



MARÍA JESÚS FUENTE PÉREZ - INÉS MONTEIRA ARIAS (EDS.)

Enanos sobre gigantes en el siglo XXI

LA HERENCIA MEDIEVAL EN ESPAÑA

**Enanos sobre gigantes
en el siglo XXI.
La herencia medieval
en España**

María Jesús Fuente Pérez - Inés Monteiro Arias (eds.)

Primera edición. Diciembre 2023
© del texto los autores de cada capítulo, 2023

Universidad Carlos III de Madrid
Calle Madrid 126-128
28903 Getafe (Madrid)

ISBN. 978-84-16829-94-1

ISBN electrónico. 978-84-16829-93-4

Depósito Legal. AS 02911-2023

Licencia. Creative Commons BY-NC-SA

Diseño y maquetación. Syntagmas

Impreso en España.

Foto de cubierta. Anónimo, retablo de San Cristóbal
(detalle), finales del s. XIII, temple sobre tabla
(nº Cat. P003150). Madrid, Museo Nacional del Prado.
© Archivo Fotográfico Museo Nacional del Prado



Esta publicación ha contado con la contribución económica del Programa de ayudas para organización de congresos internacionales y reuniones científicas y workshops de la Universidad Carlos III de Madrid - año 2022 - 2022/00002/001/001/010, y del Proyecto I+D+i "Transferencias artísticas en la península ibérica (siglos IX a XII): recepción de la cultura visual islámica en los reinos cristianos", PID2020-118603RA-I00 (IP: Inés Monteiro), financiado por el MCIN/ AEI 10.13039/501100011033.

Índice

Presentación MARÍA JESÚS FUENTE.....	7
Los judíos en los reinos hispánicos: el legado que se perdió en el camino ASUNCIÓN BLASCO MARTÍNEZ.....	19
La herencia árabe: al-Andalus, puerta científica de Europa JUAN MARTOS QUESADA.....	53
Atravesando el cosmos: astronomía, historia y el estudio de cometas en época medieval NEREA MAESTU FONSECA.....	71
La herencia del arte islámico en España después de la conquista cristiana de las ciudades de al-Andalus (en dos episodios historiográficos y un apunte sobre el NO-DO) ANTONIO URQUÍZAR HERRERA.....	87

La imagen del negro asociada al islam en el románico hispánico y su permanencia posterior INÉS MONTEIRA ARIAS.....	101
Restauraciones, reconstrucciones, recreaciones, apropiaciones e invenciones de la música medieval en el mundo contemporáneo CARMEN JULIA GUTIÉRREZ Y PABLO FERNÁNDEZ CANTALAPIEDRA.....	123
Identidad e identidades hispánicas. Pervivencia de elementos de la religiosidad altomedieval española SANTIAGO MARTÍN CAÑIZARES.....	143
Herencia jurídica de la Edad Media. Instituciones, ideas y contradicciones (siglos XIX-XXI) REMEDIOS MORÁN MARTÍN.....	159
La herencia medieval hispana en Hispanoamérica MARTÍN F. RÍOS SALOMA.....	181
Una Edad Media aún por descubrir. Catálogos y herramientas digitales para acceder a las colecciones de manuscritos iluminados LAURA FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ.....	197
La contribución de las humanidades digitales al conocimiento y difusión de la herencia cultural hispana MIGUEL ÁNGEL MARZAL.....	217
Muerte y resurrección de la Edad Media MARÍA JESÚS FUENTE.....	237

Presentación

María Jesús Fuente
Universidad Carlos III

“Nos aprestamos a un nuevo calendario que si bien no supondrá de facto el comienzo de una nueva cronología, sí será el inicio metafórico de un nuevo tiempo: antes y después del coronavirus” (“a.C.” y “d.C”).¹ Estas palabras que la filósofa Ana Carrasco publicaba el 1 de abril de 2020, cuando comenzaba la pandemia, eran una buena reflexión acerca del cambio de paradigma que se podía esperar de un tiempo de crisis como el que vivía la Humanidad en esos días y que, en cierto modo, aún vive. En busca de lecciones para afrontar un problema de esa índole, los medios de comunicación volvían la mirada a distintas pandemias, entre ellas la que probablemente tuvo repercusiones de mayor calado para la población europea, la peste o muerte negra. En la incertidumbre del momento no faltaron ni miradas al pasado ni reflexiones sobre el futuro. En la mirada al pasado se podían encontrar comportamientos de mediados del si-

1. Ana Carrasco Conde, *La Marea*, 1 abril 2020.

glo XIV que se repetían en el XXI: el aislamiento para evitar contactos, el alejamiento en el campo, la búsqueda de remedios “naturales”. No se contemplaban tanto, aunque se intuían, los cambios de carácter social, económico, artístico o de otra índole. En la mirada al pasado no faltaba algo menos visible pero más profundo: la búsqueda de las raíces que permitieran entender los valores o pilares sobre los que se ha asentado la identidad de los pueblos, apuntalarlos para evitar su caída y añadir medidas para preservarlos debidamente.

En un momento clave de la Historia del mundo, de la Historia de Europa, de la Historia de España, cuando se sale de una pandemia tan grave, la mirada al pasado parece una obligación, un requisito necesario para pararse a reflexionar acerca de quiénes somos, qué hemos recibido de nuestros antepasados, qué puede haber cambiado en el mundo tras la catástrofe y cómo vamos a encarar el nuevo tiempo. Durante la pandemia se utilizó con frecuencia el término “medieval” como adjetivo descalificador de todo lo malo; lo que funcionaba mal era medieval, la pandemia medieval, la medicina medieval, la farmacia medieval... ¿Era tan malo todo lo que provenía de la Edad Media como para emitir esos calificativos? Es evidente que no, y esta idea se afianza al contemplar la herencia recibida del pasado, en concreto de un tiempo tan esencial en la construcción de Europa y de España como es la Edad Media. En cualquier caso, es oportuno reflexionar sobre la herencia recibida en este momento crucial del final de la pandemia, aunque la mirada al pasado, en particular al pasado medieval, es un tema eterno, del ayer, del hoy y probablemente del mañana. A mediados del siglo XIX, cuando la mirada a la Edad Media como base de la identidad europea estaba en auge, Amador de los Ríos recordaba así a los españoles:

Un pueblo que no puede volver la vista atrás para gozar en sus antiguas glorias, no espera en modo alguno un porvenir venturoso. Lo pasado es nada para él; lo presente le ofrece solo mil calamidades; y el porvenir es un abismo insondable, en que ha de hundirse infaliblemente. ¡Dichosa España que cuenta con tantos recuerdos, y que por entre el desastroso presente que la abruma, entrevee un porvenir de felicidad y bienandanza!²

Recientemente, algunos humanistas han expuesto ideas muy sugerentes en esa línea. Al resaltar el papel de las disciplinas humanísticas y, en particular, los estudios de Historia, algunas voces han incidido en la necesidad de reivindicar la época medieval como cimiento necesario de nuestra civilización y nuestra mo-

2. José Amador de los Ríos, “Tradiciones populares de España: Rodrigo Díaz de Vivar”, *El laberinto*, 1845, 387-390, 390.

dernidad. Una de esas voces ha sido la de la catedrática de Clásicas de la Universidad de Cambridge, Mary Beard:

el mundo clásico es muy importante, pero hay otras herencias que no podemos olvidar, por ejemplo la islámica y los siglos de España musulmana. Pensar que Europa descende de Roma y Grecia es verdad solo en parte, pero afortunadamente no totalmente.³

Mary Beard parece confirmar las palabras del famoso medievalista francés Jacques Le Goff que describió la Edad Media como

el momento de creación de la sociedad moderna, pero viva, por cuanto de esencial creó en nuestras estructuras sociales y mentales. Ella creó la nación, el Estado, la universidad, el molino, la máquina, la hora y el reloj, el libro, el tenedor, la ropa, la persona, la conciencia y finalmente la revolución.⁴

Estas valoraciones académicas tienen su manifestación palpable en actividades culturales y de otra índole de la España contemporánea. Aunque quedan más claramente de manifiesto en el mundo artístico (arquitectura, escultura y pintura) y literario, otros aspectos materiales de la herencia medieval son de gran importancia, entre ellos los libros iluminados, junto a otros de la herencia inmaterial que también son de especial relevancia aunque puedan parecer triviales, como la gastronomía, la forma de vestir o las costumbres. En España, además, la riqueza del legado medieval se acrecienta por el hecho de haber acogido en su territorio a tres comunidades religiosas que dejaron un legado importante tanto en lo material como en lo inmaterial. Lo que puede considerarse riqueza cultural heredada no siempre es valorada como tal, de forma que los vigilantes del patrimonio han de estar atentos ante las posibles destrucciones que se pueden producir, y añadir a las ya provocadas.

El tiempo medieval es objeto de interés también por otras razones, una de ellas conduce al mundo político. Se constata el manejo de la Edad Media por parte de movimientos políticos que en todo el mundo están utilizando y deformando la Edad Media, y a algunos de sus protagonistas, a los que utilizan en su propaganda. Este fenómeno parece ser consecuencia, o al menos coincidir, con la creación de una Edad Media ficticia, idealizada o maldita, acuñada por varios

3. Entrevista de Guillermo Altares a Mary Beard, *Babelia*, 16 julio 2020.

4. Francisco Ruiz Gómez, *Introducción a la Historia Medieval. Epistemología, metodología y síntesis*, Madrid, Síntesis, 1998, 27. Cita tomada de Jacques Le Goff, *Por otra Edad Media: Tiempo, trabajo y cultura en Occidente*, Madrid, Taurus, 1983.

siglos de ideologías, tergiversaciones y mitos, y que hoy sirve a algunos grupos políticos para defender ideas espurias. Es un asunto que los medievalistas han de afrontar y desenmascarar como parte del compromiso social que, como humanistas, han de asumir,⁵ pero en este libro no se dedicará ningún capítulo a tratar este tema, aunque, de manera indirecta, no deja de aparecer en algunos capítulos.

La convicción de que España conserva un importante legado de ese tiempo, y la necesidad de darlo a conocer con todo rigor, exigen el estudio de la herencia medieval en España, así como en las latitudes a las que llegó el influjo ibérico, entre ellas las tierras de Hispanoamérica que recibieron de manera significativa esa herencia hispana. Este libro reúne varios ensayos que estudian cómo ha llegado el legado medieval hispano al mundo contemporáneo y qué medios se pueden rastrear para continuar ampliando los estudios sobre este tema. Los ensayos tienen como objetivo común impulsar el conocimiento real, documentado y cuidadoso de ese tiempo, “nuestra infancia”, como lo llamó Umberto Eco, en el que buscar nuestras raíces. No tiene sentido componer un compendio completo de la herencia medieval en España, pues es un tema inagotable que necesitaría de muchos tomos para dar cuenta de todos y cada uno de los aspectos en los que esa herencia es fundamental.

Así pues, descartada la idea de un amplio panorama temático para repasar todos los puntos de la herencia medieval, nos hemos decantado por presentar temas que, por ser importantes, menos conocidos, o más valiosos puedan llamar la atención sobre el interés de la herencia medieval en España. Aunque sin ser un panorama completo, los temas seleccionados permiten contemplar aspectos muy importantes: en primer lugar la cultura de las tres comunidades religiosas que convivieron en el solar peninsular y su influencia no solo en aspectos religiosos y sociales sino también en la ciencia, en el arte, en la música, en los libros iluminados; en segundo lugar, la herencia medieval en su proyección en la escena pública y social, tomando en consideración no solo España sino la repercusión en otros territorios como los países de Hispanoamérica a los que llegaron los ecos de las instituciones hispanas; en tercer lugar, el reto de seguir descubriendo la Edad Media, con el apoyo de instituciones públicas y privadas (archivos, bibliotecas, museos y fundaciones) y la transformación que los medios tecnológicos han introducido en el estudio y la difusión de las fuentes medievales. En la selección de trabajos se ha pretendido también incluir aquellos que utilizan las fuentes de conocimiento de la herencia desde enfoques metodológicamente diversos, desde

5. Jesús Casquete (ed.), *Vox frente a la historia*, Madrid, Akal, 2023.

los más tradicionales de análisis documental, hasta los más avanzados, como los métodos de las humanidades digitales.

Se ha optado por ensayos breves dedicados a algún punto concreto de esa herencia; en general son estudios que claramente permiten contemplar el papel que pudo tener la disciplina a la que se refiere; aparte de los buenos ejemplos de los trabajos sobre la herencia medieval recibida de las religiones, uno de los capítulos puede servir de buen ejemplo: el estudio de la herencia que en España se recibió del Derecho medieval se contempla en la faceta del papel de los fueros y de las Cortes, pero se intuye que el Derecho tuvo repercusiones mucho mayores que requerirían no uno sino varios capítulos del libro.

Como tema primero del libro y para enfocar la herencia recibida de las religiones o de las comunidades religiosas, se ha colocado “Los judíos en los reinos hispánicos: el legado que se perdió en el camino”. Su autora, Asunción Blasco comienza con una disquisición sobre la conveniencia de utilizar el término legado en vez del término herencia que lleva el título de este libro. Su interesante debate sobre esos dos términos explica la conveniencia de colocarlo como primer capítulo del libro. La autora se inclina por el término legado, y se pregunta “¿qué queda del legado de los judíos de Sefarad?” Asunción Blasco señala en el título que es un legado “que se perdió en el camino”. Se perdió, sí, se produjo lo que hoy podríamos llamar la cancelación de los judíos. La autora explica las razones, políticas y religiosas, por las que esa herencia se borró, el interés de “borrarlos” tras su expulsión (1492), y por no sentir necesidad de volver a recordar su presencia en España hasta bien avanzado el siglo XX, pues hasta entonces faltó interés por recuperar lo perdido. El capítulo contempla o, más bien, trata de buscar los bienes materiales e inmateriales que dejaron los judíos hispanos, una comunidad que habitó durante más de un milenio en el solar peninsular, pero la profesora Blasco apunta que ha quedado muy poco, es decir, muy poco en relación con lo que supuestamente esta comunidad estuvo en condiciones de aportar a este territorio. La desaparición de este legado valioso no fue solo obra de quienes los expulsaron, sino también de los que aquí se quedaron y necesitaron vivir sin dar signos de su existencia. Su exposición se beneficia de un rico repaso historiográfico.

Aunque pueda parecer diferente, la herencia árabe probablemente hubiera podido ser mucho mayor que la conservada, pues un poder que controló porciones más o menos grandes del territorio peninsular no pudo menos que dejar una huella enorme. Sin entrar en aspectos inmateriales muy estudiados, como la herencia árabe en el vocabulario español, en las costumbres, en la música o en otros aspectos, a la herencia árabe se dedican varios capítulos, aunque solo uno enfoca la herencia árabe exclusivamente (“La herencia árabe: al-Andalus,

puerta científica de Europa”); otros dos tocan esa herencia, pero junto a otros aspectos. Uno de los mejores conocedores de al Andalus, que recientemente ha publicado dos grandes volúmenes sobre la historiografía andalusí, el profesor Juan Martos enfoca uno de los aspectos más interesantes de la herencia andalusí: la ciencia, que para este autor es la mayor aportación de los árabes a la cultura hispana. No obstante, en “La herencia árabe: al-Andalus, puerta científica de Europa”, al enfocar el ámbito de la ciencia, el autor consigue dibujar un breve, pero rico, panorama de lo que significó la aportación cultural de quienes estuvieron asentados durante ocho siglos en la península ibérica. En su defensa del papel de la ciencia árabe andalusí como introductora de la ciencia en Europa el autor apunta de forma general varias peculiaridades muy convincentes, y de forma particular fija la mirada en el papel de la escuela de traductores de Toledo, primero en el siglo XII y luego en el XIII con el rey Alfonso X, cuya aportación cultural fue esencial en campos tan diversos como la literatura, la música, la ley, y, claro está, las ciencias. Martos defiende la aportación árabe a la ciencia, y los caminos que siguió desde Oriente a Europa pasando por Al Andalus, y lo hace de manera rotunda, señalando los escollos que ha encontrado esa herencia ante teorías negacionistas que surgen del esencialismo que plantea diferencias entre “lo que es español y lo que no”.

En línea con la aportación científica de la Edad Media está el capítulo “Atravesando el cosmos: astronomía, historia y el estudio de cometas en época medieval” de Nerea Maestu. En un momento histórico en el que se avanza en los logros a los viajes a la Luna (en agosto de 2023 lo ha conseguido India) y a Marte, no solo no está de más sino que es especialmente interesante, recordar el interés y los avances en el campo de la Astronomía durante la etapa medieval. La autora enfoca un caso fascinante y paradigmático, el de la observación y representación de los cometas. Con el título “Mirar el cielo hoy: la correcta identificación de los fenómenos astronómicos en las fuentes históricas” inicia la primera parte del capítulo en el que muestra ejemplos tomados del *Rawḍ al-qirṭās*, de Ibn Abī Zar’, una fuente esencial para conocer el tema. Tras exponer lo que se entendía por “cometa”, la autora enfoca el registro de cometas en la cronística medieval, y la producción de “tratados de teoría cometaria” que fue considerable, tanto en el mundo cristiano como en el musulmán. El interés por los cometas se incrementó durante la etapa bajomedieval, cuando los tratados tuvieron como objetivo “definir su significado oculto a partir de su forma y lugar de aparición en la bóveda celeste”, tendencia que “dentro del proceso de vernacularización de la ciencia, se acentúa en el siglo XV”.

Junto a la herencia científica, habría que colocar la herencia artística, pero, bien conocida y estudiada, parecía menos necesaria de incluir en este libro, aparte de que no es fácil encontrar temas absolutamente inéditos, y algunos, como el del arte Mudéjar, se han convertido en todo un campo de estudio. Definido como término artístico en el siglo XIX, el mudéjar ha sido objeto de debate en la crítica historiográfica, como bien ha estudiado el profesor Antonio Urquizar.⁶ Urquizar contribuye a este libro en un capítulo que titula “La herencia del arte islámico en España después de la conquista cristiana de las ciudades de al-Andalus (en dos episodios historiográficos y un apunte sobre el NO-DO)”, en el que analiza algunas de las vicisitudes por las que han pasado los más importantes edificios islámicos, las mezquitas de Toledo, Córdoba y Sevilla, cuando, a lo largo de los siglos, algunos autores se han empeñado en defender que esos edificios no deberían considerarse musulmanes sino cristianos. El autor analiza las raíces de esa “cristianización”, y examina cuatro ideas fundamentales (destrucción, conservación, apropiación y resignificación), que aplica al estudio de casos singulares que le permiten comunicar las formas y las razones del proceso de “desislamización” de obras arquitectónicas que representan una magnífica herencia medieval del arte español.

Un tema novedoso en el arte medieval, menos estudiado, es el que trata la profesora Inés Monteiro, que contempla la imagen del negro asociada al islam en el románico hispánico, así como su permanencia posterior. El propio título del capítulo, “La imagen del negro asociada al islam en el románico hispánico y su permanencia posterior”, muestra la confluencia de varios aspectos de la herencia medieval: las iglesias románicas cristianas, con decoración escultórica en la que aparecen imágenes de hombres de raza negra, que luego se perpetúan en la heráldica española hasta época reciente. La autora analiza “el momento de aparición de estas representaciones, la finalidad con la que se emplearon y su continuidad en la cultura visual española son aspectos clave que nos permitirán considerar en qué medida estas imágenes reflejan los prejuicios volcados sobre negros y musulmanes a lo largo de los siglos”. Aunque lógicamente de difícil respuesta, cabría plantear la pregunta de si el racismo hacia el negro en partes de la sociedad española actual hunde sus raíces en la rareza de las representaciones de estos hombres y en la forma de plasmarlas en el arte, que ha provocado el desconocimiento de su presencia en siglos precedentes.

6. Antonio Urquizar Herrera, “La caracterización política del concepto mudéjar en España durante el siglo XIX”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie VII, Historia del Arte*, 22-23, 2009-2010, 201-216.

La autora no lo toma en consideración, quizás al no existir evidencias que permitan la argumentación que se precisa para una respuesta razonada.

Una manifestación artística que representa la herencia medieval de cristianos, musulmanes y judíos, así como sus intercambios culturales, era la música. Bajo el título “Restauraciones, reconstrucciones, recreaciones, apropiaciones e invenciones de la música medieval en el mundo contemporáneo”, Carmen Julia Gutiérrez y Pablo Fernández Cantalapiedra han descrito, tras una magnífica explicación de la música medieval y la evolución de su herencia hasta nuestros días, dos ejemplos excelentes de la forma de reconstruir, recrear, apropiarse o inventarse la música de aquel tiempo. Uno de los ejemplos nos lleva a la compilación de las Cantigas, y, de forma breve descubre su extenso panorama desde su creación a su papel en la música contemporánea. El otro ejemplo introduce la música en el panorama político español del siglo XX, y, también de forma breve, enfoca aspectos importantes de los “andamios” que se colocan para construir a un dictador. El capítulo, en general, permite entender la riqueza del sincretismo cultural que encierra la música, pues se contemplan, a través de ella, imágenes, ideas, costumbres y liturgias.

Si la herencia, o el legado, de los judíos se ha perdido en buena medida, y si también hay aspectos de la herencia árabe que han desaparecido, de la herencia cristiana hay que decir justamente lo contrario: como religión e ideología dominante ha quedado una herencia valiosísima que se ha estudiado de forma exhaustiva. Sin embargo, siempre quedan resquicios interesantes por apuntar o profundizar; buena muestra es el capítulo “Identidad e identidades hispánicas. Pervivencia de elementos de la religiosidad altomedieval española”, de Santiago Martín Cañizares, que enfoca la liturgia visigótico-mozárabe, y en particular tres cuestiones esenciales: las escuelas litúrgicas que se mueven entre la uniformidad y la pluralidad de las celebraciones y la pervivencia de estas sedes o áreas de religiosidad; la continuidad de un rito de matrimonio propio de la iglesia española; y el origen altomedieval de una romería, la zamorana de la Virgen de la Concha, buen ejemplo de la herencia religiosa medieval de celebraciones populares. El autor hace hincapié en la unidad y pluralidad de la liturgia visigótica y en los centros espirituales, en las aportaciones de esta liturgia altomedieval a ritos y prácticas de la liturgia actual, entre los que incluye el ceremonial del matrimonio, en concreto la *velatio* y el *yugal* que desde España pasó a las colonias hispanas de Filipinas e Hispanoamérica; por último, sus reflexiones sobre religiosidad popular, tomando como ejemplo la romería de Nuestra Señora de la Concha de Zamora, son de especial interés para poder valorar la aportación cristiana medieval a devociones,

fiestas locales y romerías, y, en consecuencia, poder valorar “su hermosura ritual, su aportación a la espiritualidad de hoy y su valía cultural”.

