Christi ideam, quantum ad Locum, Propagationem, Persecutionem, Tranquillitatem, Doctrinam, Hæreses, Ceremonias, Gubernationem, Schismata, Synodos, Personas, Miracula, Martyria, Religiones extra Ecclesiam, & statum Imperii politicum attinet, secundum singulas Centurias, perspicuo ordine complectens: singulari diligentia & fide ex vetustissimis & optimis historicis, patribus, & aliis scriptoribus congesta: Per aliquot studiosos & pios viros in urbe Magdeburgicâ*, Basilea: Oporinus, 1560-1574.

60 BELLARMINO, B., *Disputationes de Controversiis Christianae fidei*, Ingolstadt: Ex officina typographica Davidis Sartorii, 1586-1593. Respecto a sus escrito durante el interdicto veneciano, véase las notas 17 y 20.

61 La argumentación de Bellarmino es mucho más compleja y rica de lo que aquí podemos exponer. Un estudio sumamente exhaustivo de sus fuentes y estructura argumentativa en TUTINO, E., *Empire of souls. Robert Bellarmine and the Christian Commonwealth*, New York: Oxford University Press, 2010, Cap. 1 “The Foundations of Bellarmine’s Potestas Indirecta”, pp. 9-80.

iure divino, provocando su ofuscación⁶². Sin embargo, en las *Considerazioni* el servita enfatiza una diferencia clave con la posición de Bellarmino: la tajante distinción entre lo material y lo espiritual, ámbitos del poder civil y del eclesiástico respectivamente, ambos instituidos por *iure divino* y autónomos. Sarpi también discrepa con el cardenal jesuita en su concepción monárquica de la Iglesia terrenal, señalando tanto la naturaleza histórica de la institución como los límites de la tesis de la infalibilidad papal.

En relación a la obra de Baronio, la concepción de la historia eclesiástica que expresa Sarpi en las *Considerazioni* se opone diametralmente a la articulada por aquel tanto en los *Annales Ecclesiastici* como en sus intervenciones en la «guerra de los escritos»⁶³: donde el oratoriano busca demostrar la continuidad de la Iglesia tridentina con las prácticas y principios de la Iglesia apostólica, en un intento de legitimar históricamente tanto la perennidad de la verdadera *Ecclesia* frente al desafío protestante como la supremacía papal de cara a las corrientes conciliaristas o galicanas, Sarpi insiste en los enormes perjuicios que se derivaban de las corrompidas costumbres de la Iglesia de su época, alejada de la espiritualidad y los valores evangélicos, y en particular del accionar de Paulo V⁶⁴.

Es en la concepción de la ley que esboza Sarpi en este y otros textos del período del interdicto donde su oposición a las tesis elaboradas por Bellarmino y Baronio alcanza una expresión más clara. Ya que si bien para Sarpi la ley sigue teniendo que adecuarse al fin natural del gobierno, la consecución del *ben publico*, la identificación de dicho fin con la *conservazione dello stato* deja vislumbrar tanto los imperativos de la moderna *ragion di stato*⁶⁵ como una noción de historia sensiblemente distinta a la reiteración cíclica en el marco de una temporalidad cristiana entendida como historia de la salvación.

En efecto, en varias ocasiones el bien público es identificado en primer término con los imperativos de la conservación del poder por parte del soberano. Por ejemplo, en relación a la potestad del Senado para decidir qué órdenes religiosas pueden asentarse en el territorio veneciano, Sarpi advierte que:

*«col pretesto di un monasterio nuovo potendo venir insieme sotto un capo molti di altri nazioni, alle volte contrari di costumi e di sensi, e, per la comodità che hanno di trattare per le confessioni o altri colloqui spirituali, insinuarsi con li sudditi del prencipe, e così corromperli nella fedeltà, questo similmente con ottima ragione dev'essere avvertito, per la publica conservazione e quiete dello stato»*⁶⁶.

Del mismo modo, a la hora de señalar el daño que la transferencia de bienes inmuebles representa para la República, hemos visto que Sarpi pone el acento solo secundariamente en

.....
62 *Ibidem*, p. 89-90.

63 Véase la nota 21.

64 COCHRANE, E., *Historians and historiography in the Italian Renaissance*, Chicago: University of Chicago Press, 1981, pp. 457-478; BOUWSMA, W. J., *Venice and the... op.cit.* pp. 417-482.

65 Es iluminador respecto al pasaje que se opera hacia fines del siglo XVI en los territorios italianos del concepto tradicional de política como filosofía civil al de política como razón de estado el capítulo «The triumph of reason of state» en VIROLI, M., *From Politics to Reason of State: The acquisition and transformation of the language of politics, 1250-1600*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 238-280.

66 *Considerazioni* p.199.

que ello empobrece a los laicos para resaltar, en cambio, cómo disminuye los ingresos del gobierno civil y su capacidad de disponer de hombres y tierras.

En ese marco, la ley aparece efectivamente como la expresión de la voluntad soberana y no como la actualización de un orden preexistente y orientado a la salvación cuyo principal interprete es la Iglesia⁶⁷. Ello se corresponde con el hecho de que la historia, entendida en la obra de Sarpi como una concatenación de causalidades que el hombre solo puede conocer limitadamente dada su natural imperfección, ha perdido en buena medida tanto su carácter cíclico, y en última instancia estático, como su carácter providencial. En el texto de Sarpi ello toma la forma de una historia de la decadencia y corrupción eclesiástica, cuyo estudio puede permitir diagnosticar los males presentes y proponer soluciones⁶⁸. La costumbre, entonces, no es la actualización cotidiana de un orden transcendente, orientado a la salvación e inscripto en el mismo origen de la creación, sino que aparece como un conjunto de doctrinas y prácticas encaminadas al logro de ambiciones terrenales fundadas en los intereses y pasiones de los hombres y las limitaciones de su conocimiento, lo cual es válido tanto para las corrompidas costumbres de la Iglesia y el ilegítimo proceder de Paulo V, como para la actuación del gobierno de la República cuyo fin primordial es la conservación de su estado.

La autoridad de la ley, por otra parte, se basa no solo en ser la voluntad del soberano, sino en su cualidad de justa en el sentido de racional, es decir, acorde a las leyes naturales y de Dios. Es necesario señalar que la noción de ley natural en la obra de Sarpi se identifica con el orden de las causas eternas que se diferencian de las causas temporales en que mientras éstas son el resultado de una serie de eventos contingentes, las leyes naturales o causas eternas no reconocen una causa anterior⁶⁹. La ley natural es entonces necesaria, no puede no ser, y en ese sentido son necesarios para Sarpi el gobierno soberano y la ley ya que se fundan en la naturaleza débil y depravada del hombre, como hemos visto en su análisis del comportamiento de los eclesiásticos cuando no son constreñidos por la fuerza de la ley⁷⁰.

.....
67 Este carácter volitivo de la ley es una característica propia del poder estatal que lo distingue de las formaciones políticas previas organizada en términos de *cultura jurisdiccional*, que se ha postulado imperó en Europa durante la Edad Moderna, cuya característica distintiva es una concepción del gobierno en tanto *iuris dictio*, es decir, como la actualización de un derecho que se considera preexistente y transcendente. GARRIGA, C., «Orden Jurídico y poder político en el Antiguo Régimen», *Istor*, 2004, IV/16, pp. 1-21. Es interesante notar cómo, aun moviéndose dentro una concepción organicista de la sociedad, en la necesidad de historiar las potestades respectivas de la Iglesia y el poder secular despunta ya en la argumentación de Sarpi una concepción profana del fundamento del gobierno civil para la cual el origen divino pareciese ser solo una convención y no una premisa necesaria. En este sentido, los *Pensieri naturali, metafisici e matematici* N° 380, 403, 404, 405, 406, 407, 402, 413, 414, 423 permitirían respaldar esta interpretación dada la visión instrumental de la religión que proponen y su fundamentación del poder político en una antropología esencialmente negativa del hombre. SARPI, P., «Pensieri naturali, metafisici»... *op.cit.*

68 Sarpi se ocupa de los distintos tipos de causas y efectos, al igual que de la capacidad cognitiva del hombre, en sus *Pensieri naturali, metafisici e matematici*. A este respecto, Wootton sostiene, a partir de los *pensieri* N°4, 5, 111, 114, 115, 131, 133, 138, 356, 371, 401, 555, que Sarpi postula una concepción determinista del devenir, una síntesis de materialismo y nominalismo. WOOTTON, D., *Paolo Sarpi: Between...* *op. cit.* En ese sentido, sirva como muestra el *pensieri* N° 417: «Il concetto non viene dalla cosa prodotto, siccome dal sensibile proprio la specie, ma dalla discorsi va causato viene, ond'è, che uno è comune a più cose, ed una cosa sola molti significano. La nostra conoscitiva è discorsiva: dunque non sappiamo di conoscere, se non quello che col discorso conosciamo. L'attribuire un effetto ad uno spirito, perché la causa ne sia incognita, egli è rispondere per nome solo, essendo lo stesso che dire: v'è una causa capace di far quest'effetto». SARPI, P., «Pensieri, naturali, metafisici»... *op.cit.* pp. 92-93.

