

# MEDIEVALIA

REVISTA D'ESTUDIS MEDIEVALS

27/2

## Director

Joan Curbet Soler (Universitat Autònoma de Barcelona)

## Consell de redacció

María Morrás Ruiz-Falcó (Universitat Pompeu i Fabra)

Carme Font Paz (Universitat Autònoma de Barcelona)

## Consell científic

Raquel Alonso Álvarez (Universidad de Oviedo)

Juan Carlos Asensio Palacios (Escola Superior de Música de Catalunya)

Licia Buttà (Universitat Rovira i Virgili)

Susana Calvo Capilla (Universidad Complutense de Madrid)

Emilio González Ferrín (Universidad de Sevilla)

Emma Hornby (University of Bristol)

Eukene Lacarra Lanz (Universidad de Zaragoza)

María José Lop Otín (Universidad de Castilla-La Mancha)

## Subdirectors

Eduardo Carrero Santamaría (Universitat Autònoma de Barcelona)

Antonio Contreras Martín (Universitat Autònoma de Barcelona)

## Secretari

Alberto Reche Ontillera (Institut d'Estudis Medievals, UAB)

Pedro Mantas España (Universidad de Córdoba)

Haude Morvan (Université de Bordeaux-Montaigne)

Tom Nickson (Courtauld Institute of Art, Londres)

Diana Pelaz Flores (Universidade de Santiago de Compostela)

Luís Rêpas (Universidade Nova de Lisboa-Universidade de Coimbra)

Rebeca Sanmartín Bastida (Universidad Complutense de Madrid)

Paula Oliveira e Silva (Universidade de Porto)

Steven Vanderputten (Ghent University)

*Medievalia* <<http://revistes.uab.cat/medievalia>> és la revista científica de l'Institut d'Estudis Medievals (IEM), institució creada el 25 d'octubre de 1973, mitjançant publicació al BOE nº 273, del 14 de novembre de 1973. Amb una periodicitat anual, el seu objectiu és servir de mitjà de difusió d'investigacions i d'idees originals sobre l'Edat Mitjana, a més d'un ampli ventall de recensions crítiques.

L'IEM és un institut propi, vinculat a la Universitat Autònoma de Barcelona. La seva tasca principal és la promoció, desenvolupament i pràctica de la recerca relativa als estudis medievals en l'àmbit de l'alta investigació i vol esdevenir un centre d'alta formació universitària dins l'àmbit estatal i internacional.

## Redacció

Institut d'Estudis Medievals  
Universitat Autònoma de Barcelona  
Edifici B – Despatx B7b  
08193 Bellaterra (Cerdanyola del Vallès)  
Barcelona, Spain

*revista.medievalia@uab.cat*

## Maquetació

Jordi Ardèvol

ISSN: 0211-3473 (paper) / 2014-8410 (digital)

Dipòsit legal: B-5.220-1981



## ÍNDICE

### ARTICLES

- El testamento de Leonor de Castilla († 1448) y su aportación a los monasterios de Santa Clara de Amusco y Nuestra Señora de la Consolación de Calabazanos: estudio y edición 7  
*Lesley K. Twomey*
- Revisiting D. Gomes Eanes epistolography: hesitations and difficulties on a project of religious reform 41  
*Paulo Catarino Lopes – João Luís Fontes*
- Medievalismo redivivo, simbolismo fonético y poesía alquímica en *Bronwyn* de Juan Eduardo Cirlot 73  
*Alicia Silvestre Miralles*
- Egidio Romano, John Wyclif y el pecado original. ¿Las dos caras de una misma moneda? 109  
*Cecilia Devia*
- Núremberg en la Baja Edad Media: un espacio de comunicación política 125  
*Pedro Martínez García*
- El corazón devorado de Gui, el Châtelain de Coucy (ca. 1167-1203) 145  
*Joan Dalmases Paredes*
- Narrating the fall of Henry IV: the oriental element in the deposition of the royal figure within castilian visual and historiographic discourses (15<sup>th</sup> century) 167  
*Federico J. Asiss-González – Ricardo A. Araya Reinoso*

## RESSENYES

- Fernand Peloux, *Les premiers évêques du Languedoc. Une mémoire hagiographique médiévale* (Matthias M. Tischler) 189
- Angelo Rusconi, *Il silenzio del cielo. I longobardi e la liturgia milanese di San Michele arcangelo* (Maria Incoronata Colantuono) 194
- Mary Channen Caldwell, *Devotional Refrains in Medieval Latin Song* (Maria Incoronata Colantuono) 196
- Corral Díaz, Esther, Freteschi Vieira, Yara (coords.), *Mulleres medievals. Textos e imaxes na lírica galego-portuguesa* (Adriana Camprubí) 199
- Diago Jiménez, José María. *Isidoro de Sevilla y la música. I. La teoría musical* (Javier Sastre González) 202
- David V. Urban, *Milton and the Parables of Jesus: Self-Representation and the Bible in John Milton's Writings* (Joan Curbet Soler) 205

## ARTICLES







EL TESTAMENTO DE LEONOR DE CASTILLA († 1448)  
Y SU APORTACIÓN A LOS MONASTERIOS DE SANTA CLARA  
DE AMUSCO Y NUESTRA SEÑORA DE LA CONSOLACIÓN  
DE CALABAZANOS: ESTUDIO Y EDICIÓN\* \*\*

LEONOR DE CASTILLA'S WILL († 1448)  
AND WHAT SHE BROUGHT TO THE CONVENTS  
OF ST CLARE IN AMUSCO AND OUR LADY OF CONSOLATION  
IN CALABAZANOS: STUDY AND EDITION

Lesley K. TWOMEY  
School of Design, Arts and Creative Industries  
University of Northumbria  
Newcastle (Reino Unido)  
*Lesley.twomey@northumbria.ac.uk*  
<https://orcid.org/0000-0002-9935-6810>

Recepción: 05/10/2024 – Aceptación: 21/12/2024

### Resumen

Se presenta el estudio y la edición del testamento original de la madre de Gómez Manrique, poeta, autor de teatro y político (Amusco, h. 1412 – Toledo 1490). El testamento de la fundadora del monasterio de Santa Clara de Amusco, Leonor de Castilla († 1448), camarera de la reina, se escribió en Amusco, y contiene trece líneas autógrafas, incluida la firma. El presente artículo transcribe el texto entero del testamento a partir del manuscrito original conservado en el Archivo del Monasterio de Calabazanos (Palencia). Este testamento es de gran valor histórico no sólo por ser madre del poeta cancioneril, Gómez Manrique, sino también por su deseo de fundar un monasterio de la orden franciscana.

\* Este artículo contribuye al estudio “*Catálogo de Santas Vivas (Fase Final): Hacia el primer modelo de santidad femenina de la Contrarreforma* (PID2023-104237GtB-I00, financiado por MICIU/AEI/10.13039/501100011033), [www.visionarias.es](http://www.visionarias.es).

\*\* Agradezco a las hermanas del monasterio de Santa Clara de Calabazanos que me facilitaran tan amablemente el acceso a su archivo privado.

### Palabras clave

Leonor de Castilla, Pedro Manrique (adelantado de León), Gómez Manrique. Amusco, Calabazanos, clarisas.

### Abstract

This article comprises a brief study and a transcription of the last will and testament of the mother of Gómez Manrique (Amusco, 1412 – Toledo 1490), poet, dramatist, and politician. The will of the founder of the convent of St Clare in Amusco, Leonor de Castilla († 1448), Lady-in-waiting to the queen, was written in Amusco. It includes the full transcription of the will from the original manuscript in the Archive of Calabazanos convent. Leonor's will has importance because of her relationship to the *cancionero* poet, Gómez Manrique, but also because of her desire to found a Clarian convent.

### Keywords

Leonor de Castilla, Pedro Manrique (Provincial Governor in Leon [Castile]), Gómez Manrique, Amusco, Calabazanos, clares.

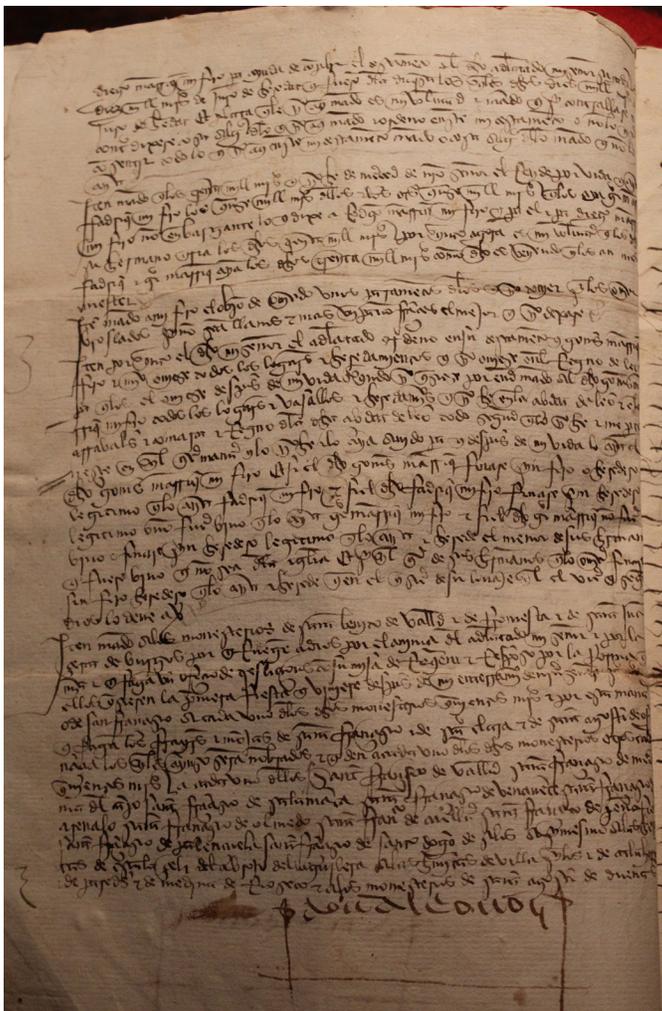
Hasta ahora, aunque se han examinado ciertos aspectos de la vida de Leonor de Castilla,<sup>1</sup> madre del poeta cancioneril Gómez Manrique, mujer de sangre real y de profunda devoción cristiana, no se ha dedicado ningún estudio enteramente a ella.<sup>2</sup> Su testamento nos permite vislumbrar la ideología que expone Leonor de Castilla como mujer activa no sólo en la corte sino también en el mundo eclesiástico, ya que fue fundadora de un monasterio que después se convertiría en casa madre de otros monasterios de clarisas.<sup>3</sup> Además, este estudio arroja luz sobre el ejercicio del poder por las mujeres entre las familias de la Castilla bajomedieval y contribuye a ampliar el estudio de los testamentos como fundamento para en-

<sup>1</sup> Es muy destacable, por ejemplo, que Rodríguez Salcedo, Revilla Vielva y Torres Martín (1951, pp. 357-358 y 360) transcriban parte del testamento de Diego Gómez Manrique, el padre de Pedro Manrique; del mismo Pedro Manrique, y de Gómez Manrique, y, sin embargo, no transcriben el testamento de Leonor de Castilla.

<sup>2</sup> Muchos detalles sobre el traslado de sus hijas a Amusco por Leonor de Castilla se contienen en Salvador Miguel (2012, pp. 139-142) aunque en realidad su enfoque es otro. La edición del testamento de Gómez Manrique se puede encontrar en Rivera-Garretas (2007, pp. 153-168).

<sup>3</sup> Sobre el proyecto "Catálogo de santas vivas (1400-1550): Hacia un corpus completo de un modelo hagiográfico femenino" y sus objetivos, véase Acosta-García y Sanmartín Bastida (2022, p. 63).

trever las bases de dicho poder (Guerrero Navarrete, 2016, p. 95). El testamento de Leonor es importante para la biografía del poeta porque aclara las conexiones entre él y el monasterio de Santa Clara de Calabazanos donde residen dos de sus hermanas. También nos permite situar el monasterio al centro de una red de monasterios franciscanos observantes.



**Fig. 1.** Folio del testamento de Leonor de Castilla (reproducido con permiso de las monjas clarisas de Calabazanos, Monasterio de Nuestra Señora de la Consolación).

Leonor de Castilla era nieta de Enrique II y de su amante Beatriz Ponce de León.<sup>4</sup> El hijo de Beatriz, Fadrique de Castilla (1360-1394), duque de Benavente, se había casado con Leonor Sánchez de Castilla, con quien tuvo a Leonor. Leonor de Castilla se casó con Pedro Manrique (1381?-1440), señor de Amusco, Treviño, Paredes de Nava y Valdezcaray, nombrado adelantado de León (Beceiro Pita, 2014, p. 322), cargo anteriormente ostentado por su padre, Diego Gómez Manrique († 1385). Aunque Leonor de Castilla era de sangre real, sus nupcias con Pedro Manrique se consideraron afortunadas, ya que la familia Manrique estaba en pleno ascenso. El hijo de Pedro y de Leonor, otro Pedro Manrique, llegaría a ser conde de Treviso, y el nieto de Leonor, Pedro Manrique de Lara (1443-1515), se apoderó de Nájera a la fuerza (Guinea y Lerena, 2006, p. 79).

El testamento de Leonor de Castilla nos permite recoger detalles sobre su pensamiento religioso y familiar. En este breve estudio introductorio nos centraremos en cuatro aspectos (ver Fig. 1):<sup>5</sup> todo lo que tiene que ver con las donaciones destinadas al convento de Santa Clara de Amusco;<sup>6</sup> la distribución de sus bienes entre sus hijos, sobre todo, con respecto a los hijos menores; la distribución de donaciones a una serie de monasterios y ermitas en varios lugares de Castilla y, finalmente, se examinará lo que dice acerca del desvío de donaciones a los benedictinos y cómo se resuelve el conflicto entre sus intereses y los de las clarisas.

Hasta entonces el solar principal de la familia del adelantado de León, Pedro Manrique, se había considerado la villa de Amusco en Palencia (Montero Tejada, 1994, p. 206) y, por lo tanto, es en Amusco donde Leonor de Castilla decide fundar el monasterio de clarisas el cual, después de dos generaciones, será trasladado a Calabazanos.<sup>7</sup> En el testamento de Leonor de Castilla, además, se repartieron otras muchas donaciones a las clarisas, sobre todo a las de Amusco, cuya abadesa era Aldonza, hija suya, tras su traslado desde el monasterio de Santa Clara de Astudillo.<sup>8</sup> Al monasterio de Santa Clara de Amusco en el testamento se le dan

<sup>4</sup> Sobre la familia Ponce de León, linaje nobiliario asentado en Andalucía, véase Carriazo Rubio (2002). A Beatriz, Juan I le concedió ciertos territorios con rentas en 1385 (AHNo 1385, Feria, C.1, D.1).

<sup>5</sup> Folio del testamento reproducido con permiso de las clarisas de Calabazanos, Monasterio de Nuestra Señora de la Consolación.

<sup>6</sup> Hacer donaciones a los cenobios donde profesaban las familiares suyas fue común entre las mujeres de élite (Prieto Sayagués, 2021, p. 757). Además, como hace Leonor de Castilla, muchas veces se intentaba compensar a las hijas que entraron en vida religiosa y conseguir que recibieran su herencia. Amusco era el solar de la familia Manrique (Montero Tejada, 1996, II, p. 773)

<sup>7</sup> La cita Salvador Miguel (2012, p. 138, n. 13) erróneamente como Romero Tejada.

<sup>8</sup> Aldonza Manrique († 1468) fue enterrada en el monasterio de Santa Clara de Amusco. Rodríguez Salcedo *et al.* (1951) proponen esta fecha por no haber participado Aldonza en la distribución de

varios juros de heredad y, además, Leonor de Castilla les envía todos los libros y los ornamentos que se encuentran en su capilla. Podemos suponer que se refiere a misales, además de libros de horas, breviarios y otros libros similares. Estos libros litúrgicos debían ser de gran valor, ya que estarían ricamente miniados según era costumbre para las señoras nobles. Entre los ornamentos podemos considerar que se incluirían cálices de oro o de plata, junto con toda la vajilla litúrgica necesaria para celebrar la misa. Además, envía todo el lino que posee entre el cual habría paños tales como juegos de corporales, cubrecopones, manutergios y palias. Asimismo, envía a las clarisas de Amusco otros juegos de paños de seda que serán fabricados con brocado de seda. La intención fundacional de Leonor de Castilla se puede situar en el contexto del auge de las fundaciones clarisas explicado por Graña Cid como modo de legitimar una línea bastarda, como era el caso de María de Padilla, amante del rey Pedro I.<sup>9</sup> También se emplea como vía de empoderamiento, lo que se ve generalmente entre la clase alta de mujeres nobiliarias (Graña Cid, 2014b, p. 196).

El testamento de Leonor de Castilla revela cómo procura distribuir sus bienes con cierta responsabilidad entre sus ocho hijos varones, entre los cuales destacan el obispo de Oviedo, Íñigo Manrique, fiado albacea, y el bien conocido poeta cancioneril, Gómez Manrique (1412-1490), su cuarto hijo. Al obispo se le dan varios “paramentos” de brocado para uso litúrgico. Imaginamos que se trata de unas casullas u otros vestimentos litúrgicos de materiales de alto valor. A los hijos menores, entre los cuales se halla Gómez Manrique, se les dan ciertos “juros de heredar” para proveerles de adecuados ingresos para su futuro mantenimiento. A Gómez se le dan cuatro mil maravedís de un juro de heredad que tenía Pedro Manrique, su padre, en Santo Domingo de la Calzada, como también quince mil maravedís de los cincuenta dados a ella como reconocimiento real de la lealtad de Pedro Manrique, tras su muerte. Leonor instruye que la merced del rey Juan II se copie en su testamento. Es de remarcar que desvíe los cincuenta mil maravedís de los destinatarios originales, Rodrigo († 1464) y Diego Gómez Manrique (1409-1458), los hijos mayores y se los dé a Fadrique († 1477?) y a Gómez Manrique (1412-1490), respectivamente, su tercer y cuarto hijo. A Gómez Manrique se le

---

los bienes expuesta en el testamento de Pedro Manrique en 1440. Según Prieto Sayagués los traslados de un monasterio a otro eran frecuentes (2021, p. 750).

<sup>9</sup> Prieto Sayagués (2021, p. 748) estudia las motivaciones de profesión de las féminas altonobiliarias entre las cuales incluye las derivadas de la situación familiar, sobre todo ser viuda, como lo era Leonor de Castilla. Proceder de una línea bastarda era otro motivo que de cierto modo correspondía a la situación de Leonor.

otorgan, además, unas tierras y unos arrabales que ella poseía en el reino de León. Con esta herencia se entrega la jurisdicción sobre los vasallos. A los hermanos Pedro Manrique († 1481) y Garci (Fernández) Manrique († 1496), el menor de los ocho hijos varones, también les concede cuatro mil maravedís a cada uno.<sup>10</sup>

Por medio de su testamento, Leonor de Castilla intenta proteger las dotes de sus hijas no casadas, es decir, la de Aldonza,<sup>11</sup> que había ingresado en el monasterio de clarisas de Astudillo, y la de María, que había ingresado antes de 1435.<sup>12</sup> Según la rúbrica de la “Representación del Nacimiento de Nuestro Señor a instancia de doña María Manrique, vicaria en el monasterio de Calabaçanos” (Vidal González, 2003, p. 660) sabemos que María ascendió al cargo de vicaria del monasterio.<sup>13</sup> María Manrique fue elegida abadesa por las clarisas de Calabazanos en 1468, tras la muerte de su hermana Aldonza, lo que sitúa el período de composición de la “Representación” de Gómez Manrique entre 1458 y 1468 (Salvador Miguel, 2012, p. 141).

En otro sentido, Leonor de Castilla utilizó los folios de su testamento para intentar resolver la situación potencialmente conflictiva sobre la donación que su marido había destinado a los benedictinos del monasterio riojano de Santa María de Valvanera. Puesto que a los monjes de Valvanera no lograba atraerles a Amusco para fundar una nueva congregación, desvió los veinte mil maravedís destinados a dichos benedictinos a las clarisas, entre las cuales se encontraba su hija Aldonza con la aprobación de la bula (*Inter curas*) promulgada por Eugenio IV (Salvador Miguel, 2012, p. 138). En su testamento declaraba haberles pedido al abad y a los monjes por vía legal que vinieran a Amusco sin obtener el resultado deseado. Sin embargo, deseando ingresar Leonor de Castilla en el monasterio que había fundado en Amusco, tampoco le hubiera venido demasiado bien que cumplieran los benedictinos con el mandamiento del adelantado.

<sup>10</sup> Sobre el señorío de las Amayuelas concedido a Garci Fernández en el testamento de su padre Pedro Manrique, véase Montero Tejada (1994, pp. 243-245). Sobre el señorío de Baños concedido a Fadrique Manrique, véase la misma obra (1994, pp. 254-256).

<sup>11</sup> Nombrado Arlonza por alguna razón en el estudio de Gómez Pérez y Sancho Campo (2009, p. 13).

<sup>12</sup> Aldonza había profesado en Astudillo alrededor de 1440 (Rodríguez Salcedo, Revilla Vielva, y Torres Marín, 1951, p. 346), mientras que María Manrique, hija de Leonor de Castilla, se casó con Rodrigo de Castañeda (Rodríguez Salcedo, Revilla Vielva, y Torres Marín, 1951, p. 347). Al descubrir su esterilidad, se disolvió el matrimonio y María ingresó en el Monasterio de Santa Clara de Astudillo donde estaba su hermana (Prieto Sayagués, 2021, pp. 797 y 801). Las dos se trasladaron a Amusco bajo licencia papal, *Humilibus sacrum*, autorizada por Eugenio IV en 1435 (Salvador Miguel, 2012, p. 136).

<sup>13</sup> Para un estudio de la “Representación” de Gómez Manrique, véase Earle (2019, pp. 145-151).

Por lo tanto quedó todo resuelto gracias a la promulgación de una bula pontifical. En 1458 el Papa Calixto III promulgó una bula (*Romanus Pontifex*) (Rodríguez Salcedo, Revilla Vielva, y Torres Marín, 1951, p. 346), según la cual los benedictinos de Nuestra Señora de la Consolación de Calabazanos se mudaban a San Miguel del Burgo de Zamora (Zaragoza [Pascual], 2021, p. 168), mientras que las clarisas de Amusco se trasladaron a Calabazanos bajo los oficios de Íñigo Manrique, hermano de la abadesa, en aquel momento obispo de Coria.<sup>14</sup> Además, al llegar a la casa de Calabazanos el 15 de septiembre de 1458, las monjas se dieron cuenta de que era mucho más amplia y adecuada a sus necesidades que la de Amusco.

Las donaciones que realizó Leonor de Castilla a monasterios tanto franciscanos como agustinos y benedictinos eran numerosas.<sup>15</sup> Muchas de estas donaciones corresponden a intereses familiares pero la mayoría tiene, además, otro significado. Cuando hace donación a las clarisas de Palencia sigue los pasos de los Enríquez, los cuales también dotaron dicho monasterio (Ortega Gato, 1999, p. 31). Su donación al monasterio de San Francisco de “Medina” podría corresponder a Medina de Rioseco, es decir, al señorío de la madre de Pedro Manrique. Lo que se constata en casi todos los casos es que la mayoría de los monasterios elegidos se encuentran en sitios que pertenecen a miembros de la familia Manrique o corresponden a sus intereses territoriales.

Al mismo tiempo Leonor de Castilla hizo donaciones a tres conventos benedictinos, unas donaciones que corresponden también a intenciones concretas. El primero, el de San Benito de Valladolid, se relaciona con la familia real de la dinastía Trastámara, a la que debía querer asociarse Leonor de Castilla, por ser nieta del Rey Enrique II. Tal vez de aún mayor importancia es que el monasterio de San Benito se responsabilizara de redactar las ordenaciones del monasterio benedictino de Nuestra Señora de Consolación de Calabazanos, el cual dependía de la fundación vallisoletana (Zaragoza [Pascual], 2021, p. 166). Otras razones para que reconozca el monasterio de San Benito vallisoletano entre sus donaciones pueden

<sup>14</sup> Gómez Pérez y Sancho Campo (2009: 14) refieren a una bula de Calixto II († 1129) en vez de Calixto III († 1458). La promulgación de la bula habría sido uno de los últimos actos de Calixto III que murió en agosto. Para los gastos del viaje de los benedictinos, véase Zaragoza [Pascual] (2021, p. 170).

<sup>15</sup> Desde el primer período en que la orden franciscana se había establecido en Castilla, los vínculos con la corona eran estrechos (Graña Cid, 2018, p. 64). Nieto Soria (1990, p. 126) traza los vínculos entre la dinastía Trastámara y los franciscanos a Alfonso XI puesto que quiso enterrarse con el hábito franciscano. Sin embargo, durante el siglo xv, los vínculos entre el parentesco nobiliario y el monacato femenino empezaron a destacarse (Graña Cid, 2012b, p. 44).

haberse debido al prestigio del monasterio a causa del patronazgo de los Trastámara, a los favores dispensados por los Trastámara, y a la influencia de los monjes vallisoletanos sobre Juan II y su entorno (Beceiro Pita, 2014, p. 326). La segunda donación benedictina, al monasterio de Nuestra Señora de la Consolación en Frómista, también se debe a razones personales, debido a su fundación por María Manrique, hija de Gómez Manrique (c. 1356 – 1411), el adelantado de Castilla (Zaragoza Pascual, 1998, p. 89), y su marido, Gómez de Benavides (Zaragoza Pascual, 1998, p. 90; 2021, p. 166).<sup>16</sup> La heredera del señorío de Frómista, María Manrique, era sobrina de Pedro Manrique por su hermanastro Gómez Manrique. Se relaciona dicha fundación aún más de cerca con la familia de Leonor de Castilla, puesto que su hija Elvira se había casado con Gómez de Benavides, hijo del adelantado de Castilla y fundador del monasterio. Gómez de Benavides se nombra en el testamento de Leonor como señor de Frómista. Leonor de Castilla quería que Elvira se encargara de la protección de las monjas de Amusco y las puso bajo la protección de su hijo mayor, Diego Gómez Manrique, de quien parece fiarse poco. Diego Gómez Manrique era hermano mayor de Gómez Manrique, el poeta, y había heredado el título paterno de Señor de Amusco. A su hijo mayor, Leonor le anima para que apoye a las monjas de Santa Clara de Amusco, entre las cuales su hermana, Aldonza, que es nombrada abadesa de la fundación en 1452 (Gómez Pérez y Sancho Campo, 2009, p. 13). También anima a Elvira y a su marido a que protejan a las monjas.

No es la única razón por la que doña Leonor hace donaciones a estos tres monasterios que se relacionaban entre sí. Se debe reconocer que San Francisco de Valladolid era núcleo de la reforma observante de los benedictinos con la fundación tanto del monasterio observante de Frómista como el de San Juan de Burgos (Zaragoza Pascual, 1994, 36; 2021, p. 172, n. 8). El monasterio benedictino de Nuestra Señora de la Consolación de Calabazanos también recibió veinte mil maravedís de renta en el testamento de Leonor de Castilla, quien otorga donaciones a monasterios de clarisas observantes como el monasterio Real de Santa Clara de Tordesillas, del que dependían tanto el monasterio de Santa Clara de Amusco, que fundó Leonor de Castilla, como el de las clarisas de Calabazanos, ya

<sup>16</sup> La fundación del monasterio de Nuestra Señora de la Misericordia fue hecha por María Manrique, hija del adelantado de Castilla, Don Diego Gómez Manrique, junto con su marido Gómez de Benavides en 1437 (Zaragoza Pascual, 1998, p. 87). Gómez de Benavides había adquirido el señorío de Frómista en 1389 (Montero Tejada, 1994, p. 251). Falleció sin hijos y heredó el señorío de Frómista su hija mayor, María, quien otorgó su testamento en 1440, donde aparece como “viuda” de Gómez de Benavides (AHNo, 1440-1441, Frías, C. 1716, D. 6). De esta forma, sabemos que la fundación del monasterio fue uno de los últimos actos de Gómez de Benavides.

que el visitador del monasterio Real de Tordesillas también las visitaba en los primeros tiempos (Rodríguez Salcedo, Revilla Vielva, y Torres Marín, 1951, p. 346).<sup>17</sup> Debemos recordar que el régimen de Tordesillas se convirtió a la observancia en tiempos de Juan I (1379-1390) (Andrés Martín, 1988, p. 468) y en 1448 llevaba ya más de medio siglo bajo la observancia. Otro monasterio de Santa Clara, el de Carrión de los Condes, estaba en vías de reformarse en 1440 y se había adherido a la familia de monasterios de Tordesillas en 1380 (García García, 2012, pp. 566 y 770).<sup>18</sup> Dicho monasterio se encontraba entre las ocho comunidades más antiguas de Castilla (Rucquoi, 1996, p. 70). Más tarde, el monasterio de clarisas de Calabazanos sería impulsor de un zelo reformista que se extendió en Andalucía (Graña Cid, 2014a, pp. 271-275). Parece bien posible que la casa se puso bajo la dirección de los frailes de Valladolid en razón a la voluntad de la fundadora. Podemos deducir que, medio siglo antes, la fundadora se interesó también por la reforma observante ya que había elegido tantos monasterios vinculados al movimiento observante para conceder rentas anuales.<sup>19</sup>

El testamento de Leonor, del cual hemos evaluado sólo algunos aspectos, fue firmado en cada folio y cerrado en secreto hasta su muerte. El testamento cerrado debe firmarse por siete testigos y un escribano en el siglo XVI, según Marchant Rivera (2021, p. 135), mientras que el testamento de Leonor de Castilla fue firmado por sólo tres testigos y el notario público del Rey, Alfonso González de Córdoba. Del testamento hecho “en poridat”, no se revela el contenido a los testigos y sólo el testador y el notario lo conocen (Sáenz de Santa María Vierna, 2015-2016, p. 167).

En resumen, señalamos que Leonor de Castilla intenta apoyar a todos los miembros de la familia por medio de los legados con los que obsequia a cada uno de ellos, incluso el que beneficia a su hijo más célebre, Gómez Manrique. En cuanto a los legados destinados a monasterios castellanos, es notable, además,

<sup>17</sup> El monasterio de Amusco y, después, el de Calabazanos dependían del visitador del Real Monasterio de Tordesillas en los primeros tiempos (Rodríguez Salcedo, Revilla Vielva, y Torres Marín, 1951, p. 346). Pocos años después de la muerte de Leonor de Castilla, el monasterio de Tordesillas dinamizaría la reforma en las fundaciones clarisas que implantaba en el sur de la Península (Graña Cid, 2014a, pp. 267-268).

<sup>18</sup> Las reinas Trastámara, sobre todo Juana Manuel y María de Aragón se dedicaron a proyectos de reforma en los monasterios que fundaron y que respaldaron (García Herrero y Muñoz Fernández, 2017, pp. 25 y 27). El afán de la reforma de la reina María de Aragón debe haber contagiado a las féminas de la corte tales como a Leonor de Castilla, su camarera.

<sup>19</sup> El afán por la reforma influyó muchas veces en las fundaciones femeninas. Véase el hilo reformista en la fundación de las hermanas Silva (Sanmartín Bastida y Morràs, 2018, p. 253).

que dichos legados se den a sedes cuyos lazos familiares o incluso reales son patentes y en su mayoría sean destinados a monasterios franciscanos.

Además muchos de los monasterios que elige Leonor de Castilla, tales como el de Tordesillas o el de Frómista, pertenecían a la observancia, movimiento que surgió a finales del siglo XIV y el que tenía su inicio en Castilla en el mismo monasterio de Tordesillas. De hecho la red de monasterios que beneficia de sus legados en pocos años se hallan al centro del movimiento reformista. Nos confirma la referencia que hace el testamento a ciertas ermitas castellanas el interés de Leonor en el franciscanismo de la observancia puesto que dichas ermitas formaban un elemento clave del movimiento con su enfoque en la humildad.

Sus acciones acerca de Santa Clara de Amusco se pueden interpretar en primer lugar como un deseo de asegurar el bienestar terrenal de sus dos hijas, Aldonza y María, y en segundo lugar representa el deseo de una madre de tener a sus hijas más cerca de su propia residencia, el palacio de Amusco, lo que permite que ella se acerca a menudo al monasterio e incluso que ingresa ella ya que se instala la nueva fundación en la antigua caballeriza del monasterio de Santa Clara de Amusco. Al mismo tiempo les da a las monjas sus libros litúrgicos y todos los manuscritos que le pertenecen para que los estudien y mejoren sus conocimientos. Se supone que estos libros son de índole religioso o espiritual. También quiere asegurarse de que sea protegida la casa y por lo tanto no sólo acude a su hijo mayor, el adelantado Diego Manrique, sino también a su hija mayor, condesa de Frómista y a su marido el conde. Sin embargo, visto el afán de Leonor por la observancia, es probable que quiera asegurarse del bienestar espiritual de sus hijas, puesto que Santa Clara de Amusco y a continuación Santa Clara de Calabazanos se sitúa bajo la dirección de Tordesillas.

#### CRITERIOS DE EDICIÓN

Esta es la primera vez que se edita el testamento de Leonor de Castilla (Archivo del Monasterio de Santa Clara de Calabazanos, Caxón 7, Legajo V, número 5). Es un legajo anterior a la muerte de Leonor de Castilla que ocurrió en 1448 y que refleja las características fonéticas y gráficas propias de la primera mitad del siglo XV, por lo cual los criterios que se han adoptado para realizar su transcripción son conservadores. La lengua que refleja el manuscrito presenta rasgos del castellano más antiguo (*fijo, fise, debda*), y vocalismos en formas como *sepoltura* o *monesterio* son muy habituales. Para diseñar la edición se siguen las normas de edición de Rivera-Garretas (2007).

Se ha decidido mantener los grupos consonánticos cultos, como el grupo -pt- en *escripto*, y el grupo -nct- en *sancto*, ya que son una muestra de la importante presencia e influencia del lenguaje eclesiástico y de la fuerte carga semántica de ciertos términos religiosos. Asimismo, se conserva el uso que se hace de la ç y la s (*firmesa* [firmeza], *asentados* [acentados]), el uso que se hace de la g en vez de la h moderna (*agora*), el empleo o la ausencia de la h inicial (*bedificar*, *edificar*) —así como su oscilación (*hanlavialaya*)— y se preserva la utilización de las distintas sibilantes que presenta el texto original, es decir se respeta en todo momento la oscilación entre ss/s (*dos/doss*) y entre z/s (*dose/doze*). Se conserva la variación ortográfica en ciertos casos (priuillejo, privilejo).

También se han mantenido las consonantes geminadas (*mill*, *illustre*, *torrnar*), y las elisiones en las formas del tipo *d'esto*, *d'ellos*, señaladas con apóstrofo. Además, se han mantenido las formas g en vez de la j moderna (*muger*), y ç en vez de la z moderna (*Aldonça*, *Calçada*). Se ha mantenido la oscilación entre u/v.

Para que la lectura del texto resulte más clara y sencilla al lector, se han juntado o separado palabras de acuerdo al criterio actual, las palabras se han tildado siguiendo las normas ortográficas actuales, se ha corregido la capitalización de determinados términos, reservando la mayúscula para vocablos abstractos referidos a la divinidad y para nombrar lugares y personas, y se ha puntuado modernamente el texto, intentando en todo momento respetar al máximo sus rasgos especiales. Para facilitar la lectura, también se ha acentuado la *á* verbal, para distinguirla de la preposicional y se ha añadido la virgulilla a la grafía *ñ*, y se ha modernizado la ortografía y acentuación de las ciudades y lugares (León, Amusco). Sin embargo se mantiene la ç en dichos nombres de ciudad (*Çamora*). Con la intención de orientar al lector, se han introducido breves epígrafes que dividen el cuerpo del texto en función de la temática que se aborda en cada momento, así como notas a pie de página que se han circunscrito a aclaraciones sobre aspectos del contenido del manuscrito. Con la misma intención se han añadido los ítem en negrita para señalar cada legado.

Las abreviaturas se han desarrollado sin dejar constancia de ello por los valores gráficos usuales:

q	que
ql	qual
ihu xpo	Ihesu Cristo
manã	manera
tpõ	tiempo

El testamento está precedido de una descripción que data del siglo xvii que parece estar escrita por una monja del monasterio, presentada entre corchetes. El testamento también incluye copia de un albarán real y éste se presenta en cursiva para distinguirlo del texto principal. La firma de doña Leonor con que se autoriza cada folio, también se ha puesto entre corchetes.

## TESTAMENTO DE LEONOR DE CASTILLA

(edición)

Año de 1448

Caxón 7, Legaxo V, número 5

[1r] [Testamento de mi señora doña Leonor, fundadora del convento

IHS

Testamento que otorgó cerrado la mui illustre señora doña Leonor de Castilla, viuda, muger que fue del adelantado Pedro Manrique, fundadora del convento de Santa Clara de Amusco, que después se trasladó a Calabazanos por el que se mandó sepultar en su Iglesia.<sup>20</sup>

Y así mismo mandó a dicho convento 150 maravedís de renta en esta forma, 38 de juro de Santo Domingo de la Calzada en que entran lo que mandó a su hixa doña Aldonza, y los 70 que tenía por juro de heredad.

**Ítem** los ornamentos de su oratorio, los libros, casas que llamaban de la caba-  
lleriza en Amusco y el molino que llamaban Marina principal en el río Carrión.

**Ítem** al monasterio de Santa María de Calabazanos que antes era de mon-  
ges benitos 20 maravedís de renta de los 50 que dicha señora tenía por juro de  
heredad. Últimamente que cumplidas y pagadas las deudas y llegados de su tes-  
tamento el remanente emplease para la luminaria, ornamentos y otras cosas que  
fuesen menester.

Ay copia auténtica moderna, la quede ella unida con su original.]

[2r]

<sup>20</sup> Fundó el monasterio de Santa Clara de Amusco en 1446 concediéndoles a las monjas una parte de su palacio de Amusco (Zaragoza [Pascual], 2021, p. 167).

[Testamento de mi señora doña Leonor, fundadora del convento]

Yo doña Leonor, muger de mi señor el adelantado Pedro Manrrique, que Dios aya, por quanto yo fise e ordené este mi testamento e lo fise escriuir en esta carta dentro d'esta otra parte escripta segund por la forma e manera que en ella se contiene e la firmé de mi nombre, e la sellé de mi sello de çera negra e la fise coser e cerrar e sellar con el dicho mi sello sobre las cuerdas de la cerradura d'ella e, por más seguridad, fise escribir otro traslado del tenor d'esta la qual quiero e es mi voluntad que así fuera e vista bien así e tan complidamente commo está e por la vna non se entienda ser reuocada la otra nin la tener por la otra por ende otorgo e conosco que es mi testamento e postrimera voluntad lo contenido e escripto en esta dicha carta dentro d'esta otra parte d'ella e quiero e es mi voluntad que vala e sea auido por mi testamento e postrimera voluntad bien así commo mejor e más complidamente puede e deue valer de derecho testamento fechado e otorgado e ordenado commo por la forma e manera e orden que los derechos quieren e mandan que sean fechos e ordenados e otorgados los testamentos perfectos. E quiero e mando e es mi voluntad que esta dicha mi carta del dicho mi testamento que esté asy cerrada e sellada en secreto e poridat e que non sea abierta nin publicada fasta después de mi finamiento. E de commo otorgo e conosco e mando e quiero e es mi voluntad que se cumpla segund que dicho es e es verdad e non venga en dubda escribí aquí mi nombre. E, por mayor firmesa, rogué a Alfonso Gonçales de Córdoba, escribano de nuestro señor el rey e su notario público en la su corte e en todos los sus regnos que lo signase de su signo e rogué a los presentes que fuesen testigos fechos en la mi villa de Amusco a tress días del mes de setiembre año del nascimiento del Nuestro Señor Ihesu Cristo de mill e quatrocientos e quarenta e ocho.

Testigos que fueron presentes e firmaron e pusieron aquí sus nombres, el bachiller Johan Alfonso, Lope Sanches Brasa, e Gonçalo Gomes, escriuano del rey, vecinos de la dicha villa de Amusco.

[firmas] Notario público sobredicho del dicho señor rey por ruego de la dicha doña Leonor que en mi presencia e de otros dichos testigos firmó aquí su nombre. Fise aquí este mío signo a uso de escribano.

[2v] In Dey nomine, Amen. Sepan quantos esta carta de testamento vieren commo yo doña Leonor, muger de mi señor el adelantado Pedro Manrrique, que Dios aya, estando sana de mi cuerpo e en mi seso natural qual Dios me lo quiso dar, temiendo a la muerte de que es natural d'ella e qual ninguno non puede escapar, otorgo e conosco que fago e ordeno fecho de mi ánima e de todo mi fazienda por esta dicha carta de mi testamento. Primeramente, encomiendo la

mi ánima a Dios que la crió e a la Virgen Santa María su madre, nuestra Señora e abogada, e a todos los santos e santas de la corte çelestial e mando que sea sepultado el mi cuerpo en la iglesia de Santa María de Esperança del monesterio de Santa Clara d'esta villa de Amusco luego que yo finaré e la sepultura que sea llana non más alta qu'el suelo delante del altar mayor e una piedra llana ençima de la dicha sepultura.

**Ítem** por quanto el adelantado mi señor mandó en su testamento al monesterio de Santa María de Valvanera veynte mill maravedíes de juro de heredar si los monjes del dicho monesterio viniesen en aquella ordenança e manera que uiuen los monjes de Sant Benito de Valladolid,<sup>21</sup> segund más largamente en la cláusula del dicho su testamento se contiene e el abad e monjes del dicho monesterio de Valvanera an seydo requeridos e rogados por mí e por otras personas deseantes al servicio de Dios que tomasen aquella ordenança de Benito que los dichos monjes del dicho monesterio de Sant Benito e aun agora poco tiempo haber pasado fueron requeridos por mi parte ante escrivano público e asimesmo el prior de dicho monesterio de Sant Benito que tomase la dicha casa e la fesiere pública de monjes de su regla e para que la voluntad del dicho mi señor el adelantado se cumpliese en este caso se ha fecho quanto se á podido faser los quales dichos abad e monjes del dicho monesterio de Valvanera nin el dicho prior del dicho monesterio de Sant Benito de Valladolid non querido nin quieren nin disen que quieren acẽbtar nin faser por algunas rasones e escusas que ansí ponen do disen que lo non pueden nin deuen faser por la qual notificando al quanto pedí por públicas escripturas, aplico los dichos veynte mill maravedíes de juro de heredar por bulla escripta al dicho monesterio de Santa Clara d'esta dicha villa segund más largamente se contiene en una cláusula de la dicha bulla del dicho Santo Padre e si el cuerpo del dicho adelantado mi señor non fuere traýdo a enterrar en la dicha iglesia de Santa María de Esperança en mi vida, mando que sea luego traýdo luego que yo finase [doña Leonor] [3r] e sepultado en la dicha iglesia e que ayan los dichos veynte mill maravedíes de juro de heredar el dicho monesterio de monjas de Santa Clara d'esta dicha villa que el dicho mi señor el adelantado mandó al dicho monesterio de Valvanera con las dichas condiciones que los ayan en cada año por juro de heredar por siempre jamás de los cinquenta mill maravedíes de juro de heredar

<sup>21</sup> El monasterio de San Benito de Valladolid fue fundado en 1390 por Juan I (Olivera Serrano, 2012, pp. 810-811). Sus razones eran devocionales, basadas en su creencia personal reformista, puesto que fundaba tres monasterios de monjes prietos en el reino y, también, políticos ya que ayudará en el gobierno de sus reinos: por ser fundado por un primo suyo, Leonor de Castilla desea asociarse con este monasterio benedictino.

que el dicho mi señor el adelantado á e tiene de juro de heredar por priuillejo aservados en la çibdat de Santo Domingo de la Calçada.

**Ítem** mando más al dicho monesterio de Santa Clara de Amusco ocho mill maravedís de juro de heredar a los dichos cinquenta mill maravedís del dicho priuillejo de Santo Domingo de la Calçada.

**Ítem** mando más a mi fija doña Aldonça, abadesa del dicho monesterio, diez mill maravedís de juro de heredar de los del dicho priuillejo de Santo Domingo de la Calçada que al dicho mi señor el adelantado su padre le mandó en su testamento.

**Ítem** mando más al dicho monesterio de Santa Clara de Amusco siete mill maravedís de juro de heredar de los quinse mill maravedís de juro de heredar que yo he.

**Ítem** mando más al dicho monesterio de Santa Clara de Amusco todos los ornamentos de mi capilla, así de oro commo de plata, e de seda e de lino e de misal e de qualquier manera que sea que yo tenga en mi capilla al tiempo de mi finamiento e más de todos los libros que yo toviere el dicho tiempo de mi finamiento que lo aya todo el dicho monesterio de Santa Clara de Amusco.

**Ítem** mando al dicho monesterio que ayan después de mi finamiento las casas que están juntas con el dicho monesterio las quales yo reparé e fise para mi morada que solían ser cauallerisa e todo lo otro en que agora moro.

**Ítem** mando a Pero Manrique mi fijo quatro mill maravedís de juro de heredar de los del dicho priuillejo de Santo Domingo de la Calçada.

**Ítem** mando a Fadrique, mi fijo, quatro mill maravedís de juro de heredar de los del dicho priuillejo de Santo Domingo.<sup>22</sup>

**Ítem** mando a Garci Manrique mi fijo otros quatro mill maravedís de juro de heredar de los del dicho priuillejo de Santo Domingo que los aya el dicho Garci Manrique, mi fijo.<sup>23</sup>

**Ítem** mando al monesterio de Santa María de Consolación de Calabaçanos doss mill maravedís de juro de heredar de los quince mill maravedís que yo he de juro de heredar

<sup>22</sup> A Fadrique Manrique, hijo de Leonor de Castilla, se le destinó el mayorazgo de Baños (Montero Tejada, 1994, p. 254).

<sup>23</sup> Garci Fernández Manrique era el menor de los hijos varones de Pedro Manrique y Leonor de Castilla.

**Ítem** mando al monesterio de Santa Clara de Carrión mill maravedís de juro de herdat de los dichos quinse mill maravedís que yo he.<sup>24</sup>

**Ítem** mando al Espital de Sant Millán d'esta dicha villa de Amusco cinco mill maravedís de juro de herdat de los dichos quinse mill maravedís que yo he de juro de herdat.<sup>25</sup>

**Ítem** mando que los veynte mill maravedís de juro de herdat que yo avía en Nájera los quales yo mudé en otros lugares que los aya Rodrigo Manrique, mi fiyo, los quales el dicho mi señor, su padre, le mandó después de mis días.<sup>26</sup>

**Ítem** mando más al adelantado Diego Manrique, mi fiyo, la plata que le yo mandé según de que fiso obligaçión al dicho adelantado Diego Manrique e que le den por obligaçión. E mándole más al dicho adelantado [doña Leonor] [3v] Diego Manrique para ayuda de complir el testamento del dicho adelantado mi señor, su padre, los diez mill maravedís de juro de herdat que fueron de la duquesa, los quales dichos dies mill maravedís de juro de herdat. E plata que he yo e aquí mando es mi uoluntad e mando que contrafallase o contradixere cosa alguna de lo que yo aquí mando e ordeno en este mi testamento o non lo quisiere consentir todo lo que yo aquí en este testamento mando o cosa alguna d'ello mando que non lo aya.<sup>27</sup>

**Ítem** mando que los treynta mill maravedís que yo he de merçed de nuestro señor el rey de por vida que Fadrique, mi fiyo, aya los quinse mill maravedís d'ellos e los otros quinse mill maravedís los aya Gomes Manrique, mi fiyo, non embargante lo que dixere a Rodrigo Manrique, mi fiyo, que para él e para Diego Manrique, su hermano, querria los dichos quinse mill maravedís por quanto es agora mi voluntat que los dichos Fadrique e Gomes Manrique ayan los treynta mill maravedís commo dicho es, veyendo que los an más menester.

<sup>24</sup> El nieto de Pedro Manrique y de Leonor de Castilla, también Pedro Manrique († 1481), procuró añadir Carrión de los Condes a sus herencias, aunque infructuosamente (Montero Tejada, 1994, p. 212) lo que indica la importancia que tenía para la familia.

<sup>25</sup> Sobre el Hospital de San Millán de los Palmeros de Amusco, véase Oliva Herrero (1996, II, p. 374).

<sup>26</sup> El segundo hijo de Leonor de Castilla, Rodrigo, fue inmortalizado en las *Coplas a la muerte de su padre*, escritas por su hijo, Jorge Manrique (Campos Souto, 1995, p. 472). El mismo Rodrigo escribió varias "canciones", "villancicos", y un "romance" recogidos en LB1-334-340 y LB2-149-151 (Dutton con Krogstad, 1990, I, pp. 238-239 y 337). A Rodrigo se le concedió el título de conde de Paredes en 1452 (Montero Tejada, 1994, p. 216).

<sup>27</sup> A pesar de la confiscación de los territorios y los bienes de Benavente tras el encarcelamiento del duque Fadrique en 1394 (Olivera Serrano, 2006, p. 477), Leonor sigue hablando de la duquesa, pensando en el ducado que anteriormente poseía su padre.

**Ítem** mando a mi fijo el obispo de Oviedo<sup>28</sup> vnos paramentos de los que yo touiere si los ouiere broslados,<sup>29</sup> si non sean llanos, e más un paño francés el mejor que yo dexase.

**Ítem** por quanto el dicho mi señor el adelantado ordenó en su testamento que Gomes Manrique su fijo e mío oviese todos los lugares e heredamientos que yo ouiese en el regno de León para que los él ouiese después de mi vida o quando yo quisiese, por end mando al dicho Gomes Manrique, mi fijo, todos los logares e vasallos e heredamientos que yo he en la çibdat de León e en los arrabales e comarcas e regno de la dicha çibdat de León todo segund que yo lo he e me pertenesçe en qualquier manera que lo yo he e lo aya ouydo para que después de mi vida lo aya el dicho Gomes Manrique, mi fijo. E si el dicho Gomes Manrique finase sin fijo o heredero legítimo, que lo aya Fadrique, mi fijo. E si el dicho Fadrique, mi fijo, finase sin heredero legítimo viuo, que lo aya Garci Manrique e si non fuere viuo el dicho Garci Manrique e finase sin heredero legítimo que lo aya e herede el menor de sus hermanos que fuere viuo que non sea de la Iglesia. E si qualquier de sus hermanos que lo ouiere finase sin fijo heredero que lo aya e herede quien él quisiere de su linaje e qual él vea que segund Dios lo deue aver.

**Ítem** mando a los monesterios de Sant Benito de Valladolid e de Frómesta e de San Juan çerca de Burgos,<sup>30</sup> por que se rueguen a Dios por el ánima del adelantado mi señor e por la mía e que fagan un ofçio de tres licçiones con su misa de réquiem e responso por la forma que ellos quisieren la primera fiesta que viniere después de mi enterramiento de Nuestra Señora, Santa Clara o de San Francisco a cada vno de los dichos monesterios quinientos maravedís e por esa manera que fagan los frayres e monjas de Sant Françisco e de Santa Clara e de Sant Agustín de observançia a los quales que ayuso serán nombrados e que den a cada vno de los dichos monesterios otros cada quinientos maravedís a cada vno d'ellos. Sant

<sup>28</sup> El obispado de Oviedo gozaba de grandes señoríos en la baja Edad Media (Fernández Conde, 2007).

<sup>29</sup> “Bordado”. Véase Martínez de Toledo (1990, p. 208).

<sup>30</sup> Gómez Manrique, el adelantado de Castilla y Sancha de Rojas tenían casa señorial en San Esteban en Burgos (Montero Málaga, 2017, p. 154). Además, fue nombrado Pedro Manrique, adelantado de León, por el Rey para defender la ciudad de Burgos contra los navarros entre 1429 y 1432. Residieron temporalmente en la ciudad de Burgos Pedro y Leonor de Castilla (Montero Málaga, 2017, p. 162). Desde mediados del siglo xv, empezaron a situarse en Burgos los señores de Treviño, como Diego Gómez Manrique y su hijo Pedro, para defender sus territorios que abarcaron desde Nájera en el este a Palencia en el oeste.

Francisco de Valladolid,<sup>31</sup> Sant Françisco de Medina del Campo,<sup>32</sup> Sant Francisco de Salamanca,<sup>33</sup> Sant Françisco de Benavente,<sup>34</sup> Sant Françisco de Arévalo,<sup>35</sup> Sant Françisco de Olmedo, Sant Françisco de Cuéllar,<sup>36</sup> Sant Françisco de Peñafiel,<sup>37</sup> Sant Françisco de Palençuela,<sup>38</sup> Sant Françisco de Santo Domingo de Silos, asimismo a las hermitas de Escala Çeli del Abrojo,<sup>39</sup> del Aguilera,<sup>40</sup> a las hermitas de Villasilos e de Calahorra, e de Paredes, e de Medina de Rioseco, e a los monesterios de Sant Agustín de Dueñas,<sup>41</sup> [doña Leonor] [4r] e de los Santos, çerca

<sup>31</sup> Como explica Graña Cid (1993, p. 285), los monasterios franciscanos siempre se fundaron en los cruces de camino. En el caso del monasterio de San Francisco de Valladolid, este se encontraba al cruce de grandes caminos entre Portugal, Santiago, Sevilla y el sur y, además, sustentaba un rico intercambio de ideas y de culturas (Rojo Alique, 2002, p. 567). El monasterio de Valladolid era de franciscanos reformados desde 1433 (Rucquó, 1996, p. 81). El monasterio de San Francisco de Valladolid se nombró heredero universal de Leonor de Castilla, hija de Enrique II (Nieto Soria, 1990, p. 126).

<sup>32</sup> La madre de Pedro Manrique y, por lo tanto, la suegra de Leonor de Castilla, Juana de Mendoza (1352-1431), la ricahembra», era señora de Medina de Rioseco (Montero Tejada, 1994, p. 254, n. 223).

<sup>33</sup> Los frailes de San Francisco de Salamanca, gracias a su alto grado de preparación universitaria, se hacían cada vez más visibles en la vida seglar, sobre todo en la corte de Juan II. Por ejemplo, uno de ellos, Fray Alonso de Palenzuela, se convirtió en confesor de Juan II (Vázquez Janeiro, 2002, p. 621).

<sup>34</sup> Como se ha dicho antes, el padre de Leonor de Castilla fue duque de Benavente hasta 1394.

<sup>35</sup> Arévalo solía pertenecer a las reinas, y hasta su muerte había estado en manos de Leonor, reina de Navarra, tía del rey Enrique III y pariente, por lo tanto, de Leonor de Castilla (Ávila Seoane, 2003, p. 114). Después de su boda, Juan II se lo entregó a su esposa, María de Aragón (Ávila Seoane, 2003, p. 115).

<sup>36</sup> San Francisco de Cuéllar se haría célebre por su panteón del célebre privado del rey Enrique IV, Beltrán de la Cueva († 1492) (Lenaghan, 2002, p. 381). Doña Mencía Enríquez, primera mujer de Beltrán de la Cueva, era descendiente de Fadrique Enríquez, hermanastro de Enrique II y, por lo tanto, tío abuelo de Leonor de Castilla. Sobre sus orígenes, véase Arevalillo García (2020b). En el siglo XIV, empieza a ser utilizado para enterramientos de personajes ilustres tales como la infanta María, hija de Juan II de Castilla (Arevalillo García, 2020b, 8).

<sup>37</sup> Peñafiel también se sitúa en el señorío de Fadrique Enríquez (Ortega Gato, 1999, p. 33). Esta villa ilustre fue pertenencia regia durante el reinado de Juan II, a cuya esposa, Juana Manuel, perteneció (Muñoz Gómez, 2010, p. 75).

<sup>38</sup> Palenzuela también se sitúa en el señorío de Fadrique Enríquez (Ortega Gato, 1999, p. 33).

<sup>39</sup> Andrés Martín aclara lo que debemos entender por la referencia a las ermitas Escala Celi, Domus Dei de la Aguilera y Nuestra Señora de la Salceda (1988, p. 469). Las tres ermitas se asocian con la vida eremítica adoptada por los franciscanos observantes. Según Andrés Martín (1988) el franciscanismo eremítico recuerda tanto la humildad como la soledad.

<sup>40</sup> Guillén Armendáriz (2020) también asocia La Aguilera (Burgos) con el franciscanismo observante.

<sup>41</sup> Ya existía el convento de San Agustín de Dueñas en 1304 pero fue en 1373 cuando se trasladó al centro del pueblo al lado del palacio de los duques de Medinaceli (Arevalillo García, 2020a,

de Valladolid,<sup>42</sup> Santa Clara la Real de Tordesillas,<sup>43</sup> Santa Clara de Villafrechós,<sup>44</sup> Santa Clara de Carrión,<sup>45</sup> Santa Clara de Astudillo,<sup>46</sup> Santa Clara de Palencia,<sup>47</sup> Santa Clara de Valladolid,<sup>48</sup> Santa Clara de Medina del Campo, Santa Clara de Rapariegos,<sup>49</sup> Santa Clara de Salamanca,<sup>50</sup> Santa Clara de Çamora,<sup>51</sup> Santa Clara

---

p. 112). Dueñas pertenecía al señorío del conde de Buendía, Pedro de Acuña († 1482). Véase Ortega Gato (1951, pp. 282-288). Se casó la hija de Pedro de Acuña, Leonor, con Pedro Manrique († 1481), II conde de Paredes e hijo de Rodrigo y, por lo tanto, nieto de Leonor de Castilla. Aunque muy jóvenes en la fecha de la muerte de Leonor de Castilla, es posible que fuesen prometidos desde entonces.

<sup>42</sup> El monasterio de clarisas de Todos los Santos, extramuros de Valladolid se nombró también heredero universal en el testamento de Leonor de Castilla, hija de Enrique II (Nieto Soria, 1990, p. 126).

<sup>43</sup> El monasterio de Santa Clara de Tordesillas fue fundado en 1363 por las infantas Beatriz e Isabel, hermanas de Pedro I (Graña Cid, 2020b, p. 75). Véase también Rodríguez Guillén (2011).

<sup>44</sup> A las monjas de Santa Clara de Villafrechós las sujetó a Fernando de Illescas (activo 1380-1419), el visitador de Santa Clara de Tordesillas, antes de 1419 —aunque no quede rastro de la bula papal (Graña Cid, 2020b, p. 76). En Santa Clara de Tordesillas se estrecharon los vínculos con la familia real cuando se nombró visitador a Fernando de Illescas, confesor de Juan I. Es probable que Catalina de Lancaster impulsara la adhesión de Santa Clara de Santander al círculo de Tordesillas (Graña Cid, 2020b, p. 76). El monasterio de Santander era claramente reformista.

<sup>45</sup> Sobre la Fundación de Santa Clara de Carrión, véase Peral Villafruela (1994, pp. 97-101). La fundación gozó del apoyo de los reyes castellanos.

<sup>46</sup> El monasterio de Santa Clara de Astudillo fue fundado, como ya he dicho, por María de Padilla, y sus parientas se instalaron allí como monjas fundadoras (Graña Cid, 2012a, p. 196). Leonor de Castilla se relaciona con Pedro a través de la línea bastarda de Enrique II, su hermanastro.

<sup>47</sup> Santa Clara de Palencia, aunque fundado por la reina Juana Manuel (1339-1381), mujer del Rey Enrique II, siempre gozó de copiosas cantidades de donaciones de parte de los Enríquez, almirantes de Castilla, emparentados con Leonor de Castilla (Ortega Gato, 1999, pp. 24-25). Se considera que Fadrique Enríquez llegó a ostentar el patronazgo del monasterio, fundación real, por su condición de sobrino del rey. Sobre el patronazgo de los Enríquez, véase Castro (1982).

<sup>48</sup> Sobre la fundación de Santa Clara de Valladolid, véase Agapito y Revilla (1924, p. 130). Los documentos reales reunidos por Agapito y Revilla nos indican que los reyes seguían apoyando al monasterio durante la era Trastámara.

<sup>49</sup> En la época de Isabel I, el monasterio de Rapariegos fue favorecido por la reina (Graña Cid, 2020a, p. 17).

<sup>50</sup> El monasterio de Santa Clara de Salamanca fue una de las casas más antiguas de la ciudad, fundada entre 1231 y 1238. Además fue privilegiada por estar bajo la protección directa de la Santa Sede (Tunstall, 1995, pp. 282-283).

<sup>51</sup> Santa Clara de Valladolid, Santa Clara de Medina del Campo, Santa Clara de Salamanca y Santa Clara de Zamora eran cuatro de los monasterios más antiguos de la provincia de Castilla (Rucquoi, 1996, p. 70). El monasterio de Santa Clara de Salamanca y el de Zamora conservan cada uno dos corporales que se atribuyen a Santa Clara de Asís, ya que su fundación corresponde a unas discípulas de la santa (González Mena, 1995, p. 197).

de Sant Andrés,<sup>52</sup> Santa Clara de Castro de Urdiales, Santa Clara de Medina de Pomar.<sup>53</sup>

**Ítem** mando a mi fijo el obispo de Oviedo doze marcos de plata.

**Ítem** mando a mi fijo el protonotario Juan Manrique dos colchones, e vn almadrague e una colcha e vnas sábanas e quatro almohadas.

**Ítem** mando a dicho monesterio de Santa Clara de Amusco el molino que dicen de marina principal que es vno de los dos molinos que el adelantado mi señor e yo fisimos de nuevo en el agua del rýo de Carrión.

**Ítem** mando al ama Margarita mill maravedís.

**Ítem** mando a María García, ama de mi fija doña Johanna, mill maravedís.

**Ítem** mando María Dias de Camarçana mill maravedís.

**Ítem** mando al ama de crío que crió a mi fija, doña María, mill maravedís.

**Ítem** mando a Elvira Gomes, mi criadam cinco mill maravedís.

**Ítem** mando a Ferrand Gomes de Becerril, arcipreste de Paredes, doss mill maravedís.

**Ítem** mando a los herederos de Alfons García de Mansilla, mi criado, doss mill maravedís.<sup>54</sup>

**Ítem** mando a Diego de Molina, mi criado, doss mill maravedís.

**Ítem** mando a Garcí Ferrándes del Castillo, maestro de mis fijos, doss mill maravedís.

**Ítem** mando a Sancho de Mata, el que di a mi fija doña Leonor, quinientos maravedís.

**Ítem** mando a Martín Rodríguez de Junquera de más de lo que le mandó mi señor el adelantado.

**Ítem** mando a Pero Redondo [clerigo] çinco mill maravedís.

<sup>52</sup> El monasterio de Santa Clara en San Andrés de Arroyo (Palencia) siguió siendo activo en la educación primaria a principios el siglo xx (Espinilla Herrarte y González Sánchez, 2009, p. 108). Más estudiado ha sido el monasterio real cisterciense de San Andrés de Arroyo (Almaraz, 1900; Párbole Martín, 2017). Véase también Andrés González (1997).

<sup>53</sup> El monasterio de Santa Clara de Medina de Pomar (Burgos) fue fundado por los Velasco en 1313 (López Martínez, 2004, p. 15). Después de la muerte de Leonor, su hija, Beatriz Manrique (1405 – después de 1471), dio 50.000 maravedís al monasterio de Santa Clara de Pomar en juro de heredad (Beceiro Pita, 2014, p. 329). Beatriz se casó con Pedro Fernández de Velasco (1390-1470), primer conde de Haro. A la fecha de la muerte de Leonor, ya estaría instalada Beatriz en el territorio de los Velasco con su sede principal en Medina de Pomar.

<sup>54</sup> Mansilla pertenecía a la abuela de Leonor de Castilla, Beatriz Ponce de León. Sobre la historia de Mansilla, véase Pérez (2021, pp. 87-92).