Sobre la herencia medieval en su proyección en la escena pública, se incluye en primer lugar el estudio de la profesora Remedios Morán, especialista en Derecho medieval, que dedica su capítulo “Herencia jurídica de la Edad Media. Instituciones, ideas y contradicciones (siglos XIX-XXI)” a un tema tan fundamental como la recepción del Derecho, en particular el Derecho local medieval – sobre el que ha publicado un libro recientemente–, y enfoca el interés en nuestros tiempos por las prácticas que se han heredado, así como por el conocimiento de cómo ha llegado, cómo ha evolucionado y cómo se ha conocido. La perspectiva historiográfica que sigue la profesora Morán representa una metodología muy acertada para conocer aspectos fundamentales de la herencia medieval hispana, al tiempo que expone los intereses que mueven a dirigir la vista al pasado medieval en el campo del Derecho. Como uno de los hitos que han llegado al siglo XXI, se centra en las Cortes, y entra en un tema tan debatido como si es León la cuna del parlamentarismo europeo. La profesora Morán se inclina por esta ciudad, y difiere en algunos puntos de la idea de un leonés de pro, el medievalista Carlos Estepa, que hubo de sufrir el enfado de sus conciudadanos por no defender con más ardor el papel de León como ciudad pionera del parlamentarismo.⁷

También en esa proyección de la Edad Media en la escena pública se incluye un trabajo que enfoca las repercusiones de la herencia hispana en Hispanoamérica; se trata del estudio del profesor Martín Ríos, que parte del interrogante de si tiene sentido estudiar la Edad Media europea en América. Las reflexiones sobre la legitimidad de realizar ese estudio conducen al autor a plantear el cambio de paradigma a través de la obra de historiadores españoles exiliados en México y de autores mejicanos que le lleva a coincidir con “la opinión generalizada desarrollada a lo largo del siglo XX consistió en afirmar que no sólo era posible, sino necesario, estudiar la Edad Media desde América con el fin de comprender mejor la realidad propia, sus herencias y estructuras de origen medieval”. Y con esta idea el autor hace un análisis muy interesante de los vestigios de la herencia medieval en Hispanoamérica presente en aspectos tan diversos como las instituciones, la toponimia, la onomástica, o las universidades. Martín Ríos, sin embargo, no comparte la opinión del medievalista mejicano Luis Weckmann, que consideraba a los mejicanos “más medievales que los españoles”, sino que apunta que “compartimos una matriz cultural hispana”.

7. *Diario de León*, 28 de febrero de 2018.

A la presentación de los estudios que permiten el conocimiento de la herencia medieval en España, se suma lo que aún queda por explorar, y los nuevos medios para seguir avanzando en el descubrimiento de nuevas evidencias y nuevos temas. Dos capítulos se incluyen con este objetivo, uno de la profesora Laura Fernández y otro del profesor Miguel Ángel Marzal. “Una Edad Media aún por descubrir. Catálogos y herramientas digitales para acceder a las colecciones de manuscritos iluminados” de la profesora Laura Fernández, se introduce en una dimensión distinta, la del espacio virtual. Aúna varios elementos que considera fundamentales a la hora de valorar las posibilidades que se ofrecen al estudioso del Medievo, o al interesado en el mundo medieval, a través de los manuscritos, que denomina “artefactos complejos”, “objetos preciosos y repositorios de información excepcional”. Basándose en la idea de la importancia de estudiar en profundidad “la dimensión icónica, textual, material y técnica” de bellísimos libros iluminados, y teniendo conciencia de la dificultad de acceder a ellos, la autora pone en valor la confección de catálogos de manuscritos medievales emprendida ya en el siglo XIX, pero intensificada en el siglo XX y más en el XXI, han llevado a cabo, archivos, bibliotecas, museos y otras instituciones culturales que tienen una colección interesante de documentación para ofrecer al investigador. En la catalogación destaca el papel que en la actualidad tiene la digitalización, no solo de los catálogos sino de los propios manuscritos iluminados medievales. Laura Fernández aporta valiosa información sobre las instituciones, internacionales y españolas, que han puesto a disposición del investigador catálogos y manuscritos digitalizados.

La aportación de instituciones al estudio de la herencia medieval se resalta en el capítulo del profesor Miguel Ángel Marzal, “La contribución de las humanidades digitales al conocimiento y difusión de la herencia cultural hispana”, en la que el autor expone las posibilidades de estudio del espléndido fondo documental que conserva la Fundación Fondo Kati, manejando las herramientas y procedimientos de las Humanidades Digitales. En su interés por exponer las técnicas más adecuadas y novedosas en la digitalización de documentos, el autor se detiene en ofrecer su visión de las Humanidades Digitales a través de una definición, en analizar las “convergencias” entre las Humanidades Digitales y las Ciencias de la Documentación, y en contemplar el nuevo ámbito de investigación que constituye el Ciberespacio. Esta parte teórica inicial pone las bases para entender cómo funciona el sistema que permitirá analizar la documentación que utilizará el historiador en general y el medievalista en particular. La parte práctica se ocupa del fondo Kati, que Marzal estudia y expone a partir del marco para la hipótesis del proyecto. El archivo familiar que se recoge en el fondo Kati es interesante *per se* y

especialmente lo es para ser tratado con el modelo de Humanidades Digitales que propone el autor, modelo de organización metodológica muy útil para el trabajo con medios digitales, pero que puede servir también al medievalista tradicional.

Para concluir, se plantea la cuestión de la forma de entender la Edad Media en nuestros días, cómo algunas facetas de la Edad Media parecen haber llegado hasta el siglo XX, y cómo ha sido en la segunda mitad de ese siglo cuando se ha producido un corte profundo con lo que de Medieval había llegado a ese siglo, al tiempo que se ha rescatado una Edad Media imaginada, en buena medida admirada y bien considerada, al contrario del desprecio que suscitaba la mirada a la supuesta forma de vida medieval que se podía encontrar en muchos lugares de España.

El conjunto, pues, reúne aspectos muy diversos que van de lo general a lo particular. Los capítulos componen un *collage* compuesto de casos reales junto a metodologías a seguir, de líneas historiográficas y de espacios en los que conocer documentación, incluido el espacio virtual. Afrontar esta tarea se ha presentado difícil, y se ha necesitado plantear la duda de si es posible, o incluso bueno, hacer un estudio general de la herencia medieval en España. Son demasiados los campos en los que esta herencia está presente en la cultura contemporánea, de manera que incluirlos en un libro es tarea imposible, de no ser que nos limitáramos a una lista temática o de casos en los que esa herencia está presente, lo que conduciría a una ausencia absoluta de análisis. Hay ausencias llamativas, como la herencia medieval en la gastronomía, cuyo interés queda de manifiesto hoy en día en la huella que dejan en internet los interesados en la cocina del Medioevo; algunos de los estudios más interesantes se llevan a cabo por cocineros que están rescatando recetas depositadas en archivos históricos,⁸ o por investigadores que analizan la huella culinaria de judíos, musulmanes y cristianos; los cocineros tratan de reproducir recetas en la restauración gastronómica de hoy en día acentuando las diferencias entre las tres comunidades, pero las costumbres culinarias no lo eran, excepto las prohibiciones que afectaban a musulmanes y judíos.

A pesar de los escollos, ha merecido la pena el esfuerzo de reunir trabajos diversos sobre la herencia medieval desde una perspectiva multidisciplinar. Se presentaba como necesidad en este momento de comienzo de la etapa d. C. (después de la COVID), cuando hay conciencia de cambios culturales importantes, plantear ¿qué debemos a ese tiempo que duró mil años? La respuesta ha de ser tarea, y compromiso, de los medievalistas del siglo XXI: defender la Edad

8. <https://tulaytula.com/comete-la-historia-una-vuelta-sin-complejos-a-la-dieta-toledana-medieval/>

Presentación

Media y su importantísima herencia. El desprecio hacia el Medievo que ha llegado a nuestros días y la tergiversación popular de la historia de esa etapa, en contraste con la admiración que provocan las obras de arte medieval, ha llevado a reacciones de medievalistas interesados en hacer llegar la “verdad”, mejor dicho, la objetividad de la historia. Al tiempo que un grupo de historiadores publicaba *Vox frente a la historia* (abril 2023),⁹ otro medievalista publicaba un mes después (mayo 2023) *Dix idées reçues sur le Moyen Âge*,¹⁰ donde defiende la Edad Media, al tiempo que apunta que el historiador no es un moralista, que que no ha de juzgar si el tiempo medieval que estudia es mejor o peor, sino que ha de plantearse su interés como “objeto de estudio y reflexión”.¹¹ Este ha sido el objetivo de este libro: presentar la herencia de la Edad Media como interesante objeto de estudio y reflexión, e invitar a seguir esta línea que el libro no solo sugiere sino que deja ampliamente abierta.

9. Casquete (ed.), *Vox frente a la historia*, *Op. cit.*

10. Martín Aurell, *Dix idées reçues sur le Moyen Âge*, París, JC Lattès, 2023.

11. Aurell, *Dix idées reçues sur le Moyen Âge*, 14.

Los judíos en los reinos hispánicos: el legado que se perdió en el camino

Asunción Blasco Martínez

Departamento de Historia. Universidad de Zaragoza

La Real Academia Española define la palabra legado, en su primera acepción, como “Disposición legalmente formalizada que de un bien o de una parte del conjunto de sus bienes hace el testador a favor de alguien y que debe ser respetada por el heredero o herederos”. Es similar a lo que allí mismo se define como herencia, en su primera acepción: “Conjunto de bienes, derechos y obligaciones que, al morir alguien, son transmisibles a sus herederos o a sus legatarios”. Para el caso que nos ocupa, parece más apropiada la segunda acepción que allí se recoge de legado: “Aquello que se deja o transmite a los sucesores, sea cosa material o inmaterial”.

De ahí que, en vez del vocablo herencia,¹ haya preferido usar el término legado, utilizado en 1972 por el hebraísta David Gonzalo Maeso en un libro, *El legado*

1. Mejor que las definiciones que la Real Academia Española proporciona para herencia en sus acepciones 4 y 5: “Rasgo o rasgos morales, científicos, ideológicos, etc. que, habiendo caracterizado a alguien, continúan advirtiéndose en sus descendientes

del *judaísmo español*,² que comprende un conjunto heterogéneo de 16 temas en los que se aborda la historia del pueblo hebreo, desde sus orígenes, y su influencia en el mundo occidental, en general, y en España.

Dicha monografía fue superada ese mismo año por una publicación en lengua inglesa, espléndida, coordinada y editada por Richard D. Barnett, titulada *The Sephardi Heritage: Essays on the History and Cultural Contribution of the Jews of Spain and Portugal*, en la que participaron los principales estudiosos de la historia de los judíos de entonces y que supuso un gran avance para el conocimiento de los judíos peninsulares medievales en diversos aspectos, como el arte y la arqueología, la historia intelectual (filosofía, ciencia, poesía y estudios bíblicos), la legislación, los manuscritos, los conversos, la Inquisición, el judeoespañol, etc.,³ una obra realmente encomiable, que parece haberse olvidado, y en la que el autor prefirió el término “Heritage” al de “Legacy.”

Por esos años, se publicaron más obras sobre el legado de los judíos hispanos. De entre ellas, cabe destacar los dos volúmenes en homenaje a Max Mazín,⁴ coordinado por Haim Beinart. Salió a la luz en 1992, en hebreo y castellano, con el título: *Moreset Sefarad: El legado de Sefarad*, y contenía 38 estudios que los principales expertos en historia de los judíos del momento realizaron con el fin de contribuir a una mejor comprensión “de la esencia del judaísmo sefardí”.⁵

El término “Legacy” dio nombre, en los años 80, a una serie documental estadounidense sobre la historia del pueblo judío, en nueve capítulos, producida por la PBS televisión y presentada por el político y diplomático israelí Abba Eban, que alcanzó gran difusión.⁶ A partir de esa producción, en 1984 se editó

o continuadores”, y “Rasgos o circunstancias de índole cultural, social, económica, etc., que influyen en un momento histórico procedentes de otros momentos anteriores”.

2. David Gonzalo Maeso, *El legado del judaísmo español*. Madrid, Editora Nacional, 1972.

3. Richard D. Barnett, *The Sephardi Heritage: Essays on the History and Cultural Contribution of the Jews of Spain and Portugal*, vol. I. *The jews in Spain and Portugal before and after the Expulsion of 1492*. New York, Ktav, 1971, 9.

4. Empresario español judío de origen ruso que presidió la comunidad judía de Madrid entre 1961-1969. Impulsor de proyectos educativos innovadores en el ámbito educativo y universitario, fue clave para la institucionalización de la comunidad judía española durante el franquismo.

5. Haim Beinart (ed.), *Moreset Sefarad: El legado de Sefarad*. Jerusalem, Editorial Universitaria Magnes - Universidad Hebrea de Jerusalén, 1992. 2 vol.

6. Conocido como “la voz de Israel”, Abba Eban fue el primer embajador del Estado de Israel en la ONU y en Estados Unidos (hasta 1959), y posteriormente fue elegido miembro de la Knéset por el partido Laborista israelí. Fue Ministro de Educación y Cultura

un libro en inglés que tres años más tarde se tradujo al español con el título *Legado. La civilización y los judíos*.⁷

Sería largo reseñar aquí todo lo que, con título similar o aproximado, se ha escrito en las últimas décadas para recoger lo que nos ha quedado de los judíos hispanos (sobre todo de los medievales), dentro y fuera de España, con el fin de rescatar su memoria, y darla a conocer. Desde monografías⁸ a actas de Congresos,⁹ catálogos de exposiciones,¹⁰ e incluso, en fecha más reciente, como dossier de una revista científica.¹¹

Sobre ese legado voy a reflexionar aquí, tanto sobre los bienes materiales, es decir, edificios, objetos, libros y escritos (manuscritos e impresos), como los inmateriales: la filosofía, la ciencia, la literatura, la música, los refranes, los dichos, las palabras, el pensamiento, etc.

Una tarea sin duda arriesgada, y no porque los judíos que habitaron en la Península (incluida Portugal) en la época medieval no nos legaran nada tras muchos siglos de permanencia en este lugar, sino porque de su legado material (barrio, sinagogas, baños rituales, objetos de uso religioso, libros, etc.) se conserva poco, muy poco. Tampoco queda mucho aquí de su legado inmaterial (onomástica, pensamiento, ciencia, música...) que existió, pero cuando ellos se marcharon en 1492 ese legado desapareció de nuestros territorios. No porque los desterrados lo destruyeran, lo ocultaran o se lo llevaran –que también–, sino porque tanto quienes los expulsaron como sus sucesores pusieron mucho empeño en eliminar su rastro (en lo material y en lo espiritual), recurriendo a métodos diversos, como

de Israel (hasta 1963) y después Viceprimer-Ministro (1966) y Ministro de Relaciones Exteriores (hasta 1974).

7. Abba Eban, *Legado. La civilización y los judíos*/Traducción de Salomón Lewinsky. Madrid, Sheva Publicaciones S.A., 1987.

8. Elie Kedourie (ed.), *Spain and the Jews. The Sephardi Experience 1492 and After*. London, Tames and Hudson Ltd., 1992.

9. *El legado material hispanojudío*. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1998. *El legado de los judíos al Occidente europeo. De los reinos hispánicos a la monarquía española*, Cuartos encuentros judaicos de Tudela, 11-13 de septiembre del año 2000. Pamplona, Universidad Pública de Navarra - Gobierno de Navarra, 2002.

10. *Memoria de Sefarad*. Toledo, Centro Cultural San Marcos, Octubre 2002 - Enero 2003. Toledo, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2002.

11. *El legado histórico de los judíos en la Corona de Aragón* es el título del dossier del nº 15 de la revista *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval* (2006/2008), coordinado por José Hinojosa Montalvo y Juan Leonardo Soler, que contiene artículos diversos sobre algunos de los antiguos territorios de la antigua Corona de Aragón.

a continuación veremos, con más vehemencia al principio, pero sin cesar en su empeño durante más de quinientos años. Un periodo más que suficiente para borrar la memoria de un pueblo que vivió, gozó y sufrió en suelo hispano junto con gentes de otras creencias religiosas (cristianos y musulmanes), con quienes contribuyó a forjar su historia y la nuestra.

Los que se exiliaron, en distintas oleadas (sobre todo en 1391, 1492, 1496 y 1498) pasaron a ser los sefardíes, es decir, los judíos que procedían de Sefarad, la península Ibérica. Es a ellos a quienes corresponde esta denominación y no a sus antecesores, que habitaron y murieron aquí, y según su procedencia se consideraban aragoneses, castellanos, catalanes o navarros (y así se identificaron cuando precisaron los servicios de un notario público) y en última instancia hispanos, porque el término España, como traducción de Hispania, acuñado en la época romana y utilizado en la visigoda, siguió usándose en la época medieval, según se recoge en registros de Cancillería de comienzos del siglo XV.¹² Fueron los descendientes de esos exiliados, que durante siglos conservaron el patrimonio inmaterial de sus antepasados (su onomástica, sus romances y cantares, su música, su gastronomía y sus costumbres), quienes nos devolvieron, sobre todo a partir del siglo XX, parte del legado que sus ancestros se habían llevado consigo, despertando en unos pocos españoles la curiosidad y el interés por reanudar el contacto con el mundo sefardí, por recuperar tradiciones de antaño y por conocer un poco mejor el pasado compartido con sus predecesores judíos.

1. Después de 1492, el borrado de su memoria

Una vez que se hizo efectiva la orden de expulsión de 1492, la Corona y los dirigentes hispanos, la Iglesia, la Inquisición y la sociedad cristiana en general (y muy especialmente el pueblo llano, que odiaba a los judíos), emprendieron una tarea que anhelaban desde hacía tiempo: tras eliminarlos de nuestros territorios, había

12. En una carta que el rey Martín el Humano dirigió el 3 de agosto de 1408 a su consejero Berenguer de Bardaji, letrado de Zaragoza, le encomendaba que adoptara las medidas pertinentes para evitar que Hasday Crescas, líder espiritual y rabino de Zaragoza, que atravesaba por una situación económica muy delicada, abandonara la ciudad en busca de un puesto mejor retribuido. Manifestaba en su escrito que sería una pena perderlo: “por esguard de la sciencia e virtudes del dito maestre Arzay, el qual segunt es notoriament manifestado es el mas abto rav e profundament dotado de sciencia judayca que judío que sia en Spanya...”. Asunción Blasco Martínez, “Azday/Hasday Cresques/Crescas: líder espiritual y hombre de Estado”, *Tamid*, 15 (2020), 95-182 (161-162 y 181-182).

que borrar su huella y su memoria, sus ideas y sus prácticas religiosas y, en consecuencia, su patrimonio material e inmaterial. Se dijo entonces que, de este modo, quienes habían optado por quedarse y recibir el bautismo lo tendrían más fácil para desligarse de su pasado y acomodarse a su nueva condición de cristianos. Y en parte lo consiguieron, porque después de las expulsiones de 1492 (de Castilla y Aragón) y 1498 (de Navarra) solo permanecieron en suelo hispano los conversos. Los primeros judeoconversos trataron de convencer a sus antiguos correligionarios para que se bautizaran, pero en la segunda mitad del siglo XV, y sobre todo desde que se puso en marcha la Inquisición, el hecho de tener un antepasado judío (de segunda, tercera o cuarta generación) pasó a ser un estigma que había que disimular y llevar lo mejor posible. Por eso, la mayoría de los renegados trataron de pasar desapercibidos y se esforzaron por disimular su origen. De ahí que algunos, en el momento de recibir el bautismo, adoptaran un apellido desprovisto de connotaciones judaicas, a ser posible de carácter hagiográfico, es decir, estrechamente relacionado con Jesús (sus denominaciones y reliquias: Salvador, Santa Cruz), la Virgen María (Santamaría, Santa Ana, San Joaquín), la Santa Fe, los apóstoles (San Juan), los santos mártires (San Vicente), los fundadores de órdenes religiosas (San Antón, Santa Clara) y los ángeles y arcángeles (Santángel).¹³

Pero ni aún así lo consiguieron, porque el brazo de la Inquisición, que se valía de métodos que hoy calificaríamos de “poco ortodoxos”, llegó muy lejos. Los procesos inquisitoriales demuestran que el Santo Oficio condenó a muchos conversos o descendientes de judeoconversos por realizar prácticas calificadas de judaizantes de escasa entidad, como comer carne los viernes, engalanarse y ponerse ropa limpia los sábados o tomar el *jamín* (o *adafina*), un potaje o puchero que a veces les proporcionaban sus antiguos correligionarios. Pequeñas cosas que nada tenían que ver con los fundamentos teológicos de la nueva doctrina, pero que podían acabar, como de hecho ocurrió, trastocando la vida de muchos bautizados descendientes de judíos. No es de extrañar que fuesen los propios conversos quienes, tras renunciar a su nombre y gentilicio, a sus creencias y a sus costumbres ancestrales, trataran de eliminar de su entorno cualquier objeto relacionado con sus antiguas creencias que pudiera comprometerles y llevarles a declarar ante el Tribunal inquisitorial.

A partir del siglo XV la palabra judío y sus derivados adquirieron connotaciones peyorativas, por lo que quien más quien menos trató de eliminarlas

13. Asunción Blasco Martínez, “Hagionomástica en judeoconversos aragoneses”, *Memoria Ecclesiae*, XXIV (2004), 121-144.

de su entorno. Incentivos para obrar así no faltaron: baste recordar los tratados contra judíos que jalonan toda la Baja Edad Media, desde el *Pugio fidei adversus mauros et judaeos* de Raimundo Martí (siglo XIII), pasando por el *Tratado contra los judíos* de Jaime Pérez de Valencia¹⁴, el *Zelus Christi* del converso Pedro de la Cavallería¹⁵ o el *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina,¹⁶ y los sermones, en ocasiones incendiarios, de algunos predicadores que recorrieron buena parte de la Península, como los del valenciano fray Vicente Ferrer, o los del caspolino Martín García Puyazuelo.