69 Esta es la interpretación de Wootton de las tesis presentes en los *Pensieri naturali*... WOOTTON, D., *Paolo Sarpi: Between...* *op.cit.* pp. 16-17.

70 Sin lugar a dudas es en los *Pensieri naturali*... N° 380, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 413, 414 y 423 donde esta idea de la naturalidad/necesidad del gobierno político y la funcionalidad de la religión para el mismo se encuentra más desarrollada. SARPI, P., «Pensieri naturali, metafisici»... *op.cit.*

Por su parte, la ley de Dios se expresaría solo en la Biblia, estando sujetas a escrutinio y crítica las interpretaciones que de ella han realizado los Padres de la Iglesia y el mismo Papa, como puede observarse no solo en los reproches que Sarpi le realiza a Paulo V respecto a su interesada interpretación de la libertad eclesiástica. Ello también explica que Sarpi se sirva de los escritos de la patrística en un doble sentido: en tanto poseedores de un *expertise* sobre las escrituras por todos reconocida y en tanto testigos de las prácticas religiosas y políticas de la época. En el primer sentido, su autoridad es simétrica a la de los comentaristas y jurisconsultos en el ámbito de la ley y la práctica jurídica secular; en el segundo sentido, ocupan el rol de testigo presencial que ha podido dejar testimonio escrito de su experiencia, como puede verse en la argumentación de Sarpi contra quienes defienden que la excepción eclesiástica de la jurisdicción secular es de *iure divino*:

«Considerino i contradicenti se mai alcuni dei santi pontefici, vescovi o altri sacerdote hanno detto d'esser esenti dalla potestà del prencipe e de'magistrati; che mai ne troveranno uno ma si bene troveranno che ciascuno ha confessata la suggezione, solo negando la giustizia nella causa perchè erano condenatti»⁷¹.

Esta concepción del hombre, la ley y la historia apunta en la dirección de una historia profana de la Iglesia, entendida como una institución sujeta a las mismas pasiones que cualquier otra corporación humana, y de la construcción de una historiografía en que todo argumento de autoridad es relativizado mediante el recurso a fuentes de comprobación adicionales.

5. LAS *CONSIDERAZIONI*: EFECTOS DE VERDAD Y MEDIOS DE ACREDITACIÓN DEL DISCURSO HISTÓRICO

En efecto, la construcción de las *Considerazioni* como un relato veraz está íntimamente relacionada con esos conceptos de historia y ley que hemos señalado.

De la concepción de la historia en tanto concatenación de múltiples causas y efectos de diversa naturaleza, necesaria y contingente, se deriva una exposición cronológica de los hechos que sirve a los fines de presentarlos como el necesario resultado de la ambición y arbitrariedad de Roma, frente a la cual Venecia simplemente reacciona defensivamente. Cuando Sarpi considera necesario, con fines explicativos, apartarse del análisis cronológico de los hechos intercalando antecedentes, ello es explícitamente anunciado, del mismo modo que se indica el retorno a la línea cronológica/argumentativa principal. Así, por ejemplo, al introducir la narración de los motivos del encarcelamiento de los eclesiásticos, Sarpi anuncia *«e qui sarà necessario di digredire un poco, per narrare le cause della carcerazione di questi delinquenti»*, mientras que el retorno al análisis del accionar del Papa en sus tratativas con los embajadores venecianos se anuncia con un simple *«ma ritornando al pontefice [...]»⁷²*.

Esas marcas de la temporalidad estructurante de la propia narración, y de su interrupción, implican tanto el reconocimiento de la causalidad temporal como factor explicativo de primer orden, cuanto que además transparentan al relato histórico como producto de una reconstrucción

.....
71 *Considerazioni* pp. 219-220.

72 *Ibidem*, p. 192.

fragmentaria del pasado que aspira a dar cuenta no solo de lo sucedido sino además de sus causas y consecuencias. Con este fin, Sarpi se sirve de diversos recursos para acreditar su relato.

En primera instancia, recurre reiteradamente a la cita textual, sea del contenido de los breves papales, de las distintas leyes citadas como precedentes de las leyes venecianas censuradas, de estas últimas o bien de fragmentos de la Biblia y de los escritos de los Padres de la Iglesia. En estos dos últimos casos, las citas suelen ir acompañadas de la correspondiente nota al margen indicando su procedencia exacta, recurso que utiliza en menor medida cuando cita al corpus del *utrumque ius* y sus comentaristas. Esta disparidad puede deberse a la necesidad de demostrar la exactitud de sus interpretaciones de la Biblia y los Padres de la Iglesia a la hora de discutir con el papado, que reivindicaba el monopolio de su interpretación, pero también a la estrategia argumentativa que, recordemos, consistía en sostener la antigüedad y el continuado, por ende público, conocido y legítimo ejercicio de las leyes venecianas cuestionadas.

Sin embargo, Sarpi también ofrece otras evidencias de la probidad de la ley veneciana y la injusticia de las costumbres de la Iglesia. En el caso de las pretensiones eclesiásticas sobre bienes poseídos por laicos, por ejemplo, Sarpi narra diversos litigios judiciales que, afirma, por su notoriedad e importancia terminaron causando que en diversos concilios provinciales se aceptase la imposibilidad de la consolidación por prelación, caducidad, etc., para lo cual remite al concilio específico mediante nota marginal. Por otro lado, para probar no solo el conocimiento sino aun la aprobación expresa de distintos papas de la potestad de la República para juzgar eclesiásticos, Sarpi remite al lector a «*li brevi de'quali, conservati nelli archivi della repubblica, sono veramente in approvazione di quanto essa giustamente ha fatto*»⁷³. El acceso al archivo de la *Serenissima* es así reivindicado por el servita como uno de los principales medios de acreditación de la veracidad de su discurso historiográfico ya que allí se acumulan los testimonios del accionar del soberano, principal protagonista, junto al Papa, del conflicto político que está reconstruyendo.

Las pruebas, además, no se restringen al documento escrito y a lo que el mismo lector pudiese verificar por propia experiencia de la actuación de la República y la Iglesia en las materias en litigio, sino que la misma conformación física de Venecia constituye el mejor testimonio. Así, el poderío material de la Iglesia es por todos constatable ya que pese a ser «*una centesima parte di tutto il numero delle persone*» posee para sí «*nel Padoano più di un terzo, nel Bergamasco più della metà; e non vi è luogo dove almeno non abbia un quarto delli beni*»⁷⁴. Por su parte, la piedad veneciana y la justicia de las leyes censuradas se pueden comprobar en el hecho de que

«*Per grazia di Dio non mancano chiese e luoghi pii nella città di Venezia e nelle altre tutte dello stato: e queste sono tali e tante, che alcune città colme di reliquie d'innnumerabili martiri, che restano poco decentemente conservate, possono venir a prendere esempio da queste [...]*»⁷⁵.

El efecto de verdad proporcionado por la exacta datación de los hechos y la estructuración de un relato donde la sucesión temporal implica relaciones de causa-efecto, sumado a aquel provisto

.....
73 SARPI, P., «Considerazioni sopra le...», *op.cit.* p. 224.

74 *Ibidem*, p. 207.

75 *Ibidem*, p. 200.

por el recurso al archivo y a la cita textual, la remisión a las fuentes mediante nota marginal y la apelación a la propia experiencia de los lectores tiene como fin implicar activamente al interlocutor en la disputa y permitirle, a la vez que direccionar, una toma de posición que Sarpi presenta como unívoca ya que:

*«da queste considerazioni è più che manifestò che la repubblica veneta non ha eccesso in conto alcuno (così nel constituir le sue leggi, come nell'amministrare la giustizia) quella potestà di principe temporale supremo che Dio le ha dato; e non ha così meritato che si procedesse con lei con censure ecclesiastiche [...]»*⁷⁶.