**Ítem** mando a Dieguillo de Ribas mill maravedís.<sup>55</sup>

**Ítem** mando a Gutierre Peres mill maravedís.

**Ítem** mando a Juan del Castillo mill maravedís.

**Ítem** mando a Rodrigo de Villodas dos mill maravedís.

**Ítem** mando a Ruy Gutierres de Valavías, fijo de Ruy Gutierres, quatro mill maravedís en enmienda de vn cavallo e ciertas armas que el adelantado mi señor le tomó e otros mill maravedís de gracia.<sup>56</sup>

**Ítem** mando a Martín Lópes de Marquina mill maravedís.

**Ítem** mando a Marina Gutierres, su muger, mill maravedís.

**Ítem** mando a las monjas del monesterio de Vertavillo mill maravedís.<sup>57</sup>

**Ítem** mando a Sancha Ruis de Mata cinco mill maravedís.

**Ítem** mando a Gonçalo de Castañeda, mi despensero, mill e quinientos maravedís.

**Ítem** mando a la confradía de San Salvador de Oviedo cient maravedís.

[...] **ítem** mando a la cofradía de Sant Pedro de Amusco mill maravedís.<sup>58</sup>

**Ítem** mando a la iglesia de Sant Pedro de Amusco mill maravedís.

**Ítem** mando a Juan de Vinesa quatro mill maravedís.

**Ítem** mando a Alfons Gomes de Córdoba doss mill maravedís los mill maravedís que le non son pagados de lo qu'el adelantado le mandó e los vnos mill de gracia por el cargo de él deuido [Doña Leonor] [4v]

**Ítem** por quanto yo satisffise a Leonor de Villacreces e le di su axuar e casamiento e otrosí a Diego de Navarrete non les fago aquí mandamiento alguno.<sup>59</sup>

**Ítem** mando a Juana, fija de García Peres, mi criado, mill maravedís.

**Ítem** mando que las soldadas de azemileros e mugeres de soldada e otras debdas e cargos qualesquier que fueren fallado por buena [verdat] que yo deuo en qualquier manera que lo paguen luego todo e mando a la dicha Sancha Rodri-

<sup>55</sup> Pedro Manrique, adelantado de León, compró la villa de Ribas a Álvaro López de la Serna en 1380 (Montero Tejada, 1994, pp. 208-209). Dieguillo de Ribas entró, sin duda, a su servicio tras aquella fecha.

<sup>56</sup> Se refiere al río Valavías.

<sup>57</sup> Se trata del monasterio de agustinas canónicas de Santa Eugenia, fundado en 1326 (Sánchez Doncel, 1950, p. 86). Se fundó en Hornillos de Cerrato cerca de Vertavillo.

<sup>58</sup> La cofradía fue establecida por los dominicos y dedicada a San Pedro Mártir de Verona, promártir, el segundo santo de la orden, canonizado en 1253 (Lucía Gómez-Chacón, 2014, p. 79). Se encontraba en Palencia (Aínsua Serrano, 2003).

<sup>59</sup> Se le concedió Navarrete a Pedro Manrique Juan I en 1379 (Montero Tejada, 1994, p. 208, n. 11). Se le concedieron todos los vasallos y el aquí señalado Diego de Navarrete habría podido entrar en el servicio de su señor después de esta fecha. A finales del siglo xv, los Manrique, sobre todo la rama de los condes de Treviño, habían ganado grandes señoríos en la Rioja (Diago Hernando, 2006, p. 509).

gues, mi camarera, que de cuales míos que pague luego a las personas sobredichas las mandas que los yo agora fago e primero donde vieren que es más menester fasta donde alcançaren los maravedís qui así foren míos.

E mando al dicho adelantado, mi fijo, qu'él aya mi bendición que él tome cargo de las personas que agora conmigo están e han mantenimiento de mí que segund lo an e los sostenga en sus estados e caso que quieran veuir en otras partes e vayan que non gelo tire e gelo dé e lo ayan para allá donde viuieren e non gelo cortes mientras vivieren. E si todo fuere gran cargo que tome su parte del cargo Rodrigo Manrique al qual otrosí lo encargo e mando e ruego que él aya mi bendición en manera que todos ayan en ellos cobro que lo fallen en ellos e lo non ayan de buscar en otros en especial los encomiendo los pobres e los viejos que los sostengan en sus estados e los prouean. Otrosí mando al dicho adelantado, mi fijo, e a los otros sus hermanos e a los subçesores d'ellos e de cada vno d'ellos que non contradigan nin perturben todo lo en este dicho mi testamento contenido nin parte d'ello so pena de mi bendición nin lo ayan ellos nin alguno de ellos por agravio e bien mirado e considerado commo doña María e doña Aldonça sus hermanas, mis fijas, si en orden non entraren, ovieran para casamientos cada diez o doze mill florines de lo qual non ovieron cosa alguna de lo qual es cargo del adelantado mi señor e mío por se dar a Dios e entrar en religión las sea tirado nin quitado nada de lo que pudieran aver e ouieran si casaran e en el mundo quedaran e, considerado el cargo que en ello nos yaze.<sup>60</sup> E asímesmo pues yo pudiera aver dichos maravedís de derecho de lo que monta la valía de los dichos palaçios e otras moradas que yo aquí fago así por bienes míos propios, vasallos e heredades e açenas e otras posesiones de gran valor e cabañas de vacas que yo oue e heredé de mi patrimonio lo qual el dicho mi señor el adelantado vendió e goçó de lo qual e de otras cosas e hedifiçios e labores de casas fuertes e llanas e molinos e açenas que en vno ovimos e ganamos durante el matrimonio e compras e lo troxe a su poder, commo dicho es, de lo qual segund derecho yo deuo ser entregada e más que yo he pagado e cumplido de mi façienda para el dicho Diego Manrique algunos cargos que a él eran encargados e era él tenido e obligado de cumplir según el testamento del dicho mi señor, su padre, e mandado por él que cumpliese e pagase e por el dicho Diego Manrique su padre jurado e prometido de cumplir así en las labores de Valvanera commo en

<sup>60</sup> María Manrique se casó con Rodrigo de Castañeda, señor de Fuentidueña en 1431. Por resultar ser estéril María Manrique, el matrimonio duró poco (Rodríguez Salcedo, Revilla Vielva, y Torres Marín, 1951, p. 347; Prieto Sayagués, 2021, p. 748). Después de anularse su matrimonio, entró en el monasterio de clarisas de Astudillo.

otras debdas que eran en su cargo de complir e pagar que montan fasta aquí lo que yo gasté en las labores del dicho monesterio de Valvanera e en las debdas que pagué de mi façienda que el dicho Diego Manrrique, mi fijo, auía de pagar más de quinse mill florines de lo qual non fago mención en este mi testamento dimitiéndolo si non solamente de lo que a él de los dichos palaçios e otras casas que yo en este mi testamento mando pues e complo qual en respecto de lo que yo de derecho puedo e deuo aver e las dichas sus hermanas es mui poco lo que es mandado e dotado e dado al dicho monesterio e mandas e más que lo puse yo al dicho Diego Manrrique, mi fijo, fasta quarenta e çinco marcos de plata de que fiso obligaçión de [doña Leonor] [5r] me los tornnar lo qual mandé en este mi testamento que le non sea demandada e gela dexo, e más, que le fago mandar en este mi testamento de dies mill maravedís de juro de hereditat. E por el dicho Diego Manrrique, mi fijo, bien mirado e acatado e considerado todo lo sobre-dicho e lo que es dado e dotado al dicho monesterio e mandas por mí fechas, él lo deve aprovar e dar por bien fecho para gloria e bien de las ánimas del dicho mi señor, su padre, e mía a lo qual segund Dios es tenido commo buen fijo e lo deue pagar con toda su fuerça, quanto más por la gran parte del bien que él auerá e le caberá que se fase e fisiere e aún para lo del mundo es a él gran onrra e loor e auido por gran nobleza que en su señorío aya tal cassa donde sirvan a Dios sus hermanas e sus parientas, las que agora son e otras que podrán venir. E que será enobleçamiento d'esta su villa e del señorío de él que otro señorío lo auería en buena ventura que fuese en logar de su señorío quanto más lo deue él aver, e aunque él fuese defraudado, él lo deuiere consentir e aprouar quanto más que non lo es e quanto más lo deue faser e consentir e cumplir, e consentir porque mi voluntad sea complida e aver aquel galardón que Dios prometió en el mandamiento del onrrar del padre e de la madre e en la otra vida otro mucho mayor.<sup>61</sup> E porque las dichas sus hermanas e otras sus parientas que y serán en el dicho monesterio están en lo seruiçio d'él e de su linaje e en su encomienda e abrigo d'él e so sus alas después de lo de Nuestro Señor aviéndolo por padre commo está en razón e todo ello bien pensado e considerado lo qual espero en la bondad de Nuestro Señor que él gelo dará asentir e gastar. Yo creo que él lo auerá por bien e si el dicho Diego Manrrique, mi fijo, o sus suçesores o alguno

<sup>61</sup> La profesión de varios miembros de la familia fundadora era común a finales de la Edad Media en parte por haberse criado y educado las jóvenes en el monasterio donde estaban sus parientas. Sobre las redes de mujeres, véase, por ejemplo, Graña Cid (2013, p. 376). Intenta convencer a su hijo del prestigio que supone contar con un monasterio en su propia villa señorial. Sobre el prestigio, véase Atienza López (2008, p. 80).

d'ellos lo que Dios non quiera non quisieren consentir en la dicha donaçión de palacios e moradas e otras casas que yo aquí fago e lo quisieren o atentaren de lo contrallar o perturbar de fecho o por vía de derecho todo o parte d'ello por qualquier vía o manera que sea por él mesmo fecho revoco e anulo todas las mandas que le yo aquí fago e quiero e es mi voluntad que sea cobrado todo lo que dicho es que yo troxe e oue de mi patrimonio e me pertenesçe aver de todas las dichas compras e labores e los dichos hedifiçios que mi señor el adelantado e yo durante el matrimonio en vno compramos e ouimos, e labramos, e hedificamos. E asimesmo todos los florines, maravedís, e doblas, e otras qualesquier cosas que yo he dado, e pagado, e gastado de mi façienda por el dicho Diego Manrique, mi fijo, que deuía e auía de gastar, e pagar, e era encargado gastar e mandado pagar e gastar en el dicho testamento del dicho adelantado, mi señor, su padre, así en las labores del dicho monesterio del Valvanera commo en otras debdas que yo he gastado e pagado que él era tenudo e obligado a gastar e pagar commo dicho es. E mando e quiero e es mi voluntad que auía e heredé todo lo sobredicho que yo así he de aver e me pertenesçe e es deuido por las razones e causas susodichas e otrosí todo lo así mandado por mí al dicho Diego Manrique, mi fijo, en este mi testamento. La dicha doña Aldonça, abadesa del dicho monesterio de Santa Clara, mi fija, para que lo ella aya, a la qual fago donaçión de todo ello e le do e traspaso el derecho que yo he a ello e a cada cosa e parte d'ello e todas las acciones así reales commo personales directas e útiles para que lo pueda demandar e aver e cobrar e entrar e tomar para sí a la qual quiero que le valga a la dicha doña Aldonça non queriendo consentir el dicho Diego Manrique en la dicha donaçión e mandas en el dicho mi testamento contenidas o en qualquier d'ellas o quisiere yr o venir contra ellas o qualquier parte d'ellas o cosa d'ello en qualquier manera o vía que sea [doña Leonor] [5v] o lo aceptare commo dicho es que todavía quede e sea firme e valedero todo lo por mí mandado e ordenado en este mi testamento e donaçión por mí fecha e valga non embargante e sin embargo de la ley que dice que la donaçión fecha allende de quinientos sueldos o de otra mayor cuantía non valga sin sustançia la qual dicha ley lo renuncia.

**Ítem** por quanto yo ordeno e mando otras cosas e mandas que en esta dicha carta de mi testamento non van escriptas e lo yo escribí de mi mano e lo firmé de mi nombre, mando e quiero e es mi voluntad que valga e se cumpla en todo segund e por la vía e forma e manera que así paresçiere escripto de mi mano e firmado de mi nombre.

**Ítem** por quanto yo fago algunas mandas en este dicho mi testamento al dicho monesterio de Santa Clara de aquí de Amusco e a otros monesterios e

logares piadosos de çiertos maravedís de juro de heredit e de luego de presente e de otras heredades e casas e cosas contenidas en este dicho mi testamento, es mi voluntad e mando que lo ayan por la vía e forma e manera que lo yo mando por el ánima del adelantado mi señor e de aquellos a quien más se demanda por la reparaçión de los dichos monesterios e logares e casas donde los yo mando e para ornamentaçiones e luminarias e cosas neçesarias d'ellos e de cada vno d'ellos. Otrosí los maravedís de juro de heredit por mí mandados mándolos por virtud del poder e liçencia e merçed que del dicho señor rey he para disponer e renunçiar e mandar en mi testamento o en mi vida los maravedís de juro de heredit que d'él tengo de merçed segund más largamente se contiene en su albalá firmado de su nombre que sobr'ello me manda dar al señor del qual es éste que se sigue:

*Yo el rey. Por faser bien e merçed a vos doña Leonor, mi tía, muger del adelantado Pero Manrique por muchos e buenos e leales servicios qu'el dicho adelantado me fiso es mi merçed e quiero e mando que vos la dicha doña Leonor, mi tía, en vuestra vida o al tiempo de vuestra finamiento e postrimera voluntad segund e commo e que a vos bien visto fuere e quisieredes e por bien tovieredes podredes disponer a vuestra libre voluntad de los maravedís que vos de mí tenedes por merçed de juro de heredit e darlos e renunciarlos a qualquier o qualesquier parte d'ellos en vuestros fijos e hijas o qualquier o qualesquier d'ellos o en otros qualquier o qualesquier persona o personas que vos quisieredes o a vos bien visto fuere o por las partes que vos quisieredes e por bien tovieredes los dichos maravedís que los vos así renunciaredes e traspasades de los dichos [doña Leonor] [6r] maravedís que vos así tenedes de merçed de juro de heredit para siempre jamás segund e por la forma que los vos de mí tenedes e avedes e para ello e para cada cosa e parte d'ello vos do liçencia e facultad e poderío cumplido por este mi albalá e mando a los mis contadores mayores los que agora son o serán de aquí adelante que sin atender otro mi albalá nin mandamiento tomen en sí el traslado d'este mi albalá e vos torren el original e por virtud del dicho traslado pongan e asienten en los mis libros a vuestros fijos e hijas e de qualquier d'ellos e a las otras persona o personas e qualquier o qualesquier d'ellos que vos quisieredes segund e por la forma o manera que vos quisieredes e de mí los tenedes e los repartiredes e dieredes e traspasaredes segund que mejor o más cumplidamente los librasen fasta agora a vos la dicha doña Leonor mi tía e non fagades ende al, fechado a dos días de noviembre año del naçimiento del Nuestro Señor Ihesu Cristo mill e quatroçientos quarenta años. Yo el rey.*

*Yo Diego Romero la fis escribir por mandado de nuestro señor el rey.*

Et otrosí mando e ruego a la condesa de Frómista así ella aya mi bendición que ella aya en su encomienda a las dichas doña Aldonça e doña María sus hermanas e las otras monjas e al dicho monesterio e todas las cosas d'él para lo defender e anparar a todo su poder a quienquier que a ellas o al dicho monesterio o a sus casas al que sea enojar o fatigar e yr contra ellas e gelo pida por merçed a mi fijo, señor el conde su marido, que asimesmo tome el dicho cargo por serviçio a Nuestro Señor e así gelo encomiendo e encargo e pido por merçed que lo quiera faser.<sup>62</sup>

Et complido e pagado este lo dicho mi testamento e todo lo suso contenido, mando que los otros mis bienes que quedaren e remanesçieren que los ayan e den a la obra del dicho monesterio de Santa Clara de aquí de Amusco e por la luminaria e ornamentos que menester sean al dicho monesterio.

Et para complir e pagar lo contenido en este dicho mi testamento e cada cosa e parte d'ello por la forma e manera que lo yo mando e ordeno e fago mi testamento e [doña Leonor] [6v] executor d'él al dicho obispo de Oviedo mi fijo para que lo pueda pagar e cumplir e para que pueda recabdar e resçeibir e aver e cobrar todos mis bienes e joyas e oro e plata e todas las otras cosas que yo dexare e me fuere debido e pertenesçiere o ouiere de aver en qualquier manera o qualquier rasón e pagar e complir todo lo susodicho e mandado por mí e todo lo que fallar que yo deuo e so obligada a dar en qualquier manera a qualquier o a qualesquier persona o personas. Et otrosí le do todo mi poder e complido en la mejor manera que lo puedo e deuo dar de derecho para que si en este mi testamento e en alguna parte o cláusula d'él ouiere alguna dificultad o mengua o yerro o escuredat o en alguna parte d'él así de fecho commo de derecho por do podía aver e nasçer algund debate o contienda que el dicho obispo, mi fijo, lo pueda declarar e emendar e corregir e interpretar e añadir o menguar e anular en él e en cada cosa e parte d'él cada e quando menester fuere lo sobredicho e qualquier cosa o parte d'ello e quiero e es mi voluntad que se faga e cumple segund e por la manera e forma que el dicho obispo, mi fijo, lo emendare e declarare e corrigere e interpretar e emendare e anulare e añadiere por la forma e vía que a él bien visto fuere. Et cada [7r] cosa e parte d'ello por quanto él sabe mi voluntad e lo fablé con él e él es de ello çierto e çerteficado cada e quanto compliere si menester fuere que vala e se compla

<sup>62</sup> El señor de Frómista, casado con Elvira, hija de Leonor de Castilla, era Gómez de Benavente, el cual no se nombra en el testamento. Su padre se había casado con María Manrique, hija del adelantado de Castilla Gómez Manrique (1356-1411), y de esta forma se convirtió en el señor de Frómista. Aunque le llama "fijo" a Gómez de Benavides, hijo, el padre de éste era hermanastro del adelantado Pedro Manrique. Pedro Manrique y Leonor de Castilla hicieron donación de unas tierras a Gómez de Benavides en 1438, fecha que podía corresponder con la de sus nupcias con Elvira.

bien así e tan complidamente commo si lo yo mandase e ouiese así mandado en este dicho mi testamento expresamente todo e cada cosa e parte d'ello e por vía e forma de derecho fuese establecido e ordenado para lo qual todo le do todo mi poder cumplido libre e llevero e para cada cosa e parte d'ello segund que lo yo he e lo podría faser e faría si viua fuese e renuncio e desfago todos los otros testamentos e mandas que yo he fecho e mandado faser fasta el día de oy de la fecha de esta carta que non valan los quales renuncio e anulo saluo éste al qual mando que valga por testamento e si non valiere por testamento que vala por codeçillo e si non vala por mi postrimera voluntad en la mejor manera que puede e deue valer de derecho. Et quan cumplido poder yo he e podría aver para faser e cumplir e recabdar e resçibir [doña Leonor] [7v] e aver e cobrar los dichos mis bienes e cada cosa e parte d'ellos de qualquier manera e natura que sean e cada cosa e parte d'ellos e dar e pagar todo lo susodicho e suso contenido tal e tan cumplido lo do e otorgo al dicho obispo de Oviedo, mi fijo. Et yo lo podría faser e fasía presente en todo e para que vala e sea firme e valedero obligo todos los dichos mis bienes, muebles e rayses doquier e por doquier que los yo he. Et por que esto sea firme e non venga en dubda, fis escribir esta dicha carta de mi testamento porque yo de mi mano non la pude escribir por ocupación de mi persona sí la firmé de mi nombre e la fis sellar con mi sello de çera negra en fin d'ella la qual va escripta en vna plana e cinco fojas de papel e más lo que va en otra foja en que va mi nombre e el dicho mi sello. Et fis en fin de toda plana de ambas partes mi señal. Et la mandé çerrar e sellar con el dicho mi sello de çera negra sobre la çerradura d'ella de [doña Leonor] [7v] fuera en las espaldas d'ella que fue fecho en la mi villa de Amusco treynta días del mes de agosto año del nascimiento de Nuestro Señor Ihesu Cristo de mill quatroçientos quarenta e ocho años. [doña Leonor].

#### REFERENCIAS

- Acosta-García, Pablo y Rebeca Sanmartín Bastida (2022): “Digital Visionary Women: Introducing the ‘Catalogue of Living Saints’”, *Journal of Medieval Iberian Studies*, 14/1, pp. 55-68.
- Agapito y Revilla, Juan (1924): “Documentos reales del monasterio de Santa Clara de Valladolid ordenados por Juan Agapito y Revilla”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 85, pp. 327-353.
- Aínsua Serrano, Jesús María (2003): *San Pedro Mártir de Verona: historia de una cofradía palentina*, Palencia: Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses.

- Almaraz, Enrique (1900): "Real monasterio de San Andrés del Arroyo (Palencia)", *Boletín de Real Academia de la Historia*, 36, pp. 210-229.
- Andrés González, Patricia (1997): *Los monasterios de clarisas en la provincia de Palencia*, Palencia: Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses.
- Andrés Martín, Melquíades (1988): "La espiritualidad franciscana en tiempos de las observancias", *Studia Historica. Historia Moderna*, 6, pp. 465-479.
- Archivo Histórico de la Nobleza (AHNo) (1385): Feria C.I, D.1: "Juan I concede a Beatriz Ponce de León, madre de Fadrique (hijo ilegítimo de Enrique II de Castilla), duque de Benavente, la merced por juro de heredad de 30 cáñamas de monedas en los lugares de Villadenga, Santa Marina de Cabreros y Fraga en Pontevedra".
- (1438): Frías, C. 1681, D. 4: "Donación hecha por Pedro Manrique y su mujer del lugar de Espinosa".
- (1440-1441): Frías, C. 1716, D. 6, "Testamento y codicilo de María Mendoza, hija del adelantado Gómez Manrique y de Sancha de Rojas, viuda de Gómez de Benavides".
- Arealillo García, Ismael (2020a): "Aspectos económicos del Convento de San Agustín (1034-1835) de la villa de Dueñas (Palencia)", *Publicaciones del Instituto Tello Téllez de Meneses*, 90, pp. III-128.
- (2020b): "Convento de San Francisco: acerca de las fundaciones religiosas del convento de San Francisco (Cuéllar, Segovia) desde el siglo XIII hasta 1835", *Estudios del Patrimonio Cultural*, 18, pp. 6-23.
- Atienza López, Ángela (2008): "La apropiación de fundaciones conventuales por nobles y oligarcas en la España Moderna", *Investigaciones históricas: Época contemporánea y moderna*, 28, pp. 79-116.
- Ávila Seoane, Nicolás (2003): "El proceso e señorialización del concejo de Arévalo en los siglos XIV y XV", *En la España medieval*, 26, pp. 97-126.
- Beceiro Pita, Isabel (2014): "Los conventos de clarisas y sus patronas: Medina de Pomar, Palencia y Calabazanos", *Semata: Ciencias sociais e humanidades*, 26, pp. 19-41.
- Campos Souto, María Begoña (1995): "La poesía cancioneril de Don Rodrigo Manrique", en Juan Paredes (ed.), *Medioevo y literatura: Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 de septiembre a 1 de octubre de 1993)*, Granada: Universidad de Granada, I, pp. 471-478.
- Carriazo Rubio, Juan Luis (2002): "Dos siglos de estudios sobre los Ponce de León: historiografía de un linaje medieval", *Historia. Instituciones. Documentos*, 29, pp. 9-30.

- Castro, Manuel de (1982): *El Real monasterio de Santa Clara de Palencia y los Enríquez, almirantes de Castilla*, Palencia: Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses.
- Ciceri, Marcella (ed.) (1990): Alfonso Martínez de Toledo, *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, Madrid: Espasa-Calpe.
- Cuadrado Sánchez, Marta (1991): “Arquitectura franciscana en España (siglos XIII y XIV)”, *Archivo Ibero-americano*, 51, pp. 479-552.
- Diago Hernando, Máximo (2006): “El poder de la nobleza en los ámbitos regionales de la Corona de Castilla a fines del Medievo: las estrategias de los grandes linajes en La Rioja hasta la revuelta comunera”, *Hispania: Revista Española de Historia*, 66, pp. 501-546.
- Dutton, Brian, con Jineen Krogstad (1990), *El cancionero del siglo XV, c. 1360 – 1520*, 7 tomos, Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Earle, Gisele (2019): *Gómez Manrique, Statesman and Poet: The Practice of Poetry in Fifteenth-century Spain*, Cambridge: Legenda.
- Espinilla Herrarte, María Lourdes y José Luis González Sánchez (2009): “Los reales palentinos de Santa Clara de Calabazanos y de San Salvador de Cordovilla la Real y sus colegios de enseñanza de niñas a principios del siglo XX”, *Tabanque*, 22, pp. 107-128.
- Fernández Conde, Francisco Javier (2007): “El papel de la monarquía en la consolidación del señorial del obispado de Oviedo”, *Studia Histórica: Historia Medieval*, 25, pp. 67-87.
- García García, Lorena (2012): “Evolución del patrimonio religioso en Carrión de los Condes desde la Edad Media a nuestros días”, Tesis doctoral: Universidad de Valladolid. En línea: <https://uvadoc.uva.es/handle/10324/3026> [consulta 9/12/24].
- García Herrero, María del Carmen y Ángela Muñoz Fernández (2017): “Reginalidad y fundaciones monásticas en la Baja Edad Media peninsular”, *Edad Media: Revista de historia*, 18, pp. 16-48.
- Gari, Blanca (2013): “La ciudad de las mujeres: redes de espiritualidad femenino y mundo urbano”, en Jesús Ángel Solórzano Telechea, Beatriz Arízaga Bolumburu y Amélia Aguiar Andrade (eds.), *Ser mujer en la ciudad medieval europea*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 177-204.
- Gómez Pérez, Enrique y Ángel Sancho Campo (2009): *El Real Monasterio de Nuestra Señora de la Consolación de Calabazanos, Palencia*, Palencia: Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses.
- González Mena, María Ángeles (1995): “Cuatro corporales atribuidos a Santa Clara de Asís”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 50/1, pp. 197-220.

- Graña Cid, María del Mar (1993): “Frailes, predicación y caminos en Madrid: un modelo para estudiar la itinerancia mendicante en la Edad Media”, en Cristina Segura Graiño (ed.), *Camino y caminantes por las tierras del Madrid medieval*, Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, pp. 281-321.
- (2012a): “Movimiento religioso femenino en medios señoriales altonobilia-rios: la fundación de Santa Clara de Belalcázar (siglo xv)”, *Verdad y vida: Revista Franciscana de Pensamiento*, 260, pp. 115-146.
- (2012b): “Poder nobiliario y monacato femenino en el tránsito a la Edad Moderna (Córdoba, 1495-1550)”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 37, pp. 43-72.
- (2013): “Beatas y monjas: Redes femeninas y reforma religiosa en la ciudad bajomedieval”, en Jesús Ángel Solórzano Telechea, Beatriz Arízaga Bolumburu y Amélia Aguiar Andrade (ed.), *Ser mujer en la ciudad medieval europea*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 371-388.
- (2014a): “Las clarisas y la reforma en Andalucía: las fundaciones cordobesas (1464-1525)”, en Manuel Peláez del Rosal (ed.), *Las clarisas: ocho siglos de vida religiosa y cultural (Priego de Córdoba y Jaén, 27-29 de julio de 2011)*, Priego de Córdoba, pp. 265-288.
- (2014b): “¿Favoritas de la corona? Los amores del rey y la promoción de la orden de Santa Clara en Castilla (ss. XIII-XIV)”, *Anuario de Estudios Medievales*, 44/1, pp. 179-213.
- (2018): “The Mendicant Orders and the Castilian Monarchy in the Reign of Ferdinand III”, en Francisco García Serrano (ed.), *Friars and Their Influence in Medieval Spain*, Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 61-84.
- (2020a): “Isabel I de Castilla y los monasterios de clarisas: el cuerpo político de la reina”, *Hispania Sacra*, 72/145, pp. 9-23.
- (2020b): “¿Política reginal en red? Reinas impulsoras de la Congregación de Santa Clara de Tordesillas (1411-1463)”, *SVMMA: Revista de Cultures Medievales*, 15, pp. 74-94.
- Guerrero Navarrete, Yolanda (2016): “Testamentos de mujeres: una fuente para el análisis de las estrategias familiares y las redes de poder formal e informal de la nobleza castellana”, *Studia Histórica. Historia Medieval*, 34, pp. 89-118.
- Guillén Armendáriz, Fernando (2020): “Archivo del convento de La Aguilera en Burgos, de la extinta provincia franciscana observante de La Concepción (1256-1835)”, *Archivo Ibero-americano*, 80, pp. 447-548.
- Guinea, Demetrio y Tomás Lerena (2006), *Señores de la guerra, tiranos de sus vasallos: Los duques de Nájera en la Rioja del siglo XVI*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.

- Lenaghan, Patrick (2015): “The Tombs from San Francisco in Cuéllar; Sacred Images in Digital Reconstructions”, *Hispanic Research Journal*, 16/6, pp. 379-402.
- López Martínez, Nicolás (2004): “La fundación del monasterio de Santa Clara de Medina de Pomar”, en López Martínez (ed.), *El Monasterio de Santa Clara de Medina de Pomar: Fundación y patronazgo de la Casa de Velasco*, Burgos: Asociación de Amigos de Santa Clara, pp. 9-23.
- Lucía Gómez-Chacón, Diana (2014): “San Pedro Mártir de Verona”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 6/11, pp. 79-96.
- Marchant Rivera, Alicia (2021): “De testamentos y donaciones: instrumenta pública para la expresión de la voluntad humana en la corona de Castilla durante el siglo xv”, *Studia Historica. Historia Moderna*, 43/2, pp. 131-153.
- Montero Málaga, Alicia Inés (2017): “La implantación de la alta nobleza en Burgos: una aproximación a través de los linajes de Rojas, Manrique, Sarmiento y Velasco”, *Edad Media: Revista de Historia*, 19, pp. 148-183.
- Montero Tejada, Rosa María (1994): “Los señoríos de los Manrique en la baja Edad Media», *Espacio, Tiempo y Forma*, serie III, Historia Medieval, 7, pp. 205-258.
- (1996): “Amusco: solar de los Manrique en la Edad Media”, en María Valentina Calleja González (ed.), *Actas del III Congreso de la Historia de Palencia, 30, 31 de marzo y 1 de abril de 1995*, Palencia: Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses, II, pp. 773-786.
- (1997): “Violencia y abusos en los señoríos del linaje Manrique a finales de la Edad Media”, *En la España Medieval*, 20, pp. 333-377.
- Muñoz Gómez, Víctor (2010): “El concejo de Peñafiel. Gobierno y sociedad en una villa vallisoletana en la Edad Media”, *Miscelánea Medieval Murciana*, 34, pp. 71-81,
- Nieto Soria, José Manuel (1990): “Franciscanos y franciscanismo en la política y en la corte de la Castilla Trastámara”, *Anuario de Estudios Medievales*, 20, pp. 109-139.
- Oliva Herrer, Hipólito Rafael (1996): “Sociabilidad y solidaridad a fines de la Edad Media: la cofradía y hospital de San Millán de los Palmeros de Amusco”, en María Valentina Calleja González (ed.), *Actas del III Congreso de la Historia de Palencia, 30, 31 de marzo y 1 de abril de 1995*, Palencia: Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses, II, pp. 373-384.
- Olivera Serrano, César (2006): “Notas sobre el ducado de Benavente en el siglo xiv”, en Natália Marinho Ferreira-Alves, Maria Cristina Almeida e Cunha y Fernanda Ribeiro (ed.), *Notas diplomáticas. Estudos em homenagem*

- al Profesor Doutor José Marques*, 4 tomos, Oporto: Faculdade da Letras, I, pp. 465-477.
- (2012): “Las devociones regias y proyectos políticos: los comienzos del monasterio de San Benito de Valladolid (1390-1430)”, *Anuario de Estudios Medievales*, 43/2, pp. 799-832.
- Ortega Gato, Esteban (1951): “La villa de Dueñas y los tres primeros condes de Buendía”, *Publicaciones del Instituto Tello Téllez de Meneses*, 6, pp. 279-344.
- (1999): “Los Enríquez, almirantes de Castilla”, *Publicaciones del Instituto Tello Téllez de Meneses*, 70, pp. 23-65.
- Párbole Marín, Cristina (2017): “¿Mecenazgo románico? el caso de la primera abadesa del monasterio de San Andrés de Arroyo (Palencia)”, en Antonio Holguera Cabrera, Ester Prieto Ustio, y María Uriondo Lozano (eds.), *Coleccionismo, mecenazgo y mercado artístico en España e Iberoamérica: I Congreso de jóvenes investigadores*, Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 478-487.
- Peral Villafruela, Santiago (1994): “El convento de Santa Clara de Carrión y su archivo”, *Archivo Ibero-Americano*, 54 (213-214), pp. 97-103.
- Prieto Sayagués, Juan Antonio (2021): “Las profesiones femeninas de la nobleza y de las oligarquías urbanas en la Castilla bajomedieval. Causas, dinámicas, privilegios y donaciones”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 34/2, pp. 745-814.
- Rivera-Garretas, María Milagros (2007): “Los testamentos de Juana de Mendoza, camarera de Isabel la Católica y de su marido el poeta Gómez Manrique, comendador de Toledo (1493 y 1490)”, *Anuario de Estudios Medievales*, 37/1, pp. 139-180.
- Rodríguez Guillén, Santiago (2011): “El monasterio de Santa María la Real de Tordesillas (1363-1509)”, Tesis doctoral: Universidad de Alcalá de Henares. En línea: <<https://www.educacion.gob.es/teseo/imprimirFicheroTesis.do?idFichero=lpQ6RtXFwKU%3D>> [consulta 12/12/23].
- Rodríguez Salcedo, Severiano, Ramón Revilla Vielva y Arcadio Torres Martín (1951): “Calabazanos a la vista. La Reina Católica y los Manrique: nuevos datos”, *Publicaciones del Instituto Tello Téllez de Meneses*, 6, pp. 345-362.
- Rojó Alique, Francisco Javier (2002): “El proceso de fundación del convento de San Francisco de Valladolid (h. 1220-1275)”, *Hispania Sacra*, 54, pp. 555-603.
- Rucquoi, Adeline (1996): “Los franciscanos en el reino de Castilla”, en José Ignacio de la Iglesia Duarte, Francisco Javier García Turza, José Ángel García de Cortázar (eds.), *VI Semana de Estudios Medievales: Nájera 31 de julio al 4 de agosto de 1995*, Logroño: Gobierno de La Rioja/Instituto de Estudios Riojanos, pp. 65-86.

- Sáenz de Santa María Vierna, Alberto (2015-2016): “El testamento del Rey Católico y la legítima aragonesa”, *Revista de Derecho Civil Aragonesa*, 21-22, pp. 155-172.
- Salvador Miguel, Nicasio (2012): “Gómez Manrique y la ‘Representación del nacimiento de Nuestro Señor’”, *Revista de Filología Española*, 92.1, pp. 135-180.
- Sánchez Doncel, Gregorio (1950): *Historia de Vertavillo*, Palencia: Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses.
- Sanmartín Bastida, Rebeca y María Morràs (2018): “Las hermanas Silva: la santidad de unas fundadoras nobles”, *Hagiographica*, 25, pp. 251-281.
- Tunstall, Lee-Ann (1994): “Santa Clara de Salamanca y el testamento de doña Gilota: un conflicto franciscano en el medioevo”, *Archivo Ibero-americano*, 54, pp. 281-300.
- Vázquez Janeiro, Isaac (2002): “El convento y estudio de San Francisco”, en Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares (ed.), *Historia de la Universidad de Salamanca*, I: *Trayectoria histórica e instituciones vinculadas*, Salamanca, pp. 613-633.
- Vidal González, Francisco (ed.) (2003): *Gómez Manrique, Cancionero*, Madrid: Cátedra.
- Zaragoza Pascual, Ernesto (1994): “La unión del monasterio de Sopotrán a la observancia vallisoletana (1456)”, *Wad-Al-Hayara: Revista de Estudios de Guadalajara*, 21, pp. 41-50.
- (1998): “La fundación del monasterio benedictino de Nuestra Señora de la Misericordia en Frómista”, *Publicaciones del Instituto Tello Téllez de Meneses*, 69, pp. 87-122.
- (2021): “Rentas del monasterio benedictino de Ntra. Sra. de la Consolación de Calabazanos (1458-1461)”, *Publicaciones del Instituto Tello Téllez de Meneses*, 91, pp. 165-176.





**REVISITING D. GOMES EANES EPISTOLOGRAPHY:  
HESITATIONS AND DIFFICULTIES  
ON A PROJECT OF RELIGIOUS REFORM**

REVISITANDO LA EPISTOLOGRAFÍA DE D. GOMES EANES:  
VACILACIONES Y DIFICULTADES  
EN UN PROYECTO DE REFORMA RELIGIOSA

Paulo Catarino LOPES  
Instituto de Estudos Medievais  
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas  
Universidade Nova de Lisboa  
IEM-NOVA FCSH, Lisboa (Portugal)  
*paulo.lopes@fcsb.unl.pt – peclopes@gmail.com*  
<https://orcid.org/0000-0002-8543-1111>

João Luís FONTES  
Instituto de Estudos Medievais  
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas  
Universidade Nova de Lisboa  
IEM-NOVA FCSH, Lisboa (Portugal)  
*joaofontes@fcsb.unl.pt – joaofontes@hotmail.com*  
<http://orcid.org/0000-0002-7122-4357>

Recepción: 15/11/2023 – Aceptación: 26/09/2024

**Abstract**

The recent edition of the *Carteggio* (epistolary) of Abbot Gomes Eanes, from the Monastery of Saint Mary of Florence, serves as a pretext to revisit the unsuccessful reform project of the Benedictine Order in Portugal, along with the abbot's participation in the attempts, supported by kings João I (r. 1385 – 1433) and Duarte (r. 1433 – 1439), to foster ecclesiastical reform in the Portuguese realm. A project in which the Portuguese kings, the Abbot of Florence, and the Abbot of Alcobaça take important roles, along with the Archbishop of Braga, showing different perspectives on religious reform, the resources used to the attempt to

introduce Benedictine observance and the obstacles due to a tense relation between the Portuguese monarchs and the Church. In the end, it aims to contribute to the discussion on the historical dynamics linked to the search for religious renewal in the late Middle Ages, its connection to broader networks of personal relations and the circulation of people and texts, as well as the various forms of resistance to such movements.

### **Keywords**

Gomes Eanes, *Carteggio*/Epistolography, Late Medieval Portugal, Ecclesiastical Reform, Benedictine Observance, Relation Between the Portuguese Crown and the Church.

### **Resumen**

La reciente edición del *Carteggio* (epistolario) del abad Gomes Eanes, del Monasterio de Santa María de Florencia, sirve como pretexto para visitar el fallido proyecto de reforma de la Orden Benedictina en Portugal. Además, se analiza la participación del abad en los intentos, respaldados por los reyes João I (r. 1385 – 1433) y Duarte (r. 1433 – 1439), de promover la reforma eclesiástica en el reino portugués. En este proyecto, los reyes portugueses, el abad de Florencia y el abad de Alcobaça desempeñaron papeles fundamentales, junto con el arzobispo de Braga. La investigación aborda las distintas perspectivas sobre la reforma religiosa, los recursos empleados para intentar introducir la observancia benedictina y los obstáculos derivados de la tensa relación entre los monarcas portugueses y la Iglesia. En última instancia, el estudio busca contribuir al debate sobre las dinámicas históricas relacionadas con la búsqueda de renovación religiosa en la Baja Edad Media, su conexión con redes más amplias de relaciones personales y de circulación de personas y textos, así como las diversas formas de resistencia frente a estos movimientos.

### **Palabras clave**

Gomes Eanes, *Carteggio*/Epistolografía, Portugal bajomedieval, Reforma eclesiástica, Observancia benedictina, Relación entre la Corona portuguesa y la Iglesia

Religious reform, driven by both the Church and the Crown, was an important topic in fifteenth-century Portugal. One remarkable individual stands out in linking these two dimensions of power: Gomes Eanes (c. 1383-1459), the famous

Benedictine reformer traditionally known as the *Abbot of Florence*.<sup>1</sup> His presence is highlighted in an extraordinarily large number of records, which clearly express Portugal's openness to the predominant currents of religious renewal in the contemporary Christian world.<sup>2</sup>

Gomes Eanes was active in the political, diplomatic, religious, and cultural spheres. Particularly noteworthy was his role in the reform movement of the Benedictine monastic order, especially between 1419 and 1439, when he served as abbot of the Benedictine monastery of Santa Maria in Florence, traditionally known as the *Badia* (abbey).

This paper aims to reflect on Gomes Eanes's participation in the failed project to introduce the Benedictine observance in Portugal, along with his involvement in attempts, supported by Kings João I (r. 1385 – 1433) and Duarte (r. 1433 – 1438), to develop ecclesiastical reform in the Portuguese realm and, consequently, to implement new religious proposals.

We will subsequently examine the reformative efforts championed by Gomes Eanes during his two decades leading the *Badia*, as well as the networks he established to pursue his objectives. We will also examine his contribution to fostering an intense dialogue between Portugal and Italy in the first half of the fifteenth century, driven by his zealous intent to bring the reform to his homeland as well.

The primary basis for our study is the *carteggio*, or correspondence, of Gomes Eanes – a vast and rich collection of letters that spans two substantial codices: *Badia 4* (*Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Conventi Soppressi da ordinare*) and *Ashburnham 1792* (*Biblioteca Laurenziana*), the latter being the better known.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> In his own time, Gomes Eanes was also frequently known just as the “abbot of Florence”, which seemed to be enough to identify him. On the other hand, this fact speaks volumes of his importance at that time. Extensive studies on this character have been carried out by António Domingues de Sousa Costa and Eduardo Borges Nunes, who have provided the most exhaustive biographical approaches to Gomes Eanes, to this date (Costa, 1963, p. 59-73; Costa, 1986; Nunes, 1963). Also important were the studies on Gomes Eanes by Guido Batteli in the 1930s and 1940s, and more recently two important articles by Martin Elbl (Batteli, 1938, pp. 218-227; Batteli, 1940, pp. 149-163; Elbl, Elbl, 2013a, pp. 19-151; Elbl, Elbl, 2013b, pp. 137-202).

<sup>2</sup> See José Adriano de Freitas Carvalho's summary which traces a general framework of the religious reforms in Portugal in the fifteenth century and shows the impact and extent of the action of Gomes Eanes in that field (Carvalho, 2016, *passim*; Dias, 1960, *passim*).

<sup>3</sup> In terms of the publication of his *carteggio*, Gomes Eanes' private and official epistolary archives have been considerably transcribed by António Domingues de Sousa Costa and Eduardo Borges Nunes, and adding to that came the transcriptions made by the editors of *Monumenta Henricina* (15 vols., Coimbra 1960-1974). To this older work, we need to add the recent and very

The extraordinarily numerous and rich collection of letters that has come down to us is an incomparable source of information on his reformist activities. These letters allow us to understand his movements, methods, influence, and agency among the most powerful figures of his time. We will also take into account other historical records issued by the Portuguese kings, the Holy See, and other ecclesiastical institutions connected to Gomes Eanes's activities.

## I. PERSONAL JOURNEY

Gomes Eanes was born in Lisbon, in the parish of S. Mamede, in the last quarter of the 14th century. The first information about his life is connected to his departure for Padua to study law, following in the footsteps of his father, João Martins, who was also legally trained and had an important career serving both the Portuguese king, João I, and the oligarchy governing the city of Lisbon. This connection to the Court was further strengthened by João Martins's early ties with the Charneca family, from whom he was brought up, including Martim Afonso Pires da Charneca, whom the king appointed in 1398 to succeed D. Lourenço Vicente as Archbishop of Braga.<sup>4</sup>

This background may explain not only the decision to invest in Gomes Eanes's education in Italy, likely with the aim of a promising career in royal service<sup>5</sup>, but also his early and significant connections to the Portuguese kings and their entourage. However, although Gomes Eanes enrolled in the Faculty of Law at the University of Padua in 1409, he left academic life in 1413 to join the Benedictine community of Santa Justina of Padua, already under the guidance of the reforming abbot Ludovico Barbo (1381-1443).<sup>6</sup>

He professed in January 1414, joining the small, select group of Ludovico Barbo's favoured disciples. This group's spiritual direction was grounded in

---

relevant publication of Gomes Eanes' correspondence by Rita Costa-Gomes (Costa-Gomes, 2017). This latter and complete edition increased substantially our knowledge of the extant epistolography of this prolific author and consequently what we know of the man and his times.

<sup>4</sup> About João Martins, the father of Gomes Eanes (Farelo, 2008, pp. 504-509). About Gomes Eanes (Costa, 1963, pp. 59-73; Nunes, 1963; Costa-Gomes, 2017, pp. XI-XXI).

<sup>5</sup> As many others, by the same time (Farelo, 2019, pp. 275-276).

<sup>6</sup> For more on Ludovico Barbo and his reforming work, see (Calati, 1984, pp. 46-58; Fois, 1984, pp. 225-262; Fonseca, 1984, pp. 293-308; Ildefonso, 1952, *passim*; Lunardi, 1984, pp. 59-71; Penco, 1984, pp. 3-44; Pesce, 1984, pp. 135-160; Pesce, 1969, *passim*; Tramontin, 1984, pp. 91-108; Trolese, 1984, pp. 109-134; Witters, 1984, pp. 207-224).

six fundamental principles: healthy community life, continuous spiritual guidance, gentleness and moderation in governance, reform of monastic organization, cultural and literary growth, and ongoing improvement in both temporal and spiritual administration (Nunes, 1963, pp. 24-30). As a result, four years later, in 1418, he led a group of 16 monks whose primary mission was to reform the Benedictine monastery of Santa Maria in Florence, the aforementioned *Badia*.

Gomes Eanes's official title was that of cloistered prior, but in reality, his authority and scope of action extended far beyond what the canonical office implied. As Eduardo Borges Nunes states, it was he who "directed the monastery not only in the care of souls and observance, but also in the administration of goods, income, and expenses" (Nunes, 1963, p. 42). Gomes established observance in all areas of life at the abbey in Florence, beginning with the *oficio*, the primary obligation.

The following year, in 1419, he was elected abbot of that institution, a position he would hold until his election as General of the Camaldulense Order in 1439. In the meantime, the *Badia* became the second most important monastery of the Congregation, after Santa Justina. In 1441, two years into his leadership of the Camaldulense Order, Gomes Eanes applied for the priory of the Portuguese Regular Canons' Monastery of Santa Cruz in Coimbra, petitioning Pope Eugenius IV (r. 1431 – 1447). His request was granted, and the pope entrusted him with the governance of that monastery, a position he would hold for the next eighteen years, until his death in 1459.<sup>7</sup>

## 2. PROFILE

Gomes Eanes, a monk with a legal background, was a coherent and conservative figure. He envisioned reform within a well-defined context, seeing it as a groundbreaking act rooted in profound and unconditional respect for the Rule, always adhering to the purest Benedictine tradition. (Orsino and Salvestrini, 2021, pp. 241-298).

For him, canon law and the established hierarchy were irrefutable; the entire behavioral structure of a monk rested on the priority and indisputable require-

<sup>7</sup> Special attention should be given to Saul António Gomes work in what concerns Gomes Eanes' activity as head of the Monastery of Santa Cruz in Coimbra (Gomes, 2002, pp. 439-540).

ments of discipline, precision, and, especially, perfect obedience.<sup>8</sup> All of this was combined with a pragmatic spirit, which continuously linked contemplation with proactivity. In other words, for Gomes, spirituality had to be accompanied by the power of initiative and zeal – essential conditions for any proposal of re-organization and improvement.

Gomes Eanes desired reform, observance, good administration, and, above all, spiritual ascension – the latter being possible only when based on the previous attributes. This is why almost all of his reformist activity is guided by a movement of reciprocal causalities. Since the good spiritual direction of the monastery should be the first obligation of an abbot, Gomes knew – consistent with the purest tradition of St. Benedict and his long-time mentor Ludovico Barbo – that he had to find the right balance between initiative and judicious action in his work. Indeed, it is this constant pursuit of balance that can be seen in his management (both temporal and spiritual), whether as abbot at the *Badia* or as prior of Santa Cruz in Coimbra.

His activity as a reformer was realistic because it was operationalized in a very concrete way, monastery by monastery. Always following the path of Eugenius IV,<sup>9</sup> the great promoter of this method, he proceeded to reform the monasteries house by house, city by city, using the appropriate occasions and suitable men for the task. His actions were always well situated in space and time, focusing on the specific rather than on the general principles.<sup>10</sup> Usefulness, sustainability, culture, art, and above all, faith, were the principles he applied in the reform of the *Badia* and the extensive work he initiated there, and later, in the governance of the canons of Santa Cruz in Coimbra (Gomes, 2002, pp. 439-540).

In the specific context of his concerns regarding art, Gomes Eanes actively promoted patronage, hiring artists specialized in mural and other forms of painting, such as the Portuguese painter João Gonçalves, who lived at the Florence Monastery for several years (Nunes, 1963, pp. 269-280). Indeed, regardless of medium, the Abbot of Florence demonstrated from early on an openness to the artistic element, which he considered essential both for enhancing the appearance

<sup>8</sup> Hence, later, as we will see, Gomes Eanes reacted violently to the “insubordination” of one of his favourite disciples, Friar Estêvão de Aguiar, in the context of the foundation of St. Benedict of Xabregas, in Lisbon. To the extent that it required the intervention of members of the royal family, namely Isabel (1397-1471, future Duchess of Burgundy) and Duarte (r. 1433 – 1438).

<sup>9</sup> For an overview of his pontificate (Uginet, 1994, pp. 642-645).

<sup>10</sup> As we shall see, both projects that extended Gomes’ reformist action to wide-ranging frameworks resulted in failure.

and magnificence of worship within the temple and as an indispensable element in the monks' daily life, particularly in their human and spiritual formation.<sup>11</sup>

These guiding principles were equally important in both attempts to merge the Badia with the Monastery of Santa Maria del Sepolcro, known as *Delle Campora* and belonging to the Order of St. Jerome, in 1421 and 1434, respectively (Nunes, 1963, pp. 197-212, 235-240, 255-257). The same can be said about the attempt to reform the small Monastery of St. Donino on the outskirts of Pisa in 1426 (Nunes, 1963, pp. 213-233).

### 3. THE CORRESPONDENCE: A WIDE NETWORK OF INFLUENCE TOWARDS RELIGIOUS REFORMATION

By observing the synergy derived from the interplay across his various spheres of activity – clearly visible in Gomes Eanes' *carteggio* – we can understand how his actions made certain events possible, such as the infiltration of Italian agents in Portugal in the first half of the fifteenth century, or conversely, the involvement of Portuguese nationals in key areas of Italian life, including academic and humanist circles, the acquisition and circulation of cultural and artistic items, religious pilgrimages, and, of course, diplomacy and trade (Costa-Gomes, 2017, pp. XI-XXI; Lopes, 2022, pp. 217-243). Above all, we see his association with the religious renewal projects led by the Avis dynasty to reform the Portuguese clergy.

Epistolary writing was a widespread form of communication in the late Middle Ages and served as a primary textual means of creating and strengthening relationships of trust and friendship (Costa-Gomes, 2004, pp. XI-XXI, II-37; Costa-Gomes, 2017, pp. XXXIV-XLIII). This was particularly true for Gomes Eanes, whose correspondence often bordered on intimacy.<sup>12</sup> His relationship with the royal family, in this context, stands out as a major example.

<sup>11</sup> An example is the cycle of 12 frescoes of the upper cloister of the *Badia* by a Portuguese author, with scenes from the life of St. Benedict. These are two periods of pictorial activity to which two painters correspond, one for each: the first is the aforementioned João Gonçalves (10 frescoes), the other is anonymous, probably Portuguese (Eloi de Tera, 2015, pp. 14, 19, 23, 33, 41, 58, 77, 82-85, 139, 157, 167-184, 187-210, 251, 284-286; Nunes, 1963, pp. 129 and 243-278).

<sup>12</sup> Close observation of these letters reveals personal emotions and perceptions, as well as intrinsic intentions and ideologies. As such, they are rare and invaluable historical sources. Some particularly revealing examples can be found in the following missives: Document n° 30, 1425. From Estevão de Aguiar to Fernando Falcão (Estevão de Aguiar urges his companion Fernando Falcão, who is

Endowed with this specific function, the letters in Gomes Eanes' *carteggio* allow for the reconstruction of the abbot's transnational web of social and political relations – especially during the 1430s, which coincided with the reign of King Duarte. Above all, they clearly reveal his reformist intentions and the importance of his personal connections to that project.

In fact, Gomes Eanes' *carteggio* reveals him as the epicenter of a network of Portuguese travellers – including noblemen, students, and clerics – who were active in Italy at the time. For the clerics, there was particular emphasis on matters related to the Curia. This network was made possible by Gomes Eanes' extensive influence and his involvement in various spheres of activity, most of which were linked to projects of religious reform.

As shown in Fig. 1, which pertains to the *carteggio* and chronology under study, the geographic breadth and the number of places from which the abbot of Florence received correspondence are remarkable, especially concerning his work in Italy.

---

in Portugal with Abbot Gomes Eanes, to reconcile himself with the abbot and submit to Gomes's authority in order not to damage the reforming initiatives already undertaken there); Document n° 37, 1426. From Estevão de Aguiar to Gomes Eanes (Estevão de Aguiar protests to Abbot Gomes about a letter sent to Portugal by the latter showing animosity towards him); Document n° 262, 1428. From Princess Isabel of Portugal to Gomes Eanes (Princess Isabel of Portugal writes in favour of Estevão de Aguiar and Fernando Falcão, monks now residing in Portugal, against whom the abbot Gomes Eanes was proceeding with excommunication because of borrowed books they had kept and because of their insubordination. She argues that she is protecting Estevão de Aguiar's initiative of founding a new monastery in Portugal and would be much displeased by further development of this conflict); Document n° 263, 1428, From Prince Duarte of Portugal to Gomes Eanes (Prince-heir Duarte of Portugal intercedes for the monks Estevão de Aguiar and Fernando Falcão against whom abbot Gomes Eanes was proceeding with excommunication, asking the abbot to reconsider his actions); Document n° 271, 1429. From Estevão de Aguiar to Gomes Eanes (Estevão de Aguiar claims to have received news in Portugal of the excommunication decided against him by abbot Gomes Eanes, and he begs the abbot to reconsider the reasons for such condemnation); Document n° 400, 1437. From Vasco Rodrigues 1480 to Gomes Eanes (Vasco Rodrigues, Cantor of the Cathedral of Braga, waiting in Venice to embark on a pilgrimage sends his will and testament to Abbot Gomes Eanes). At this point, we would emphasize that, due to its predominantly intimate nature and its association with the personal and private sphere, epistolary documentation can make a significant contribution to the study of medieval emotions and sensitivities – a field still developing and refining its own definitions. For further information on the scientific debate surrounding the History of Emotions, see (Almeida, 2017, pp. 253-288; Athanasiou, Hantzroula, Yannakopoulos, 2008, pp. 5-16; Costa, Mallorquí-Ruscalleda, 2012, pp. 1-4; Garrison, 2001, pp. 243-250; Kleinginna, Kleinginna, 1981, pp. 345-379; Larrington, 2001, pp. 251-256; Lewis, Haviland-Jones, Barrett, 2016, *passim*; Nagy, Bouquet, 2008, *passim*; Rosenwein, 1998, *passim*; Rosenwein, 2001, pp. 229-234; Rosenwein, 2002, pp. 821-845; Stearns, Stearns, 1985, pp. 813-836).

Nº	Letters send to Gomes Eanes (Places of origin)	Occurrences
<b>ITALY</b>		
1	Florence	17
2	Genoa	2
3	Rome	78
4	Padua	17
5	Cesena	1
6	Venice	28
7	Assisi	2
8	San Benedetto di Polirone (Mantua)	2
9	Pisa	113
10	Subiaco (Rome)	2
11	San Martino a Mensola (Florence)	7
12	Livorno	1
13	Santa Maria a Querceto (Florence)	1
14	San Michele di Agnano (Pisa)	1
15	Bologna	34
16	Badia ad Isola (Siena)	2
17	Mercatello	3
18	Vicenza	2
19	Santa Maria de Praglia (Padua)	1
20	Siena	4
21	S. Giacomo da Grigliano (Lavagno)	1
22	Perugia	1
23	Cervara	1
24	Arezzo	2
25	Tortona	1
26	San Quirico d'Orcia	1
27	Tivoli	3
28	San Casciano (Florence)	2
29	San Leonardo (Verona)	1
30	Ferrara	8
31	San Gaudenzio (San Godenzo)	1
32	Bibbiena	1
33	San Salvi (Florence)	1
34	Montepulciano	1
35	Fiumesino	2
36	Prato	1
37	Parma	1

38	Monte Senario (Vaglia)	1
	<i>Italy (location unknown)</i>	14
	<b>Total</b>	<b>362</b>
<b>PORTUGAL</b>		
39	Lisbon (Portugal)	51
40	Abrantes (Portugal)	1
41	Fronteira (Portugal)	2
42	Punhete (Constância, Portugal)	5
43	Torrão (Portugal)	2
44	Tentúgal (Portugal)	1
45	Alcácer do Sal (Portugal)	2
46	Porto (Portugal)	10
47	Coimbra (Portugal)	2
48	Estremoz (Portugal)	1
49	Aveiro (Portugal)	1
50	Braga (Portugal)	4
51	Santarém (Portugal)	9
52	Quintá da Barra (Portugal)	1
53	Salvaterra (Portugal)	1
54	Benavente (Portugal)	1
	<i>Portugal (location unknown)</i>	9
	<b>Total</b>	<b>103</b>
<b>FLANDERS</b>		
55	L'Écluse (Flanders)	1
56	Bruges (Flanders)	2
	<b>Total</b>	<b>3</b>
<b>SPAIN</b>		
57	Salamanca (Spain)	1
58	Burgo de Osma (Spain)	1
59	Barcelona (Spain)	1
60	Valencia (Spain)	1
	<b>Total</b>	<b>4</b>
<b>OTHERS</b>		
61	Buda (Hungary)	1
62	Tangier (Morocco)	1
	<b>Total</b>	<b>2</b>
	<b>TOTAL (Global)</b>	<b>474</b>

Figure 1

Equally remarkable are the occurrences from cities such as Rome, Pisa, Venice, Padua, Bologna, and even Florence. In the case of Rome, the numbers indicate Gomes Eanes' direct and indirect activity within the Curia. Notably, over his career between Portugal and Italy, he served six popes, each of whom was, to varying degrees, a reformer: Gregory XII, Martin V, Eugenius IV, Nicholas V, Calixtus III, and Pius II.

Cities like Pisa, with 113 occurrences, Venice, and Florence had a strong Portuguese presence at the time, mainly for commercial reasons. A good example of this is merchant Afonso Eanes, an agent of the Portuguese king in Italy. In total, he sent twenty-five letters from Pisa to Gomes Eanes. The same can be said for Bologna, due to the intense *peregrinatio academica* from Portugal.

Gomes Eanes appears as an abbot of a famous monastery, noteworthy for his observance and integrity, in-depth knowledge of the canons and legal procedure, and extensive connections with ecclesiastical and lay authorities, mainly with the Roman curia and some of the most significant reformers of his time.

Good examples are the letters exchanged with the monk Marino de Maffeo between 1421 and 1422, who at the time was representing the cause of the annexation of Santa Maria del Santo Sepolcro (le Campora) to the Badia Fiorentina, a papal decision opposed by the Prior of that monastery (Costa-Gomes, 2017, doc. 9, pp. 12-14).

Another can be found in the epistle sent to Gomes Eanes by the director of the Congregation of Santa Justina, Teofilo Michiel, dated June 16, 1424, informing him of the annual chapter's decision to entrust him with the project of reforming the monasteries of Rimini and Cesena by sending some of his monks there (Costa-Gomes, 2017, doc. 23, p. 26).

The correspondence with the monk Iacopo Niccolini is equally revealing. On January 16, 1426, he complained to the abbot of Florence about a monk who had stolen food, and at the same time asked him for help in mentoring the studies of a young and promising novice. Two years later, Iacopo again begged abbot Gomes Eanes to reconsider his decision of sending harmful and incorrigible monks to his community, whose behavior and vices would contaminate the others and cause scandal (Costa-Gomes, 2017, doc. 219, p. 208).

There are various other examples that show Gomes Eanes as the axis of circumstances somehow related to religious reform in Italy and Portugal, such as the letters by Biagio Onofri (monastery of Santo Donnino in Pisa on May 13, 1429), by his disciple Estêvão de Aguiar (on September 5, 1429), and by the monk Bartolo in 1430. In the first case, "the monks are disappointed that they will not have the visit of Abbot Gomes, as they rejoice on the growing numbers in the

community. (...) Biagio also refers to the acquisition of clothes for the winter.” (Costa-Gomes, 2017, doc. 280, pp. 269-270). In the second epistle, Estevão de Aguiar “asks for Abbot Gomes Eanes’ assistance in the reform of the monasteries of Portugal, and requests that some brothers be sent from Italy for that purpose.” (Costa-Gomes, 2017, doc. 290, pp. 278-279). Finally, the monk Bartolo reported to the abbot on the state of disrepair and popular agitation at the church of San Bartolo a Grieve, urging Gomes Eanes to visit soon (Costa-Gomes, 2017, doc. 306, p. 290).

A phenomenon that illustrates Gomes Eanes’ rare ability to build a solid network of solidarity – and, at the same time, his contribution to Church reform in the 15th century – was the ties of mutual friendship he established in Italy over the years with some founders of the new movements of observance. Ludovico Barbo, Juan de Mella (1397-1467), the *cubicularius* Arsénio, Fr. Beltramo de Correnti, abbot of the Congregation of Cervara, and Giovanni di Sicilia (the second leader of the Congregation of Santa Justina and abbot of St. Paul) are just a few examples. With them, he exchanged advice and services, sought their help, and rewarded them generously. These friendships were cemented through personal and epistolary contacts, as evidenced by their letters.

Another example is Gomes Eanes’ friendship with Fr. Lope de Olmedo (1370-1433), leader of the Order of the Hermit Monks of St. Jerome. Their relationship was characterized by regular contact, mutual help, consultations, and exchanges of ideological and practical influence.

Also noteworthy is his friendship with the three founders of the Portuguese Congregation of Secular Canons of Vilar de Frades – later known as St. John Evangelist, or more commonly, the *Lóios*: Preceptor João Vicente (1380-1463), Bishop of Lamego and future superior of this congregation; the preacher Martim Lourenço; and the nobleman Afonso Nogueira (1399-1464).<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Gomes Eanes’ role in founding the *Lóios* was crucial, as demonstrated by the correspondence he exchanged with João Vicente in 1426-1427. Particularly noteworthy are his efforts to secure the statutes of the Canons of St. George of Alga to aid in establishing the *Lóios*. In this context – as revealed by letters from August 9, 20, and 23, 1426, sent by the merchant Afonso Eanes to Gomes Eanes – Afonso Nogueira, one of the founders of the *Lóios*, was in Florence to obtain the statutes with the assistance of the abbot of Florence. Gomes Eanes took on the task of requesting the manuscripts from Giovanni Michiel (d. 1430), abbot of San Giorgio Maggiore in Venice (Costa-Gomes, 2017, doc. 69, pp. 71-72; doc. 72, pp. 74-75; doc. 73, p. 75). Both the missive sent by the latter on September 23 of that year to Gomes Eanes, and the letter from Afonso Nogueira (of January 2, 1428, also addressed to the abbot of Florence) showed the positive outcome of this process (Costa-Gomes, 2017, doc. 82, pp. 81-82; doc. 221, p. 113). See (Costa, 1986, pp. 202-220). On the origins of the Congregation (Pina, 2011; Falcão, 2018).