Años después del edicto de expulsión, se seguía viendo a los judeoconvertos, por su condición de descendientes de judíos, como una amenaza ante la cual la comunidad cristiana no podía bajar la guardia. La judeofobia de Quevedo en *El Buscón* (1626) entronca con la literatura polémica anterior y sobre todo con la obra de Vicente Acosta (*Discurso contra los judíos*, 1623) en la que el judaísmo tradicional medieval se fusionaba con las nuevas formas del antisemitismo moderno¹⁷. Diego de Espés, autor de una Historia eclesiástica de Zaragoza, que pese a no estar editada hasta fecha reciente alcanzó gran repercusión, cuando se refiere a los judíos suele hacer alusión a su pertinaz obcecación al negarse a aceptar la buena Nueva representada por Jesús y su Evangelio, al tiempo que les responsabiliza de buena parte de los males acaecidos en suelo hispano, sobre todo desde la invasión del islam en el año 711.¹⁸ Y es que incluso con posterioridad a 1492, el pueblo judío, desterrado de la Península, seguía siendo muy mal visto por las gentes de este país:

14. Justo Formentín Ibáñez y María José Villegas Sanz, *Jaime Pérez de Valencia. Tratado contra los judíos*. Madrid, Aben Ezra, 1998.

15. Sobre este tratado, véase Núria Gómez Llauger, “Intención y retórica en el *Zelus Cristi* contra iudaeos, sarracenos et infieles de Pedro de la Cavallería (1450)”, *Hispania Sacra*, 72 (2020), 339-350.

16. Alonso de Espina, *Fortalitium fidei contra iudaeos, sarracenos et alios christianae fidei inimicos*. Lyon, G. Balsarin, 1487.

17. Vincent Parello, “Judío, puto y cornudo: “La judeofobia en el *Buscón* de Quevedo”, *Sociocriticism*, XXVI (2011), 245-265 (264). Véase también Edward Glaser, “Referencias antisemitas en la literatura peninsular de la edad de Oro”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, VIII (1954), 39-62.

18. Asunción Blasco Martínez y Pilar Pueyo Colomina (coords.), *Historia Ecclesiástica de la ciudad de Çaragoça: desde la venida de Jesuchristo, señor y redemptor nuestro, hasta el año de 1575*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2019, ff. 26v, 27v, 668v y 1021r.

como un ser abominable, responsable de la muerte de Jesús,¹⁹ y del que un buen cristiano no se podía fiar porque por naturaleza era usurero (trataba de arruinar a los cristianos), amén de pérfido (realizaba actos execrables, como la profanación de las hostias consagradas) y malvado (raptaba y asesinaba niños cristianos para elaborar con su sangre sus panes ázimos). Una imagen que se proyectaba también sobre los conversos que, para muchos cristianos viejos, seguían manteniendo su identidad judía. Tal fue la imagen que prevaleció en este país durante cinco largos siglos, y la que perduraba a comienzos del siglo XX, según reconoció el escritor Vicente Blasco Ibáñez durante una visita que realizó a Gibraltar, el único lugar de la Península donde por entonces existía una comunidad judía:

Para una gran parte de los españoles no existe otro judío que el que todos hemos visto aparecer en óperas y melodramas (...) que solo sabe discurrir y preparar maldades contra el cristiano y vive esclavo de su inextinguible avaricia. Sus hijas son siempre hermosas, pero él es el prototipo de la fealdad y de la miseria.²⁰

Y es que, desde finales del siglo XIX, al sentimiento cristiano antijudío medieval se había añadido cierto racismo, al albor de lo que acontecía en Francia, Italia y Europa central.²¹

2. Vestigios materiales e inmateriales

Con esta actitud, no es de extrañar que a mediados del siglo XX los vestigios materiales que pudieran recordar la presencia judía en la Península hubiesen desaparecido casi por completo. La consulta a diferentes personas residentes en España en torno a los años 60 sobre reminiscencias de su niñez relacionadas con judíos encuentra una respuesta unánime: por entonces, no había nada a la vista que tuviera relación con ellos, salvo la obligada alusión a judíos

19. Una carga que pesaba sobre los judíos desde San Pablo, que en su epístola I a los Tesalonicenses (2, 14-16) los responsabilizó de la muerte de Jesús.

20. Vicente Blasco Ibáñez, *Crónicas de viaje: Gibraltar, Argel, Toledo, El Escorial*. Valencia, Carena editors, 2011 (ex Óscar Monterreal Gil, *La judería de Toledo en la Edad Media: el arte en su entorno*. Tesis doctoral. Madrid, Universidad Complutense, 2015, 10, nota 6).

21. Sobre la postura adoptada por la opinión pública, las corrientes culturales y la política exterior en ese período, véase Isidro González García, "España y el problema judío en la Europa del siglo XIX", *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, VII (1986), 123-140.

bíblicos en sermones, procesiones y representaciones litúrgicas, especialmente durante la Semana Santa.

Incluso hoy, después del gran esfuerzo realizado en los últimos cuarenta años para exhumar y rescatar del olvido restos camuflados o enterrados, apenas tenemos vestigios materiales fiables de judíos en suelo hispano.

Las sinagogas, sus edificios más emblemáticos, tras la expulsión se remodelaron y se transformaron en iglesias (como en Segovia²² y Burgos²³) y ermitas (caso de Híjar, en Teruel), o se utilizaron para otros menesteres (escuelas, como en Córdoba). Muchas se derribaron para edificar un templo cristiano, como aconteció en Zaragoza donde, en el lugar que ocupaba la sinagoga Mayor, se alzó primero una iglesia dedicada a Nuestra Señora de Belén (1560), que poco después fue demolida para levantar (aprovechando el espacio de otras dependencias afines al antiguo oratorio judío) la iglesia de la Compañía de Jesús, espléndido edificio barroco, que todavía perdura.²⁴

Las sinagogas recuperadas,²⁵ y restauradas, son pocas: dos en Toledo (la del Tránsito o de Samuel ha-Leví²⁶ y la de Santa María la Blanca, que se utilizaban como iglesias) y una de Córdoba, redescubierta y valorada gracias al académico e historiador Fidel Fita (1835-1918), jesuita, que anteponiendo su condición de historiador a la de ferviente católico realizó una labor encomiable en pro de su preservación; usada como hospital, ermita de San Crispín y San Cipriano y es-

22. En 1428 pasó a ser iglesia del Corpus Christi. Tras el incendio que sufrió a finales del siglo XIX, quedó arrasada. En su lugar se alza hoy la capilla de monjas franciscanas. José Luis Lacave, *Juderías y sinagogas españolas*. Madrid, Mapfre, 1992, 211.

23. Ricardo Muñoz Solla, "El destino de la sinagoga de Burgos después de 1492", *Boletín de la Institución Fernán González*, 234-235 (2007), 87-122 y 337-376.

24. Asunción Blasco Martínez, *La judería de Zaragoza en el siglo XIV*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988, 144-147.

25. En el pleno sentido de la palabra, porque no es lo mismo disponer de una antigua sinagoga que tener el lugar en el que hubo una sinagoga.

26. En 1500, el visitador de la Orden de Calatrava ordenó que las inscripciones hebreas que ornaban sus paredes fuesen rascadas y enjalbelgadas, por considerarse "cosa muy necesaria y será servicio de Dios". Por suerte, la orden no se hizo efectiva. Jaume Riera Sans, "Acopio y destrucción del patrimonio hispanojudío", en *El legado material hispanojudío*, op. cit., 93-114 (289). En 1964 pasó a ser la sede del Museo Sefardí de Toledo.

cuela, y modificada en diversas ocasiones para adaptarla a sus nuevas funciones, no se abrió al público hasta los años 80, y al principio se hizo con restricciones.²⁷

No puedo olvidar aquí la recientemente identificada sinagoga de Híjar (Teruel) que, pese a la repercusión nacional e internacional de su descubrimiento, y a que fue declarada BIC el 6 de marzo de 2018, ha pasado inadvertida en algunos medios nacionales. Desde hace tiempo, se suponía que estuvo, o podía estar, donde hoy se alza la ermita de San Antón. Hace unos años, pocos, mientras dos vecinos tocaban las campanas, se desplomó la torre de la ermita, lo que ocasionó gran revuelo y exigió la intervención de los responsables de Patrimonio y la consiguiente planificación de un proyecto para apuntalar el edificio. Afortunadamente, y a raíz de unas “Jornadas-Coloquio Internacional sobre el Patrimonio de Híjar” celebradas en esa villa en octubre de 2016, el mencionado proyecto fue reemplazado por otro que proponía una prospección arqueológica urgente en el edificio. Las excavaciones realizadas confirmaron lo que los documentos parecían indicar: que la sinagoga estuvo allí, que la mayor parte del edificio era del siglo XV (paredes, suelo y techumbre mudéjar) y que donde estaba el altar mayor y el retablo, presidido por una imagen de San Antonio abad con un cerdito, había estado el *hejal* o *arón*, es decir, el armario en el que se guardan los rollos de la *Torá*. La sorpresa fue mayúscula cuando en el 2018 se descubrió que, debajo de las pinturas de color azul que recubrían sus tres paredes con motivos cristianos, había otras, también en tonalidades azules, con representaciones de objetos propios del judaísmo (una *menorá* o candelabro judío de siete brazos) y escrituras hebreas (pasajes de Salmos) alrededor.²⁸ Es de suponer que esas pinturas y grafías hebreas se realizarían a comienzos del siglo XV, pues la licencia eclesiástica para efectuar la obra es de 1410.²⁹ Sobre el dintel de la puerta principal de acceso todavía figura el antiguo rótulo: “San Antonio Abad”. La placa que, para ampliar

27. Parece ser que recientemente se ha localizado en sus aledaños el baño ritual o *micvé*.

28. Antonio Hernández Pardos y Jesús G. Franco Calvo (coords.). *La antigua sinagoga de Híjar. Claves de un monumento excepcional. The old synagogue of Híjar. Keys to an exceptional monument*. Teruel, Acrótera, 2019.

29. Asunción Blasco Martínez, “Las sinagogas de Aragón: datos de los últimos diez años”, en *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval. En memoria de José Luis Lacave Riaño*/coords. Ana María López Álvarez y Ricardo Izquierdo Benito. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2003, 188-227 (200, nota 40).

la información, se colocó al lado de esa puerta no parece la más apropiada, pues dice así: “Sinagoga de San Antón (siglo XV)”³⁰

Quedan restos, parciales, de la sinagoga Mayor de Barcelona (en el número 7 de la calle de Santo Domingo³¹), hoy cerrada al público, y de la de Segovia, a la que me he referido anteriormente. De otras, como la de Lorca, sólo se conserva la planta, con los puntos de arranque sobre los que se cimentaba el edificio.³²

No incluyo en el grupo a las pretendidas sinagogas del Agua (en Úbeda, Jaén) y Utrera (Sevilla) porque hasta la fecha no hay pruebas que demuestren lo que la prensa y algunos particulares y políticos tratan de reivindicar. En su día, los esfuerzos por promocionar una supuesta sinagoga en Tárrega, tras el estudio del profesor Flocel Sabaté quedaron, como diría Sebastián de Covarrubias, en agua de borrajas.³³

Las academias rabínicas o Casas del Talmud de Zaragoza, de excelente calidad según reconocían los jurados de esa ciudad en el año 1500, también fueron demolidas, y el trazado de las calles de la judería cerrada, remodelado por completo. Pero a juicio de los coetáneos, había que hacerlo, porque en esa zona, que después de 1492 se empezó a llamar Barrio nuevo, “quedaban muchas memorias por los edificios de aquella estar como estaban de los dichos jodios, en tal manera que en la dicha judería siquiere Barrio nuevo muy pocos hombres de bien querían ni quieren vivir ni habitar”, porque se había convertido en un lugar de mala reputación en el que se refugiaban “mujeres mundarias” y donde “los bolicios y scandalos y malos usos” estaban a la orden del día. Además, según se especifica en documentos municipales de la época, en algunos arcos de puertas y entradas había “ciertas letras judaicas”, y cuando acontecía que debía pasar por allí una procesión o un presbítero para atender a algún enfermo o llevar a enterrar a un difunto, se veían obligados a inclinar la cruz que solían portar, lo que constituía

30. [https://es.wikipedia.org/wiki/Sinagoga_de_San_Antón_\(Híjar\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Sinagoga_de_San_Antón_(Híjar)). Consultado el 1 de febrero de 2023.

31. Jaume Riera i Sans, “Juderías y sinagogas en Cataluña diez años después”, en *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval. En memoria de José Luis Lacave Riaño*/coords. Ana María López Álvarez y Ricardo Izquierdo Benito. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2003, 229-251 (249).

32. Ana Pujante Martínez, “La sinagoga del castillo de Lorca”, *Verdolay*, 9 (2005), 293-320.

33. Flocel Sabaté, “En torno a la identificación de sinagogas medievales: El caso de Tárrega”, *Sefarad*, 59 (1999), 127-158.

una grave humillación para la cristiandad.³⁴ Razones más que suficientes en aquel entonces para justificar la demolición de prácticamente todo el barrio.

En cuanto a los baños rituales (o *micvaot*), tan necesarios para que (sobre todo) las mujeres judías pudieran cumplir con las leyes de pureza, después de 1492 se utilizaron como almacén, depósito o tenería, y con el paso del tiempo quedaron enterrados o fueron destruidos, como ocurrió en Zaragoza. Con total seguridad, hasta ahora solo se ha recuperado el *micvé* de Besalú, descubierto casualmente por un vecino en 1964. Intentos por hallar otros, de momento han fracasado. Según parece, se está trabajando en la recuperación del de Córdoba, cabe esperar que se haga con sensibilidad y cautela, pues el propio diseño de estas instalaciones, medio enterradas en el subsuelo y a veces a considerable profundidad, pueden inducir al arqueólogo a ver baños rituales donde ni los hay ni los ha habido nunca. Es lo que ocurrió en Palma de Mallorca, donde un estudio serio y razonado del profesor José Luis Lacave consiguió desjudaizar unos baños que se tenían por tales cuando no lo eran.³⁵

Otro tanto ha acontecido con la identificación de posibles *mezuzot*, es decir, los huecos que se practicaban en la parte superior derecha del dintel o jamba de las puertas de entrada a las viviendas de los judíos, en los que se insertaban unos estuches que contenían (contienen) un pergamino (la *mezuzá* propiamente dicha, en plural *mezuzot*) en el que están escritos unos fragmentos del Deuteronomio, concretamente del *Shemá Israel*, una de las oraciones más importantes del judaísmo.

En los últimos años se han encontrado en excavaciones, en diversos puntos de la Península (Teruel, Lorca, Zaragoza...), fragmentos cerámicos y vítreos que hipotéticamente pudieron formar parte de candelabros (*janukías*) para la fiesta de las Luces o de *Januká*. Cuando el hallazgo se reduce a dos candiles, la identificación no es segura. Mayor credibilidad tienen los sellos personales, que escasean, al igual que los utilizados para marcar panes ázimos, cada vez más controvertidos.

Más fiables resultan las lápidas funerarias escritas en hebreo, procedentes de antiguos cementerios judíos (Montjuich en Barcelona, Gerona, Vitoria, el de Berrocal de Plasencia...), y algunas placas que formaron parte de edificios comunales (cofradías, hospitales), alusivas a un patrocinador o benefactor, que a veces forman parte como elemento constructivo, de una edificación posterior, como las de Barcelona (calle de Marlet, nº 1) y El Frago (calle Mayor, nº 25, en

34. Blasco, *La judería*, op. cit., 250, doc. 39 (año 1500).

35. José Luis Lacave, "De cómo se judaizan unos baños: Mallorca", *Raíces. Revista judía de cultura*, 6 (1989), 29-31.

provincia de Zaragoza). Por desgracia las piedras se mueven, en palabras de Jaime Riera, como si tuvieran patas,³⁶ por lo que pueden aparecer lejos de su lugar de origen. Algunas piedras tumulares se esfumaron para siempre ya en el siglo XV.³⁷ Otras, pese a su gran tamaño, aparecieron y desaparecieron, como las de Calatayud, Uncastillo y Teruel (relacionada con Mosé Najarí).³⁸ Y lo mismo ha ocurrido con algunos sellos hebreos.³⁹

En cuanto a los libros y escritos religiosos en hebreo, apenas quedan, ni manuscritos ni impresos. Y eso que la mayor riqueza que un judío piadoso podía guardar en su casa era la Biblia hebrea, llamada en hebreo *Micrá*⁴⁰ o *Micdasiá*,⁴¹ que en principio cada varón judío debía copiar personalmente a lo largo de su vida, si no en su totalidad, al menos la parte correspondiente a la Torá (o *Hu-*

36. Riera, “Acopio y destrucción...”, art., cit., 112.

37. En 1424 las piedras tumulares del cementerio judío de Mallorca fueron arrojadas al mar, por orden de los jurados, para construir el muelle. Gabriel Llompart, “Miscelánea de arquitectura y plástica sacra mallorquina (siglos XIII-XVI)”, *Analecta sacra Tarraconensia*, 46 (1973), 83-114 (114).

38. José Ramón Ayaso, “Lápida sepulcral de Mosheh Najarí (Teruel)”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 67 (2017), 171-181. La de Uncastillo, que era enorme, desapareció sin dejar rastro, y antes de que se pudiera proceder a su estudio.

39. Francisco Cantera Burgos, “Dos sellos hebraicos inéditos y algunas consideraciones más sobre estos”, *Sefarad*, 14 (1954), 368-372.

40. El 26 de mayo de 1424 Bartolomé Cubero, neófito, “porgadero” (hacia purgadores) y vecino de Zaragoza, vende a Mosé Avendada, judío habitante en esa ciudad, “hun livro clamado Micra en abrayco, en el qual son las gueyto profecías que claman los jodios, el qual yes con tavlas cubertado e cubiertas las tavlas de cuero vermello con claveos et cerrados d’argent”, por precio de 20 florines de oro del cuño de Aragón, que recibe. Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza, García Gavín, 1424, f. 89v.

41. Poseía un hermoso ejemplar Juan Sánchez de Calatayud, hijo de Alazar Golluf, que antes de recibir el bautismo se llamaba Açach Golluf. Tras su conversión, en 1390 lo vendió a Judá Alulayech, judío de Valencia, por 75 florines de oro del cuño de Aragón. Sin duda el libro “clamado Biblia en romanç et en ebrayco yes clamada Machdextra”, lo valía, pues iba provisto de “cubiertas de cuero bermello, cozido e obrado, e yes guarnida en los encerramientos de cabos e tachones de argent”, por medio de Salomón Mohev, judío de Zaragoza, corredor público de libros. Asunción Blasco Martínez, “Alazar Golluf, regente de la tesorería de la reina de Aragón, y su entorno familiar (siglos XIII-XV)”, en *Cristianos y judíos en contacto en la Edad Media: Polémica, conversión, dinero y convivencia*/eds. Flocel Sabaté y Claude Denjean. Lleida, Milenio, 2009, 481-580 (552-554, apéndice 23).

más).⁴² De los que se conservan, la mayoría está fuera de nuestro país: como la maravillosa *Hagadá* (libro que se lee durante el *Seder* o cena de *Pesaj*) de *Sarajevo*, de mediados del siglo XIV, originaria de la Corona de Aragón, que se conoce con ese nombre porque se conserva en el Museo Nacional de Bosnia y Herzegovina. La Biblia que el zaragozano Ezra ben Mosé ben Eleazar escribió de su puño y letra y terminó en 1341 (según consta en el colofón), que durante años conservó su familia, hoy se guarda en la Biblioteca Nacional de Israel, en Jerusalén.⁴³ Los Responsa rabínicos (*Teshuvot*), género literario que contiene las respuestas que los rabinos hispanos de mayor renombre y prestigio dieron a las preguntas (*Sheleot*) que sus correligionarios les formulaban sobre cómo aplicar la ley de forma puntual, a partir de la legislación (*Halajá*) y la costumbre, también están en el extranjero; al igual que sus *Derasot* o libros de sermones, como el de rabí Bahya ben Aser, que vivió en Zaragoza en el siglo XIII, que se considera el primer manual hebreo de sermones.⁴⁴ Respecto de los incunables hebreos, producidos en Guadalajara e Híjar, dos de las imprentas hebreas más antiguas de la Península, los pocos que quedan en España se guardan en la Biblioteca Nacional. El resto está fuera de nuestras fronteras, preferentemente en Estados Unidos, Israel e Italia.

La producción científica de los judíos hispanos fue extensa e importante. Destacaron en el campo de las matemáticas y la astronomía, la medicina y las ciencias naturales y en las ciencias ocultas, como la astrología, la alquimia y la nigromancia. También fueron maestros en el pensamiento y la filosofía. Y lo hicieron con aportaciones originales, como compiladores y como traductores del

42. Otro converso, Alfonso Yanguas, asimismo domiciliado en Zaragoza, en febrero de 1428 vendió a don Astruc Rogat, judío de esa ciudad, “hun livro mio judiego, clamado Homas, scripto en pergamino a dos paynas, encaxado, cubierto de damasqui vert, con quatro cerraduras guarnecidas de argent”, por 20 florines que recibió junto con el “aliara” o alifara, un convite que se ofrecía al vendedor como complemento del precio. José Cabezudo Astrain, “Noticias y documentos sobre los judíos zaragozanos en el siglo XV”, *Sefarad*, 14 (1954), 372-391 (382).

43. Se la debieron llevar al exilio y sus descendientes la mantuvieron en su poder hasta que a comienzos de los años 90 del pasado siglo la donaron al Museo de Israel, donde se conserva y ocasionalmente se exhibe. Rafael Weiser (ed.), *Books from Sefarad. The Exhibition at the Israel Museum*. Jerusalem, Ministry of Education and Culture - The Israel Museum - The Hebrew University, 1992, 26-27.

44. Carmi Horowitz, “Predicadores, sermones y tratados homiléticos”, en Haim Beinart (ed.), *Moreset Sefarad: El legado de Sefarad*. Jerusalén, 1992, vol. I, 393-408 (398).