En este punto del análisis se torna evidente que en las *Considerazioni* se anticipa la desacralización de la historia eclesiástica y la aplicación a la misma del método de las ciencias históricas tal como, según plantea Bouwsma, se habían desarrollado en Venecia desde mediados del siglo XVI: una combinación de una narrativa vívida, plena de detalles, y el recurso a una sólida investigación empírica, proceso que llegaría a su cenit en la *Istoria del Concilio Tridentino* (1619)⁷⁷.

Las diferencias con la obra histórica de Baronio, en ese momento ya consagrado como el historiador oficial de la Iglesia, son notables. Si bien en los *Annales...* y en sus intervenciones durante el interdicto el oratoriano también hace gala de un importante rigor filológico, recurre a evidencias arqueológicas y procura ajustar la datación cronológica de los hechos que aborda, se ve constreñido por la necesidad de probar tanto la inmutabilidad de la Iglesia como la primacía del Papa. Ello determinó, por ejemplo, que al momento de determinar algo tan crucial como la autenticidad de un documento primase el criterio de convergencia entre el Catolicismo, tal como lo definía la Iglesia postridentina, y la Verdad. De ahí que no solo la documentación producida por herejes no pudiese ser tenida en cuenta, sino que si un documento era reconocido como auténtico por una autoridad de la ortodoxia se podía y debía aceptar sin mayores cuestionamientos. Asimismo, el carácter fundamentalmente providencial de la historia que relatan sus escritos resulta en una ausencia casi total de agencia humana, ya que los mártires, santos y eclesiásticos que pueblan sus páginas son presentados como instrumentos de la causa última de todo evento histórico: Dios⁷⁸. Por último, el estilo analístico con que realiza su historia de la Iglesia, de la cual extrae los *exempla* que utiliza en sus intervenciones en la «guerra de los escritos», implica una concepción de la historia fundamentalmente inmutable, donde las vicisitudes atravesadas por una Iglesia esencialmente siempre igual a sí misma se exponen año a año mediante una reproducción de fuentes de tendencia más bien anticuaria, ya que en su selección y extensión prima el gusto por lo exótico y antiguo más que la construcción de una argumentación crítica⁷⁹.

En el caso de la obra de Sarpi se vislumbra, en cambio, una aspiración a explicar y convencer, para lo cual construye un discurso que alterna lo narrativo y lo analítico, abunda en detalles y

.....
76 *Ibidem*, p. 231.

77 BOUWSMA, W. J., «Three Types of Historiography in Post-Renaissance Italy», *History and Theory*, 1965, 4/3, pp. 303-314.

78 COCHRANE, E., *Historians and historiography. The challenge of the Churches' Past*, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, pp. 463-471.

79 CAMERON, E., *Interpreting Christian History...* *op.cit.*, pp. 131-144.

presenta una cronología precisa de los hechos. A su vez, la introducción de las citas textuales y las notas marginales denota una acusada conciencia sobre la imposibilidad del discurso para comunicar por sí solo la ilusión de la presencia del pasado y la consiguiente necesidad de reconstruirlo a partir de fragmentos que nos permiten solo un conocimiento indirecto y mediado de lo acontecido⁸⁰.

Esa transformación, que Carlo Ginzburg asocia al pasaje de una cultura oral a otra dominada por la imprenta⁸¹, se asocia también a una transformación del concepto de historia en tanto conjunto de hechos pasados. John Pocock ha vislumbrado en el «momento maquiavélico» la irrupción de la temporalidad en la historia política, entendida como el reconocimiento de la contingencia de las formas constitucionales producto de una contradicción entre el afán de realizar valores universales (trascendentes) por medios seculares finitos, sujetos, por lo tanto, al cambio y a la corrupción⁸². En la obra de Sarpi toda referencia a valores trascendentes como factor explicativo desaparece y la afirmación del origen divino del poder secular aparece como una hipótesis no necesaria al desarrollarse el relato como una concatenación de causas y efectos puramente materiales⁸³.

CONCLUSIÓN

A partir del análisis que hemos realizado de las *Considerazioni* podemos postular que la forma de historiar que Sarpi desarrolla en este texto es a la vez polémica y profana. El primer aspecto es evidente en la estructura argumentativa del texto, en diálogo con las intervenciones de Bellarmino, Baronio y, más en general, con las construcciones doctrinales e historiográficas postridentinas que justificaban la primacía del papado dentro de la Iglesia y sobre los poderes seculares. Este carácter polémico determina una narración con idas y vueltas en el tiempo, con el fin de explicar y sentar posición sobre cada uno de los asuntos en cuestión, pero que logra mantener un hilo cronológico general que permite situar el devenir del conflicto entre Venecia y Roma en el marco más general de la creciente corrupción de la institución eclesiástica producto de las prerrogativas ilegítimas, por no originarias ni avaladas por *iure divino* o *naturali*, reclamadas por el Papado.

Asimismo, la necesidad de fundamentar la autonomía del poder civil y la naturaleza eminentemente racional y secular de la ley, en tanto expresión de la voluntad del soberano, llevan a Sarpi a desarrollar una práctica historiográfica que, al aplicar a la historia eclesiástica los métodos y el estilo narrativo propios de la historiografía profana en lengua vernácula desarrollada en Venecia y Florencia durante el siglo XVI, lo distinguen del modelo romano oficial de los *Annales Ecclesiastici*. La historiografía desarrollada por Sarpi tanto en los textos del interdicto, como es el caso de las *Considerazioni*, como posteriormente en la *Istoria del Concilio Tridentino*, esboza una historia secular de la institución eclesiástica, donde la

80 GINZBURG, C., «Descripción y Cita», en ID., *El Hilo y las Huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 19-54.

81 *Ibidem*.

82 POCKOCK, J. G. A., «Introduction», en ID., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1975, pp. VII-X.

83 Sobre las relaciones de Sarpi con la Revolución Científica del siglo XVII y su concepción de la naturaleza y las posibilidades de conocerlas que tiene el hombre es muy recomendable el trabajo de KAINULAINEN, J., *Paolo Sarpi... op.cit.* cap. 3 «Ubiquity of motion», pp. 56-99.

dimensión providencial de la historia se desdibuja tras un análisis basado en la reconstrucción de la sucesión en el tiempo de relaciones de causa-efecto. Para ello, hemos visto como el servita recurre a un meticuloso análisis documental de fuentes escritas, orales y arqueológicas, dentro de las que se privilegia la voz del soberano conservada en el archivo de la República y encarnada en la práctica cotidiana de sus agentes de justicia. Este carácter cuasi detectivesco de la labor historiográfica de Sarpi deja huellas en la propia narración, donde realiza permanentes puestas en abismo de las posibilidades y límites de la interpretación de los documentos, la reconstrucción del pasado y la comprensión del presente.

En síntesis, podemos afirmar que el modelo historiográfico propuesto por Sarpi es el correlato de su concepción de la historia (inmanente), de la naturaleza (legal) y del hombre (ser débil y pasional, cuyo conocimiento del mundo comienza siempre por la experiencia sensorial para en una segunda instancia dar lugar al razonamiento lógico vehiculizado por el discurso). El recurso al testimonio material, escrito o no, se vuelve así indispensable como herramienta para la reconstrucción de un pasado cuyo sentido último ya no reposa en una concepción trascendente del mundo ni puede ser aprehendido en toda su complejidad por la naturalmente finita comprensión humana.

R E S E Ñ A S

R E V I E W S

.....

CRUZ VALENCIANO, J., *El surgimiento de la cultura burguesa. Personas, hogares y ciudades en la España del siglo XIX*, Madrid: Siglo XXI de España, 2014. ISBN: 978-84-323-1679-1.

Máximo García Fernández
Universidad de Valladolid

El objetivo de la reciente monografía de Jesús Cruz pasa por reivindicar el protagonismo español en el concierto metodológico internacional desde el campo de la cultura burguesa a lo largo del siglo XIX respecto al devenir europeo, cuando apenas se recuerda su existencia, en términos de estudios globales y comparativos.