However, the strongest friendship Gomes Eanes cultivated in Italy was with the General of the Camaldulense, the humanist monk Ambrogio Traversari (1386-1439). This friendship was born out of a shared set of ideas and mutual admiration, nurtured in a circle of common friends – most notably Cosimo de' Medici (1389-1464) – and through the exchange of books, collaboration in the visitation of the Vallombrosa Abbey, joint assignments, loans, and various other circumstances (Lopes, 2018, p. 31-57; Orsino, 2021, pp. 1-27).

Another exemplary instance of Gomes Eanes as the center of a wide network dedicated to religious reform – particularly in Italy – was his role in founding a new convent for nuns in Florence, which rapidly grew and became famous as *Le Murate* ('Walled Women'). He worked to secure living quarters for them and to obtain the approval of Pope Eugenius IV. He personally copied the Rule and attached the Constitutions, which he also drafted for this purpose. Additionally, he assisted the nuns by securing papal commissions on their behalf and did everything in his power to ensure their requests were met (Nunes, 1963, pp. 304-314; Sousa, 1987, pp. 119-133; Sousa, 2002, pp. 683-699).

Finally, in considering the importance of personal relationships established by the Abbot of Florence for the development and application of his reformist program, we must highlight his role as an educator of reformers. His disciples, dispersed across various monasteries and orders, carried with them the practices of observance and the seeds of reform. The results would become apparent years later, evident in the improvement of several Camaldolese monasteries, the dynamic renewal within the Congregation of St. Salvi of the Order of Vallombrosa, and the flourishing Cistercian community at Settimo (Nunes, 1963, pp. 294-338). In the case of the latter, a letter sent by Domenico Capranica to Gomes Eanes on August 22, 1437, makes this particularly clear (Costa-Gomes, 2017, doc. 445, pp. 432-433).

#### 4. THE CONNECTION WITH THE CROWN ON DEVELOPING AN ECCLESIASTICAL REFORM TO THE PORTUGUESE REALM

This would soon make Gomes Eanes a key figure in the strategy of the Portuguese monarchy, which was committed to consolidating its power over the realm and eager to reinforce its international prestige. For the new dynasty, this included the reform of religious life, positioning the monarchy as a protagonist alongside ecclesiastical authorities, whose liberties and privileges remained a subject

of debate, as clearly reflected in the Jacobine laws of 1419 issued by King João I.<sup>14</sup> Throughout the fifteenth century, the Portuguese monarchy engaged in heated confrontations with the clergy due to the Crown's determination to reform the problematic state of religious life that prevailed in Portugal at the time.<sup>15</sup>

His son, King Duarte, in his book *Leal Conselheiro* (*Loyal Counselor*), advocates reforming action from an essentially spiritual perspective – namely, the interior renewal of the Christian faithful, both laity and clergy.<sup>16</sup> The Crown's strategy seeks, in fact, to gain the support of other religious movements, many of them influenced by ideals of solitude and voluntary poverty, with strong lay participation, to promote such religious reform. In this light, we should view the royal support – and that of the royal family and many members of the court's nobility – for the Franciscan and Dominican observances and for new religious orders such as the Hieronymites, the Secular Canons of Saint John the Evan-

<sup>14</sup> See the proclamation of the “Jacobine laws” of December 1419 (that is, forty ordinances concerning jurisdictional – and not theological or disciplinary – issues between the church and temporal power) which so displeased the Portuguese clergy. It was a significant moment in the relations between the Portuguese Crown and Church, which after that became tense (Costa, 1977, pp. 509-591; Ventura, 2012, *passim*).

<sup>15</sup> Relations between the king and the clergy in medieval Portugal were, in fact, far from smooth. Rather than stemming from theological or disciplinary conflicts, these tensions were jurisdictional, arising from the evolving definition of the king's authority. As in other Christian kingdoms – for example, in Castile (see Nieto Soria, 1993, *passim*) – the Portuguese king also regarded it as his right and duty to exercise jurisdiction over many matters that the clergy considered exclusively theirs, based on both theological principles and Roman law. This is, therefore, a stance taken by the kingdom's government, grounded in a conception of kingship that firmly holds that royal power should extend over all subjects, across the entire territory, and on all matters – particularly over laypeople and issues related to property and economic affairs. This conception of power draws on both Roman law and a claim to royal sacredness, which, in the Portuguese case, was solidified by the conquest of Ceuta in 1415. The Jacobin laws should, therefore, be seen in this broader context – that is, as part of a concerted strategy to define effective royal power. In this sense, they represent one of several episodes of tension and adjustment between spiritual authority and temporal power, a process from which the characteristic distinction between these two dimensions in modern Western states would eventually emerge. Another aspect of the conflict, exacerbated in Portugal by the Jacobin laws and its resonance in the Roman Curia, must be understood considering the serious crisis facing the Church at the time – particularly the conflicts between supporters of papal authority and conciliarists, who advocated for the Council's authority over the Pope. Regarding the nature and scope of this conflict between royal power and the Church, see (Marques, 1994, pp. 137-172; Ventura, 1997, 32-38; Ventura, 2009, 441-449; Ventura, 2010a, 491-538; Ventura, 2010b: 125-141; Rosa, 2012 [in particular the Introduction and the 3rd part, dedicated to the reform in fifteen century Portugal]).

<sup>16</sup> For insights on King Duarte's support for reforming the Church from a spiritual perspective, as evident in his book *Leal Conselheiro*, see (Carvalho, 2016, pp. 27-37; Dias, 1960, pp. 67-73; Duarte, 2007, pp. 252-256, 260-265, 270-272 and 280-282).

gelist, and the Hermits of Serra de Ossa (Rosa, 2000, pp. 492-505). Many of their members would be employed by the Portuguese kings as preachers and confessors, and as agents in diplomatic missions or in the service of internal policies, particularly on ecclesiastical issues (Costa-Gomes, 1995, pp. 110-129; Coelho, 2015, pp. 83-105; Rodrigues, 2020).

Throughout this entire process, the royal family's affection and preference for Gomes Eanes were evident, as he was seen as a reforming and zealous figure who advocated for an observant spirituality. A good example of this is found in the epistles dispatched by the following individuals and institutions: the papal prot-honorary Alvaro Ferreira (Rome, March 15, 1427; and Buda, between August and October 1426),<sup>17</sup> the acting proctor of the king of Portugal in the papal curia, João Rodrigues (Rome, February 2, 1429),<sup>18</sup> Afonso Eanes (Pisa, August 16, 1426),<sup>19</sup> the Council of the city of Lisbon (May 16, 1437),<sup>20</sup> Marco Contarini (Venice, April 22, 1437), and especially, King John I (Lisbon, July 28, 1429)<sup>21</sup> and King Duarte (Santarém, January 29 and March 23, 1437;<sup>22</sup> Lisbon, May 16, June 25, July 21, August 27 and September 9, 1437).<sup>23</sup> Also significant are the letters sent by Queen Leonor (q. 1433 – 1438, regent 1438-1439) to her brother, King John of Navarre (r. 1425 – 1479) from Santarém on January 31, 1437,<sup>24</sup> and to Gomes Eanes, from Abrantes on February 20, 1438.<sup>25</sup>

Two factors determined the Crown's choice of Gomes Eanes to carry out the reform in Portugal: first, his reforming spirit, demonstrated by his work in reforming the monastery of Santa Maria of Florence and other Italian monastic communities; and second, his alignment with the Crown's interests and his role as an advocate for Portuguese interests in Italy, especially near the Papal Curia – it is no coincidence that he served as ambassador both in Portugal and at the Curia.

In fact, Gomes Eanes moved with ease among the papal curia and the courts of cardinals, abbots, kings, and princes. He was even part of Pope Eugenius IV's inner circle at the time of the latter's flight to Florence.

<sup>17</sup> Costa-Gomes, 2017, doc. 158, p. 152; doc. 65, pp. 66-68.

<sup>18</sup> Costa-Gomes, 2017, doc. 272, pp. 257-258.

<sup>19</sup> Costa-Gomes, 2017, doc. 70, pp. 72-73.

<sup>20</sup> Costa-Gomes, 2017, doc. 408, pp. 398-399.

<sup>21</sup> Costa-Gomes, 2017, doc. 395, p. 381; doc. 301, pp. 285-286.

<sup>22</sup> Costa-Gomes, 2017, doc. 377, pp. 358-361; doc. 388, pp. 370-372.

<sup>23</sup> Costa-Gomes, 2017, doc. 406, pp. 392-395; doc. 424, pp. 412-413; doc. 436, pp. 425-426; doc. 447, pp. 434-436; doc. 456, pp. 447-449.

<sup>24</sup> Costa-Gomes, 2017, doc. 379, pp. 362-363.

<sup>25</sup> Costa-Gomes, 2017, doc. 492, pp. 487-488.

In Portugal, both Prince Duarte and his sister Isabel (1397–1471), the future Duchess of Burgundy, who supported the movements and proposals associated with the renewal of religious life from early on,<sup>26</sup> exemplify the alliance of powerful lay figures with Gomes Eanes in his reformist efforts.

Gomes Eanes served as a member of the royal councils of King Duarte and King Afonso V (r. 1438 – 1481). He also acted as papal legate for Portugal between 1435 and 1437, participating actively in significant Church events, including sessions of the Council of Basel/Ferrara/Florence (1431-1445), where he supported Pope Eugenius IV.

As Figs. 1, 2, and 3 illustrate, there is evidence of a dialogue between Portugal and Italy established and continually sustained by the Benedictine abbot, largely through epistolography – a dialogue that revealed the profound connection between religious and royal authorities, which helped to advance Church reform in fifteenth-century Portugal. The most productive period of this process was during the twenty years that Gomes Eanes spent in Italy: he travelled twice to Portugal during that time to promote reform, first of the Benedictine Order, from 1424 to 1426, and later, from 1435 to 1436, with the aim of ensuring a general visitation and reformation of the entire clergy in Portugal. In both cases, he had the support of the Crown.

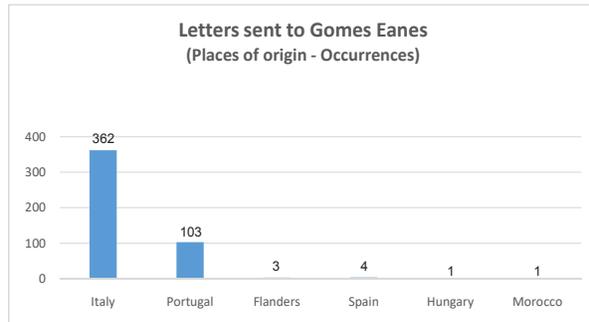
In 1424, he adopted a strategy similar to the one used in the reform of his own abbey, selecting a group of 17 monks who, under his leadership, could be placed in an existing monastery to implement a stricter observance of the Benedictine rule. The chosen monastery was Pendorada<sup>27</sup> – one of the oldest, with sufficient assets

<sup>26</sup> Indeed, even before marrying Philippe III of Burgundy, known as Philippe the Good (1396-1467), the Infanta undertook significant reform efforts. Once in Burgundy, she actively promoted the proposals of reformist movements from Northern Europe (closely linked to *Devotio Moderna*), which advocated for new currents of spirituality guided by observance. Her religiosity was clearly influenced by these movements, which targeted both clerical and lay dimensions of spiritual life. Culturally, the new Duchess stood out for her support of the translation of classical religious texts, as well as for fostering exchanges between the courts of Portugal and Burgundy. This included introducing works from the Portuguese court into Burgundy (for example, *Leal Conselheiro* – *Loyal Counselor*) and, conversely, disseminating works by authors from beyond the Pyrenees in Portugal. An example of this is the *Book of the Three Virtues* by the Italian poet and philosopher Christine de Pizan (1363 – c. 1430), who lived in France during the first half of the fourteenth century (Sommé, 1998, pp. 451-478). The sixteenth chapter of this work, entitled “Faith and Works,” is fundamental to understanding Isabel’s support for the reform of religious orders.

<sup>27</sup> The Monastery of São João Baptista da Pendorada was likely founded in 1059 by the monk Velino as part of the renewal of ecclesiastical and monastic life following the Council of Coyanza (1055). It was built following a model inspired by the rules of Fructuosus of Braga (c. 595 – 665) and Isidore of Seville (c. 560 – 636). Around 1080, the cenobium adopted Cluniac customs and the

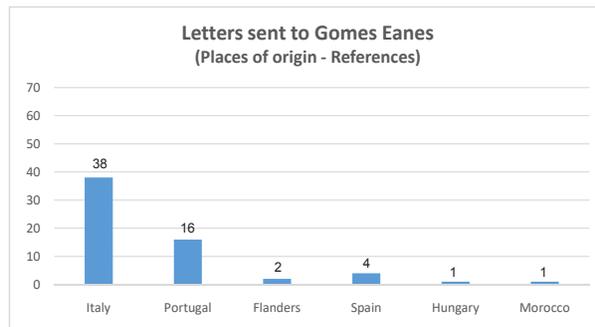
to support a community – in the diocese of Oporto, a region where the Order had its largest number of monasteries.<sup>28</sup> The project to reform the Portuguese Benedictine monasteries was ratified by the Pope on May 30, 1425 (Costa, 1963, p. 123), and on the same day, the king was authorized to use the monastery of Pendorada for that purpose (Costa, 1963, pp. 123, 128). It seems clear that the abbot intended to stay in Portugal, as Prior Álvaro of Portugal, who had been left in Florence to oversee the Badia, felt compelled to come to Portugal to persuade him to return to his community when signs of the project's failure became more evident.<sup>29</sup>

Italy	<b>362</b>
Portugal	<b>103</b>
Flanders	<b>3</b>
Spain	<b>4</b>
Hungary	<b>1</b>
Morocco	<b>1</b>



**Figure 2**

Italy	<b>38</b>
Portugal	<b>16</b>
Flanders	<b>2</b>
Spain	<b>4</b>
Hungary	<b>1</b>
Morocco	<b>1</b>



**Figure 3**

Rule of St. Benedict. It was governed by perpetual abbots until the early 15th century, after which it was led by commendatory abbots until 1569, when it was integrated into the Congregation of St. Benedict (see Mattoso, 2002a, pp. 9-49; Mattoso, 2002b, *passim*; Sousa, 2005, pp. 61-62).

<sup>28</sup> About the geography of the Order in Portugal, see (Sousa, 2016, pp. 43-91).

<sup>29</sup> Letter from Álvaro Dias (January 21, 1426), yet in Portugal, to the monks of the Badia Fiorentina (Costa-Gomes, 2017, doc. 39, pp. 42-44).

On his second journey, Gomes Eanes was accompanied by the Bishop of Lamego, João Vicente (1380-1463), one of the founders of the Congregation of the Secular Canons of Saint John the Evangelist, who was also committed to clergy reform. This new Congregation had the abbot of Florence's support from its inception, not only in its contact with the Venetian monastery of Saint George in Alga – whose constitutions they adopted – but throughout the entire process of recognition by the Holy See.

However, João Vicente was also a risky choice, as the Congregation was in open conflict with the powerful Archbishop of Braga, D. Fernando da Guerra, due to the privilege of exemption from episcopal jurisdiction granted by Eugenius IV to the community of Vilar de Frades. This community, located in an ancient Benedictine monastery given to them by the Archbishop himself, was established as the Congregation's headquarters. Furthermore, since his appointment as Bishop of Lamego, João Vicente had, on several occasions, been chosen by the pope to judge significant disputes involving the Archbishop (Pina, 2011, pp. 119-124).

Both projects were broad in scope and highly ambitious in their objectives, but they ultimately ended in failure. Only in the following century, as was the case with the rest of Christendom, would Portugal be prepared for a comprehensive reform initiative.

The specific reasons for this failure lie primarily in three main factors: first, the internal disagreements and opposition within the Benedictine Order itself, to which Gomes Eanes belonged; second, the resistance from other elements of the clergy who felt affected by the reform – those who perceived their rights and privileges as being diminished or threatened, in a context of tense relations or even open conflict between the clergy and the Portuguese monarchy; and finally, the papacy's deep concerns about the increasingly intense interference of royal power in ecclesiastical affairs.

The first factor becomes especially evident in the initial mission, notably due to resistance from other reformers, such as the influential Archbishop of Braga, Fernando da Guerra (1390-1467), and Friar André Dias (1348 – c. 1451), a renowned Dominican who later became a Benedictine abbot, bishop, theologian, canonist, and university professor in Rome. Friar André also participated in the Councils of Constance (1414-1418) and Basel-Ferrara-Florence (1431-1445) (Costa, 1963, pp. 59-164; Costa, 1967, *passim*; Costa, 1977, pp. 509-591; Marques, 1989, *passim*).

From the outset, Friar André Dias expressed clear reservations about the project. In 1426, he wrote to Gomes Eanes, suggesting a more suitable mon-

astery for the reform, specifically S. Miguel de Refoios de Basto, likely aware of the challenges surrounding the bull related to Pendorada (Costa, 1967, doc. 60, p. 292; Costa-Gomes, 2017, doc. 67, pp. 69-70).<sup>30</sup> Having obtained Pendorada for himself, Friar André Dias clearly opposed Gomes Eanes's intention to use that monastery as the starting point for the Benedictine reform in Portugal. In a letter dated January 28, 1436,<sup>31</sup> Friar André protested against the Abbot of Florence, claiming that in his attempts to introduce reform in Portuguese Benedictine monasteries, Gomes Eanes intended to deprive him of his rights. In this correspondence, Friar André Dias pleaded with Gomes Eanes to spare him from difficulties at this stage of his life, suggesting instead that he focus on reforming other monasteries, such as Pedroso, Santo Tirso, and Pombeiro, whose abbots – besides having more children and women in their monasteries than he did – were far more ignorant, foolish, reckless, and irresponsible. He even threatened to resort to the council.

In fact, such a project threatened the entire beneficial system that particularly affected the wealthiest monasteries and churches in the realm, which were utilized by both the Portuguese monarchs and the Holy See, often involving powerful and influential individuals. The obstacles stemming from this situation made it impossible for Gomes Eanes to carry out the reform of the Benedictines in Portugal and ultimately led to his return to Italy.

It is also possible to identify this first point in the dissensions that arose between Gomes Eanes and his disciples, as seen in the case of Friar Estêvão de Aguiar (?-1446) and Friar Fernando Falcão. Both were Portuguese noblemen and professed Benedictine monks from the Abbey of Florence. They received from Pope Martin V, on May 30, 1425, the authority to establish a Benedictine observant monastery in Portugal, to be built in the place of Xabregas, Lisbon, with the support of relatives and the faithful (Costa, 1963, p. 127).<sup>32</sup> In this process, Gomes Eanes, their mentor, felt unauthorized, as he preferred reforming existing monasteries rather than founding new ones. In this case, Gomes Eanes raised

<sup>30</sup> The issue seems to have been considered by Gomes Eanes and the Portuguese king, who tried to get this monastery for the abbot's project (Costa-Gomes, 2017, doc. 70, pp. 72-73; doc. 72, pp. 74-75). Letters of Afonso Eanes, both from August 1426.

<sup>31</sup> We follow the date established by António Domingues de Sousa Costa (Costa, 1967, doc. 145, pp. 353-354). Rita Costa Gomes dates the same letter from January 18, 1435, without explaining the criteria for such an option (Costa-Gomes, 2017, doc. 359, pp. 339-340).

<sup>32</sup> The initiative of Estêvão de Aguiar to get permission to found a new monastery was already confirmed in a letter addressed by him to Gomes Eanes dated from March 1425 (Costa-Gomes, 2017, doc. 27, pp. 29-31).

personal objections that hindered the progress of the reform: his authority was at stake – since he disagreed with the presence of Friar Estêvão and Friar Fernando in Portugal – and, moreover, he disapproved of Friar Estêvão’s independent initiative.

In essence, these were two reforming intentions, albeit divergent in their methods of implementation. The conflict reached a point where D. Gomes called for the excommunication of Estêvão de Aguiar and Fernando Falcão. The letters of the *Carteggio* reveal the conciliatory interventions of Prince Duarte and his sister, Princess Isabel, who worked toward reconciling the parties involved (Costa-Gomes, 2017, doc. 262, pp. 249-250 [letter from Princess Isabel, December 30, 1428] and doc. 263, p. 251 [letter from Prince Duarte, December 30, 1428]). Friar Estêvão de Aguiar himself wrote to the Abbot, asking him to reconsider the reasons for the condemnation (Costa-Gomes, 2017, doc. 271, p. 257 [January 1429]).

In other words, the reformist intentions and programs lacked consistency and uniformity, preventing the realization of Benedictine observance in Portugal.

The monastery of Saint Benedict of Xabregas was founded on properties granted to Friar Estêvão de Aguiar by Prince Henry, as the administrator of the Order of Christ, on May 21, 1426.<sup>33</sup> Besides, it had the support of King João I and his daughter, Princess Isabel,<sup>34</sup> who also granted significant assets to the newly founded monastery.<sup>35</sup> A small community of five monks had already set-

<sup>33</sup> The original donation chart dates from May 21, 1426 (Costa, 1963, p. 135, n. 155). It is mentioned in the letters addressed to D. Gomes by Martim Lourenço (Costa-Gomes, 2017, doc. 36, pp. 39-40) and Estêvão de Aguiar (Costa-Gomes, 2017, doc. 37, p. 41). Friar Fernando Falcão had already abandoned the project, moving to the Franciscans.

<sup>34</sup> According to Pero Lopes do Quintal, the king himself provided all the stone and stonework from the royal residence of Xabregas, while the costs for other materials (wood, lime, and additional stones) were covered by Princess Isabel. This first statement is confirmed by a royal letter dated August 26, 1426, in which King João I grants Friar Estêvão de Aguiar “all the stone and mortar of the walls, arches, and portals of our palace of Enxobregas, which is near the city of Lisbon,” instructing him to “dismantle the walls of the said palace and take the stone and mortar from them to construct the oratory in which they are prepared to serve God within the jurisdiction of that city.” (National Archives – Torre do Tombo, *Colecção Especial*, box 32, n° 47). The construction works were already on the move in December 1426 (Costa-Gomes, 2017, doc. 123, pp. 115-116).

<sup>35</sup> In October 25, 1426, the princess Isabel donates to Friar Estêvão de Aguiar and to his monastery (as said in the back of the document) two mills located in Alenquer, in her own lands (National Archives – Torre do Tombo, *Colecção Especial*, box 72, bundle 26, n° 1). On September 13, 1429, she adds to these assets a significant amount of lands (grain fields, vineyards, olive groves, vegetable gardens), houses and water-wells located near the monastery, in the place called “do Madeireiro” and along the valley of Xabregas, that she had gathered by donation or purchase (*ibid.*, n° 2).

tled in Xabregas by December 1428 (Costa-Gomes, 2017, doc. 262, pp. 249-250 [letter of Princess Isabel – December 30, 1428] and doc. 264, pp. 251-253 [letter of João Rodrigues, proctor of the King of Portugal at the papal curia – January 1429]). The reasons for the failure of this new foundation are unclear. It is certain, however, that D. Gomes continued to advocate for establishing the reform in an already existing Benedictine monastery. In 1429, he obtained the monastery of Pedroso, for which Friar Estêvão de Aguiar was appointed abbot (Costa-Gomes, 2017, doc. 272, pp. 257-258 [letter of João Rodrigues, proctor of King João I at the papal curia, February 2, 1429]).<sup>36</sup>

Correspondence with Gomes Eanes appears to confirm Estêvão de Aguiar's efforts to promote the Benedictine reform, as, in September of that year, he wrote to his former abbot requesting monks to assist him in this task (Costa-Gomes, 2017, doc. 307, pp. 290-291).<sup>37</sup> Nevertheless, a donation made to the monastery of Xabregas by Princess Isabel around the same time suggests that Friar Estêvão continued to use it as a starting point for his reform project. Two years later, on October 29, 1431, he was appointed by the Portuguese King and Prince Duarte, with the approval of Eugene IV, to assume leadership of the Cistercian monastery of Alcobaça (Gomes, 2012, p. 145).<sup>38</sup> Through this process, the place of Saint Benedict of Xabregas became integrated into the assets of the monastery, used by Estêvão de Aguiar during his stays in Lisbon as a royal counsellor.<sup>39</sup>

The second factor – the obstacles posed by other members of the clergy who felt impacted by the process – affects both missions, as they both occur in a context of conflict or tension between the clergy and the Portuguese monarchy, with strong clerical opposition to any reform initiatives from the king. In 1425-1427, this opposition was a reaction to the royal legislation of 1419, with complaints presented to the pope by the Portuguese clergy against the king's violations of Church liberties and immunities. The Archbishop of Braga was appointed by the

<sup>36</sup> The confirmation of his choice as abbot of Pedroso was issued on March 13, 1429 (Costa, 1963, p. 143).

<sup>37</sup> However, Estêvão de Aguiar never mentions the monastery of Pedroso, leaving unclear how he intended to pursue the reform of the Portuguese Benedictines. This issue is addressed in another letter, dated December 16, 1429 (Costa-Gomes, 2017, doc. 325, pp. 304-305).

<sup>38</sup> The former abbot, D. Fernando do Quental, still tried to reverse the royal and papal decision, as certified in a letter from João Rodrigues to Gomes Eanes (Costa-Gomes, 2017, doc. 33, pp. 37-38).

<sup>39</sup> We are grateful for this information provided by Prof. Iria Gonçalves. The monastery of Saint Benedict of Xabregas was granted to the Congregation of the Secular Canons of Saint John Evangelist (Lóios) on January 11, 1456, by the successor of Friar Estêvão do Aguiar, under pressure from King Afonso V, to establish a new house for the Congregation in Lisbon (Pina, 2011, pp. 137-140).

Holy See to lead this process, which, following a general meeting of the clergy in his diocese (December 15-22, 1426), culminated in the signing of a concordat on August 30, 1427, in Santarém (Costa, 1977; Ventura, 1997, pp. 36-38, 96-99; Marques, 1989, pp. 78-81; Rosa, 2012, pp. 179-183; Coelho, 2005, pp. 212-214).

The same opposition is vividly revealed in the context of Gomes Eanes's second reforming mission to Portugal in 1435-1436, when a plea was submitted by the proxies of the Portuguese prelates and clergy, then at the Curia, outlining objections to the appointment of João Vicente (1380-1463), Bishop of Lamego and founder of the Congregation of Lóios, and Gomes Eanes, Abbot of Florence, to lead such a mission. The purpose of the supplication was to prevent the visit and to refocus the pope's attention on the need to protect ecclesiastical freedoms through the appointment of impartial visitors who could withstand pressure from powerful lay figures. This concern stemmed from the fact that the initiative for the general visitation came from King Duarte himself. The plea even contained a veiled threat of appeal to the Council, which may have caused Pope Eugenius IV some apprehension (Costa, 1963, pp. 145-151; Ventura, 1997, pp. 100-103; Marques, 1989, pp. 81-88; Rosa, 2012, pp. 192-195; Duarte, 2005, pp. 189-192).<sup>40</sup>

The third factor, in turn, is fully evident in Gomes Eanes's second reform mission to Portugal. When King Duarte requested that Pope Eugenius IV appoint the Florentine abbot as the general reformer of Portuguese monastic congregations, the pope, concerned about the reaction of the Abbot of Cîteaux – who was his supporter at the Council of Basel – delayed the appointment as much as possible. After all, it is important to remember that this project aimed at a general visitation and reform of all clergy in Portugal.<sup>41</sup>

As can be concluded, all these mechanisms of obstruction and resistance, particularly those arising from within the very heart of Christendom, made it impossible for greater attempts at *reformatio* to succeed. Consequently, on both occasions, Gomes Eanes had to return to Italy without seeing the wishes of King Duarte – or his own – fulfilled.

Finally, we may also point to more abstract but equally significant causes for this failure: the powerful inertia created by established behaviours, as well as the inherent ambition and idealism of the projects themselves. These initia-

<sup>40</sup> We can probably relate this context to the quarrel between D. Gomes and the Archbishop of Braga, D. Fernando da Guerra, which led to several letters sent to the Abbot in an attempt to clarify the situation (Costa-Gomes, 2017, docs. 478-481, pp. 473-477; December 20-22, 1437 and [1438]).

<sup>41</sup> See note 40.

tives sought to reform an entire nation and, indeed, the whole Church at once, without the practical conditions, a unified and consensual reform plan, or a sufficiently powerful authority to enforce it.

##### 5. GOMES EANES AND PORTUGAL IN THE REFORMIST CURRENTS THAT CHARACTERIZE CHRISTENDOM OF THE TIME

Seen from a different angle, Gomes Eanes's trajectory serves as an example of how, throughout the 15th century, Portugal was not disconnected from the broader Christian world's search for the reform of religious life. On the contrary, to varying degrees, Portugal was part of contemporary international movements for Church reform and did not simply passively observe developments beyond its borders.

In many ways, these reformist currents were heirs to earlier sects and heresies (ranging from the 12th to the early 14th century) (Vauchez, 2014, *passim*), particularly in their spirit of contestation and desire for change. They shared several doctrinal and, consequently, ideological traits, which help explain the disorders and reactions they provoked within the Church. We refer here to the clear tendency toward establishing an interior, conscience-driven, evangelical, and de-clericalized form of Christianity. Ultimately, these currents culminated in the authentic desire for a *renovatio ecclesiae* – a deeply spiritual process aimed at deepening pastoral zeal and reducing the relaxed lifestyle of much of the clergy, returning to the perfection and rigor of early Christianity, closer to its source: Jesus Christ.

The *forma vitae* of the ecclesiastical world, rife with weaknesses and deviations, was a reality that needed to be addressed. It was essential, with varying degrees of radicalism, to combat and change this state of affairs: simony, clerical corruption, clientelism, the relaxation of the lesser friars – many of whom were steeped in ignorance and illiteracy – episcopal absenteeism, the temporal nature of the Papal Curia, and so on. In pursuit of authentic religious zeal, the renewal project for religious life had to be as comprehensive as possible, addressing not only the administrative and normative aspects but also the cultural and spiritual dimensions.

It is not surprising, then, that the 15th century was marked by several movements advocating for the reform of ecclesiastical institutions, aiming to align them more closely with the Gospel in both public and private Christian life, particularly among clerics and religious figures (Costa, 1963, pp. 59-164).

In the northern and central regions of Catholic Christendom, since the end of the 13th century, notable figures have emerged, including Master Eckhart (c. 1260 – c. 1328) and his mystical school, William of Ockham (c. 1287 – 1347), Marsilius of Padua (c. 1275 – c. 1342), John Duns Scotus (c. 1266 – 1308), and John of Jandun (c. 1285 – 1328). Entering the 14th century and gaining full affirmation by the 15th century, other key figures and movements stand out: John Wycliffe (c. 1328 – 1384) and the Lollards, John Huss (1369-1415) and the Hussites, Jerome of Prague (1379-1416), the movement led by Conrad of Prussia in the latter half of the 14th century, Dionysius the Carthusian (c. 1402 – 1471), the Dutch Dominicans, and, above all, the *devotio moderna*<sup>42</sup> movement and its followers, including the Carthusians of Cologne.

In the Latin countries, to the south, the influence of the observant mendicants – namely, the Franciscans and Dominicans – along with movements focused on eremitism and monastic reform, is especially prominent. Within this context, we can place the active contributions of Gomes Eanes. Furthermore, key figures such as Saint Francesca Romana (1384-1440) and Saint Lorenzo Giustini-ani (1381-1456) made notable efforts in promoting reform.

Meanwhile, other significant voices like Saint Catherine of Siena (1347-1380), Saint Brigid of Sweden (c. 1303 – 1373), and Saint Vicente Ferrer (1350-1419) of Iberia were deeply engaged in debates on ecclesiastical reform. In Spain, the efforts of Cardinal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517) were particularly influential, alongside those of the Franciscan and Dominican reformers, with Pedro de Villacreces (c. 1350 – 1422) standing out as a pivotal figure in the Franciscan reform movement whose impact extended into Portugal.

In Italy, the pre-Reformation period saw the influence of the Dominican preacher Girolamo Savonarola (1452-1498) as well as the observant branches of the Dominicans, Augustinian hermits, and the Franciscan Capuchins.

On the other hand, the councils themselves – particularly those of Constance and Basel-Ferrara-Florence – addressed these issues and underscored the urgent need for reform. However, the political conflicts that marked these assemblies, involving both the papacy and secular rulers, ultimately undermined the effectiveness of these calls for change. Despite this, the cause of reform remained closely linked with the councils' efforts for over a century. Rome viewed this

<sup>42</sup> One of those most impressive identity models related to religious reformism, which undoubtedly reached the Portuguese space.

movement as a threat aligned with the episcopal and parliamentary ambitions of the clergy at Constance and Basel, and it reacted strongly against it, as it did against conciliarism (Dias, 1960, pp. 5-31).

All reform movements and their leaders based their arguments on the evident failures and needs within Christian society, particularly in the ecclesiastical sphere. They denounced, with particular vigour, issues such as the luxury and moral laxity within the Church, the clergy's neglect of the Bible, the dominance of popular rites and devotions, the weakening of apostolic functions, and the exclusion of the laity from pastoral activities and spiritual life.

Gomes Eanes' reforms did not strictly align with all the prevailing trends, which at times advocated theses incompatible with Catholic doctrine and were, as such, condemned by various councils. However, like these movements, his reforms called for changes in many aspects of the Catholic Church, particularly advocating for a spirituality more aligned with the origins of Christianity – here, the connection with the *devotio moderna* is particularly relevant. This return to early Christian ideals emphasized the correct formation of the clergy and the purity of their actions.

Gomes Eanes' reforms are thus part of a broader process extending across Western Europe, with significant connections to Italian developments of the 1400s. The contacts he established, especially during his time in Italy, integrated his efforts into platforms of solidarity and supranational influence, ultimately reflecting the openness to mobility and exchange in secular and clerical reform proposals across 15th-century Christianity.

## 6. FINAL NOTES

To speak of Gomes Eanes is to speak of someone deeply integrated into – and, consequently, highly knowledgeable about – the reformist religious currents spreading through Christianity in his time. His reform program should not be viewed in isolation or as something stagnant but rather as part of a larger movement that extended far beyond Portugal's borders, reaching across Western Europe in the 1400s. He should be understood as having strong connections to both the Portuguese Crown and Italy.

Although his reformist efforts found success in Italy, especially through concrete cases of reform, they did not succeed as a comprehensive program covering an entire kingdom, as was attempted twice in Portugal. Supported by Kings João I and Duarte, Gomes Eanes participated in efforts to establish ecclesiastical

reform in Portugal, particularly by introducing Benedictine observance. However, these attempts ultimately failed.

Despite this, his influence on religious reform was still significant, both as head of the Monastery of Santa Cruz in Coimbra and as a mentor to other reformers who left a lasting mark on Portuguese religious life. Notably, his disciple Estêvão de Aguiar led the important Cistercian Monastery of Santa Maria de Alcobça as abbot for 15 years (1431-1446), where he successfully advanced reforms. However, these achievements were specific and limited to particular contexts.

#### BIBLIOGRAPHY

- Almeida, Adriana R. de, 2017: “Perspectiva sobre a história das emoções. O casamento de D. Leonor de Portugal com o imperador Frederico III (1452)”, in: Ana M. Rodrigues, Manuela S. Silva and Ana L. Faria (coords.): *Casamentos da Família Real Portuguesa: diplomacia e cerimonial*, vol. 1. Lisboa, pp. 253-288.
- Athanasiou, Athena; Hantzaroula, Pothiti; Yannakopoulos, Kostas, 2008: “Towards a New Epistemology: The ‘Affective Turn’”, *Historien*, v. 8, pp. 5-16.
- Batteli, Guido, 1938: “Due celebri monaci portoghesi in Firenze nella prima metà del Quattrocento. L’Abate Gomes e Velasco di Portogallo.” *Archivio Storico Italiano* 2, 96, pp. 218-27.
- , 1940: “L’Abate Don Gomes Ferreira da Silva e i portoghesi a Firenze nella prima metà del Quattrocento”, in: *Relazioni Storiche Fra l’Italia e il Portogallo*, edited by G. Bardi, Roma, pp. 149-163.
- Calati, Benedetto, 1984: “Dalla ‘lectio’ alla ‘meditatio’. La tradizione benedettina fino a Ludovico Barbo”, in Giovanni Francesco Trolese OSB (ed.), *Riforma della Chiesa, Cultura e Spiritualità nel Quattrocento Veneto. Atti del convegno per il VI centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1443)*, Cesena, pp. 45-58.
- Carvalho, José Adriano de Freitas, 2016: *Antes de Lutero: A Igreja e as Reformas Religiosas em Portugal no século XV. Anseios e limites*, Porto.
- Coelho, Maria Helena da Cruz, 2005: *D. João I, o que re-colheu “Boa Memória”*, Lisboa.
- , 2015: “The Royal Chapel during the Reign of King João I (1385-1433): the Role of its Clergymen”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, LXII, nº 128, pp. 83-105.
- Costa, António Domingues de Sousa, 1963: “D. Gomes Eanes, reformador da Abadia de Florença, e as tentativas de reforma dos mosteiros portugueses no século xv”, *Studia Monastica*, vol. 5, nº 1, pp. 59-164.

- , 1967: *Mestre André Dias de Escobar, Figura Ecuménica do Século XV*, Roma / Porto.
- , 1977: “Leis atentatórias das liberdades eclesiásticas e o Papa Martinho V contrário aos concílios Gerais”, *Studia historico-ecclesiastica. Festgabe für Prof. Luchsius G. Spätling O.F.M.*, Roma, pp. 509-591.
- , 1986: *Bispos de Lamego e de Viseu no século xv*, Braga.
- Costa, Ricardo da; Mallorquí-Ruscalleda, Enric, 2012: “À guisa de introdução: as Emoções na História”, *Mirabilia*, 15 (Jun.-Dez.), pp. 1-4.
- Costa-Gomes, Rita, 1995: *A Corte dos Reis de Portugal no final da Idade Média*, Carnaxide.
- , 2004: “Letters and Letter-Writing in Fifteenth Century Portugal”, in Regina Schulte and Xenia von Tippelskirch (eds.), *Writing, Reading, Interpreting and Historicizing: Letters as Historical Sources*, Florence, pp. 11-37.
- (ed.), 2017: *A Portuguese Abbot in Renaissance Florence. The letter collection of Gomes Eanes (1415-1463)*, Florence.
- Dias, José Sebastião da Silva, 1960: *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (Séculos XVI a XVIII)*, vol. I, Coimbra.
- Duarte, Luís Miguel, 2005: *D. Duarte. Requiem por um rei triste*, Rio de Mourro.
- Elbl, Martin and Elbl, Ivana, 2013a: “The Private Archive (Carteggio) of Abbot Dom Fr. Gomes Eanes (Badia di Firenze) – An Analytical Catalogue, with Commentary, of Codex Ashburnham 1792 (Biblioteca Medicea Laurenziana, Florence), Part One” *Portuguese Studies Review* 21.1 (2013), pp. 19-151.
- Elbl, Martin and Elbl, Ivana, 2013b: “The Private Archive (Carteggio) of Abbot Dom Fr. Gomes Eanes (Badia di Firenze) – An Analytical Catalogue, with Commentary, of Codex Ashburnham 1792 (Biblioteca Medicea Laurenziana, Florence), Part Two” *Portuguese Studies Review*, 21.2 (2013), pp. 137-202.
- Eloi de Tera, 2015: *Arte y reforma monástica en la Florencia posmasacciana: El ciclo mural del Chostro degli Aranci en la Badia Fiorentina*, Barcelona [Programa de Doctorado, Facultat de Geografia i Història – Universitat de Barcelona].
- Ashburnham 1792 (Biblioteca Medicea Laurenziana, Florence), Part Two” *Portuguese Studies Review* 21.2 (2013), pp. 137-202.
- Falcão, Nuno de Pinho, 2018: *Ecclesia Semper Reformada. A Congregação dos Lóios e a Reforma da Igreja (Itália, Portugal e África, 1404-1580)*, Porto.
- Farelo, Mário, 2008: *A oligarquia camarária de Lisboa (1325-1433)*, Lisboa, PhD Thesis.
- Fois, Mario, 1984: “I movimenti religiosi dell’osservanza nel ‘400: i benedettini”, in Giovanni Francesco Trolese OSB (ed.), *Riforma della Chiesa, Cultura e*

- Spiritualità nel Quattrocento Veneto. Atti del convegno per il VI centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1443)*, Cesena, pp. 225-262.
- Fonseca, Cosimo Damiano, 1984: “I canonici e la riforma di S. Giustina”, in Giovanni Francesco Trolese OSB (ed.), *Riforma della Chiesa, Cultura e Spiritualità nel Quattrocento Veneto. Atti del convegno per il VI centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1443)*, Cesena, pp. 293-308.
- Garrison, Mary, 2001: “The study of emotions in early medieval history”, *Early Medieval Europe*, vol. 10, n. 2, pp. 243-250.
- Gomes, Saul A., 2012: “Abbés et vie régulière dans l’abbaye d’Alcobaça (Portugal) au Moyen Âge: un bilan”, in *Les personnes d’autorité en milieu régulier*, Saint-Étienne, pp. 137-150.
- , 2002: “D. Gomes Eanes e a Capela de Santo André e dos Cinco Mártires de Marrocos do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra”, *Arquivo Coimbrão*, vol. 35, pp. 439-540.
- Ildefonso, Tassi, OSB, 1952: *Ludovico Barbo (1381-1443)*, Roma.
- Jr., Paul R. Kleinginna; Kleinginna, Anne M., 1981: “A Categorized List of Emotion Definitions, with Suggestions for a Consensual Definition”, *Motivation and Emotion*, vol. 5, n. 4, pp. 345-379.
- Larrington, Carolyne, 2001: “The psychology of emotion and study of the medieval period”, *Early Medieval Europe*, vol. 10, n. 2, pp. 251-256.
- Lewis, Michael; Haviland-Jones, Jeannette M.; Barrett, Lisa Feldman (eds.), 2016: *Handbook of Emotions*, New York – London.
- Lopes, Paulo Catarino, 2018: “Entre a Itália e Portugal. A relevância do livro na circulação cultural e reformista promovida pelo abade D. Gomes Eanes no século xv”, in Nunziatella Alessandrini, Mariagrazia Russo e Gaetano Sabatini (eds.), ‘*Homo est minor mundus*’. *Construção de Saberes e Relações Diplomáticas luso-italianas (sécs. XV-XVIII)*, Lisboa, pp. 31-57.
- , 2022: “Between Italy and Portugal. The importance of mobility and circulation in the reformist dimension of Gomes Eanes (1419-1439)”, in Maria João Branco, João Luís Fontes, (eds.), *Global Turns, Local Circles. People, ideas and models in flux in Medieval Europe*, Lisbon: pp. 217-243.
- Lunardi, Giovanni, 1984: “L’ideale monastico di Ludovico Barbo”, in Giovanni Francesco Trolese OSB (ed.), *Riforma della Chiesa, Cultura e Spiritualità nel Quattrocento Veneto. Atti del convegno per il VI centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1443)*, Cesena, pp. 59-71.
- Nagy, Piroška; Boquet, Damien, 2008: “Historians and Emotions: New Theories, New Questions”, *Cultural History of Emotions in Premodernity* (Available at <http://emma.hypotheses.org/147>)

- Marques, José, 1989: *A Arquidiocese de Braga no século XV*, Lisboa.
- , 1994: “Relações entre a Igreja e o Estado em Portugal no século xv”, *Revista da Faculdade de Letras. Historia*, Porto, 11, pp. 137-172.
- Mattoso, José, 2002a: *A abadia de Pendorada: das origens a 1160*, Lisboa.
- Mattoso, José, 2002b: *O monaquismo ibérico e Cluny*, Lisboa.
- National Archives – Torre do Tombo, *Colecção Especial*, box 32, n° 47.
- National Archives – Torre do Tombo, *Colecção Especial*, box 72, bundle 26, n° 1.
- National Archives – Torre do Tombo, *Colecção Especial*, box 72, bundle 26, n° 2.
- Nieto Soria, José Manuel, 1993: *Iglesia y génesis del estado moderno en Castilla (1369-1480)*, Madrid.
- Nunes, Eduardo Borges, 1963: *Dom Frey Gomez, abade de Florença: 1420-1440*, Braga.
- Orsino, Sofia, 2021: “Un manoscritto giuridico miniato tra la Badia Fiorentina ed il Portogallo del xv secolo: il codice Conventi Soppressi A 4 2554 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze”, *Clio@Themis. Revue électronique d’histoire du droit*, n. 21, pp. 1-27.
- Orsino, Sofia and Salvestrini, Francesco, 2021: “Per uno studio della biografia monastica benedettina in età umanistica. La *Vita* inedita di Gomes Eanes, abate portoghese della Badia Fiorentina (prima metà del xv secolo)”, *Bullettino dell’ Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, Roma, n. 123, pp. 241-298.
- Penco, Gregorio. 1984, “Vita monastica e società nel Quattrocento italiano”, in Giovanni Francesco Trolese OSB (ed.), *Riforma della Chiesa, Cultura e Spiritualità nel Quattrocento Veneto. Atti del convegno per il VI centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1443)*, Cesena, pp. 3-44.
- Pesce, Luigi, 1969: *Ludovico Barbo vescovo di Treviso (1437-1443). Cura pastorale – Riforma della Chiesa – Spiritualità* (2 Volumi), Padova.
- , 1984: “Ludovico Barbo vescovo riformatore”, in Giovanni Francesco Trolese OSB (ed.), *Riforma della Chiesa, Cultura e Spiritualità nel Quattrocento Veneto. Atti del convegno per il VI centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1443)*, Cesena, pp. 135-160.
- Pina, Maria Isabel Castro, 2011: *Os Lóios em Portugal: origens e primórdios da Congregação dos Cónegos Seculares de São João Evangelista*, Lisboa, PhD Thesis.
- Rodrigues, André Moutinho, 2020: *Capelães, Confessores e Esmoleres: Religiosos na Esfera do Poder Real (1385-1449)*, Porto, Master’s Thesis.
- Rosa, Maria de Lurdes, 2000: “A religião no século: vivências e devoções dos leigos”, in Carlos A. Moreira Azevedo (dir.), *História Religiosa de Portugal*, vol. I, Lisboa, pp. 423-510.

- , 2012: *As Almas Herdeiras. Fundação de Capelas Fúnebres e Afirmação da Alma como Sujeito de Direito (Portugal, 1400-1521)*, Lisboa.
- Rosenwein, Barbara H., 1998: *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Ithaca – London.
- , 2001: “Writing without fear about early medieval emotions”, *Early Medieval Europe*, vol. 10, n. 2, pp. 229-234.
- , 2002: “Worrying about Emotions in History”, *The American Historical Review*, vol. 107, n. 3, pp. 821-845.
- Sommé, Monique, 1998: *Isabelle de Portugal, Duchesse de Bourgogne. Une femme au pouvoir au XVIe siècle*. Lille.
- Sousa, Bernardo Vasconcelos e (dir.), 2005: *Ordens religiosas em Portugal. Das Origens a Trento – Guia Histórico*. Lisboa.
- Sousa, Ivo Carneiro de, 1987: “A rainha D. Leonor e as murate de Florença (notas de investigação)”, *Revista da Faculdade de Letras - História*, Porto, 4, pp. 119-133.
- , 2002: *A Rainha D. Leonor (1458-1525). Poder, misericórdia, religiosidade e espiritualidade no Portugal do Renascimento*, Lisboa.
- Stearns, Peter N., Stearns, Carol Z., 1985: “Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards”, *The American Historical Review*, 90, n. 4, pp. 813-836.
- Tramontin, Silvio, 1984: “Ludovico Barbo e la riforma di S. Giorgio in Alga”, in Giovanni Francesco Trolese, OSB (ed.), *Riforma della Chiesa, Cultura e Spiritualità nel Quattrocento Veneto. Atti del convegno per il VI centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1443)*, Cesena, pp. 91-108.
- Trolese, Giovanni Francesco, OSB, 1984: “Ricerche sui primordi della riforma di Ludovico Barbo”, in Giovanni Francesco Trolese OSB (ed.), *Riforma della Chiesa, Cultura e Spiritualità nel Quattrocento Veneto. Atti del convegno per il VI centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1443)*, Cesena, pp. 109-134.
- Uginet, François-Charles, 1994: “Eugène IV”, in Philippe Levillain (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, pp. 642-645.
- Vauchez, André, 2014: *Les Hérétiques au Moyen Âge. Suppôts de Satan ou chrétiens dissidents?*, Paris.
- Ventura, Margarida Garcez, 1997: *Igreja e poder no século XV. Dinastia de Avis e liberdades eclesiásticas (1383-1450)*, Lisboa.
- , 2009: “Elementos para a compreensão da vigilância do rei sobre o seu reino: o beneplácito régio”, in *Poder Espiritual/Poder Temporal. As relações Igreja-Estado no tempo da monarquia (1179-1909)*. *Actas do Colóquio*, Lisboa, pp. 441-449.

- , 2010a: “D. Duarte”, in *História dos Reis de Portugal*, Vol. 1, Lisboa, pp. 491-538.
- , 2010b: “O ofício de rei no Portugal quatrocentista. Teoria e práticas de poder”, in *O Portugal Medieval. Monarquia e Sociedade*, Carlos Nogueira (org.), São Paulo, pp. 125-141.
- , 2012: “As ‘Leis Jacobinas’. Estudo e transcrição,” *Medievalista* [online] 12, <https://medievalista.fcsh.unl.pt/MEDIEVALISTA12/ventura1203.html>
- Witters, Willibrord, 1984: “La legislazione monastica della Congregazione di S. Giustina nei suoi primordi (1419-1427)”, in Giovanni Francesco Trolese, OSB (ed.), *Riforma della Chiesa, Cultura e Spiritualità nel Quattrocento Veneto. Atti del convegno per il VI centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1443)*, Cesena, pp. 207-224.





## MEDIEVALISMO REDIVIVO, SIMBOLISMO FONÉTICO Y POESÍA ALQUÍMICA EN *BRONWYN* DE JUAN EDUARDO CIRLOT

REVIVED MEDIEVALISM, PHONETIC SYMBOLISM AND  
ALCHEMICAL POETRY IN *BRONWYN* BY JUAN EDUARDO CIRLOT

Alicia SILVESTRE MIRALLES  
Universidad de Zaragoza  
[aliciasi@unizar.es](mailto:aliciasi@unizar.es)

<https://orcid.org/0000-0002-2923-9424>

Recepción: 30/07/2024 – Aceptación: 16/12/2024

### Resumen

El propósito de este trabajo es abordar el medievalismo en el ciclo *Bronwyn*, amplio poemario de Juan Eduardo Cirlot. Se ejemplifica cómo el autor traza una imaginería y un espacio/tiempo medieval y mítico mediante diversos recursos en el plano léxico, a saber, la iteración de palabras, los campos semánticos y algunas isotopías textuales en torno a la naturaleza, el paisaje, el cuerpo y los colores. Estos cuatro polos funcionan como elementos vertebradores de todo el poemario y nos remiten a un espacio-tiempo creado y recreado. Mediante el análisis léxico nos centramos, en particular, en el campo semántico cromático, al tiempo que se relaciona con las fases de la *Opus magnum* alquímico. Nos detenemos, además, en el símbolo recurrente del cisne. Su aparición completa un marco de isotopías e imágenes medievales (espada, roca, torre, doncella, dama) en un tiempo habitado por Lohengrín, Parsifal, Leda, con ecos wagnerianos, artúricos, célticos y de las cruzadas. Además, se profundiza en el simbolismo fonético y la poesía permutatoria, como indicios de estilo y experimentalismo dentro de la trayectoria creativa del poeta barcelonés.

### Palabras clave

Medievalismo, alquimia, poesía, símbolo, fonética, léxico, Cirlot.

## Abstract

The purpose of this work is to address medievalism in the Bronwyn cycle, an extensive anthology of poems by Juan Eduardo Cirlot. It exemplifies how the author traces a medieval and mythical imagery and space/time through various resources on the lexical level, namely, the iteration of words, semantic fields and textual isotopies around nature, landscape, body, and colors. These four poles function as the backbone of the whole anthology of poems and refer us to a space-time created and recreated. Through lexical analysis we focus, in particular, on the chromatic semantic field, while at the same time relating it to the phases of the alchemical *Opus magnum*. We also dwell on the recurring symbol of the swan. Its appearance completes a framework of isotopies and medieval images (sword, rock, tower, maiden, lady) in a time inhabited by Lohengrin, Parsifal, Leda, with echoes of Wagnerian, Arthurian, Celtic and the Crusades. In addition, phonetic symbolism and permutatory poetry are delved into, as indications of style and experimentalism within the creative career of the poet from Barcelona.

## Keywords

Medievalism, alchemy, poetry, symbol, phonetics, lexicon, Cirlot.

### I. ANTECEDENTES, CONTEXTO Y COTEXTO

El Ciclo *Bronwyn* cuenta con dieciséis libros. Este poema fue escrito por Juan Eduardo Cirlot en 1967 a partir de su “encuentro/hallazgo” de la actriz Rosemary Forsyth, que encarna a Bronwyn en la película *The War Lord [El señor de la guerra]* (1965) de F. J. Schaffner. La visión de la musa desencadena en el poeta una retahíla fonética en deuda con el poema visual y con el simbolismo de los sonidos en su dimensión sinestésica, en estrecha relación con la música dodecafónica y atonal y con el valor de las letras en la Cábala y la cultura hebrea. Su encuentro con Marius Schneider en 1949 incita un interés por el simbolismo que será crucial en su obra, pues, como señala Janés (2014) su arte entronca con la corriente visionaria de la literatura centroeuropea. Asimismo, según Muriel (2008, p. 55):

La visión de Bronwyn saliendo de las aguas del pantano constituye el contrapunto invertido de la muerte de Ofelia. Sale de las mismas aguas y con las mismas flores para que Chrysgon de la Cruz, el señor de la guerra, se enamore de ella y pierda su feudo y la vida, en suma, para vengar el rechazo de Hamlet. Responde Bronwyn a los arquetipos de la amada muerta saliendo del sepulcro acuático y la doncella nacida del mar (Afrodita).

Al simbolismo de los sonidos Cirlot dedicó varios escritos y de ello son producto no solo obras como el ciclo *Bronwyn* (1967-1972), sino también *Inger*, *Permutaciones* (1971) y *Variaciones fonovisuales* (1972). A juicio de Janés (2014, p. 393), el germen de la permutación puede encontrarse en los nexos entre palabras diferentes “cuya suma de letras da el mismo resultado (*guematria*, Forshaw, 2014, p. 370) hallar una palabra en otras distintas (*notarikon*) o permutar convencionalmente las letras señalando las correspondencias posibles entre ciertas palabras (*temourah*)”. A este respecto, cabe señalar que el nombre *Bronwyn* recuerda a la *Branwen* de la mitología celta, importante personaje de la Segunda Rama de los *Mabinogion*, que narra el origen de la lucha entre Gales e Irlanda. La recuperación de la imaginaria celta puede rastrearse en la época inmediatamente precedente en Jorge Luis Borges, por ejemplo, quien reconoce la querencia que en la poesía celta había por la naturaleza y el paisaje.<sup>1</sup>

Por otro lado, en cuanto a la estructura y la ilación de contenidos, afirma Ansón (1994) que para penetrar en estos poemas de herencia cinematográfica y entender la trama de su relato, conviene reconstruir el hilo conductor de imágenes y planos (Ansón, 1994). Por su parte, Victoria Cirlot nos recuerda que el poeta entró en contacto con la antigua poesía germánica y celta por medio del oído y en particular de “las acumulaciones de consonantes aliteradas”, que se encuentran en el último libro del ciclo (Cirlot, 2001, p. 23).

Ese estilo aliterativo lo encontramos también en poema épico anglosajón *Beowulf* (c. 1000), los “*kenningar*” de la poesía antigua germánica<sup>2</sup> y en la novela artúrica inglesa (por ejemplo, *Sir Gawain and the Green Knight*, del último tercio del siglo XIV). Fernández Moreno (2016) habla de “*Las kenningar*”, un ensayo de Borges publicado en 1933 en el que el argentino analiza un tipo específico de

<sup>1</sup> Borges en “Discurso de don Jorge Luis Borges en su recepción académica” con motivo de su ingreso en la Academia Argentina de las Letras (16 de agosto de 1962) afirmaba: “Hablé de la literatura de los celtas; el término es vago. Estos habitaban, en la antigüedad, los territorios que un remoto porvenir llamaría Portugal, España, Francia, las Islas Británicas, Holanda, Bélgica, Suiza, Lombardía, Bohemia, Bulgaria y Croacia, además de Galacia, situada en la costa meridional del Mar Negro; los germanos y Roma los desplazaron o sojuzgaron en arduas guerras. Ocurrió entonces un acontecimiento notable. Así como la genuina cultura de los germanos logró su máxima y última floración en Islandia, en la *Última Thule* de la cosmografía latina, donde la nostalgia de un reducido grupo de prófugos rescató la antigua mitología y enriqueció la antigua retórica, la cultura celta se refugió en otra isla perdida, en Irlanda” (Borges, 1962, p. 305). Previamente, Borges había publicado *Antiguas literaturas germánicas* (1951), en la que se ocupaba de la literatura anglosajona, de la literatura alemana y de la literatura escandinava.

<sup>2</sup> Hacia 1220, es decir, en época tardía y como testimonio, Snorri Sturlusson recoge en “*El lenguaje del arte escaldico*” (*Skáldskaparmál*) de la *Edda menor* un ‘catálogo’ de ‘*kenningar*’.

metáfora que se identifica como pilar estilístico clave de la poesía escáldica. Su interés por la literatura germánica e islandesa medieval se manifiesta también en que usa ese tipo de perífrasis metafórica que se construye con un sustantivo como base. A él se añaden otros sustantivos como complemento (genitivo). Esta poesía tuvo especial esplendor a partir del siglo IX en la literatura escandinava.

Puesto que *Bronwyn* es una amplia obra compuesta por diversos poemarios y dado que estos fueron creados a lo largo de más de un decenio, cada nuevo poemario incorpora innovaciones formales, semánticas, conceptuales y estilísticas que suponen un punto de inflexión en la aproximación a lo expresivo. El poeta busca con cada opúsculo superarse y manifestar de otra manera el mismo conflicto, polaridad o relación, pero lo hace desde prismas diferentes, podría decirse que caleidoscópicos, puesto que en cada nueva entrega reinventa su forma de decir de manera experimental. Es no solo innovador con respecto de la tradición, sino también a su propia evolución estilística.

De ahí que por varios motivos pueda hablarse de ‘medievalismo’ en este conjunto de obras. El primer motivo es que se nutre de elementos míticos celtas, nórdicos y germánicos, y motivos artúricos, como señaló V. Cirlot (2001, 24). Esta documenta el agradecimiento que su padre, J. E. Cirlot muestra hacia el simbólogo Schneider. Esa admiración se plasma en que toma el “paisaje megalítico” que usará tanto para *Bronwyn* como para “La dama de Vallcarca”. Recordemos que esta dama se rastrea, asimismo, en *La dama de Shalot* (1833-1842) de Alfred Tennyson, musa del prerrafaelismo y cuya imagen enlaza la tradición artúrica catalana con la castellana.<sup>3</sup> Victoria Cirlot (2001, p. 44) añade que dicha influencia se rastrea:

Desde los *Mabinogion* celtas —en la traducción inglesa de G. y Th. Jones— hasta la novela en prosa del ciclo de la Vulgata, *La quête del saint Graal* de hacia el año 1225 —que Cirlot poseía en el original francés antiguo—, pasando por Chrétien de Troyes y su *Perceval* en la traducción al castellano dedicada por Martín de Riquer, junto con la bibliografía más importante que había aparecido del tema por aquellos años (R. S. Loomis, J. Marx, J. Markale, etc.).

<sup>3</sup> Parecida admiración encontramos en Jorge Luis Borges o a J. R. R. Tolkien, por ejemplo. Borges escribe el cuento *Ulrica* inspirado por un amor con una nórdica (Ulrike von Küllman) que tiene lugar, como Bronwyn, en un tiempo “mítico”. De igual modo, cabe señalar que J. R. R. Tolkien fascinado por las posibilidades ‘estilísticas’ de la literatura anglogermánica antigua, así como por la novela artúrica inglesa, acometió la tarea de componer sus ‘versiones’ de *The Legend of Sigurd and Gudrún* (2009) y *The Fall of Arhur* (2013), publicadas póstumamente por Christopher Tolkien.

En 1944, Cirlot sueña con “la doncella de las cicatrices”, una cartaginesa, que dará lugar al poemario bajo el mismo título en 1967. Dicho sueño originó *El libro de Cartago* escrito en 1946. Ese mismo sueño había sido publicado ya en 1945: “¿Eres verdaderamente cartaginesa? / Hice esta pregunta con el hondo dramatismo del que espera la salvación de su alma de la respuesta. Estaba yo en la Gran Iglesia que a veces se levanta en mis noches. Una multitud ataviada con galas medievales llenaba hasta rebosar las amplias naves. / Entonces comenzó a oírse: ¡Milagro! ¡Milagro!” (Cirlot, 2001, p. 31).

## 2. MEDIEVALISMO CIRLOTIANO

Juan Eduardo Cirlot construye un mundo con el ambiente medieval de *Bronwyn*, que había sido precedido por el *Poema del siglo VIII* escrito a finales de 1963 en su primera versión. Así lo comparte en carta a Jean Aristeguieta el 26 de mayo de 1970:

Tras *Blanco y Los espejos* (1962, 1963), empecé, como en un estado segundo, a verme viviendo en la alta Edad Media (prerrománico). Yo había sido amado por una doncella céltica y yo había muerto de una lanzada en una batalla. Recordaba al sabio de la época, el primer historiador de Inglaterra (de allí procede una rama de mis antepasados), Beda llamado el Venerable. Escribí un poema corto (menos de la mitad del que tienes) hacia finales de 1963 o principios de 1964. Era mi fase “oscura” en poesía. Quedó inédito (...) hay dos versiones: la primera, con cuantos elementos te he mencionado, era el presentimiento de *Bronwyn*, encontrada en el verano de 1966 [...] y la segunda es solo el perfeccionamiento del trasfondo que puede engendrar una problemática tan peculiar como la mía.

Las armas medievales coleccionadas por él en su despacho, la pintura pre-rafaelita, su gusto por el arte gótico (patente en su obra sobre *La pintura gótica europea*) son detalles que confirman, como subraya V. Cirlot (2001, pp. 42-44), la Edad Media que le fascinaba. Era

la del norte, dentro de una atmósfera de blancos y negros, como muestra el cine de Ingmar Bergman. El escenario de *Bronwyn* es una síntesis de todas las ciudades medievales, pues se conjugan hondamente lo arcaico que aquí es celtismo, el bosque como templo en el que se conservan los restos de megalitismo, los dólmenes; el románico con la torre normanda como las que se pueden ver en Gales, construidas desde la conquista normanda de la isla en el año 1066 tal como conmemoró el tapiz de Bayeux;

[...] Pero no solo la atmósfera del poema medieval, al menos según la Edad Media que nos han transmitido los restos arqueológicos y las recreaciones pictóricas y cine-

matográficas, sino que la escritura quiere ser también arcaica, fundamentada en la alteración, en los *kenningar*, [...]. *La Quête de Bronwyn* parece surgida de una novela del ciclo artúrico, del ciclo del Graal concretamente, lo cual no es extraño si se tiene en cuenta que el mito *Bronwyn* llevó al poeta al estudio profundo de la literatura medieval.