árabe al hebreo y al romance. Sus obras, conocidas y valoradas desde antiguo, constituyen un referente según han demostrado los estudiosos.⁴⁵

Algunos documentos escritos en hebreo (contratos matrimoniales o *ketubot*, arrendamientos de la sisa sobre el vino y la carne, decisiones judiciales, inventarios, testamentos...), completos o fragmentarios, han sobrevivido porque permanecieron camuflados en las encuadernaciones de algunos códices medievales conservados en fondos de archivos. En los territorios del antiguo reino de Aragón también disponemos de firmas autógrafas que algunos judíos plasmaron en caracteres hebreos, acompañadas a veces de cláusulas introductorias y de aclaraciones (escritas en grafías hebreas pero cuya lengua era el hebreo o el romance, en función de los conocimientos y preferencias del firmante), al pie de algunos documentos registrados en protocolos notariales aragoneses de los siglos XIV y XV. Al estar en libros de notarios cristianos, escaparon a la censura. Su estudio ofrece muchas posibilidades.⁴⁶

El resto se perdió o está fuera de nuestras fronteras. Y hasta cierto punto es lógico que haya sido así, porque –como he dicho– cualquier texto escrito en hebreo era motivo suficiente para ser denunciado a la Inquisición.⁴⁷ Objetivo de especial persecución por parte de las autoridades eclesiásticas fue el Talmud, ya desde el siglo XIII, y muy especialmente durante la segunda mitad del siglo XV, cuando los delegados del inquisidor general Tomás de Torquemada organizaron quemas públicas de libros hebreos e incluso de traducciones bíblicas.

Lo que por suerte no se hizo, fue eliminar de los archivos españoles los documentos latinos y romances de la época medieval, donde su presencia y su forma de vida quedó registrada tanto en los fondos notariales, municipales y eclesiásticos como en los de Cancillería real. No falta alguna excepción, como la de un manuscrito de la catedral de San Salvador de Zaragoza, escrito por el canónigo Antón Barberán, que se conoce como el primer *Libro de los Actos fechos por el*

45. David Romano, *La ciencia hispanojudía*. Madrid, Mapfre, 1992.

46. Asunción Blasco Martínez, “Multigrafismo en la documentación notarial aragonesa: textos en hebreo/aljamiados (siglos XIV-XV)”, en *Congreso de Cultura Escrita: avances, experiencias y retos en archivos, bibliotecas y cultura escrita*, Universidad de Cantabria, Santander, 5 y 6 de mayo de 2022. En prensa.

47. Javier del Barco, “Libros hebreos e Inquisición: Uso y reutilización de manuscritos e incunables hebreos requisados por el santo Oficio”, *III Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais*. Alcalá de Henares, junio de 2015. Consulta en red.

Capítulo principiado año MCCCCLXXXV, en el que algunos pasajes relativos a conversos aparecen barreados, es decir, tachados con tinta.⁴⁸

3. Solo alusiones vejatorias

Hasta muy avanzado el siglo XX no hubo interés ni por los judíos ni por su cultura.⁴⁹ Para la mayor parte de la sociedad española constituían un grupo, una secta o algo peor que no interesaba. Los días de Semana Santa, en algunas procesiones, los judíos bíblicos estaban presentes en los pasos, pero casi siempre con imágenes denigrantes, porque las figuras que se asociaban con ellos no eran las de San Pedro, Santiago o San Pablo, sino la de Judas, el apóstol traidor.

Cuando aparecían en escenas pictóricas, si bien no iban provistos con gorro frigio, como los askenazíes, su actitud solía ser totalmente reprochable por anticristiana: se los representaba alanceando a Jesucristo en la cruz, profanando hostias consagradas, martirizando a un pobre niño cristiano o tapándose los oídos y los ojos porque se negaban a escuchar al predicador o catequista cuando les hablaba de la buena nueva en iglesias o sinagogas. Su aspecto no era agraciado, sino grotesco, con nariz prominente y mirada aviesa, y con frecuencia se les mostraba aferrados a una bolsa de monedas o contando dinero, como correspondería a un reputado usurero.

En algunas esculturas, ubicadas a la entrada de algunos templos cristianos, la Iglesia se hallaba representada como una mujer espléndida y radiante, frente a la sinagoga, también con forma de mujer, pero derrotada y con una venda cubriéndole los ojos, como en la catedral de Santa María la Real de Pamplona.

Hay santos, con frecuencia niños, que sin ser reconocidos como tales por la Iglesia alcanzaron esta categoría y fueron objeto de culto por aclamación popular, y que siguen venerados en iglesias por haber sido supuestamente (nunca se pudo verificar) masacrados por judíos. Uno de los casos más flagrantes, junto al del Niño de la Guardia, es el de Santo Dominguito de Val, de Zaragoza, de cuyo crimen, acaecido según cuenta la leyenda a mediados del siglo XIII a manos de judíos de esa ciudad, no se ha podido demostrar nada, ni siquiera que los protagonistas

48. Se conserva en el Archivo Capitular de la Seo de Zaragoza y constituye la pieza fundamental de la tesis doctoral de Jorge Andrés Casabón sobre la historia de la iglesia catedralicia de Zaragoza en el siglo XV, en avanzado proceso de realización.

49. Antonio Marquina y Gloria I. Ospina, *España y los judíos en el siglo XX: la acción exterior*. Madrid, Espasa Calpe, 1987.

hayan existido.⁵⁰ Pero a día de hoy, el Niño sigue teniendo una gran capilla en la catedral de San Salvador de Zaragoza, imágenes y cuadros en otras iglesias de la ciudad (en San Gil), una calle céntrica (que en tiempos era la de la entrada a la judería) e incluso una parroquia bajo su advocación. Más aún, en la procesión del Rosario de cristal, que desde 1889 recorre las calles más céntricas de la ciudad el 13 de octubre, en la que se portan faroles de mano y carrozas de cristal emplomado (algunas espectaculares y de gran belleza), el Santo Niño tiene, desde los años 50, un farol de tamaño considerable, porque es el santo patrón de los monaguillos y de los infantes de la escolanía de la ciudad. También se le venera en otros lugares de Aragón, e incluso de otras comunidades, como Sevilla.

Asimismo se mencionaba a los judíos en las homilías que se pronunciaban desde el púlpito durante los servicios religiosos de Semana Santa y en algunos pasajes de las lecturas sagradas, pero eran referencias a judíos bíblicos y a los coetáneos de Jesús, y solían ser vejatorias. Y lo mismo ocurría en el lenguaje que se empleaba en la vida cotidiana, pues hasta hace relativamente poco tiempo se consideraba que hacer una bribonada era “realizar una judiada” y cometer una mala acción o mentir constituía motivo suficiente para merecer el epíteto de “judío”. Así lo refrendaba el *Diccionario de Autoridades* de 1732, donde entre otras acepciones se dice del judío: “así llaman a los muchachos a los que en las procesiones de Semana Santa van tocando las trompetas y las bocinas”, y también: “voz de desprecio e injuriosa que se usa en casos de enojo e ira”. En cuanto al *Diccionario de la RAE*, en sus ediciones de 1925, 1947 y 1956 la voz “judiada” reunía las siguientes acepciones: 1) “acción propia de judíos”, 2) “grupo de judíos”, y en sentido figurado: 3) “acción inhumana” y 4) “lucro excesivo y escandaloso”. Mientras que el término “hebreo” (sinónimo de judío), en sentido figurado se consideraba sinónimo de “mercader, avaro y usurero”. Descalificaciones que en la edición de 1970 ya no se contemplan.

Por el hecho de tener antecedentes judíos, aunque fuesen lejanos, se produjeron situaciones embarazosas para algunas familias españolas, que conviene recordar. Es el caso de los “Chuetas” de Mallorca, epíteto que se aplicaba a los miembros de las familias Aguiló, Bonnín, Cortés, Forteza, Fuster, Martí, Miró,

50. M^a. José Sánchez Uson, “El niño-mártir Dominguito de Val: a la santidad a través de la leyenda”, en *Muerte, religiosidad y cultura popular, siglos XIII-XVIII* / coord. Eliseo Serrano Martín. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994, 119-150, y José Ignacio Gómez Zorraquino, “Santo Dominguito de Val: la ‘tradición’ como arma arrojadiza a disposición de los poderes establecidos”, *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 45 (2019), 171-196.

Picó, Piña, Pomar, Segura, Valls, Valentí, Valleriola y Tarongí, señalados como los últimos perseguidos en la isla por la Inquisición en el siglo XVII, y que hasta hace poco han sufrido discriminación y vejaciones. En fecha relativamente reciente algunos han vuelto al judaísmo.⁵¹

4. El redescubrimiento de los judíos

4.1. En la historiografía

El interés por los judíos hispanos en la historiografía es anterior a la aparición de estudios sobre su legado. Fueron pioneros, a mediados del siglo XIX, Adolfo de Castro,⁵² José Amador de los Ríos⁵³ y Elías H. Lindo⁵⁴ quienes, desde un planteamiento ideológico y metodológico dispar, dieron a conocer la importancia del legado judío y la necesidad de tenerlo en cuenta para abordar el estudio de la historia medieval española de forma íntegra. Sus escritos, más bien breves, se basaban en crónicas cristianas bastante posteriores a los hechos que narraban y rara vez utilizaban documentos de archivos, por lo que hoy se les considera meras piezas “arqueológicas”.

Algunos estudiosos extranjeros, imbuidos por el Romanticismo, también comenzaron a interesarse por el judaísmo medieval hispano. Pero hasta finales del siglo XIX y comienzos del XX no llegaron las grandes aportaciones documen-

51. Angela S. Selke, *The Conversos of Majorca: Life and Death in a Crypto-Jewish Community in XVII Century Spain*. Jerusalem, The Magnes Press - The Hebrew University, 1986; y Baltasar Porcel, *Los chuetas mallorquines. Siete siglos de racismo*. Barcelona, Baral Editores, 1971.

52. Adolfo de Castro, *Historia de los judíos en España, desde los tiempos de su establecimiento hasta principios del presente siglo* (ed. facsímil del original de Cádiz, 1847). Valencia, Librería París-Valencia, 1992. Traducido al inglés: *The history of the Jews in Spain from the time of their settlement in that country till the commencement of the present century*, Cambridge, 1851. Reprint: Westport, Conn., 1972.

53. José Amador de los Ríos, *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España*. Madrid, Impr. D. M. Diaz, 1848. Fue traducido al francés: *Études historiques, politiques et littéraires sur les Juifs d'Espagne*. Paris, Impr. de P. Dupont, 1861. Y sobre todo, su *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Madrid, Impr. de T. Fortanet, 1875, 2 vol. Fue el primer trabajo de conjunto serio y documentado. Pero cuando Aguilar lo reeditó en 1960 se había quedado anticuado, porque ya circulaba por Europa la obra de Y. Baer. Reimpresión: Madrid, Ed. Turner, 1984. 3 vol.

54. Elías Hiam Lindo, *The history of the Jews in Spain and Portugal*, London, Longman, Brown, Green & Longmans, 1848. Reprint: London - New York, Burt Franklin, 1970.

tales, básicas para futuros estudios de rigor científico. Se debieron a estudiosos extranjeros, sobre todo, al erudito inglés Joseph Jacobs,⁵⁵ al archivero francés Jean Régéné⁵⁶ y al historiador judío alemán Fritz/Yitzhak Baer, quien entre 1929 y 1936 publicó un repertorio de documentos relacionados con los judíos de Aragón, Navarra y Castilla, en dos volúmenes,⁵⁷ a partir del cual posteriormente escribió su gran Historia de los judíos en España, impresa en 1945 en hebreo (*Toledot ha-yehudim bi-Sefarad ha-nosrit*) y en 1961 en inglés (*A History of the Jews in Christian Spain, 1961-1969*); hasta 1981 no se publicó la versión castellana (*Historia de los judíos en la España cristiana*), con bibliografía y notas, que realizó José Luis Lacave, una obra que –en mi opinión– sigue siendo lo mejor que se ha escrito al respecto.⁵⁸ Menos repercusión alcanzó en nuestro país, aunque en el mundo anglosajón tuvo excelente acogida, el importante estudio de Abraham A. Neuman (*The Jews in Spain: Their social, political and cultural life during the Middle Ages*),⁵⁹ basado en responsa rabínicos, quizás porque no llegó a editarse en castellano.

En 1948 se publicaron los controvertidos escritos de Américo Castro, en los que se valoraba y defendía apasionadamente la aportación que los judíos (a los que el autor consideraba tan españoles como los demás) habían tenido en la historia de España; una historia que, a su modo de ver, no podía entenderse “sin situar a los judíos en primer término”.⁶⁰ Esta opinión, novedosa, revolucionaria y

55. Joseph Jacobs, *An Inquiry into the Sources of the History of the Jews in Spain*. London, David Nutt, 1894.

56. Jean Régéné, “Catalogue des actes de Jaime I^{er}, Pedro III et Alfonso III, rois d’Aragon, concernant les juifs (1213-1291)”, *Revue des Études juives*, 60 (1910) y 70 (1920), y “Catalogue d’actes pour servir à l’histoire des Juifs de la couronne d’Aragon sous le règne de Jaime II (1291-1327)”, *Ibid.*, 73 (1921), 195-209, 75 (1922), 140-178, 76 (1923), 58-93 y 183-210, 77 (1923), 177-199 y 78 (1924), 102-148. Reprint: Ed. Yom Tov Assis/*History of the Jews in Aragon: Regesta and Documents, 1213-1327*. Jerusalem, Magnes Press, 1978.

57. Fritz Baer, *Die Juden im christlichen Spanien. Urkunden und Regesten. Erster Teil*. 2 vol. I: *Aragonien, und Navarra*. 2: *Kastilien/Inquisitionsakten*. Berlin, Akademie Verlag and Schocken Verlag, 1929-1936. Reprint: England, Gregg International Publishers, 1970.

58. Yitzhak Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*/Traducida del hebreo por José Luis Lacave. Madrid, Altolena, 1981. 2 vol.

59. Abraham A. Neuman, *The Jews in Spain. Their social, political and cultural life during the Middle Ages*. Philadelphia, The Jewish Publications Society of America, 1942/5702.

60. Américo Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires, Ed. Losada, 1948. Reedición Barcelona, Editorial Crítica, 1984, 447.

a veces un poco exagerada, contó con partidarios y detractores. Entre estos últimos destacó Claudio Sánchez Albornoz para quien, como los españoles habían logrado su razón de ser en la época prerromana, poco debían a moros y judíos, especialmente a estos últimos, cuya aportación había contribuido, y mucho, a “dañar nuestro despliegue potencial y nuestro crédito histórico”⁶¹. La polémica suscitada entre ambos autores tuvo gran repercusión y sus respectivos seguidores se alinearon en dos bandos integrados por literatos, a favor de Castro, e historiadores, en torno a Sánchez Albornoz, que debatieron con pasión durante un tiempo. Finalmente, los ánimos se apaciguaron, pero en el ínterin, la obra de Américo Castro, de interés para los hispanistas, se había traducido a varias lenguas y se había extendido por toda Europa, lo que no aconteció con los escritos de su contrincante, que sí tuvieron buena acogida en España.

Casi a la vez, aparecieron los estudios de los hebraístas Francisco Cantera Burgos y José M.^a Millás Vallicrosa sobre sinagogas, inscripciones sepulcrales y documentos hebreos en la revista *Sefarad*,⁶² que, de su mano, había iniciado andadura en 1941, como órgano de difusión del nuevo Instituto Arias Montano, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

En junio de 1964, coincidiendo con la creación del Museo Sefardí en Toledo, se celebraba en Madrid el I Simposio de Estudios Sefardíes, al amparo del nuevo Instituto de Estudios Sefardíes (1962) y a iniciativa de Jacob M. Hassán. En 1978 se publicaba en Madrid la primera *Guía judía de España*.⁶³ Ese mismo año, la Magnes Press de la Universidad Hebrea de Jerusalén, editaba el primer volumen de la colección Hispania Judaica,⁶⁴ dentro de un Proyecto de investigación del Centro Dinur relacionado con la historia de los judíos y conversos españoles

61. Claudio Sánchez-Albornoz, *España. Un enigma histórico*. Buenos Aires, 1956. Reimpresión: Barcelona, Edhasa, 2005, 998.

62. Recogidos luego en monografías. Francisco Cantera Burgos y José M.^a Millás Vallicrosa, *Las inscripciones hebraicas de España*. Madrid, Instituto Arias Montano, 1956; Francisco Cantera Burgos, *Sinagogas españolas, con especial estudio de la de Córdoba y la toledana de El Tránsito*. Madrid, C. Bermejo, 1955. Reimpresión: Madrid, Instituto “Benito Arias Montano”, 1984.

63. Juan García Atienza, *Guía judía de España*. Madrid, Altalena, 1978. Nueva edición corregida y aumentada con el título: *Caminos de Sefarad. Guía judía de España*. Barcelona, Robin Book, 1994.

64. Se dedicó a la reimpresión de las más de 3.500 regestas del período comprendido entre los años 1213-1327, extraídas en su día por Jean Rigné de los fondos del Archivo de la Corona de Aragón y publicadas en diversas tandas en la *Revue d'Études Juives*. Véase la nota 57.

y portugueses antes y después de la expulsión, liderado por el profesor Haim Beinart. Puede decirse que la recuperación del pasado judío, fuera y dentro de España, se había puesto en marcha, y que desde el mundo académico se procedió con serenidad, tratando de estudiar, sin prejuicios, algunos acontecimientos históricos hasta ese momento olvidados por su trasfondo ideológico, como lo fueron los ataques a juderías en 1391, la Disputa de Tortosa, el establecimiento de la Inquisición e incluso la expulsión de los judíos. Para los estudiosos que se iniciaban en el tema, resultó de gran utilidad el repertorio bibliográfico de Robert Singerman, un bibliotecario de la Universidad de Florida que consiguió reunir la nada despreciable cifra de 5.051 títulos.⁶⁵

4.2. En la política y la opinión pública

Durante la Segunda República, hubo un acercamiento a los judíos descendientes de los expulsados en 1492 o sefardíes, a los que se invitó a regresar a España tras reconocer que la expulsión de 1492 había sido un error histórico. Y aunque no toda la sociedad española compartía esos mismos sentimientos, la Constitución de 1931, que restablecía la libertad de cultos (incluido el judío) ya concedida en 1869 y que implícitamente suponía la derogación del edicto de expulsión, propició la acogida de más de tres mil judíos que huían del nazismo.⁶⁶

Tras finalizar la Guerra Civil española y la Segunda Guerra Mundial, la oposición del nuevo Estado de Israel a la entrada de España en la ONU supuso una nueva barrera para el acercamiento de posturas entre los dos estados, que las comunidades sefardíes intentaron paliar. No obstante, en la España de Franco no se promulgaron leyes antisemitas ni se procedió a una persecución sistemática contra los judíos, porque, según el discurso oficial, el “problema judío” aquí no existía: lo hubo, pero se resolvió en su día, con la expulsión de los judíos que se negaron a recibir el bautismo, la conversión de los que optaron por quedarse y la instauración de una España “moderna” y unida en lo territorial y religioso. En los años 50 y 60, el enemigo se identificaba con el comunismo y los masones, a los

65. Robert Singerman, *The Jews in Spain and Portugal: A Bibliography*. New York & London, Garland Publishing, 1975.

66. Jacobo Israel Garzón, “El retorno a Sefarad y los judíos de España”, en *Cuadernos de la Escuela Diplomática. El judaísmo, contribuciones y presencia en el mundo contemporáneo*, 51 (2014), 329-362 (341). Sobre la historia de la derogación del edicto de 1492, véase Javier Rubio, “La derogación del edicto de expulsión de los judíos de 1492”, *Sefarad*, 53 (1993), 143-156.

que, en algunos ambientes, se empezó a asociar a los judíos.⁶⁷ Todavía permanece en la memoria de muchos la alusión que durante el período franquista se hacía al “contubernio judeo-masónico”, al que se consideraba una amenaza para la civilización cristiana occidental y, principalmente, para su baluarte, España.⁶⁸ Pero en general, para el español de a pie, la cuestión judía era algo ajeno.

En cambio, el régimen y la opinión pública mostraban cada vez más simpatía hacia los sefardíes, esos judíos a los que, por haberse impregnado de lo español durante siglos, consideraban diferentes de los que procedían de Europa, tanto por sus características raciales como por sus valores espirituales, por lo que empezaron a franquearles las puertas para su retorno.⁶⁹ En 1959 se celebró la Exposición Bibliográfica Sefardita Mundial en Madrid, pero no se permitió la asociación de “Españoles amigos de la Universidad de Jerusalén”.

En 1960, dos religiosas de la Congregación de las Hermanas de Nuestra Señora de Sión, sor Esperanza Mary Testemalle y sor Ionel Mihalovici, que habían llegado a Madrid a comienzos de los años 50, iniciaron contactos con la comunidad israelita de la capital y con profesores e intelectuales proclives al mundo judío con el fin de combatir el antisemitismo que estaba adquiriendo mucha fuerza y protagonismo en los medios de comunicación. Así se constituyó la Amistad Judeo-cristiana, con la aprobación del arzobispado de Madrid, asociación que realizó una gran labor en pro del acercamiento entre cristianos y judíos. Con los años, y con la revolución que supuso el Concilio Vaticano II, la orientación de la Amistad Judeo-cristiana se amplió, según se reflejó en la nueva denominación que adoptó en 1972: Centro de Estudios Judeo-Cristianos. En 1977 salió a la luz el primer número de su revista, *El Olivo*, que permanece activa.⁷⁰ Gracias a su mediación, y a otros factores, en 1963 se había establecido en Madrid el Consejo de Comunidades judías en España y un año después se habían puesto en marcha las dos primeras sinagogas, en Madrid y Barcelona.

67. Haim Avni, *España, Franco y los judíos*. Madrid, Altalena, 1982. Traducción del original hebreo, publicado en Tel Aviv en 1974.

68. Ángel Santos Vaquero, “El odio al judío”, *Historia Digital*, XXIII, 41 (2023), 8-48 (36).