Una excelente obra que analiza como la cultura burguesa española se convirtió en hegemónica tras madurar a lo largo del Ochocientos, asimilando y adaptando las prácticas desarrolladas previamente en el occidente-norte europeo, en su afán por consolidarse como una nueva clase media fuerte. Como bien señala el propio autor, en esa ruta debían aprender y divulgar códigos de conducta con la finalidad de establecer un comportamiento dominante en el que la promoción del consumo fuese dispositivo eficaz para lograr la felicidad colectiva y el asentamiento de los símbolos de su cultura material proporcionara el distintivo necesario para establecer una identidad moderna. Fue aquel un proceso pausado y nada revolucionario que finalmente acabaría transformando los admirados hábitos sociales estamentales; un sistema cultural hegemónico, tardío e insuficiente, aunque consustancial a su discurso sobre la modernidad basado en la libertad individual y el orden y en el que el bienestar debía extenderse a la mayor parte posible de ciudadanos.

Superando a *Los notables de Madrid* (2000), aúna el conocimiento tanto de la historiografía anglosajona (además de los clásicos, Valis, Seigel, Haidt o Frost) como de toda la española. Desde una óptica de acercamiento, a la par, cuantitativa y cualitativa.

Su capítulo ‘la construcción de un mundo de buen tono’ (pp. 37-99) resulta sobresaliente. Como la urbanidad era lo opuesto a la rusticidad, atentos al rango, los manuales de cortesía fijaron las normas de comportamiento. El satírico frente al fenómeno de los petimetres José Clavijo, en *El pensador*, trataba de promover una finura civilizadora mediante la educación cívica y/o como instrumento de distinción social; al igual que Larra en su artículo *El castellano viejo* (1832). Mariano de Rementería y Fica publicaría en 1829 el primer manual de urbanidad: *El hombre fino al gusto del día*. Usaría por primera vez el término ‘etiqueta’ como lenguaje simbólico de distinción de la esfera pública burguesa al establecer sus barreras de diferenciación sociocultural. Se propugnaba entonces la emulación de lo francés y europeo. Mostrando talento e ingenio en su asistencia a las ceremonias. La elegancia como capital adquirido y no desde la cuna o comprada. Galantería; distinción; sociabilidad.

Beneficiosa, la moda sin afectación ni exageraciones traería consigo una reputación que proporcionaría singularidad (por porte, limpieza y gusto en el uso de los colores). O la ‘mujer fina’, sencilla, decorosa, modesta; practicando la economía doméstica pero atenta-siguiendo las modas. No obstante, aquella perceptible apertura social tendería a reducirse en la segunda mitad del siglo XIX a medida que aquellos manuales de urbanidad se transformaron en textos elitistas de etiqueta. En cualquier caso, el cuidado de la apariencia marcaría las diferenciaciones y a los elegantes.

Utilizando una muestra de 814 inventarios post-mortem (un 38% de miembros de las clases medias comercial y administrativa; algunos más que los pertenecientes a ‘altos rangos’), una minoría de los interiores de los hogares diferenciaban la parte delantera y social de la trasera dedicada a la vida familiar. La distinción entre los espacios privados (expresión de respeto hacia un individualismo ordenado), públicos (lugar necesario para una interacción cívica cordial) y semipúblicos (de transición y conexión), junto a los avances del confort, caracterizaría uno de los componentes más destacables de su progresiva racionalización doméstica (pp. 101-160).

Las percepciones del buen tono y la expansión de una moderna cultura del consumo de modas por emulación entre las minoritarias clases medias llenan las páginas 161 a 220. El ascenso de las nuevas aspiraciones domésticas desarrolló el apego hacia las mercancías. Los guardarropas de las familias en ascenso estaban mejor abastecidos y con tejidos de mayor calidad y variedad, en una clara diferenciación entre los austeros patrones de demanda de los agricultores de los más conspicuos y denotando distinción social de los de los miembros de los sectores comerciales y profesionales, en un proceso de democratización de la moda que partía de la ‘obsesión por el algodón’. Básicamente, a partir de 1830, con incrementos mayores en la ciudad que en el campo, sobre todo en el número de piezas del vestuario y de las prendas interiores femeninas, hasta que el conjunto de esos artículos supuso un auténtico cambio en la gestión presupuestaria familiar convertido en prioridad. Chaquetas, pantalones y chalecos eran habituales en los armarios burgueses desde 1820: los inventarios de los madrileños de clase media y alta entraban en la esfera de la difusión de una cultura de la domesticidad.

En los hogares ricos del Madrid decimonónico predominaban los textiles de uso doméstico, mientras que en los inventarios con patrimonios menores primaba el valor de la vestimenta personal. Vajillas y ropa de cama eran las categorías en las que mejor se evidencia el aumento del consumo familiar, clasificadas ya de acuerdo con su calidad, funcionalidad y uso diario, para privacidad, decoración y confort de sus viviendas. Los patrones vestimentarios masculinos se uniformizaron (siempre, aunque ausentes en los estratos más pobres) y hasta se estandarizaron sus colores: casacas, chupas y calzones, los chalecos, fracs y levitas después, marcadores de distinción y rango. Ellas con camisas, enaguas, mantillas y pañuelos de muselina o percal de algodón. Siguiendo las pautas difundidas desde *La moda elegante ilustrada; periódico de las familias* (Cádiz, 1842) o *El correo de la moda; periódico del bello sexo* (Madrid, 1851). Y ‘comprando a la moderna’: en el Pasaje Matheu y tras el incremento de las ofertas mercantiles.

Las interesantes y sugerentes apreciaciones sobre los ensanches urbanos madrileño y barcelonés junto con los ocios y placeres privilegiados, como otras claras manifestaciones culturales del progreso burgués, cierran este libro.

Su conclusión: España no se convirtió en una sociedad de clases hasta los tardíos años sesenta del siglo XIX y la burguesía ‘de buen tono’ fue aquí más reducida y menos influyente pero se comprometió con la modernidad y no permaneció subordinada a los principios y estilos de vida de la vieja aristocracia aunque admirase su suntuosidad y elegancia, fascinada por las prósperas clases medias británica y francesa. Difundió hacia abajo las normas de urbanidad y refinamiento, traduciendo manuales de conducta europeos, transfiriendo moldes extranjeros y adaptando sus comportamientos en una amalgama entre antiguos ideales y prácticas con las nuevas normas burguesas. A pesar de las limitaciones de la demanda española, sus clases medias urbanas adoptaron una vigorosa cultura de consumo desde finales del XVIII: en una trayectoria

similar a la noreuropea adoptaron los ideales de la domesticidad, con una expansión lenta pero constante de diversas prácticas dentro de unos hogares más funcionales y confortables.

En Madrid y Barcelona la cultura material (diversos objetos de refinamiento) cada vez era más variada. En un proceso lento y tardío, homogeneizándose con Europa, la transformación de las ventas al por menor y la difusión de la prensa de modas evidenció el progreso de la modernización y el desarrollo de una sociedad del ocio, convirtiendo en atractivos para todos el sentido de pertenencia y la identidad burguesa.

Una obra que plantea debate-s; de muy aconsejable lectura.

ELMER, P., *Witchcraft, Witch-hunting, and Politics in Early Modern England*, Oxford: Oxford University Press, 2016. ISBN: 978-0-19-871772-0.

Agustín Méndez

Universidad de Buenos Aires / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

A lo largo de los últimos quince años pocos autores han dedicado mayor cantidad de publicaciones a analizar la brujería en Inglaterra durante la modernidad temprana que Peter Elmer¹. Su vasta trayectoria académica se inició hace más de tres décadas; en 1981 se doctoró en la Universidad de Swansea bajo la dirección de Stuart Clark, con una tesis sobre la relación entre la medicina y la revolución puritana. Luego se desempeñó como profesor en distintas universidades del Reino Unido, y actualmente es investigador principal en la Universidad de Exeter. Durante este periodo, sus investigaciones se han enmarcado dentro de la historia cultural e intelectual británica entre los siglos XVI y XVIII, concentrándose en áreas tan diversas como la medicina, la magia, la brujería.

Witchcraft, Witch-hunting, and Politics in Early Modern England propone analizar cómo la influencia del contexto político determinó el posicionamiento de la elite cultural y de los gobernantes frente a la brujería entre el inicio del reinado de Isabel Tudor y la entronización de la Casa Hannover. El libro está dividido en siete capítulos, de los cuales el primero tiene un carácter introductorio donde se plantean las líneas generales de la investigación. La organización interna respeta una coherencia cronológica construida en torno a los principales procesos políticos del periodo. De esta manera, los capítulos dos y tres analizan la cuestión de la brujería entre el reinado de Isabel y la decapitación de Carlos I; el cuarto está dedicado al Interregno; y los últimos tres se consagran al periodo comprendido entre la Restauración de la monarquía y los primeros años del siglo XVIII.