El segundo argumento que permite hablar de ‘medievalismo’ es un conjunto de vocablos seleccionados que vertebra todos los libros que componen la obra y que podemos agrupar en torno a varias isotopías (Greimas, 1966; Eco, 1979).<sup>4</sup>

Por un lado, la del cuerpo de la amada y la del propio cuerpo. Por otro lado, el paisaje como testigo y trasunto del paisaje interior. En él, encontramos conceptos clave que habitan “ultratemporalmente” y apelan a un tiempo mítico, antiguo, que todo ser humano conoce. Por ejemplo:

- Celeste: Sol, luz, noche, estrella, nubes y cielo.
  - Lo meteorológico/temporal: ‘ocaso’, ‘niebla’, ‘primavera’, ‘nieve’ y ‘bruma’.
- Terrestre: ‘arena’, ‘hierba’, ‘maleza’, ‘roca’, ‘tierra’, ‘hiedra’, ‘aves’, ‘sombras’, ‘pantano’, ‘rama’, ‘horizonte’, ‘barro’, ‘cieno’, ‘espiga’, ‘flor’, ‘pradera’ y ‘bosques’. A este campo pertenecerían también los elementos y su orografía: ‘arrecife’, ‘costa’, ‘agua’, ‘orilla’, ‘llama’, ‘torrente’, ‘fuego’ y ‘cataratas’.
  - Mineral: ‘piedra’, ‘carbón’, ‘granito’, ‘alabastro’, ‘runas’, ‘dólmenes’, ‘diamante’, ‘zafiro’, ‘amatista’ y ‘estatua’.
  - Metálico: ‘plata’, ‘oro’, ‘plomo’, ‘óxido’, ‘hierro’ y ‘bronce’.
- Humano. Partes del cuerpo: ‘brazos’, ‘frente’, ‘manos’, ‘ojos’, ‘cabellera’, ‘dedos’, ‘mirada’, ‘corazón’, ‘boca’, ‘sonrisa’, ‘cerebro’, ‘muslos’, ‘sienes’, ‘sangre’, ‘entrañas’ y ‘rodillas’.
- Semiótico. Los signos y sonidos:<sup>5</sup> ‘línea’, ‘palabra’, ‘nombre’, ‘letra’, ‘grito’, ‘llanto’, ‘raya’, ‘signar’, ‘marca’, ‘idioma’, ‘crujido’, ‘página’ y ‘signo’.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Greimas define isotopía como “un ensemble redondant de catégories sémantiques qui rend possible la lecture uniforme du récit” (1966, p. 139 y ss.; 1970, p. 188). Eco (1979, p. 181) la define como “término-saco” en el cual se incluyen varios fenómenos semióticos que funcionan a modo de “la coherencia de un trayecto de lectura” y en la que están envueltos diferentes niveles de texto. Aunque son conceptos usualmente aplicados a textos narrativos, nada impide aplicarlos a los poemas de J. E. Cirlot, porque el autor posee un estilo altamente narrativo.

<sup>5</sup> “Todo en el ciclo se sitúa en el límite del lenguaje y más allá de él, como toda obra poética referida a la pura interioridad que siempre ha necesitado de ‘nuevas palabras’” (Cirlot, 2001, p. 41).

<sup>6</sup> El detalle sobre dónde se encuentra cada palabra puede consultarse en el anexo I con sus tablas.

Ahora bien, es necesario señalar que la frecuencia de estos términos ha de ser contemplada de manera absoluta y relativa, es decir, por un lado, podría contarse su frecuencia en uno de los opúsculos, tanto como en la obra completa, lo que arrojaría pesos diferentes en su ponderación. Así pues, entre todos estos elementos, fácilmente adscribibles al Medioevo por su generalidad, nos detendremos en el análisis de ‘lo mineral’ y ‘lo metálico’, por su prominente representación alquímica.<sup>7</sup>

De ese modo, hay poemas que destacan por una honda atmósfera medieval, como este (70):

Toma mi oscuro anillo inmemorial.

Mi armadura deshecha se deshace  
y de sus mallas muertas salen fuegos  
azules, Bronwyn; puedo verlos, tiemblan.

Tiro el guante de hierro, soy tu siervo.  
El mar que me acompaña por un mar  
de sombra se deshace en el vacío.

Estoy cansado de estar muerto y ser.

<sup>7</sup> Todas las referencias proceden de Cirlot (2001) y se indica la página. Numeraremos el ciclo cronológicamente como sigue: 1. *Brownyn* (1967, pp. 59-92); 2. *Brownyn II* (1968, pp. 93-114), 3. *Brownyn III* (1968, pp. 115-138), 4. *Brownyn IV* (1968, pp. 139-178), 5. *Brownyn V* (1968, pp. 179-200), 6. *Brownyn VI* (1969, pp. 201-226), 7. *Brownyn VII* (1969, pp. 227-242), 8. *Brownyn VIII* (1969, pp. 243-278), 9. *Brownyn, n* (1969, pp. 279-310), 10. *Brownyn, z* (1969, pp. 311-334), 11. *Brownyn, x* (1970, pp. 335-352), 12. *Brownyn, y* (1970, pp. 353-384), 13. *Con Brownyn* (1970, pp. 385-410), 14. *Brownyn, Permutaciones* (1969, pp. 411-432), 15. *Brownyn, w* (1971, pp. 433-478), 16. *La Quête de Bronwyn* (1971, pp. 479-523). En las tablas de los anexos aparecerán los 16 opúsculos correlativamente numerados. Seguimos la numeración de (2001), aunque en sus cartas el poeta refiere una numeración diferente, seguramente con obras que podemos consultar en los apéndices. En cada categoría hemos incluido sus derivados léxicos (p. ej., piedra, empedrar; o carbón, carbonizado) y hemos incluido entre paréntesis el número de veces que aparece. Sería discutible entender ‘sol’ y ‘rubio’, como nodos isotópicos de ‘oro’, o la ‘luna’ y lo lunar por ‘plata’. Un análisis más profundo de estas relaciones semántico-simbólicas sería posible, pero no lo abordaremos aquí por no extendernos. En trabajos futuros podría estudiarse la evolución cromática, además de la mineral y la metálica. Otra aproximación interesante podría ser analizar los adjetivos que acompañan cromáticamente: “oro rosa blanco” > “oro amarillo” (p. 381), “oro verde” (p. 459). En el campo de lo mineral se han excluido para acotar, algunos términos que no están tan estrechamente relacionados, como: estatua, relieves, grietas, endurecer, muro, estratos, arena, cieno, barro, duna, montaña, llanura y landas.

Y: “Regreso a tu Brabante / Imaginariamente. / Porque aquel año mil ya se perdió [...] frente a unos frisios rubios [...]”, una torre de normanda forma” (pp. 314-315); “Antorchas negras y cotas de malla” (p. 318); y “El gregoriano oscuro de los siglos”, (p. 337).

El caballero vuelve a aparecer a retazos después: “se disputan mi espada, mi armadura” (p. 74). Hay sintagmas que ambientan ese mismo escenario atemporal: “espada románica” (p. 62), “La tierra de las nieblas” (p. 68), “Pantano de rosas tenebrosas” (p. 68), que remite a Ofelia, y “Oscuro anillo inmemorial” (p. 70). Así lo confirma V. Cirlot cuando comenta el primer opúsculo: “su urdimbre temática [...] el haber vivido ya en el pasado —concretamente en el oscuro y medieval siglo XI—” (2001, p. 90). ‘Losas’, ‘cruces’, ‘espadas’, ‘escudos’, ‘coronas’, ‘anillos’, ‘altares’, ‘bosques’, ‘cenizas’, ‘umbrales’, ‘ecos’, ‘abismos’, ‘sepulcros’, ‘torres’, ‘llanuras’ o ‘cementérios’ pueblan los poemas con brumas y nieblas, entre cielo y tierra, entre el espacio y el tiempo. En *Brownyn IV*, comenta V. Cirlot: “En el fondo Cirlot, que tiene antepasados bretones e irlandeses, emplea la poesía para huir a ese mundo céltico” (2001, p. 176). Por su parte, Zarandona (2019, pp. 248-250) afirma que Juan Eduardo Cirlot sentía predilección por Perceval, y que conocería “los antecedentes clásicos de la literatura artúrica castellana desde los ciclos del romancero y las composiciones dedicadas a Tristán o Lanzarote hasta la novela de caballería desde *Amadís de Gaula* hasta *Don Quijote*”. Zarandona expone que la originalidad del barcelonés radica en incluir al caballero Tristán en su poema a san Juan de la Cruz, identificando los ánimos del caballero y del santo.<sup>8</sup> Ahora bien, la influencia más directa, sin duda, procede de las fuentes artúricas francesas e inglesas, habida cuenta de la estrecha relación que mantenía con el romanista Martín de Riquer. Este, sin embargo, disentía en lo tocante a la influencia céltica en la literatura artúrica.

Asimismo, es intensa la presencia de un vocabulario religioso (‘cruz’, ‘cáliz’, ‘llaga’, ‘incienso’, ‘sepulcro’, ‘anillo’, ‘sacramento’, ‘corona’ y ‘losa’). En este campo, se incluye un subcampo relacionado con lo caballeresco,<sup>9</sup> lo artúrico y las

<sup>8</sup> A este respecto completa la escena y lo reafirma el reciente trabajo de Contreras y Baró (2024) sobre el *Athleta Christi*.

<sup>9</sup> E. Köhler (1990, pp. 13-14): “En otras palabras, y anticipándonos a los resultados de nuestro estudio: la novela artúrica despliega progresivamente una exigencia de la hegemonía histórico-universal del mundo caballeresco y cortés, envuelto en un halo de cuento de hadas y trasladado a un universo poético; las contradicciones y la incertidumbre de ese mundo, que comienzan a manifestarse en una realidad histórica totalmente diferente, conseguirán: sea transformar en representaciones escatológicas la excesiva autonomía de la imagen del hombre caballeresco, sea reenviar a una idealidad que no compromete y que deviene un fin en sí misma, más estético que moral. Nos parece que

cruzadas: ‘torre’, ‘velo’, ‘lanza’, ‘espada’, ‘doncella’, ‘cota de malla’, ‘antorchas’, ‘castillo’, ‘gregoriano’ y ‘diademas’. Hay que señalar cómo el vocabulario sacro aumenta en las obras décima y undécima: ‘hosanna’, ‘druida’ y ‘filacterias’ (p. 345) y sigue hasta el final: ‘unción extrema’ (p. 381), ‘imagen sacramento’ (p. 404), ‘llena de gracia’ (pp. 359, 440 y 468), ‘santa Bronwyn’ (p. 441), ‘Bronwyn sacramentaria’ (p. 444), ‘Bronwyn descendimiento’ (p. 451), ‘Bronwyn disolución’ (p. 452), ‘bendiciéndote’ (p. 456), ‘piedad’ (pp. 457 y 471), ‘espíritu’ (pp. 458, 462 y 471), ‘plegaria’ (p. 464), ‘aparición’ (p. 466), ‘númenes’ (p. 473), ‘sacramentaria Bronwyn’ (p. 507), ‘hada’<sup>10</sup> (p. 508) y ‘Daena’ (p. 509).

En cuanto a los juegos de orden y ritmo, en *Bronwyn n* (1969) juega a la alternancia de los mismos versos que encontrábamos en *Bronwyn VII*, también de 1969. Vuelve a ser motivo al año siguiente en *Bronwyn, permutaciones*, una colección de poemas que alternan tres cuartetos y cambian el orden de sus mismos versos y algunos pequeños elementos en el orden sintáctico. A medida que el poemario avanza se rompe la estructura de tres estrofas para pasar a otras formas más largas en línea, pero más breves en versos: tres pareados, dos tercetos, un terceto en una progresión que va disminuyendo, adelgazándose (2001, pp. 414-427).

Las escalas cromáticas aparecen estrechamente vinculadas al devenir alquímico con colores repetidos. Entre estos encontramos: ‘plata’, ‘oro’, ‘dorado’, ‘ceniza’, ‘blanco’, ‘azul’, ‘sonrosado’, ‘rosa’, ‘gris’, ‘verde’, ‘áureo’, ‘azul’, ‘morado’, ‘celeste’, ‘carbonizado’, ‘transparente’, ‘platino’, ‘violeta’, ‘ceniciento’, ‘roja’, ‘rubio’, ‘lívido’ y ‘amarillo’.

En el opúsculo titulado *Bronwyn, permutaciones* se recoge una carta del propio poeta en la que éste declara que lleva a cabo selecciones del material poético cambiando la métrica “de modo que al final queda un verso que parece un fresco románico pero pintado en cielo” (Carta a Carlos Edmundo de Ory del 28 de

---

la comprensión lo más precisa posible del desarrollo de los elementos constitutivos del contenido y de la forma de las novelas artúricas, en la complejidad de sus funciones y de problemática, trasladada de un trasfondo real a un plano poético-ideal, deberá permitir determinar con evidencia suficiente la aportación de Chrétien en la elaboración del sentido y en la estructuración de la forma. Lo que quiere decir en definitiva determinar el carácter, el valor y el significado de la creación poética. Todo estudio parcialmente orientado sobre las fuentes fracasaría en esta importante tarea de la historiografía literaria, porque sus métodos niegan todo esfuerzo por el conocimiento de la fuerza formal de los elementos del contenido y con ello el del problema central de la relación entre contenido y forma, determinante del valor poético de la obra. Precisamente ha de ser el problema de la forma la última piedra de toque de cualquier método que aspire a la comprensión de la obra en su totalidad”.

<sup>10</sup> La asociación del hada y la divinidad femenina hunde sus raíces en mitos célticos y druidicos, que también fueron inspiración para su admirado Nerval (véase su poema en nota al pie 17): “suspiros de la Santa y, otras, gritos del Hada”.

octubre de 1970), técnica surgida de su poema *Homenaje a Bécquer* (1969) sobre las golondrinas y que trató sistemáticamente aplicando la música dodecafónica cuando escribió *El Palacio de plata* en 1955, con un método que le servía para crear imágenes irracionales además del método automático de 1943. El 4 de febrero de 1971 en una carta a Luis de Pablo reconoce que está creando los poemas a Inger y que lleva cuatro años estudiando religiones y culturas celtas y germánicas. Le declara que es “en el oscuro-claro cielo gris del Norte y del pasado donde brilla lo ‘mío perdido’ que en Bronwyn se cristaliza, y que, a través de las presentaciones intento desarrollar, buscando la explicación de la imagen irracional por la cinética de lo racional” (2001, p. 430). La omnipresencia del ‘gris’ en el poemario de *Bronwyn* se explica en parte, por el sentimiento de duelo que atraviesa la obra. Para Michel Pastoureau (2006), ya entre los romanos las ropas del duelo eran grises, que es a su vez el color de la ceniza, y evoca la tristeza, la melancolía, el aburrimiento y la vejez. Recientemente, Peter Sloterdijk en su obra *Gris. El color de la contemporaneidad* (2024) lo califica como un “no-color”, que se asocia con la indiferencia y la neutralización, y que alcanza su máxima expresión durante el siglo xx y se prolonga hasta la actualidad.

Las repeticiones crean un ritmo “encantatorio” que recuerda a los mantras orientales y que aproxima al lector a un estado de trance auditivo. Recuerdan también a los paralelismos sintácticos y repeticiones que encontramos en el *Gilgamesh* asirio-babilónico:<sup>11</sup>

Todos los versos y palabras se repiten variando perpetuamente del lugar al modo en que Stravinski hiciera con Pergolesi, en el ámbito de la música pensé que podía, que debía hablar a Bronwyn en su propio idioma, escalas de vocales y consonantes que se corresponden a las escalas de los colores o de las notas musicales.

[...] “Un idioma inventado con las 5 letras del nombre de la doncella céltica, b, r, n, w, y”, un idioma tremendo que sonaba tremendamente céltico. Además de la bibliografía fundamental sobre la poesía céltica Cirlot poseía una gramática galesa y un diccionario de irlandés o gaélico. *Bronwyn*, *n* anunciaba una nueva vía poética en la que solo es posible penetrar devolviendo a la palabra escrita su vocalidad original y que fue proseguida en *Inger*, *permutaciones* (V. Cirlot, 2001, p. 26).

Proseguimos ahora hacia un análisis más detallado de la figura del ‘cisne’, con objeto de que quede mejor ejemplificado y cohesionado todo lo expuesto hasta ahora.

<sup>11</sup> Especialmente se da en los tramos más emotivos o líricos (Tablilla VI, columna I; Tablilla VII, columna III; Tablilla VIII, columna I y Tablilla IX, columna V, por ejemplo).

## 3. CISNES DE ORO

El ‘cisne’ tiene una presencia particular en esta obra (pp. 184, 345, 375, 376 [2], 504 [2], 518 [3], 519 [2] y 520). Centraremos, sin embargo, nuestra atención en el siguiente poema perteneciente al ciclo *Bronwyn*, en el que el cisne aparece dos veces vinculado a un “oro inmaculado”:

Como si el cisne de oro se muriera siempre  
 cuando te miro.  
 Y de los despedazamientos que suscita  
 mi tanto residir en la mirada ida  
 naciera un cisne negro como el orbe negro.  
 Un cisne inmensidad que me envolviera blanco  
 mientras entre los abandonos de los prados  
 los dólmenes gimieran hacia ti  
 Bronwyn

Nyrwyn  
 ynyrwynnyrwyryr ny Brinwyn  
 Bronwyn

Y de los despedazamientos descendiera  
 el oro inmaculado.

El ciclo *Bronwyn* es obra de vanguardia que dialoga y se “intertextualiza” con la tradición visual del cine (interdiscursividad).<sup>12</sup> Con un tono de letanía y de elegía, este poema exhibe una clara deuda con el esoterismo alquímico, que pasaremos a argumentar. Cirlot, tras pasar por el surrealismo francés y el dadaísmo, asumió una tradición espiritualista universalista que va de la Cábala al sufismo y los estudios orientales. Ajeno a las corrientes poéticas de posguerra,<sup>13</sup> su obra li-

<sup>12</sup> Recordemos que, de acuerdo con Cesare Segre (1985), la interdiscursividad consiste en una relación semiológica entre un texto literario y otras artes (pintura, música, cine, etc.). Para Heinrich F. Plett (1991) la “intermedialidad” señala la tradición cultural desde la cual un autor escribe y que es asumida conscientemente.

<sup>13</sup> Si bien no expresa la posguerra como otros, no permanece ajeno a los efluvios culturales del ambiente. Como recoge Contreras (2022, p. 104, en nota) “Retomaba y ampliaba su discurso de recepción en la Real Academia Española en 1965, Martín de Riquer, *Vida caballeresca en la España del siglo XV*, Madrid: Real Academia Española, 1965, pp. 9-96. Ese mismo año se estrenaba en España la película *Merlín el Encantador* [*The Sword in the Stone*] (1964), la primera apuesta de Walt Disney

tería y crítica posee un estilo heredero de su interés por la simbología (Castillo, 2018) y la hermenéutica medieval, como él mismo afirmaba:

En la poesía se hermanan, entreveran y sintetizan las pasiones, los recuerdos, los anhelos, los saberes extraños (simbolismo, alquímico, por ejemplo) o no extraños, corrientes, cotidianos [...] La poesía es sobre todo síntesis, eliminación de lo narrativo. Sustitución de la extensión por la intensidad. A la monodía del relato novelístico opone la densa polifonía entrecortada de la estrofa (Cirlot, 1971, p. 53).

Según Muriel (2008, p. 49) la poesía criptogramática consiste en una serie de mensajes enigmáticos que prueban cuán sagaces son los lectores. De ese modo, sólo los competentes en esoterismo, mística o religión podrán forjar hipótesis sobre su sentido, algo parecido a la creencia que afirma que la poesía debe ser preferiblemente traducida por poetas. En una aproximación racional, con el fin de descodificar estos sentidos ocultos, el lector puede valerse de las claves que el propio autor ofreció en sus artículos sobre “Simbolismo fonético” en *La Vanguardia* (febrero y abril de 1971), en las *Confidencias literarias* (1996), el *Diccionario de los ismos* (1949 y 1956) y *A Dictionary of Symbols* (1962).<sup>14</sup> Tras sus ritos verbales de carácter iniciático está la influencia del musicólogo M. Schneider en su concepción mística del sonido y de que el lenguaje místico explota todos los recursos vocales posibles. Sigue la estela del aragonés Abraham Abulafia y su letrismo cabalístico, la estela de Ramon Llull, y de las tendencias de la música contemporánea tales como las variaciones, la permutación y el atonalismo, así como del cine (Parra, 2001). “Las sílabas y los fonemas son sometidos, según el patrón abulafiano (Eco, 1994, p. 37), a un permanente proceso de combinación, cuyo objeto es la indagación de los estratos sémicos de los nombres” (Muriel, 2008, p. 50). Se consideran antecedentes de este modelo compositivo Caramuel durante la época barroca, Max Bense y el grupo francés OULIPO en el siglo xx. El escritor barcelonés rescata el arte combinatorio y el simbolismo numérico, geométrico

---

por el mundo artúrico. Véase Matteo Sanfilippo, *Il Medioevo secondo Walt Disney. Come l'America ha reinventato l'Età di Mezzo*, Roma, Castelvecchi, 1993”.

<sup>14</sup> Aparecía traducido y ampliado como *Diccionario de símbolos* en 1958. Los artículos son: “¿Quién es Bronwynn?” (1968a); “La mirada humana” (1968b); “Simbolismo fonético (I)” (1970a); “Simbolismo fonético (II)” (1970b); “Simbolismo fonético (III)” (1970c); “Bronwyn (Simbolismo de un argumento cinematográfico)” (1970d); “Simbolismo fonético. Brownyn-Bhowani” (1971a). Se incluyen también los recogidos en el volumen *Confidencias literarias* (1996), como “La poesía de Geortg Trakl” (1971b) y “El pensamiento de Gérard de Nerval” (1971c). Además, ha de tenerse en cuenta la *Obra poética* de 1997 con edición a cargo de Clara Janés, y la antología *Del no mundo. Poesía* (1961-1973) aparecida en Siruela en 2008.

y alfabético de los signos del código lingüístico. En cuanto a la semántica del designio y el designar, cabe recordar que en la época latina se relacionaban *nomen* y *omen*, pues se consideraba que el nombre presagiaba el destino, e inclusive el acto de poseer el nombre proporcionaba correlativa posesión o dominio de lo nombrado (Rosenblat, 1997).

Como recoge Lorenzo, esa atención a la materia y lo formal, a la que se infunde contenido espiritual, fue notada asimismo por Jean Dubuffet, quien afirmaba acerca de sus obras que provenían de un “sentido alquimista”. En la creencia de que la palabra no solo nombra, sino que es, ontológicamente, aquello mismo que nombra, el acto de pronunciar se convierte en una invocación. Intenta evocar la belleza medieval mediante la dedicación a la lectura de literatura céltica, galesa, irlandesa, alto germánica y escandinava-islandesa (Lorenzo, 1993, p. 194).

Scholem menciona el carácter evocador de la advocación de la palabra en su obra en *Lenguajes y cábala* (2006, p. 71):

Reencontrar los nombres en el lenguaje de los hombres, ésa es en el fondo la pretensión que subyace en la concepción cabalística de la naturaleza de la oración. Ya la tradición de los llamados Chassidim alemanes ha colocado, en el siglo xii, en el centro de sus meditaciones sobre la oración la reflexión sobre los nombres que están detrás de las palabras. Ellos son los que son llamados, casi podríamos decir conjurados, a la realidad por las palabras de la oración. Mediante diversos procedimientos de la numerología y de la combinación y recolocación de las palabras de la oración se descubre en ellas la dimensión escondida, en la que la oración, la invocación a Dios, es al mismo tiempo una inmersión, no carente de elementos de conjuro, en ese nombre.

En lo que respecta a la temática, este poema trata sobre la permanencia de la mirada en el objeto admirado y los efectos que provoca en el poeta: una “transdimensionalidad”, una decantación interior de emociones. Su enfático “tanto residir en la mirada” evoca la melancolía del amante ante la ausencia física de su amada, intentando suplirla con imágenes. El tratamiento de la figura emergente de las aguas en el poemario va mucho más allá del eterno femenino, cuya imagen es acolchada por el mundo de lo “no”. Recoge la sombra (antiyo), lo imposible que se torna posible en otras dimensiones. La definición que Cirlot da de lo real es “lo que está más allá de lo palpable: la esencia, el “ser” que se halla en el plano de lo sagrado, donde transcurre su verdadera vida. Esto le mantiene en una lucha titánica con la concreta realidad exterior” (Janés, en la introducción a Cirlot, 1997, p. 24). El poema manifiesta esa sublimación: “mi poesía es un esfuerzo por encontrar el umbral de la ultrarrealidad [...] Y

luego intento que esa poesía sustituya en mí lo que el mundo no es y no me da” (Janés, 2014, p. 390).

En este marco, el poema es una búsqueda del eterno femenino de la divinidad, largamente perseguido por el autor, por ejemplo en las *Permutaciones* a la actriz Inger Stevens, y en el poema a Susan Lenox, interpretada por Greta Garbo. Según el autor: “Bronwyn es Isis, la de los mil aspectos, cuyo carácter proteico le permitió infiltrarse en el Imperio romano, más celoso de sus dioses de lo que dice la historia al uso, y que permitió a la egipcia [Isis] asimilarse a la Magna Mater, a Juno, Venus, Diana, Cielo” (Cirlot, 1967, p. 19).

El poemario final del ciclo enlaza con esa búsqueda eterna desde el título: *La Quête de Bronwyn*. Como argumenta V. Cirlot (2001, p. 43), el sentido de andanza materializa cuando el caballero “sale a la aventura [...], pero con una actitud siempre interrogativa, dispuesto a formular la pregunta, a buscar el acontecimiento a través del cual pueda realizarse”. En ese mismo estudio V. Cirlot explica cómo las obras de numerosos autores franceses y alemanes de los siglos XII y XIII se nutren de antiguos mitos de trasfondo pagano, céltico y germánico y el ciclo artúrico es “lugar de confluencia de celtismo y cristianismo, paganismo y humanismo”. Lanzarote, Tristán y Perceval<sup>15</sup> prefiguran tres vías: la del sacrificio, la del amor y la de la búsqueda. Esa recreación medieval (Mejía y López, 1995-1996, p. 278) también tiene lugar mediante la utilización de un tiempo real entretejido de tiempo imaginario. V. Cirlot (2001, p. 51) explica la creación de la ficción novelesca en Chrétien de Troyes empleando la división entre *res ficta* y *res gesta* (hecho ficcional e histórico respectivamente) en la *Poetria* de Juan de Garlandia (s. XII). El elenco de unidades de estilo medieval favorece la ambientación y recreación de ese tiempo y lugar imaginario de Bronwyn, en virtud de su cariz de leyenda y misterio (como las sugerentes brumas de Avalon), y como la oscuridad que se atribuye a la Edad Media por la carencia de datos y restos arqueológicos. Para Hernández Garrido (2016, p. 51):

El poema toma la forma de Quête, de Busca, con lo que Bronwyn se asimila a los objetos maravillosos que generan la búsqueda, a la vez física y metafísica. La Piedra Filosofal, el Elixir y sobre todo el Santo Graal. El poeta no es solo Crisagón, sino que a través de la idea de Quête se identificará con los caballeros medievales, en busca de ese objeto que se relaciona con el Secreto de la Divinidad. Perceval, Perlevauz, Parsifal, Galahad, Lohengrin.

<sup>15</sup> Para la onomástica artúrica sigo Alvar (1991).

Según Zarandona (2019, pp. 256-257) este último opúsculo es el más artúrico y medieval del autor, en paralelismo a *La Quête du Saint Graal*, del siglo XIII, que narra las peripecias de Galaz, de manera que se funden la búsqueda de Bronwyn con la del Santo Grial. Él mismo reconoce la influencia de la literatura artúrica a través de obras “como el galés *Mabinogion*, las obras de Chrétien des Troyes (*Perceval ou le Conte du Graal*), la *Vulgata* artúrica (*La Quête du saint Graal*), y los dramas musicales de Wagner y a través de él sus fuentes medievales alemanas”. Asimismo, Zarandona incluye en este repertorio los libros de Jean Markale, profesor de literatura artúrica medieval, que escribió sobre el mundo celta. Cirlot lo cita en su artículo de 1970 y en su libro *Les Celtes* de 1969 (Cirlot, 2001, pp. 621 y 625).

Lo novedoso en Cirlot es el rescate de la figura de la doncella celta saliendo de las aguas y que ésta sea el centro de esa recuperación de todo un mundo, que parece gravitar y crearse a su alrededor. Sigue así la saga del pasado artúrico en el que damas y caballeros de la corte constituían modelos de una estética de perfecta e incuestionable belleza, mientras sus protagonistas se embarcaban en aventuras iniciáticas. Él mismo pensaba haber ya vivido el pasado y en concreto en el siglo XI (Cirlot, 2001, p. 90).<sup>16</sup> En su ensayo sobre *El pensamiento de Gérard de Nerval* (1971) afirma cómo en la tradición sufí, el hombre a los tres días de su muerte se halla en un paisaje en llamas; sobre un puente se encuentra con una doncella bellísima “que es su propia alma. Unidos eternamente forman el ángel, el andrógino primordial”. En cada nueva amada se efectúa una suerte de “ascenso espiritual”. Nerval también inviste a su amada de un sentimiento numinoso como de un ser determinado y como prefiguración de la Daena o *ánima* de los sufíes (2006, pp. 101-105). Cita a Nerval:

Quando me convencí de que estaba sometido a las pruebas de la iniciación sagrada, una fuerza invencible se infiltró en mi espíritu (...); de las combinaciones de las piedras, del dibujo de sus ángulos, hendiduras y grietas, de los bordes de las hojas, de todos los colores, olores y sonidos, creía ver surgir armonías hasta entonces ignoradas por mí (2006, p. 107).

<sup>16</sup> Méndez Ferrín en su obra de 1958 dice que pretende con ello “abolir el mundo exterior. Una vez situados en el mundo de lo irreal y, por tanto, de lo posible, b) denunciar esa realidad dando cuenta del mundo interno que la sustenta y, finalmente, c) dejar una puerta abierta a la esperanza” (Mejía y López, 1995-1996, p. 280). El mundo artúrico y medieval, por el halo de leyenda y la ingente cantidad de fuentes no encontradas, es el ámbito ideal para plantar la semilla de otros mundos imaginarios: por ejemplo, Méndez Ferrín no solo tomó la estructura de los relatos caballerescos, sino que “llevó a cabo una total recreación de la temática artúrica afín a sus inquietudes” (Mejía y López, 1995-1996, p. 283).

Y remata el escrito con un “¡qué profundamente te comprendo!” (2006, p. 110), inspirado por la sintonía con la amada fuera del tiempo, “blanco que no negro Heathcliff”, “de un dominio familiar que se decía procedía de los romanos”.<sup>17</sup>

La trama en que se apoya el ciclo de *Bronwyn* se resume en una macroestructura semántica (Van Dijk, 1980a [1977], 1980b, 1980c, 1983 [1978]) que el propio autor explica en prosa y en verso:

No. Se trata de otra cosa. Hay que hacer lo mismo que el “Señor”. Llegar al pantano, repeler a los frisios, ocupar la torre, ir de caza, encontrar a Bronwyn, apoderarse de ella darle el anillo del padre (Padre), retenerla, a matar al “hermano oscuro” y luego morir por ella, dejándola en poder de los frisios.

Soñé que los enemigos venían por mar  
Encontré una piedra gris en una torre. Le dije:  
“tenemos que resucitar”  
Fui a Carcassonne y no encontré nada  
No he matado al hermano oscuro  
No he visto a Bronwyn aún. (No creo en mi alma)

#### 4. UNA ESTRUCTURA SEMÁNTICA A MERCED DE LOS SENTIDOS

Rompedor de clichés, con honda conciencia crítica, el poema del cisne está inserto en un ciclo de dieciséis cuadernillos (libros de poemas) de pequeñas tiradas para sus amistades, en el cual no hay puntos de referencia:

<sup>17</sup> En su poema “Momento” (Cirlot, 1971c, p. 598) escribe: “Mi tristeza proviene de que me acuerdo demasiado de Roma y de mis campañas con Lúculo, Pompeyo o Sila, / y de que recuerdo también el brillo dorado de mis mallas doradas de los tiempos románicos, / y proviene de que nunca pude encontrar a Bronwyn cuando, entonces, en el siglo XI / regresé de la capital de Brabante y fui a Frisia en su busca. / Pero, pensándolo bien, mi tristeza es anterior a todo esto, pues cuando era en Egipto vendedor de caballos, / ya era un hombre conocido por “el triste”. Compárese con el poema “El desdichado” de Nerval: “Yo soy el Tenebroso —el viudo—, el Sin Consuelo, / Príncipe de Aquitania de la Torre abolida: / Mi única estrella ha muerto, y mi laúd constelado / lleva en sí el negro sol de la Melancolía. / En la Tumba nocturna, Tú que me has consolado, / devuélveme el Pausilipo y el mar de Italia, aquella / flor que tanto gustaba a mi alma desolada, / y la parra do el Pámpano a la Rosa se alía. / ¿Soy Amor o soy Febo? Soy Lusignan o ¿Biron? / Mi frente aún enrojece del beso de la Reina; / he soñado en la Gruta do nada la Sirena... / He, doble vencedor, traspuesto el Aqueronte: / Modulando unas veces en la lira de Orfeo / suspiros de la Santa y, otras, gritos del Hada”.

¿Podrá mi reiteración poética concitar los poderes que me encadenan? Por lo menos, sirve de bruma gris y dorada en la que sumergir, y ocultar, los peores parajes de un padecimiento. En este poema no hay puntos de referencia ni puede haberlos. Solo hay ambiente, metamorfosis constante, vaguedad sistemática, atonalismo espiritual y sentimental —por dar una correspondencia con cierta especie de música—, siendo la conservación de la “forma”, en verso y estrofa, la única manera de poner un dique al carácter informal de mi impulsión lírica. Dique cuya función no es impedirme ser lo que soy, sino permitirme serlo aun en el exterior del abismo objetivo (Cirlot, 1971, p. 435).

El poema que analizamos, sin embargo, apoya sus aparentes vacíos en puntos de reiteración: el uso de colores y sonidos constituye un poderoso bagaje, que aunque es arreferencial, en su cualidad de código simbólico, es también unidad abierta a interpretaciones. Por eso mismo, llega a la intuición por la vía de los sentidos y no solo por la razón, suscitando un estado semihipnótico, como un mantra, en una función metafísica del lenguaje defendida en Silvestre (2018) y que Pacheco (2008) también había encontrado en Cirlot mucho antes por extenso.

La estructura del poema va reduciéndose de manera matemática: son tres grandes bloques, que más semejan secuencias que estrofas, de 8, 4 y dos versos cada uno progresivamente, un conjunto de 16 líneas (en un ciclo de dieciséis cuadernillos), si contamos los vacíos interlineales. Estos, leídos de abajo a arriba, mantienen una cierta especularidad con los elementos superiores: el ‘oro’ del verso inicial y final, el despedazamiento repetido (vv. 3 y 15).<sup>18</sup>

Esa estructura especular la hallamos también en el poemario a Inger Stevens, donde practicó inversiones con el palíndromo INGER NIGER. Aunque calificada de críptica o hermética, la poesía de Cirlot contiene sus propias claves hermenéuticas. En cuanto al simbolismo del ‘oro’, en *La Quête de Bronwyn* (1971) encontramos este mismo anhelo espiritual: “[...] de lo rojo me arranco; quiero el oro, /el oro de tu ser y fenecer, / cáliz azul en que la luz hallada / sella la lucidez de lo infinito” (Cirlot, 2001, p. 489). En su *Diccionario de símbolos* sostiene que el ‘oro’ “simboliza todo lo superior [...] después del negro (culpa, penitencia), blanco (perdón, inocencia), rojo (sublimación, pasión)” (2007, p. 350). Por su parte, el verdor vegetal (2007, p. 462) es “contrario al eje negro-blanco, o al blanco-rojo, de carácter alquímico, simbólicos de procesos espirituales que ‘alejan’ de la naturaleza”. La serie es ascendente ‘negro’, ‘blanco’, ‘rojo’ y ‘oro’ (2007, p. 145),

<sup>18</sup> En su *Diccionario* relaciona el dos con la sombra y la Magna Mater, la ligazón de lo mortal y lo inmortal, inmovilidad momentánea cuando las fuerzas son iguales (2007, pp. 335 y ss.).

como el “escarlata” medieval (p. 454). El color ‘negro’ remite al “sol negro de la melancolía”<sup>19</sup> de Gerard de Nerval, poeta admirado por Cirlot y asiduo lector de las imágenes medievales y amante de lo germano, a quien también se le asocia a la alquimia. La melancolía es un sentimiento recurrente en Cirlot. La clave del uso de los colores la ofrece él mismo:

Por nuestra parte, considerando que la alquimia es una técnica medieval de espiritualización, en cierto modo y aun cuando en otro orden de cosas comparable a la caballería, y atendiendo a ciertos rasgos basados en el simbolismo del color, hemos establecido un parangón que creemos muy interesante para dilucidar unos extremos del simbolismo concreto del caballero. Con frecuencia, los relatos medievales hablan del caballero verde, blanco o rojo; con mucha mayor frecuencia todavía, del caballero negro. ¿Se trata de meras estimaciones estéticas del matiz, con literal y decorativo sentido? ¿La determinación del color proviene de un fondo forzoso y altamente significativo? Nos inclinamos por esto último. Dado que la escala de colores ascendentes (progresivos, evolutivos) en alquimia es: negro, blanco, rojo (materia prima, mercurio, azufre) con una etapa final, sólo aludida (dorado, oro), podemos establecer una escala descendente con los otros colores, desde cielo a tierra (azul a verde). Estos dos matices son los símbolos del factor celeste y terrestre natural. Dadas las asociaciones siguientes: negro (culpa, penitencia, ocultación, oscuridad, regeneración en la profundidad, tristeza), blanco (inocencia —natural o recobrada por la penitencia—, iluminación, mostración, alegría) y rojo (pasión —moral o material, amor y dolor—, sangre, heridas, sublimación y éxtasis), se puede determinar que el Caballero verde simboliza al precaballero, al escudero, al aprendiz o abocado a la caballería; el Caballero negro, al que sufre y trabaja, todavía en la oscuridad y en la culpa, en el castigo de la penitencia para transformarse y aparecer en la gloria (de la fama mundana o del cielo trascendente); el Caballero blanco (sir Galahad) es el triunfador natural, el “escogido” de los Evangelios, o el iluminado después de la etapa de nigredo; el Caballero rojo es el caballero sublimado por todas las pruebas, ensangrentado por todos los sacrificios, supremamente viril y dominador en lo inferior, quien, logra la gran obra de su vida, es acreedor al oro de la última metamorfosis: su glorificación (Cirlot, 1958, p. 116).

El primer grupo de 8 versos es el más narrativo, con versos largos (una frase de dos líneas, otra de tres y otra de 2 que se une con el segundo bloque). Para Cirlot, el número ocho es símbolo de la estabilización de fuerzas antagónicas y de la renovación eterna, la cuadratura del círculo, la regeneración, y el bau-

<sup>19</sup> Michel Pastoureau titula precisamente así, “El Sol Negro de la Melancolía”, un capítulo de su libro *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*. Va dedicado al soneto homónimo de Nerval.

tismo (2007, p. 336). Los cuatro versos centrales asemejan un canto ininteligible: “Nyrwyn / nyrwynnyrwyry ny Brinwyn / Bronwyn”, pero, en realidad, si segmentamos en unidades menores trilíteras, tenemos dos estructuras que se repiten sugestivamente: la secuencia ‘wyn’ (cuatro veces), y ‘nyr’ (tres veces). Obsérvese cómo ‘wyn’ (segunda parte de “Bronwyn” y ‘ganar, vencer’ en inglés) viene envuelto por dos ‘nyr’ (“que me envolviera blanco”), para fusionarse y convertirse en ‘wyr’ y luego en ‘ny’ (ni): “y-nyr-wyn-nyr-wyr ny”. Algo de esta permutación ordenada y la gematría tiene que ver con las raíces trilíteras semíticas. El hebreo se lee de derecha a izquierda: encontramos en el poema la lectura partida de “Bronwyn”: “Brinwyn”, con una sustitución vocálica intencional de la ‘o’ en ‘i’. Puede haber raíces de dos o de cuatro consonantes. Se asocian también con el árabe, el sánscrito y el sufismo. “Las raíces son predominantemente consonánticas y trilíteras; el esqueleto consonántico de la palabra expresa la noción general, las vocales determinan diversas modalidades de la noción” (Joüon y Muraoka, 2005, p. 7).

Afirma Muriel (2008, p. 56) que la ‘W’ designa a la doncella transformada en ángel, la ‘Y’, al hombre renacido por el amor, tras la muerte (‘N’). La Y es para Cirlot la resurrección, la ‘R’, regeneración y redención, la ‘O’ el disco solar y la perfección, la ‘N’ el aspecto destructor del agua (2007, p. 283); la ‘B’, la relación de los cuatro elementos (2007, p. 282). El “ny” final de este verso nos remite a otro “ni” en otro célebre verso y poemario y poema del poeta: “donde nada lo nunca ni”, donde las dos enes implosivas de “donde” y “nunca” nos remiten a un *hic et nunc* inexistente, un *ouktopos* (Silvestre, 2022). Continúa el verso con otra fusión “Brinwyn”, que desemboca en “Bronwyn”. Ella tintada de él, hasta que vuelve a ser ella, como un agua removida que vuelve a posarse. En efecto, los dos versos resolutivos finales confirman esta idea: “Y de los despedazamientos descendiera / el oro inmaculado”. Los “despedazamientos”, que ya aparecieron en el tercer verso, son imagen ahora de la interpenetración mutua, encuentro de vacío y vaciado, son los responsables de catalizar el proceso alquímico: el descenso del “oro inmaculado”, la piedra filosofal.

Recuérdese que a la *Opus Magnum* de Alberto Magno se le atribuye una variedad de símbolos alquímicos, entre los cuales encontramos aves tales como el ‘cuervo’, el ‘cisne’ y el ‘fénix’, empleados para representar la progresión a través de los colores: del ‘negro’ al ‘blanco’ y luego al ‘oro’, a veces sustituido por el rojo (como expone Hortulano en Trimegisto, 2021, p. 68; y Clara Janés: “los poemas (...) como la cola del pavo real, despliegan ese colorido (del negro al oro, pasando por el blanco, el rojo y el verde) que nos habla de la transformación alquímica” (Cirlot, 2008, p. 18), a diferencia de lo que se recoge en algunos bestiarios me-

dievales o en *El Fisiólogo*.<sup>20</sup> La *Tabla Esmeralda* es el libro más antiguo que recoge la receta (Trimegisto, 2021, 68), y no nos extraña que otro poema de Cirлот lleve por nombre *Visio Smaragdina* y en él también se atienda a una progresión cromática.

Estas tres frases “musicales” tienen su propio *leitmotiv* que las encabalga: “cuando te miro” > “mirada ida, cisne negro” > “cisne inmensidad”, en esa aposición del sustantivo “inmensidad”, adjetivado. La tercera estrofa descompone los sonidos y encontramos por analogía fonética a ‘Ginebra’ (Genevieve, Guinevere o Gwenevere), en la formación “ynyrwynnyrwyrr ny”, con claras reminiscencias de forma galesa (Genhwyfar) o incluso córnica o bretona (Gwenhwyvar y Gwinedyar) y ‘Brabante’<sup>21</sup> en “Brinwyn”. Si “Bronwyn” se asimila a Ginebra de Brabante, el poeta transfiguraría en el propio Lanzarote (Lancelot). La heroína medieval es protagonista de óperas y obras de Satie, Offenbach y Schuman, y encarna la doncella casta acusada falsamente. La Ginebra artúrica, por su desliz con Lanzarote, estando casada con el rey Arturo, encarna asimismo simbólicamente la fragilidad de la condición humana y la perversión. En la unión del poeta con la amada (“envolviera”, “abandono”, “gemido”), se transmuta él mismo (“oro inmaculado”) con lo que cierra el poema y el ciclo alquímico. En cuanto a la superestructura, reproduce una bien conocida que podemos rastrear en muchas leyendas y cuentos medievales y posteriores (Ramírez, 1989, p. 66):

Concretamente la *Quête de Bronwyn* (\*) consta de 30 poemas que, a su vez, se agrupan en seis secciones numeradas. El poema adopta la estructura de una aventura en la que el protagonista, un caballero armado (9), debe vencer obstáculos y peligros (dragones,

<sup>20</sup> Conviene aquí mencionar las ideas clave que se recogen en Louis Charbonneau-Lassay, *El bestiario de Cristo* (trad. Francesc Gutiérrez), 2 vols., Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 1997. En este punto es necesario aproximarnos al significado del ‘cisne’ según algunos bestiarios medievales. Según recoge el *Bestiario medieval* (1986, ed. Malaxecheverría), se denomina al cisne *olor* porque sus plumas son todas blancas y nunca se ha oído hablar de un cisne negro, y la palabra griega para designar todo es *holos*. En el caso del griego se llama *Cygnus* por su canto, pues produce una dulce música de melodiosas notas con las que canta hermosamente. Es un ave muy favorable para los augurios, porque no introduce su cabeza en el agua, según indica *Emilianus* (pp. 59-60). Representa al alma que se alegra en la tribulación, así como el cisne canta frente a su muerte. Aunque su plumaje es todo blanco, su carne es negra. Se asimila al hombre santo porque este al final de su vida alaba y bendice.

<sup>21</sup> “Regreso a tu Brabante /imaginariamente, desatando /el sonido dorado de tu blanco / ser” (*Bronwyn*, z, 2001, p. 314). “Regresar a Brabante significa regresar al instante y al espacio enajenado. [...] “Lo que llamo Brabante no es un sitio / ni el recuerdo de ávido lugar / con muérdagos y encinas. / Lo que llamo Brabante es un instante / sin tiempo y sin espacio. / Igual que tu belleza es una sola / conjunción instantánea de poderes / secretos”. (*Bronwyn*, z, 2001, p. 322).

magos...) dentro de un paisaje ideal y esquemático (castillo, valle, pantano...). Esta aventura es un viaje iniciático hacia otra realidad, por lo tanto expresa en su acontecer una evolución progresiva por los distintos estados de transformación, de purificación espiritual hasta conquistar el objeto de la búsqueda.

Otro elemento que vertebra el poema es la isotopía de los colores. En nuestra interpretación la estructura del poema refleja el proceso alquímico de la piedra filosofal: la fase *nigredo*, *albedo* y *rubedo* se presentan en su orden en los adjetivos “negro”, “blanco”, “oro” (Ramírez, 1989, p. 67). La fase de *albedo* viene representada a menudo por el cisne.<sup>22</sup> La fase *nigredo* (vv. 1-5) se manifiesta en el “oro que muere” (*putrefactio*, el estudiante de alquimia tiene el Prerecuerdo del Oro anterior); es donde nace el “negro” y representa el estado de “impureza, penitencia y muerte” (Ramírez, 1989, 68). Esto ocurre “cuando te miro”, así que la mirada es “fuerza de unión entre dos seres” (1968), y se hace metáfora del encuentro entre amantes y fusión de contrarios. Veamos que no es casual: la imagen del

<sup>22</sup> “In the dry way, the ‘first matter’ – which was usually a metal such as gold, tin, or copper – was immolated by fire, vitriol, antimony or aqua regia. [...]. The result was dark ashes – hence the first stage of the work was called Nigredo (black). Nigredo was a destructive, sorrowful stage – the moment where an existing thing (a gold piece, for instance) was brought to dissolution. To symbolize this dark moment alchemists often used figurative images like the Black Crow, the Raven, or the Toad. [...] Mixing other substances in the flask, the blackness of the matter eventually disappeared to make room for a whiteness called albedo. [...] Albedo was usually portrayed in the form of a White Eagle, Dove, or Swan (Roob, 2006, McLean). It was also associated with silver, and the moon. The whitening was compared to the coming of dawn after a long night and embodied as a white Virgin. This was a moment of rejoicing, of hope; it was a proof that darkness would not last forever. The next state was citrinitas, yellowing, a stage that many authors after the 15th century tended to suppress, or rather compress into the last one, rubedo. While the albedo represented the moon – or female, citrinitas referred to the sun – or male. The union of male and female (the so-called ‘chemical wedding’) was often a symbol of the Work. From their conjunction the hermaphroditic offspring – philosophical Mercury was born. This phase – rubedo – was the triumph of the Work: the creation of the Philosopher’s Stone in the form of a transparent red stone. This Stone, often portrayed as a Phoenix, was supposed to perfect anything from metals to human beings, bestowing long life or immortality (Regai, 1992). The four-stage Work could never have been accomplished without the so-called Philosophical Mercury, which was the unifying spirit enlivening the matter, the divine flow without which transmutation was impossible. Philosophical Mercury was not common mercury, although mercury could be seen as an image of the philosophic alone. The purpose of the whole alchemical process was in fact, the fixation – solidification of this elusive spirit, often imagined as a bird. The only way Mercury could be transformed into matter was by passing through the colorful four-phase journey. [...] the four-stage alchemical Work became the basis of the Jungian psychology of the Self (Jung, 1980). Believing that alchemists in fact did not pursue physical transmutation, but spiritual one, Jung sought to express the process of achieving the Self through alchemical imagery” (Hedesan, 2009, 1. Ver más en: Hedesan, 2014, cap. Alchemy, pp. 552-563).

cisne negro ya estaba presente en Juvenal en el siglo I (“rara avis in terris nigroque simillima cygno”, ed. 1959, Oxford), como representación de una declaración de imposibilidad. Según Taleb (2007) un ‘Cisne Negro’ se refiere a un suceso que posee rareza, impacto extremo y retrospectiva, pues a pesar de su condición de rareza, nos empuja a inventar explicaciones de su presencia después de los hechos. Así fue su encuentro con la actriz: impactante, impredecible y con tremendas consecuencias para su psique e inspiración.

La fase *albedo* (o *citrinitas* para el masculino) (vv. 6-10) recoge “su tanto residir en la mirada ida”. La mirada se esfuma, enloquece (“ida”), llega al “blanco”, “despedazamiento” y “gemido” (vv. 3, 4, 8). La *citrinitas* (11-13) se caracteriza por el oro, sería la imagen arquetípica de lo masculino. Entra en la fase de la fragmentación fónica (*destillatio, coniunctio*). La transición de la piedra bruta a piedra filosofal aparece en la figura de los “dólmenes” antiguos —imagen fálica, dura, inerte—, que “gimen hacia ti entre los abandonos de los prados” (lo material, blando, orgánico, verde, terrestre). Recordemos también las ‘runas’ que aparecen en una hermosa aliteración de otro verso del autor: “Las ruinas de las runas en la roca”, donde la erre posee un poder transformador. Del uso de la aliteración nos habla el propio poeta:

Ahora trabajo en acumular “material” para un posible poema basado en la técnica de aliteración (“Ciénagas de cielo ceniciento”), y, a la vez, estoy haciendo sonetos al “itálico modo”, aunque en algunos se me desliza la técnica aliterante, originada en la poesía altomedieval nórdica y más propia de esos idiomas que de los meridionales (en que prevalecen las vocales) Carta a L. P., 5 de marzo de 1971 (2001, pp. 476-477).

He empleado un procedimiento caro a los poetas de la Irlanda céltica —de la que procede una rama de antecesores— que consiste en la duplicación de un nombre substantivo o adjetivo [...]. Nunca ocultaría que mi interés por la aliteración (sea estricta o no) deriva de influencias medievales (literatura céltica galesa e irlandesa, altogermánica y escandinava-islandesa) (2001, p. 481).

La tercera fase, *rubedo* (vv. 14-15) (también llamada *solutio, sublimatio* o *coagulatio*, según las escuelas) culmina en el cisne de “oro inmaculado”, purificación y elevación máxima de la materia. El cisne actúa como *leitmotiv* que simboliza la ‘inmortalidad’: su blancura contrasta con el lodo. Es el animal típico de la cristalización (acuosa y no seca) del *albeo*, una Ofelia, “Eva rediviva”, “que renace de las aguas” (dedicatoria original de la obra). En el *Diccionario de Símbolos*, el ‘cisne’ es la mujer desnuda, realización suprema de un deseo, Mercurio filosófico, centro místico, montura mortuoria (2007, p. 137). Siguiendo a Bachelard, el

cisne blanco representa la desnudez inmaculada y permitida, el hermafroditismo y la unión de los contrarios (Cirlot, 2007, p. 138).

El cisne es aquí, pues, un símbolo poderoso de transmutación, sublimación y eternidad. En todo este marco, hay un mito germánico que domina el ciclo: el cisne aparece por primera vez en *Bronwyn, V*: “Cisne de mi locura / abre mi desventura” (Cirlot, 2001, p. 184). Reaparece en “Todo se ha confundido / y queda solo un ascua de cristal / que se reduce a cisne de sonido” (*Bronwyn, x*, 2001, p. 345). Aparece en el par de poemas que explicamos (pp. 375-376):

Como si el estremecimiento de una orquesta  
extasiada en Brabante con los campos sobre  
sus temblorosos

Como si el movimiento de lo fulgurante  
aprendiera a subir  
de lo blanco a lo rosa y de lo rosa rosa  
a lo rojo

Como si el cisne de oro se muriera siempre  
cuando te miro

Concluye el ciclo el cisne de la *Quête*: “cisnes enloquecidos me circundan”, “y me sepultan cisnes y son cielos” (2001, p. 518); “me enciendo entre los cisnes y la ciega / palpitación inmensa de las alas / de los cisnes de cielos de ceniza” (2001, p. 519); “Los cisnes son las alas de las almas” (2001, p. 520). El cisne aparece pocas veces de manera inquietante y, al mismo tiempo, como una presencia de lo albo, puro y eterno, que sublima la tierra con su blanca levedad y el agua (‘olas’) en aire con sus alas.

Según Cirlot en su “prólogo”, el final del poema trata de lo siguiente: “y VI: progresiva transfiguración del protagonista a través de su contacto con un “alud de cisnes y de alas, de alburas y de blancos fulgores”, que no dejan de infundir cierto carácter lohengriniano<sup>23</sup> al final” (ibid.). Acerca de estos últimos versos,

<sup>23</sup> Sobre el Caballero del Cisne, pensemos que conocía bien las obras wagnerianas que recuperan esta figura, así como la obra de Jaffray (1910). “Consideremos también que en la ópera Lohengrin de Wagner, basada a su vez en la leyenda de El Caballero del Cisne de Wolfram, es un cisne el que tira del barco en el que navega Lohengrin con propósito de socorrer a la princesa Elsa de Brabante. Y consideremos, para concluir, que es en Brabante donde se produce el mágico encuentro entre Chrysagón de la Cruz, Señor de la Guerra, y Bronwyn. Pensamos que las coincidencias no son pocas”. (Ramírez, 1989, p. 76). Según Zarandona (2019, p. 254), “los argumentos fundamentales de

Parra (2000, p. 9) escribe: “Y luego, la gran ola final, red de aliteraciones y kenningar juntos; un alud de eles, de vuelos, blancura y suavidad; una verdadera ascensión mística [...]. Alas, olas, álamos: símbolos del alma”.

Como expone Ramírez (1989, p. 77), el caballero acaba en la *Quête* sepultado por ‘cisnes’, que precisamente lo transportan hacia una tierra mística, atemporal y no sujeta a caducidad. El ‘cisne’ que conduce al caballero a la tierra del Grial resulta habitual en los relatos medievales. En la alquimia, por su parte, este mismo proceso de sublimación viene simbolizado mediante el rapto que un ser sin alas hace de otro alado.

##### 5. PLANO LÉXICO Y MORFOSINTÁCTICO

En el plano léxico y morfosintáctico cabe destacar la construcción de una atmósfera irreal mediante el uso exclusivo de subjuntivos (“muriera”, “existiera”) y el inicio “Como si”, que dotan de carácter ilusorio a la escena ambientando el poema en una cierta vaguedad misteriosa, como la misma neblina sobre el lago, laguna o pantano. Son pocos vocablos simples combinados que designan realidades elementales, y, por ello, albergan profundo simbolismo: colores, ‘piedra’ y ‘cisne’.

Predomina la función poética y en particular la metalingüística, pues todo el interés está centrado en el código, y de éste, su parte material, sonora (fónico/fonética). La desautomatización del lenguaje alcanza su apogeo en las permutaciones y los poemas fónicos. La tercera estrofa es, en este sentido, la más llamativa: en ella el acto de unión se hace gemido, se disuelve para volver a nacer, descoyuntado.

No debe sorprender este afán de sintetizar, en un signo minimalista, en alguien que afirma que la poesía es sobre todo “síntesis, eliminación de lo narrativo” (Cirlot, 1971, p. 53). El verso del “cisne negro como el orbe” se sigue del “cisne blanco inmensidad”, una concatenación de contrarios que resalta su condición gigante. En los versos que siguen la blandura de los “prados” y “abandonos” contrasta con la dureza de los “dólmenes”. Estas piedras verticales (“Bron”) gimen (“wyn”) “hacia” la mujer, convertida así en cielo: del fotograma al poema, y del poema al mito. Sonora es la aliteración de la estrofa final: “Y de los despe-

---

estas óperas o dramas musicales [Wagner] proceden de los amplios poemas medievales del siglo XIII de los también alemanes Gottfried von Strassburg y Wolfram von Eschenbach”.

dazamientos descendiera”, que repite el tercer verso “y de los despedazamientos” creando un marco de paralelismo y resonancia interna (“muriera / miro”). El “oro” muriente del primer verso (“muriera siempre”) enmarca el poema con el del último verso (“inmaculado”), que testimonia la íntima transmutación.

Es un poemario poblado de “anáforas, permutaciones, repeticiones cuasi mántricas y un tono incantatorio y gnómico”, según Diego Valverde Villena (2008), pero si indagamos en las creencias del autor, permite un análisis de sus unidades menores, ahora significativas:

La letra central N nos sitúa en el contexto marino. Representa las aguas en su aspecto destructor. A ambos lados se despliegan dos formas que trazan la silueta de unas alas..., y que representan con el contraste entre sonidos graves (BRON) y agudos (WIN) el movimiento de emersión. El yo lírico se deslumbra al contemplar a Bronwyn saliendo de las aguas y se rinde a la llamada del *amor fou*, implícita en la adivinanza fonética B...N (*ven*)... (Muriel, 2008, p. 55)

Las letras Yod-He-Vav-He (tetragrámaton) son las que conforman el nombre de Jehová según la masonería. Para la Cábala y la mística hebrea, el nombre con el que se designa algo representa su esencia. Deriva de ello valor de la gemetría y la temurah,<sup>24</sup> pues se considera que el valor numérico de una palabra y otra coinciden, reflejando algo común en cuanto a su significado profundo. Por lo tanto, toda cosa designada por un nombre, o sea por las letras que componen ese nombre, tiene un valor extraordinario y único, aunque relacionado con otros valores semejantes. Si atendiéramos a sus valores en hebreo, la yod (y) y la wau (w) del alfabeto hebreo no formaban parte de la creación del mundo,<sup>25</sup> así que Cirlot las escogió precisamente para construir su no mundo en el nombre de BRONWYN. Empieza por B (bet) como la creación del mundo. Le sigue la nun

<sup>24</sup> La alternancia de letras y su sustitución pueden tener sus raíces en la Temurah, la Gemetría y el Notaricón, tres métodos de los antiguos cabalistas para reorganizar palabras y frases sagradas con el fin de derivar su sustrato esotérico y su más hondo significado espiritual. Mediante el cambio de las letras de ciertas palabras se crean nuevos significados de las declaraciones bíblicas. La gemetría asigna valores numéricos a los caracteres del alfabeto hebreo y así interpreta nombres, palabras y frases hebreas. Usa la metátesis y afecta a la pronunciación de las letras combinadas.

<sup>25</sup> La yod y la wau son sonidos resultantes de la pronunciación en los diptongos y triptongos. La yod es el elemento ‘i’ de un diptongo o triptongo, un sonido palatal, más cerrado que la [i]. Puede ser semivocal. La wau es el elemento ‘u’ de un diptongo o triptongo, es un sonido velar, más cerrado que la [u]. Puede ser semiconsonante. Ambos sonidos son cruciales en el desarrollo del castellano, pues son responsables de inflexiones vocálicas y generan procesos de palatalización y velarización, esto es, de cambio lingüístico (Lázaro Carreter, 1968, pp. 415-416). Algunos cabalistas medievales como G. Scholem y Henry Scheffer identifican la ‘yod’ con la ‘cruz’.

(N) por cuya causa viene la caída. Con la resh (R) forman las palabras “mentira”, “frío”, “complot” (Cirlot, 1970a, p. 44).

Según el barcelonés, “el análisis de lo que pueda ser significado con un nombre parecerá a muchos una tarea inútil y abstrusa, a otros una empresa cabalística y quimérica, pero habrá también quienes la juzgarán conveniente e incluso necesaria” (1970a, 44). Cirlot señala el sentido de las consonantes:

- N (nun): indeterminación, apertura hacia todas las posibilidades de lo que aún no existe;
- R (resh), soporte físico de todo lo existente;
- B (beth) que significa todo continente (casa, concha, cuerpo), etcétera. (Cirlot, 1970a, p. 44).

En el *Diccionario de Símbolos* amplía esta información de manera más profunda trayendo a colación a otros simbolistas y explicando que se deben eliminar las consonantes que repiten sonidos, y seriarlas en dos gamas para luego aplicar el simbolismo de cada consonante y corroborarlo con la impresión sonora (he aquí en la fonética el músico Cirlot). En fin, basta emplear el simbolismo establecido de las vocales y consonantes para averiguar el significado de sílabas o palabras:

[...] Schneider y otros tratadistas simbólicos, señalan la oposición de la M y la N (aguas fecundantes, maternas, y aguas disolventes de la Nada); la contraposición de la F y de la T (afirmación y sacrificio), y de la B y la Z (cuerpo o casa y rayo). [...] Consecuentemente, se ve que, eliminando de las consonantes todas las que repiten sonidos, y seriándolas en dos gamas (cada una de ellas es la mitad de la serie entera, invertida) se encuentran frente a frente esas correspondencias de contrarios. Así la primera mitad es: B, D, F, G, K, L, M, y la segunda mitad: N, P, R, S, T, X, Z, constando cada gama de siete consonantes, que dan las oposiciones simbólicas siguientes: B-Z, D-X, F-T, G-S, K-R, L-P y M-N. Provisionalmente, como ya se ha estudiado el simbolismo de la letra en tanto que signo (Kallir y otros autores) cabe aplicar este conocimiento y entonces, sabido el simbolismo de una consonante se sabe el de su contraria en el par de oposición (su antítesis). Luego, sólo hay que corroborar por la impresión sonora este simbolismo para atribuirlo a la letra como fonema. Establecidos así el simbolismo de las vocales y el de las consonantes pueden ponerse en relación para analizar el significado de diversas sílabas o palabras. Las consonantes omitidas son las siguientes: W (= U), Y (= I), J (= G), Q (= K) y H (2022, pp. 416-417).

Por tanto, la retahíla ilegible de la tercera estrofa (*Nyrwyn / ynyrwynnyrwyr ny Brinwyn / Bronwyn*), que en una primera lectura puede parecer un sinsentido, está en realidad cargada de semántica. Cada lector deberá acceder a esa dimen-

sión, performativamente según el método recién expuesto, meditando en los significados amplios y sugestivos de cada letra en cuanto símbolo.

En cuanto a la versificación y el ritmo, la lectura de estos versos nos sumerge en una cadencia de trance, un ritmo muy marcado donde, a fuerza de leer los mismos sonidos alternados, acabamos por encontrarles sentidos e interrelaciones. El poeta acude quizá al inconsciente colectivo, a la capacidad de sugerencia y sugestión que el sonido encierra en sí. Esta capacidad es transcultural, aunque la “u” no levantará las mismas sensaciones en una lengua que en otra, activando palabras —y por tanto, sensaciones—, diferentes en cada lengua.

Aunque la carencia de sentido aquí se da como inmediata y aparente..., la voluntad del poema es desvelar un metasentido a través de las resonancias que los fonemas determinen en el lector, al margen de las repentinas aclaraciones que se producen al construir sílabas con significado en español o en inglés: ny = ni, nor, own, oy = hoy (Cirlot, 2001, p. 543).