69. Paloma Díaz-Mas, *Los sefardíes. Historia, lengua y cultura*. Barcelona, Riopiedras, 1986; Daniel J. Eleazar, *The other Jews. The Sephardim today*. New York, Basic Books, 1989; Howard Sachar, *Adiós España. Historia de los sefardíes*. Barcelona, Thassalia, 1995; Pere Bonin, *Sangre judía. Españoles de ascendencia hebrea y antisemitismo cristiano*. Barcelona, Flor del Viento, 1998.

70. El último número publicado es el 95, correspondiente al año 2022.

Mientras, la sociedad española continuaba su vida, ajena a lo que se fraguaba en las altas esferas de la política acerca de estos temas, porque la desinformación sobre el mundo judío a nivel social seguía siendo la tónica dominante, incluso en los estudios universitarios. Los que cursamos la licenciatura de Historia en la década de los años 60, apenas oímos hablar de esa minoría religiosa a lo largo de los cinco años que estuvimos en la Facultad: del islam y de su paso por nuestro suelo, sí. Y para demostrar cuanto digo, me he tomado la molestia de revisar uno de los manuales recomendados como libro de texto en la asignatura “Historia de España” de segundo curso, que en 1965-66 impartía la profesora M^a. Luisa Ledesma (de entrañable recuerdo), la *Historia de España y de su civilización*, de María Comas de Montáñez. A lo largo de sus 357 páginas, las únicas referencias relativas a judíos son las siguientes:

- Tuvieron participación en la pérdida de España, porque apoyaron a los invasores en el 711 para eludir el yugo de los monarcas visigodos a partir de Recaredo y especialmente por Egica.⁷¹
- Fueron bien considerados en general bajo el islam, gozando de libertad y del favor de los emires y califas, y colaboraron al brillo cultural de la España islámica.⁷²
- Participaron en la Escuela de traductores de Toledo de Alfonso X el Sabio.⁷³
- En 1492, a quienes no optaron por la conversión, se les envió al exilio.⁷⁴

En la vida diaria, las noticias o alusiones a judíos siguieron la misma tendencia que en época anterior. Tampoco es de extrañar: la propuesta para revisar el DRAE en 1960 había sido rechazada, pero empezaba a vislumbrarse cierto cambio, que ya iba a ser irreversible.

5. Incremento del interés por lo judío (1980-1992)

Para entender las razones que contribuyeron al cambio de actitud y mentalidad hacia lo judío en la segunda mitad del siglo XX, conviene rememorar la atención

71. María Comas de Montáñez, *Historia de España*. Barcelona, Ed. Sócrates, 1962, Primera parte, 65.

72. *Ibíd.*, 88.

73. *Ibíd.*, 172.

74. *Ibíd.*, Segunda parte, 18.

que el mundo académico prestó a los sefardíes y la historia de los judíos, y la nueva situación política existente en España tras la muerte de Franco y la implantación de la Constitución de 1978.

5.1. El interés por lo sefardí y la historia de los judíos por parte de la Academia

La campaña política y de divulgación iniciada por el senador Ángel Pulido a través de sus escritos⁷⁵ y de las demandas que éste dirigió a instituciones como la Real Academia Española, habían impulsado las relaciones del mundo sefardí con la cultura académica española desde comienzos del siglo XX. Luego, la dedicación de Ramón Menéndez Pidal al romancero sefardí y la presencia en España por aquellos años del orientalista Abraham Shalom Yahuda favorecieron la creación de la Cátedra de Lengua y Literatura hebreas y el nombramiento de los primeros académicos correspondientes de origen sefardí (Hayyim/Enrique Bejarano, Abraham Danon, José Benoliel...), lo que supuso el inicio de una nueva etapa en el desarrollo de los contactos culturales hispano-sefardíes con dicha institución.⁷⁶

Desde el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Jacob Hassán junto con sus discípulas Elena Romero y Paloma Díaz-Mas⁷⁷ y otros filólogos trataron de rescatar el judeoespañol, es decir la lengua de los judíos sefardíes. A la par, musicólogos y músicos israelíes de origen sefardí (como Susana Weich-Shahak, Matilda Cohen Sarano...) e hispanos (como Joaquín Díaz, Rosa Zaragoza...) dieron a conocer y popularizaron sus canciones (romances) en nuestro país por centros de interpretación, universidades, calles y plazas.

Por su parte algunos historiadores decidieron continuar la labor que habían emprendido Régné y Baer, y comenzaron a buscar documentos en los archivos con el fin de reconstruir la historia cotidiana de España en la Edad Media, a nivel general y local, pero sin obviar la participación que los judíos tuvieron en esa historia. Entre los pioneros, cabe destacar al padre Fidel Fita, al archivero Manuel Serrano y Sanz, al notario Cabezudo Astrain y a los catedráticos Francisco Cante-

75. Ángel Pulido Fernández, *Los israelitas españoles y el idioma castellano*. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra 1904, y *Espanoles sin patria y la raza sefardí*. Madrid, E. Teodoro, 1905. Edición facsímil con estudio preliminar de M^a. Antonia Bel Bravo, Universidad de Granada, 1993.

76. Ricardo Muñoz Solla, *Menéndez Pidal, Abraham Yahuda y la política de la Real Academia Española hacia el hispanismo judío y la lengua sefardí*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2022.

77. Desde el 6 de noviembre de 2022 es miembro de la Real Academia Española.

ra Burgos y José María Millás Vallicrosa, ya mencionados. Siguieron su estela los hebraístas Fernando Díaz Esteban, José Luis Lacave, Ángel Sáenz Badillos, Carlos Carrete y David Romano, quien, al no poder conseguir la cátedra de Lenguas Semíticas, por ser de origen judío (había nacido en Estambul, en el seno de una familia sefardí), desde su cátedra de Lengua y Literatura Italianas de la Universidad de Barcelona (es lo que pudo obtener, tras varios intentos frustrados porque siempre le boicoteaban el acceso) comenzó a impartir cursos de doctorado sobre la Historia de los judíos y a organizar reuniones científicas para promover los estudios judíos, al tiempo que dedicaba buena parte de su tiempo a formar investigadores que se dedicaran a desentrañar el pasado de los judíos de la Corona de Aragón, entre los que cabe mencionar a Manuel Grau, Jaume Riera i Sans, Inma Ollich, Montserrat Casas, y a mí misma. Su dedicación, su pasión por la investigación y la ilusión que supo transmitirnos por estos temas, hicieron el resto.

Desde la Universidad, un grupo de medievalistas, entre los que figuraban Eloy Benito Ruano, Leopoldo Piles Ros, Miguel Ángel Ladero, Antonio Pons, Juan Torres Fontes, Luis Suárez, Juan Carrasco, José Hinojosa y Julio Valdeón, entre otros, comenzaron a orientar su investigación, y la de sus discípulos, hacia estos temas.

En Israel, la senda emprendida por Baer fue continuada desde la Universidad por los historiadores Haym Beinart, Yom Tov Assis y Yosef Kaplan y por el musicólogo, Edwin Seroussi en Jerusalén; y los profesores Eleazar Gutwirth y Alisa Meyuhas Ginio (en Tel Aviv), Elena Lourie, (en Beersheva) y Mosé Orfali (en Bar-Illan). En Francia, Gérard Nahon y Maurice Kriegel se preocuparon de investigar nuestro pasado judío, junto con Béatrice Leroy, que se especializó en Navarra. El historiador británico e hispanista Henry Kamen se convirtió, junto con el israelí Benzion Netanyahu, en adalid de la Inquisición, aunque desde posiciones diferentes, mientras que el profesor Jocelyn Hillgarth supo ver y plasmar la diversidad y complejidad de la historia medieval de España mostrando una sensibilidad especial hacia el papel que judíos y musulmanes jugaron en la sociedad cristiana.

Fuera de la Academia, cabe destacar la gran labor cultural desarrollada por Moshe Shaul, director de la emisión judeoespañola de *Kol Israel* ("la voz de Israel"), que en 1979 fundó la revista *Aki Yerushalayim: Revista culturala*, en ladino, dedicada a difundir la cultura sefardí y el judeoespañol, publicada en papel hasta 2016.⁷⁸ Junto con Isaac Navon, expresidente de Israel y presidente de la Autoridad

78. Ese año fue nombrado académico correspondiente de la Real Academia Española. En cuanto a la revista, tras una interrupción de dos años, ha reanudado su publicación

Nacional del Ladino hasta su defunción (el 7 de noviembre de 2015), constituyeron un gran soporte en Israel en pro de la conservación de la lengua y la cultura hispano-judía, a nivel más popular. El proceso en pro de la recuperación del legado perdido estaba consolidado.

5.2. La nueva situación política en España

Con la Constitución de 1978, que reconocía expresamente la libertad religiosa y de forma tácita la abolición del edicto de expulsión de 1492, todo fue más fácil, aunque todavía no existían relaciones diplomáticas entre España e Israel. La dinámica en pro de una normalización en la relación entre gentes de las dos religiones se había puesto en marcha y a partir de entonces los acontecimientos se precipitaron favorablemente. El 17 de enero de 1986 España e Israel establecieron relaciones a nivel diplomático. Seis años después, en 1992, se firmó un acuerdo con la Federación de Comunidades judías de España que contemplaba aspectos muy positivos vinculados a las prácticas religiosas del judaísmo, como el respeto a sus fiestas, ritos y costumbres. Es cierto que las comunidades judías, acostumbradas casi en la clandestinidad, tuvieron que hacer un notable esfuerzo para darse a conocer, lo que al principio no fue fácil, porque no gozaban de la simpatía de la mayoría de la población. Pero desde el punto de vista cultural, los avances fueron más fáciles y rápidos. La proximidad de dos importantes aniversarios en la historia medieval hispano judía, las matanzas que barrieron la Península en 1391 y la expulsión de 1492, propició que muchos investigadores (al principio hebraístas y medievalistas, y después también modernistas) se sumergieran en los archivos tratando de encontrar datos para reconstruir lo que nuestros antepasados habían borrado, con el fin de participar en congresos y revistas especializadas e incluso para elaborar su tesis doctoral. Los encuentros científicos, en forma de congresos, jornadas y simposios se multiplicaron en España,⁷⁹ y como consecuencia de ello

en formato digital, bajo la dirección de Aldo Sevi y de Moshe Shaul, éste fue redactor jefe hasta su muerte (abril 2023). El último número publicado en red es el 106 (2022).

79. *Encuentro de las tres culturas* (Toledo, 1982-), *Encuentros en Sefarad* (Ciudad Real, 1987), *Destierros aragoneses* (Zaragoza, 1988), *Jornades d'Història dels jueus a Catalunya* (Girona, 1987), *De Sefarad: los judíos de la Corona de Aragón en los siglos XIV-XV*, Valencia, 1988-89), *I' Col.loqui d'història dels jueus a la Corona d'Aragó* (Lleida, 1989), *Abraham ibn Ezra y su tiempo* (Madrid-Tudela, 1989), *Las tres culturas en la Corona de Castilla y los sefardíes* (Junta de Castilla y León, 1990), *Simposi Internacional sobre cultura sefardita* (Barcelona, 1993), *Primeros Encuentros judaicos* (Tudela, 1994-), *Mossé ben Nahman i el seu temps* (Girona, 1994)...

la bibliografía sobre la historia de los judíos hispanos y los sefardíes, hasta ese momento más bien escasa, se incrementó considerablemente. A partir de una de esas reuniones, celebrada en Gerona en 1987, con el apoyo de su entonces alcalde Joaquim Nadal, se procedió a rehabilitar parte del antiguo “call” o judería, que conservaba algo del trazado medieval y pronto se convirtió en un importante atractivo turístico, por lo que otras ciudades trataron de emular lo que se había hecho en esa ciudad catalana cuyo eslogan, a partir de entonces, pasó a ser el de “Gerona jueva”. Fue el germen de la *Red de juderías*, que, a su manera, tanto ha contribuido a la difusión del patrimonio hispanojudío.⁸⁰

Este cambio de actitud se potenció con la llegada, cada vez mayor, de judíos a nuestro país.⁸¹ La mayoría eran sefardíes que ansiaban retornar a la patria de sus antepasados. Al principio se instalaron en Madrid y Barcelona, pero pronto se establecieron nuevas comunidades por otras zonas de España (Málaga, Valencia, Alicante...). También arribaron a nuestro país, para afincarse, judíos de origen askenazí, procedentes de Argentina y otros países latinos.

Es justo reconocer y valorar la labor que, allá por los años 80 y 90, realizaron algunos organismos e instituciones con el fin de potenciar los estudios sobre la historia de los judíos y facilitar el regreso de los sefardíes. Amén de algunos municipios, como el de Gerona –ya mencionado– y Toledo, cabe recordar a algunas entidades bancarias, concretamente a Ibercaja y su Obra Cultural y Social, en Zaragoza, que desde 1993, cuando solo contadas autoridades municipales y autonómicas mostraban interés por estos temas, se lanzó a organizar Jornadas y Semanas culturales en las que participaron descendientes de sefardíes procedentes de diversas partes del mundo con el fin de promocionar y difundir su historia. Desde entonces, y durante muchos años, la entidad contribuyó a patrocinar la revista *Aki Yerushalayim*, antes citada.

80. La *Red de Juderías*, que tanto éxito alcanzó, está un poco de capa caída tras el abandono de la misma, en 2016, de sus principales promotores (Gerona, Besalú, Castelló de Ampurias y Tortosa), que constituyeron una Red de juderías catalana, la *Xarsa de calls jueus*, de la que no forma parte Barcelona, que sigue integrada en *Caminos de Sefarad-Red de juderías de España*.

81. Isidro González García, *El retorno de los judíos*. Madrid, Nerea, 1991; José Antonio Lisbona, *Retorno a Sefarad. La política de España hacia sus judíos en el siglo XX*. Barcelona, Riopiedras, 1992.

No faltó algún judío de origen sefardí que, a título particular, puso especial empeño en sacar a la luz parte del patrimonio judío que permanecía escondido o enterrado.⁸²

6. El boom de los estudios sobre judíos (1991-1992)

Así surgió lo que algunos hemos dado en llamar el boom de los estudios sobre los judíos hispanos. Y es que de no saber, ni querer saber, nada de ese pueblo maldito afincado durante siglos en nuestro suelo y condenado a errar por el mundo hasta el día del juicio final, una parte de la sociedad española no solo se sintió partidaria de reivindicar su memoria, sino que se convirtió en su más acérrima defensora.

A partir de ese momento se multiplicaron los estudios, algunos muy serios (colecciones especializadas, como la de Mapfre-1492, dossiers en revistas científicas,⁸³ actas de congresos...⁸⁴) y otros menos rigurosos, y comenzó una nueva etapa en la que se abrió una panorámica diferente y se empezó a hablar de los judíos en todos los medios; hasta tal punto, que muchos se lanzaron a remover los fondos archivísticos en busca de pruebas que demostraran su ascendencia judía o judeoconversa, mientras que otros comenzaron a ver restos judíos por todas partes, que se apresuraron a etiquetar, a falta (las más de las veces) de estudios documentados y de prospecciones arqueológicas serias. La consigna pasó a ser la recuperación, por la vía rápida, del legado judío perdido.

Si hasta ese momento el objetivo había sido derribar tópicos, ahora se hacía imprescindible poner freno a un deseo desmedido de identificar como judío todo lo que a simple vista se considerase que podía haber tenido relación con ese pueblo, fuesen sótanos, locales e incluso calles. Desde la política y el sector turístico se empezó a rotular como “judío” todo lo que, por su apariencia, pudiera haberlo sido.

82. Como Miguel Iaffa, de origen argentino, afincado en Barcelona. El estudio de Jaume Riera i Sans sobre el barrio judío de esa ciudad propició la aparición de parte de su sinagoga mayor (“La Sinagoga Major des jueus de Barcelona en la tradició documental”, *Estudis històrics i documents dels arxius de protocols*, 20 (2002), 7-74), cuya excavación propulsó y consiguió Miguel Iaffa, entonces propietario del inmueble. <https://www.sinagogamayor.com>.

83. *Jueus, conversos i cristians: mons en contacte*, =*Revista d’Història Medieval*, 4 (1993).

84. *En torno a Sefarad. Encuentro Internacional de historiadores* (Toledo, 1991), *Xu-deus e conversos na Historia* (Ribadavia, 1991), *The Expulsion of Jews from Spain 1474-1516* (Jerusalén, 1992), *Judíos. Sefarditas. Conversos* (New York, 1992), *Encuentros judaicos* (Tudela, 1994...), *Mossé ben Nahman i el seu temps* (Girona, 1994)...

Así se judaizaron baños y cementerios que en realidad eran árabes o cristianos, se encontraron *micvaot* que –luego se demostró– nunca lo fueron, y se asignó el calificativo de “judíos” a candiles, que podrían haber sido de judíos (o no), e incluso a alguna campanita (símbolo cristiano por excelencia), provista de imágenes humanas (en el judaísmo no se admiten representaciones de esas características en objetos religiosos), que “supuestamente” se habría utilizado para convocar a los judíos a la sinagoga. Quizás fue la respuesta, desmedida, a la demanda de una parte de la sociedad que deseaba compensar a un pueblo cuya memoria había sido injustamente borrada de nuestra historia, aunque el afán de algunos eruditos por deslumbrar a los de su entorno, junto con el interés de algunos políticos por atraer turismo seguramente también tuvieron que ver en ello. Entre los esfuerzos realizados por algunos investigadores con el fin de distinguir entre esa Sefarad, creada artificialmente, y la real, basada en estudios documentados y con base científica, cabe destacar una publicación (*¿Una Sefarad inventada?*) que recoge las actas de un congreso celebrado en Toledo en 2007 con ese objetivo.⁸⁵

Pese al tiempo transcurrido, todavía hay quienes se empeñan en ver en el idioma español un importante legado de la lengua hebrea... Vana ilusión. Según reconocían a mediados del siglo XX Leopoldo Eguilaz, Gonzalo Maeso y otros estudiosos, la aportación de términos hebreos al español apenas rozarían los cuarenta, de los que una parte considerable eran nombres propios, y el resto vocablos relacionados con ritos y costumbres del judaísmo. En los últimos años se han incorporado unas cuantas palabras más, muy pocas, entre las que figuran: malsín, janucá, menorá, y jamín.

Conclusiones

En virtud de la ley 12/2015, de 24 de junio, conocida popularmente como la Ley del retorno, se concedió a los judíos que acreditaran ser de origen sefardí la posibilidad de adquirir la nacionalidad española, con el fin de reparar el daño que les ocasionó el edicto de 1492. La posibilidad de recuperar su legado, el que se trató de eliminar por todos los medios posibles durante más de cinco siglos, es otro cantar. Podíamos tener un legado judío material e inmaterial muy rico, y también haberlo disfrutado más y de forma más “natural”. Es lo que podía haber sido y

85. Javier Castaño (ed.), *¿Una Sefarad inventada? Los problemas de interpretación de los restos materiales de los judíos en España*. Curso de cultura hispanojudía y sefardí, Museo Sefardí de Toledo, 3-6 de septiembre de 2007. Córdoba, El Almendro, 2014.

no fue. Ese legado, ahora tan añorado por algunos, se perdió porque nuestros antepasados lo borraron, y a nuestros maestros, y a nosotros, ha correspondido, y corresponde, rescatarlo del olvido. Por suerte, para ello hemos contado, y contamos, con la colaboración de los sefardíes que, en 1492, cuando se marcharon al exilio, se llevaron lo que buenamente pudieron, y no sólo lo han conservado durante 500 años sino que nos lo han restituido.

Una vez superados los excesos de finales del siglo XX, ahora que las aguas parecen estar volviendo a su cauce, es justo reconocer que el interés por lo judío se mantiene vivo en España. No de forma generalizada, debido al desconocimiento de parte de la población general y a los prejuicios que todavía persisten como consecuencia de los mitos y tópicos que se han transmitido de generación en generación, pero algo se ha avanzado. Así, las palabras despectivas e incluso denigrantes que hacían alusión a ellos se han eliminado de los diccionarios y del lenguaje de la calle. El judío ya no es, por definición, pérfido o usurero, aunque debido a la desinformación de un gran sector de la población sigue siendo víctima de esos lugares comunes que a veces provocan actitudes recelosas o sutiles discriminaciones. De ahí, también, que muchos sigan identificando a todos los judíos con israelíes, tan lejanos a nosotros en el espacio y en el tiempo.

Y llegados a este punto procede considerar la importancia que en la recuperación del legado de los judíos han tenido, tienen y tenemos los historiadores que, buceando en nuestros maravillosos archivos podemos rastrear y rescatar esas noticias que nos posibilitan reconstruir el pasado.

La documentación (notarial, de cancillería real, municipal o eclesiástica) nos permite conocer muchos aspectos de los judíos hispanos medievales: no sólo proporcionan noticias acerca de contratos crediticios, de los impuestos que pagaban a su señor (el rey, el arzobispo o el señor feudal de turno) y de las sumas de dinero (a veces elevadas) que algunos manejaban en calidad de financieros y arrendadores de impuestos. También aportan datos sobre su forma de vida, sus casas y sinagogas, sus gustos, su actividad profesional y laboral, sus aficiones, el árbol genealógico de sus familias, su escritura (a través de documentos y firmas autógrafas), la lengua que utilizaban, sus discordias internas, sus contratos matrimoniales, la preocupación de algunos padres adinerados antes de concertar el matrimonio de sus hijas para asegurarles un futuro lo más feliz posible, la función de sus mujeres o el papel ejercido por los rabinos y jueces.

A partir de ellos, podemos reconstruir su legado. Más aún, podemos verlos discurrir por las calles, entrar y salir de sus casas, rezar en la sinagoga o debatir en asamblea antes de proceder a la elaboración de un nuevo reglamento e incluso compartir con ellos la celebración de algunas de sus fiestas. Si los documentos

dicen y especifican dónde estaba la sinagoga o el baño ritual, los arqueólogos contarán con una grandísima ayuda, porque los vestigios arqueológicos ciertamente son muy importantes, pero los que permiten establecer el contexto y salir de dudas (porque las hay) suelen ser los documentos, que a veces suministran datos muy concretos sobre la ubicación de un edificio o el trazado de una calle.