En el segundo capítulo, Elmer plantea que la década de 1580 no sólo fue fundamental por haberse producido el quiebre del consenso existente entre los protestantes ingleses, sino que esa división entre puritanos y conformistas produjo una grieta confesional en la postura frente al castigo de la brujería. Mientras el ala puritana de la Iglesia de Inglaterra promovía las persecuciones, aquellos que prestaban su conformidad con el acuerdo religioso isabelino adoptaron una posición más escéptica. Para sostener su idea, el autor realizó un excepcional análisis del contexto político de Kent al momento en que el *gentlemen* local Reginald Scot escribió su *The Discoverie of Witchcraft* (1584). Su oposición a las cacerías habría estado relacionado con el clima de antagonismo hacia los puritanos en aquella localidad, de manera que el carácter socialmente disruptivo de los procesos judiciales contra brujas fue asociado con la igualmente peligrosa disidencia religiosa. Sin embargo, el autor aclara que puritanismo

.....
1 ELMER, P., «“Saints or Sorcerers”: Quakerism, Demonology and the Decline of Witchcraft in Seventeenth-Century England», en BARRY, J., HESTER, M., y ROBERTS, G., (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 145-179. ELMER, P., «Towards a Politics of Witchcraft in Early Modern England», en CLARK, S. (ed.), *Languages of Witchcraft: Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2001, pp. 101-118. ELMER, P., «Medicine, Witchcraft and the Politics of Healing in Late-Seventeenth-Century England», en GRELL, O. P. y CUNNINGHAM, A. (eds.), *Medicine and Religion in Enlightenment Europe*, Aldershot and Burlington, VT: Ashgate, 2007, pp. 223-241. ELMER, P., «Science» and «Medicine», en LEVACK, B., *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 548-574.

y celo persecutorio no estaban necesariamente vinculados: en aquellos condados donde los no-conformistas controlaban las estructuras de gobierno local no hubo un aumento de las acusaciones sino exactamente lo opuesto. Así, la política podía ser tan o más determinante que la confesión religiosa para sentar posición en el debate sobre la brujería. Esta idea fue profundizada por Elmer en el capítulo siguiente, dedicado al reinado de Carlos I. El historiador señala que mientras la unidad política y la armonía religiosa no sufrieron grandes cuestionamientos hubo una caída generalizada en la cantidad de juicios. Una sociedad gobernada por un monarca divinamente legitimado y controlada por magistrados elegidos por aquel no consideraba que las brujas fueran una amenaza. Sin embargo, esa postura se transformó con el estallido de la Guerra Civil en 1642, la otrora moderación anglicana dio paso a un recrudecimiento de las persecuciones a hechiceras. Las tensiones y el alto grado de politización de la población también fueron identificadas por el autor como las causas principales de los juicios en los condados de East Anglia, bastiones del puritanismo, lideradas por Matthew Hopkins entre 1645-7, momento en el que el triunfo a nivel nacional del Parlamento sobre los realistas no estaba asegurado y los gobernantes locales pretendían eliminar cualquier influencia del demonio en sus territorios para garantizar un desenlace favorable en la lucha contra Carlos.

En el capítulo cuatro se plantea que con el florecimiento de las sectas religiosas durante el Interregno se alcanzó el punto máximo de politización del concepto y del crimen de brujería, lo que implicó un re-direccionamiento de la atención punitiva desde las brujas hacia los sectarios. Elmer identifica esta transformación a partir de los tratados escépticos del anglicano Robert Filmer (1653) y del puritano Thomas Ady (1655) que rechazaban los procesos contra enemigos imaginarios cuando el verdadero peligro eran los extremistas religiosos (los cuáqueros, por ejemplo) acérrimos rivales de ambas confesiones.

El periodo de la Restauración de los Estuardo se trata en los apartados cinco y seis. En el primero el autor observa una vuelta al patrón según el cual aquellos marginalizados o excluidos del ahora reconstituido cuerpo político eran los impulsores de las acusaciones, aunque apoyados por una parte del establishment anglicano (los latitudinarios) quienes mediante la teoría demonológica buscaban incluir a quienes habían quedado en la periferia política y religiosa del periodo. La demonología de Joseph Glanvill (1681) es citada como un manifiesto de la causa latitudinaria. El capítulo siguiente evidencia, sin embargo, que este apoyo en el plano teórico contrastó con la dimensión práctica al producirse una pronunciada reducción de los juicios. Allí, Elmer desentraña una doble estrategia retórica de los realistas. En primer lugar, una inflación de la idea bíblica de que la rebelión era como el pecado de brujería, lo que devaluó la amenaza que implicaban las brujas y aumentó la de los disidentes políticos y religiosos (los Whigs y sus aliados) cuyas actividades sediciosas contra la monarquía acaparaban cada vez más la atención de la ley. Por otra parte, una progresiva medicalización de las afecciones físicas que produjo una preferencia por explicaciones naturales de las mismas en detrimento de tratamientos más amplios que incluyeran el diagnóstico de brujería o posesión diabólica.

Finalmente, en la séptima y última sección, la deposición de Jacobo II es considerada como la crisis que desató el declive definitivo de la brujería en Inglaterra. Elmer se apoya en los argumentos de Ian Bostridge², haciendo hincapié no en el triunfo del mecanicismo o una incipiente razón iluminista para explicar la retracción de la demonología hacia los márgenes

.....
2 BOSTRIDGE, I., *Witchcraft and its Transformations, c. 1650- c. 1750*, Oxford: Clarendon Press, 1997.

de las creencias respetables, sino en la construcción de un estado pluralista capaz de canalizar e institucionalizar las rivalidades y los faccionalismos políticos, lo que acabó por reducir a su mínima expresión la utilidad de los conceptos “demonio” y “bruja” tal como habían existido hasta el momento.

En conclusión, *Witchcraft, Witch-hunting, and Politics in Early Modern England* es una investigación ineludible para quienes estén interesados en la caza de brujas en Inglaterra, siendo la capacidad argumentativa y claridad conceptual de su autor, además de la enorme cantidad y variedad de documentos empleados y archivos visitados, sus principales virtudes. Sin embargo, es necesario aclarar que probablemente no constituya la mejor opción para los recién iniciados en la materia, sino una obra para quienes posean cierto acervo de conocimientos tanto sobre el tema como de las características generales de la modernidad temprana en la isla.

PEREZ B., *Les marchands de Séville, une société inquiète (XV^e-XVI^e siècles)*, Paris: Presse de l'Université Paris-Sorbonne (Collection Iberica), 2016. ISBN: 979-10-231-0524-7.

Juan M. Carretero Zamora
Universidad Complutense de Madrid

El hispanismo francés sigue gozando –aunque en ocasiones como un “Guadiana”- de más que notable vitalidad, en gran medida gracias a la incesante incorporación de nuevos investigadores y a la consolidación profesional de otros muchos cuya obra se ha venido confirmando en los últimos años. Un buen ejemplo de ello lo constituye el Institut d'Études Hispaniques de la Universidad de Paris-Sorbonne, dedicado a la investigación y formación doctoral en el ámbito de la historia, la literatura y la cultura del mundo hispánico, sobre todo en la época moderna. A ello cabe añadir una importante actividad editorial a través de la colección “Iberica”, con numerosas y notables publicaciones, donde ven la luz seminarios doctorales, congresos, encuentros y, más en concreto, investigaciones de base de indudable valor historiográfico. Valgan como ejemplo, entre otras, las monografías dedicadas a los jesuitas en España y América, a la pureza de sangre en España, al mundo de los mercaderes, a los sistemas de información en la España moderna, etc.

En este contexto historiográfico cabe situar la presente monografía de Béatrice Perez, catedrática en Paris-Sorbonne y especialista en el mundo converso y mercantil de inicios del mundo moderno, singularmente de la Andalucía occidental. Discípula de Annie Molinié-Bertrand, la autora es conocida por numerosos estudios, entre los que cabría significar la monografía *Inquisition, pouvoir, société. La province de Séville et ses judéoconvers sous les Rois Catholiques* (Paris, Honoré Champion, 2007) y sus ediciones *Des marchands entre deux mondes* (2007), *Ambassadeurs, apprentis espions et maîtres colporteurs* (2010) y *La pureté de sang en Espagne. Du lignage à la race* (2011).