Inaugura así el método permutatorio, aunque algo de ello se había anticipado en la repetición y alternancia de vocablos y versos en el *Canto de la Vida Muerta* (1946). Solo un año después publicará en España su *Diccionario de Símbolos* (1958) (la edición en inglés es de 1949), por lo que no es de extrañar que en su acendrada búsqueda del significado último, recurra a la letra y su sonido, como unidad mínima significativa dentro del código verbal, si bien el significado será a veces más connotativo que denotativo (lo que suena y no lo que dice).

Los versos de este poema están organizados en 4 estrofas, con predominio del verso de 13 sílabas: (a) 13-5-13-13-13, (b) 13-13-13 (=11 +2+1-aguda), (c) 2-7-2, (d) 13-7. En conjunto, estamos ante una obra donde el concepto de literariedad se manifiesta en su pureza, apto en forma y fondo al concepto que —osamos decir— pretende expresar. Su pasión por la música contemporánea (Stravinski, Schönberg, Webern, Scriabin), de la que nos queda sólo su *Suite atonal*, está presente en la parte formal de su poesía, en especial en los procedimientos de composición como el serialismo, la variación y lo permutatorio, donde libera a la palabra de su materialidad textual y de su significado para dejarla en pura expresión sonora.

## 6. CONCLUSIONES

La aproximación a este poema nos ha permitido vislumbrar dos características reveladoras del estilo de Juan Eduardo Cirlot. Por un lado, el simbolismo foné-

tico: la exploración del signo lingüístico en su mínima esencia conforma en sus poemas una suerte de vía iniciática hacia la búsqueda del sentido último, irreductible, simbólico, ancestral, primigenio. Es una búsqueda (*Quête*) que desvela sus significados en el ejercicio casi musical de las combinaciones de letras como notas. Aunque hay intentos sinestésicos en algunas obras de Rimbaud, y juegos fonéticos en los movimientos de las vanguardias, el *motus* trascendente que Cirlot imprime a su obra constituye un estilo radicalmente original en el territorio español, en plena coherencia con sus otras búsquedas y pasiones.

En segundo lugar, se nota la incorporación de referencias alquímicas que estructuran el poema y lo dotan de sentido, sentido que sólo puede ser extraído si se conocen sus otras obras. Por eso se afirma que J. E. Cirlot es un poeta intrarreferencial: su mundo interior es tan rico que crea intratextualidades y cada objeto se convierte en un símbolo orgánico; Brabante, el cisne, el negro, el blanco, el oro, la mirada, los prados, son elementos que pueden rastrearse reiterados en múltiples poemas suyos y que proteicamente van adquiriendo nuevas facetas semánticas, ganando en profundidad expresiva y configurando así un universo de simbolismo personal que reverbera con luz propia en el simbolismo histórico ancestral.

En conjunto, Juan Eduardo Cirlot recupera y resignifica una estética medievalista y la relaciona estrechamente con la alquimia y los saberes fonéticos, cabalísticos, simbólicos y lapidarios, creando una obra singular, personal y única en el escenario peninsular de la época.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alfonso X, 1881: *Lapidario del Rey D. Alfonso X. Códice Original*. Edición de 1881 de José Fernández Montaña, Conmemoración del octavo centenario del nacimiento de Alfonso X (1221-2021), Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado. [https://www.boe.es/biblioteca\\_juridica/abrir\\_pdf.php?id=PUBLH-2021-208](https://www.boe.es/biblioteca_juridica/abrir_pdf.php?id=PUBLH-2021-208).
- Alvar, C., 1991: *El rey Arturo y su mundo. Diccionario de Mitología Artúrica*, Madrid.
- Ansón, A., 1994): *El istmo de las luces*, Madrid.
- Antón Pacheco, J. A., 2008: “Poesía metafísica, en torno a Juan Eduardo Cirlot”, *Campo de Agramante: revista de literatura*, 9, (primavera-verano), pp. 35-46.
- Azancot, L., 1974, “Prólogo” a «Bronwyn», *Poesía de J. E. Cirlot 1966-1972*, Madrid.

- Barella Vigal, J., 2007: “El poder de las palabras en la poesía de Juan Eduardo Cirlot”, *Cuadernos hispanoamericanos*, 684, pp. 23-36.
- Borges, J. L., 1962: “Discurso de don Jorge Luis Borges en su recepción académica”, *Boletín de la Academia Argentina de las Letras*, XVIII, 105-106 (julio-diciembre), pp. 303-312.
- Briano Veloz, K. A., 2019: “La alquimia en la obra de Juan-Eduardo Cirlot: reivindicación del esoterismo como conocimiento rechazado”, *Melancolía*, 4, pp. 28-56. <https://revistamelancolia.com/wp-content/uploads/2019/12/C02.-Cirlot-Briozo-pp-28-56.pdf>
- Briano Veloz, K. A. “Mística, Grial y celtismo en la Quête de Bronwyn de Juan-Eduardo Cirlot” (2020).
- Castillo, A., 2018: “Hermenéutica simbólica: la poética simbólica de Juan Eduardo Cirlot”, *Rilce. Revista De Filología Hispánica*, 35, 1, pp. 223-245.
- Cirlot, J. E., 1967: “Bronwyn”, *La Vanguardia española* (18 de febrero de 1967), p. 19.
- , 1968a: “¿Quién es Bronwyn?”, *Revista Europa*, 560, (15 de enero).
- , 1968b: “La mirada humana”, *La Vanguardia española*, (3 de febrero), p. 13.
- , 1970a: “Simbolismo fonético (I)”, *La Vanguardia española*, (14 de febrero), p. 13.
- , 1970b: “Simbolismo fonético (II)”, *La Vanguardia española*, (17 de febrero), p. 48.
- , 1970d: “Bronwyn (Simbolismo de un argumento cinematográfico)”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 247 (julio), pp. 5-25.
- , 1971a: “Simbolismo fonético. Brownyn-Bhowani”, *La Vanguardia española*, (16 de abril), p. 39.
- , 1996 [1971b]: “La poesía de Geortg Trakl” en *Confidencias literarias* (1996), pp. 151-160. Madrid.
- , 1996 [1971c]: “El pensamiento de Gérard de Nerval” en *Confidencias literarias* (1996), pp. 97-110. Madrid.
- , 1997: *Obra poética* (ed. Cl. Janés), Madrid.
- , 2008: *Momento en Del no mundo. Poesía (1961-1973)*, Cl. Janés (ed.), Madrid, pp. 597-598.
- , *Bronwyn*, w, 2001 [1971]: *Bronwyn*, V. Cirlot (ed.), Madrid.
- , 2022 [1997]: *Diccionario de símbolos*, V. Cirlot (ed.), Madrid, Siruela.
- Cirlot, V. 2005: *Figuras del destino. Mitos y símbolos en la novela artúrica*, Madrid
- Contreras Martín, A., y Ruiz Cantero, M.<sup>a</sup> C., 2023: “La imagen de la caballería y de su ética después de la Segunda Guerra Mundial: los nuevos horizontes”, *Revista d’Humanitats*, 7, pp. 90-106.

- Contreras Martín, A. y Baró Queralt, X., 2024: “La construcción retórica de Jorge Castriota, *Athleta Christi*, desde el siglo xv hasta nuestros días: algunas reflexiones”, *Estudios de Traducción*, 14, pp. 99-108.
- Díaz Sancho, I., 2007: *La estela de Orfeo: poética de la trascendencia en Juan Eduardo Cirlot*, Bellaterra.
- Eco, U., 1979: *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano.
- , 1994: *La búsqueda de la lengua perfecta*, Barcelona.
- Eliade, M., 1978: *The Forge and the Crucible*, New York.
- , 2001: *Herreros y alquimistas*, Madrid.
- Fernández Moreno, S., 2016: “«Las kenningar» (1933) de Jorge Luis Borges: la poesía escáldica islandesa en la encrucijada del ultraísmo y la poesía barroca”, *Philobiblión: revista de literaturas hispánicas*, 4, pp. 159-174.
- Forshaw, P. J. 2013: “Cabala Chymica or Chemica Cabalistica. Early Modern Alchemists and Cabala”. *Ambix*, 60 (4), pp. 361-389. DOI: 10.1179/0002698013Z.00000000039. S2CID 170459930.
- Genette, G., 1982: *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, Madrid.
- Greimas, A. J., 1966: *Sémantique structurale: recherche et méthode*, Paris.
- Hedesan, G. D., 2009: “The four Stages of alchemical work”, *Esoteric Coffeeshouse*.  
<http://es.scribd.com/doc/11441835/The-Four-Stages-of-AlchemicalWork>.
- , 2014: *The occult world*, London.
- Hernández Garrido, R., 2016: “La Diosa rota de Cirlot”, *Trama y fondo: revista de cultura*, 41, pp. 45-57.
- Hutin, S., 1961: *La alquimia*, Buenos Aires.
- Jaffray, R., 1910: *The two knights of the swan: Lohengrin and Helyas*, New York.
- Janés, C., 2014: “Juan Eduardo Cirlot. Cuando la palabra y la letra llaman a su forma”, *Tintas: Quaderni di Letterature Iberiche e Iberoamericane*, pp. 389-400.
- Joüon, P. y Muraoka, T., 2005: *Gramática del hebreo bíblico*, Estella.
- Jung, C., 1980: *Psychology and Alchemy*, Princeton.
- Juvenal, 1959: *A. Persi Flacci et D. Iuni Iuvenalis Saturae*, W. V. Clausen (ed.), Oxford.
- Köhler, E., 1990: *La aventura caballeresca. Ideal y realidad en la narrativa cortés*, Barcelona.
- Lara Peinado, F. (ed.), 1992: *Poema de Gilgamesh*, Barcelona.
- Lázaro Carreter, F., 1968: *Diccionario de términos filológicos*, Madrid.
- Lorenzo, A. J., 1993: “La poesía de Juan Eduardo Cirlot a la luz del informalismo”, *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, 12, pp. 191-199.

- Malaxecheverría, J. (ed.) 1986: *Bestiario Medieval*, Madrid.
- Manjón, D. y Schmitt, Th., 2006: “Mi voz en el sonido de tu luz”, Estructuras musicales en la poesía de Juan-Eduardo Cirlot. *Bulletin of Spanish Studies*, 83/4, pp. 523-539.
- McLean, A., 2009: *Animal Symbolism in the Alchemical Tradition*. En línea: <http://www.levity.com/alchemy/animal.html>.
- Mejía Ruiz, C. y López Valero, M. M., 1996-1997: “Recreación medieval en *Percival e otras historias* (1958) de X. L. Méndez Ferrín y en *Irmán Rei Artur* (1987) de C. González Reigosa”, *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca*, 5, pp. 277-296.
- Muriel Durán, Felipe (2008). “Juan Eduardo Cirlot y los nombres”, *Artífara*, 8 (2008) Addenda, pp. 49-68.
- , 2011: “Canto ritual y simbolismo en el último Cirlot”, *Artífara*, 11, pp. 13-27.
- Parra, J. D., 2000. “La forma generatriz y la experiencia de lo sagrado en la poesía de Juan-Eduardo Cirlot”, *Ínsula*, 638, pp. 8-10.
- , 2001: *El poeta y sus símbolos. Variaciones sobre Juan Eduardo Cirlot*, Barcelona.
- Pasero Díaz-Guerra, D., 2018: “La razón de ser de las gemas a través de los lapidarios en castellano (ss. XIII-XVI)”, *Edad Media. Revista de Historia*, 19, pp. 332-365.
- Pastoureau, M., 2006: *Una historia simbólica de la Edad Media occidental.*, Buenos Aires.
- , 2009: *Negro, historia de un color*, Madrid.
- Peragón, A. C., 2020: *Hermenéutica simbólica. La poética simbólica de Juan Eduardo Cirlot. El ciclo de Bronwyn*, Granada. [Tesis, 2019]
- Perucho, J., 1996: “Juan Eduardo Cirlot al otro lado de la puerta cerrada”, en *El mundo de Juan Eduardo Cirlot*, València, pp. 23-27.
- Plett, H. F. 1991: “Intertextualities”, en H. F. Plett (ed.), *Intertextuality*, Berlin, pp. 3-29.
- Ramírez Escoto, R., 1989: “El mito del graal y el simbolismo alquímico en la *Quête de Bronwyn* de J. E. Cirlot”, *Scriptura*, 1989, 5, pp. 65-80.
- Regai, J., 1992: “*The Philosopher’s Stone: Alchemy and Chemistry*”, *Alif. Journal of Comparative Poetics*, 12, pp. 58-77.
- Rivero Taravillo, A., 2016: *Cirlot. Ser y no ser de un poeta único*, Sevilla.
- Roob, A., 2006: *The Hermetic Museum: Alchemy & Mysticism*, Koln.
- Rosenblat, A., 1997: “El sentido mágico de la palabra”, en *Ensayos diversos*, Caracas.

- Schaffner, Fr. 2008: *El señor de la guerra* (DVD). Tenerife.
- Scholem, G. 2006: *Lenguajes y cábala*, Madrid.
- Segre, C. 1985: “Intertextuale-interdiscorsivo. Appunte per una fenomenología delle fonti” en Girolamo y Paccarella. *La Parola ritrovata*. Palermo. Tomado de: A. Marchesse y J. Forradella: *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*. Barcelona, 1985.
- Silvestre Miralles, A., 2018: “La “función metafísica” del lenguaje en San Juan de la Cruz”, *Proceedings, Sixth World Conference on Metaphysics*, D. G. Murray (ed.), Madrid, pp. 485-496.
- , 2022: “Lo agramatical en poesía: Juan Eduardo Cirlot”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, LXX, 2, pp. 817-844.
- Taleb, N. N., 2007: *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*, London.
- Trimegisto, Hermes; Hortulano, Fulcanelli, 2021. *La Tabla Esmeralda*, Madrid.
- Valverde Villena, D. 2008: *Juan Eduardo Cirlot: Bronwyn*.  
[https://cvc.cervantes.es/el\\_rinconete/antiores/marzo\\_08/05032008\\_01.asp](https://cvc.cervantes.es/el_rinconete/antiores/marzo_08/05032008_01.asp)
- Van Dijk, T. A., 1980a [1977]: *Texto y contexto. Semántica y pragmática del discurso*, Madrid.
- , 1980b [1983]: *Macrostructures. An Interdisciplinary Study of Global Structures in Discourse. Cognitions and Interaction*, Hillsdale (Nueva Jersey).
- , 1980c: *Estructuras y funciones del discurso*, Madrid.
- , (1983 [1978]): *La ciencia del texto. Un enfoque interdisciplinario*, Barcelona.
- Zarandona Fernández, J. M., 2019: “Motivos celtas y artúricos medievales en las obras poéticas de Juan Eduardo Cirlot (1913-1973), de Tristán a Perceval”, en M.<sup>a</sup> P. Suárez y M. Gally (eds.), *Figuras de Perceval: del Conte du Graal al siglo XXI*, Madrid, pp. 245-260.

**ANEXO I**

**TABLAS DE DISTRIBUCIÓN DE LAS UNIDADES SÉMICAS SELECCIONADAS**

**Tabla 1**  
Frecuencias del vocabulario mineral básico

Unidad sémica / Opúsculo	Piedra	Carbón	Granito	Runa	Doimen	Roca	Pizarra	Sílex	Rumas	Basalto
1	67, 75, 87	79		61, 68		68, 88			68	
2										
3	120, 133, 134				123					
4	141, 154, 157, 167 (2), 168		161			143, 166, 170				
5	184, 194					182				
6	216, 217	222		207		218,	212		207	
7						229, 230, 231 (2), 232, 233 (3), 234, 235 (3), 237 (2), 240 (3)				
8	251, 260		260, 261		247	246, 256, 262		254		
9										
10	318				317					
11	349				343	338, 347				
12	359, 368, 380			363	376	358, 368, 369 (3)			363, 381	
13						393				
14	415-423, 425, 426									
15	439, 452, 460 (2), 465, 468, 472	454		449	447	442, 453, 458, 460, 461, 465, 469 (2), 473, 474			447, 466 (2)	460
16	504 (2)		488, 516	489, 493, 498, 501		488, 507, 519			484 (3), 493 (2), 513, 515, 516	

Tabla 2  
Frecuencias del vocabulario metálico<sup>26</sup>

Unidad sémica / Opúsculo	Oro	Plata	Platino	Acero	Hierro	Plomo	Óxido	Metal	Azufre
1	76, 82, 87	63		75	64, 70, 74, 82, 88				
2					103				
3	135				136				
4	141, 148, 153, 159, 169	153			151, 170				
5	190, 198								
6	203, 204				213, 223	224	222		
7	238				230, 231, 233, 234, 238 (2)				
8	260		255		257, 267				
9									
10	317								
11	338, 342	350			338				
12	375, 376, 381, 382	370, 377							
13		393							
14									
15	445, 446, 447, 459, 469				451, 457			443	
16	500, 508	499, 504, 516			486, 487, 489 (2)			484, 509	501

<sup>26</sup> Seguimos en la medida de lo posible el orden alquímico sugerido por la *Lámina alegórica del Musaeum hermeticum* (1678). Los “siete metales” alquímicos (oro, plata, hierro, mercurio, cobre, plomo y estaño), aparecen representados en el interior de la tierra, en la que se engendran, pero en el cielo están asociados al Sol, la Luna, Marte, Mercurio, Venus, Saturno y Júpiter, respectivamente. Fuente: <https://www.uv.es/~bertomeu/material/museo/7metal.htm>. Nótese que el azufre es una de las tres sustancias celestiales (azufre, mercurio y sal), recordemos la presencia de la “sal” en el poemario. Asimismo, cabe recordar que los alquimistas creían que el platino era una mezcla de plata y oro, y que junto al azufre eran elementos mundanos. El diamante lo asociaban a la luz refractiva y simboliza por su brillo la comprensión, la visión, la conciencia, la claridad, la percepción aguda, la búsqueda del alma hacia la verdad divina y la iluminación superior. Hutin (1961) afirma que en el seno de la tierra los metales transmutan y se van perfeccionando así: hierro, cobre, plomo, estaño, mercurio, plata, oro. Según Briano (2019, p. 48): “Es significativo que Cirlot solo mencione estos dos elementos alquímicos (mercurio y azufre) pues son prácticamente los únicos términos que a simple vista se pueden relacionar con la alquimia; esto nos habla de su fascinación por la alquimia medieval europea, fuertemente influida por la traducción de los tratados árabes, ya que no se encuentra mención a un tercer elemento, la sal, que cobrará relevancia en la alquimia medicinal de Paracelso”.

**Tabla 3**  
Frecuencias del vocabulario mineral noble

Unidad sémica / Opúsculo	Alabastro	Diamante	Zafiro	Amatista	Joyas	Gema	Brillante	Ópalo	Esmeralda	Granate	Topacio
1					68						
2											
3											
4		163									
5						192					
6											
7											
8	264		258	270							
9											
10											
11	340	343, 347		374 (2)							
12							360	356			
13											
14											
15		468		438					440		
16		504, 505, 506, 508 (2)	508				485 (2), 509 (4)		49	488	505





## EGIDIO ROMANO, JOHN WYCLIF Y EL PECADO ORIGINAL. ¿LAS DOS CARAS DE UNA MISMA MONEDA?

GILES OF ROME, JOHN WYCLIF AND ORIGINAL SIN.  
TWO SIDES OF THE SAME COIN?

Cecilia DEVIA  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires (Argentina)  
[cecidevia@yahoo.com.ar](mailto:cecidevia@yahoo.com.ar) – [cecidevia@gmail.com](mailto:cecidevia@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-7507-0789>

Recepción: 25/04/2024 – Aceptación: 16/12/2024

### Resumen

Presentaremos en esta oportunidad a dos autores, Egidio Romano y John Wyclif, los cuales, empleando argumentos y herramientas similares, contribuyeron a la construcción de dos proyectos teológico políticos opuestos. Analizaremos las reflexiones de ambos sobre el pecado original. En el caso de Egidio, pondremos el foco en su *Tractatus de peccato originali* (c. 1275). Respecto a Wyclif, nos centraremos en el análisis y comentario de su *Tractatus de statu innocencie* (1376). Egidio defiende, en esta oportunidad, la primacía del papa sobre el gobernante temporal. Wyclif, por el contrario, afirma que el monarca tiene preeminencia sobre los eclesiásticos, a los que debe controlar. Ambos pensadores sostienen una visión divergente de la Iglesia. Para Egidio la jerarquía eclesiástica replica en la tierra a la jerarquía celeste, para Wyclif la única Iglesia verdadera es la Iglesia invisible. En sus reflexiones recurren a las mismas autoridades —la Biblia, Agustín de Hipona, el Pseudo Dionisio Areopagita— y a argumentos similares, para llegar a conclusiones opuestas.

### Palabras clave

Egidio Romano, John Wyclif, Baja Edad Media, pecado original, dominio político, papado, imperio, bautismo, predestinación, Reforma.

### Abstract

On this occasion I will present two authors: Giles de Rome and John Wyclif, who, using similar arguments and tools, contributed to the construction of two opposing theological-political projects. I will analyze the reflections of both on original sin. In the case of Giles, I will focus on his *Tractatus de peccato originali* (c. 1275). Regarding Wyclif, I will focus on the analysis and commentary of his *Tractatus de statu innocencie* (1376). Here Giles defends the primacy of the pope over the temporal ruler. Wyclif, on the contrary, affirms that the monarch has preeminence over the ecclesiastics, whom he must control. Both thinkers hold a divergent vision of the Church. For Giles the ecclesiastical hierarchy replicates the celestial hierarchy on earth, for Wyclif the only true Church is the invisible Church. In his reflections they resort to the same authorities – the Bible, Augustine of Hippo, the Pseudo Dionysius Areopagite – and similar arguments, to reach opposite conclusions.

### Keywords

Giles de Rome, John Wyclif, Late Middle Ages, Original Sin, Political Dominion, Papacy, Empire, Baptism, Predestination, Reformation.

## I. INTRODUCCIÓN

Las relaciones entre pecado original y dominio político desarrolladas por el pensamiento medieval constituyen un tema clave en la filosofía política.<sup>1</sup> De ahí la abundancia de trabajos sobre ese tópico y otros conexos durante el período en cuestión, y el interés que todavía despiertan en la actualidad.

La idea de la existencia de un pecado original es específica de la religión cristiana, y no tiene equivalente en las otras dos religiones monoteístas, el Islam y el judaísmo, que integran las denominadas “religiones del libro” y comparten otros aspectos de la concepción del pecado. Enumeraremos brevemente algunos abordajes que pueden considerarse claves de la tradición del Occidente cristiano medieval sobre el pecado original. La misma tiene orígenes paulinos y, si bien dicha expresión no aparece en la Biblia, sí existen claras referencias al concepto en algunas de las epístolas del apóstol. De allí parte Agustín de Hipona —que puede ser considerado como el creador o el “padre” de la noción de pe-

<sup>1</sup> Las he trabajado más extensamente en Devia, 2022.

cado original tal como la conocemos hasta ahora— quien funda básicamente a esa falta primigenia en la doble desobediencia del hombre: primero a Dios y luego a él mismo, como castigo divino. Por otra parte, las glosas y comentarios al Génesis —particularmente de los siglos XI-XIII— aportan datos de interés, ya que es en los primeros capítulos de este primer libro de la Biblia donde se relata la creación de la primera pareja humana y su caída. Otra visión notable es la de Tomás de Aquino, que muestra la posibilidad de un dominio prelapsario que se podría considerar a la vez como prepolítico. Marsilio de Padua, por su parte, encuentra el origen de la *civitas* en el pecado original. Por otro lado, Guillermo de Ockham marca una ruptura profunda entre el antes y el después de la caída, pero tomando en cuenta parámetros diferentes a los de Agustín, acordes con sus distintos objetivos políticos.

Presentaremos en esta oportunidad a dos autores: Egidio Romano (1243-1316) y John Wyclif (c. 1328-1384), quienes, empleando argumentos y herramientas similares, intentarían construir dos proyectos teológico políticos opuestos. Y es a partir de esta doble situación —acuerdo en los medios y desacuerdo en el producto final— donde surge nuestro interés en abordarlos a ambos en este breve trabajo, ciéndonos en esta ocasión a algunas de sus reflexiones sobre el pecado original, a partir de las cuales se verán más adelante sus convergencias y divergencias. Para Sean Otto (2013, p. 147), la distinción crucial entre ambos reside en que Egidio decidió apoyar a la jerarquía eclesiástica —su carrera consistió en un ascenso por grados dentro de la misma— mientras que Wyclif tomó el camino de sostener a la Corona de Inglaterra y a los señores seculares. Así, los dos autores representan los lados opuestos de un argumento sobre el papel de la autoridad espiritual en el gobierno secular.

En el caso de Egidio, pondremos el foco en su *Tractatus de peccato originali* (c. 1275). Respecto a Wyclif, nos centraremos en el análisis y comentario de su *Tractatus de statu innocencie* (1376). El siglo que separa a ambas obras puede en parte explicar sus diferencias. Proponemos una hipótesis al respecto: tal vez la mayor cercanía a algunas ideas que desembocarían en lo que se conoce como la Reforma —ya que Wyclif y sus seguidores, los lolardos, son considerados por algunos estudiosos antecedentes de la misma— sea una clave para entender las diferencias entre las propuestas.

Si nos ceñimos al momento histórico en el que vivieron nuestros autores, podemos indicar que, mientras que hacia fines del siglo XIV tomaban mayor protagonismo los Estados, un siglo antes la Iglesia como institución estaba intentando con bastante éxito consolidar su poder para instalarse como árbitro entre los reinos del Occidente medieval.

En cuanto a lo geográfico, Roma —la cuna de Egidio— se mantenía como el centro del poder religioso, con el papa a la cabeza. Mientras que en la Inglaterra en la era de Wyclif —como la dio en llamar Trevelyan en una de sus principales obras—<sup>2</sup> era la monarquía la que se afianzaba. Tanto en la teoría como en la práctica, ambos pensadores se destacarán: Egidio trabajando para el proyecto del papá, Wyclif para la Corona inglesa.

Por otra parte, según de donde partamos, el enfoque de Egidio puede verse como más conservador en relación al de Wyclif, o viceversa. Si vemos la problemática desde un aspecto institucional, es indudable que el romano intenta fijar la jerarquía eclesiástica basándose en la angélica, nutriéndose fuertemente de la tradición que tiene su exponente mayor en el Pseudo Dionisio Areopagita. Pero si la enfocamos desde la fe y las Escrituras, es Wyclif quien parece desear fervientemente volver a los que considera los verdaderos orígenes del cristianismo. Sin embargo, como suele suceder con pensadores de la profundidad de Egidio y de Wyclif, la situación es más compleja, ya que el inglés alterna en su doble juego entre, por un lado, la apuesta a una futura reforma abarcadora de todos los aspectos de la vida y, por otro, al regreso a las fuentes, mientras que Egidio —como veremos más adelante— trabaja, en otras obras, para reforzar el poder monárquico, que se mostrará triunfante en el avance del establecimiento de los Estados hacia el final de la Edad Media.

El agustino nacido en Roma defiende, en esta ocasión, la primacía del papa sobre el gobernante temporal, la denominada *plenitudinis potestate papal*. El inglés, por el contrario, afirma que el monarca tiene preeminencia sobre los eclesiásticos, a los que debe controlar. Ambos pensadores sostienen una visión divergente de la Iglesia. Para Egidio la jerarquía eclesiástica replica en la tierra a la jerarquía celeste, para Wyclif la única Iglesia verdadera es la Iglesia invisible. En sus reflexiones recurren a las mismas autoridades —las Escrituras, Agustín de Hipona, el Pseudo Dionisio Areopagita— y a argumentos similares, para llegar a conclusiones opuestas.

<sup>2</sup> Versión castellana propia. Trevelyan, George Macaulay, *England in the Age of Wycliffe*, London, Longmans Green, 1920. A la Inglaterra del siglo XIV se la ha visto ligada a Wyclif hasta tal punto que uno de los más brillantes y célebres historiadores británicos tituló de esta manera esta obra escrita hacia fines del siglo XIX.

## II. EGIDIO ROMANO Y EL PECADO ORIGINAL: LA GENERACIÓN Y REGENERACIÓN DEL PODER

La obra de Egidio Romano sufrió cambios a través del tiempo, que se relacionan con las diferentes —e incluso opuestas— posiciones políticas que asumió e intentó fundamentar y defender a través de sus escritos. Brevemente, indicaremos que cuando redactó *De regimine principum*, hacia 1292, obra que reviste la forma de “espejo de príncipes”,<sup>3</sup> defendía al poder temporal. Más adelante, al escribir otra de sus obras principales, el *Tractatus de ecclesiastica potestate* (TDEP), se convierte en el gran teórico que fundamenta al poder papal, o sea, a la *plenitudo potestatis papalis*. Es decir que, en el enfrentamiento entre Felipe IV el Hermoso, rey de Francia (1268-1314), y el papa Bonifacio VIII (c. 1235-1310), nuestro autor se ubicó primero al lado de la monarquía y luego, del papado.

Para situarnos un poco más ampliamente en el célebre y extenso conflicto entre el poder espiritual y el temporal —expresado también en las fórmulas: el *sacerdotium* y el *regnum*, el papado y el imperio—, nombraremos en principio la teoría de las dos espadas, cuyo punto de partida podemos ubicar en la respuesta del papa Gelasio I (492-496) a una requisitoria del emperador bizantino, expresando que no hay un solo poder que gobierne el mundo, sino dos, el sacerdotal y el regio o imperial.<sup>4</sup> La clave aquí sería que el poder sacerdotal estaría por encima del regio en virtud de la superioridad de sus fines, que son los espirituales. Esta teoría expresaría por primera vez en el discurso teórico político de la cristiandad una separación entre el poder temporal y el espiritual, con una dependencia del reino respecto del sacerdocio (Bertelloni, 2010, pp. 17-40).

Otro hito importante en este extenso conflicto le atañe directamente a Egidio Romano, ya que la doctrina gelasiana encontraría su formulación más precisa en la bula *Unam Sanctam* (Ullmann, 2003, pp. 175-218), emitida por Bonifacio VIII en los albores del siglo xiv. Los especialistas acuerdan en que su redacción está inspirada en el *Tractatus de ecclesiastica potestate* de Egidio Romano. El texto expresa con total claridad que quien no obedece al papa queda inmediatamente fuera de la Iglesia —lo que equivale para un cristiano a estar fuera del mundo—,

<sup>3</sup> Los espejos de príncipes occidentales “se caracterizan por desarrollar su discurso como un listado de vicios y virtudes [...] contaban con una larga tradición latina tras sus espaldas, entre cuyos tratados se contaba el *Policraticus* de Juan de Salisbury” (Bizzarri, 2016). El *De regimine principum* de Egidio estaba dedicado a Felipe IV el Hermoso, rey de Francia.

<sup>4</sup> Francisco García Bazán ofrece una versión castellana de la carta en cuestión. Véase Piazzoni, 2005, pp. 61-62, citado en García Bazán, 2014, p. 84.

y que el poder del pontífice no tiene otro superior ni igual en la tierra. Según este documento papal solo quienes aceptan tal sumisión forman parte de la humanidad. Nada puede quedar fuera de la Iglesia.

El interés temprano de Egidio por el tema del pecado original se plasma en el breve *Tractatus de peccato originali* (TDPO), compuesto alrededor de 1275, del cual se encuentran rastros significativos en el *Tractatus de ecclesiastica potestate* (TDEP), escrito hacia 1302-1303, obra política de la madurez. Egidio intenta explicar en particular el pasaje entre el estado prelapsario y el postlapsario (Briguglia, 2017, pp. 90-91. Briguglia, 2016, p. 122).<sup>5</sup> La teoría del pecado original constituye un elemento esencial de la antropología política de este autor. En su tratado sobre el pecado original, este se presenta como una infección que se transmite y se propaga de generación en generación. Los padres, por un único y mismo acto, engendran una nueva vida y le comunican el pecado y en consecuencia la falta. En cuanto a cómo esta falta se transmite las explicaciones divergen. Sin embargo, de una manera general, se puede decir que en el siglo XIII se asiste a una sutil pero poderosa mutación antropológica. De la identificación del pecado original con la concupiscencia, operada por Agustín, se llega a la idea de una unidad formal del género humano y de una descendencia biológica de todos los hombres a partir de Adán, que permite pensar la transmisión de una misma voluntad, y de allí una participación en el pecado de Adán de generación en generación (Briguglia, 2016, p. 119).

Esas teorías contienen implícitamente la idea de una generatividad del pecado, de una causalidad, que puede ser biológica y, en un sentido amplio del término, jurídica; así vinculan el pecado a la generación y las generaciones al pecado. Este vínculo implica también el misterio de la culpabilidad de los niños. Ante esto, Egidio parece expresar, en las primeras páginas de su TDPO, la misma angustia que hace siglos comunicara Agustín: ¿por qué es necesario que los niños estén tan trágicamente afectados por las faltas de sus padres?<sup>6</sup> Egidio lo expone por medio de algunas palabras clave, tales como infección, rebelión, corrupción, tiranía. Lo

<sup>5</sup> Egidio emplea en ambas obras el mismo ejemplo para describir la pérdida sufrida por el hombre en la caída: es como si un rey decidiese regalar un castillo a un caballero —a cambio de que el caballero no decida actuar contra el rey— dándole también el derecho de dejar el castillo a sus descendientes. Sin embargo, a causa de la rebelión del caballero contra el rey, el don queda revocado y el caballero se encuentra así sin castillo y sus descendientes sin herencia. Egidio Romano considera que aquel castillo, para mantener su metáfora, representa el dominio sobre el propio cuerpo, sobre las cosas, sobre los bienes y sobre la naturaleza (TDPO, 3; TDEP, V, II, 8).

<sup>6</sup> “Patres comederunt uvas acerbas, et dentes filiorum obstupescunt [...] illud vulgare proverbium [...] Quid es ergo originale peccatum: Qui parvulus imputatur ad penam” (TDPO, I, p. 40).

que interesa aquí es la puesta en evidencia de un vínculo entre las generaciones, que el teólogo profundizará en el TDEP, concebido igualmente como un vínculo de perdición (Briguglia, 2016, pp. 119-120).

Adán —y la humanidad entera con él— ha perdido a tal punto el derecho a las cosas y al dominio sobre su ser que no puede ni siquiera dejar a los hijos en herencia sus propios bienes. Cada ser humano nace “indigno”, esto es, privado de un derecho a las cosas. Esta pérdida radical se traduce también como natural indignidad a la posesión y a la propiedad, como una imposibilidad de recibir incluso la herencia paterna (Briguglia, 2017, pp. 90-91).

Egidio Romano expresa de este modo también la solidaridad entre las generaciones. El pecado es en tal manera corrosivo que ha disuelto todo vínculo de derecho entre padres e hijos. Es en este punto donde Egidio conecta el tema del pecado con el de los sacramentos —en particular con el bautismo— y con el de la gracia divina que se manifiesta a través de los sacramentos y salva a los seres humanos. El bautismo no puede restablecer la justicia original, no puede llevar al estadio precedente a la caída, pero puede disolver la “deuda”, es decir, el deber natural de poseer la justicia original.<sup>7</sup> La Iglesia regenera con el sacramento del bautismo: sin sacramentos no hay derecho a la posesión y a la sociabilidad, pero gracias a la Iglesia el abismo de la indignidad que estaba abierto para tragar toda condición social y política se llena en parte para volver posible la coexistencia. Si Agustín era inflexible al pensar que sin el bautismo ni siquiera los niños habrían podido salvarse, Egidio quizá va más allá, porque sin el bautismo no admite ni siquiera la existencia de las instituciones de la vida humana terrenal (Briguglia, 2017, p. 91).

Lo que priva al hombre de una posesión y de una dominación justa es el pecado, no solo el pecado original, que produce un horizonte de fractura y de alienación irreductible, sino también el pecado “actual”, es decir el acto personal que nos aleja de Dios, y del cual cada uno puede hacer la experiencia. La cuestión radical instalada por la antropología de Egidio Romano concierne a la relación entre el individuo y la comunidad. A esto le sigue la exclusión de todas las sociedades no cristianas, las cuales, privadas de esta dimensión, ven sus posesiones y su dominación tachadas de ilegítimas. El bautismo aparece aquí cada vez más como sancionando la entrada en una sociedad política que atribuye derechos y deberes. Entre ellos figura en primer lugar el derecho a la posesión de la herencia paterna,

<sup>7</sup> En su tratado de juventud Egidio define al pecado original como: “carentia originalis iustitiae cum debito habendi eam” (TDPO, 2, p. 41).

al cual corresponde el deber de reconocer a la Iglesia como la única institución que puede fundar y garantizar esta posesión y ese derecho (Briguglia, 2016, pp. 128-129).

La excomunión, la *excommunicacio*, aparece, en última instancia, como una revocación, una ruptura del pacto, y como la expulsión de los fieles de la sociedad política que, entonces, recaen en el estado de naturaleza prepolítico, y se ven privados de todos los derechos ligados al estado político. Sin embargo, conviene tener en cuenta ciertas asimetrías en la aplicación de esas dos concepciones contractuales. La más importante concierne al papel del soberano pontífice que, ubicado en la cumbre de la Iglesia, es el garante y la fuerza eficiente del pacto. No se trata, en efecto, de un pacto entre los fieles y Dios, sino de un pacto entre los fieles y la Iglesia, o entre el individuo y la sociedad política cristiana (Briguglia, 2016, pp. 131-132).

### III. JOHN WYCLIF: PECADO ORIGINAL, DOMINIO Y GRACIA

En cuanto a nuestro otro autor, John Wyclif, es una figura particularmente polifacética y contradictoria, tanto por lo que efectivamente pueda haber sido como por todo lo que inspiró, en vida y después de su muerte. Ha sido identificado como el precursor de la Reforma, el traductor de la Biblia al inglés, el instigador de la revuelta campesina inglesa de 1381, el cerebro y el alma detrás de la herejía lolarda y de la husita, el hereje cuyas obras fueron condenadas y quemadas y su cadáver exhumado y execrado por orden de la Iglesia, el político al servicio de Juan de Gante y de la Corona inglesa, el lógico implacable, el metafísico impulsor de un ultrarrealismo, el teólogo más profundo y sutil, y podríamos seguir enumerando facetas.

Aquí nos detendremos en sus reflexiones sobre el pecado original y su relación con el dominio político, tomando como fuente su *Tractatus de statu innocencie* (TDSI), donde expone la insuficiencia del recurso a Aristóteles, debido a que este ignoraba que la naturaleza humana fuese caída. Indica que va a utilizar tres recursos, que son los que emplea el discurso teológico filosófico escolástico: las Sagradas Escrituras, la autoridad y la razón.<sup>8</sup> Creemos que Wyclif, como tantos otros que lo precedieron y que lo seguirán, utiliza al estado de inocencia previo

<sup>8</sup> “Videndum est igitur quid convenisset humano statui, si totum genus hominis perpetuo statum innocencie observasset, pro cuius indagine utendum est testimonio scripture, dictis sanctorum et probabili racione” (TDSI, I, p. 475).

a la caída como una especie de laboratorio para componer un proyecto de reforma que —particularmente en el caso de nuestro autor— aunque se centra en la Iglesia, necesariamente trastorna a la sociedad toda.

A través de esta y otras obras, Wyclif reconoce tres tipos de dominio de los seres humanos, que van desde el estado de inocencia hasta la salvación de los predestinados, pasando por la vida postlapsaria. El dominio natural del Adán inocente y el dominio evangélico de la reconstitución de la inocencia por medio de la encarnación de Cristo son considerados legítimos por Wyclif. El nivel histórico —el *dominium civile*— solo puede volverse justo si obtiene la gracia de Dios. Para nuestro autor no hay nada en el mundo terrenal que pueda ser lícito si no obtiene la gracia divina; el único límite residiría en que el hombre no tiene conocimiento en el presente de quienes son los beneficiarios de esta gracia y, por lo tanto, los predestinados a la bienaventuranza. En relación a los bienes temporales, la Iglesia solo podría tenerlos en la modalidad de la comunidad de bienes. Los eclesiásticos deberían seguir el modelo de Cristo y sus apóstoles, quienes —como el hombre en el estado de inocencia— hicieron uso de bienes tenidos en común. De ahí la reforma radical que propone nuestro autor, con eje en el apartamiento total del clero de lo temporal y su sujeción a las autoridades laicas.

En el TDSI se van desgranando diferentes tópicos, tales como el carácter a la vez utópico y modélico del Edén, los contrastes entre el mundo prelapsario y el postlapsario, las diferencias entre *pena dampni* y *pena sensus*, y entre pecado *esse primum* y *esse secundum*. Respecto al primer binomio, la pena (o castigo) consistente en una pérdida (*pena dampni*) es la mayor y más imperfecta, mientras que la pena consistente en un sufrimiento (*pena sensus*) puede darse sin que haya culpa.<sup>9</sup> De ahí se desprende que Cristo haya podido sufrir la última pena pero no la primera. En cuanto al segundo binomio, lo que se indica es que el pecado tiene un ser doble: el primero (*esse primum*) es un faltar, una privación, mientras que el segundo (*esse secundum*) es un ser de utilidad, un ser positivo. Al aplicar el principio de no contradicción surge que el pecado no puede tener el primer ser si no posee también el segundo.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> “Non est possibile penam inesse individuo speciei nisi propter peccatum precedens in ipso individuo vel aliquo sui generis; ergo conclusio. Antecedens patet tam de pena dampni quam eiam de pena sensus” (TDSI, I, pp. 475-476).

<sup>10</sup> “Tercia autem via Lincolniensis, quam sepe tenui et adhuc teneo, presupponit arcium rudimenta, scilicet grammaticam et dialecticam, dicens quod peccatum modo quo possumus ipsum intelligere vel nominare habet duplex esse, scilicet esse primum quod est deesse, et esse secundum quod est prodesse, et non potest habere esse primum propter contradiccionis impossibilitatem nisi eiam habeat esse secundum” (TDSI, IX, p. 518).

También se pueden identificar en este tratado las diferentes jerarquías que se despliegan entre animales, humanos y ángeles; a la vez que trata sobre la soberbia, la subversión, el sexo y la muerte. A través de su análisis podemos ver también las transformaciones que sufre el dominio, que implican la comunidad de bienes, la posesión, el uso, la propiedad.

Ante la cuestión de si el pecado original explica la dominación del hombre sobre el hombre, consideramos que Wyclif otorga una importancia fundamental al pecado original como disparador de tal dominio. Entre sus principales aportes sobre el tema se cuenta la convicción de que la presencia de la gracia es indispensable para cualquier acto humano legítimo, y la conecta especialmente con el ejercicio del dominio, al que solo podrían acceder los hombres justos, es decir, los que estén bajo la gracia de Dios.<sup>11</sup> Se debe tener presente que, para nuestro pensador, solo el creador sabe quiénes serán salvados y quiénes serán condenados en la instancia decisiva del Juicio Final.

En cuanto a las relaciones existentes entre pecado original, bautismo y dominio, Wyclif sostiene que el pecado se definiría formalmente como un apartamiento del orden justo que se debe a Dios, y no como un acto puntual de los sentidos. Pero es importante tener presente que, para el pensador inglés, si bien después del bautismo se remueve el pecado original, queda una propensión a pecar que el sacramento no borra.<sup>12</sup> Uno de los principales referentes de Wyclif, Agustín, expresaría una idea que consideramos cercana a la de Wyclif, cuando —recurriendo a Pablo y continuando también con su exposición subjetiva— refiere que, aun conociendo cuál es el bien y aun queriéndolo, no puede evitar hacer el mal. Esta sería la propensión a pecar, y aventuramos que Agustín también cree que no se borra con el bautismo. Por lo pronto, entre sus reflexiones se encuentra la idea de que los bautizados no readquieren las características de la naturaleza del Adán inocente, ni recuperan el estado de inocencia durante su estadía terrenal.

Queda claro que para Wyclif el verdadero dominio solo puede ser ejercido por los justos. Los justos han recibido la gracia de la predestinación. Con el bau-

<sup>11</sup> “Et patet quod iustus laudans Deum meritorie in istis transitoriis habet de eis ut sic utilem usum fructus; ex quo patet quod iusti sunt omnia, et per consequens omnis iustus et solus huiusmodi est realiter vere dives” (TDSI, VI, p. 508).

<sup>12</sup> “... nec est putandum quod fomes peccati vel pronitas ad peccandum sit originale peccatum formaliter, cum maneat post baptismum. Nec excessiva delectatio cum sit actualis et personalis sed originalis privatio iusticie est originale peccatum, quando scilicet filius Ade continue a sua origine deficit a iure regni, ad quod peccatum predicta mala cum sibi similibus consequuntur” (TDSI, V, p. 504).

tismo se les limpia del pecado original, aunque persiste su propensión a pecar. El bautismo, para Wyclif, no parece tener una importancia primordial en relación al dominio, dado que los condenados, aunque sean bautizados, no pueden disfrutar de él. Llega a decir que el bautismo es ineficaz para eliminar el pecado original de aquellos que están destinados a la condenación, ya que su naturaleza es tan defectuosa que incluso la gracia sacramental no puede restaurarla (Campi, 2017, pp. 119-120).<sup>13</sup>

Wyclif sostiene que en el estado de inocencia todas las cosas fueron comunes a todos. El dominio natural —que es el propio de este estado— es un dominio de pares sobre criaturas inferiores, concedido por Dios a todos los inocentes.<sup>14</sup> Así, el dominio es conferido al hombre como un préstamo divino, que instaura una relación de obediencia entre el inocente y Dios. Por otra parte, el estado de inocencia presupone la ausencia de relaciones de propiedad, que serían contrarias al orden divino que establece que todos los hombres —creados a imagen y semejanza de su creador— son iguales.

El estado de inocencia permite el uso y el disfrute de un bien, lo que distingue el uso del abuso. Si el uso de los bienes es ordenado al servicio de Dios, quien se sirve de ellos para alabar a Dios goza de un modo meritorio. Se cumple así la ecuación agustiniana según la cual todas las cosas pertenecen solo a los justos. El inocente usa cualquier parte del mundo, gozando de un placer ordenado en la forma de un servicio mutuo.<sup>15</sup>

El dominio civil, que implica propiedad individual, es un remedio artificial, introducido para refrenar a los viciosos y abusadores. El derecho positivo —que es el que rige bajo el dominio civil— aparece a partir de la caída de Adán, jun-

<sup>13</sup> “Nullus prescitus recipit rite baptismum quo deleatur simpliciter suum originale peccatum [...]. Nam omnis prescitus manet perpetuo in defectu finalis perserverancie, quod est peccatum gravissimum et indelebile, et per consequens non tollitur simpliciter per baptismum [...]. Nam omnis prescitus habet perpetuum et originale defectum, ille tamen ad tempus in malicia sua suspenditur per gratiam secundum presentem iusticiam, ut gratiam baptismalem et alias, et ideo dixi quod peccatum originale non deletur simpliciter” (TDE, pp. 467-468).

<sup>14</sup> “Quibus hic suppositis patet quod in statu innocencie forent cuncta cunctis communia, ut idem Deus foret omnibus creaturis, et cum omnis innocens naturaliter dominaretur omnibus ibi inferioribus in natura, patet quod omnes homines communicarent in omnibus que haberent” (TDSI, VI, p. 505).

<sup>15</sup> “Ex quibus plane patet quod innocens utitur qualibet parte mundi, nam quelibet pars mundi benefacit mihi, de quanto causaliter terminat meam noticiam et complacenciam ordinatam; quia cum actus huiusmodi sit mihi utilis, ex quo inde placeo Deo, patet quod omnis creatura causans in me illum actum bonum adeo servit mihi ipsi et per idem ego servio mihi ipsi tam secundum corpus quam animam” (TDSI, VI, p. 507).

tamente con la propiedad privada y la autoridad coercitiva, necesaria para la organización de la sociedad.<sup>16</sup>

Se podría concluir que en esta realización en el siglo del proyecto de reforma wyclifita juega un papel relevante la doble vara que aplica el *Doctor evangelicus* —como se lo ha dado en llamar—, que permite una libertad de movimientos al laicado —liderado en Inglaterra por una monarquía parlamentaria incipiente— que le es rotundamente negada al clero. A este orden le corresponde la valiosa tarea de atender los bienes espirituales, pero sin ningún reconocimiento de un rol mediador entre los hombres y Dios. Otro punto conflictivo es la relación entre el pesimismo antropológico agustiniano, que se refleja en parte de la obra wyclifita, y su idea de reforma política y social. Aquí reside gran parte del interés del proyecto de Wyclif, y su carácter innovador, ya que una de las interpretaciones posibles es que no toma al Evangelio y a la Iglesia primitiva como una vuelta al pasado, sino como sustento para su programa renovador.

#### IV. COMENTARIOS FINALES

Se ha dicho, y creemos que con razón, que nuestros dos autores podrían llegar a ser considerados, en algunos aspectos, las dos caras de una misma moneda, ya que —como dijimos al comienzo de este trabajo— ambos emplearon argumentos y herramientas similares para elaborar dos proyectos teológico políticos opuestos (Otto, 2013, p. 147). Nos interesa ver ahora sus convergencias y divergencias en relación al pecado original, particularmente a través de la lectura filosófico política que podemos hacer de sus escritos.

Para comenzar, respecto a lo que redime al ser humano del pecado original, el bautismo, si bien para ambos pensadores no puede retrotraer al hombre al estadio precedente a la caída, para Egidio puede disolver la deuda, es decir, puede relevarlo del deber natural de poseer la justicia original. La regeneración que implica el bautismo permite a los hombres restablecer su armonía con las cosas y su entrada en una comunidad política. La Iglesia es la única institución que puede fundar y garantizar esta posesión y ese derecho (Briguglia, 2016, pp.

<sup>16</sup> “Consideret ergo philosophus quod appropriatio civilis solum inducitur ad refrenandum viciosos, qui aliter abuterentur temporalibus, si semper ad votum suppeterent; et patet quod repugnat statui innocencie civilis proprietatis, nec alicuius leges vel rationes huic dissentiunt sed concorditer contestantur, cum superflueret talem civilitatem inducere, ubi illa subducta cuncta sufficerent” (TDSI, VI, p. 506).

125-129. Briguglia, 2017, p. 91). A diferencia de lo que podemos encontrar en el pensador romano, quien sí parece relacionar al bautismo y al dominio en forma estrecha, ya que el primero habilitaría el ejercicio del segundo, en Wyclif no parece darse esta correspondencia. Así, mientras que en Egidio lo que iguala es el bautismo, en Wyclif la igualdad está en la predestinación, ya que nadie sabe cuál es su destino.

En relación al pecado original, el inglés, lo mismo que el romano, enfatiza la pérdida de la justicia original, pero parece encontrar la oportunidad de intentar restaurarla en la comunidad de bienes. Para la Iglesia, esta sería la única forma posible de poseer. En Egidio no solo no aparece esta distinción entre el dominio de los laicos y el de los eclesiásticos, sino que el control final de toda actividad humana es ejercido por la Iglesia.

En cuanto a la hipótesis que presenté al comienzo, de que tal vez la mayor cercanía de Wyclif a la Reforma sea una clave para entender su diferencia con la propuesta de Egidio, comenzaremos por indicar que, efectivamente, al inglés —que fue llamado “el lucero de la Reforma”— y a sus seguidores, denominados, entre otras formas, lolardos,<sup>17</sup> se los conecta repetidamente con el movimiento que produjo un profundo, tumultuoso y perdurable cisma en la Iglesia cristiana de Occidente. Tanto el pensamiento de Wyclif como la Reforma, en su sentido amplio, le quitan protagonismo a la Iglesia, al retirarle su función de intermediaria entre Dios y los seres humanos. El papado directamente es estigmatizado, llegando a ser calificado, antes y después, como el Anticristo o la prostituta de Babilonia. De esta manera, el poder laico se fortalece, y en el caso de Inglaterra, a partir del siglo XVI, el monarca sumará a su cargo regio la jefatura de la Iglesia anglicana.<sup>18</sup> Así, la postura wyclifita parece adaptarse mejor a los cambios que se consumarán en dicho siglo, de los que es considerada por muchos autores como precursora. De cualquier manera, la aspiración a la *plenitudo potestatis papalis* que defiende Egidio en las obras aquí abordadas, no se disuelve, y resurge en la Contrarreforma.

<sup>17</sup> No podemos entrar aquí en este amplísimo y fascinante tema, sobre el que la bibliografía también es muy abundante. Solo citaremos algunas obras: Hornbeck, Bose and Somerset, 2016; Hudson, 1988; Justice, 1999; Lahey, 2001; Mairey, 2011; Simonetta, 2014; Wilks, 1972 y 1994.

<sup>18</sup> Las Actas de Supremacía de 1534 y 1559, aprobadas por el Parlamento de Inglaterra, proclaman respectivamente y con distintos matices a Enrique VIII y a Isabel I como jefes de la Iglesia Anglicana.

## BIBLIOGRAFÍA

*Bibliografía primaria*

- D. O. Egidii Romani Columnae, 1525: *De peccato originali*, Nápoles.
- Egidio Romano, 2004: *De ecclesiastica potestate*, en R. W. Dyson (ed.), *Gilles of Rome's on Ecclesiastical Power: A Medieval Theory of World Government*, Columbia University Press, Nueva York.
- Wyclif, Ioannis, 1886: *Tractatus de ecclesia*, en Joseph Loserth (ed.), Londres, The Wyclif Society.
- , 1922: *Tractatus de statu innocencie*, en Joseph Loserth y F. D. Matthew (eds.), *Tractatus de mandatis divinis*, Londres, The Wyclif Society, (pp. 475-524).

*Bibliografía secundaria*

- Bertelloni, Francisco, 2010: “La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad”, en Pedro Roche Arnas (coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, pp. 17-40.
- Bizzarri, Hugo, 2016: “La historia como *exemplum* en los ‘espejos de príncipes’ castellanos”, *e-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, 23.
- Briguglia, Gianluca, 2016: *Le pouvoir mis à la question. Théologiens et théorie politique à l'époque du conflit entre Boniface VIII et Philippe le Bel*, Paris, Les Belles Lettres.
- Briguglia, Gianluca, 2017: *Stato d'innocenza. Adamo, Eva e la filosofia politica medievale*, Roma, Carocci editore.
- Campi, Luigi, 2017: “Determinism between Oxford and Prague: the late Wyclif's retractions and their defense ascribed to Peter Payne”, en J. Patrick Hornbeck y Michael Van Dussen (eds.), *Europe After Wyclif*, Nueva York, Fordham University, pp. 115-134.
- Devia, Cecilia, 2022: *Pecado original y dominio político en la Edad Media. El tratado sobre el estado de inocencia de John Wyclif*, Buenos Aires, TeseoPress.
- García Bazán, Francisco, 2014: *El papado y la historia de la Iglesia*, Buenos Aires, El hilo de Ariadna.
- Hornbeck II, J. Patrick; Mishtooni Bose y Somerset, Fiona, 2016: *A Companion to Lollardy*, Boston, Brill.
- Hudson, Anne, 1988: *The Premature Reformation. Wycliffite Texts and Lollard History*, Oxford, Clarendon Press.

- Justice, Steven, 1999: “Lollardy”, en D. Wallace (ed.), *The Cambridge History of Medieval English Literature*, The New Cambridge History of English Literature, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 662-689.
- Lahey, Stephen, 2001: “Wyclif and Lollardy”, en G. R. Evans (ed.), *The Medieval Theologians*, Oxford, Blackwell, pp. 334-354.
- Mairey, Aude, 2011: “L’aristocratie anglaise face aux Lollards (fin xive – début xve siècle)”, en A. Boltanski y F. Mercier (eds.), *Le Salut par les armes. Noblesse et défense de l’orthodoxie (XIIIe-XVIIe siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 81-92.
- Otto, Sean A., 2013: “Predestination and the Two Cities: The Authority of Augustine and the Nature of the Church in Giles of Rome and John Wyclif”, en Sini Kangas, Mia Korpiola y Tiuja Ainonen (eds.), en *Authorities in the Middle Ages. Influence, Legitimacy, and Power in Medieval Society*, vol. 12, Berlín – Boston, De Gruyter, pp. 145-157.
- Piazzoni, Amborgio M., 2005: *Las elecciones papales. Dos mil años de historia*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Simonetta, Stefano, 2014: “Costretti all’utopia. Wyclif e il movimento lollardo”, en *Il fascino inquieto dell’utopia: Percorsi e letterari in onore di Marialuisa Bignami*, Milán, Ledizioni.
- Ullmann, Walter, 2003: “La Bula *Unam sanctam*: visión retrospectiva y prospectiva”, en *Escritos sobre teoría política medieval*, Buenos Aires, EUDEBA, pp. 175-218.
- Wilks, Michael, 1972: “*Reformatio regni*: Wyclif and Hus as leaders of religious protest movements”, *Studies in Church History*, 9, pp. 109-130.
- Wilks, Michael, 1994: “Wyclif and the Great Persecution”, *Studies in Church History*, 10, 1994, pp. 39-63.





## NÚREMBERG EN LA BAJA EDAD MEDIA: UN ESPACIO DE COMUNICACIÓN POLÍTICA\*

NUREMBERG IN THE LATE MIDDLE AGES:  
A SPACE OF POLITICAL COMMUNICATION

Pedro MARTÍNEZ GARCÍA  
Área de Historia Medieval  
Universidad Rey Juan Carlos  
Madrid (España)

*pedro.martinezg@urjc.es*

<https://orcid.org/0000-0002-1790-4108>

Recepción: 03/05/2024 – Aceptación: 14/12/2024

### Resumen

La ciudad de Núremberg fue un centro político fundamental en el imperio bajo-medieval. Además de ser una urbe privilegiada por los emperadores germánicos, debido a su enorme peso comercial, era también un centro de comunicaciones importantísimo que conectaba los cuatro puntos cardinales del reino. En los siglos XIV y XV era importante tomar la temperatura a la ciudad franca para saber lo que pasaba en puntos más distantes. Si alguien estaba organizando cualquier tipo de movimiento, ya fuera político, económico o incluso técnico o cultural, se sabía en Núremberg antes que en otras partes. No es casualidad, por tanto, que Martín Lutero la llamara “el ojo y el oído de Alemania”. En este artículo presentaré la evolución política de esta urbe y analizaré su peso como centro de formación y de difusión de narrativas políticas en el Sacro Imperio, centrándome en la exposición anual de las reliquias imperiales que se realizó en la plaza del mercado desde 1424.

\* Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación Pacto, negociación y conflicto en la cultura política castellana (1230-1516) (PID2020-113794GB-I00) de la Universidad Complutense de Madrid, así como de la actividad del grupo de investigación consolidado en Identidad y Territorio en la Edad Media (ITEM) de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid.

**Palabras clave**

Núremberg, Sacro Imperio, Reliquias, Comunicación Política, *Heiltumsweisung*

**Abstract**

Nuremberg was a crucial political center in late medieval Holy Roman Empire. Apart from being a privileged city favored by the German emperors due to its significant commercial influence, it also served as a vital communication hub connecting all cardinal points of the realm. In the 14th and 15th centuries, it was essential to gauge the city's pulse to understand events in more distant locations. If anyone was organizing any kind of movement, whether political, economic, technical, or cultural, it was known in Nuremberg before other places. Therefore, it is no coincidence that Martin Luther referred to it as the “eye and ear of Germany”. This article will explore the political evolution of this city and analyze its role as a center for the development and dissemination of political narratives in the Holy Roman Empire, focusing on the annual exhibition of imperial relics held in the market square since 1424.

**Keywords**

Nuremberg, Holy Roman Empire, relics, political communication, *Heiltumsweisung*

## INTRODUCCIÓN

El *Henkersteg*, o pasarela del verdugo, es un puente llamativo. Conecta la torre del verdugo con el antiguo mercado de baratijas de la ciudad y, gracias a su escasa altura, permite al visitante percibir el serpenteo del río Pegnitz entre las casas del centro, resaltando la importancia de este afluente del Meno en la vida cotidiana y en la economía de la urbe.

Este puente de madera, conectado con la casa del verdugo, hogar en su día del famoso Franz Schmid,<sup>1</sup> ha sido reformado en numerosas ocasiones desde que fue construido en 1457. La riada de 1595 no solo dañó su estructura, sino que, además, se cobró la vida de ocho transeúntes. A lo largo de los siglos XVII

<sup>1</sup> Franz Schmidt es uno de los verdugos más conocidos de Alemania gracias al meticuloso diario que escribió durante sus 45 años en el puesto, en el que describe en detalle las 361 ejecuciones que realizó entre 1578 y 1617. Véase: Schmidt, 1801.

y XVIII, marcados por el asalto de Gustavo Adolfo de Suecia y por la ocupación prusiana, fue renovado en varias ocasiones. Completamente destruido por bombardeos RAF y de la USAAF en 1945, se procedió a su reconstrucción en 1954.

El Henkersteg, que siempre ha conservado su característica forma de pasarela de madera, es un puente icónico y querido en la ciudad, pero al igual que en la paradoja del barco de Teseo, sus listones y sus bastiones han sido sustituidos en tantas ocasiones que, aunque parezca el mismo puente, en el fondo, no lo es.

La ciudad de Núremberg en su totalidad, ha experimentado numerosos episodios de destrucción y de sustitución, aunque desde la Baja Edad Media sus imponentes murallas y las torres puntiagudas de las iglesias parroquiales de San Sebald y de San Lorenzo tienen el mismo protagonismo en un grabado de Merian, en el *Liber Cronicarum* de Hartmann Schedel, en las panorámicas barrocas de Nicolaus Visscher, en los cuadros *Biedermeier* de la burguesía decimonónica o en las famosas fotografías de Ferdinand Schmidt. Y, sin embargo, como en el cuento de los arquitectos imperiales de Borges, la ciudad es, en buena medida, una copia de sí misma, donde hoy conviven edificios completamente reconstruidos con espacios que han sido resignificados a lo largo del tiempo. Sabiendo esto, no resulta sorprendente que los conocidos juguetes de *Playmobil*, con sus casitas de entramado de madera, fueran inventados precisamente allí.

La Núremberg medieval fue, desde su primera mención documental en el año 1050, un centro de importancia para la política del Sacro Imperio. Un lugar de encuentro entre los grandes notables del reino, pero también una urbe de tránsito para los monarcas. Esta naturaleza hizo que pronto se convirtiera en una ciudad particularmente simbólica y rica. También facilitó que fuera ganando independencia y un cierto grado de autogobierno, generando a lo largo de este proceso espacios de comunicación política singulares con una proyección global. En este trabajo se investigará la evolución de Núremberg como comunidad política prestando también atención la recepción posterior, un tema que en esta localidad cobra especial importancia debido a la instrumentalización que se hizo durante el nacionalsocialismo del pasado ciudadano. A pesar de la importancia de esta urbe en la Edad Media, no hay ningún texto científico en castellano sobre esta temática.

En la segunda parte de este artículo presentaré un espacio de representación del poder imperial singular en la Baja Edad Media, la observación de las reliquias, o *Heiltumsweisung* que tuvo lugar anualmente en el Núremberg bajomedieval

entre 1424 y 1530 y cuyo ceremonial se deja reconstruir gracias a los libelos publicados en 1487 por Peter Vischer.<sup>2</sup>

#### LA COMUNIDAD POLÍTICA DE NÚREMBERG

El Sacro Imperio, como todas las comunidades políticas medievales, ha sido el escenario de innumerables ceremonias, rituales y programas de comunicación política.<sup>3</sup> Especialmente conocidos en la historia global son la coronación de Carlomagno y la representación simbólica de la misma, conservada en el triclino de San Juan de Letrán, en Roma; la batalla de Lechfeld en 955 y la aparición de la conocida lanza Sagrada, que servirá para justificar la coronación de todos los emperadores plenomedievales (Martínez García, 2022), o la famosa humillación de Cannosa en la que Enrique IV escenifica todo un ceremonial de sumisión para apaciguar la furia de Gregorio VII (Weinfurter, 2022).