Desde la Universidad se siguen impartiendo asignaturas y cursos de máster relacionadas con la historia de los judíos. También se continúan organizando congresos y publicando revistas científicas con dossiers dedicados al tema, aunque con menor intensidad que hace unos años, porque en la investigación también hay modas y ahora “se llevan más” los conversos. Pero los judíos hispanos, y los sefardíes, continúan teniendo voz, incluso en la televisión (programa *Shalom*, en RTVE 2 los domingos por la mañana) y en la Radio pública (*La luz de Sefarad*, sábados por la tarde en Radio 5).

Les invito a que se unan a ese grupo heterogéneo, en el que tienen cabida medievalistas, hebraístas, modernistas, paleógrafos y archiveros, y cuyo principal objetivo es investigar sobre la historia de los judíos hispanos con seriedad y rigor, para contribuir a rescatar su legado, con entusiasmo, pero sin ideas preconcebidas ni hipótesis infundadas. Solo a hombros de esos gigantes, nuestros maravillosos documentos medievales, conseguiremos elevarnos por encima del tiempo y mejorar el conocimiento del pasado compartido por nuestros dos pueblos que, después de coexistir (que no convivir) durante siglos, acabaron siendo dos extraños.

Bibliografía

- Amador de los Ríos, José, *Estudios histórico, políticos y literarios sobre los judíos de España*. Madrid, Impr. D. M. Diaz, 1848. Versión francesa: *Études historiques, politiques et littéraires sur les Juifs d'Espagne*. Paris, Impr. de P. Dupont, 1861.
- _____. *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Madrid, Impr. de T. Fortanet, 1875, 2 vol. Reimpresión: Madrid, Aguilar, 1960 y Madrid, Turner, 1984, 3 vol.
- Avni, Haim, *España, Franco y los judíos*. Madrid, Altalena, 1982. Traducción del original hebreo, publicado en Tel Aviv en 1974.
- Ayaso, José Ramón, «Lápida sepulcral de Mosheh Najari (Teruel)», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 67 (2017), 171-181.
- Baer, Fritz, *Die Juden im christlichen Spanien. Urkunden und Regesten. Erster Teil*. 2 vol. I: *Aragonien, und Navarra*. 2: *Kastilien/Inquisitionsakten*. Berlin, Akademie Verlag und Schocken Verlag, 1929-1936. Reprint: England, Gregg International Publishers, 1970.

- Baer, Yitzhak (Fritz)/Traducida del hebreo por José Luis Lacave, *Historia de los judíos en la España cristiana*. Madrid, Altalena, 1981. 2 vol.
- Barco, Javier del, «Libros hebreos e Inquisición: Uso y reutilización de manuscritos e incunables hebreos requisados por el santo Oficio», *III Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais*. Alcalá de Henares, junio de 2015. Consulta en red.
- Barnett, Richard D., *The Sephardi Heritage: Essays on the History and Cultural Contribution of the Jews of Spain and Portugal*, vol. I. *The jews in Spain and Portugal before and after the Expulsion of 1492*. New York: Ktav, 1971.
- Beinart, Haim (ed.), *Moreset Sefarad: El legado de Sefarad*. Jerusalem, Editorial Universitaria Magnes - Universidad Hebrea de Jerusalén, 1992. 2 vol.
- Blasco Ibáñez, Vicente, *Crónicas de viaje. Gibraltar, Argel, Toledo, El Escorial*. Valencia, Carena editors, 2011.
- Blasco Martínez, Asunción, *La judería de Zaragoza en el siglo XIV*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988.
- _____, «Las sinagogas de Aragón: datos de los últimos diez años», en *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval. En memoria de José Luis Lacave Riaño*/coords. Ana María López Álvarez y Ricardo Izquierdo Benito. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2003, 188-227.
- _____, «Hagionomástica en judeoconvertos aragoneses», *Memoria Ecclesiae*, XXIV (2004), 121-144.
- _____, «Alazar Golluf, regente de la tesorería de la reina de Aragón, y su entorno familiar (siglos XIII-XV)», en *Cristianos y judíos en contacto en la Edad Media: Polémica, conversión, dinero y convivencia*/eds. Flocel Sabaté y Claude Denjean. Lleida, Milenio, 2009, 481-580.
- _____, «Azday/Hasday Cresques/Crescas: líder espiritual y hombre de Estado», *Tamid*, 15 (2020), 95-182.
- _____, «Multigrafismo en la documentación notarial aragonesa: textos en hebreo/aljamiados (siglos XIV-XV)», en *Congreso de Cultura Escrita: avances, experiencias y retos en archivos, bibliotecas y cultura escrita*, Universidad de Cantabria, Santander, 5 y 6 de mayo de 2022. En prensa.
- Blasco Martínez, Asunción y Pueyo Colomina, Pilar, (coords.), *Historia Eclesiástica de la ciudad de Çaragoça: desde la venida de Jesuchristo, señor y redemptor nuestro, hasta el año de 1575*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2019.
- Bonin, Pere, *Sangre judía. Españoles de ascendencia hebrea y antisemitismo cristiano*. Barcelona, Flor del Viento, 1998.
- Cabezudo Astrain, José, «Noticias y documentos sobre los judíos zaragozanos en el siglo XV», *Sefarad*, 14 (1954), 372-391.
- Cantera Burgos, Francisco, «Dos sellos hebraicos inéditos y algunas consideraciones más sobre estos», *Sefarad*, 14 (1954), 368-372.
- _____, *Sinagogas españolas, con especial estudio de la de Córdoba y la toledana de El Tránsito*. Madrid, C. Bermejo, 1955. Reimpresión: Madrid, Instituto «Benito Arias Montano», 1984.

Los judíos en los reinos hispánicos

- Cantera Burgos, Francisco y Millás Vallicrosa, José M.^a, *Las inscripciones hebraicas de España*. Madrid, Instituto Arias Montano, 1956.
- Castaño, Javier (ed.), *¿Una Sefarad inventada?. Los problemas de interpretación de los restos materiales de los judíos en España*. Curso de cultura hispanojudía y sefardí, Museo Sefardí de Toledo, 3-6 de septiembre de 2007. Córdoba, El Almendro, 2014.
- Castro, Adolfo de, *Historia de los judíos en España, desde los tiempos de su establecimiento hasta principios del presente siglo* (ed. facsímil del original de Cadiz, 1847). Valencia, Librería París-Valencia, 1992. Traducido al inglés: *The history of the Jews in Spain from the time of their settlement in that country till the commencement of the present century*, Cambridge, 1851. Reprint: Westport, Conn., 1972.
- Castro, Américo, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires, Ed. Losada, 1948. Reed. Barcelona, Editorial Crítica, 1984.
- Comas de Montañez, María, *Historia de España*. Barcelona, Ed. Sócrates, 1962.
- Díaz-Mas, Paloma, *Los sefardíes. Historia, lengua y cultura*. Barcelona, Riopiedras, 1986.
- Eban, Abba, *Legado. La civilización y los judíos*/Traducción de Salomón Lewinsky. Madrid, Sheva Publicaciones S.A., 1987.
- El legado de los judíos al Occidente europeo. De los reinos hispánicos a la monarquía española*, Cuartos encuentros judaicos de Tudela, 11-13 de septiembre del año 2000. Pamplona, Universidad Pública de Navarra - Gobierno de Navarra, 2002.
- Eleazar, Daniel J., *The other Jews. The Sephardim today*. New York, Basic Books, 1989.
- Espina, Alonso de, *Fortalitiium fidei contra iudaeos, sarracenos et alios christianae fidei inimicos*. Lyon, G. Balsarin, 1487.
- Formentín Ibáñez, Justo y Villegas Sanz, María José, *Jaime Pérez de Valencia. Tratado contra los judíos*. Madrid, Aben Ezra, 1998.
- García Aienza, Juan, *Guía judía de España*. Madrid, Altalena, 1978. Nueva edición corregida y aumentada por el autor: *Caminos de Sefarad. Guía judía de España*. Barcelona, Robin Book, 1994.
- Gómez Llauger, Núria, «Intención y retórica en el Zelus Cristi contra iudaeos, sarracenos et infieles de Pedro de la Cavallería (1450)», *Hispania Sacra*, 72 (2020), 339-350.
- Gómez Zorraquino, José Ignacio, Santo Dominguito de Val: la 'tradicción' como arma arrojadiza a disposición de los poderes establecidos», *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 45 (2019), 171-196.
- González García, Isidro, «España y el problema judío en la Europa del siglo XIX», *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, VII (1986), 123-140.
- _____, *El retorno de los judíos*. Madrid, Nerea, 1991.
- Gonzalo Maeso, David, *El legado del judaísmo español*. Madrid, Editora Nacional, 1972.
- Hernández Pardos, Antonio y Franco Calvo, Jesús G. (coords.). *La antigua sinagoga de Híjar. Claves de un monumento excepcional. The old synagogue of Híjar. Keys to an exceptional monument*. Teruel, Acrótera, 2019.
- Hinojosa Montalvo, José y Leonardo Soler, Juan (coords.), *El legado histórico de los judíos en la Corona de Aragón*. Dossier monográfico, =*Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 15 (2006/2008).

- Horowitz, Carmi, «Predicadores, sermones y tratados homiléticos», en Haim Beinart (ed.), *Moreset Sefarad: El legado de Sefarad*. Jerusalén, 1992, vol. I, 393-408.
- Israel Garzón, Jacobo, «El retorno a Sefarad y los judíos de España», en *Cuadernos de la Escuela Diplomática. El judaísmo, contribuciones y presencia en el mundo contemporáneo*, 51 (2014), 329-362.
- Jacobs, Joseph, *An Inquiri into the Sources of the History of the Jews in Spain*. London, David Nutti, 1894.
- Kedourie, Elie (ed.), *Spain and the Jews. The Sephardi Experience 1492 and After*. London, Tames and Hudson Ltd., 1992.
- Lacave, José Luis, «De cómo se judaizan unos baños: Mallorca», *Raíces. Revista judía de cultura*, 6 (1989), 29-31.
- _____, *Juderías y sinagogas españolas*. Madrid, Mapfre, 1992.
- Lindo, Elias Hiam, *The history of the Jews in Spain and Portugal*, Londres, Longman, Brown, Green & Longmans, 1848. Reprint: London - New York, Burt Franklin, 1970.
- Lisbona, José Antonio, *Retorno a Sefarad. La política de España hacia sus judíos en el siglo XX*. Barcelona, Riopiedras, 1992.
- Llompарт, Gabriel, «Miscelánea de arquitectura y plástica sacra mallorquina (siglos XI-II-XVI)», *Analecta sacra Tarraconensia*, 46 (1973), 83-114.
- Marquina, Antonio y Ospina, Gloria I., *España y los judíos en el siglo XX: la acción exterior*. Madrid, Espasa Calpe, 1987.
- Memoria de Sefarad*. Toledo, Centro Cultural San Marcos, Octubre 2002-Enero 2003. Toledo, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2002.
- Muñoz Solla, Ricardo, «El destino de la sinagoga de Burgos después de 1492», *Boletín de la Institución Fernán González*, 234-235 (2007), 87-122 y 337-376.
- _____, *Menéndez Pidal, Abraham Yahuda y la política de la Real Academia Española hacia el hispanismo judío y la lengua sefardí*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2022.
- Neuman, Abraham A., *The Jews in Spain. Their social, political and cultural life during the Middle Ages*. Philadelphia, The Jewish Publications Society of America, 1942/5702.
- Parello, Vincent, «Judío, puto y cornudo: «La judeofobia en el Buscón de Quevedo», *Socio-criticism*, XXVI (2011), 245-265.
- Porcel, Baltasar, *Los chuetas mallorquines. Siete siglos de racismo*. Barcelona, Barral Editores, 1971.
- Pulido Fernández, Ángel, *Los israelitas españoles y el idioma castellano*. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra 1904.
- _____, *Españoles sin patria y la raza sefardí*. Madrid, E. Teodoro, 1905. Edición facsímil con estudio preliminar de M^a. Antonia Bel Bravo, Universidad de Granada, 1993.
- Pujante Martínez, Ana, «La sinagoga del castillo de Lorca», *Verdolay*, 9 (2005), 293-320.
- Régné, Jean, «Catalogue des actes de Jaime I^{er}, Pedro III et Alfonso III, rois d'Aragon, concernant les juifs (1213-1291)», *Revue des Études juives*, 60 (1910) y 70 (1920), y «Catalogue d'actes pour servir à l'histoire des juifs de la Couronne d'Aragon sous le règne de Jaime II (1291-1327)», *Ibid.*, 73 (1921), 195-209, 75 (1922), 140-178, 76 (1923), 58-93 y 183-210, 77 (1923), 177-199 y 78 (1924), 102-148. Reprint: Yom

Los judíos en los reinos hispánicos

- Tov Assis (ed.), *History of the Jews in Aragon: Regesta and Documents, 1213-1327*. Jerusalem, Magnes Press, 1978.
- Riera i Sans, Jaume, «Acopio y destrucción del patrimonio hispanojudío», en *El legado material hispanojudío. VII Curso de Cultura Hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*/ Coords. Ana M^a. López Álvarez y Ricardo Izquierdo Benito. Cuenca, Universidad Castilla-La Mancha, 1998, 93-114.
- _____, «La Sinagoga Major des jueus de Barcelona en la tradició documental», *Estudis històrics i documents dels arxius de protocols*, 20 (2002), 7-74.
- _____, «Juderías y sinagogas en Cataluña diez años después», en *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval. En memoria de José Luis Lacave Riaño*/coords. Ana María López Álvarez y Ricardo Izquierdo Benito. Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2003, 229-251.
- Romano, David, *La ciencia hispanojudía*. Madrid, Mapfre, 1992.
- Rubio, Javier, “La derogación del edicto de expulsión de los judíos de 1492”, *Sefarad*, 53 (1993), pp.143-156.
- Sabaté, Flocel, «En torno a la identificación de sinagogas medievales: El caso de Tárrega», *Sefarad*, 59 (1999), 127-158.
- Sachar, Howard, *Adiós España. Historia de los sefardíes*. Barcelona, Thassalia, 1995.
- Sánchez-Albornoz, Claudio, *España. Un enigma histórico*. Buenos Aires, 1956. Reimpresión: Barcelona, Edhasa, 2005.
- Sánchez Usón, M^a. José, “El niño-mártir Dominguito de Val: a la santidad a través de la leyenda”, en *Muerte, religiosidad y cultura popular, siglos XIII-XVIII*/ coord. Eliseo Serrano Martín. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994, 119-150.
- Santos Vaquero, Ángel, «El odio al judío», *Historia Digital*, XXIII, 41 (2023), 8-48.
- Selke, Angela, *The Conversos of Majorca-Life and Death in a Crypto-Jewish Community in XVII Century Spain*. Jerusalem, The Magnes Press - The Hebrew University, 1986.
- Singerman, Robert, *The Jews in Spain and Portugal: A Bibliography*. New York & London, Garland Publishing, 1975.
- Weiser, Rafael (ed.), *Books from Sefarad. The Exhibition at the Israel Museum*. Jerusalem, Ministry of Education and Culture - The Israel Museum - The Hebrew University, 1992, 26-27.

La herencia árabe: al-Andalus, puerta científica de Europa

Juan Martos Quesada

Universidad Complutense de Madrid

La larga presencia de los árabes en España nos ha dejado un legado andalusí que, sería incomprendible obviarlo, forma parte de nuestra cultura, a pesar de los intentos de negación de este –como veremos más adelante–, basándose en teorías esencialistas de lo que es español o no. La historia, la cultura, la tradición de un país está formado por todas las aportaciones que sus tierras han tenido a lo largo de los años.

Los ochocientos años de presencia árabe en la Península, el hecho de que en el siglo X fuera al-Andalus la potencia hegemónica en el Mediterráneo occidental, o que la Córdoba omeya fuera un referente político y cultural en Europa, son acontecimientos inscritos en nuestra historia y que, de alguna manera, es necesario normalizarlos. No sólo porque esta presencia árabe se visualiza en el patrimonio arqueológico español a lo largo de toda su geografía (la Alhambra, la Giralda, la mezquita de Córdoba, la Aljafería, las alcazabas...), sino porque las aportaciones de al-Andalus a la posterior ciencia renacentista europea son innegables.

En matemáticas, los manuales andalusíes (Maslama, Ibn al-Samh) recogían las nuevas áreas de la trigonometría, el álgebra, los decimales o las fracciones; en el campo geográfico, el impulso a los viajes por parte de los gobernantes andalusíes, potenciaron los mapas y los libros descriptivos de otras tierras (al-Idrisi, al-Bakri, al-Udri); en el ámbito tecnológico es innegable, con Azarquiel, la aportación al desarrollo del astrolabio (tan fundamental para la navegación hasta el siglo XIX) y a otros inventos relacionados con la observación astronómica; en el ámbito industrial, la industria del papel, de la seda, la alfarería o la construcción tienen raíces andalusíes, así como la utilización de maquinaria de todo tipo (de guerra, agrícola, como la noria, elementos de navegación); la medicina fue una actividad fundamental en al-Andalus, con una visión de futuro al ejercitar la Medicina preventiva o construyendo hospitales, actividad médica complementada con la botánica (adaptación de plantas no nativas, perfeccionamiento del regadío, variedad de medicamentos).

Del mismo modo, son innegables las influencias andalusíes en nuestra lengua, nuestra poesía o nuestra música, nuestra cocina o nuestro acervo cultural, como la práctica del uso de tres platos en la comida, el cepillo de dientes, etc. En este capítulo, hemos querido poner de relieve lo que estimamos la mayor aportación de la España árabe a Europa: su transmisión científica a través de la labor de traducción, no sin antes dedicar unas páginas al hecho historiográfico de la “negación” de al-Andalus y su papel en la Historia de nuestro país, que tan difícil hace a veces el estudio de este legado andalusí.¹

1. Las teorías negacionistas de al-Andalus

En el año 711, un hecho militar un tanto inesperado –la ocupación militar por parte de un ejército arabo-bereber musulmán de la Hispania visigótica–, dio paso, en la península ibérica, a una nueva entidad política, social, religiosa, cultural, lingüística, jurídica, económica, artística e intelectual: al-Andalus, cuya duración, hasta la última expulsión de moriscos en 1609, de casi novecientos años, ha condicionado, sin duda, la Historia de España.

1. Para ampliar este concepto de legado andalusí, puede consultarse Juan Vernet, *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, Península, 1999; Francisco Vidal Castro, *La deuda olvidada de occidente. Aportaciones del Islam a la civilización occidental*, Madrid, Fundación Ramon Areces, 2004; Fernando Nuez, *La herencia árabe en la agricultura y el bienestar de Occidente*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 2002; Virginia Luque Gallegos, *El legado de al-Andalus*, Córdoba, Almuzara, 2017.

El hecho singular de la existencia de al-Andalus –una sociedad islámica en tierras de Europa– es incómoda para un país que, como España, desea ver sus raíces esencialistas inmersas en una Europa de etnia blanca y de religión cristiana, por lo que la realidad de la existencia de una España musulmana ha sido negada, minimizada o ridiculizada, a pesar de las evidentes pruebas de la presencia musulmana en nuestro país y de los momentos gloriosos y hegemónicos que vivió al-Andalus en la sociedad medieval de su tiempo.

Varias son las formas historiográficas que han dado cobijo a las teorías negacionistas de al-Andalus: la negación abierta del hecho histórico de la presencia árabe, la minimización de este impacto en la sociedad española, la teoría de la Reconquista, que plantea la invasión como un accidente histórico que había que resolver y, por último, la ridiculización y mixtificación negativa de lo que fue la convivencia cultural en al-Andalus.²

La negación del impacto de la conquista musulmana sobre la sociedad y la civilización españolas está representada por las tesis de Ignacio Olagüe, publicadas a finales de los años sesenta y retomadas últimamente por Emilio González Ferrín;³ esa toma de postura se basa en la suposición de que no hubo conquista alguna en el año 711, y que gran parte de las crónicas históricas y de los relatos que se refieren a este acontecimiento y a sus efectos inmediatos se han inventado posteriormente para proporcionar una explicación satisfactoria a la lenta y caótica conversión de la sociedad hispánica (ya en su mayoría conquistada por el arrianismo en el curso del siglo VIII) al islam, que en esa época se extendía desde Oriente por toda el área mediterránea.

Otra corriente historiográfica tradicional, sin llegar a negar la existencia de al-Andalus, intenta minimizar el impacto islámico en nuestras tierras, reduciendo a un nivel superficial el carácter oriental de la civilización hispano-

2. Uno de los principales expertos que han estudiado este fenómeno negacionista es Alejandro García Sanjuán; véanse del mismo, “La creciente difusión de un fraude historiográfico: la negación de la conquista musulmana de la Península Ibérica”, *Vínculos de la Historia*, 7, 2018, 173-193; “La persistencia del discurso nacionalcatólico sobre el Medievo peninsular en la historiografía española actual”, *Historiografías: revista de historia y teoría*, 12, 2016, 132-153. Quizás su trabajo más representativo y completo sobre este tema sea *La conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado*, Madrid, Marcial Pons, 2019.

3. Ignacio Olagüe, *Les arabes n'ont jamais envaî l'Espagne*, Bourdeaux, Flammarion, 1969; traducción española, *La revolución islámica de Occidente*, Barcelona, Guadarrama, 1974; reimpresión Córdoba, Almuzara, 2017. Véase también Emilio González Ferrín, *Historia general de al-Andalus*, Córdoba, Almuzara, 2006.

musulmana. Encabezada por Sánchez Albornoz,⁴ que retoma las ideas de Simonet y Codera,⁵ y que fue defendida posteriormente por J. Vallvé,⁶ esta postura pone de relieve el papel de los mozárabes en la sociedad andalusí, estimando que la supuesta ruptura entre la época romano-visigótica y la época musulmana fue menos profunda de lo que parece, insistiendo en la pervivencia de un sustrato “hispano”, heredero de la cultura visigótica, recuperado por la reconquista cristiana de al-Andalus.