El origen de este libro fue el ejercicio de habilitación a cátedra ante la Universidad de Paris-Sorbonne bajo el sugestivo título de “*Mercar barato y vender caro*”. *Les marchands sévillans aux premiers temps de la modernité: une société “inquiète”*, que obtuvo la máxima calificación. El primer elemento de obligado análisis es el tema de esta monografía, esto es, la importancia sustantiva de los cristianos nuevos o conversos en la sociedad y en la economía castellanas del tránsito entre el bajomedievo y la primera modernidad; este fenómeno -general a todos los reinos de la Corona de Castilla- adquirió especial intensidad en los reinos de Andalucía (incluido el antiguo reino nazarita de Granada) y, más en concreto, en la extensa provincia de Sevilla (la más rica y poblada de España en ese época). De ahí la importancia del objeto historiográfico elegido por Béatrice Perez. En efecto, como bien señala la autora, Sevilla constituía a comienzos del siglo XVI un lugar privilegiado para el estudio de las comunidades mercantiles de origen converso, toda vez que esta sociedad de cristianos nuevos poseía una larga trayectoria, tanto como comerciantes y mercaderes, como gestores de rentas reales y concejiles a través del sistema de arrendamiento. En ocasiones, estas familias de conversos -peritos en asuntos hacendísticos y fiscales- utilizaron sus habilidades como recaudadores de rentas para dar el salto definitivo a los negocios mercantiles.

Y ello me lleva a una precisión imprescindible para comprender la monografía de Béatrice Perez: la cronología estudiada. Del estudio cabe inferir la omnipresencia del mundo converso en el tejido mercantil sevillano de las primeras décadas del siglo XVI, especialmente a partir de la llegada al trono del emperador Carlos V. En efecto, la razón del predominio de lo converso ya ha sido advertida: la adscripción de los cristianos nuevos con los negocios de la administración de rentas, en su mayoría relacionadas con el tráfico mercantil (por ejemplo, el lucrativo arrendamiento de alcabalas del aceite y otros bienes básicos, caso de la familia conversa Alcázar). A esta razón cabría añadir que desde 1516 se inauguró una nueva etapa que coincidió con el debilitamiento de los excesos inquisitoriales que hacia los conversos se habían observado hasta 1509, fruto de una nueva política diseñada por hombres procedentes de la antigua corte de Bruselas, que en su totalidad eran refractarios a los rigores inquisitoriales. Además, este factor anti-inquisitorial se vio reforzado por las mismas necesidades hacendísticas de Carlos V, en tanto los conversos se erigieron en una minoría esencial de la gestión tributaria de nuevo monarca de la casa Habsburgo-Borgoña.

No debemos olvidar –y ello es relevante en la línea investigadora de Béatrice Perez– que hacia 1516-1523 la omnipresencia de los nuevos cristianos en la gestión tributaria fue casi absoluta. Hacia 1519 los cinco principales arrendadores mayores de las rentas del emperador Carlos V en Castilla eran en su totalidad de origen converso, destacando entre todos ellos la ya mencionada familia sevillana de los Alcázar: el prototipo perfecto del modelo analizado por Perez (arrendadores, financieros y mercaderes), siempre a partir de un esquema de organización propio del mundo converso, esto es, el sistema endogámico.

Además de la importancia sustantiva del tema, quisiera subrayar algo que en mi opinión es esencial: las fuentes documentales utilizadas en la monografía. Desde hace tiempo es evidente la ampliación (tanto en cantidad, como calidad) de los recursos archivísticos de los que disponemos los historiadores, al punto, en mi opinión, que este aumento de la documentación disponible constituye en sí mismo un fenómeno de dimensiones historiográficas aún no asimilado. Todo esta reflexión viene a cuento de los sólidos fundamentos documentales en los que se apoya la monografía de Béatrice Perez. En primer lugar, obviamente, los fondos provenientes del archivo de protocolos notariales de Sevilla, con el análisis de un total seis oficios en un periodo muy amplio y decisivo en la vida de la comunidad conversa de Sevilla (1450-1500); asimismo, el archivo municipal de Sevilla –uno de los más ricos en documentación de España– tanto en su sección de “Privilegios”, como más específicamente en la sección de “Diversos”, que ha permitido a la autora efectuar un exhaustivo análisis de todos los padrones de vecinos de la ciudad de Sevilla de fines del siglo XV; por último, la documentación del archivo general de Andalucía (información sobre la familia Riberol), archivo de Indias (familias Marmolejo y Fuentes), así como la excelente sección de “Contaduría mayor de cuentas” del archivo de Simancas. La bibliografía utilizada es, asimismo, exhaustiva.

La estructura del estudio se articula en dos partes y en un muy importante anexo. No obstante, yo insistiría en un aspecto central que vertebra todo el libro; me refiero al espacio geográfico y sus complejas características sociales y económicas que sustentan la monografía de Béatrice Perez: la ciudad de Sevilla y sus vecinos en el tránsito entre los siglos XV y XVI, esto es, un periodo histórico excepcional coincidente con el descubrimiento de América y la enorme expansión de las actividades mercantiles y financieras de las que el mundo sevillano fue el más notable beneficiario. Si tuviera que definir a los protagonistas de este libro yo no

dudaría en señalar a la ciudad de Sevilla, a sus actividades mercantiles y al mundo social de los conversos. A partir de esta realidad, Béatrice Perez utiliza un método casi entomológico con el que analizar y explicar esa compleja realidad sevillana: barrio a barrio, calle a calle, mercader a mercader. Esta interpretación de la realidad sevillana y del papel predominante de su comunidad de cristianos nuevos constituye, en mi opinión, una de las virtudes de esta monografía, que la sitúa por derecho propio en línea de los estudios de los más notables conocedores de la Sevilla del primer absolutismo, caso de Carande, Ladero, Collantes de Terán, García-Baquero, Otte, Bernal, entre otros muchos.

Siempre en apretada síntesis, la primera parte del estudio (*L'Art de la Marchandise*) comprende tres capítulos dedicados a la formación profesional de los mercaderes, diferenciando los saberes propios del oficio de aquéllos otros que pertenecían al bagaje cultural personal, aunque con frecuencia estos saberes profesionales y personales constituían un patrimonio indisoluble. Asimismo, son de interés el análisis de las técnicas contables en el mundo mercantil sevillano, tanto las provenientes de la enorme colonia genovesa, como más en concreto las aportadas por la comunidad judeo-conversa, un grupo social -como ya se ha advertido- con una larga tradición en el dominio de la ciencia contable vinculado a la gestión tributaria. El estudio sobre fuentes de protocolos notariales ha permitido a Béatrice Perez evidenciar que el uso de libros de “cuentas y razones” era una realidad ampliamente extendida en el mundo mercantil sevillano a fines del siglo XV. Es muy minucioso también el estudio de ciertos aspectos esenciales del sistema comercial sevillano: sus transformaciones, las estructuras portuarias y de transporte, así como el atractivo fenómeno del negocio del préstamo y de los seguros marítimos. Esta primera parte concluye con un interesante capítulo (*Un “Art Honorable”?*) donde se analiza la conflictiva relación entre las actividades mercantiles y las exigencias morales y religiosas, siempre con el objetivo de hacer compatibles negocio y creencia. De ahí, la meditada indefinición de los términos “mercader” y “mercancía”, bien analizados por la autora. Yo destacaría, asimismo, el minucioso análisis de la obra de Benedetto Cotrugli, defensor de la bondad del comercio y de la definición del comerciante como el nuevo ciudadano del mundo.

La segunda parte de la monografía (*De l'entreprise familiale à l'aventure multirisque. “Mercar et Medrar”*), también estructurada en tres capítulos, constituye en mi opinión el eje del estudio. El primero de los capítulos -bajo el título “*Radiographie de la société marchande sévillane*”- constituye una magnífica y completa descripción del mundo de los negocios sevillanos desde fines del siglo XV hasta aproximadamente 1540. Un aspecto previo bien tratado (por su trascendencia metodológica) es el referente al léxico de las actividades mercantiles, que quedan perfectamente definidas pese a las frecuentes dificultades terminológicas. A partir de una sólida y rigurosa base de datos, la autora precisa de manera primero cuantitativa, después analítica, la estructura de los diversos sectores mercantiles sevillanos y su evolución, que le permite afirmar el incesante incremento del sector textil y de las tinturas, entre otros negocios. También esa abundancia de información recabada por Béatrice Perez permite un conocimiento preciso de los protagonistas del negocio mercantil, tanto de conversos, como de genoveses, de burgaleses y de otras naciones.