También en el espacio germánico se recuerdan los conocidos conflictos de Federico Barbaroja con Adriano IV a propósito de su papel como *strator* o palafrenero en la ceremonia de coronación (Görich, 2011, p. 444), o los símbolos de poder en el Sacro Imperio: las famosas *Reichskleinodien* o regalías que Percy Ernst Schramm concebía como una compleja *Staatssymbolik* o simbología de estado, en una monarquía que nunca fue central ni, al menos sobre el papel, hereditaria (Schramm, 1954).

En esta región, que cuenta con una riqueza de comunidades políticas y de ceremoniales excepcional, la ciudad de Núremberg, un lugar privilegiado por todos los monarcas germánicos de la Baja Edad Media, se convertirá en un espacio donde la comunicación política no solo tendrá una clave local, sino que se

<sup>2</sup> *Wie das hochwirdigist Auch kaiserlich heiligthum. Vnd die grossen Römischen gnad darzu gegeben. Alle Jaer außgeruefft vnd geweist wirdt: In der löblichen Statt. Nüremberg.* BSB-Ink H-29. Bayerische Staatsbibliothek, Múnich.

<sup>3</sup> Aunque el concepto de comunicación política es en sí mismo una tautología (Dumolyn, 2012, p.35), a lo largo de las últimas décadas se ha desarrollado una línea de investigación muy sugerente sobre la cultura política medieval (Nieto Soria y Villarreal González, 2020 y 2021), la opinión pública y la propaganda (Nieto Soria, 1999 y 2007) y sobre las voces campesinas (Oliva Herrer, 2001, 2014 y 2018; Martín Cea, 1992). Para el caso concreto de Alemania, como señala Dumolyn en su conocido trabajo (2012), la idea Habermasiana de *Öffentlichkeit* ha inspirado también numerosos trabajos sobre lo ritual y lo simbólico en la esfera pública (Haverkamp, 1998; Bräuer y Schlenkirch, 2001; Faulstich, 1996; Althoff, 1997).

proyectará a los márgenes del imperio y, además, se abrirá a todos los estamentos a través de ceremonias públicas de poder como el *Heiltumsweisung*.

Núremberg se documenta por primera vez en el título de libertad de Sigena<sup>4</sup> del 16 de julio del año 1050 como un castillo del imperio<sup>5</sup> en medio de un extenso complejo de bienes imperiales. El documento, una carta en la que se concede la libertad a una sierva llamada Sigena, ya ofrece en sí mismo un primer ritual,<sup>6</sup> consistente en la toma de un penique (*Pfennig*) de la mano de la mano de Richolf, el señor de Sigena, por parte del emperador Enrique III “el negro”. Tras este rito, la mujer, ya emancipada, podría engendrar descendencia libre con su antiguo dueño.

Naturalmente Enrique III no se encontraba en la fortaleza por esas fechas de forma casual. El lugar ya había sido escogido como punto de encuentro con los notables de Baviera para organizar una curia en la que debía tratarse la amenaza húngara en el sureste del ducado (Schieber, 2007, p. 19). Durante su estancia, el monarca transfirió a esta nueva fundación los derechos de mercado, de acuñación y de aduana de la vecina Fürth, que Enrique II había donado al recién fundado cabildo catedralicio de Bamberg.

Para la segunda mitad del siglo XI, Núremberg ya tenía jurisdicción y área administrativa propias. Enrique IV delegó su gobierno a la familia von Raabs en 1105 después de que la guerra con su hijo, el futuro Enrique V, provocara el incendio de partes de esta urbe en disputa. La reconstrucción fue rápida, ya que Enrique V volvió a habitar la ciudad en 1108. Este mismo monarca otorgó con el privilegio de Worms de 1112 exenciones de impuestos a los comerciantes de esta ciudad episcopal que acudieran a Núremberg, lo que sugiere que el lugar ya había adquirido cierta importancia como núcleo comercial en el Imperio (Schieber, 2007, p. 23). El Burgraviato, que confirió mayor entidad política a la zona, pasó en 1190 a la familia Zollern que, como es sabido, terminará alcanzando el cenit de su poder en Brandemburgo, convirtiéndose con el tiempo en reyes de Prusia y en emperadores durante el *Kaiserreich* (Kallenberg ed, 1996).

<sup>4</sup> Véase: <http://sigena-urkunde.de/>

<sup>5</sup> *Noremberg* probablemente Fortaleza rocosa.

<sup>6</sup> Aunque Philippe Buc observa de forma particularmente crítica la referencia excesiva a “lo ritual” en la edad media (Buc, 2001). En este artículo considera que este tipo de ceremoniales, repetidos con fórmulas muy parecidas a lo largo del tiempo constituyen actos conscientes y fácilmente reconocibles que le leen particularmente bien como rituales políticos (Althoff, 2003, p. 12; Dumolyn, 2012, p. 53).

De forma paralela al crecimiento económico y político, la ciudad acogió durante esta etapa de expansión a su habitante medieval más conocido, Sebaldus, o al menos su tumba, que ya es referenciada en los Anales de Augsburgo en 1070 y en la Crónica de Lampert von Hersfeld de 1072 (Borst, 1966). San Sebald, que será canonizado en el siglo xv por Martín V, convertirá la ciudad en un centro de peregrinación importante en la Plena Edad Media. Rodeando sus restos se construirá primero la famosa iglesia parroquial, a mediados del siglo XIII, y después, en 1517, el sepulcro de bronce diseñado por Peter Vischer, uno de los monumentos funerarios más importantes del renacimiento alemán.

El ascenso de la ciudad continuó a lo largo de los siglos XII y XIII, aunque la localidad tendrá que pagar de nuevo con una dosis de destrucción su creciente peso político y su estratégica ubicación entre los ducados de Sajonia y de Baviera, ya que tras convertirse en el lugar de elección del antirey Conrado de Hohenstaufen, el emperador legítimo, Lotario de Supplinburg, la someterá a sitio en 1127 y de nuevo en 1130.

A mediados del siglo XII, durante el reinado de la dinastía Hohenstaufen, se fundó un nuevo asentamiento en la explanada al sur del río Pegnitz, en torno a la futura parroquia de San Lorenzo, comenzando así la formación de un dibujo urbano con la fortaleza y San Sebald en el norte, el espacio privilegiado por el emperador<sup>7</sup> y con una nueva área al otro lado del río habitada fundamentalmente por artesanos y por comerciantes (Dannenbauer, 1928). Ambas partes de este nuevo *burgus* (Schieber, 2007, p. 24; Schultheiß, 1997), fueron amuralladas por separado y, mientras que en el distrito de Sebald se conformaba el primer barrio judío de la ciudad en torno a las actuales plazas del mercado y de las hortalizas,<sup>8</sup> en el sur llegaban colonos de diferentes puntos del imperio atraídos por el bajo costo de los arrendamientos (Mattausch, 1956).

En 1219, los ciudadanos de Núremberg recibieron su primera carta de privilegios urbanos,<sup>9</sup> que otorgaba el estatus de intermediación imperial que, de facto,

<sup>7</sup> Para entender la composición de la política en el imperio medieval, así como la diferencia entre reyes de romanos y emperadores, véase Althoff, 2003; Arnold, 1997; Büttner, 2011; Herbers y Neuhaus, 2010; Priezel, 2010; Rexroth, 2012; Schneidmüller, 2012; Schneidmüller y Weinfurter, 2003; Schramm, 1957; Schulze, 1998; Stollberg-Rilinger, 2020; Weinfurter, 2018; Wilsom 2016 y Martínez García 2022.

<sup>8</sup> Hay fuentes que indican el establecimiento de judíos en la ciudad desde 1147, cuando se refugian en Franconia huyendo de los pogromos provocados en Renania por la llamada a la segunda cruzada, véase Tyerman, 2006.

<sup>9</sup> Carta de libertad otorgada por Federico II. *Staatsarchiv Nürnberg*, Reichsstadt Nürnberg, Kaiserliche Privilegien 1.

convertía a la ciudad en un espacio fiscal gravado como comunidad. En este sentido, la figura del síndico o *Reichsschultheiß*, una suerte de alcalde y cobrador de impuestos imperial, ganará peso en detrimento de los burgraves. Este nuevo funcionario se apoyará en un consejo que irá ganando en importancia. Aunque durante el período de interregno, la independencia de la antigua capital Stafuen será puesta en entredicho, Rodolfo I de Habsburgo logrará mantener la vinculación ofreciendo nuevas concesiones y territorios a los burgraves.

La elección de su hijo, Alberto I, el segundo monarca Habsburgo, en 1298, fue tan compleja, debido a su conflicto con Adolfo de Nassau, que sirvió para que el nuevo Rey de Romanos aprendiera lo importante que era tener a los príncipes electores satisfechos y unidos institucionalmente a la corona.<sup>10</sup> Esta unión se representó simbólicamente en una nueva asamblea que tuvo lugar en Núremberg en 1298 después de la ya tradicional coronación en Aquisgrán, donde todos los electores, sin excepción, estaban presentes por primera vez, representando su función ceremonial y presentándose como servidores del rey (Herbers y Neuhaus, 2010, p. 152; Prietzel, 2010, p. 37), algo particularmente gráfico en el caso de los cuatro electores seculares, que en la comida que siguió a la coronación de la reina realizaron sus servicios de cámara: el rey de Bohemia ejerció de copero, el conde palatino de mayordomo, el duque de Sajonia de mariscal y el marqués de Brandemburgo de tesorero, mostrando así que los príncipes unían su poder electoral (*Kurwurde*) a la responsabilidad de su cargo en el imperio (*Erzamt*).

La ciudad de Núremberg se había convertido en la Baja Edad Media en un centro político y económico de primer orden, que junto a Praga y, con el tiempo, junto a Viena iban a formar un espacio en el este del imperio germánico que iba a rivalizar en importancia con la región de Renania, que tanto peso había tenido en la Plena Edad Media. Encuentros como los de 1298 se terminaron por institucionalizar en el siglo xiv, de tal manera que la ciudad franca se convirtió en sede del primer *Hoftag* o curia de los nuevos reyes.

Luis “el Bávaro”, en la primera mitad del siglo xiv, confirmó este estatus y otorgó extensos privilegios urbanos, así como las reliquias de San Deocarus, depositadas en San Lorenzo, como premio por el apoyo de la ciudad en su guerra contra Federico de Habsburgo tras la doble elección de 1314. Núremberg afianzaba, como vemos, su vinculación con el emperador con independencia de qué dinastía reinara, aunque será con Carlos IV de Luxemburgo y con su hijo

<sup>10</sup> Sobre el papel de los príncipes electores en la Plena Edad Media véase Wolf, 2000.

Segismundo cuando se consolide esta especial relación. En la segunda mitad del siglo XIV la urbe se confirmó, ya de manera oficial, como lugar de la primera curia de los reyes de romanos, convirtiéndose, junto con Frankfurt del Meno y con Aquisgrán, en el tercer lugar legalmente vinculado al reino gracias a las disposiciones incluidas en el capítulo 29 de la Bula de Oro de 1356.<sup>11</sup>

Estas leyes, sin duda deudoras de la anterior política doméstica de Luis “el Bávaro” (Martínez García, 2022, p. 141 y ss), fijaron los principios básicos por los que se regiría el Sacro Imperio hasta su disolución en 1806, convirtiéndose en uno de los textos legales más importantes de la historia de Europa.

La primera versión de este libro de leyes fue promulgada precisamente en Núremberg el 10 de enero de 1356 después de un largo proceso de preparación y de negociación entre los notables del reino (Boykov, 2013, pp. 586-587). El 25 de diciembre de ese mismo año se finalizó una segunda versión alargada en Maguncia, en presencia de legados del papa y del rey de Francia.<sup>12</sup>

El punto central de la *Bula de Oro* era fijar por escrito una tradición que llevaba conformándose desde hacía generaciones: la elección del emperador y el papel de los príncipes electores. Al arzobispo de Maguncia le correspondía la convocatoria de la elección en la catedral de Frankfurt en un plazo de 30 días después de la muerte de cada monarca. Allí, los siete príncipes (*Kurfürsten*) deberían votar siguiendo la regla de la mayoría, es decir, que cuatro votos bastarían para elegir al sucesor. La votación a uno mismo estaba también permitida, una posibilidad que sin duda Carlos IV tomó en consideración, puesto que el rey de Bohemia se convertía con este estatuto en la cabeza de los príncipes seculares.

Los príncipes, como partícipes del cuerpo del *Reich*, eran descritos como “las columnas del imperio”. Los eclesiásticos ocupaban las cancillerías de los tres reinos, Alemania para el arzobispo de Maguncia, Italia para el Arzobispo de Colonia y Borgoña para el arzobispo de Tréveris, mientras que los cuatro seculares recibían servicios simbólicos en la mesa del rey, donde el lugar de asiento y la ubicación en ceremonias y en procesiones quedaban también fijados. Y lo que es más importante, los electores lograban que sus territorios fueran indivisibles y, en el caso de los territoriales, también heredables, es decir, que el imperio se convertía en un espacio político electivo donde la posición de elector era hereditaria. Además, en

<sup>11</sup> Sobre la Bula de Oro, véase Hergemöller, 1981 y 1983; Boykov, 2013 y la moderna edición de Schlothuber, 2023

<sup>12</sup> Se conservan siete ejemplares: los de Bohemia, Maguncia, Colonia, Palatinado, Tréveris, Frankfurt y Núremberg.

ausencia del monarca, el conde palatino del Rin se convertía en vicario imperial de todas las tierras donde no rigiera el derecho sajón. En esta región la responsabilidad era, lógicamente, del duque de Sajonia.

Siguiendo la línea de independencia y de autoproclamación de las generaciones anteriores, el papa no era mencionado en ninguno de los artículos, de tal manera que la *Bula de Oro* regulaba la votación de un rey, que además tenía que ser elevado a emperador: *rex Romanorum in imperatorem promovendus* (MGH Const. II, p. 537).

La importancia de Núremberg como espacio político cobrará una dimensión más simbólica unos años más tarde, cuando Segismundo de Luxemburgo, segundo hijo de Carlos IV en el trono tras Wenceslao, traslade las conocidas joyas y reliquias del imperio a la localidad francona.

Coincidiendo con esta etapa, entre 1385 y 1427, los burgraves Hohenzollern perderán paulatinamente peso en el gobierno citadino, hasta ser desplazados definitivamente, presionados por el poder creciente del patriciado urbano y del peso del mismo en los círculos del emperador. A los Hohenzollern no les irá mal, ya que se convertirán a cambio en príncipes electores de Brandemburgo. Núremberg, por su parte, seguirá creciendo, convirtiéndose en ciudad eminentemente comercial y burguesa, gobernada desde el siglo XIV por dos consejos. En el grande poco a poco tendrán acceso familias de comerciantes, artesanos y ciudadanos destacados. El *Innere* o pequeño consejo, compuesto desde 1370 por 34 miembros, todos patricios, será el núcleo de poder político fuerte de donde saldrán los magistrados. En la primera década del siglo XVI Núremberg estará plenamente establecida como una gran capital europea que Christoph Scheurl, cónsul del consejo, llamará “República”. El control político de la ciudad continuará en manos de familias que aún tienen presencia simbólica en la ciudad, como Muffel, Pfinzing, Holzschuher, Haller, Groß, Ebner o Tucher, que confirmarán su estatus con el famoso *Tanzstatut*, o estatuto de la danza, de 1521, en el que se limitará el círculo de poder de personas elegibles para cargos a 42 familias patricias.

#### EL TESORO IMPERIAL Y EL *HEILTUMSWEISUNG*

Una de las consecuencias más evidentes de las guerras que tenía abiertas Segismundo de Luxemburgo, tanto la de Bohemia contra los husitas, como la de Hungría contra los turcos, era su prolongada ausencia del interior del imperio. Entre 1426 y 1430 los príncipes electores ganaron por este motivo un peso consi-

derable en la organización de los asuntos domésticos a través de la convocatoria de dietas sin rey o *Königlose Tage*, como se conocen en la historiografía alemana.<sup>13</sup> Esto no significaba que fueran organizadas contra la voluntad del rey, sino que al contrario que las clásicas curias o *Hoftage*, el rey no estaba presente y enviaba en su lugar a legados. Estas reuniones darían paso a finales de siglo a las dietas imperiales, aunque estas últimas sí debían ser convocadas siempre por el monarca (Krieger, 2005, p. 48; Prietzel, 2010, p. 120). Núremberg, que ya estaba establecida como ciudad del primer encuentro del recién nombrado Rey de Romanos con el resto de los príncipes, será el escenario de muchas de estas curias, convirtiéndose junto a Ratisbona, Augsburgo, Fráncfort del Meno, Maguncia y Espira en un centro de poder político y de representación de los emperadores, aunque con el tiempo destacará por encima de sus competidoras.

Los cambios que se fueron sucediendo en la periferia del imperio en la Baja Edad Media, sobre todo en el este y al sur de los Alpes, iban perfilando de forma creciente la aparición de un espacio más germanizado que terminará por cristalizar a comienzos del siglo xvi.

Núremberg, la ciudad que vio nacer a los últimos monarcas de la dinastía Luxemburgo, como Wenceslao o como el propio Segismundo, se convirtió durante el reinado del último de ellos en la depositaria de las insignias imperiales, que habían salido metidas en cajas de pescado desde Praga hacia Visegrado con el estallido de las guerras husitas, siendo legadas finalmente en 1424 de forma permanente a la capital del Pegnitz, que consiguió incorporar así un cierto aura religioso a su preponderante estatus político.

Desde el 20 de abril de 1425 el tesoro se mostraba una vez al año en la casa de la familia Schopper, en el mercado central de la ciudad, dentro del distrito de San Sebaldo. El mismo lugar donde antes había estado el barrio judío. La floreciente comunidad hebrea de Núremberg se había convertido en moneda de cambio de la alta política después de la construcción de la última muralla de la ciudad, que había transformado esa zona en el centro neurálgico de la urbe. El emperador Carlos IV había prometido grandes partes de la propiedad judía (*Judenregal*) al burgrave, Juan II “el adquiridor”, y al igualmente poderoso obispo de Bamberg, Federico I de Hohenlohe, pero la peste negra cambió los planes del monarca y en 1349, con un nuevo derecho de mercado, otorgó al consejo municipal de Núremberg el control total sobre el barrio, que se encontraba en una ubicación

<sup>13</sup> Este tipo de asambleas ya se habían dado durante el reinado de Wenceslao, aunque en su caso las ausencias fueran vistas como falta de involucración en la toma de decisión consensuada.

privilegiada y que aún hoy sigue siendo el corazón de la ciudad. En este lugar, se planeó la construcción de dos nuevos mercados, lo que incluía la destrucción de la sinagoga principal y la edificación en su lugar de un templo, la futura Iglesia de Nuestra Señora (*Frauenkirche*) (Kühne, 2000, p. 132). La decisión provocó un pogromo en el que 562 personas fueron asesinadas y los supervivientes desplazados (Müller, 1968; Martínez 2024).

En esta plaza, ya reformada y habitada por patricios como los Shopper, los peregrinos conseguirán a partir de 1424 indulgencias por ver joyas tan conocidas como la lanza que Otón I había blandido en la batalla de Lechfeld contra los magiares. Las reliquias ya habían pasado por la ciudad en el pasado. Carlos IV, de hecho, había ordenado su exposición en la recién construida *Frauenkirche* en 1361 (Schmitz-Esser, 2023, p. 202), coincidiendo con el nacimiento de su hijo y primer heredero, Wenceslao.

La nueva iglesia era toda una alegoría del poder de los emperadores. Incorporaba en su fachada los escudos de todos los príncipes electores y, desde 1509, un conocido reloj mecánico donde se mostraba a los príncipes rodeando al emperador tres veces todos los días a las doce.

No es casualidad que el monarca Luxemburgo hiciera uso de las joyas y de las reliquias ya que estas habían sido un símbolo legitimador para los monarcas germanos de la Plena Edad Media. Su importancia se deja ver de manera elocuente en esta carta escrita por Felipe de Suabia en junio de 1206 al Papa Inocencio III debido a su disputa por el trono con Otón de Brunswick:

“habuimus enim amplissimas et difusas possessiones, habuimus etiam castra plurima et fortísima et inexpugnabilia. Habuimus etiam tot ministeriales, quod nos eos sub aliquis certo numero vix comprehendere potuimus. Habuimus castella, civitates; villas, burgenses ditissimos. Habuimus pecuniam multam nimis in auro et argento et in multis gemmis pretiosis... habuimus etiam in potestate nostra sanctam crucem, lanceam, coronam, indumenta imperialia et omnia insignia imperii” (Pertz, 1948, p. 1206)

El Staufen justificaba su candidatura haciendo referencia al peso de sus riquezas, pero lo verdaderamente interesante de la cita es la forma en la que remata la frase, recordando al papa que está en posesión de la santa cruz, de la lanza, de la corona y de las indumentarias imperiales usadas en el ceremonial de coronación.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Sobre las joyas del imperio véase: Fillitz 2006; Keupp, Pohlitz, Reither, Schober, Weinfurter, 2009; Schnellbögl, 1962 y en castellano Martínez García, 2021

Símbolos de estado que legitimaban la elección en un contexto en el que la *potestas regalis* necesitaba una *auctoritas sacrata pontificum* (Schramm, 1986).

En Núremberg, las reliquias eran mostradas siempre en el segundo viernes de pascua, es decir, el día de la exaltación de la Santa Lanza, y generaban una afluencia masiva de peregrinos llegados de todos los puntos del imperio. Una vez en la ciudad los peregrinos compran objetos, como pequeños grabados, para conservar como recuerdo y como objeto de protección. Uno particularmente cotizado y caro en la época era la impresión del librito *Nürnberger Heiltumsbüchlein* de Peter Vischer —el autor del sepulcro de San Sebald—, en el que se detallaban tanto la historia de las reliquias y como su exposición anual.<sup>15</sup>

Ya en 1424 el consejo de la ciudad procuró que la afluencia a la primera exposición fuera lo más amplia y destacada posible. Como señala Wolfgang Wust, se convocó a los obispos de Augsburgo, Basilea, Coira, Frisinga, Halberstadt, Schwäbisch Hall, Constanza, Lieja, Magdeburgo, Meissen, Merseburgo, Naumburgo, Passau, Salzburgo, Espira y Estrasburgo. Para el caso concreto de los poderosos obispados francones vecinos de Bamberg y de Wurzburg se invitó a las ciudades. Además, acudieron delegados de las ciudades imperiales y de algunas de las residencias europeas, desde Gante y Bruselas, a Basilea o Viena. Acudieron también príncipes, duques, margraves y condes, principalmente del sur de Alemania (Wust, 2017, p. 54).<sup>16</sup> Debido al éxito y a la enorme concurrencia de peregrinos y de autoridades, Núremberg terminará siendo conocida en Alemania como “*Des Reiches Schatzkästlein*” (*El cofre del tesoro del Imperio*).

Tras el traslado de las reliquias a Núremberg el consejo decidió confiarlas al Hospital del Espíritu Santo (*Heilig-Geist-Spital*) para su custodia “eterna”. El *Heiltumsbüchlein* de 1487 también referencia la nueva ubicación, señalando que el que ayude a los enfermos de este hospital con palabras, acciones o limosnas obtendrá indulgencia de 3060 días para sus pecados mortales (Wust, 2017, p. 59).<sup>17</sup> Para la guarda se fabricó un arca de plata, decorada con el escudo de la ciudad, que permanecía colgada con cadenas de oro del techo del templo-hospital. Para poder acceder a su contenido había que abrir el contenedor con tres llaves, que eran custodiadas por los *losunger* (consignas de la ciudad) todos miembros del patriciado.

<sup>15</sup> Sobre este tipo de textos, ejemplos muy tempranos de libros impresos: Kühne, 2000; Feßl, 2013.

<sup>16</sup> Citando: Staatsarchiv Nürnberg. Reichsstadt Nürnberg, Briefbücher, Bd. 6, fol. 79.

<sup>17</sup> Véase: BSB-Ink H-29, fol. 190 v.



Fig. 1. Arca de las reliquias. Museo Nacional Germánico de Núremberg

Además de la exposición anual en la ciudad, las reliquias imperiales abandonaban Núremberg cuando había una coronación en Aquisgrán o en Roma. En esos días los enviados de Núremberg las acompañan y tenían derecho a llevar insignias de la ciudad durante la ceremonia, por lo que no es difícil encontrar cuadros, tallas y grabados con los símbolos de Núremberg en otras capitales importantes del Imperio a ambos lados de los Alpes.

El arca de custodia de las joyas se convertía así en un símbolo que manifestaba la unidad del consejo de manera ritual una vez al año, cuando todos se reunían en la capilla para abrirla y, además, en muestra de la riqueza de la que en esos momentos se está convirtiendo ya en la ciudad con más músculo político y económico del Sacro Imperio.

Gracias al librito de Peter Vischer, conocemos con detalle el ceremonial de exposición de las reliquias, que estaba muy controlado y era celebrado en tres actos:

Primero se mostraban las reliquias de los apóstoles: San Juan Bautista y Santa Ana eran los protagonistas. Seguían la corona y el orbe del emperador, así como la espada de Carlomagno, porque el imperio, claro, también era Sacro, no solo la iglesia (Sabemos que este debate había marcado la agenda de varios emperadores Salios y Staufen en el pasado). En último lugar se mostraban las reliquias más sagradas y las que esperaban los peregrinos con más interés, las relacionadas directamente con Jesucristo y que, además, representaban el poder tradicional que habían tenido los reyes germanos desde tiempos de los sajones en el siglo x. La más importante, sin duda, era la lanza sargada.

Los peregrinos llevaban grabados en cuartillas de la lanza y, los que se lo podían permitir, espejos venecianos que guardaban tras reflejarse las reliquias, para conservar la esencia de las mismas. La ceremonia no duraba más de media hora y se repetía todos los años.

Curiosamente, la visita del viajero castellano Pero Tafur, que estuvo en la región entre 1438 y 1439, coincidió con la exposición de las reliquias en Núremberg como afirma en este divertido testimonio de sus *Andanças*: “E fui allí con los cardenales a ver aquellas reliquias e mostráronnos muchas, entre las cuales nos mostraron una lanza de fierro tan luenga como un codo e dezían que aquella era la que avía entrado en el costado de Nuestro Señor. E yo dixে cómo la avía visto en Constantinopla e creo que, si los señores allí no estuvieran, que me viera en peligro con los alemanes por aquello que dixে” (Tafur, 2005, p. 170).



Fig. 2. Estructura para la exposición de las reliquias en la casa de los *Schoppers*. En la parte inferior se puede observar a los peregrinos, algunos con espejos en sus manos. *Wie das hochwirdigist Auch kaiserlich heiligthum (...)*, BSB-Ink H-29.

Esta ceremonia, que llegará a ser tremendamente popular, no será la única en el imperio. A lo largo de finales del siglo xv y de comienzos del siglo xvi, muchos príncipes procurarán hacerse con su propia colección de reliquias, como el marqués Alberto de Brandemburgo, o Federico “el sabio” de Sajonia, ambos electores y ambos instrumentales, aunque opuestos, para el surgimiento del luteranismo en Alemania. Un movimiento que terminará disociando el carácter sagrado de estos objetos y convirtiéndolos en símbolos puramente políticos (Schmitz-Esser, 2023, p. 204). Esta nueva manera de entender las reliquias terminará con su exposición anual en Núremberg, relegando su almacenaje a la fortaleza y cambiando la manera de relacionar poder y religión en la Edad Moderna.

Alberto Durero, el ciudadano nurembergués más famoso de esta etapa final, será precisamente el encargado de retratar el poder de los emperadores medievales a través de un cuadro de Carlomagno, el primero de ellos, portando la indumentaria y la corona, a pesar de que estas fueron hechas entre trescientos y cuatrocientos años más tarde, y de otro de Segismundo, celebrándolo como el monarca que trajo las reliquias que se exponían todos los años en Núremberg.

#### VALORACIONES FINALES

Martin Behaim, hijo de Agnes Schopper y creador del globo terráqueo más antiguo que se conserva (Martínez García, 2015, p. 250 y ss), nació en 1459 en la casa materna, el mismo lugar donde se enseñaban las reliquias. Esto confirió siglos más tarde una doble dimensión al edificio, convirtiéndolo ya en época contemporánea, en un lugar particularmente icónico de Núremberg.

La casa, conservada hasta segunda guerra mundial, incorporó en 1886 un fresco diseñado por Friedrich Wanderer en el que se representaba la exposición de las reliquias en un lado y a Martin Behaim con su *Globus* en el otro, acompañado del siguiente texto: “Martin Behaim, el navegante y fabricante del famoso globo, nació en esta casa alrededor del año 1459. Ante esta casa, desde 1425 hasta 1520, el segundo viernes después de Pascua, se mostraron al pueblo las joyas imperiales y los objetos sagrados”.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Traducción propia de: “Martin Behaim der Seefahrer und Verfertiger des berühmten Globus wurde in diesem Haus geboren um das Jahr 1459. Vor diesem Haus wurden von 1425 bis 1520 am 2. Freitag nach Ostern die Reichskleinodien und Heiligtümer dem Volke gezeigt”.



Fig. 3. Casa Schopper en 1936 cuando servía como sede de la tienda colonial Carl Raschbacher.

Como es sabido, Núremberg se convirtió en época nacionalsocialista en la sede de los encuentros del partido, los infames *Reichsparteitage*. Naturalmente, tanto las joyas del imperio como la figura de Behaim fueron instrumentalizadas en este proceso, en el que la urbe era presentada como modelo de ciudad germana y como origen del expansionismo colonial alemán. No debería sorprender, por tanto, que el régimen de Hitler se encargara, tras el *Anschluss*, de retornar todo el tesoro imperial desde Viena, donde había estado expuesto desde la disolución del Sacro Imperio, y que la casa Schopper se convirtiera, como el resto de la plaza del mercado, en parte de la nueva Adolf Hitler Platz.

El pasado imperial de la ciudad había sido mitificado hasta convertirse en un recuerdo casi inventado en la segunda mitad del siglo XIX (Bräunlein, 1995, p. 243), tras este proceso de búsqueda de identidad, que afectó a toda la Alemania del romanticismo, el nurembergués Hans Sachs de los maestros cantores de

Wagner parecía más real que el auténtico poeta y zapatero del siglo xvi. Estos rescoldos ideológicos fueron, sin duda, fundamentales para la generación de una nueva narrativa nacionalista en las primeras décadas del siglo xx. Núremberg será tan instrumental en la época de la “catástrofe alemana”, como denominó a los años 30 y 40 Friedrich Meinecke (1946) que terminará completamente arrasada por las bombas y arrastrando un pasado particularmente difícil de procesar.

Hoy, la plaza central de la ciudad, sigue siendo un lugar privilegiado por los turistas que desbordan el famoso mercado navideño. La mayoría no sospechan que en ese mismo espacio vivió una vibrante comunidad judía, se organizó una de las manifestaciones de la *pietas* medieval más relevantes del imperio o que dio cobijo a una de las organizaciones políticas más atroces de los últimos tiempos.

#### OBRAS CITADAS

- Althoff, G., 2003: *Der Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt.
- , 1997: *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt.
- , 1997: “Zur Bedeutung symbolischer Kommunikation für das Verstandnis des Mittelalters”, *Frühmittelalterliche Studien*, 31.1, pp. 370-389.
- Benjamin, A., 1997: *Medieval Germany 500-1300. A Political Interpretation*, London.
- Borst, A., 1966: “Die Sebalduslegenden in der mittelalterlichen Geschichte Nürnbergs”, *Jahrbuch für fränkische Landesforschung* 26, pp. 75-81.
- Boycov, M. A., 2013: “Der Kern der Goldenen Bulle”, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 69, pp. 581-614.
- Bräuer, H. y Schlenkrich, E. (eds.), 2001: *Die Stadt als Kommunikationsraum*, Leipzig.
- Bräunlein, P. J., 1995: “Sag mir Einer, welche Stadt, Beßere Schildhalter hat...?: Gedächtniskultur und städtische Identität im frühindustriellen Nürnberg”, *Kea - Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 8, pp. 209-252.
- Buc, Ph., 2001: *The Dangers of Ritual: between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton.
- Büttner, A., 2012: *Der Weg zur Krone. Rituale der Herrschererhebung im spätmittelalterlichen Reich*, Ostfildern.
- Dannenbauer, H., 1928: *Die Entstehung des Territoriums der Reichsstadt Nürnberg*, Stuttgart.

- Dumolyn, J., 2012: “Political Communication and Political Power in the Middle Ages: A Conceptual Journey”, *Edad Media. Revista de Historia* 13, pp. 33-55.
- Faulstich, Werner, 1996: *Medien und Öffentlichkeiten im Mittelalter 800-1400*, Göttingen.
- Feßl, D., 2013: *Das spätmittelalterliche Heiltumsbuch als autonomer Publikationstypus – der erste Ausstellungskatalog neuzeitlicher Prägung mit Erinnerungswert*, Tesis doctoral inédita, Ludwig-Maximilians-Universität, München.
- Fritz, W. D., 1992: *Die goldene Bulle vom 10 Januar und 25 Dezember 1356* Monumenta Germaniae Historica Const. II.
- Görich, K., 2011: *Friedrich Barbarossa. Eine Biographie*, München.
- Haverkamp, A. (ed.), 1998: *Information, Kommunikation und Selbstdarstellung im mittelalterlichen Gemeinden*, München.
- Herbers, K. y Neuhaus, H., 2010: *Das Heilige Römische Reich. Ein Überblick*, Köln.
- Hergemöller, B.-U., 1981: “Die Verfasserschaft der Goldenen Bulle”, *Bohemia* 22.2, pp. 253-299.
- , 1983: *Fürsten, Herren, Städte zu Nürnberg 1355/56. Die Entstehung der “Goldenen Bulle“ Karls IV*, Städteforschung. Veröffentlichungen des Instituts für Vergleichende Städtegeschichte in Münster 13, Köln.
- Keupp, J.; Pollitt, P.; Reither, H.; Schober, K. y Weinfurter, S., 2009: “Die keyserlichen Zeychen” – *Die Reichskleinodien – Herrschaftszeichen des Heiligen Römischen Reiches*, Regensburg.
- Kallenberg, F. (ed.), 1996: *Hohenzollern*, Stuttgart.
- Krieger, K. F. 2005: *König, Reich und Reichsreform im Spätmittelalter*, München.
- Kühne, H., 2000: *Ostensio reliquiarum: Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heiltumsweisungen im römisch-deutschem Rechnum*, Berlin.
- Martín Cea, J. C., 1992: *El mundo rural castellano a fines de la Edad Media: el ejemplo de Paredes de Nava en el siglo XV*, Valladolid.
- Martínez García, P., 2024. “La minoría judía en el Sacro Imperio bajomedieval: el caso de Núremberg”, *Minorías 10. Santa Barbara: Publications of eHumanista*, pp. 180-196.
- , 2022: *El Sacro Imperio en la Edad Media*, Madrid.
- , 2021: “El poder en el Sacro Imperio: las joyas del Reich”, en R. Martínez Peñín y G. Caverro Domínguez (eds.), *Poder y poderes en la Edad Media*, Monografías de la Sociedad Española de Estudios Medievales 16, Murcia, pp. 141-156.
- , 2015: *El cara a cara con el otro. La visión de lo ajeno a fines de la Edad Media y comienzos de la Moderna a través del viaje*, Frankfurt am Main.

- Mattausch, F., 1956: “Die Nürnberger Eigen- und Gattergelder. Freie Erbleihe und Rentenkauf in Nürnberg von den ersten urkundlichen Nachweisen bis zur Gegenwart”, *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg*, 47, pp. 1-106.
- Meinecke, F., 1946: *Die deutsche Katastrophe: Betrachtungen und Erinnerungen*, Zürich.
- Müller, A., 1968: *Geschichte der Juden in Nürnberg 1146-1945*, Nürnberg.
- Nieto Soria, J. M. (ed.), 1999: *Orígenes de la monarquía hispánica: propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, Madrid.
- , 2007: *Propaganda y opinión pública en la historia*, Valladolid.
- y Villarroel González, Ó. (eds.), 2018: *Comunicación y conflicto en la cultura política peninsular: (siglos XIII al XV)*, Madrid.
- , 2021: *Diplomacia y cultura política en la península ibérica (siglos XI al XV)*, Madrid.
- Oliva Herrero, H. R., 2001: “Memoria colectiva y acción política campesina: Las behetrías de Campos hacia las Comunidades”, *Edad Media: revista de historia*, 4, pp. 59-82.
- , 2007: “El mundo rural y la política en tiempos de los Reyes Católicos”, in L. A. Ribot García, J. Valdeón Baruque y E. Maza Zorrilla, *Isabel la Católica y su época: actas del Congreso Internacional. Valladolid-Barcelona-Granada, 15 a 20 de noviembre de 2004*, vol. 1, Valladolid, pp. 299-318.
- , 2014: “¿Qué tiene de común el “común”? La construcción de una identidad política en Castilla a fines de la Edad Media”, in J. Á. Solórzano Telechea, B. Arízaga Bolumburu y J. Haemers (eds.), *Los grupos populares en la ciudad medieval europea*, Logroño, pp. 241-270.
- , 2018: “El mundo rural y la comunidad política. Cultura política y conflictividad en la Corona de Castilla a fines de la Edad Media”, in *Campo y ciudad: mundos en tensión (siglos XII-XV)*, Semana de Estudios Medievales, Estella, pp. 171-195.
- Pertz, G. H. (ed.), 1848: *Inde Ab Anno Christi Quingentesimo Usque Ad Annum Millesimum Et Quingentesimum*, Monumenta Germaniae Historica, München, pp. 211-1206.
- Prietzl, M., 2010: *Das Heilige Römische Reich im Spätmittelalter*, Darmstadt.
- Rexroth, F., 2012: *Deutsche Geschichte im Mittelalter*, München.
- Schlothuber, E. y Theisen, M., 2023: *Die Goldene Bulle von 1356. Das erste Grundgesetz des römisch-deutschen Reichs*, Darmstadt.
- Schmidt, F., 1801: *Meister Frantzen Nachrichten alhier in Nürnberg all sein Richten am Leben*, Nürnberg.

- Schneidmüller, B., 2012: *Die Kaiser des Mittelalters. Von Karl dem Großen bis Maximilian I*, München.
- y Weinfurter, S. (coord), 2003: *Die deutschen Herrscher des Mittelalters. Historische Portraits von Heinrich I. bis Maximilian I. (919-1519)*, München.
- Schnelbögl, J., 1962: *Die Reichskleinodien in Nürnberg 1424-1523*, Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 51, Nürnberg.
- Schramm, P. E., 1957: *Kaiser, Rom und Renovatio*, Darmstadt.
- , 1986: *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom 3. bis 16. Jahrhundert*, Monumenta Germaniae Historica, Stuttgart.
- Schultheiß, W., 1966: *Kleine Geschichte Nürnbergs*, Nürnberg.
- Schulze, H. K., 1998: *Grundstrukturen der Verfassung im Mittelalter. Band III: Kaiser und Reich*, Stuttgart.
- Schmitz-Esser, R., 2023: *Um 1500. Europa zur Zeit Albrecht Dürers*, Darmstadt.
- Stollberg-Rilinger, B., 2020: *El Sacro Imperio Romano-Germánico. Una historia concisa* (trad. Carlos Fortea), Madrid.
- Tafur, P., 1995: *Andanzas e viajes*, Simancas.
- Tyerman, Chr., 2006: *God's War: A New History of the Crusades*, Cambridge.
- Vischer, P., 1487: *Wie das hochwirdigist Auch kaiserlich heiligthum. Vnd die grossen Römischen gnad darzu gegeben. Alle Jaer außgeruefft vnd geweist wirdt*, Bayerische Staatsbibliothek (BSB-Ink H-29), München.
- Weinfurter, S., 2018: *Das Reich im Mittelalter. Kleine Deutsche Geschichte von 500 bis 1500*, München.
- Wilson, P., 2016: *The Holy Roman Empire. A Thousand Years of Europe's History*, London.
- Wolf, A., 2000: *Die Entstehung des Kurfürstenkollegs 1198-1298. Zur 700jährigen Wiederkehr der ersten Vereinigung der sieben Kurfürsten*, Idstein,
- Wüst, W., 2016: "Des Reiches Schatzkästlein: Nürnberg und die Reichskleinodien 1423-1796, 1938-1946", *Jahrbuch für fränkische Landesforschung*, 76, pp. 51-66.



## EL CORAZÓN DEVORADO DE GUI, EL CHÂTELAIN DE COUCY (ca. 1167-1203)\*

THE EATEN HEART OF GUI, EL CHÂTELAIN DE COUCY  
(ca. 1167-1203)

Joan DALMASES PAREDES  
IRCVM, Universitat de Barcelona  
[jdalmases@ub.edu](mailto:jdalmases@ub.edu)  
<https://orcid.org/0000-0002-2775-4684>

Recepción: 12/09/2024 – Aceptación: 16/12/2024

### Resumen

A finales del siglo XIII, el autor conocido como Jakèmes escribió *Le Roman du Châtelain de Coucy et de la dame de Fayel*, una de las versiones más elaboradas del motivo del corazón devorado. El protagonista del relato, Regnaus de Coucy, es presentado como un caballero y poeta excepcional y ha sido identificado como la proyección literaria del *trouvère* y caballero cruzado Gui IV de Coucy (ca. 1167-1203). ¿Cómo es posible que este personaje histórico se convirtiera en leyenda en menos de cien años? El análisis de los principales temas poéticos del corpus lírico del *trouvère* y del *roman* de Jakèmes, junto con los datos biográficos conservados sobre Gui, nos permitirán hacer un seguimiento de este proceso, a lo largo del cual el uso metafórico que se hace del corazón desempeña un papel fundamental para entender cómo este caballero terminó siendo el protagonista de la leyenda del corazón devorado.

### Palabras clave

Châtelain de Coucy, Gui de Coucy, Jakèmes, corazón devorado.

\* El presente artículo explora la obra y personalidad del Châtelain de Coucy en relación con el motivo del corazón devorado. Para una panorámica sobre el motivo literario y la conexión que el Châtelain mantiene con los otros grandes trovadores que se vinculan al relato, ver *Dones que mengen el cor de l'amant. La simbologia del cor en la lírica de Guillem de Cabestany, el Châtelain de Coucy i Reinmar von Brennenberg* (Viella, 2023).

## Abstract

In the late 13th century, the author known as Jakèmes wrote *Le Roman du Châtelain de Coucy et de la dame de Fayel*, one of the most elaborated versions of the motif of the eaten heart. The main character of the story, Regnaus de Coucy, is presented as an exceptional knight and poet and has been identified as the literary projection of the *trouvère* and crusader knight Gui IV de Coucy (ca. 1167-1203). ¿How is it possible, that this historical figure became a legend in less than a hundred years? The analysis of the main poetic themes of the lyrical corpus of the *trouvère* and the *roman* de Jakèmes, together with the biographical data preserved on Gui, will allow us to follow this process, along which the metaphorical use of the heart plays a fundamental role in understanding how this knight ended up being the protagonist of the legend of the eaten heart.

## Keywords

Châtelain de Coucy, Gui de Coucy, Jakèmes, eaten heart.

La figura del Châtelain de Coucy, *trouvère* del siglo XII, ha suscitado un gran interés en la romanística tanto por su corpus lírico como por su biografía legendaria, *Le Roman du Châtelain de Coucy et de la dame de Fayel*, como importante fuente de referencia pseudohistórica. A los análisis y comentarios sobre el *roman*, introducidos por hipótesis sobre la identidad del poeta (Melville, 1855; Paris, 1879; Barthélemy, 1984), han seguido aportaciones sobre su relación con el motivo del corazón devorado (Lerond, 1964; Gaunt, 2008), presente en este relato y en otros textos medievales.<sup>1</sup> En la mayoría de estudios, se ha dejado de lado una peculiaridad tan notable como que algunos protagonistas del corazón devorado fueran personajes reales, concretamente poetas, como en el caso del Châtelain de Coucy. Así, se ha tendido a obviar el vínculo que el motivo literario pueda mantener con la producción lírica de los autores con los que se relaciona, y que probablemente

<sup>1</sup> El corpus de textos medievales con el motivo del corazón devorado está integrado por las siguientes obras: *Lai de Guirun* (anónimo, 1155-1160); *Linhaure* (Arnaut Guilhem de Marsan, 1170); *Lai d'Ignaure* (Renaut de Beaujeau, finales del siglo XII); *Vida* de Guillem de Cabestany (anónimo, 1240-1270); *Le Roman du Châtelain de Coucy et de la dame de Fayel* (Jakèmes, ca. 1285); *Das Herzmerer* (Konrad von Würzburg, ca. 1287); Primero y noveno relato de la "Cuarta Jornada" del *Decamerón* (Boccaccio, 1349-1351); *Historia del conde de Ariminimonte* (anónimo, 1392-1400); *Bremberger-Ballade* (anónimo, ss. XV-XVI); Historia CXXIV del *Sermones paratide tempore et de sanctis* (anónimo, s. XV). El listado se corresponde con el de las obras presentadas por Ahlström el 1892 en *Studier i den fornfranska Lais-Litteraturen*.

condicione la reescritura que cada territorio hace de la leyenda. En el presente artículo, centrado en el Châtelain de Coucy, se analizarán los principales temas poéticos del corpus lírico del *trouvère* y del *roman* de Jakèmes, junto con los datos biográficos conservados sobre Gui, para establecer conexiones entre la historia y la literatura y poder comprender cómo este personaje se convirtió en protagonista de la leyenda del corazón devorado y cómo el motivo se adaptó al territorio francés.

### I. GUI DE COUCY: NOBLE Y CABALLERO CRUZADO

En el actual departamento francés de Aisne se encuentran las ruinas del castillo de Coucy, documentado desde el siglo x y reconstruido en el XIII.<sup>2</sup> La fortaleza fue propiedad de los señores de Coucy y estaba gobernada por los castellanos de Coucy. Uno de los nobles de la Picardía que ejerció tal cargo fue Gui IV de Coucy (*ca.* 1167-1203), vizconde de Soissons, señor de Namcel y Thourotte y castellano de Coucy (Melville, 1885, p. 254).<sup>3</sup>

Gracias al cartulario de la abadía de Notre-Dame de Ourscamp, editado por Peigné-Délaucourt (1865, pp. 269-270), sabemos que Gui IV nació poco antes del 1167, año en el que murió su padre Gui III. El primer documento que menciona Gui como castellano es del 1186: se trata de la donación de un terreno hecha por Renaut de Coucy y su hermano, Pierre le Vermeil, a la abadía de Ourscamp, en el cual se explicita que los nobles están llevando a cabo la donación de parte también de *Guido, Cociacensis castellanus*, a cuyo feudo se adscribían previamente las tierras. Cuatro años más tarde, en 1190, Gui en persona cede a los monjes de la misma abadía una porción cultivable del territorio que posee en Namcel y que delimita con el santuario (1865, p. 112). En esta ocasión, se especifica el mo-

<sup>2</sup> La fortaleza se construyó como un simple castillo de mota a principios del siglo x. Entre finales del siglo XII y principios del siglo XIII, Enguerrand III, señor de Coucy (*ca.* 1182-1242), ordenó que lo reconstruyeran y fortificaran. Las ruinas que hoy en día se pueden apreciar son un vestigio de esta reconstrucción (Henneman / Clark, 1995, p. 502). Para más información sobre la genealogía de los señores de Coucy, véase Barthélemy, 1984.

<sup>3</sup> La identidad del poeta y personaje legendario conocido como Châtelain de Coucy ha sido objeto de numerosas investigaciones que han conducido a varias hipótesis; para un estado de la cuestión detallado sobre las obras más destacables en torno a esta figura remitimos a Michel, 1830. Teniendo en cuenta los estudios más recientes, el contexto histórico y la cronología, creemos que lo más probable es que el autor fuera Gui IV de Coucy o de Thourotte. En este apartado se desglosan todos los datos referentes a este personaje, dando por válida la propuesta de Fath (1883), avalada también por Lerond (1964, p. 19), Barthélemy (1984, p. 509) y Verzilli (2019, p. 7).

tivo de la donación: Gui se dispone a partir hacia Tierra Santa (“Iherosolimam profecturus”), sin duda para unirse a la recientemente iniciada Tercera Cruzada (1189). De hecho, la validez del documento queda sometida a la supervivencia del castellano en tal empresa; las tierras mencionadas sólo pasaran a ser propiedad de Ourscamp en caso de que él muera y su mujer quede sin descendencia. Pero, en 1198, una nueva donación a la abadía nos descubre que el castellano sobrevivió y regresó a Francia (1865, p. 113). En 1201, Gui realiza la última y más importante de sus donaciones (1865, p. 115), en la que menciona la propiedad que cedió a la abadía antes de partir hacia Tierra Santa (“in prima profectioe mea Iherosolimitana”) y le añade un nuevo terreno con motivo de un segundo viaje (“in secunda profectioe mea”), que se correspondería con la Cuarta Cruzada (1202). El propio castellano debía de ser muy consciente del riesgo que suponía esta expedición ya que, en este mismo documento, opta por entregar todos los bienes que él y sus predecesores poseían en el feudo.

Llegados a este punto, Gui desaparece de la documentación del cartulario. Para seguir su rastro, es necesario recurrir a un testimonio muy diferente: la crónica del historiador y caballero cruzado Geoffroi de Villehardouin (1160 – ca. 1215) *Histoire de la conquête de Constantinople ou Chronique des empereurs Baudouin et Henri de Constantinople* (Waillys, 1882). En estas memorias, Villehardouin relata los hechos acaecidos a lo largo de la Cuarta Cruzada: desde el previo enrolamiento de los nobles más relevantes hasta el asedio de Constantinopla. Entre los comandantes franceses que se sumaron a la expedición se relaciona a Gui de Coucy,<sup>4</sup> cosa que nos confirma su presencia en esta campaña bélica. Si avanzamos en la crónica y en el trayecto de los cruzados hacia Asia Menor, encontraremos un episodio que narra como, establecidos en la isla griega de Corfú, una parte de la armada se reúne y llega a la conclusión de que el nuevo rumbo de las tropas hacia Constantinopla es una empresa larga y muy arriesgada.<sup>5</sup> La intención de los nobles sublevados es quedarse en la isla como retaguardia hasta que el grueso del ejército desembarque y pedir barcos para regresar a Brindisi. Villehardouin nombra a Gui de Coucy entre los grandes señores que tenían intención de desertar.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> “En France se croisa Neules li evesques de Soison (...), Guis li chastelains de Couci, (...)” (Waillys, 1882, p. 6 / Villehardouin § 7).

<sup>5</sup> La Cuarta Cruzada se planteó al principio como la reconquista de Jerusalén, pero más adelante se decidió desviar las tropas hacia Constantinopla para llevar a cabo una ofensiva contra el Imperio Bizantino (Backman, 1995, p. 531).

<sup>6</sup> “Je ne vos puis mie toz cels nomer qui à ceste ouvre faire furent, mais je vos en nomerai une partie, des plus maîtres chevetains. De cels fu li uns (...) Guis li chastelains de Coci, (...)” (Waillys, 1882, p. 64 / Villehardouin § 114).

Cuando los altos cargos del ejército, conscientes de que no les conviene perder más efectivos, lo descubren, suplican a los barones que no se vayan. Los nobles aceptan acompañarlos unas semanas más; el ejército parte de Corfú el 23 de mayo de 1203,<sup>7</sup> hace escala en Negroponte, actual isla de Eubea, y luego se dirige hacia Constantinopla. Poco después de zarpar, la crónica nos informa de la muerte de Gui de Coucy. Villehardouin no especifica la causa de la defunción, pero sí que el cadáver fue lanzado al mar Egeo.<sup>8</sup> Éste es el último testimonio histórico de nuestro poeta, con el que podemos deducir, si nos fiamos de todos los datos expuestos, que murió con poco menos de 40 años.

## 2. LA LÍRICA TROVADORESCA DEL CHÂTELAIN DE COUCY

De Gui de Coucy nos han llegado, conservadas en veintiocho manuscritos,<sup>9</sup> once composiciones de atribución segura<sup>10</sup> y cuatro de atribución probable,<sup>11</sup> que hemos analizado para el presente estudio. Todas las canciones conservan la melodía y estaban originalmente escritas en dialecto picardo, afrancesado en las múltiples copias de los manuscritos (Fath, 1883, pp. 25-28).

Podemos considerar las quince canciones del Châtelain de Coucy como momentos amorosos en los cuales la experiencia afectiva se describe como un tor-

<sup>7</sup> “Ensi se partiren del port de Corfoi la veille de Pentecoste qui fu mil et deus cens anz et trois après l’incarnation Nostre-Seignor Jesu Crist” (Waillys, 1882, p. 68 / Villehardouin § 119).

<sup>8</sup> “Et rentrerent en lor vaissiaus et corurent par mer. Lors lor avint uns granz domaiges; que uns halz hom de l’ost, qui avoit nom Guis li chatelains de Coci, morut et fu gitez en la mer” (Waillys, 1882, p. 70 / Villehardouin § 124).

<sup>9</sup> *A, C, Cb<sup>1</sup>, Cb<sup>2</sup>, D, E<sup>a</sup>, F, G, H, I, K, L, L<sup>a</sup>, M, Me, N, O, O<sup>o</sup>, P, R, Q<sup>o</sup>, S, T, U, V, X, Z<sup>a</sup>, a*. Para un cuadro detallado sobre la tradición manuscrita, ver Lerond (1964, pp. 23-30), Linker (1979, pp. 117-120) y Verzilli (2019, pp. 9-18).

<sup>10</sup> *A vous, amant, plus k’a nulle autre gent* (RS 679), *Bien cuidai vivre sans amour* (RS 1965), *En aventure conmens* (RS 634), *Je chantasse volentiers liement* (RS 700), *La douce voiz du rosignol sauvage* (RS 40), *Langue rose ne fueille* (RS 1009), *Li nouviaus tans et mais et violete* (RS 985-986), *Merci clamans de mon fol errement* (RS 671-1823), *Multi mest bele la douce conmençance* (RS 209), *Quant li estez et la douce saisons* (RS 1913), *Tant ne me sai dementer ne complaindre* (RS 125, 127). Las siglas se corresponden a las de Spanke, 1955 (RS), y son las que se utilizaran a lo largo de todo el artículo. Hemos optado por seguir la subdivisión de poesías de Verzilli (2019); no sólo porque corresponde a la edición crítica más reciente, sino porque nos parece la más acertada.

<sup>11</sup> *Bele dame me prie de chanter* (RS 790), *Quant voi esté et le tens revenir* (RS 1450, 458a), *Quant voi venir le bel tanz et la flour* (RS 1982), *Tuit me prient que je chant* (desconocida en los repertorios, ver Verzilli 2019).

tuoso proceso de superación personal.<sup>12</sup> El tema del martirio está presente en todo momento, inseparable de las nociones de esfuerzo y de determinación, que han de permitir la realización amorosa por medio del dolor. Este sufrimiento sirve de motor de un canto trovadoresco que, al desvincularse de la felicidad, es insistentemente proclamado como sincero, una idea fundamental para el movimiento trovadoresco francés a la que, como veremos, Jakèmes dará una gran importancia:

“tout sont parti de moi joios talent  
et quant joie me faut bien est resons  
qu’avec ma joie failent mes chançons”  
(RS 671-1823, vv. 6-8)

Como amante verdadero, el yo lírico expresa continuamente una angustia que solo los auténticos enamorados pueden entender (“A vous, amant, plus k’a nulle autre gent/est bien raisons ke ma douleur complaine”, RS 679, vv. 1-2; “Cil qui d’amer n’orent onques talent/ne sevent pas l’angoisse que je sent”, RS 1450-458a). Se evidencia así que las poesías del Châtelain van dedicadas a una o más figuras femeninas, pero que pretenden, sobre todo, establecer un vínculo empático con todos los que aman y sufren.<sup>13</sup> El *trouvère* se retrata a sí mismo como un amante modélico que supera incluso a Tristán:

“C’onques Tristans, cil qui but le buvrage,  
si coriaument n’ama sanz repentir,  
que g’i met tot, cuer et cors et desir,  
sens et savoir, ne sai se faz folage”<sup>14</sup>  
(RS 40, vv. 19-22)

El sufrimiento es además presentado como un equilibrio entre el dolor y el placer, ambivalencia definida con el oxímoron del “dulce dolor” (“lors me

<sup>12</sup> Esta misma concepción del amor encaja con el ideal caballeresco fijado por el *roman courtois* y será recurrente en *Le Roman du Châtelain de Coucy et de la dame de Fayel*.

<sup>13</sup> Se trata de un sufrimiento silencioso que no se descubre fuera del juego literario (“Si coient est ma dolors celee / qu’a mon senblant ne la reconoist on”, RS 985-986, vv. 41-42), característica que se relaciona con el secretismo y la clandestinidad como pilares del *amour courtois* en el *roman* de Jakèmes.

<sup>14</sup> Expresión compartida con *La dousa votz ai auzida* (“que-m n’an faih dire folatge!”, 70, 23, v. 56) y *Estat ai com om esperdutz* (“qu’eu avia faih folatge”, 70, 19, v. 4), de Bernart de Ventadorn.

souvient d'une douce douleur", RS 1982, v. 3), que sirve para enfatizar el martirio como la única vía hacia el triunfo amoroso.<sup>15</sup>

Paralelamente al juego de contrarios entre la dicha y el sufrimiento, detectamos una cierta oposición entre las actitudes de la dama y del poeta. Mientras que el enamorado se muestra fiel y perseverante, la señora es descrita como bella y sabia, pero también como cruel y despiadada ("la douce rienz qui tant est bien aprise / puiz qu'ele m'a dut tout a son vouloir / que me feïst si longement doleur!", RS 1982, vv. 35-38). El silencio y la inacción de la señora llevan al *trouvère* a desesperarse y a mantenerse en un estado de dolor que no conduce a la realización amorosa.<sup>16</sup> Las súplicas no suelen tener ningún efecto sobre la dama, y el yo lírico las desvía habitualmente hacia Dios, a quien pide consejo y expone sus inquietudes ("Biauz Sire Diex, comment porrai avoir / ceste merci que tant avrai requise?", RS 1982, vv. 33-34). Estas apelaciones suponen una cierta sacralización del amor profano: a visión de Dios como enemigo, que es incluso insultado ("[...] S'ains Dieus fist vilounie, / ke vilains fait de la mort desevert/et je n'i por l'amour de moi oster, / et si m'estuet ke je ma dame lais", RS 679, vv. 29-32), y las demandas para llegar a la consumación carnal ("Diex, s'or le peuse tenir / un seul jour a ma volenté", RS 1965, vv. 19-22) otorgan al amor puramente físico una presencia divina que se podrá apreciar también en el *roman* de Jakèmes.<sup>17</sup>

Y, de la misma manera como el dolor no puede separarse de la dulzura, amor y muerte son dos caras de una misma moneda. La muerte es descrita como noble y bella si es por amor, y se proclama como la única alternativa al triunfo afecti-

<sup>15</sup> Tal y como evidencian composiciones como *Quant li estez et la douce saisons* ("De tous les maus que j'aie m'est noient, / douce dame, se me voulés amer", RS 1913, vv. 37-38) y *Quant voi venir le bel tanz et la flour* ("S'ele seüst com s'amors me justise, / ja ne faussist pitiez ne l'en fust prise", RS 1982, vv. 39-40).

<sup>16</sup> Coincidiendo con la lírica provenzal, la dama es presentada como la causante del mal de amor y también como su única cura, que solo se puede obtener gracias al esfuerzo y al servicio cortés ("Bien me deüst repasser et garir /et enseignier quelle est ma guerisons / car j'ai servi lonc tans et en pardons / et servirari adés sans repantir", RS 1450, vv. 13-16). El concepto de *guerisons* se desarrolla igualmente en otras referencias puntuales a los síntomas del enamoramiento: "a son plesir me fet plaindre et plorer / et souspirer et veillier sanz dormir" (RS 790, vv. 29-30); "tant m'ont duré li plor et li sospir / que sor mon gré me firent revenir, / si m'ont hasté que nel puis mais sofrir" (RS 1450-458a, vv. 10-12).

<sup>17</sup> Siempre con una evidente preeminencia del amor físico y carnal. Hay que tener en cuenta que, como comprobaremos, en *Le Roman du Châtelain de Coucy et de la dame de Fayel* el protagonista no toma la cruz motivado por el afán bélico o para servir a Dios, sino para poder seguir a su dama. Esto significa que el personaje de la novela sitúa la señora por encima de la divinidad, de la misma manera como el yo lírico de las composiciones ve en Dios un instrumento más para conseguir el amor de la dama.

vo y/o como la sublimación de un amor cortés que, por su calidad de auténtico, puede llegar a ser inmortal (“car fins d’amors ne puet estre avenanz / se mors n’en part, pour ce morrai souffranz / et chanterai sanz joie et sanz finer, / que nus ne doit a fin d’amors penser”, RS 671-1823, vv. 37-40). Este convencimiento incide en un fuerte deseo de morir para demostrar la pasión que se siente, una idea que subraya la imagen del yo lírico como mártir voluntario (“Je ne di pas que je face folage,/nes se pour li me devoie morir”, RS 40, vv. 25-26).

Si nos centramos en las causas de la muerte, encontramos en la lírica del Châtelain ciertas diferencias y matices. Para el estudio que nos ocupa, son especialmente relevantes las referencias a la separación de la amada, experiencia que es tratada como un funesto exilio (“kar il m’estuet partir outreement / et desevrer de ma douche compaigne / et, qant li pert, n’est riens ki me remaigne”, RS 679, vv. 3-5). En la lírica analizada, la separación se produce por la necesidad o la obligación<sup>18</sup> de emprender un viaje:

“El mont n’a rien qui me puist conforter  
por ceu que doie en France demorer”  
(RS 1450-458a, vv. 22-23)

“Oïl, pour Dieu, ne puet estre autrement,  
sans li m’estuet aler en terre estrange!”<sup>19</sup>  
(RS 679, vv. 11-12)

“or me laist Dex en tel honor monter  
que cele ou j’ai mon cuer et mon penser  
tiengne une foiz entre mes braz, nuete,  
ainz que voise outremer!”  
(RS 985-986, vv. 5-8)

La mención de un viaje por mar y la voluntad del yo lírico de obtener la recompensa amorosa antes de partir hacia esta *terre estrange* ponen en evidencia que

<sup>18</sup> En una única ocasión, la separación es referida como una obligación impuesta por alguien (“Trop m’ont grevé cil qui m’ont fait guerpir / la riens fors Deu que plus aim et desir”, RS 1450-458a, vv. 4-5). Aunque no se especifiquen el o los culpables, estos y otros versos que se refieren a los *lausengiers* (“Je sai mont bien qu’elle croit les felons, / les lossangiers qui Diex puist maleïr! / Toute leur paine ont mise en moi traïr”, RS 1450-458a, vv. 19-21; “[...] Dex les puist maleïr, / qu’a maint amant ont fet ire et outrage!”, RS 40, vv. 37-38; “les lossangiers qui Diex puist maleïr!”, RS 1913, v. 20) son bastante sugerentes si se relacionan con *Le Roman du Châtelain de Coucy et de la dame de Fayel*.

<sup>19</sup> En el manuscrito *U*, se recoge: “Oïl, par Dieu, ne puet estre autrement,/por vos m’en vois morir en terre estrange!”.

lo más lógico es que el enamorado se vea forzado a navegar hacia Tierra Santa, una idea muy sugerente que encajaría con la idiosincrasia temática del corpus trovadoresco francés y con los datos biográficos de Gui de Coucy (aunque no nos sea posible concretar si se hace referencia a la Tercera o a la Cuarta Cruzada). El viaje en barco es, además, utilizado en *Bien cuidai vivre sans amour* como metáfora marítima evocadora de la muerte (“mais, efforchiés, fais folie, / si con fait nés qui vens guie / qi va la ou vens l’enpaint, / ke toute esmie et fraint”, RS 1965, vv. 29-32).