Por otra parte –y en concomitancia con la anterior– la mayor parte del medievalismo oficial español ha adoptado una visión “nacionalista” del tema, simplificando la historia medieval de nuestro país a una mera reconquista hispano-cristiana –un tanto larga, es cierto– de los territorios ocupados por los musulmanes, en donde los herederos de los nobles visigodos derrotados en el año 711 encabezarán una larga lucha hasta la eliminación definitiva del último bastión musulmán, el reino nazarí de Granada en el año 1492.⁷ La conquista “árabe” es representada como una invasión devastadora que había destruido o reducido a esclavitud a las poblaciones indígenas, en donde algunas regiones montañosas del norte habían servido de refugio a los nobles visigodos, y a partir de este reducto pudo emprenderse la difícil “reconquista”, la cual, al cabo de siete siglos de “cruzada”, concluyó con la definitiva expulsión de los musulmanes.

Por último, en los últimos tiempos, ha visto la luz una corriente historiográfica que ataca una visión positiva de al-Andalus y de la civilización a la que dio lugar, tratando los aspectos del pasado andalusí más “gloriosos” como un mito, una elaboración edulcorada y falsaria, estimando que, por debajo de esa mitificación corre un rechazo, no sólo de España, sino de todos los valores que representa la cultura occidental. Al- Andalus sería, no sólo un mito, sino también una manipulación de la historia, utilizada como una fórmula cultural con la que reinventar

4. Nicolás Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, 2 vols., Buenos Aires, Editorial Sudamericana 1956; *En torno a los orígenes del feudalismo*, 3 vols., Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1942.

5. Francisco Javier Simonet, *Historia de los mozárabes en España*, Madrid, Viuda e hijos de M. Tello 1897-1903; reedición, Amsterdam, Oriental Press 1967; Francisco Codera, *Estudios críticos de historia árabe española*, Zaragoza, Tip. A. Uriarte, 1903-1917.

6. Joaquín Vallvé, “Sobre algunos problemas de la invasión musulmana”, *Anuario de Estudios Medievales*, 4, 1967, 361-367.

7. Cf. Aureliano y Eduardo de Hinojosa y otros, *Historia de España desde la invasión de los pueblos germánicos hasta la ruina de la Monarquía visigoda*, Madrid, El Progreso Editorial, 1890; Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*, Madrid, Espasa Calpe 1935; César Vidal, *España frente al Islam*, Madrid, Esfera de los Libros, 2004.

un islam cuya propia denominación resulta vergonzante e indignante, ya que se refiere a un movimiento religioso y político, estandarte de los terroristas contra los que lucha Occidente.⁸

De todas formas, es de justicia poner de manifiesto que, desde finales del siglo XX y con el siglo XXI, una nutrida corriente de historiadores y medievalistas españoles (Francisco García Fitz, Martín F. Ríos, Carlos de Ayala, Fernando Bravo López, Javier Albarrán, José M^a Mínguez, Martín Alvira, Manuel González Jiménez, Eduardo Manzano, Alejandro García Sanjuán, Diego Vicente y un largo etcétera) han puesto en cuestión estas teorías de marginación de al-Andalus para la historia de España, basadas en el concepto de reducir nuestra Edad Media a una Reconquista (así, con mayúscula) de las tierras musulmanas por los reinos cristianos del Norte, señalándolas como una expresión historiográfica de las ideas nacionalistas, identitarias y esencialistas del siglo XIX.⁹

Se ha hecho, en nuestros estudios medievalistas, cada vez más presente la idea de normalizar la presencia de al-Andalus como un reino más de la media docena que conformaron nuestra Edad Media, reinos que actuaban según sus propios intereses, en muchas ocasiones antagónicos, que ponían de un lado las afinidades religiosas o ideológicas si era preciso, a fin de poder llegar a alianzas.

La idea de una gran ofensiva cristiana proveniente de las montañas asturianas para recuperar la herencia visigoda ha ido perdiendo peso, afortunadamente, entre nuestros historiadores, aunque hay que constatar que la idea de la reconquista persiste aún en nuestro mundo académico, a veces cargándose peligrosamente de motivaciones políticas de “choque de civilizaciones” y de un permanente enfrentamiento entre Oriente y Occidente, situación que es manipulada en ocasiones por partidos políticos.¹⁰

8. Cf. Serafín Fanjul, *Al-Andalus contra España*, Madrid, Siglo XXI, 2002; Rosa M.^a Rodríguez Magda, *Inexistente al-Ándalus. De cómo los intelectuales reinventan el Islam*, Oviedo, Ediciones Nobel, 2008.

9. Un excelente artículo acerca de este tema es el de Francisco García Fitz, “La Reconquista: un estado de la cuestión”, en *Clío & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 6 (2009), 142-215 (monográfico dedicado a la guerra y violencia en la edad Media); es también fundamental la obra de Maribel Fierro y Alejandro García Sanjuán (eds.), *Hispania, al-Andalus y España. Identidad y nacionalismo en la historia peninsular* Madrid, Marcial Pons, 2020, que reúne las ponencias de un seminario sobre el tema realizado en Casa Árabe de Madrid en el año 2016.

10. Un análisis de esta manipulación histórica por parte de un determinado partido político puede verse en Jesús Casquete (ed.), *Vox frente a la Historia*, Madrid, Akal, 1923; véase también, Diego Vicente Sánchez, *La Edad Media franquista. El pasado me-*

Consideramos que el hecho histórico del avance de los reinos del norte de la Península sobre al-Andalus es un fenómeno complejo que debe tener en cuenta condicionantes demográficos, sociales, económicos, políticos y culturales de muy diverso tipo; la supuesta guerra contra el islam respondió a un amplio abanico de motivaciones y causas que van desde las dinámicas expansivas de cualquier potencia al interés de la ganancia material por medio del botín, de los tributos o del reparto de tierras.

2. La actividad científica en al-Andalus

La España musulmana no fue, desde luego, un erial cultural y científico. Si bien es imposible generalizar para una sociedad de amplia duración en el tiempo, ochocientos años, que, a lo largo de los mismos se plasmó en formas de gobierno de muy diferente signo y calado, que fueron desde la evolución de una provincia dependiente del califato de Damasco, en la primera mitad del siglo VIII, hasta la conformación y consolidación de un emirato independiente (segunda mitad del siglo VIII y siglo IX), que evolucionó a califato en el siglo X, los dos bajo el gobierno de la dinastía Omeya, siglos de hegemonía política y económica en el Mediterráneo occidental, que acabó disolviéndose y fragmentándose en una veintena de pequeños reinados, de taifas durante el siglo XI, cuya debilidad propició, en los siglos XII y primera mitad del XIII, que al-Andalus se convirtiera en una tierra bajo el dominio de los imperios norteafricanos almorávide y almohade, para finalizar, a partir de este siglo XIII y hasta finales del XV, convirtiéndose en el reino independiente nazarí de Granada hasta su conquista por los Reyes católicos en 1492; en fin, lo cierto es que al-Andalus fue, al menos durante los siglos IX al XII un referente de civilización que alcanzó altas cotas en los diversos campos intelectuales y científicos. La Córdoba del siglo X era una especie de Meca cultural, no sólo para el mundo árabe e islámico, sino también para el mundo cristiano y europeo, gracias al papel fronterizo que jugó al-Andalus entre las dos civilizaciones.

Nobles y reyes de la España cristiana del Norte acudían a los médicos cordobeses en busca de alivio a sus males; las tiendas de libros abundaban en los zocos, junto a colmadas farmacias que expendían remedios hechos con elementos traídos de otras tierras; las principales ciudades tenían entre sus sabios,

dieval hispánico y la legitimación del nuevo régimen, Cáceres, Servicio de publicaciones de la Universidad de Extremadura, 2023.

no sólo ulemas y alfaquíes expertos en el Derecho y la religión islámica, sino también astrónomos que controlaban el cielo y sus misterios, así como matemáticos que resolvían complicados asuntos de herencias o ayudaban a los comerciantes en su contabilidad; y desde luego, al-Andalus, que hasta ese momento había sido tierra de viajeros al Oriente, se convierte en objetivo y meta de aquellos viajeros que, provenientes del Norte de África o del Oriente, deciden aprender de los maestros andalusíes.¹¹

Al menos tres grandes características podemos detectar en el desarrollo científico de al-Andalus. En primer lugar, que la aparición del saber científico es bastante posterior al nacimiento y desarrollo del mismo en Oriente, a comienzos del siglo IX, lo que convierte a la España musulmana del siglo X en receptora –y, posteriormente en transmisora a Europa– de las grandes aportaciones culturales y científicas de Bagdad, gracias a sus viajeros, a las traducciones de los clásicos griegos al árabe y los sabios orientales que se asientan en al-Andalus; el denominado “siglo de oro” de la ciencia oriental, hacia la mitad del siglo X, ya ha finalizado cuando en la Península la ciencia llega a su apogeo bajo los reyes de taifas, en el siglo XI.

Otra peculiar característica de la ciencia andalusí es la supervivencia de una discreta, pero interesante cultura y ciencia latino-visigótico-mozárabe que predomina hasta, aproximadamente, mediados del siglo IX y que sobrevive al menos hasta el XI. La ciencia andalusí va a beber de este sustrato científico cristiano hasta el proceso de orientalización de al-Andalus, iniciado a mediados del siglo IX.¹²

Por último, otra peculiaridad del mundo científico hispanomusulmán es; que, a partir del siglo XIII, se convierte en una plataforma ideal para transmitir a Europa los grandes conocimientos científicos venidos de Oriente, los cuales incluían los saberes griegos, persas e indios, junto a los conocimientos desarrollados en el Occidente musulmán. El íntimo contacto de al-Andalus con los reinos cristianos del Norte logró aquí, como en menor medida en Sicilia, un desenvolvimiento de la transmisión de la cultura al mundo cristiano occidental europeo, que constituye uno de los fenómenos más singulares de la Historia universal.

Es a partir del emirato omeya, en particular con el emir al-Hakam II (796-822), pero, sobre todo, con el emir ‘Abd al Rahman II (822-852) cuando comienza a hacerse palpable el despegue de la ciencia andalusí, con intelectuales como

11. Cf. Juan Martos, “La actividad científica en la España musulmana”, *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*, 2, 2005, 137-164.

12. Una excelente obra sobre el mundo de la ciencia andalusí es Julio Samsó, *Las Ciencias de los Antiguos en al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl, 2011.

el médico Ibn Yulyul autor de una *Historia de médicos*, el inventor Ibn Firnas, que intentó volar con aparatos, aunque con escaso éxito, o el astrónomo Abbas b. Nasih. Este inicio será el arranque del desarrollo cultural y científico del califato omeya en el siglo X, en donde brillarán con luz propia el médico al-Zahrawi, autor de una auténtica enciclopedia médica, el *Libro de la disposición*, el matemático Maslama al-Mayriti, que dio a conocer en al-Andalus los adelantos matemáticos de al-Juwarizmi o el farmacólogo toledano Ibn Wafid, autor de un importante *Libro de los medicamentos simples*.¹³

Y si bien en el siglo XI la situación política se deteriora en al-Andalus, hasta el punto de quedar suprimido el califato en el año 1031 y convertirse el gran Estado cordobés en una veintena de pequeños reinos llamados taifas, paradójicamente, la actividad cultural continuará gozando de una excelente salud, gracias al afán de cada reyezuelo por hacer de su taifa un mecenazgo cultural que le diera brillo. Así pues, el siglo XI es la época de los astrónomos Ibn Sa'íd, Ibn Jalaf y al-Zarqali, del médico Ibn al-Bagunis, del botánico Ibn Bassal, de los matemáticos al-Mutamam, al-Qarmani e Ibn Mu'ad, del geómetra Ibn Sayyid de los geógrafos al-Bakri y al-Udri, y de los naturalistas Ibn Hayyay, Abu-l-Jayr y al-Tignari, entre otros muchos.

La ciencia durante los siglos XII y XIII, es decir, durante la hegemonía de los imperios norteafricanos fundamentalistas almorávide y almohade, continuó su vigencia en al-Andalus y, aunque la oposición de los alfaquíes más radicales no facilitó la investigación científica, esta época es la de los grandes nombres de Averroes, Avempace, Maimónides, Ibn Zhur e Ibn Tufayl, junto a otros no menos importantes como Ibn al-Baytar, al-Gafiqi o Ibn al-Awwan. Tras la caída del imperio almohade, a mediados del siglo XIII, al-Andalus se ve reducido al reino nazarí de Granada (1232-1492), que durante tres siglos supo resistir el empuje cristiano gracias a una asombrosa habilidad diplomática y negociadora, continuando con el testigo de la ciencia hispanomusulmana, dando nombres como los matemáticos al-Qalsadi, al-Ansari y al-Zawawi, los astrónomos Ibn al-Raqqam Ibn Ridwan, y al-Numayri o los médicos Ibn al-Jatib, Ibn Jatima e Ibn Zarzar, aunque no se puede hablar de la ciencia granadina nazarí sin mencionar al menos los grandes adelantos que en los campos de la agricultura y de la ingeniería aplicada, destacando en el primer caso los agrónomos y zootécnicos Ibn Hudayl e Ibn Lubyun y, en el segundo caso la familia de los Banu Baso.

13. Cf. Juan Vernet, *La ciencia en al-Andalus*, Editoriales Andaluces Reunidas, 1976.

3. La doble dirección de la transmisión científica árabe

Son muchos los estudiosos que coinciden en afirmar que la gran aportación de la civilización árabe a la historia de la ciencia universal no fue tanto sus grandes descubrimientos –que los hubo–, sino la recuperación del saber griego e indio a través de una inmensa labor de traducción de estos textos a la lengua árabe, con lo que todo el imperio pudo tener acceso y conocimiento a los grandes científicos helenos: Aristóteles, Arquímedes, Ptolomeo, Euclides, Apolonio, etc.¹⁴

Efectivamente, a finales del siglo VIII, los califas ábbasíes, dueños de un vasto territorio desde China hasta Marruecos, se vieron en la necesidad de llevar a cabo un estímulo de la actividad científica y tecnológica que pudiera resolver los enormes problemas de infraestructura que conllevaba un imperio de estas características, trabajo un tanto marginado hasta entonces por los ulemas y sabios musulmanes, absorbidos por la tarea de elaborar y sistematizar toda una religión, un Derecho y una lengua basada en el Islam.

Hay una anécdota, recogida por el bibliófilo Ibn al-Nadim, que marca el inicio de esta etapa de apoyo al quehacer científico y a las traducciones de los grandes sabios griegos. Todo empezó con un sueño que tuvo el califa ábbasí al-Ma'mun (813-833). Se le apareció sentado en un sofá un hombre cejijunto, de complexión clara y rubicunda y frente ancha. Era calvo, tenía los ojos azul claro y el aspecto agradable. Lleno de espanto, el jefe de los Creyentes preguntó: “¿Quién eres?”, a lo que el otro replicó: “Aristóteles”. Encantado de tal respuesta y después de recibir permiso para seguir haciendo preguntas, al-Ma'mun hizo la más importante de todas: “¿Qué es el bien?”, a lo que Aristóteles replicó: “El bien es lo que es bueno ante la razón”. “¿Y qué viene después?”, insistió al-Ma'mun, a lo que recibió la siguiente respuesta: “Después viene lo que es bueno ante la ley”. “¿Y luego?” “Luego lo que el pueblo considera bueno”. Finalmente, Aristóteles aconsejó al califa que tratase como oro a quienquiera que le aconsejase sobre el oro (los alquimistas) y se mantuviese fiel a la doctrina de la unicidad de Dios. Como consecuencia directa de este sueño, al-Ma'mun decidió buscar los libros de los científicos antiguos y ordenar su traducción. Asimismo la anécdota se ha entendido como un apoyo califal a los mu'tazilíes, secta musulmana que primaba la razón sobre la fe y que eran conocidos por sus esfuerzos en difundir la ciencia de los griegos entre los musulmanes.

14. Cf. Juan Vernet, *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, Península, 1999.

Comenzó, pues, una búsqueda de manuscritos antiguos, tarea nada fácil, como podemos ver por la narración que Ibn Qifti nos ha legado. En ella nos dice que el califa exigió al emperador de Bizancio entregar estos libros como indemnización de guerra. No sabiendo dónde encontrar las obras reclamadas por al-Má'mun, el emperador mandó buscarlas. Un monje que habitaba en un convento lejos de Constantinopla indicó el lugar en el que, durante el mandato de Constantino, cuando la proclamación del cristianismo como religión oficial, se habían depositado aquellas obras cerrándolas con numerosas llaves. El emperador preguntó si al abrir el depósito y remitir aquellos libros al califa no cometería pecado, a lo que el monje replicó que todo lo contrario, pues con esta acción se haría digno ante los ojos de Dios, ya que las ciencias antiguas destruyen los fundamentos de las creencias religiosas de los musulmanes. De esta forma, se abrió el depósito, encontrándose gran cantidad de libros que enviaron sin seleccionar, en una cantidad de cinco cargas al califa, el cual dio inmediatamente orden de traducirlos al árabe¹⁵.

Pues bien, esta labor traductora del siglo IX –del griego al árabe–, clave para la transmisión científica griega a todo el mundo islámico, tiene su paralelo en otra labor traductora de los siglos XII-XIII –del árabe al latín o al romance–, que llevará a Europa, no sólo la clásica herencia griega, perdida desde el siglo V, sino también toda la aportación y avances llevados a cabo por los árabes en los diversos campos científicos: matemáticas, tecnología, astronomía, botánica, medicina, etc.

Varios focos de traducción de las obras árabes ven la luz en Europa. A finales del siglo XI, en Salerno, Montecasino y Palermo se inicia un interés por la medicina árabe, ya que la práctica de esta en territorios cristianos estaba basada, fundamentalmente, en anticuados recetarios de la Roma tardía, demasiados orientados a la práctica, pero sin ninguna base teórica que pudiera desarrollar esta ciencia, hecho agravado por la costumbre de que la práctica de la medicina era una labor caritativa propia de los conventos. Traductores como Miguel Escoto (1175-c. 1232), el Maestro Teodorico, Guillermo de Luna (siglo XIII), Bartolomé de Mesina (c.1260), Eugenio de Palermo (c. 1130-1202) y, en especial, Constantino el Africano (c. 1020-1087) y Abelardo de Bath (1080-1152), se dieron a conocer por sus traducciones, no sólo de obras médicas, sino también de contenido matemático y astronómico.

15. Vernet, *Lo que Europa... op. cit.*, 76.

Asimismo, excelente centro de traducción fue la Corte de Federico II Hohenstaufen (1194-1250), mezcla de príncipe cristiano y refinamiento oriental, que mantuvo una correspondencia científica con las cortes orientales y recurrió a traductores, no sólo del árabe, sino también del griego, y a personajes como Miguel Escoto y Leonardo de Pisa.

Pero, de todas formas, será la España cristiana el gran centro de traducción de las obras árabes, hecho lógico dada su calidad fronteriza con al-Andalus, de donde obtenían todas las obras que necesitaban y con tal avaricia que el historiador Ibn 'Abdun de Sevilla se quejaba de que los reyes de taifas entregaban sin control libros de ciencia y filosofía a cualquier cristiano, afirmando que "...no deben venderse a judíos ni cristianos libros de ciencia, salvo los que tratan de su ley, porque luego traducen libros científicos y se los atribuyen a los suyos y a sus obispos, siendo así que se tratan de obras musulmanas".¹⁶

Ya en Ripoll, en el siglo X, el monje Gerberto, que después llegaría a Papa con el nombre de Silvestre II (999-1003), solicita durante su estancia en el convento, libros científicos árabes, con lo que este lugar se convierte en el mayor receptor de manuscritos de la época. Asimismo, Toledo recoge este primer testigo hispano de traducción con la denominada "Escuela de Traductores de Toledo", en una primera fase, en el siglo XII, bajo el mecenazgo del arzobispo Don Raimundo, y ya en el siglo XIII, bajo la égida y protección del rey Alfonso X. Por otra parte, no debemos olvidar la labor traductora y transmisora de ciencia que llevan a cabo los judíos de Aragón, en el siglo XII, labor que fue continuada por aquellos que, en el siglo XIII, se refugiaron en Marsella.¹⁷

4. La transmisión científica de la Escuela de Traductores de Toledo durante el siglo XII

Obviamente, Toledo, como capital de Castilla, tenía todas las bazas en su mano para convertirse en el principal centro cultural y traductor, tras su toma por Alfonso VI a finales del siglo XI, en el año 1085, aunque no hay que olvidar que, también en el siglo XII se registran traducciones del árabe al latín en ciudades

16. Emilio García Gómez y Évariste Lévi-Provençal (eds. y trad.), *Sevilla a comienzos del siglo XI. El Tratado de Ibn 'Abdun*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 1981, 54.

17. Cf. Joaquín Lomba, *La raíz semita de lo europeo: Islam y judaísmo medievales*, Madrid, Akal 1997.

como León, Pamplona, Tudela, Tarazona, Zaragoza, Huesca y, en particular, Barcelona, que recoge la herencia conventual de Ripoll y Poblet.¹⁸

Décadas después de la conquista es nombrado arzobispo de la ciudad Don Raimundo de Sauvetât (1126-1151), monje cisterciense de origen francés, que desde los primeros días de su mandato llevó a cabo una magnífica labor de mecenazgo que propició la presencia en Toledo, como veremos, de grandes traductores que realizaron una masiva conversión de obras y manuscritos árabes al latín, labor que continuó a su muerte Don Rodrigo Ximénez de Rada, natural de Puente de la Reina en Navarra y autor de una importante *Historia Arabum*. En la época de la llegada de Don Raimundo, Toledo se convierte en el refugio de mozárabes, judíos e incluso musulmanes que huyen del integrismo religioso de los almorávides, imperio norteafricano que acabó adueñándose de los reinos de taifas andalusíes a principios del siglo XII. La fama de buen ambiente intelectual se expande por Europa y a Toledo acuden intelectuales extranjeros de la talla de Daniel de Morlay, Alejandro Neckham y Alfredo de Sareshel.¹⁹

Aunque de forma dispersa, y sin llegar a la sistematicidad y organización que impondrá Alfonso X en el siguiente siglo, la labor de traducción es amplia y, al decir del historiador de la Ciencia G. Sarton, el inventario de traducciones sería el siguiente: un 47 % de obras relacionadas con las Ciencias exactas (matemáticas, astronomía, astrología), un 21 % de obras filosóficas, un 20 % de tratados de medicina y un 4 % de libros de ciencias ocultas. La diversidad de nacionalidades (ingleses, italianos, alemanes) y de creencia (judíos, cristianos, musulmanes) de los traductores e intelectuales de la época en Toledo hizo que la transmisión de estas obras a Europa se hiciera con facilidad y fluidez.