El segundo capítulo de esta última parte (que corresponde al capítulo V del libro) con el título “*Organisation marchante, capital et investissement*” constituye una investigación monográfica sobre ciertos asuntos técnicos indispensables para el conocimiento profundo del negocio mercantil, esto es, las mismas organizaciones mercantiles y sus estructuras jurisdiccionales, los

complejos sistemas de financiación y las tipologías societarias (familiares, sistema de comenda y compañía comercial). Tras analizar el papel institucional del sistema de consulados, el estudio se centra en la importancia transcendental de la Casa de la Contratación y en la estructura del sistema jurisdiccional mercantil sevillano en la primera mitad del siglo XVI (incluido el sistema fiscal en torno a dos figuras centrales: las alcabalas y el almojarifazgo, así como el sistema de control mercantil y fiscal a través de veedores). Este capítulo se completa con un muy interesante estudio acerca de los diferentes tipos de empresa mercantil, que la autora relaciona, a su vez, con diferentes fórmulas de capitalización y financiación de las compañías mercantiles. Al final se incorpora (cuadro 7) una relación de mercaderes con sus correspondientes locales de negocio (tanto propietarios, como arrendadores). Allí aparecen, entre otros, hombres de negocio sevillanos como las familias Gibraleón, Riberol, Alcázar, Sevilla, Abenatabe, Jerez, etc. El último de los capítulos (*“La compagnie marchande des frères Fuentes à l’aube des temps modernes”*) es una monografía sobre la familia judeo-conversa de los Fuentes. Esta familia aporta un modelo de negocio mercantil típicamente sevillano: la relación comercial entre Sevilla e Indias. La autora, además de las interioridades de los negocios indianos de los Fuentes, efectúa importantes reflexiones del significado de la aventura americana como un proceso de purificación de la sangre conversa y la construcción de un hombre nuevo que busca la honra, pero como subraya Béatrice Perez siempre -quizá porque sólo existía ese recurso- a través del negocio (*“vender con provecho”*).

Quisiera por último insistir en el enorme valor de la información contenida en los anexos y, más en concreto, en el enorme listado (páginas 362-406) que analiza pormenorizadamente al grueso del tejido mercantil sevillano: nombre y apellido, sexo, actividad mercantil, lugar de residencia (parroquia y calle) y declaración de bienes. Allí, una vez más, encontramos a los grandes mercaderes sevillanos, muchos de ellos conversos: familias Jerez, Alcázar, Sevilla, Molina, Alfón, Córdoba y tantos otros.

Nos encontramos, en definitiva, ante una monografía de enorme interés, que yo definiría como clásica, en el sentido de identificar lo clásico con una historiografía de largo recorrido basada en el análisis de temas de investigación nucleares y relevantes, en el dominio de fuentes documentales de archivo de primer nivel, en el uso de metodologías probadas y adecuadas al tema objeto del estudio, esto es, una historiografía con mayúsculas. Todos estos recursos historiográficos se encuentran ejemplarmente nítidos en la obra de Béatrice Perez. Y todo ello me lleva a un corolario final: hay vida historiográfica más allá de ciertas y pretendidamente novedosas temáticas actuales, en ocasiones -no siempre- fundadas en lo que me atrevería a definir como la “solemnización de lo obvio o de lo anecdótico”. Lo dicho.

SERRANO LARRÁYOZ, F., *Léxico médico y farmacológico en lengua vulgar y latina de la documentación cortesana navarra (siglos XIV-XV)*, Arre, Navarra: Pamíela, 2015. ISBN: 978-84-7681-910-4.

Victoria Recio Muñoz
Universidad de Valladolid

El presente volumen contiene el primer recopilatorio de léxico médico en lengua vulgar y latina de la documentación cortesana producida en el reino de Navarra en época bajomedieval. Sus 654 entradas, un número nada despreciable, recogen el vocabulario médico hallado en la denominada *Sección de Comptos*, procedente de la antigua Cámara de Comptos Reales medieval, un total de 25.000 documentos sueltos y alrededor de medio millar de registros contables. Dicho corpus reúne documentos que versan sobre aspectos médicos y farmacológicos cuyo léxico técnico, aunque a veces vulgar también, puede considerarse un reflejo del interés que despertaban en cirujanos, boticarios y similares los conocimientos teóricos de las Universidades.

La obra arranca con un muy oportuno prólogo a cargo de Ana Isabel Martín Ferreira, profesora de la Universidad de Valladolid y especialista en textos médicos latinos así como en latín vulgar. A continuación, le sigue una introducción del autor, quizás demasiado breve para el lector profano en el reino de Navarra y su cancillería, en la que se explica de forma sucinta las fuentes consultadas, la metodología empleada y la organización de las entradas. El grueso del volumen lo ocupan los lemas, organizados alfabéticamente y de forma muy visual, lo que facilita enormemente su consulta. Cada entrada, dedicada a simples y compuestos medicinales, enfermedades, utensilios, partes del cuerpo, etc., presenta la misma estructura: categoría gramatical, diversas grafías en castellano, catalán, occitano, navarro o latín, la definición o definiciones más adecuadas según el contexto y la transcripción del fragmento del documento con su data crónica y tópica. El texto se cierra con un índice de voces y todas sus variantes léxicas, un elemento muy valioso para aquel investigador que precise de una consulta rápida.

La elaboración de un glosario de términos siempre entraña dificultad, pero más aún en este caso, cuando el autor ha de enfrentarse a términos deformados, lexemas de diversas lenguas romances y en ocasiones idénticos en cada una de ellas y, por tanto, es digno de alabanza el riesgo que asume al asignar a cada uno de ellos su lengua correspondiente, lo que implica un buen conocimiento de todas ellas y un gran manejo de la bibliografía pertinente. Asimismo, resulta loable la tarea de dar a cada entrada una definición adecuada, pues en ocasiones los contextos son difusos. Por otro lado, hay que destacar el arduo esfuerzo de identificar los simples medicinales con especies botánicas actuales y no olvidamos tampoco el trabajo previo de selección del vocabulario, pues a veces no resulta fácil discernir entre el léxico estrictamente médico y el de uso general.

Para solventar todas estas dificultades Serrano LarráyoZ se ha servido de diccionarios, ediciones críticas de textos médicos medievales y estudios monográficos. No faltan diccionarios especializados como DETEMA, DICTER y DCVB, estudios básicos e indispensables en un trabajo de este tipo como los de J.P. Bénézet, W.F. Daems, C. E. Dubler o G. Mensching y es de notar que en una buena parte de las entradas se recurre a las ediciones más recientes elaboradas en el seno del grupo de investigación *Speculum medicinae* de la Universidad de Valladolid, fuente muy útil para este tipo de vocabulario deformado, especialmente el glosario *Alphita*

editado por A. García González, aunque sorprende que se cite por la Tesis doctoral de 2005 y no así la edición publicada por SISMELE - Edizioni del Galluzzo en Florencia en 2007.

En definitiva, he aquí un volumen de gran interés no solo para conocer el uso de vocabulario técnico médico en el reino de Navarra, un terreno muy poco transitado hasta el momento, sino también, y especialmente es esta la razón de su importancia, para contar con un ejemplo más de cómo las lenguas romances fueron un medio de transmisión científica, pues en él se ofrece información de primera mano sobre el léxico empleado por médicos, barberos y apotecarios de diferentes sectores de la sociedad navarra. Estamos ante un ejemplo de la colaboración interdisciplinar que necesita siempre todo estudio de historia de la medicina: codicología, paleografía, historia de la ciencia y filología. Por ello, auguramos su éxito entre un amplio abanico de investigadores y animamos a continuar con este tipo de proyectos que contribuyen a esclarecer el complejo mundo de la lexicografía medieval hispana.

INFORMES

& NORMAS

.....

INFORME ESTADÍSTICO DEL PROCESO EDITORIAL

1- Estadística sobre los trabajos recibidos.