En todas las composiciones, finalmente, el Châtelain se sirve de la metáfora del corazón de alguna u otra forma. El órgano es descrito como la sede del amor y de los sentimientos del poeta, un espacio de reflexión interior dentro del cual el enamorado busca en vano el control de sus emociones para intentar dominar el deseo. La sumisión del yo lírico tiene su origen en la belleza de la dama y responde a la unión fugaz entre sus ojos y los del poeta, que en algunas ocasiones aparecen vinculados directamente al corazón (“Diex, tant mar vi ses vairs ieuz et son vis / par quoi mes cuers se mist en s’acointance!”, RS 1982, vv. 17-18). Este proceso es referido de forma más agresiva en *Mult m’est bele la douce commençance* (RS 209), donde se utiliza el motivo de la lanza de Peleo,<sup>20</sup> que sale disparada de los bellos ojos de la dama, perfora los del poeta y se clava en su corazón:

“Dex, com m’a mort de debonere lance  
s’ensi me let morir a tel dolor!  
De ses biaux euz me vint sanz defiance  
ferir au cuer qu’ainz n’i ot autre estor.”  
(RS 209, vv. 21-24)

Otra metáfora que confiere a la experiencia amorosa un tono más atormentado es la del fuego (“ne de mon cuer ne puis la flanbre estaindre / dont tantes foiz me claim dolent et laz”, RS 125-127, vv. 3-4; “et se je sui de vostre amour espris, douce dame, ne m’en doit estre pis”, RS 1982, vv. 29-30). El corazón inflamado por la pasión contiene también la semilla del canto trovadoresco, que puede brotar gracias a la primavera, tal y como sugieren los versos más célebres del Châtelain de Coucy:

“La douce voix du rosignol sauvage  
qu’oi nuit et jor cointoier et tentir

<sup>20</sup> Tema ovidiano que evoca amor y muerte a partes iguales, y que fue sucintamente desglosado por Riquer (1955) en algunas de las obras más destacadas de la literatura artúrica.

me radoucist mon cuer et rassouage,  
lors ai talent que chant pour esbaudir”  
(RS 40, vv. 1-4)

Todas estas metáforas clásicas derivan en última instancia en la tópica imagen de la separación entre el cuerpo y el corazón del poeta (“Et, qant recort sa douche compaignie/et les dous mos dont sot a moi parler, / coument me puet li cuers el cors durer / k'il ne me part? Certes moult est mauvais”, RS 679, vv. 21-24).<sup>21</sup> El tema se reelabora y la escisión se describe como una entrega del órgano a la amada como prueba de la sinceridad y del servicio amoroso:

“lués que la vi li lessai en ostage  
mon cuer,<sup>22</sup> qui puis i a fet lonc estage,  
ne jamés jor ne l'en qier departir.”  
(RS 40, vv. 30-32)

“ele a mon cuer que ja n'en qier oster,  
et sai de voir q'il n'i tret se mal non,  
or li dont Dex a droit port arriver  
car il s'est mis en mer sanz aviron!”  
(RS 790, vv. 5-8)

### 3. LE ROMAN DU CHÂTELAIN DE COUCY ET DE LA DAME DE FAYEL

La obra lírica del Châtelain de Coucy adquirió una gran popularidad a lo largo del siglo XIII, momento en el que se extendió la fama del *trouvère* como gran poeta e ideal de amante cortés. Si consideramos las referencias explícitas

<sup>21</sup> Imagen de la que se servirían también otros *trouvères*: “Se li cors va servir Nostre Signor, / li cuers remaint del tot en sa baillie” (RS 1125, vv. 7-8); “Merveille moi coment puet cuers durer / ki prent congié a sa dame d'aler” (RS 1126, vv. 49-50); “Et mes fins cuers dou tot a li s'otroie / mais il covient ke il cors s'en retraie” (RS 1582, vv. 5-6); “car tot li lez mon cuer et ma pensee: / se mes cors va servir Nostre Seignor / por ce n'ai pas fine amor oubliee” (RS 499, vv. 6-8); “quant mes cors va fere sa destinee, / et mes fins cuers s'est ja mis el retor” (RS 499, vv. 14-15); “Dex, ou irai? ferai je noise ou cri, / quant il m'estuet fere la departie /de mon fin cuer et lessier a celi/qui ainc du sien ne me lessa partie?” (RS 499, vv. 21-24).

<sup>22</sup> Encontramos una imagen muy parecida en los siguientes versos de Bernart de Ventadorn: “qui-n mou mo coratge / ni d'aire-m met en plai, / car melhor messatge / en tot lo mon no-n ai, / e man lo-lh ostatge / entro qu'eu torn de sai. / Domna, mo coratge, / !-l melhor amic qu'eu ai, vos man en ostatge / entro qu'eu torn de sai” (BdT 70, 25, vv. 79-88).

al corpus lírico en textos cronológicamente tan cercanos como el *Guillaume de Dole*,<sup>23</sup> todo parece indicar que su proceso de mitificación empezó incluso antes de su muerte, y que la defunción supuso el impulso definitivo para la recepción de las canciones y la reelaboración de su figura como personaje de leyenda en el imaginario colectivo.

Es a finales del siglo XIII cuando el autor conocido como Jakèmes (Paris, 1879) escribe *Le Roman du Châtelain de Coucy et de la dame de Fayel*, relato complejo y repleto de inserciones líricas, y una de las versiones más elaboradas del motivo del corazón devorado.<sup>24</sup> Jakèmes otorga al protagonista la identidad ficticia de Regnaus, Châtelain de Coucy, al que describe como un caballero y poeta excepcional. Su vida y su obra son citadas en el texto, y la mayor parte de los pasajes son atribuibles al auténtico *trouvère*, hecho que permite identificar al héroe de ficción con el poeta real, a pesar de tener distintos nombres. El *roman* nos ha llegado mediante tres manuscritos<sup>25</sup> y nos narra la relación amorosa del castellano con la dama de Fayel, que se desarrolla en un contexto histórico que incluye algunos de los acontecimientos más relevantes de la Francia de finales del siglo XII, como el torneo de la Fère (1187), el papel de Ricardo Corazón de León en la Tercera Cruzada (1189) y el combate en Acre (1191). Jakèmes no fue el único autor

<sup>23</sup> “Il Castellano di Couci godette di grande fama durante tutto il XIII secolo; una delle sue canzoni (*Li novviauz tans et mais et violete*) è stata inserita da Jean Renart nel suo *Guillaume de Dole* mentre la terza strofe di *A vous, amant, plus k'a nulle autre gent* è citata in *La Chastelaine de Vergi*. L'autore di questo racconto dice di lui: “Li Chastelain de Couci au cuer n'avoit s'amor non”, e in effetti la reputazione di Gui è dovuta al fatto di essere riconosciuto non solo come poeta di valore, ma anche e soprattutto come amante perfetto. È a questo titolo che Eustache da Reims lo colloca accanto a Tristano, ed è probabilmente questo che lo ha reso eroe del *Roman du Castelain de Couci et de la dame de Fayel*” (Zaganelli, 1982, p. 153).

<sup>24</sup> El motivo literario del corazón devorado tuvo un eco persistente a lo largo de toda la Edad Media desde su aparición en Europa a mediados del siglo XII (*Lai de Guirun*). El relato narra la venganza de un marido celoso al descubrir la relación de amor cortés que su mujer mantiene con un vasallo. El señor asesina al amante, le extrae el corazón, lo manda cocinar y lo presenta a la dama como un manjar exótico y de gran valor, preparado exclusivamente para ella. Una vez ha devorado el órgano, la mujer pregunta qué era ese plato tan exquisito que tanto le ha gustado; es entonces cuando el marido le descubre que se trataba del corazón de su amante. La esposa jura no volver a comer nada nunca más y muere. Entre las obras más destacadas que siguen este esquema narrativo en el ámbito románico estarían la *Vida* de Guillem de Cabestany (1240-1270), *Le Roman du Châtelain de Coucy et de la dame de Fayel* y el primer y noveno relato de la cuarta jornada del *Decamerón* de Boccaccio (1349-1351).

<sup>25</sup> Dos del siglo XIV (*Cb<sup>1</sup>*, *Cb<sup>2</sup>*) y uno del XV, que presenta una versión prosificada (Lille, Bibliothèque Municipale, fonds Godefroy 50, av. 1472-1475).

que jugó con esta clase de intertextualidad,<sup>26</sup> pero sí fue el primer escritor francés que elevó un poeta a héroe sirviéndose únicamente de sus propias composiciones, o por lo menos de aquellas que él consideraba obra del Châtelain.

El castellano Regnaus de Coucy se nos presenta como un poeta conocido por su bondad, sabiduría y cortesía, y al mismo tiempo como un caballero comparable a Galván y a Lanzarote, los grandes referentes artúricos y prototipos del ideal caballeresco. El símil revela la voluntad de exaltar al castellano desde el principio de la novela para así empezar a construir una imagen mitificada del personaje.

“Biaus fu, cortois, plains de savoir.  
Omques Gauwains ne Lancelos  
ne tindrent d’armes plus grant los  
que cilz ot de tous en son temps;”  
(vv. 62-65)

“De Couci estoit chastelains;  
bien sai que Regnaus avoit nom,  
Par tout estoit de grant renom.  
Partures savoit faire et chans,  
bons ert al hostel et as chans:  
guerres ne tornois, près ne loing,  
ne lassoit jà pour nul besoing.”  
(vv. 68-74)

Por su parte, la dama de Fayel es una mujer casada que personifica todas las virtudes de la cortesía. Su perfección es el origen de la obsesión del poeta, que ve cómo el corazón toma control sobre su mente y sus emociones y no le permite apartarse del recuerdo de la amada (“Tous ses cuers en envoiséure / ert de penser à sa faiture / et à la jolie samblance / dont amours la navré sans lance”,<sup>27</sup> vv. 109-

<sup>26</sup> Los textos narrativos con inserciones líricas gozan de una larga tradición durante toda la Edad Media, no solamente en Francia. Al ya mencionado *Guillaume de Dole* podríamos añadir el *Roman de la Violette*, que también incluye fragmentos de varios poetas para un hilo narrativo que no necesariamente se relaciona con estos, y también obras como el *Frauendienst* de Ulrich von Liechtenstein o la *Vita Nuova* de Dante, donde los autores relatan su vida insertando sus propias composiciones al cuerpo narrativo.

<sup>27</sup> Nueva referencia a la lanza de Peleo (“Dex, com m’a mort de debonere lance», RS 209, v. 21), si bien aquí se dice que Amor hiere al enamorado sin necesitarla. Es posible que Jakèmes asocie el arma a un dolor negativo, que no se corresponde con la *envoiséure* inicial del castellano.

112). La participación del Châtelain en torneos como método para escalar en el juego amoroso hace que la dama de Fayel se vaya sintiendo lentamente atraída por él, y es su talento trovadoresco el que le permite entrar en el terreno de la seducción con la canción *Pour verdure ne pour préé*.<sup>28</sup>

Finalizadas las justas, se hace la primera mención a las numerosas citas clandestinas entre los amantes. A partir de aquí, la novela está repleta de pequeñas aventuras e incidentes que moldean el carácter de los protagonistas, profundizan en sus sentimientos e incrementan el estatus heroico del Châtelain, aportando detalles que justificarán la inclusión final del motivo del corazón devorado y potenciarán su efecto en la narración. El temor a perder el honor si son descubiertos y las advertencias de Isabel, la criada de la dama de Fayel, hacen que se opte por no abrir la puerta al enamorado en el primer encuentro. Así se hace pasar a Regnaus una última prueba: en caso de que su amor no sea auténtico, la decepción de verse traicionado hará que no quiera volver a saber nada de la dama de Fayel, y, si realmente la ama, la perdonará. El Châtelain, en el punto álgido del dolor, escribe la canción *Quant li estez et la douce saisons* (RS 1913), una de las composiciones más bien insertadas en el argumento de la novela. Después de un segundo torneo entre Forjes y Corbie, tiene lugar la segunda cita, esta vez posible gracias al lamento amoroso del Châtelain, que conmueve a su amada:

“Adont venoient li samblant  
de son dous vis et atraiant,  
quant li cuers par dedens est faus  
qui deuist bien estre loiaus.”  
(vv. 3445-3448)<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Jakèmes otorga erróneamente al Châtelain de Coucy la autoría de *Pour verdure ne pour préé* (RS 549), inserta en los versos 362-408. En la mayoría de cancioneros, la composición se atribuye a Gace Brulé (Lerond, 1964, p. 159), si bien también se ha considerado anónima (Huet, 1902, p. 121). Sea como sea, los primeros versos del poema, en los que se habla de “li faignant prieour” (v. 5), recuerdan los versos con los que empieza la novela, y que critican a los falsos amantes. La canción, además, evoca el argumento de toda la obra: “el enamoramiento y la conquista de la dama a través del servicio (primera estrofa), el episodio de la Dama de Vermandois (segunda y tercera), la actitud cortés de la Dama de Fayel (cuarta), y la destrucción del amor a manos del marido ‘enquerreour’ (quinta)” (Simó, 2013, p. 503).

<sup>29</sup> El recuerdo de la amada como consuelo y base para la fidelidad también está presente en el corpus del Châtelain de Coucy: “maiz biauz samblanz me remet en vigour, / s’emploierai mout bien la grant amour / donc je l’ai tant dedenz mon cuer amee / se loiautez m’i puet avoir duree” (RS 1982, vv. 13-16).

“Hemi! Li très dous ramembrer  
 que pour li souvent éu ay,  
 ont mon cuer tenu liet et gay.”<sup>30</sup>  
 (vv. 3456-3458)

La primera noche que los enamorados pasan juntos inaugura una feliz temporada de torneos y de citas, truncada sólo cuando la dama de Vermandois, una noble celosa de la relación entre los protagonistas, delata a los amantes al señor de Fayel, que confirma la traición de primera mano. Si bien la situación se salva gracias a Isabel, que se hace pasar por la verdadera amante del poeta, la aventura hace nacer dentro del señor feudal una aversión contra el protagonista que evolucionará hasta convertirse en odio. Es así como, poco después, el señor de Fayel contempla la idea de cometer un crimen, pero prefiere actuar a sangre fría, fingir un viaje a Tierra Santa y luego echarse atrás, de tal manera que el Châtelain se vea obligado a cruzarse.

Cuando el escudero Gobert comunica al protagonista que su amada acompañará el noble a Jerusalén, el castellano contacta con ella y va a visitarla, visiblemente perturbado (“Là dedens maint mes Diex pour voir, / Jhesus doinst que la puisse voir / et nue entre mes bras sentir!”<sup>31</sup> vv. 6630-6632) y disfrazado de mercader.<sup>32</sup> Regnaus cae entonces en la trampa y decide tomar la cruz para seguir su amada a Jerusalén. A pesar de la falta de información sobre la vida del Châtelain de Coucy histórico, todo apunta a que el autor incluye en el *roman* el viaje a Tierra Santa influenciado por las referencias que el *trouvère* hace en sus composiciones. De aquí que, cuando el héroe del relato crea resuelta la situación, escriba la canción *Li nouviaux tans et mais et violete*, con una mención al viaje a ultramar después de algunos versos ya insertos en el cuerpo de la narración (“Or me laist Dex en tel honor monter / que cele ou j’ai mon cuer et mon penser / tiengne une foiz entre mes braz, nuete, / ainz que voise outremer”, vv. 5-8).

Cuando el señor de Fayel tiene éxito en su plan y los amantes se ven forzados a separarse empieza la última parte del *roman*, en la que muchas de las imágenes que han ido apareciendo a lo largo del texto se sintetizan y el uso de la metáfora

<sup>30</sup> Versos que remiten a la composición *Quant voi venir le bel tanz et la flour* (“Voir, il n’est rienz dont je soie en tristour / quant me souvient de la tres bele nee”, RS 1982, vv. 9-10).

<sup>31</sup> Versos que se corresponden con los de “Li nouviaux tans et mais et violete: or me laist Dex en tel honor monter / que cele ou j’ai mon cuer et mon penser / tiengne une foiz entre mes braz, nuete, / ainz que voise outremer!” (RS 985-986, vv. 5-8).

<sup>32</sup> Estrategia que recuerda la visita que Kaherdín, disfrazado también de mercader, hace a Iseo para pedirle que salve a Tristán (Suard, 1989, p. 363).

del corazón como centro de la experiencia amorosa se potencia hasta llegar al punto culminante de la narración: el episodio del corazón devorado, en el que el órgano, simbólico en los fragmentos líricos insertados, se materializa. Estos últimos versos elevan definitivamente los enamorados a amantes ejemplares y son fundamentales para la posterior mitificación de la figura del Châtelain, ya que su muerte como mártir del amor le permite el paso de poeta y caballero excepcional a ideal cortés y leyenda.

El castellano, debiendo de cumplir con su juramento, se despide con un discurso lleno de imágenes y de expresiones que se centran en la separación entre el corazón y el cuerpo. Al mismo tiempo que el caballero, haciendo entrega simbólica de su corazón, se define como una carcasa moribunda y vacía de sentimientos y de voluntad, la señora pronostica que ella tampoco no vivirá mucho más tiempo. Justo antes de zarpar, el dulce recuerdo de la dama de Fayel inspira el Châtelain a componer la canción *A vous, amant, plus k'a nulle autre gent* (RS 679),<sup>33</sup> el contenido de la cual queda hábilmente vinculado a este pasaje crucial del relato. El yo lírico se lamenta por tener que irse a Tierra Santa (“Quant il m'estuet partir outrément / et desevrer de ma douce compaigne”,<sup>34</sup> vv. 3-4; “Sans li m'estuet aler en terre estraigné”, v. 12) y contempla la posibilidad de morir por el dolor en el corazón (“S'ainc nus morut por avoir cuer dolent”, v. 7). La tristeza no le impide tener un papel ejemplar en la cruzada. Pasados dos años, Regnaus es herido de muerte por la flecha envenenada de un sarraceno.<sup>35</sup> Aunque según él, el auténtico mal que lo consume es la separación física de la amada y la imposibilidad de verla, así que decide regresar a Francia.

Con el convencimiento de que el único remedio que lo puede salvar es el contacto con la dama de Fayel, el Châtelain asimila el sufrimiento corporal con el anímico y busca su origen más allá del cuerpo. La situación materializa la clásica imagen trovadoresca de la señora como única cura al mal de amor y desdibuja de

<sup>33</sup> El propio Jakèmes confirma la gran popularidad y el alto grado de difusión de la composición, conservada en quince manuscritos (ver Verzilli, 2019, p. 38) y, por lo que parece, muy conocida y cantada durante la época (“*c'on a recordé moult souvent*”, v. 7372).

<sup>34</sup> Como apunta Simó, y enlazando con la lírica del Châtelain, estos versos “podrían entenderse en el contexto narrativo como un rechazo del ideal de cruzada por parte del protagonista. Renaut niega cualquier otra motivación para el viaje que no sea el amor hacia su dama [...]. El castellano no concibe su partida como un servicio a Dios sino como un último acto de servicio a la dama” (1999, p. 32).

<sup>35</sup> La herida del Châtelain en el costado durante la Tercera Cruzada envuelve su muerte en una aura de espiritualidad que lo predispone a ser visto no solamente como un mártir del amor, sino también como un mártir de la cristiandad. Por otra parte, igual que Tristán, Regnaus es herido por una flecha envenenada y sólo espera poder curarse junto a su dama.

nuevo la línea entre *topos* literario y realidad. Al tomar consciencia de su muerte, el enamorado ordena a Gobert que le extraiga el corazón una vez muerto y lo envíe a la dama de Fayel en el interior de un pequeño cofre, junto con las trenzas que ella le había entregado previamente. A estos dos objetos, el castellano adjunta una carta de despedida en la que expresa su deseo de unión total con ella y donde descifra el sentido simbólico del cofre explicando los elementos que contiene. Como pago por el corazón de la dama, que él se llevó metafóricamente y que ahora le restituye, el enamorado hace entrega de su corazón metafórico y físico. Así se rompe definitivamente con la separación entre el recurso literario y la realidad:

“Et pour ce que je sai et croy  
 que vo cuer enportay o moy  
 quant je me parti de Faiel,  
 et me donnastes un joiel  
 qui moult fu biaux et avenans  
 de vos nobles cheviaus luisans  
 que j'ai gardé dès le tempore,  
 vous envoie le mien cuer ore:  
 c'est vos, c'est drois que vous l'aiés,  
 et toute certaine en soiés,  
 qu'à nul jour mais nus vrais amans  
 ne morra de cuer plus dolans;”<sup>36</sup>  
 (vv. 7640-7650)

Resignado a su funesto destino, y habiendo sellado la carta,<sup>37</sup> el poeta nota como el corazón empieza a fallarle (“La lettre fist escrire ainsy, / mès moult ot le cuer amorty”, vv. 7685-7686). Llama a Gobert y a un criado llamado Hideus, les da instrucciones detalladas de lo que tienen que hacer con el cofre y les explica de nuevo el significado de los objetos. Jakèmes aprovecha el lamento del Châtelain para hacer una breve apología a un pasado idealizado y glorioso, en la que enaltece el amor cortés sincero como base de una sociedad caballeresca cimentada en el honor, la belleza y la bondad. Regnaus muere de dolor en el corazón recreándose

<sup>36</sup> Los tres últimos versos del fragmento se corresponden con los de la primera estrofa de *A vous, amant, plus k'a nulle autre gent*: “et saichiés bien, Amours, chertainement, / s'ains nus morust pour avoir cuer dolent, / dont n'iert par moi esmeüs sons ne lais!” (RS 679, vv. 6-8).

<sup>37</sup> Después de sellar la carta, el Châtelain, consciente de que va a morir, lanza el anillo con las armas familiares al mar Adriático. Este gesto es significativo si tenemos en cuenta que, según la crónica de Villehardouin, el poeta real murió en alta mar y su cuerpo fue arrojado al mar Egeo.

en estas mismas ideas, circunstancia que propicia su identificación con el prototipo de los míticos caballeros del pasado.

De camino a Fayel, Gobert es interceptado por el marido celoso, que le obliga a revelar el contenido del cofre. Al saber que contiene el corazón del castellano y tener noticia de su muerte, el señor lo abre y encuentra las trenzas y la carta, elementos que le confirman la relación adúltera entre los amantes y le permiten entender el significado metafórico (y real) que el poeta otorga al corazón. Es la comprensión del corazón como símbolo del amor del rival lo que motiva al noble a cocinarlo y servirlo a la dama con el objetivo de anular su función simbólica (Petit / Suard, 1994, p. 18). Aun así, en este intento de reducirlo a simple objeto material, el señor de Fayel lo catapulta inevitablemente a un plano alegórico superior: el corazón es al mismo tiempo una metáfora hecha carne y un símbolo que, al ser devorado por la señora, se interioriza para volverse inmortal (Gaunt, 2006, p. 99). La dama de Fayel mantiene vivo el plano simbólico de manera inconsciente al reconocer la exquisitez del plato (*“La dame moult ces més loua, / et li samble bien c’onques mais / ne menga plus savoureux mès”*, vv. 8026-8028). Una vez devorado el corazón, se produce la consumación plena del amor a través de la asimilación completa del amante y de todas sus virtudes, motivo por el que la dama jura que no volverá a comer ni a beber nada más (Gaunt, 2006, p. 95).

Es así como en el banquete, culminación de la extensa narración, el corazón es devuelto a la señora para encarnar el triunfo del amor, anticipado a través de las inserciones líricas y de las declaraciones de los propios personajes (Petit / Suard, 1994, p. 96). El éxtasis amoroso provoca el desvanecimiento de la dama, que es llevada a su cámara. Allí, se lamenta por el amante difunto con alabanzas muy parecidas a las que el Châtelain le había dedicado previamente a ella. Muerto el poeta, y no pudiendo arrancarse ella el corazón para enviárselo, la única manera que tiene la noble de recompensar su fidelidad es muriendo (*“Si est-il, bien le mousterray, / car pour soie amour fineray”*, vv. 8123-8124), acción que le permite la unión total (física, simbólica y espiritual) con el amante (Okada, 1980, p. 11). Cuando el marido descubre la tragedia, teme que los parientes de su difunta esposa busquen vengarse, de manera que se exilia y, después de estar dos años fuera, regresa a sus tierras, donde no vuelve a ser feliz y muere.

Jakèmes finaliza la novela con un último panegírico a los amantes muertos trágicamente como ejemplo de mártires amorosos y a su relación como prototipo de un amor cortés que se tendría que recuperar en una época de decadencia de los valores caballerescos.

## CONCLUSIONES

El análisis de los documentos relativos a los datos biográficos del Châtelain de Coucy y de su corpus lírico, sumado al estudio del texto legendario sobre el *trouvère*, nos permite constatar un conjunto de analogías y de diferencias relacionadas con el motivo del corazón devorado y construir un puente entre el personaje real, el sujeto lírico de las composiciones tratadas y el personaje literario que protagoniza el *roman* de Jakèmes, además de trazar el proceso de transformación que experimenta la imagen del poeta como autor hasta convertirse en figura legendaria. Hemos observado que, en este proceso de transformación, el motivo del corazón, que inicialmente tiene un valor metafórico, evoluciona hasta materializarse en un órgano físico y convertirse en “personaje” dentro de un relato ficticio. El estudio de todos estos datos nos ha permitido formular las hipótesis y extraer las conclusiones que exponemos a continuación.

Los dos grandes testimonios documentales de Gui IV de Coucy de los que disponemos nos revelan que el Châtelain de Coucy fue un noble nacido poco antes de 1167, que heredó los títulos de vizconde de Soissons, señor de Namcel y de Thourotte y castellano de Coucy, que hizo numerosas donaciones a la abadía de Santa María de Ourscamp y que murió y fue arrojado al mar Egeo en 1203, cuando regresaba de la Cuarta Cruzada. Su proceso de mitificación partió de estos datos, que permitirían a Jakèmes construir un personaje literario verosímil y en contacto con la realidad política, social y cultural de la época. En este sentido, es importante poner de relieve que Jakèmes utilizaría los dos datos más destacables que conocemos sobre el *trouvère* para la caracterización de Regnaus: el título de castellano de Coucy y la participación y muerte en alta mar durante la cruzada.

El contenido puramente imitativo y tópico de la poesía del Châtelain, que se refleja en los tópicos occitanos y tiene una voluntad ejemplar, sería la base sobre la que se inició el proceso de idealización que acabaría por hacerlo tan célebre, y que dividimos en dos fases cronológicamente muy próximas. Poco después de la muerte de Gui, a partir del primer tercio del siglo XIII, muchas de sus canciones se difunden rápidamente por Francia.<sup>38</sup> La expansión se ve favorecida por los temas poéticos comentados y por el tratamiento específico que el autor hace de

<sup>38</sup> *A vous, amant, plus k'a nulle autre gent* (RS 679): *ACKMOPRTUVXCh<sup>1</sup>Ch<sup>2</sup>*, anónima en *AMORUV* e insertada en *La Chastelaine de Vergy* (v. 295-302) y *Roman de la Violette* (v. 4631-4642)); *La douce voiz du rosignol sauvage* (RS 40): *ACFKMOPTVXaCh<sup>1</sup>Ch<sup>2</sup>*, anónima en *FOV*; *Li nouviaus tans et mais et violete* (RS 985-986): *ACKLMOPRTUVXaCh<sup>1</sup>Ch<sup>2</sup>*, atribuida a *muse anborse* en *C*, anónima en *LORUV*; *Quant li estez et la douce saisons* (RS 1913): *CMRTUC<sup>1</sup>Ch<sup>2</sup>*, anónima en *CU*.

ellos, y es posible que encontrara un impulso complementario con la muerte prematura y singular del noble, cuando retornaba de la Cuarta Cruzada. La difusión y creciente fama de las composiciones tiene como consecuencia que los temas poéticos y el yo lírico de las canciones acaben por devorar el Gui de Coucy real, que en un determinado momento es reconocido como poeta notable y, sobre todo, como amante cortés ideal. La entrada de Gui de Coucy en el ámbito de la leyenda es, por lo tanto, producto de la (con)fusión entre el personaje histórico y el yo lírico de su poesía amorosa, con los motivos y convenciones arquetípicas que ésta contiene. A finales del siglo XIII, la figura ya idealizada del castellano, indisoluble de su corpus lírico, llega hasta Jakèmes con la predisposición perfecta para ser inserta dentro de un relato legendario. El escritor se serviría de los mismos temas poéticos que habían hecho famosas las canciones de Gui para estructurar y articular todo su *roman*. Estos temas son el dolor y la sinceridad amorosa; la piedad y la falta de compasión de la dama; la muerte como elemento que eleva el amor a un plano superior y lo eterniza; el sufrimiento por la separación entre los amantes, con referencias a un viaje a Tierra Santa; y el tratamiento metafórico del corazón, presentado como la sede de los sentimientos y el regalo cedido a la amada como prueba de amor cortés.

Tomando en consideración las conclusiones hasta ahora expuestas, podemos afirmar que el proceso de mitificación de Gui de Coucy es un fenómeno colectivo, influenciado por el corpus lírico del *trouvère*, que tiene su culminación en el *roman* y es sublimado por un único individuo: Jakèmes, que consolida la imagen idealizada con *Le Roman du Châtelain de Coucy et de la dame de Fayel*. El análisis de la obra y su contraste con los datos históricos y literarios nos han permitido extraer las siguientes conclusiones sobre la novela y sobre la figura de Jakèmes, que nos ayudan a entender el paso definitivo de Gui de poeta a leyenda.

Jakèmes estaba mucho más familiarizado de lo que parece con el corpus lírico del Châtelain de Coucy. En el *roman*, las canciones de Gui / Regnaus son una importantísima herramienta en el proceso de construcción de la psicología de los personajes y el principal eje vertebrador que hace avanzar la relación y el argumento del relato. La inserción que se hace de ellos en los momentos cruciales de la novela es la mayor aportación del escritor a la mitificación de la figura del Châtelain, ya que desdibuja la línea entre el *trouvère* real y el personaje literario para unirlos en una sola figura. Más allá del conocimiento de los poemas de Châtelain, consideramos que Jakèmes tenía constancia de los principales datos biográficos sobre Gui de Coucy y estaba muy bien informado sobre la historia reciente de su entorno. El contexto histórico en el que se desarrolla la relación amorosa entre el poeta y la dama de Fayel coincide con la época en la que vivió Gui y

hace referencia a algunos de los acontecimientos más relevantes de la Francia de finales del siglo XII y principios del XIII. Si a estos dos puntos añadimos que tanto las poemas de Châtelain como la novela, separadas en el tiempo por tan sólo unos cien años, muestran rastros del dialecto picardo, podemos plantearnos la posibilidad de que Jakèmes, él mismo picardo, pudiera haber conocido bastante bien la lírica y la figura del castellano por una cuestión de proximidad no solamente cronológica, sino también geográfica.

Todo lo que hemos expuesto nos permite concluir que *Le Roman du Châtelain de Coucy et de la dame de Fayel* y, en consecuencia, la leyenda del corazón devorado en territorio francés, han surgido de las composiciones de Gui, los datos más conocidos de su vida, la imaginación de Jakèmes con respecto a los datos desconocidos y la narrativización de los clichés y estereotipos del amor cortés presentes en la lírica del *trouvère*. Entre historia, canciones y *roman* existen suficientes datos y coincidencias como para excluir la casualidad de sus vínculos y concluimos que la figura que hoy en día conocemos con el nombre de Châtelain de Coucy es una convención: se trata sin duda de la fusión entre el yo lírico de los poemas analizados y del Regnaus creado por Jakèmes, hecho carne gracias al personaje histórico de Gui IV de Coucy.

## Bibliografía

- Ahlström, A., 1892: *Studier i den fornfranska Lais-Litteraturen*, Almqvist and Wiksells, Upsala.
- Babbi, A. M., 1994: *Li roumans dou chastelain de Couci et de la dame de Fayel*, Fasano.
- Backman, C. R., 1995: "Crusades", *Medieval France. An Encyclopedia*, William W. Kinler, Grover A. Zinn, Lawrence Earp, John Bell Henneman Jr. (eds.), New York / London, pp. 529-533.
- Barthélemy, D., 1984: *Les deux âges de la seigneurie banale. Pouvoir et société dans la terre des sires de Coucy (milieu XI – milieu XII siècle)*, Paris.
- BdT = Pillet, A., Carstens H, 1933: *Bibliographie des Troubadours*, Halle.
- Calin, W., 1981: "Poetry and Eros: Language, communication and intertextuality in *Le Roman du Castelain de Couci*", *French Forum*, 6, pp. 197-211.
- Creixell, I., 1984: *Andrea Capellani: De Amore. Tratado sobre el amor* (Biblioteca Filológica 4), Barcelona.
- Crapelet, G. A., 1829: *L'Histoire du châtelain de Coucy et de la dame de Fayel, publiée d'après le manuscrit de la Bibliothèque du Roi, et mise en français*, Paris.

- Dalmases, J., 2023: *Dones que mengien el cor de l'amant: La poesia de Guillem de Cabestany, el Châtelain de Coucy i Reinmar von Brennenberg*, Viella – IRCVM.
- Delbouille, M., 1936: *Le Roman du Castelain de Coucy et de la Dame de Fayel par Jakemes*, édition établie à l'aide des notes de John E. Matzke par Maurice Delbouille, Paris.
- Dragonetti, R., 1960: *La technique poétique des trouvères dans la chanson courtoise. Contribution à l'étude de la rhétorique médiévale*, Bruges.
- Dyggve, H. P., 1951: *Gace Brulé, trouvère champenois. Édition des Chansons et étude par Holger Petersen Dyggve*, Helsinki.
- Fath, F., 1883: *Die Lieder des Castellans von Coucy, nach sämtlichen Handschriften kritisch bearbeitet und herausgegeben*, Heidelberg.
- Frappier, J., 1959: "Vues sur les conceptions courtoises dans les literatures d'oc et d'oïl au XIIe siècle", *Cahiers de civilisation médiévale*, 2, n. 6, pp. 135-136.
- Gaullier-Bougassas, C., 2009: *Le Roman du Châtelain de Coucy et de la Dame de Fayel*, Paris.
- Gaunt, S., 2008: "The Châtelain de Coucy", *The Cambridge Companion to Medieval French Literature*, Simon Gaunt – Sarah Kay (eds.), Cambridge, pp. 95-108.
- Gruber, J., 1990: "Il dibattito cifrato sull'amore fra i trovieri Gillés de Viés-Maisons, Gace Brulé e Chastelain de Coucy", *Luciano Formisano: la lirica*, Bologna, pp. 339-356.
- Henneman, J. B., Clark, W. W., 1995: "Coucy", *Medieval France. An Encyclopedia*, William W. Kibler – Grover A. Zinn – Lawrence Earp – John Belleman Hennemen Jr. (eds.), New York – London, p. 502.
- Huet, G., 1902: *Chansons de Gace Brulé*, Paris.
- Lerond, A., 1964: *Chansons attribuées au Chastelain de Coucy (fin du XII<sup>e</sup> - début du XIII<sup>e</sup> siècle)*, édition critique par Alain Lerond, Paris.
- Levesque de La Ravallière, P. A., 1742: *Poésies du roy de Navarre*, Paris.
- Linker, R. W., 1979: *A Bibliography of Old French Lyrics*, Oxford (Mississippi, USA).
- Marchello-Nizia, C., Boyer, R., 1995: *Tristan et Yseut: les premières versions européennes*, Paris.
- Melville, M., 1855: "Les Châtelains de Coucy, notice historique et biographique", *Bulletin de la Société académique de Laon IV*, pp. 224-268.
- Michel, F., 1830: *Chansons du Châtelain de Coucy, Revues sur tous les Manuscrits, par Francisque Michel, suivies de l'ancienne musique, mise en notation moderne, avec accompagnement de piano, par M. Perne*, Paris.

- Mora-Lebrun, F., 2007: “La mise en scène lyrique de la mort du poète dans le *Roman du Châtelain de Coucy*”, *Bien dire et bien apprendre*, 25, pp. 33-47.
- Petit, A., Suard, F., 1994: *Le Livre des amours du Chastellain de Coucy et de la dame de Fayel*, Lille.
- Paris, G., 1879: “Le Roman du Châtelain de Couci”, *Romania*, VIII, n. 31, pp. 343-373.
- Peigné-Delacourt, A., 1865: *Cartulaire de l'abbaye de Notre-Dame d'Ourscamp de l'ordre de Citeaux fondée en 1129 au diocèse de Noyon*, publ. par M. Peigné-Delacourt, Amiens.
- Riquer, M. de, 1955: “La lanza de Pellés”, *Romance Philology*, IX, pp. 187-196.
- RS = Spanke, H., 1955: *G. Raynauds Bibliographie des altfranzösischen Liedes*, neu bearbeitet und ergänzt von Hans Spanke, Leiden.
- Simó, M., 2013: “La representación de la figura del autor en el ‘Roman du Castelain’ de Couci o la tentación de la escritura autobiográfica a finales del siglo XIII”, *Uno de los buenos del reino: homenaje al prof. Fernando D. Carmona*, San Millán de la Cogolla, pp. 493-578.
- Suard, F., 1989: “Le Roman du Castelain de Couci et l'esthétique romanesque à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle”, *Farai chansoneta novele: Essais sur la liberté créatrice au Moyen Age*, Caen, pp. 355-367.
- Verzilli, E., 2019: *Il Castellano de Coucy, Edizione Critica*. Dottorato di ricerca in Scienze del Testo, XXIX ciclo, (Relatore: Prof. Paolo Canettieri) [Tesis doctoral] Sapienza Università di Roma, Roma.
- Waillys, N. de, 1882: *Geoffroi de Villehardouin. Conquête de Constantinople, avec la continuation de Henry de Valenciennes*, texte original, accompagné d'une traduction, Paris.
- Warnke, K., 1974: *Die Lais der Marie de France*, Halle (repr. Genève).
- Zaganelli, G., 1982: *Aimer, soffrir, joïr: i paradigmi della soggettività nella lirica francese dei secoli XII e XIII*, Firenze.



**NARRATING THE FALL OF HENRY IV:  
THE ORIENTAL ELEMENT IN THE DEPOSITION  
OF THE ROYAL FIGURE WITHIN CASTILIAN VISUAL  
AND HISTORIOGRAPHIC DISCOURSES (15th century)**

NARRAR LA CAÍDA DE ENRIQUE IV:  
EL ELEMENTO ORIENTAL EN LA DEPOSICIÓN  
DE LA FIGURA REAL DESDE LOS DISCURSOS VISUAL  
E HISTORIOGRÁFICO CASTELLANOS (s. xv)

Federico J. ASISS-GONZÁLEZ  
Instituto de Investigaciones en Historia Regional y Argentina  
Gabinete de Historia Universal  
Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes  
Universidad Nacional de San Juan  
San Juan (Argentina)  
*fasiss@ffha.unsj.edu.ar*  
<https://orcid.org/0000-0003-1427-0872>

Ricardo A. ARAYA REINOSO  
Gabinete de Historia Universal  
Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes  
Universidad Nacional de San Juan  
CONICET  
San Juan (Argentina)  
*ricardoarayar90@gmail.com*  
<https://orcid.org/0000-0002-6245-664X>

Recepción: 17/10/2024 – Aceptación: 01/12/2024

**Abstract**

The narrative built around Henry IV's reign by the chronicle gives us an insight to understand the figure of a good king that expressed the values of the nobility.

The rupture of the pact that linked the king with his realm, represented by *Auto de Ávila* in 1465, allows us to see how the concept of royal duty was fictionally built.

According to the chroniclers who opposed Henry IV, his relish for the Mudejar was not in line with the ways of the Castilian royalty. A key concept here is architecture which provides a valuable visual element. There was an existing preference for Arabic architecture such as coffered ceilings, domes, tiling, and garden designs where water played a vital role. Many of these designs were built and inhabited by Christian kings before and after Henry's reign. Why would the chroniclers disapprove of oriental architecture only during Henry's reign?

In this analysis the visual element plays a vital role, as it allows us to appreciate what is missing in the chronicles. It is known that the medieval chronicle served an illustrating purpose, so it's logical that they focus on the patterns of behavior, actions and elements that were present in the performative act. This is why these can be considered inaccurate. Chroniclers failed to describe what these spaces were like. As a consequence, we will explore how oriental features contrast with the *Imago Regis* when they alter the corresponding *decorum* moving from an inaccurate first foreground to the political actions of the realm.

### **Keywords**

Aristocracy, monarchy, historiography, visual arts, arab culture.

### **Resumen**

La narrativa construida en torno al reinado de Enrique IV por la crónica nos ofrece una visión para entender la figura de un buen rey que expresaba los valores de la nobleza. La ruptura del pacto que vinculaba al rey con su reino, representada por el Auto de Ávila en 1465, nos permite ver cómo se construyó ficticiamente el concepto del deber real.

Según los cronistas que se oponían a Enrique IV, su gusto por lo mudéjar no estaba en consonancia con las formas de la realeza castellana. Un concepto clave aquí es la arquitectura, que proporciona un valioso elemento visual. Existía una preferencia por la arquitectura árabe, como los artesonados, las cúpulas, los azulejos y los diseños de jardines donde el agua jugaba un papel fundamental. Muchos de estos diseños fueron construidos y habitados por reyes cristianos antes y después del reinado de Enrique. ¿Por qué los cronistas desaprobaban la arquitectura oriental solo durante el reinado de Enrique?

En este análisis, el elemento visual desempeña un papel vital, ya que nos permite apreciar lo que falta en las crónicas. Se sabe que la crónica medieval tenía un propósito ilustrativo, por lo que es lógico que se centren en los patrones de comportamiento, acciones y elementos que estaban presentes en el acto performativo. Por esta razón, pueden considerarse inexactas. Los cronistas no describieron cómo eran estos espacios. Como consecuencia, exploraremos cómo las características orientales contrastan con la *Imago Regis* cuando alteran el decoro correspondiente, pasando de un primer plano inexacto a las acciones políticas del reino.

### **Palabras clave**

Aristocracia, monarquía, historiografía, artes visuales, cultura árabe.

### INTRODUCTION

The discourses constructed during the 15th centuries demonstrate the importance of a legitimizing machinery of royal power, which was not only presented in historiography but also in the manipulation of artistic-architectural phenomena. Understanding an extemporaneous text requires us to take note of the terms used, their meaning, and even their cultural impact, in order to indicate how they perceived the world and culture within that particular moment in history (Pessoa de Barros, 2017). This is the objective of a cultural semiotic approach to history: to reconstruct the system of socially shared ideas through which events are perceived and reacted to (Uspenski, 1993, p. 62).

By understanding narrativity as a succession of establishments and ruptures of contracts between a sender and a recipient, which in turn give rise to communication and conflict among subjects, we must delve into the social fabric itself that produced the chronistic and visual narratives (Büttner, 2016, p. 102). Although at first glance they may seem to belong to two distinct worlds, they are part of the same production of meaning.

In the case under analysis, Alfonso de Palencia's perspective as a royal chronicler stands out as a unifying element of the figure of Henry IV, with an orientalizing style perceived through his performance. This trait, with the triumph of Isabella I of Castile *la Católica*, would have been purified, leading the courtly customs to once again look towards the North, Christendom, instead of the Islamic South. However, this binary perspective, so useful for the Isabelline project, needs to be reexamined in order to have a more complex understanding

of Henry's figure and the continuities and ruptures between his reign, that of his ancestors, and that of his successor, Isabel I.

To overcome the narrow and rigid description of the king and his government provided by chronicles, the surviving architecture of the period will play a key role, as it represents a conditioning element of human life that manifests the tastes of a period and the patron of the work as a means of social distinction (Bourdieu, 1991, p. 447). Moreover, its scarce mention in the chronic narrative will allow us to put the discourse under tension and observe to which aspects the chronicler pays greater attention and which ones are left unmentioned.

#### DEVELOPMENT OF THEORETICAL APPROACH AND METHODOLOGICAL DESIGN

Among the various ways in which medieval chronicles can be understood and approached, in this study, we perceive them as a fiction proposed by a discourse agent dedicated to either reinforcing or challenging the image of the king. Regardless of the chronicler's specific objective, the vices and virtues embodied in their actions create tension in the narrative, ultimately revealing the narrator's ultimate goal.

However, there is a discourse that coexists with the chronicle, engaging in a dialogue through the visual expressions presented in both written and architectural forms. The Oriental element appears to play a dual role when comparing these two types of discourse.

Buildings express cultural identity and social values through their architectural styles, decorative elements, and materials, reflecting the traditions of specific communities. The interpretation of architectural signs varies depending on the social and cultural context of the observer. These signs in architecture convey cultural and emotional messages that extend beyond their physical dimensions, becoming integral to the experiences of their occupants and guiding their actions and emotions within the space (Eco, 1986, pp. 253-256).

In a manner like chronicling, architecture must not only be stylistically appropriate but also strategically effective. The expressive function of the architectural message reveals information about the identity of those involved in this spatial and visual discourse.

Therefore, we consider these notions in the chronicle in relation to the orientaling inclinations of Henry IV as it provides the necessary tension element to advance the narrative. We will question this tension through a relevant analysis of the architectural signs in royal precincts, complementing our approach to the historiographic discourse.

To achieve this, the methodology will involve a close examination of medieval chronicles and the architectural remains from the specific historical period under scrutiny. Comparative analysis of different chronicles and architectural features will be conducted to identify patterns and discrepancies that may offer insights into the motives behind the construction of the narrative. Moreover, the study will explore how the actant within the chronicles shape the perception of the royal figure and how these representations align or diverge with the visual elements in architectural contexts.

By combining textual and architectural analysis, this study aims to provide a comprehensive understanding of the discourses of power surrounding Henry IV and how these discourses were shaped and reinforced through multiple channels. By approaching the subject from both literary and material perspectives, this study seeks to enrich our understanding of the complex relationship between history, semiotics, and the construction of meaning in medieval chronicles.

#### THE TENSIONS IN THE DISCOURSES

It is well known that the narrative of Henry IV constructed by the chronicles has the peculiarity of delineating a negative example, an uncommon anti-model in royal chronicles, with the exception of Pedro I, narrated by Pero López de Ayala. Except for the chronicle of Diego Enríquez del Castillo, Alfonso de Palencia recounted the history of a king entangled in a complex theological framework encompassing faith, politics, and identity.

There is no doubt that Palencia sought to delegitimize the sovereign with his narration, so it is not surprising that he selected the traits of Henry IV and his reign that were most functional to this end. We can even classify the chronicles as tendentious, but that does not make them “nonsense” (Gómez Redondo, 2007, p. 3481) or diminish their historical value. Instead of objective records of past events, medieval chronicles stand as semiotic devices capable of re-signifying the present based on models from the past, without implying deception (Cingolani, 2008, pp. 117-118; Funes, 2004, p. 84; Benítez Guerrero, 2013, p. 50).

Invoking the past is never neutral; it always involves taking a position in the present. Thus, Diego de Valera (1878a, pp. 19-20) invoked the figure of Pedro I to admonish Enrique for his conduct and warn him of the ominous fate that awaited him. This act was part of a general discontent among the nobles of the kingdom that had begun to gestate during the military campaign against the Nasrid Kingdom around 1455, becoming evident in 1457 when both kingdoms

signed a peace agreement (Ohara, 2004). However, the reasons for the tensions were more than just military. Indeed, the Archbishop of Toledo, Alfonso Carrillo de Acuña, arrogating the representation of the three estates, demanded that the king amend his life, punish the bad actions, and resume the war.

In the eyes of the archbishop and the religious and lay aristocracies aligned with him, the kingdom's ills were rooted in Enrique IV's habits, which ultimately compromised his roles as a just king for the realm and a warrior against infidels (Nieto Soria, 1988). The maurophilia with which the chroniclers depicted the king was an issue that evidently called into question the entire power structure. This matter needed to be recorded, however disturbing it may have been (Fernández de Palencia, 1904, p. 1), as a warning for future kings. Thus, the chronicles establish maurophilia as a tensioning element of the narrative that allowed presenting a king who was inverted in religious and sexual matters and with a contested lordship.

### 1. *Challenged lordship*

This is evident when analyzing the challenges posed by the nobility to the king in the Arbitral Sentence of Medina del Campo and the deposition “auto” in Ávila. But before addressing the aspects dealt with there, it is worth noting that the figure of the Castilian king inherited a long chronicle tradition that legitimized the kings of León and, before that, the Asturians: royalty was destined to expel the infidel from the Iberian Peninsula (Martin, 2020).

With the slowing down of conquests since the reign of Alfonso X and the increasing difficulties for him to sustain its vassalic network and his household, coupled with a rise in royal taxation pressure, the kingdom's nobility had to deploy a policy of factions to compel the Crown to grant rents and delegate the exercise of justice, to the jurisdictional lordship (Estepa Díez, 2003; Álvarez Borge, 2019; Monsalvo Antón, 2019).

This system worked during the turbulent years of the late 13th century and the minorities of the first quarter of the 14th century, taking advantage of the struggles between Pedro I and Enrique de Trastámara and the subsequent need for the new dynasty to be recognized as legitimate. However, during Enrique IV's reign, two issues made this approach problematic. First, he shied away from armed confrontation with Granada, and second, he accumulated great wealth. Even Enriquez del Castillo, in his chronicle, defined Enrique as a “lord of great treasures” (1878, p. 101). The nobility saw that the royal fiscal resources benefited

the king's friends, most of whom were of dubious Christian life or openly Moors, rather than the noble families of ancient lineage. This was perceived by the aristocracy as an act of tyranny that undermined the common good, violated the silent contract they entered into when assuming the crown (Carrasco Manchado, 2011), and resembled the behavior of Pedro I (Ortega Rico, 2021), a specter that was always present over the king's head.

It didn't take long for the nobility to see the king as a tyrant devoid of virtue. Thus, in *Memorial de diversas hazañas*, Mosén Diego de Valera recounted that the conspirators in Ávila saw nothing more appropriate than getting rid of a tyrant "lacking vigor of heart, prudence, courage, and all the other qualities befitting a good prince; nothing was left of him except the title of king, which, once taken away, was utterly lost" (Valera, 1878b, p. 33). However, removing this condition from the king during his lifetime had never happened in Castile. Therefore, an aristocratic confederation (González Nieto, 2015, p. 80) led by Archbishop Carrillo, the Master of Calatrava, and the Marquis of Villena sought to subject the king's will to their designs through the idea of a shared sovereignty (Quintanilla Raso, 2005, p. 549), or perhaps a collegiate monarchy, already outlined in previous centuries (Asiss-González, 2022; 2023).

As a result, in the Arbitral Sentence of Medina del Campo (1465), the representatives of the nobility expressed a clear position regarding the king's connection with Moors and converts. The first resolution, contained in the second law, was that the king should remove Moors from his court "because his subjects and natives are very scandalized by this," and apply true justice to them, given that "these Moors have supposedly committed many wrongdoings" (RAH, 1835-1913, p. 364). To the purge of all non-Christian elements, the nobility added another demand to the king: to resume the war against the Kingdom of Granada. They requested that he command "war against the Moors on all sides and frontiers of the kingdom of Granada, and that he has sufficient power with cavalry and infantry to pursue the said war, conducting it with the counsel and agreement of the Grandes of his kingdoms" (RAH, 1835-1913, p. 365).

Since these conditions were not fulfilled by Henry IV, the nobility's ideologists concocted a political fiction that would enable his removal. Historical precedents did not provide a clear procedure for a monarchy that was supposed to have an elective origin, even in Gothic times. When Alfonso X was deposed in 1282, the nobility, led by an infant, Don Manuel, accepted that the government would be exercised by a regent, the future Sancho IV, so that the king could retain his title

(González Jiménez, 2004). In the case of Pedro I, he was deposed on charges of tyranny by a faction within the context of a war that ended with his death. In the case of Henry IV, the context was different, and the nobility sought to remove his title as king, although they lacked the strength and resources necessary to depose him without facing resistance from the king.

For the purposes of this paper, we will set aside multiple aspects susceptible to analysis in the so-called “Farsa de Ávila” and focus on the heretical component that the nobility used to underpin the entire process. In Ávila, the nobles gathered with Archbishop Carrillo to find the most appropriate way to secure Henry IV’s removal. Palencia (1878, p. 455) relates that the Marquis of Villena and the Master of Calatrava wanted to accuse the king of heresy and false Christianity, but the idea was dismissed, possibly by Carrillo, as an accusation of this nature would involve Rome, with popes likely to favor the highest bidder, and Henry IV was known to have a vast treasure.

As it was not possible to attempt against the king’s life, as regicide was God’s prerogative, a safer path was chosen, with precedents in the kingdom: deposition on charges of tyranny. To satisfy the nobility, who believed the sentence would only be valid if the king was present, a dramatic constitutional ritual was orchestrated around an effigy of the king. From afar, one could see a doll dressed in black garments, adorned with royal insignia, resting on a high scaffold upon a throne.

The ritual is crucial to understanding how the royal representations constructed by the nobility were sublimated in a gray area between heresy and *contra naturam* crime. Indeed, beneath the legal-political argument of tyranny, there lay a representation that can be recovered by examining the precedents on which the conspirators relied. Although Angus MacKay (1985, p. 14) points out that the ritual itself has no precedent in Europe, he considers it possible to trace its influences. According to this researcher, the ritual was inspired by inquisitorial practices that used effigies draped in black in cases where the heretic had died or escaped at the time of sentencing, as well as in the deposition of the Master of the Order of Santiago, whose effigy was dressed in white and adorned with the insignia of the position.

According to MacKay, when the nobles chose Alfonso as the new king, they tacitly caused the political death of the previous king, and for this reason, the effigy was dressed in black on the scaffold; however, the punishment could only be applied to the defendant after publicly reading his crimes and removing the royal insignia (Valera, 1878b, p. 33). At this moment, the king’s effigy, already deprived by the nobility and clergy of its attributes and in the sight of the third estate,

was thrown to the ground from a height and kicked while the great men of the realm shouted “to the ground, scoundrel” (Valera, 1878b, p. 33). Based on what we have been analyzing, the Arabophile customs of the king and their projection into the political sphere may have triggered this situation, but it is worth asking whether Henry IV’s oriental taste was as peculiar among the Castilian kings as the chronicles suggest.

## 2. *Symbolic legitimization in stone and brick*

The final phase of the Trastámara dynasty marked the beginning of a historical period for the peninsula, with an emphasis on a foreign element. Sensibilities towards the oriental led to an inclination for art and luxury from the southern regions of the peninsula (Nogales Rincón, 2017, p. 48). Consequently, architectural projects were not exempt from this orientaling influence and became privileged vehicles for both Henry IV and Isabel I to strengthen their royal power in the new and old territories of the Castilian crown.

It is interesting that the historiographical portraits developed during the fifteenth and sixteenth centuries find no echo in the royal places that we must read as architectural signs (Eco, 1986, pp. 257-266). Just as the chroniclers wielded their pens, a propagandistic project was implemented in the visibility of their precincts. To prevent this analysis from overflowing with numerous architectural examples, it is appropriate to distinguish two circumscriptions: the Alcázar of Segovia and Seville.

These locations served as a link between the Christian and Islamic worlds as part of the legitimizing construction of the dynasty. Segovia, synonymous with the Christian north, was close to transpyrenean Europe, while Seville asserted itself as a symbol of conquest and triumph over the Moors in the south. However, this binary or dichotomous view of spaces can lead to a simplistic interpretation of historical and cultural realities. We believe that the term “border space” (de Courcelles, 2020, p. 120) should be employed for a better understanding, understood as the place where socio-cultural relations are established that permeate and blur the lines separating both worlds.

The connection between Al-Andalus and the Christian kingdoms resulted in a new and uniquely peninsular style in architecture, known as the Mudéjar art or style. It was an Andalusian art executed by Christian artists, which José Gómez Galán defines as a fusion that highlights the historical significance of the phenomenon. This convergence of artistic elements represents the coexistence of

Christian and Islamic societies in a geographical space that, intentionally or casually, facilitated the transmission and diffusion of knowledge (2017, pp. 88-122).

It is worth recalling that from the eleventh and twelfth centuries, there was a proliferation of Almohad art that captivated Christian monarchs, especially the Castilians, who, due to their proximity to Al-Andalus, became enchanted by the sumptuous and palatial art with oriental tinges. Despite the clear intention of demonstrating conquest over the oriental through Alfonso X's construction of Gothic palaces, such forms still penetrated the Christian spaces, ultimately resulting in the aforementioned fusion of Mudéjar style.

One might logically assume that due to Henry IV's love for all things Moorish, this orientalizing style would be present in a large portion of his architectural projects, and that assumption would be correct. However, this feature was not exclusive to Henry; the Mudéjar style transcended the reign of Henry IV and became an emblem of a dynasty that saw itself as a continuation of Fernando III's. Moreover, it was Pedro I who built a palace in the mid-fourteenth century within the Alcázar Complex of Seville, one of the most representative examples of oriental art constructed by Christians. The kings resorted to an Arabesque architectural language because the style of the castles or fortresses in the north no longer fully satisfied the need to represent the opulence and power of the monarch (Nogales Rincón, 2017, p. 54). The oriental, synonymous with wealth and majesty, constituted a complex cultural and architectural development experienced in fifteenth- and sixteenth-century Castile.

Regarding Henry IV, the Alcázar of Segovia was a privileged space, symbolically representing his monarchy and fulfilling his desire to possess a stronghold for his extraordinary treasure, especially the pieces with oriental characteristics (Laredo Quesada, 2005, pp. 851-874). Intervened from the early years of his reign to provide it with the magnificence desired by the monarch, some rooms exhibit this Mudéjar influence: the Hall of Kings, the Hall of the Galley, or the Hall of the Cord.

As an architectural sign, we must consider the ceilings made of wood and adorned with mainly oriental motifs. In the Hall of Kings, for instance, a semi-vaulted ceiling adorned with hexagons resembling beehives stands out. It glimmers with a gold finish that continues over the sculpted representations of the Castilian monarchs preceding Henry. The fusion of Italian Renaissance and Mudéjar elements results in a decoration that breaks away from the western exterior scheme of the Alcázar. The same motif can be found in the Hall of the Galley, named after its ceiling's similarity to the hull of a ship. Also made of wood, these ceilings present geometric patterns that seek to assimilate the tilework decora-

tions of the palatial walls in the southern regions of the peninsula. Arrocabes and carved wood panels in the same golden hues as the Hall of Kings accompany this motif. In both halls, the orientalizing decoration finds harmony with Italian Renaissance motifs, suggesting an adaptation of the oriental to the new elements arriving from Italy. Along the same lines, the Hall of the Cord displays a ceiling more oriented towards a fusion of Gothic and oriental styles, but when observing the wall cladding, the decoration on the lateral walls features tiled panels in geometric motifs. This artisanal work could only have been executed by specialized labor of Andalusí origin or by Christian artisans under the direction of a specialized craftsman from the region.

Upon discovering these recompositions of the ceilings, we observe that their functionality goes beyond the typically functional, as they hold a clear symbolic intention, representing the king in his absence (Ruiz Souza, 2022, p. 523), as a representation of his person. These halls were predominantly used for court and governmental activities, so the presence of these architectural elements would have had an impact on the taste and perception of the courtiers and servants of the king, who, faced with Henry's orientalizing practices and customs, would have felt persuaded or addressed by the decoration of the Segovian Alcázar. This imposition on Segovia is of interest as it was one of the cities where the coexistence of the three most important religions on Castilian soil was still present until the second half of the fifteenth century, when the situation would shift in favor of the Christian extreme. In this way, the reaction towards the king and the great lords close to the court, sensitive to the refined oriental spirit (López Díez, 1996, pp. 121-122).

This affinity for the orient was even more strongly represented in the craftsmanship of the Hall of the Solio, where an octagonal base dome made of wood with geometric motifs similar to those previously mentioned can be found. The significance of this ceiling lies in its dome as an example of the adaptation of the Islamic Qubba. This structure had gained great acceptance in funerary chapels from the fourteenth century onwards, and throughout the fifteenth century, and was even used in presbyteries, the most sacred and revered places in the Christian temple (Mogollón, 2011, p. 324). However, its application in the Alcázar of Segovia differed in terms of its symbolic and spatial significance, as it was used for governance purposes, breaking away from the religious connotation that the Islamic Qubba conventionally marked. This means that, in addition to a reinterpretation of the typical Mudéjar dome, there was also a resemantization of the architectural element, detached from its ritual-religious aspects and adapted to the profane-courtly setting, without losing the symbology that this aesthetic resource held in relation to the king's image.

The Islamic Qubba is geometrically presented as a combination of two elementary figures of creation: the square and the circle in their three-dimensional composition, namely the sphere and the cube. Both forms are understood by Islamic philosophy, and not far from Christian and Hebrew philosophy, as representations of the earthly and the celestial. The cubic form is a metaphor for the earth, for the concreteness of creation, for the tangible, while the spherical form alludes to everything circumscribed to the heavens, especially to God. Considering that this Qubba is located in the hall that would have been used for Henry IV's throne, the king represented himself within creation and below God. This implementation allows us to understand how Mudéjar architecture functioned for Henry and his court, enriching the Castilian imagination without contradicting God or religion. Mudéjar traces would have been part of this cultural fusion of the fifteenth century, but mainly as an explicit impulse from the monarch and not as a continuous distinction of the Trastámara dynasty (Alonso Ruiz, 2021, p. 21).

In the case of the Alcázar of Seville, it is one of the most significant palatial complexes when it comes to analyzing the symbolic representation of Castilian kings of the period, and especially this dispute between Isabel and Henry. After all, Seville is a city whose foundations are inscribed in Roman and Muslim history, transferring to the Christian conqueror power and personal value to the detriment of the conquered, consolidating in the mythical and real a monarchical project for lasting domination of the Al-Andalus space in a political and cultural dream (de Courcelles, 2020, p. 122). The city's and Alcázar's importance refer to the conquering spirit of the Castilian kings in their architectural imprint. Each of the monarchs who followed Alfonso X left their own architectural conquests on this fortress. As mentioned earlier, Alfonso X built his Gothic palace on an old Almohad residence, followed by Pedro I and his characteristic throne facade in an oriental style. When contemplating this architectural concept, we find it pertinent to consider Juan Carlos Ruiz Souza's observation of Pedro I's palace, considering the references of the monumental facades of the Umayyad palaces of the 7th and 8th centuries and the grand palace or entrance of the Citadel of Aleppo during the Mamluk period of the 13th and 14th centuries. This alludes to an iconographic tradition that suggests that during the 14th and 15th centuries, both Christians and Andalusians redefined the forms of representing royal authority through the monumentality of their architectural projects (Ruiz Souza, 2022, p. 513).

Pedro's complex represents the orientation of the Trastámara kings towards Mudéjar style, without the need to include Gothic or Christian architectural

elements. This king, more hesitant than Henry, was eager to have a palace that could be compared to the residences of the sultans across the Mediterranean, a complex we consider to have been an inspiration for Henry in his interventions in Segovia. From the gardens, fountains, and even the halls used for court and private purposes by the king, we can perceive a close relationship with the Islamic past of the region.

Before the conquest of the Nasrid kingdom by the Catholic Monarchs, Seville was an example of this type of architecture and perhaps a symbol of the Castilian crown. If Henry IV erected a Qubba in Segovia, its inspiration might be found in Pedro's palace, in the well-known Hall of Ambassadors. The Qubba in this hall is an excellent example of Mudéjar architecture, where a dome with a half-orange shape representing the celestial can be observed, framed by a large square or cube, corresponding to the same hall where the throne and spectators were located. This complex also features golden arrocabes and translucent hanging mocarabes, allowing sunlight to pass through the dome. The symbolic elements of the earthly and celestial are presented before the spectator to demonstrate the king's place in relation to God, but also the opulence of this room as a representation of his magnificence.

However, the oriental element was neither exclusive to Henry nor rejected by Isabel during her reign as Queen of Castile. For the Catholic Monarchs, Sevilla was a space where they symbolically demonstrated their dominion over the Moors until the conquest of Granada, with the Alhambra being the main objective in their endeavor to showcase the conquest of the Islamic south.

Despite the Christian triumph, Sevilla continued to represent the victorious Christian over the defeated Islam. However, the oriental elements were maintained in the visual discourse without imposing the Gothic style, as Alfonso X did. The Catholic Monarchs intervened artistically by making minor modifications to improve the use of the spaces in the Seville Alcázar, while the Alhambra underwent similar modifications. The respect for the Mudéjar style can be appreciated in the ceiling created in 1492 during the restoration of one of the halls of the Alcázar, named Sala de los Reyes Católicos. In this room, an intervention features geometric-style arrocabes and mucarabes carved in wood. The composition includes emblems and heraldic symbols of the kingdoms forming the unified domain of Isabel and Ferdinand, with the arms of Granada under Castilian rule.

Given this scenario of Isabel's presumed acceptance of the Mudéjar style, it becomes necessary to question why Alfonso de Palencia considers the oriental as a sign and symptom of the king and his court's decadence.

### 3. *Maurophilia: sexuality and confessionality*

Since the 13th century, the seats of power of the Castilian kings were marked by Arab influence, whether they resided in former Moorish palaces or built their own, as was the case with Pedro I. We know this better from the material remains that still endure than from the accounts provided by chroniclers. Medieval chronicles were less interested in spaces than in the actions carried out within them. History in the Middle Ages, following the Ciceronian idea, was a *magistra vitae* that recorded models of behavior to avoid or emulate. Thus, it is not surprising that the narration is more effective in transmitting actions than in characterizing spaces, which only serve as coordinates in the kings' itineraries with scant sensory references.

Even in the chronicles dedicated to Enrique IV, which were decidedly critical of the king's maurophilia and the Mudéjar style he promoted for his living and ruling spaces, there is no mention of this as evidence of the king's degeneracy. We believe this is not accidental but rather indicative of an underlying logic. The Oriental element, used by the kings since Ferdinand III as a means of social distinction and political projection, became problematic for both chroniclers and the nobility to whom they answered when it shifted from being a decorative style acquired through conquest to a reminder of the power of the conquerors who had taken possession of the conquered culture. It then became the regulator of the king's behavior, signifying that the Arabic had conquered the will of the king, displacing the ethics of the Christian knight.

As a result, Pedro de Velasco, the eldest son of the Count of Haro, found it inexplicable that the nobles still followed the king, considering Enrique a "man steeped in infamous vices since his tenderest childhood," who had destroyed not only military discipline and order but also the court. In the former case, he had preferred to ride the Arabian horse (*gineta*), while at court he "preferred all the customs of the Moors": "in dress and gait, in eating and the manner of reclining to eat, and in other secret and more indecent excesses" (Fernández de Palencia, 1904, pp. 189-190).

What the narrative was emphasizing was a crisis of regal decorum that went beyond a mere aesthetic change. The concept of decorum, in Ciceronian terms, established an intimate relationship between aesthetics and customs on one hand, and ethics on the other (Camarero, 2000, pp. 61-82). Consequently, the regal figure that Enrique portrayed with his appearance and manners embodied a rejection of the ethical standards expected from the nobility's king. Embracing Moorish customs could imply that the king had even converted to Islam in the

depths of his soul, which called into question the divinely assigned obligation to expel infidels from the peninsula (Fernández de Palencia, 1904, p. 176).

The breach of decorum expected from a Castilian sovereign had immediate socio-political consequences. Enrique IV, aware of the rejection his lifestyle generated among the Grandes of the realm, “chose as his chamberlains and gatekeepers who conformed to his customs, and before whom he could indulge in the greatest obscenities without any shame” (Fernández de Palencia, 1904, p. 191). Appointing lower-ranking individuals to positions at court not only affected the honor of the nobility but also jeopardized the economic viability of their households. The nobles relied on positions and income from the king to obtain the economic resources that their lordships no longer provided (Álvarez Borge, 2023).

By breaching decorum, the king had strayed from the Aristotelian golden mean, from what was suitable for his rank and condition. He had let his will be swayed by passions, making him akin to a woman, even passive in sexual matters (González-Ruiz, 2017). These analogies were reinforced by a prejudice linking Jews and Muslims with sodomy. In Enrique’s case, this was highlighted further by sexual impotence, which, according to Palencia, rendered him incapable of active intercourse: after his first wedding night, “the Princess remained as if nothing had happened” (Fernández de Palencia, 1904, p. 8).

For Palencia, the root of the entire problem was ethical, an idea later taken up by later chroniclers such as Hernando del Pulgar. According to Pulgar, Prince Enrique, as the only child of Juan II, was raised with “great tenderness and in great vices and delights,” separated from his father in Segovia with his own household. Lacking guidance, “he did not resist any of his desires, nor did any other leash dare to restrain him, even though he saw him indulging in undue pleasures.” His character weakened, and “when he finally ruled after the death of King Don Juan, his father, he was already subject to young men he took as favorites” (Pulgar, 1878, p. 235).

It was accepted that behavior could be contagious, eventually affecting the whole soul. But in the case of the king, this was more severe; being a model for the entire kingdom, the degeneration he could provoke in customs was exponential, affecting what was proper for each social class and promoting chaos. Hence, Palencia reported that the king’s well-known indecorous actions ended up generating rumors “of similar corruption existing in the palace” (Fernández de Palencia, 1904, p. 173). Although this chronicler acknowledged that Enrique IV was not the only king who had contact with and even hosted Moors (Fernández de Palencia, 1904, p. 174), he accused him of being the only one who adopted

their customs: “in this, as in everything else, he accommodated himself to the tastes of those people, thus increasing our diverse fears even more” (Fernández de Palencia, 1904, p. 186).

However, it was not just the chronicles that criticized these indecorous attitudes of an inverted king. Gabriel Tetzl, who was part of Baron of Blatna’s entourage in 1466, encountered Enrique IV in Olmedo. Of the king, Tetzl claimed, “He eats, drinks, dresses, and prays in the Moorish manner and is an enemy of Christians; he violates the precepts of the law of grace and lives the life of an infidel” (1879, p. 166). The king, after rejecting Christian nobles as his knights and advisors, surrounded himself with a Moorish guard who did “whatever they pleased, and the king could do nothing against them” (168). In the eyes of the nobility, as the Moorish entourage increased, their customs and “their attire gained such acceptance that the king was more pleased with those who imitated them best” (Fernández de Palencia, 1904, p. 210). The Christian society of the kingdom was corrupted, abandoning the customs and modesty that had characterized it, casting doubt on the salvation of the entire realm.

#### CONCLUSION

As we can see, the narrative of the crisis of Enrique IV’s reign leads us to a central point that revolves around regal decorum and the violation of its ethics and aesthetics. This element serves as the tension point of the narrative and provides the key to interpreting the entire story. An indecorous and inverted king ruled Castile, lacking rectitude, and had become both a tyrant and impotent, both sexually and politically and militarily. Indeed, according to Palencia and his followers during the time of the Catholic Monarchs, the king was perceived as sodomized, both literally and metaphorically, by the Moors. This was an image difficult to digest for a nobility displaced from its role as advisers. Thus, supporting the infant Alfonso, in a way, meant taking sides for a decorum that the nobles expected from their king.

The nobility demanded to be led and represented by a king who projected courtesy in his manners, wealth in his attire, and power in his just and warrior-like actions. Yet, the king remained distant from all this decorum, always dressed in a mournful appearance, without a collar or any other royal or military insignia adorning him. He covered his legs with rough leggings and his feet with worn-out borcegués or other ordinary and dilapidated footwear, thus clearly displaying his lack of emotional control (Fernández de Palencia, 1904, p. 12).

Enrique IV's resistance to royal ritual and symbols deprived the nobles of intervening in the symbolic realm to performatively demonstrate their relevance and function within the kingdom's *res publica*. For Palencia, the king's attitude of disdain towards royal pomp was another indication of his preference for pagan customs.

The king's influential capacity meant that any breach of decorum was serious, as his bad habits, which eventually affected the duties of a good Christian, spread like an ethical and aesthetic infection throughout the Christian world:

“Not only has he introduced contagion among the Spanish, but he has also opened such a wide channel for evil throughout the world that, from the most remote times to the present, never before has such copious seed of malice spread, to the point where scarcely any place for good remains.” (Fernández de Palencia, 1904, pp. 2-3)

In summary, we can observe that the Oriental element present in the taste of the Castilian kings, as seen in their architecture, is not included among the elements that create tension in the narrative about Enrique IV. Instead, the chronicler exclusively focuses on the performative practices carried out by the king, which evidence his disdain for the decorum expected of his rank and status. The behaviors and image of the king, clear manifestations of his lack of ethical standards, are ultimately the aspects that interest the chronicler. He is intent on creating an anti-model from which to exalt the figure of Queen Isabel I, whose rights to the throne were in question when she assumed power in 1474 after the death of the king.

#### BIBLIOGRAPHY

- Álvarez Borge, I., 2019: *Ascenso social y crisis política en Castilla c. 1300: En torno a Juan Rodríguez de Rojas y su grupo familiar*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- , 2023: «Sobre nobleza y monarquía, tierra y dinero en el feudalismo castellano. Una primera aproximación a los cambios y transformaciones en el siglo XIII», *Studia historica. Historia Medieval*, 41, 1, pp. 15-32.
- Alonso Ruiz, B., 2021: «Palacios reales y memoria dinástica: El Alcázar de Segovia», *Lexicon: Storie e Architettura in Sicilia*, 2, pp. 17-24.
- Autor, 2022: «El señorío natural entre Alfonso X y Don Juan Manuel. De la majestad real al poder colegiado», en Daniel Gregorio (dir.), *L'héritage d'Alphonse X: 800 ans après*, Paris, L'Harmattan, pp. 15-34.

- , 2023: *Nobles defensores: señorío, caballería y justicia en el pensamiento de Don Juan Manuel*, San Juan, Editorial UNSJ.
- Bourdieu, P., 1991: *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus Humanidades.
- Camarero, A., 2000: *La teoría ético-estética del decoro en la Antigüedad*, Bahía Blanca, Editorial de la Universidad Nacional del Sur.
- Carrasco Manchado, A. I., 2011: «Entre el rey y el reino calladamente está fecho un contrato: Fundamentos contractuales de la monarquía trastámara en Castilla en el siglo xv», en François Foronda (ed.), *Avant le contrat social : Le contrat politique dans l'Occident médiéval, XIIIe-XVe siècle*, Paris, Éditions de la Sorbonne. <<https://doi.org/10.4000/books.pSORBONNE.32935>>.
- Cingolani, S. M., 2008: «Memòria, llinatge i poder: Jaume I i la consciència històrica», *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics*, 19, pp. 117-118. <<https://doi.org/10.2436/20.1001.01.30>>
- De Courcelles, D., 2020: *Habitar maravillosamente el mundo. Jardines, palacios y moradas espirituales en la España de los siglos XV al XVIII*, Madrid, Siruela.
- Eco, U., 1986: *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, Barcelona, Lumen.
- Enríquez del Castillo, D., 1878: «Crónica del rey don Enrique el cuarto de este nombre», en Cayetano Rosell (ed.), *Crónicas de los reyes de Castilla*. Tomo III, Madrid, Rivadeneyra editor, pp. 97-222.
- Estepa Díez, C., 2003: *Las behetrías castellanas I-II*, Valladolid, Junta de Castilla y León.
- Fernández de Palencia, A., 1904: *Crónica de Enrique IV, I*, trad. de A. Paz y Melia, Madrid, Tipografía de la revista de archivos.
- Funes, L., 2004: «La crónica como hecho ideológico: el caso de la Estoria de España de Alfonso X». *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, 32, 3, pp. 69-89. <<https://doi.org/10.1353/cor.2004.0047>>
- Gómez Galán, J., 2017: «El Mudéjar como estilo artístico: una valoración historiográfica», *Mirabilia*, 5, pp. 88-122. <<https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/medtrans/pdfs/05.04.pdf>>
- Gómez Redondo, F., 2007: *Historia de la prosa medieval castellana*. Vol. IV, Madrid: Cátedra.
- González Jiménez, M., 2004: *Alfonso X el Sabio*, Barcelona, Ariel.
- González Nieto, D., 2015: «El conflicto monarquía-nobleza en el reinado de Enrique IV de Castilla (1454-1474): motivos últimos para oponerse al rey», *Ab initio*, 11, pp. 55-88. <<https://ab-initio.es>>

- González-Ruiz, J., 2007: «¿A cómo vale el ardor / que traéis en vuestra silla?»: Otreddades no-cristianas, sodomia y propaganda en la corte de Enrique IV de Castilla», *eHumanista*, 36, pp. 340-352.  
<<https://www.ehumanista.ucsb.edu>>
- Guerrero Benítez, C., 2013: *La imagen del rey en la crónica castellana: Propaganda y legitimación durante la primera mitad del siglo XIV*, Madrid, Ediciones de La Ergástula.
- Laredo Quesada, M. A., 2005: «Capilla, joyas y armas, tapices y libros de Enrique IV de Castilla», *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 26, pp. 851-874. <<https://raco.cat/index.php/ActaHistorica/article/view/188972>>
- López Díez, M. B., 1996: «Aproximación al arte mudéjar en la corte de Enrique IV», *Verba hispanica: anuario del Departamento de la Lengua y Literatura Españolas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Ljubljana*, 6, pp. 119-128. <<https://doi.org/10.4312/vh.6.1.119-127>>.
- MacKay, A., 1985: «Ritual and Propaganda in Fifteenth-Century Castile», *Past & Present*, 107, pp. 3-43.
- Martin, G., 2020: «La pérdida y restauración de España en la historiografía latina de los siglos VIII y IX», *e-Spania*, 36.  
<<https://doi.org/110.4000/e-spania.34836>>
- Mogollón, P., 2011: «Sincretismo cultural y desarrollo arquitectónico. El arte mudéjar como lenguaje artístico del imperio español en la Edad Moderna», *SEMATA, Ciencias Sociales e Humanidades*, 23, pp. 315-334.  
<<https://revistas.usc.gal/index.php/semata/article/view/176>>.
- Monsalvo Antón, J. M., 2019: *La construcción del poder real en la Monarquía castellana (siglos XI-XV)*, Madrid, Marcial Pons Historia.
- Nieto Soria, J. M., 1988: *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*, Madrid, EUEDEMA Universidad.
- Nogales Rincón, D., 2017: «A la usanza morisca: El modelo cultural islámico y su recepción en la corte real de Castilla», *Ars Longa*, 27, pp. 45-64.  
<<https://ojs.uv.es/index.php/arslonga/article/view/11352>>.
- Ohara, S., 2004: *La propaganda política en torno al conflicto sucesorio de Enrique IV (1457-1474)*, Tesis]. <<https://www.cervantesvirtual.com>>.
- Ortega Rico, P., 2021: «El discurso sobre la riqueza del rey en la Baja Edad Media castellana: aproximación al tesoro de Enrique IV de Castilla como instrumento de propaganda política», *Trabajos y comunicaciones, 2ª época*, 53.  
<<https://doi.org/10.24215/23468971e138>>.
- Pessoa de Barros, M. L., 2017: «La natividad en semiótica», *Tópicos del seminario*, 37, pp. 25-47.

- Pulgar, H. del, 1878: «Crónica de los señores reyes católicos don Fernando y doña Isabel de Castilla y de Aragón», en Cayetano Rosell (ed.), *Crónicas de los reyes de Castilla*. Tomo III, Madrid, Rivadeneyra editor, pp. 223-565.
- Quintanilla Raso, M. C., 2005: «Discurso aristocrático, resistencia y conflictividad en el siglo xv castellano», en François. Foronda, Jean-Philippe Genet, José Manuel Nieto Soria (dirs.), *Coups d'État à la fin du Moyen Âge? Aux fondements du pouvoir politique en Europe occidentale*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 543-573.
- Real Academia de la Historia, 1835-1913: *Memorias de don Enrique IV de Castilla*. Tomo II, Madrid, Establecimiento tipográfico de Fortanet.
- Ruiz Souza, J. C., 2022: «The image of the king and its architectural spaces in Al-Ándalus and Castile and in the larger context of the Mediterranean», en Michele Bacci; Manuela Studer-Karlen (eds.); Mirko Vagnoli (col.), *Meanings and Functions of the Rulers Image in the Mediterranean World (11th – 15th Centuries)*, Leiden-Boston, Brill, pp. 506-536.
- Tetzl, G., 1879: «Fragmentos de la relación hecho por Tetzl del viaje del barón Rosmithal por España», en Antonio María Fabié (trad. y not.), *Viajes por España de Jorge de Einghen, del barón León de Rosmithal de Blatna, de Francisco Guicciardini y de Andrés Navajero*, Madrid, Librería de los Bibliófilos, pp. 155-190.
- Uspenski, B., 1993: «Historia y semiótica (La percepción del tiempo como problema semiótico). “Primer artículo”», *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, 9, pp. 61-84.
- Valera, D. de, 1878a: «Otra epístola suya que al señor Rey don Enrique envió», en *Epístolas de Mosén Diego de Valera enviadas en diversos tiempos é á diversas personas*, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, pp. 19-20, doc. IV.
- Valera, D. de, 1878b: «Memorial de diversas hazañas», en Cayetano Rosell (ed.), *Crónicas de los reyes de Castilla*. Tomo III, Madrid, Rivadeneyra editor, pp. 2-95.

## RESSENYES







Fernand PELOUX, *Les premiers évêques du Languedoc. Une mémoire hagiographique médiévale* (École Pratique des Hautes Études. Sciences Historiques et Philologiques – V. Hautes Études Médiévales et Modernes 115), Genève 2022

Die hier zu besprechende Monographie geht auf eine Doktorarbeit zurück, die der Autor bereits im Jahr 2016 an der Universität de Toulouse verteidigt hatte und für die Publikation erheblich überarbeitet und eingekürzt hat. In der Zwischenzeit hat sich derselbe Autor als ein exzellenter Kenner der Überlieferung hagiographischer Literatur in Südwest- und Südfrankreich etabliert, so etwa durch die Herausgabe eines Sammelbandes zu dem bekannten Legendar von Moissac,<sup>1</sup> aber auch durch etliche weitere Studien und Editionen von bislang wenig oder gar nicht bekannten hagiographischen Texten aus Septimanie (Südfrankreich) und von der Iberischen Halbinsel (Katalonien).<sup>2</sup>

Die Monographie besteht aus zwei Hauptteilen (S. 23-192 und 193-418), auf die eine Einleitung hinführt, in welcher der Autor sein wissenschaftliches Herkommen und seine entsprechende Herangehensweise darlegt (S. 1-21). Beschlossen wird das Buch durch eine generelle Zusammenfassung (S. 419-432), einen Anhang mit den sieben auf breiterer Handschriftenbasis edierten und ins Französische übersetzten hagiographischen Texten BHL 351-352, 2084, 3910-3911, 6589 und 6932 (S. 433-516), eine Bibliographie (S. 517-587) und einen Index der zitierten Handschriften (S. 589-594) und Heiligennamen (S. 594-598).

Das neue Buch ist ein Ereignis und das gleich in mehrfacher Hinsicht: Es liefert einen substantiellen Beitrag zur Rekonstruktion einer Literaturlandschaft, die durch ihre besondere Beeinträchtigung seit dem 16. Jh. (Religionskriege, Plünderung der Cathedral- und Klosterbibliotheken usw.) als stark gestört,

<sup>1</sup> *Le légendier de Moissac et la culture hagiographique méridionale autour de l'an mil* (Hagiologia 15), Turnhout 2018.

<sup>2</sup> Beispielsweise „Le récit retrouvé des reliques de saint Eudald, martyr d’Ax-lès-Thermes, par les moines de Ripoll en 978. Édition et commentaire d’un texte fragmentaire“, in *Miscel·lània litúrgica catalana* 27 (2019) S. 211-238; „La violence dans un dossier hagiographique inédit. Le martyr de Volusien de Foix et ses miracles“, in *L’Église et la violence* (Cahiers de Fanjeaux 54), Toulouse 2019, S. 129-151; „Ancrage et circulation d’un culte au Moyen Âge. Le dossier hagiographique de saint Baudile de Nîmes“, in *Revue d’histoire de l’Église de France* 107 (2021) S. 185-210; „Un témoin ancien de la première translation d’Eulalie parmi les fragments de Vic (ABEV, fragm. X/30, BHL 2697). Note sur le dossier hagiographique de la sainte patronne de Barcelone“, in *Miscel·lània litúrgica catalana* 29 (2021) S. 187-222.

wenn nicht teilweise ganz zerstört gilt.<sup>3</sup> Der Autor konzentriert sich in seinen beiden Hauptteilen der Darstellung auf die Dossiers der ersten heiligen Bischöfe Südgalliens (vor 600) und erhebt damit ein reiches hagiographisches Profil von den Anfängen des dort einwurzelnden Christentums bis ins Spätmittelalter (14. Jh.), das man in dieser zeitlichen Erstreckung und räumlichen Ausstrahlung in den uns zur Verfügung stehenden Nachschlagenwerken bislang nicht findet. Zudem behandelt er zahlreiche wenig bekannte Texte, die zwar nicht zu den großen Würfeln der Heiligenliteratur des Mittelalters zählen, aber für das ‚hagiographische‘, wenn nicht kollektive Gedächtnis der behandelten Region von herausragender Bedeutung sind.<sup>4</sup> Im ersten Hauptteil werden die zwischen dem 5. und 9. Jh. verfaßten Texte behandelt, welche die Basis des hagiographischen Gedächtnisses der heiligen Bischöfe Südgalliens in der Übergangszeit von der römischen Spätantike zum erst westgotischen, dann merowingisch-fränkischen Frühmittelalter legten. Im Mittelpunkt stehen hier die frühesten heiligen Bischöfe Saturninus von Toulouse, Paulus von Narbonne, Privatus von Mende, Amantius und Dalmatius von Rodez sowie Hilarius von Gévaudan. Im zweiten Hauptteil werden dann Vertiefung und Gebrauch dieses Gedächtnisses vom karolingischen 9. bis zum südfranzösischen 14. Jh. thematisiert. Hinzutreten nun als weitere heiligen Bischöfe Firminus und Ferreolus von Uzès, Exuperius von Toulouse, Theodardus von Narbonne, Aphrodisius von Béziers und Clarus von Albi. Auffallend ist der Befund, daß das Phänomen der Wiederschrift der Heiligendossiers für das karolingische 9. Jh. in der gesamten Region nicht zu beobachten ist. Sollten wir hier nicht Opfer des bekannten Überlieferungszufalls sein, dann bestand offensichtlich kein Bedürfnis, die älteren merowingischen Traditionen der Region zu ‚karolingisieren‘. Dies würde sich mit dem allgemeinen Befund decken, daß heilige Bischöfe weniger im Zentrum der karolingischen Hagiographieproduktion standen. Das Interesse, Grundkenntnisse zu den wichtigsten heiligen Bischöfen der Region zu divulgieren und damit deren Kult weiter zu festigen, wurde noch auf eine andere Weise befriedigt, worauf das Buch

<sup>3</sup> Der Autor geht auf diese, seine Rekonstruktionsarbeit erheblich beeinträchtigenden historischen Ereignisse eigentümlicherweise nicht ein.

<sup>4</sup> Ein Abgleich mit Walter BERSCHIN: *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter 1-5* (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8-10, 12 und 15), Stuttgart 1986-2004 [2020], hier 5, S. 312-358 hat ergeben, daß in dieser Literaturgeschichte der Biographie der Heiligen des Mittelalters nur zwei von Peloux ausführlicher behandelte Bischofsviten aus Rodez berücksichtigt wurden: *Vita S. Amantii Rutensis* [BHL 351] und *Vita S. Dalmatii Rutensis* [BHL 2084]. Die in Peloux' Monographie behandelten Heiligen lassen sich leicht über das Register S. 594-598 finden.

nur sporadisch eingeht: Mit dem karolingischen Martyrologium des Ado von Vienne war in der Kirchenprovinz von Narbonne bis zum 12. Jh. ein nach dem Kirchenjahr organisiertes hagiographisches Textkompodium quasi exklusiv verbreitet, das gleichsam für die Kanonisierung der Daten zu den einzelnen Bischöfe sorgte (Usuards etwas jüngeres Martyrologium läßt sich in der Region erst seit dem beginnenden 12. Jh. und auffallenderweise nur in Häusern der kanonikalen und benediktinischen Reformkongregationen und -orden von Saint-Ruf, Cluny und Cîteaux nachweisen). Insofern ist die als Titelcover des Buches gewählte Abbildung zu Paulus von Narbonne und Aphrodisius von Béziers aus der hochmittelalterlichen Ado-Kopie des nordfranzösischen Klosters Corbie nicht nur eine hübsche Illustration, sondern legt einen ganz wesentlichen Charakterzug der hier durch viele Handschriften ausgebreiteten und verfestigten Kulttopographie offen. Mit dieser Horizonterweiterung geht aber auch eine Frage einher: Obwohl sich das Buch mit den mehr oder weniger prominenten heiligen Bischöfen Septimaniens (Südfrankreichs) beschäftigt, macht es neugierig hinsichtlich der Rolle der weiteren, hier verehrten heimischen wie fremden Heiligen: Zu welchem Gesamtbild würde man kommen, wenn man auch diese Heiligen im Spiegel ihrer hagiographischen Tradition in die Betrachtungen mit einbeziehen würde? Zu denken wäre hier insbesondere an Tiberius in Saint-Thibéry, Hilarius von Carcassonne in Saint-Hilaire, Benedikt von Aniane in Saint-Sauveur d'Aniane, Vinzenz von Saragossa in Castres, Wilhelm von Toulouse in Saint-Sauveur de Gellone oder Pons von Cimiez in Saint-Pons-de-Thomières, um nur die Patrone einiger bekannter Benediktinerabteien der Region zu nennen. Für die kompetente Beantwortung dieser Frage käme ohne Zweifel als erster der Autor des hier besprochenen Buches selbst in Frage.

Mit der Erweiterung seines Horizontes auf rechtliche, liturgische, archäologische, architektur- und kunstgeschichtliche Quellen zu den Heiligen und ihrer Verehrung geht der Autor über die klassische textorientierte Erforschung von Hagiographie hinaus und trägt zur Rekonstruktion einer eigenen Kulturlandschaft heiliger Akteure bei. Damit folgt er einem Trend in der Erforschung der Hagiographie historischer Regionen und ihrer Kulttopographie, der den von ihm behandelten Raum freilich bislang nur teilweise erfaßt hat.<sup>5</sup> Doch sei an

<sup>5</sup> Zu nennen ist hier Anke KRÜGER: *Südfranzösische Lokalheilige zwischen Kirche, Dynastie und Stadt vom 5. bis zum 16. Jahrhundert* (Beiträge zur Hagiographie 2), Stuttgart 2002, die neben Toulouse und Narbonne auch die provenzalischen Städte Arles, Aix, Marseille und Tarascon behandelt. Eine einzelne Heilige der benachbarten Provence behandelt Véronique OLIVIER: *La Vie de sainte Marthe de Tarascon*. Édition, traduction et analyse historique, Mémoire de maîtrise (histoire), Mon-

dieser Stelle eine ganz grundsätzliche Überlegung zur Kategorie des ‚Raumes‘ gestattet, die am Anfang des Buches zunächst nicht konsequent umgesetzt erscheint. Bewegen wir uns bei der Beschäftigung mit Hagiographie, jener eminent an Orten der Verehrung eines Heiligen gebundenen Literatur, wirklich im Erinnerungsraum eines *gegebenen* Raumes und seiner Orte, wie der Autor hier und da durchblicken läßt (S. 10: „l'émergence du passé dans le présent dans un espace *donné*“; S. 12: „l'œuvre hagiographique naît dans un contexte défini, *localisé*, datable plus ou moins précisément“; S. 14: „un espace *donné*“, S. 15: „province hagiographique‘ languedocienne“, usw.)? Ist seine historische Region, die er als Franzose weiterhin pflichtschuldig ‚Languedoc‘ nennt, nicht vielmehr gerade erst durch diese (und andere, z. B. historiographische) Literatur geschaffen worden, weil erst sie die sozialen Beziehungen zwischen Heiligen und ihren Verehrern an den konkreten Orten ihres Kultes kreiert und geregelt und damit einen Raum mit einer eigenen sakralen Identität konstituiert hat? Tatsächlich aber befindet sich der Autor bereits auf dem Weg zu dieser Erkenntnis, wie die eine oder andere Bemerkung erkennen läßt, so insbesondere in seiner Zusammenfassung am Ende des Buches: „Dans le Midi comme ailleurs, un territoire chrétien est aussi en construction littéraire dans le haut Moyen Âge. Au moins sur un plan idéal, l'hagiographie *fabrique de nouveaux lieux sacrés dans l'espace*, et cela a des conséquences sur sa gestion réelle ... *un espace résolument chrétien est déjà en construction*, notamment par le pouvoir mémoriel de l'écrit hagiographique“ (S. 428).

Da das Buch eine große Forschungslücke in der bislang nur lückenhaft bekannten hagiographischen Textüberlieferung Südgalliens, Septimaniens und Südfrankreichs schließt, wartet es mit vielen neuen Einsichten auf, die eine eingehende Lektüre der über 600 Seiten nahelegen. Der Rezensent gesteht, dieses Unterfangen von der ersten bis zur letzten Zeile genossen zu haben, bedauert aber zugleich, daß einem neugierigen, ungeduldigeren Nutzer des Buches die gezielte Suche nach bestimmten Inhalten dadurch erschwert wird, daß es am Ende nur ein Handschriften- und Heiligenregister, nicht aber ein Orts- und Sachregister liefert. Für die Hagiographie-Spezialisten hätte sich ferner ein Register der im Band behandelten zahlreichen Texte gemäß ihren BHL-Nummern angeboten.

---

tréal (Université de Québec) 2010; DIES.: ‚Paraitre vrai et se vouloir vrai. La ‚Vie‘ de sainte Marthe de Tarascon et la notion de vérité historique au Moyen Âge‘, in *Memini. Travaux et documents* 19-20 (2016) S. 381-398. Mit der karolingischen Translation der Reliquien des hl. Vinzenz von Zaragoza nach Castres und seiner dort einsetzenden Verehrung bewegt sich Sofia MEYER: *Der heilige Vinzenz von Zaragoza*. Studien zur Präsenz eines Märtyrers zwischen Spätantike und Hochmittelalter (Beiträge zur Hagiographie 10), Stuttgart 2012 gleichfalls in der Region. Die Arbeiten der beiden zuletzt genannten Autorinnen sind in dem Buch nicht erwähnt.

Diese Versehen sind nur teilweise dadurch behoben, daß der Verlag das Buch auch in Form eines durchsuchbaren e-Books in pdf-Format anbietet.

Die umfangreiche Monographie enthält nur wenige Irrtümer und Tippfehler. Zu nennen sind S. 39 „rete“ statt „reste“, S. 79 Anm. 46 „latin 5396D“ statt „latin 5296 D“, S. 92 Anm. 117 „omnipotem“ statt „omnipotentem“, S. 155 Anm. 123 „être“ statt „être“, S. 171 Anm. 203 „Bischöffe“ statt „Bischöfe“, S. 240 Anm. 209 „Algons“ statt „Alfons“, S. 275 „latin 5135“ statt „latin 5315“, S. 294 Anm. 220 „Castello d’Empuries“ statt „Castelló d’Empúries“, Musée diocésain 46“ statt „Archives diocésaines 45“ (entsprechend im Handschriftenregister S. 590) und „J. Marques Maria“ statt „J. M. Marquès i Planagumà“ (entsprechend in der Bibliographie S. 563), S. 468 „tantôt des des variantes présentes“ statt „tantôt des variantes présentes“ und S. 521: „*Les relacions occitano-catalanes ...*“ statt „*Les relacions catalano-occitanes ...*“. Bemerkenswert für einen romanischsprachigen Autor ist die nahezu fehlerfreie Orthographie der zitierten deutschsprachigen Publikationen, in denen die Groß- und Kleinschreibung lediglich in vier Fällen nicht beachtet ist – in dem 1961 publizierten Aufsatz von František Graus (S. 133 Anm. 14, S. 155 Anm. 124 und S. 550), in der 1984 erschienenen Monographie von Hartmut Atsma (S. 518: „ende“ statt „Ende“), in der 2000 erschienenen Studie von Stephanie Haarländer (S. 552: „*Untersucht*“ statt „*untersucht*“) und in dem 1970 publizierten Handschriftenkatalog von Alfred Holder (S. 555: „*band*“ statt „*Band*“). Dieses in französischsprachigen Publikationen eher selten anzutreffende Phänomen ist ein weiteres Indiz für die philologische Präzision und Qualität von Peloux’ Arbeit.

Matthias M. Tischler  
ICREA

Universitat Autònoma de Barcelona  
*matthias.tischler@icrea.cat*

<https://orcid.org/0000-0002-5236-7168>



Angelo RUSCONI, *Il silenzio del cielo. I longobardi e la liturgia milanese di San Michele arcangelo*, Editorial Vox Antiqua (Monographiae 3), Lugano, 2023, 170 pàgines. Imatge de coberta: *Sant Miquel venç el dimoni*, part central del timpà de la façana oest de l'abadia de Notre-Dame de Nevers (Borgonya), segon quart del segle XII. ISBN 978-88-9441-786-9.

*Factum est silentium in caelo*: abans del començament de la lluita entre l'Arcàngel i el dimoni, hi va haver un gran silenci (Sant Joan, Apocalipsi 12:7). Aquest és el silenci que precedeix els grans moments de la història de la humanitat, instants retratats com si fossin fotogrames en textos, músiques, gestos i espais sagrats que recobren vida a través de la reconstrucció minuciosa duta a terme per Angelo Rusconi.

Es tracta d'un volum sobre la litúrgia milanesa de sant Miquel Arcàngel i el seu vincle amb les elits militars i polítiques longobardes. Després de presentar la imatge i la funció del sant, des dels exordis del cristianisme fins al seu culte com a protector de la reialesa longobarda, tant durant la vida terrenal com *post mortem*, l'autor es centra en l'anàlisi de l'Ofici de Dedicació de l'església de Sant Miquel *in domo*. L'estudi detallat dels components litúrgics, textuals i musicals de l'antic formulari litúrgic (que es remuntaria, segons Rusconi, al segle VII) ens restitueix una visió completa de les derivacions, intercanvis i elements originals de l'antic ritual. A l'església avui desapareguda de Sant Miquel *in domo*, pròxima al palau arquebisbal i a la catedral hivernal de Santa Maria Maggiore, s'adreçava aquest Ofici de Dedicació, testimoniada a partir del segle XII i caracteritzada per un component dedicacional i alhora per una forta empremta angèlica.

L'estructura del volum disposa d'una presentació de Giovanni Conti, un pre-faci de Giacomo Baroffio, una introducció, 6 capítols, un epíleg, annexos, bibliografia i índexs. Als primers dos capítols es presenten els elements contextuals que permeten entendre el rol de l'Arcàngel durant l'edat mitjana, des de la funció de "gloriós missatger" i "valorós campió" fins a la de custodi de la porta del Paradís i pesador de les ànimes. Es rememora la difusió del seu culte des d'Orient fins a Occident i l'edificació de la basílica de la via Salaria a Roma entre els segles IV i V (Dedicació 29 de setembre), a més del culte gargànic longobard a partir del segle VII (Aparició 8 de maig). Així doncs, la singularitat de la data de la festa milanesa (7 de setembre) es relaciona amb la Dedicació de Sant Miquel *in domo*, on està enterrat el bisbe Joan el Bo, a qui s'atribueix la funció de mediador en el procés de pau i concòrdia amb els representants del poder polític longobard.

En el procés de construcció de la litúrgia milanesa es detecta la presència del simbolisme de la llum i el segell cristològic com a elements destacables, a més de l'alternança de cants de la Dedicació amb altres de tema micaèlic. Els cants de l'ofici en qüestió, d'origen precarolingi arcaic, presenten peculiaritats compositives pròpies de l'àrea litúrgica milanesa o, tal vegada, pròpies de la tradició longobarda. Les variants són extremadament interessants per a reconstruir el sistema de transmissió i derivació del repertori des d'altres tradicions litúrgiques, com ara l'antiga hispànica i la gal·licana. A través de la seva discussió, l'autor també traça interessants paral·lelismes amb la tradició beneventana.

Finalment, es reconstrueix la devoció del sant guerrer com a fenomen relacionat amb el poder polític i militar longobard, tant a través de testimonis indirectes, com els numismàtics, com mitjançant els repertoris musicals i eucològics amb la restitució de les seves relacions amb altres tradicions litúrgiques. L'últim capítol és dedicat a la descripció del ritual de la immersió del leprós (*balneum*) durant el dilluns de Setmana Santa, en què el culte més ancestral del sant taumaturg recobra protagonisme, teixint fils amb la devoció gargànica i el culte oriental que queda com a rerefons, més enllà de les evidents peculiaritats i adaptacions a escenaris polítics i socials contingents.

Maria Incoronata Colantuono  
Universitat Autònoma de Barcelona  
*mariaincoronata.colantuono@uab.cat*  
<https://orcid.org/0000-0001-6628-0971>



Mary CHANNEN CALDWELL, *Devotional Refrains in Medieval Latin Song*, Editorial Cambridge University Press, Cambridge, 2022, 288 pàgines. Imatge de coberta: ms F, Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, f. 463r, incipit *De parte principio*. ISBN 978-1-316-51719-2.

Ens trobem davant d'un estudi necessari sobre la producció poètico-musical que es mou al voltant de la litúrgia, i, alhora, davant de la primera contribució completa sobre els refranys llatins compostos i transmesos durant l'edat mitjana. El focus es dirigeix, doncs, a aquella porció de text que, amb la mateixa música, es va repetint entre estrofa i estrofa i que conté la part més memorable i, en certs aspectes, previsible de la cançó monofònica i polifònica. De fet, el refrany és el moment clau per a la memòria musical dels cantors, el que queda quan ja s'ha oblidat el text i la melodia de la resta del cant. Aquestes peculiaritats determinen uns factors d'unicitat tant en l'acció performativa com en la modalitat de transmissió dels repertoris amb refranys. A les fonts normalment només s'apunta el refrany una vegada, deixant entendre la seva reiteració al llarg de la cançó, sovint associat a moviments de dansa o també a l'alternança entre tots i sol. En cada cas concret, són refranys itinerants que caracteritzen cants diferents i que tenen valor intertextual, com a portadors de valors religiosos relacionats, potser, amb algun corrent religiós o comunitat monàstica.

El llibre es divideix en 5 capítols amb introducció i conclusió, un llistat del repertori amb indicació de la font i el full de referència, una àmplia bibliografia i índexs. Cada capítol analitza un aspecte específic del refrany llatí: la manera d'entendre el temps cíclic i històric; la urgència en la transmissió de valors amb finalitats educatives; els sentiments d'identitat de comunitats religioses, i, finalment, la funció del refrany com a element de cohesió i vehicle de transmissió de memòria en el seu passatge als repertoris vernacles.

Al primer capítol, amb el repertori devocional relacionat amb el calendari litúrgic, s'investiga com les cançons poden estructurar el temps i la seva percepció, i com en un diàleg amb el seu model de referència poden unir passat i present. Es tracta dels cants que segueixen el pas del temps litúrgic, remarcant el calendari solar i lunar. Al segon capítol, cada cant es relaciona amb l'*hic et nunc* de cada moment, especialment els cants narratius d'episodis bíblics que fan servir el refrany com un reclam al present, un eco que reactualitza els fets passats en un *illo tempore* mític.

Al tercer capítol, els cants que expressen valors comunitaris i que, seguint la forma responsorial, alternen el "nosaltres" en el refrany amb el cant individual de

l'estrofa es poden llegir com a alternança performativa entre *tutti* i *solo*, fent entrar la dansa litúrgica com a potencial expressió corèutica. Channen, pel que fa a la qüestió, indica diferents possibilitats i, sense deixar cap porta tancada, també dona cabuda, a més de la possibilitat real d'incloure la dansa, tal i com suggereix la il·lustració de la coberta dels cinc clergues que s'agafen les mans simulant un moviment coreogràfic, a una lectura metafòrica de la manifestació corèutica.

Els capítols quart i cinquè s'ocupen de la codificació dels refranys a les fonts que, a través de les inscripcions, les rúbriques i els *marginalia*, aclareixen què cantaria cadascú i, sobretot, de la funció de les fonts escrites en aquest context. El quart capítol s'ocupa dels refranys que viatgen de repertori en repertori, els refranys itinerants que tal vegada apareixen només al final o al principi, fent la funció de ganxo per a la memòria. Finalment, el capítol cinquè encara s'ocupa de refranys itinerants entre repertoris en llengües diferents, com ara els de la miscel·lània de St. Víctor, ms Engelberg 314, o els textos del Llibre Vermell d'Osory, ambdues fonts amb notació o sense, que testimonien l'estreta relació entre refranys llatins i vernacles a través, sobretot, de la pràctica de la contrafacció.

En aquest estudi es cataloguen 400 cants (*conductus, versus, cantilena, cantio, prosa, planctus* i *rondellus*) que indiquen la importància dels cants llatins amb refranys en la vida de les comunitats religioses. Un fenomen que es planteja en la seva complexitat i que preveu per a cada refrany els processos de creació, transmissió i interpretació. La producció d'aquest repertori acaba essent una eina que les comunitats monàstiques fan servir per a comunicar-se amb el món extern, a més de teixir ponts entre repertori llatí i vernacle. L'anàlisi dels refranys als 400 cants presentat per Channen (procedents de manuscrits de França, Itàlia, Irlanda i altres països, en un arc temporal que va des dels *rithmi* del segle XII, incloent-hi cançons que s'anomenen *nova cantica*, fins a les fonts impreses de cançons medievals del XVI) ens dona una visió clara de la seva posició dins de la cançó, seguint cada estrofa o bé essent inclòs com a part de les estrofes (el *rondellus* remarca la forma del *rondeau* francès, que representa el 20% del repertori). Aquestes peculiaritats formals constitueixen el fil conductor per a la determinació d'implícacions performatives, interpretatives, funcionals i també relacionals amb el repertori de la cançó vernacle.

El valor d'aquesta investigació resideix, doncs, en la descoberta i anàlisi d'un repertori, el devocional en llatí, que no disposa de gaire estudis. A més, la perspectiva és interdisciplinària, ja que va més enllà de l'anàlisi poètica i musical, deixant-se conduir per uns criteris en la tria dels repertoris a partir de les tipologies de refranys; un plantejament que permet que l'autora superi les barreres de la classificació per gèneres i zones geogràfiques i segueixi itineraris relacionats

amb els contextos vitals en què els refranys es creen i circulen. L'autora no només identifica les fonts i les seves tradicions codificades, incloent-hi fonts sense notació musical amb evidència d'interpretació musical, sinó que també analitza l'estat de variabilitat en la transmissió i performativitat del repertori devocional en llatí i dels processos mnemotècnics que n'afavoreixen la difusió i pervivència, fent servir els refranys com a portadors de memòria, més enllà dels límits de la cançó individual que els conté.

Maria Incoronata Colantuono  
Universitat Autònoma de Barcelona  
*[mariaincoronata.colantuono@uab.cat](mailto:mariaincoronata.colantuono@uab.cat)*  
<https://orcid.org/0000-0001-6628-0971>



CORRAL DÍAZ, Esther, FRETESCHI VIEIRA, Yara (coords.), *Mulleres medievais. Textos e imaxes na lírica galego-portuguesa*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2023, 323 pp., ISBN: 978-84-19679-59-8.

Com a colofó del projecte “Voces, espacios y representaciones femeninas en la lírica gallegoportuguesa” de la Universidade de Santiago de Compostela, la present antologia situa al centre del discurs el paper de la dona en la lírica del nord-oest peninsular des d’una perspectiva que transcendeix la estrictament filològica i que advoca per una visió transversal i polièdrica de les representacions femenines.<sup>1</sup> Partint d’aquesta voluntat pluridisciplinària, el volum pretén interrelacionar la dimensió literària, les manifestacions artístiques i les imatges figuratives transmèses per les miniatures amb una extensa i minuciosa documentació històrica dels diferents personatges femenins que tingueren un paper destacat en el procés de creació del repertori de *cantigas* profanes. En el context d’una estela de projectes que des de fa anys aposten per la recuperació i estudi del paper de les dones en la producció i circulació de la lírica medieval, aquest volum parteix d’una directriu clara: emfatitzar el paper catalitzador de la dona en la baixa edat mitjana com a subjecte que, des de cadascun dels seus àmbits de poder, impulsa i promou la lírica gallegoportuguesa.

El llibre va precedit d’un breu pròleg de Mercedes Brea on es fa palesa la importància i valor d’una antologia d’aquestes característiques per tal de resignificar i recontextualitzar “a realidade femenina en todas as súas facetas” (pp. XI-XIII). Al pròleg li succeeix una succinta introducció a càrrec de l’Esther Corral on s’elabora una relació dels diferents continguts presentats (pp. XV-XIX).

El cos central del llibre es troba format per sis seccions que tracten diferents tipologies femenines on es combinen textos de naturalesa històrica, *cantigas* profanes i miniatures conservades en manuscrits:

La primera secció, *Mulleres con poder* (pp. 3-62), presenta un recull de dames que exerciren un paper predominant en els diferents cercles cortesans del seu temps i està dividit en tres categories socials: reines i infantes, dames nobles i abadesses. Aquesta relació s’inicia amb Urraca de León i Tareixa de Portugal que,

<sup>1</sup> Aquest volum, coordinat per Esther Corral i Yara Frateschi, compta amb la col·laboració de diferents investigadors que participen en la redacció dels diversos capítols: Mariña Bermúdez Beloso, Miguel García-Fernández, Isabel Morán Cabans, María Ana Ramos, Michel Sleiman, José António Souto Cabo, Tania Vázquez García, Javier Castiñeiras López i Victoriano Nodar Fernández.

si bé no tingueren, com ens recorda Esther Corral en la seva nota introductòria (p. XVI), relació directa amb la lírica del nord-oest peninsular sí que exerciren un paper destacat en els circuits regis del territori galleg. Segueixen figures femenines tan emblemàtiques com Berenguela de Barcelona, filla de Ramón Berenguer III i esposa d'Alfons VII, figura capital per comprendre l'entrada de la cultura occitano-catalana en la cort lleonesa o la reina Beatriu de Suàbia, citada tant en el repertori de les *Cantigas de Santa Maria* i com a dedicataria d'un plany de Pero da Ponte. Altres figures mencionades son: Xoana (Jeanne) de Ponthieu, que exercí un paper determinant en els aliances matrimonials entre França, Anglaterra i Castella i Lleó; Violant d'Aragó, filla de Jaume I, futura esposa d'Alfons X, intermediària en les relacions entre Castella i Aragó i les Infantes Dulce i Sancha de León. A la secció dedicada a les reines i infantes, segueix l'apartat destinat a les dames nobles entre les quals s'incorpora Maior Afonso, Constança, Maria Paez, Tereixa Lopez de Ulhoa, Urraca Goterrez Mocha, Dordia Gil i Giomar Gil, Milia e Sancha Fernandez i una dama noble no identificada. Finalitza aquest primer capítol la cita d'abadesses en el corpus de les *cantigas de escarnio* de temàtica sexual.

El segon capítol, *Mulleres na sociedade medieval* (pp. 67-115), agrupa un conjunt de textos on es referencien dones pertanyents a diferents grups socials. Una anàlisi de les diferents tipologies femenines (peregrines, religioses, ames, pastores, *soldadeiras*, jueves, mores o fetillers) permet copsar de quina manera la lírica recrea la imatge de la dona al mateix temps que emmiralla la seva presència real en la vida quotidiana de la baixa edat mitjana del nord-oest peninsular.

El següent apartat, *Esfera privada e relacions socials* (pp. 119-168), identifica a través de la presència femenina en la lírica la participació de les dones en diferents esferes. Des de l'àmbit privat, les relacions socials i de parentesc, tan presents en el corpus de *cantigas de amigo* (la relació amb la mare o les germanes), les relacions de parella i les estratègies matrimonials a la representació de la dona en situacions de vulnerabilitat i maltractament, tema recurrent en els corpus líric gallegoportuguès. Tanca aquest capítol una selecció de *cantigas* que giren entorn a les relacions d'amistat entre dones que comparteixen valors i experiències comunes.

Si fins al moment l'antologia recull i analitza diferents tipologies femenines, el quart capítol, *O código do amor cortés* (pp. 171-191), proposa un recull de textos, sempre des de la perspectiva femenina, on es plasmen la intervenció de la dona en les diferents etapes del procés que havien de seguir els enamorats: enamorament, declaració, trobada, joia per l'amor compartit, consumació de l'amor, separació i discussió.

El cinquè capítol, *Mulleres da ficción bretoa* (pp. 195-200), més breu que la resta, para atenció a dues de les figures femenines citades en els *Lais de Bretanha*,

Isolda i Ginebra, testimonis de la reelaboració de models narratius francesos en el nord-oest peninsular.

Tanca el cos central del volum el sisè capítol, *Cancionero da Ajuda. Descrição das miniaturas. Representações femininas* (pp. 205-233), on es planteja una relació de la presència de figures femenines en les miniatures que acompanyen el *Cancionero da Ajuda*. L'estudi conjunt del corpus textuals i l'aparat iconogràfic no només ens permet il·lustrar la representació que es feia de les dones miniades sinó intuir la seva participació activa en el procés d'interpretació del repertori líric com joglaresses i intèrprets hàbils de diferents instruments musicals. Aquest apartat resulta de gran interès per l'estudi de la iconografia musical i la retòrica gestual que acompanya les miniatures.

Clou els diferents capítols una secció on s'ofereix una nota biogràfica dels diferents trobadors citats al llarg del volum (pp. 237-249) i un índex onomàstic (pp. 251). Tanquen la relació exposada fins al moment dos apèndixs que actualitzen i amplien dues qüestions rellevants per a l'estudi de la veu femenina en la lírica del nord-oest peninsular. La primera (Apèndix I, *Carjas e muachabas andalusis*, pp. 259-272), a càrrec de Michel Sleiman, sobre les relacions entre la *cantiga de amigo* i les jarchas, i la segona (Apèndix II, *A propósito de supervivencias e intertextualidade no Cancionero Geral*, pp. 273-303), pel compte d'Isabel Morán Cabans, una revisió tant de les composicions d'autoria femenina com de les mencions a personatges històrics conservades en el *Cancionero Geral de Garcia de Resende*.

Aquest llibre respon a una voluntat ben palesa que, tant pel que fa a l'estructura com en la riquesa de la presentació formal, té per objectiu divulgar i transferir els resultats d'un procés laboriós i metòdic d'investigació. El propòsit del volum és trencar amb els estereotips que es té de les dones a la baixa edat mitjana i oferir un recull de textos que, com bé se assenyalava en la presentació inicial, permetin copsar les diferents representacions femenines d'una manera (...) máis axustada á realidade histórica e, polo tanto, máis obxectiva e xusta" (p. X).

Adriana Camprubí  
Universitat de Barcelona  
*acamprubi@ub.edu*

<https://orcid.org/0000-0003-0212-371X>



DIAGO JIMÉNEZ, José María. *Isidoro de Sevilla y la música. I. La teoría musical*. Madrid: Editorial Síndéresis, 2024, 230 pp., ISBN: 9788410120150.

Que la música y la filosofía tienen más relaciones que diferencias, es algo notorio y sumamente conocido, tanto por los especialistas en la materia como por aquellos que se acercan por primera vez a esta cuestión. Sin embargo, dentro de nuestro afán contemporáneo de, cómo se suele decir, ponerle barreras al campo, hemos perdido casi por completo esta idea, algo que a un medieval europeo le horrorizaría. Siguiendo el espíritu de “revival” (por lanzar una moneda en la fuente de la actualidad) encontramos varios estudios recientes que buscan poner remedio a esta división, centrados en la búsqueda de música en el pensamiento y viceversa. Una de estas publicaciones es el reciente volumen de José María Diago, el primero de un total de cuatro que buscan hacer énfasis en la musicalidad en el pensamiento de uno de los pensadores más importantes del Medievo hispano: San Isidoro de Sevilla.

Esta serie de monografías son el resultado de un proceso de investigación de varios años atrás en los que Diago ha publicado numerosos artículos surgidos de sus dos tesis doctorales centradas, desde diferentes puntos de vista, en la figura del mencionado santo como pensador y, sí, también como músico. Y es que, a lo largo de la producción literaria de san Isidoro encontramos numerosas referencias a la música, ya sea en torno al lenguaje, organología, el canto, etc.

El planteamiento de este primer volumen no puede ser más acertado: el lenguaje musical a través del pensamiento isidoriano. Comenzando por la base de la propia música, su lenguaje, la forma en la que el propio Isidoro aborda el idioma de la música. Diago aborda esta cuestión a través de una división clara de la propia teoría musical del santo, quizá con el objetivo de poder manejar de la mejor forma posible la compleja y extensa producción literaria de Isidoro. Por un lado, encontramos la sistematización de su teoría musical y, por otro, los conceptos de armónica. Antes de desarrollar esta estructura, Diago presenta una introducción que no deja de ser una declaración de intenciones tanto para este volumen como para los siguientes. Y es que, como hemos indicado, este libro inaugural de la serie es la puerta de entrada para un complejo universo en el que se intercala la organología, el lenguaje musical, la filosofía, etc.

La organización del volumen nos permite abordar la cuestión de la teoría musical isidoriana de lo general a lo específico: en un primer bloque se ofrece una sistematización básica para poder comprender los diferentes elementos que

se nos plantean, tales como las divisiones musicales, el ritmo, la armónica, la organología... Un elemento destacable de este apartado es la forma en la que se asientan las bases de esta teoría musical, la cual nos permite adentrarnos no solo en las cuestiones tratadas en este volumen, también en aquellas que serán abordadas en sucesivas publicaciones. Una vez presentado el punto de partida, se van desgranando dos cuestiones fundamentales para comprender la música en el período medieval: por un lado, los elementos básicos del lenguaje musical como la armonía, la interválica, etc. Y, por otro, la voz, atendiendo no solo a sus tipologías y su sistematización, también a los elementos sonoros y, por qué no decirlo, teológicos, que el propio Isidoro destaca en su obra literaria.

Si bien en este escrito hemos dividido lenguaje y voz, Isidoro considera ambas cuestiones como parte de la armónica. La separación a la que hemos recurrido no es banal, ya que seguimos la distribución por bloques realizada por Diago en su texto, lo cual podemos considerar como acertado, otorgando la importancia fundamental a cada una de estas cuestiones. Sin embargo, ambos bloques de complementan de forma constante, dada la definición de armónica isidoriana aportada por el autor, basada en la distinción de los agudos y graves, conceptos que podemos aplicar tanto a la voz como al lenguaje musical. De este modo, Diago nos presenta un camino, como hemos indicado, que va de lo general a lo específico, si bien desde el comienzo del libro se nos prepara para —valga la metáfora— deshojar la flor del pensamiento isidoriano.

Una vez nos sumergimos en la lectura, nos encontramos con un texto pleno de referencias y una abundante bibliografía. Y es que la búsqueda en el *maremágnum* literario de la temática isidoriana que ha realizado el autor no es, ni mucho menos, un asunto menor. De forma constante podemos encontrar ejemplos de textos extraídos de la producción literaria de San Isidoro, la gran mayoría de ellos en su lenguaje original (los más extensos) con su traducción a modo de referencia a pie de página. El hecho de que está no aparezca junto al texto latino, nos permite, por un lado, deleitarnos con el lenguaje original de la prosa isidoriana, llegando incluso a olvidarnos por momentos de las traducciones señaladas. Y es que es tal la concreción que Diago realiza en sus análisis que, a menudo, la referencia textual se convierte en una especie de colofón del desarrollo de nuestra historia.

A través de los conceptos que se desgranar a lo largo del volumen, podemos profundizar poco a poco no solo en el pensamiento de uno de los filósofos más importantes de nuestra literatura, también en una estética musical medieval en la que se llega, incluso, a marcar un camino hacia la perfección vocal. Mientras dura la lectura del apartado dedicado a la voz, uno no puede dejar de imaginarse cómo sonaría esa perfección sonora que procede de nuestro instrumento musical

natural. En cuanto al bloque dedicado al lenguaje musical, si bien podríamos, a priori, llegar a sufrir alguna que otra penuria con alguno de los tecnicismos, la forma en la que este se encuentra desarrollado nos permite apreciar los detalles que caracterizan no solo al pensamiento musical isidoriano, también a la forma en la que los medievales miraron al pasado para dar lugar a algo “nuevo”.

Uno finaliza la lectura con una sensación clara: se ha abierto un camino que, si bien hemos comenzado a recorrer en este primer volumen, claramente continuará. Y no solo en lo que a esta serie de libros se refiere, sino en la investigación de forma general. Esta publicación nos presenta de forma clara la necesidad de abordar la música desde puntos de partida que, a menudo, podemos considerar poco interesantes o demasiado alejados de este arte. Diago nos propone un primer paso para desestigmatizar esta búsqueda de nuevas vías de investigación que, de forma clara, nos permite ampliar el conocimiento en torno a la música en diferentes etapas de la Historia. Y es que esto no se trata solo de fuentes, partituras, técnicas... Porque, para cantar, siempre hay que pensar.

Javier Sastre González  
Investigador independiente  
*jvasastr@gmail.com*



David V. URBAN, *Milton and the Parables of Jesus: Self-Representation and the Bible in John Milton's Writings*, University Park, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2018, 316 pp., ISBN: 978027108994.

*Milton and the Parables of Jesus* is an exceptionally daring work. Taking only the title, the reader might easily picture him/herself crushed under the scholarly weight of both subjects, whose scope is indeed large. But nothing could be further from the truth: David Urban wears his erudition lightly, allowing all academic readers to join him for the duration of this exploration, inviting them in rather than shutting them out, thanks to the clarity of his writing. Placing himself under the interpretive *aegis* of Paul Ricoeur, but also of Biblical scholars such as Craig Blomberg and of miltonists such as Dayton Haskin (among a multitude of others, duly referenced in the introduction and at all relevant places throughout), David Urban sets for himself a major task: to examine Milton's integration of four specific parables of Jesus through all his literary career, looking attentively at how they resonated in him, and how his understanding of them evolved and changed as he returned to them through the years, both in verse and prose. In an author as self-centered as Milton, this will inevitably involve some discussion of how his own poetic personality changed and evolved through his dynamic apprehension of the parables, at different moments of his life.

David Urban is, above all, a canny and patient reader, able to extract new shades of meaning from *loci* one would think have been explored enough already. Take, for instance, his approach to the much-anthologised sonnet 19. The central movement of that sonnet, from the speaker's anxiety and self-doubt in the octet to the quietening intervention of Patience in the sestet, is justly remembered by all miltonists, but Urban manages to show its exact place in the development of Milton's progressive understanding of himself as a poet-prophet and as a conscientious, if weary and worried, servant of God. The balance between the octet and the sestet of that sonnet is also the result of Milton's intimate balancing between his understanding of the parable of the talents (Matthew 25: 14-30) and that of the laborers (Matthew 20: 1-16). The fears and anxieties that beset the speaker, and which correspond to his interpretation of the first of these parables, are temporarily quieted by his commitment to the second parable, and by his understanding of himself in the context of the wider, larger perspective of God's unfolding plan.

Several texts that have not received as much critical attention as sonnet 19 are re-read productively in the light of Milton's understanding of the parables.

Sonnet 9, for instance, is the object of a detailed but fascinating discussion that takes us from Milton's youth and his early fame among the students there as the "Lady of Christ's college", through the jocular sixth *Prolusion* (which may manifest some signs of masculine anxiety) and also through the *Mask performed at Ludlow Castle*, in which the protagonist's virtue is beset by enemies, tempters and detractors, all of which tends to refer back, not only to Milton himself, but also to the female subjects of the parable of the wise and foolish virgins (Matthew 25: 1-13). Might Milton, then, be using this parable to refer to himself in Sonnet 9? Or perhaps he may be referring to Mary Powell, his first wife, as has often been argued? Urban's answer considers carefully both possibilities, and concludes that the solution must itself be double: we should see the sonnet as actually addressing a specific woman (Mary Powell), but we should also see it as addressing Milton himself. In the process, Urban considers the positions of Reformation theologians and of the poet's own contemporaries, so as to fully justify his own position among the interpreters of the sonnet.

The late epics are also wisely revised, especially in the moments which are directly or indirectly related to one of the four parables that Urban has chosen as particularly influential for Milton. A brief but magnificent example is to be found in his discussion of the angel Abdiel, who can be seen, *via* the parable of the talents, as an rightful servant of God, one who becomes an idealized version of Milton himself (that is: a Milton who would be completely devoid of ego, if we can ever imagine this). The central drama of the Fall in *Paradise Lost* is also examined carefully through the parable of the wise and foolish virgins: scenes which have been endlessly over-interpreted reveal themselves here as echoing that parable or offering room for a renewed and engaging discussion through it. The wrong choices taken by Adam and Eve, their strategic mistakes and their failure to watch over their virtue and protect it adequately are seen here, in a surprising variety of ways, as a descent from the "wise virginity" they once enjoyed. Urban's approach to the relationship between Mary and her son Jesus in *Paradise Regained* also shines most clearly as an example of his hermeneutic technique: both her determining influence on her son in Biblical matters and her own role as a "store-house" of "things / and sayings laid up, portending strange events" (*PR* 2., 95-108) allows us to see her as the Spirit-guided householder in the last of the four parables that Urban explores (Matthew 13: 52).

Among Milton's three major late poems, it is perhaps *Samson Agonistes* that emerges most vitally enriched by Urban's reading. The dramatic poem is first seen as echoing themes of the parables of the talents and of the laborers, which are themselves explored in sonnet 19; the tragedy can thus be fruitfully seen

as offering an extended treatment of the themes of that sonnet, which in turn strengthens the interpretation of *Samson Agonistes* in the light of the combative context of Milton's two *Defences* (1651 and 1655), even though it was written mostly, or in its final version, after the Restoration. Samson is seen here as the servant who manages to withhold his "talent" until the adequate moment and actually succeeds in doubling its value, acting as well as one of the late laborers who were called to work in the last hour. The parable of the foolish and wise virgins can also be productively applied to the character of Samson: his marriage to Dalila corresponds to his early and unwise infidelity to God, from which we see him moving towards a renewed sense of sexual purity, and hence towards what can be seen as a "recovered virginity", understood in the sense of a new faithfulness to the law. In his final act of spiritual recovery, Samson is acting as a divine householder similar to the one in the parable, bringing new treasures for himself and for others (though certainly not for the Philistines), and discerning adequately the "rousing motions" that he rightly identifies, almost at the end of the tragedy, as coming to him from the Spirit itself.

But none of these conclusions are reached without giving a painstaking attention to all the relevant bibliography written in the last decades, both in the book and in its abundant and richly rewarding notes, which in this case must be seen as a continuation of the discussion itself. All of the book can indeed be read as showing a major intellectual engagement on the part of Urban, in which he carefully contrasts his critical views with those of other miltonists, always doing so with an exquisite sense of deference, but never hesitating to assert his own interpretation over other possible ones when there are serious reasons for doing so. The theological equipment required for such a task is certainly daunting, but Urban manages to incorporate it into his text with amazing clarity and rigor. This book, then, becomes that rarest of academic objects: a scholarly *tour-de-force* in which didacticism is never in conflict with specialized knowledge. And we may be excused for imagining that John Milton himself, as a Biblical poet and as a reader of the parables of Jesus, would have been pleased to know that his work would offer ample room for a discussion as inspiring and enlightening as this.

Joan Curbet Soler

Universitat Autònoma de Barcelona

*Joan.curbet@uab.cat*

<https://orcid.org/0000-0002-3540-2101>

Vol. 27/2 (2024)  
ISSN 0211-3473 (paper) ISSN 2014-8410 (digital)  
<http://revistes.uab.cat/medievalia>