Artículos recibidos.	11.	
Artículos aceptados y publicados.	6.	54,5 %.
Artículos rechazados.	4.	36,4 %.

2- Estadística sobre los trabajos evaluados.

Artículos revisados por dos evaluadores.	6.	54,5 %.
Artículos revisados por tres evaluadores.	1.	9,1 %.

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 cuarto 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 TERCER NÚMERO

Agustín González Enciso, Universidad de Navarra.
Ana Isabel Carrasco Manchado, Universidad Complutense de Madrid.
Ana Isabel López-Salazar Codes, Universidad Complutense de Madrid.
Ángel Martínez Casado, Facultad de Teología San Esteban.
Béatrice Perez, Université Paris-Sorbonne (Paris 4).
Carlos M. Reglero de la Fuente, Universidad de Valladolid.
Fernando Manzano Ledesma, Universidad de Oviedo.
Francesco Senatore, Università Federico II di Napoli.
Francisco Bertelloni, UBA – CONICET.
Gregorio Piaia, Università di Padova.
Helena Rausell Guillot, Universidad de Valencia.
Irene Ruiz Albi, Universidad de Valladolid.
Iván Jurado Revaliente, Universidad de Córdoba.
José Antonio Jara Fuente, Universidad de Castilla-La Mancha.
Juan Manuel Bello León, Universidad de La Laguna.
Juan Manuel Cacho Blecua, Universidad de Zaragoza.
Kim Bergqvist, Universidad de Estocolmo.
M.^a Ángeles Sobaler Seco, Universidad de Valladolid.
M.^a Soledad Gómez Navarro, Universidad de Córdoba.
Manuela Ronquillo Rubio, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
María Luisa Candau Chacón, Universidad de Huelva.
Maria Marta Lobo de Araújo, Universidade do Minho.
María Narbona Cárcelos, Universidad de Zaragoza.
Paulo Drumond Braga, E.S.E. Almeida Garrett.
Pedro Conde Parrado, Universidad de Valladolid.
Rafael Ramis Barceló, Universitat de les Illes Balears.
Ricardo Pessa de Oliveira, CIDEHUS-UE.
Roberto J. López López, Universidad de Santiago de Compostela.
Victoria López Barahona, Universidad Autónoma de Madrid.

NORMAS EDITORIALES

Erasmus. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna es un proyecto editorial con periodicidad anual centrando su labor en estudios de investigación originales relacionados con la historia Bajomedieval y Moderna. Su contenido podrá dividirse en tres secciones: sección monográfica, miscelánea 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 castellano, 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:

En el caso de los artículos que quieran inscribirse al apartado de miscelánea los 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). En el caso de la sección “monográfico” el/la coordinador(a) deberá enviar una propuesta detallada a la dirección oficial de la revista y continuar el proceso especificado en la sección F).

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 especifican 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) La revista no aceptará trabajos de investigación de personas pertenecientes a los consejos asesor y de redacción con el objetivo de velar por el correcto desarrollo de los criterios de calidad científica. En el caso de los trabajos enviados por miembros de la institución editora (Universidad de Valladolid) se considerará en cada caso, atendiendo a los criterios de calidad.

2) 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 línea editorial 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.

3) En el caso de una propuesta para un monográfico la memoria justificativa del mismo será evaluada por el comité asesor, que dispone de 15 días hábiles para dictar su parecer sobre la pertinencia o no de su publicación. Sólo en el caso de que la propuesta sea aceptada por los miembros del mencionado comité el coordinador enviará los artículos en la forma y tiempo convenidos por las normas de la revista. En ningún caso podrá superar el plazo de recepción correspondiente al número en que vaya a ser publicado.

4) 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, recurriéndose 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.

5) 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.

6) 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.

7) Finalmente, a los autores que participen en la revista, se les enviará la publicación en formato .pdf.

E) EDICIÓN DE SECCIONES “MONOGRÁFICO”

Atendiendo a la realidad académica que nos rodea y en aras de potenciar el carácter de Erasmo como un marco de discusión internacional, la revista aceptará la publicación de secciones de carácter monográfico siempre y cuando se cumplan las siguientes condiciones.

1) CONSIDERACIONES GENERALES:

La revista marca como líneas editoriales fundamentales la internacionalización del conocimiento del pasado desde una visión interdisciplinar justificada. Ambos criterios serán prioritarios a la hora de aceptar una propuesta. Con su implantación se pretende dar cabida a monográficos que permitan analizar una temática común a diferentes regiones de la civilización occidental, o particularidades de una realidad histórica concreta que haya llamado la atención de diferentes escuelas académicas. La adecuación al ámbito cronológico resultará imprescindible e igualmente se priorizará aquellas propuestas que cubran los dos periodos que comprende la revista (Bajomedieval y Moderna) o un momento intermedio entre ambas que resulte de interés para los estudiosos de ambos.

Buscando la transparencia y la proyección de la revista, no se aceptarán propuestas de monográficos por miembros de los consejos asesores y de redacción y en el caso de personas vinculadas con la institución de origen de la revista (Universidad de Valladolid) deberá contar con la colaboración de al menos otro coordinador ajeno a la misma.

El/la o los /las coordinadores/as del monográfico se comprometen a que las contribuciones sean remitidas en tiempo y forma a la dirección oficial de la revista. Los trabajos se enviarán adaptados a las normas oficiales de la revista que pueden ser consultadas en la página web http://www5.uva.es/revistaerasmo/?page_id=49. Igualmente se comprometen a proporcionar una presentación al monográfico para ser publicada junto al dossier, diferente por tanto de la justificación teórica inicial. En el supuesto de ser aceptada la propuesta, para el proceso de evaluación editorial y científica así como en la edición la comunicación será directa entre los autores y la revista. Los coordinadores se comprometen a facilitar los correos electrónicos de los autores.

Con carácter general deberá justificarse un número mayor a dos coordinadores del mismo.

2) SISTEMA DE EVALUACIÓN:

El/la o los/las coordinadores/as del monográfico deberán enviar a la dirección oficial de correo electrónico de la revista una propuesta detallada del monográfico en el que quede defendida la idoneidad del número en la línea editorial de la revista así como su impacto en la producción científica actual. Se detallará, aunque sea de manera aproximada, la composición del monográfico indicando los autores, en un número nunca inferior a cinco, su vinculación institucional y un título de su contribución. Igualmente deberá quedar especificada una aproximación al número de páginas o caracteres del monográfico. La extensión máxima de la propuesta será de 5.000 caracteres, redactada en cualquiera de los idiomas aceptados por la revista (castellano, inglés, francés, italiano, portugués).

Una vez recibida la propuesta pasará a ser evaluada por los miembros del comité asesor de la revista, quienes tendrán un plazo de 15 días hábiles para dictar su parecer sobre la publicación o no del mismo. En ningún caso la aceptación de la propuesta implicará la total aceptación de las contribuciones que pasarán a ser sometidas a un sistema de revisión por pares y de doble ciego. La revista velará por el cumplimiento de los parámetros de calidad tanto al principio como a lo largo de todo el proceso editorial.

El orden de prioridad para la publicación de un monográfico, una vez superado el proceso de evaluación, será por estricto orden de recepción salvo que por parte de los coordinadores se postule la publicación para un número diferente. En dicho caso deberá quedar especificado de antemano por parte de los coordinadores y estará siempre en función de que previamente no haya sido aceptada otra propuesta para dicha fecha.

3) PLAZOS:

El plazo de recepción para las propuestas de monográfico queda abierto a lo largo de todo el año. Ante ello caben consideraciones propias del funcionamiento de la revista que deben ser tenidas en cuenta. Agosto es considerado un mes inhábil para la recepción de cualquier trabajo, también las propuestas para monográficos. Teniendo en cuenta los plazos para la evaluación y la recepción de originales una propuesta para el volumen correlativo al número en curso no podrá ser enviada después del 15 de junio. Una entrega ulterior supondrá la consideración de su publicación para el número posterior.

MODELO PARA LA ELABORACIÓN DEL APARATO CRÍTICO

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.), Título 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^a I., «El agua en las crónicas del canciller 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 (« »), 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», *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 identificable a lo largo de todo el artículo:

- op. cit.: obra citada.
- ibidem.: remitir a la misma obra en un lugar diferente.
- idem: 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 Hª Moderna, Contemporánea,
de América, Periodismo y
Comunicación Audiovisual y Publicidad