Al frente de estos sabios y traductores protegidos por Don Raimundo, hay que mencionar, en primer lugar, a Domingo de Gundisalvo (muerto hacia 1181) y a Juan Hispano, que colaboraron en traducciones como *De intellectu*, de al-Kindi, *Des scientiis* y *De ortu scientiarum* de al-Farabi, *De anima* de Avicena, *Las opiniones de los filósofos*, de al-Gazzali, etc. En la dedicatoria a *De anima* de Avicena, exponen su método de trabajar: Juan Hispano, conocedor del árabe, recitaba en

18. Cf. Manuel Castiñeiras González, “Ripoll i les relacions culturals i artístiques de la Catalunya Altmedieval”, en *Del romà al romànic. Historia, art y cultura de la Tarraconense mediterrània entre els segles IV i X*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 1999.

19. Cf. Julio César Santoyo, *La traducción medieval en la Península Ibérica, Siglos III-XV*, León, Universidad de León, 2009.

romance el texto original y Domingo Gundisalvo, que sabía romance y latín, lo trasladaba a esta última lengua.²⁰

Otro famoso traductor fue Gerardo de Cremona (1114-1187), que en 1134 llega a Toledo para conocer el *Almagesto* de Ptolomeo y se queda allí definitivamente; conocedor del griego y del latín, aprende árabe y llega a traducir hasta 87 originales, entre ellos la famosa obra de Ptolomeo mencionada, *De ratione* de al-Kindi, el *Canon* de Avicena, etc. Junto a Gerardo de Cremona, encontramos a Marcos de Toledo (c. 1191-c. 1216), canónigo de la ciudad que traduce al latín el Corán, versión más correcta que la realizada por encargo de Pedro el Venerable (c. 1092-1156), pero con la misma finalidad de rebatirlo.

Entre los extranjeros, debemos mencionar a Daniel de Morley (1140-1210), que estudió árabe en París con Roger de Hereford (siglo XII) y que hastiado de la “pretenciosa ignorancia” de los maestros parisienses se traslada a Toledo y colabora con Gerardo de Cremona en la traducción de diversas obras atribuidas a Aristóteles, además de componer, personalmente, un *Liber de naturis inferiorum et superiorum*; Alejandro Neckham (1157-1217), maestro en la Universidad de París hacia 1217, trabaja como traductor en Toledo, escribe manuales de Medicina para estudiantes y un tratado *De naturis rerum*; Alfredo de Sareshel (finales siglo XII-comienzos del XIII) se traslada a vivir a Toledo a fines del siglo XII, allí traduce del árabe la obra del autor romano Nicolás de Damasco *De vegetabilibus et plantis* y dedica a Alejandro Neckham su tratado *De motu cordis*. El inglés Roberto de Retines, arcediano de Pamplona, hacia 1143 trabaja en Toledo y junto a Hermán el Dálmata (c. 1105-c. 1154), traduce del árabe el *Planisferio* de Ptolomeo, el *Álgebra* de al-Juwarizmi y las tablas astronómicas de al-Battani. Y, por último, mencionaremos a Miguel Escoto, a caballo entre la primera y segunda etapa de la Escuela de Traductores de Toledo, que, junto a su intérprete Andrés el Judío traduce obras de Avicena y Averroes, antes de pasar a la curia y romana y, posteriormente a la Corte de Federico II, siendo su obra muy controvertida, pues contó con las alabanzas del papa Gregorio IX, pero fue muy criticado por Alberto Magno y Roger Bacon.²¹

20. Lomba, *La raíz semita...*, op. cit., 56.

21. Vernet, *Lo que Europa...*, op. cit., 162.

5. Alfonso X y la Escuela de Traductores de Toledo en el siglo XIII

Alfonso X el Sabio da comienzo su reinado castellano en 1252 y convierte a Toledo en el centro de sus actividades culturales. Rodeado de grupos de eruditos y científicos, continúa la brillante labor puesta en marcha durante el siglo XII bajo el patrocinio de los arzobispos toledanos, siendo él mismo el motor de la que ha sido llamada “escuela alfonsí de traductores”. Alfonso X soñó en llevar a cabo una vasta enciclopedia hispana de todos los saberes humanos, centrandose sobre todo su esfuerzo en la Astronomía y la Astrología; sus *Libros del saber de Astronomía* reúnen todo el saber árabe y judío sobre esta materia, aunque su obra más conocida sean las *Tablas alfonsíes*, escritas entre 1252 y 1272, con el intento de superar las realizadas por Azarquiel dos siglos antes, y que alcanzaron una gran notoriedad hasta el siglo XVI.²²

La actividad cultural llevada a cabo bajo el mecenazgo de Alfonso X tiene lugar en dos etapas: una primera que dura hasta 1259, en donde sólo se hacen traducciones, y una segunda, en la que se rehacen y revisan las versiones hechas, en un intento de asimilar lo traducido y que tiene como resultado reelaboraciones de tratados u obras originales, como las citadas *Tablas alfonsíes*.

Muchos de los traductores del siglo anterior culminan su trabajo en la Corte de Alfonso X, como el anteriormente mencionado Miguel de Escoto y, entre los nuevos, merecen ser señalados Hermán el Alemán, que llegó a ser obispo de Astorga, traductor de Aristóteles, Álvaro de Oviedo, que puso en latín a Averroes, o el franciscano Pedro Gallego, primer obispo de Cartagena, traductor del *Liber de animalibus*, de Aristóteles.

La presencia de los judíos fue constante en esta segunda mitad del siglo XII; entre ellos se encuentran Abraham de Toledo, que tradujo la *Escala de Mahoma*, Yehudah ben Moseh, que tradujo la *Azafea* de Azarquiel y el *De iudiciis astrologiae*, obra que acabó rehaciendo y titulándola finalmente *Libro conplido en los iudizios de las estrellas*, e Isaac ibn Sa'íd, que tradujo los cánones de al-Battani e hizo observaciones astronómicas con instrumentos de observación fabricados por él mismo.²³

El afán de Alfonso X por fomentar la lengua romance, sin abandonar, obviamente, del todo las versiones al latín, hizo que muchas de las traducciones que se hicieron en Toledo en esta época no fueran tan conocidas en Europa como

22. Cf. Serafín Vegas González, *La Escuela de Traductores de Toledo en la historia del pensamiento*, Toledo, Concejalía de Cultura, 1998.

23. Lomba, *op. cit.*, 87.

se esperaba, pues las lenguas vernáculas no constituían un medio tan eficaz de difusión y transmisión como la latina, y por ello las traducciones nacidas en el entorno del soberano no llegaron a influir tanto en el pensamiento europeo como las promovidas durante el siglo XII por la jerarquía de la Iglesia toledana.

6. Las aportaciones de al-Andalus a la ciencia europea

Al- Andalus no sólo fue una plataforma de traducción para dar a conocer en Europa las principales obras de los científicos orientales, como al-Razi, Avicena, Abu Salt, al-Juwarizmi, Alhacen o al-Bitruyi, sino que también legó a la ciencia occidental una serie de aportaciones y de sabios que, igualmente, fueron traducidos al latín y al romance, siendo utilizados sus libros por los estudiantes de las universidades francesas, italianas y alemanas.²⁴

En el campo de la medicina sobresalen la labor de Ibn Zhur, pionero de la patología interna, la dietética y la ortopedia; de Averroes, defensor de la medicina preventiva y continuador de la obra de Galeno; de Maimónides, experto en enfermedades como las hemorroides, el asma o las infecciones vaginales; al-Safra, que ya trató los tumores y el cáncer; Ibn al-Jatib, que sentó las bases de la higiene privada y pública. En cirugía, al-Zahrawi practicó la cauterización y fabricó numeroso instrumental quirúrgico; Arib ibn Sa'íd mejoró el tratamiento del embarazo, la obstetricia y el estudio del feto; al-Gafiqi, experto oftalmólogo, practicó la extracción del cristalino y la curación de las cataratas. En el campo de la farmacia, Ibn Yulyul elaboró múltiples medicamentos, al tiempo que Ibn al-Baytar detallaba las propiedades curativas de las plantas e Ibn Wafid creaba un jardín botánico para estudiar las mismas. En agricultura, Ibn Bassal elaboró uno de los mejores manuales para ejercer esta profesión; Ibn al-Awwan llegó a realizar la descripción del uso y cultivo de 558 plantas y 55 árboles diferentes; asimismo, los andalusíes introdujeron el cultivo del azúcar, el algodón y el arroz, entre otros, al tiempo que perfeccionaron los sistemas de canalización y regadío.²⁵

Ya en el campo matemático y astronómico, Maslama al-Mayriti y su escuela dieron a conocer los descubrimientos del oriental al-Juwarizmi en Occidente,

24. Cf. Francisco Vidal Castro, *La deuda olvidada de occidente. Aportaciones del Islam a la civilización occidental*, Madrid, Fundación Ramon Areces, 2004.

25. Acera del interesante tema de la agricultura y el regadío en al-Andalus, véase Lorenzo Cara y Antonio Malpica, *Agricultura y regadío en al-Andalus: síntesis y problemas. Actas del Coloquio, Almería, 9 y 10 de junio de 1995*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1995.

como la numeración arábiga, el uso del número cero, los decimales, el álgebra, los logaritmos, las raíces cuadradas, la trigonometría, etc. Y en astronomía, andalusíes como Ibn Riyyal o Ibn al-Saffar, fueron expertos en el uso y fabricación de astrolabios, inventando Azarquiel la azafea, lámina universal que facilitó enormemente el uso de este indispensable aparato; asimismo, adaptaron e hicieron tablas astronómicas –indispensables para orientarse por medio de las estrellas– para cada una de las ciudades andalusíes, y dieron a conocer el uso de la brújula, aprendido de los chinos, así como la fabricación del papel, la utilización del timón de codaste –sistema de dirección del barco por medio de un timón adosado a la roda de la popa–, la vela latina o la noria de cangilones, adelantos técnicos que convivían con los ingenios automáticos, calculadores de horas, clepsidras y artificios mecánicos, habituales en las casas de los ricos.²⁶

Bibliografía

- Cara, Lorenzo y Malpica, Antonio, *Agricultura y regadío en al-Andalus: síntesis y problemas. Actas del Coloquio, Almería, 9 y 10 de junio de 1995*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1995.
- Casquete, Jesús, *Vox frente a la Historia*, Madrid, Akal, 2023.
- Castiñeiras González, Manuel, “Ripoll i les relacions culturals i artístiques de la Catalunya Altmedieval”, en *Del romà al romànic. Historia, art y cultura de la Tarraconense mediterrània entre els segles IV i X*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 1999.
- Codera, Francisco, *Estudios críticos de historia árabe española*, Zaragoza, Tip. A. Uriarte, 1903-1917.
- Fanjul, Serafín, *Al-Andalus contra España*, Madrid, Siglo XXI, 2002.
- Fierro, Maribel y García Sanjuán, Alejandro (eds.), *Hispania, al-Andalus y España. Identidad y nacionalismo en la historia peninsular* Madrid, Marcial Pons, 2020.
- García Fitz, Francisco, “La Reconquista: un estado de la cuestión”, en *Clío & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, 6 (2009), 142-215.
- García Sanjuán, Alejandro, “La persistencia del discurso nacionalcatólico sobre el Medievo peninsular en la historiografía española actual”, *Historiografías: revista de historia y teoría*, 12, 2016, 132-153.
- _____, “La creciente difusión de un fraude historiográfico: la negación de la conquista musulmana de la Península Ibérica”, *Vínculos de la Historia*, 7, 2018, 173-193.
- _____, *La conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado*, Madrid, Marcial Pons, 2019.
- González Ferrín, Emilio, *Historia general de al-Andalus*, Córdoba, Almuzara, 2006.

26. Vernet, *Lo que Europa...*, op. cit., 143-149.

- Hinojosa, Aureliano y Eduardo de y otros, *Historia de España desde la invasión de los pueblos germánicos hasta la ruina de la Monarquía visigoda*, Madrid, El Progreso Editorial, 1890.
- Lomba, Joaquín *La raíz semita de lo europeo: Islam y judaísmo medievales*, Madrid, Akal 1997.
- Luque Gallegos, Virginia, *El legado de al-Andalus*, Córdoba, Almuzara, 2017.
- Martos, Juan “La actividad científica en la España musulmana”, *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*, 2, 2005, 137-164.
- _____, *Historiografía andalusí. Manual de fuentes árabes para la historia de al-Andalus*, Cáceres, SEEM-Univ. Extremadura-CSIC, 2022.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, *Historia de España*, Madrid, Espasa Calpe, 1935.
- Olagüe, Ignacio, *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*, Bourdeaux, Flammarion, 1969; traducción española, *La revolución islámica de Occidente*, Barcelona, Guadarrama, 1974; reimpresión Córdoba, Almuzara, 2017.
- Rodríguez Magda, Rosa M.ª, *Inexistente al-Ándalus. De cómo los intelectuales reinventan el Islam*, Oviedo, Ediciones Nobel, 2008.
- Samsó, Julio, *Las Ciencias de los Antiguos en al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl, 2011.
- Sánchez Albornoz, Nicolás, *En torno a los orígenes del feudalismo*, 3 vols., Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1942.
- _____, *España, un enigma histórico*, 2 vols., Buenos Aires, Editorial Sudamericana 1956.
- Santoyo, Julio César, *La traducción medieval en la Península Ibérica, Siglos III-XV*, León, Universidad de León, 2009.
- Simonet, Francisco Javier, *Historia de los mozárabes en España*, Madrid, Viuda e hijos de M. Tello 1897-1903; reedición, Amsterdam, Oriental Press 1967.
- Nuez, Fernando (ed.), *La herencia árabe en la agricultura y el bienestar de Occidente*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 2002.
- Vallvé, Joaquín, “Sobre algunos problemas de la invasión musulmana”, *Anuario de Estudios Medievales*, 4, 1967, 361-367.
- Vegas González, Serafín, *La Escuela de Traductores de Toledo en la historia del pensamiento*, Toledo, concejalía de Cultura, 1998.
- Vernet, Juan, *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, Península, 1999.
- _____, *La ciencia en al-Andalus*, Sevilla, Editoriales Andaluzas Reunidas, 1976.
- Vicente Sánchez, Diego, *La Edad Media franquista. El pasado medieval hispánico y la legitimación del nuevo régimen*, Cáceres, Servicio de publicaciones de la Universidad de Extremadura, 2023.
- Vidal, César, *España frente al Islam*, Madrid, Esfera de los Libros, 2004.
- Vidal Castro, Francisco (coord.), *La deuda olvidada de occidente. Aportaciones del Islam a la civilización occidental*, Madrid, Fundación Ramon Areces, 2004.

Atravesando el cosmos: astronomía, historia y el estudio de cometas en época medieval¹

Nerea Maestu Fonseca
Universidad Complutense de Madrid

Una parte significativa de la herencia medieval que podemos apreciar en el mundo contemporáneo está vinculada al conocimiento científico desarrollado en estos siglos y, en concreto, al saber astronómico. Como es sabido, durante la Edad Media el estudio de los planetas, la ordenación del firmamento en constelaciones, la traducción de tratados clásicos sobre astronomía o la recopilación de datos en tablas astronómicas tuvieron un protagonismo destacado. El conocimiento y los avances expe-

1. Este trabajo muestra algunas de las ideas que plantea mi tesis doctoral en desarrollo “Observación y representación del cosmos: los cometas en la tradición medieval hispana”, dirigida por las profesoras Laura Fernández Fernández (UCM) y Montserrat Villar Martín (CAB-CSIC).

rimentados durante los siglos medievales constituyen aportaciones esenciales para el desarrollo de la Astronomía en los siglos posteriores y elementos clave en la Historia de la Ciencia en general.

A lo largo de este texto pretendo reflexionar sobre la Astronomía medieval y su herencia en la cultura posterior. Para ello es importante plantearse dos cuestiones esenciales: ¿por qué es importante estudiar el cielo del pasado desde el presente? y ¿qué aporta el análisis de las producciones astronómicas medievales a esta ciencia en la actualidad? Dicho de otra forma, no solo quiero preguntarme cuánto debe la Astronomía moderna al conocimiento y la experiencia medieval, sino también qué aporta el estudio del cielo en la historia al presente.

Para tratar de responder a ello, emplearé ejemplos vinculados al caso paradigmático de la observación y representación de cometas. Poner el foco en este fenómeno singular permite profundizar en una de las expresiones más singulares de la ciencia medieval, al mismo tiempo que permite sondear sus efectos en la herencia científica recibida de aquel tiempo. El interés que generó en las gentes de la Edad Media, en particular, los hombres de ciencia, se reflejó en fuentes de diversa índole, las cuales constituyen documentos clave para conocer el saber científico del que parte el mundo hispano y europeo. Dicho interés queda de manifiesto en las obras citadas en este trabajo.

1. Mirar el cielo hoy: la correcta identificación de los fenómenos astronómicos en las fuentes históricas

El cielo que vemos en las noches de hoy es fundamentalmente el mismo que la humanidad lleva mirando desde que tenemos registros, aunque nuestra concepción del mismo haya cambiado drásticamente. En la actualidad, es relativamente sencillo conocer la posición exacta del firmamento visto desde la Tierra en cualquier momento de la Historia. Para ello, contamos con bastantes softwares que nos permiten reconstruirlo con gran exactitud, precisando el momento exacto del suceso. Algunos ejemplos, como el *Stellarium* pueden recrear el movimiento de las constelaciones vistas desde la Tierra, desde cualquier par de coordenadas. Otros programas, como el Voyager 4.5 o el Skygazer 4.5.7, tienen funciones más avanzadas que permiten realizar simulaciones históricas del universo, no ya solo las vistas desde la Tierra: recrear tránsitos, conjunciones, eclipses, trayectorias de cometas y otros sucesos celestiales que ocurrieron

cientos o miles de siglos atrás.² Desde la perspectiva de una historiadora es útil poder acotar con precisión las referencias que encontramos en las fuentes e identificar sucesos registrados, pero no datados con precisión. Por otra parte, desde el lado de la Astronomía, identificar y entender las alusiones a fenómenos astronómicos en fuentes medievales contribuye a un mejor entendimiento en la observación de los mismos fenómenos en la actualidad.

Veamos algunos ejemplos extraídos del *Rawḍ al-qirṭās*, de Ibn Abī Zar', una obra historiográfica del siglo XIV d. C./VIIIH que, entre otras muchas cosas, recoge observaciones astronómicas realizadas entre 762d.C./144-145H y 1326d.C./726-727H, y que fueron estudiadas por Mónica Rius.³ La recreación de eclipses mediante métodos astronómicos modernos permitió a la autora corregir fechas que diferían en función del manuscrito consultado. Otras noticias, por el contrario, eran considerablemente más imprecisas. En primer lugar, tenemos el caso de la aurora boreal que tuvo lugar en octubre de 879/266, causando el pavor de la población cordobesa que veía arder el cielo.

Año de 266H: Hubo en el cielo un gran resplandor rojo, desde el principio de la noche hasta el fin; no se conoció antes cosa igual; sucedió la noche del sábado 19 de *ṣafar* del citado año (10 de octubre de 879).⁴

Un fenómeno de estas características en latitudes tan bajas es extremadamente inusual, pero no imposible cuando se registran elevados índices de actividad solar. De hecho, las escasas auroras boreales registradas desde la península ibérica han causado siempre un fuerte impacto en quienes las vieron, como plasman las descripciones de la que se vio en Málaga el 5 de mayo de 1581⁵ o las observadas en casi toda la Península en 1770⁶ y en enero de 1938, la cual fue confundida por

2. Estas son las herramientas de trabajo fundamentales de investigadores como Donald Olson, que ha aplicado *Investigating Art, History, and Literature with Astronomy. Determining Time, Place and Other Hidden Details Linked to the Stars*. Cham, Springer, 2022.

3. Mónica Rius, "Eclipses y cometas en el *Rawḍ al-Qirṭās*", *Al-Qanṭara*, 19, 1998, 3-17. El artículo recoge el texto en castellano de Ibn Abī Zar': *Rawḍ al-qirṭās*, traducción y notas de Ambrosio Huici Miranda, 2 vols. Valencia, 1964.

4. Rius, "Eclipses...", *art. cit.*, 5.

5. Madrid, Biblioteca Nacional de España (BNE), MSS/1252, ff. 18v-19r; Rius, "Eclipses...", *Ibíd.*

6. AA VV, "The Great Aurora of January 1770 observed in Spain", *History of Geo Space Sciences*, 9, 2018, 133-139.

algunos como efecto de las explosiones de la Guerra Civil en curso.⁷ La comparación de las fuentes con técnicas astronómicas actuales permite identificar correctamente fenómenos muy extraños y poco frecuentes como éste.⁸ Otro confuso fenómeno que recoge el *Rawḍ al-qirṭās* se describe de la siguiente manera:

En el año 396H salió una gran estrella de colas con gran estruendo y movimiento. Es uno de los doce cometas [*nayzak*] que mencionaban los antiguos. Los observaron sus científicos durante largo tiempo y concluyeron que no aparece uno de ellos salvo por una cuestión que Dios -ensalzado sea- anuncia en el mundo -Dios es el que mejor conoce su secreto-. Empezó a ser visible el primero de *ša'bān* del 96 citado; su primera aparición fue antes de la hora del *magrib*, luego retrocedió hasta que salió por la noche y permaneció por un período de seis meses. Luego desapareció. Ese año fue de mucho viento, relámpagos veloces y truenos retumbantes sin lluvia.⁹

Rius lo identificó con la supernova del año 1006/396, que apareció en la noche del catorce de enero, según confirman otras fuentes contemporáneas tanto europeas como orientales.¹⁰ Quienes lo vieron, que no entendían este fenómeno, lo identificaron con algo que sí conocían, un terrible cometa “que anuncia al mundo”. La última frase conecta con la tradición bien establecida de asociar los cometas a sucesos meteorológicos negativos, particularmente a vientos y truenos, como se refleja en el género de las brontologías.¹¹ No obstante, la comparación con otras fuentes que lo registraron y que durara seis meses lo identifica claramente con esta supernova. El movimiento retrógrado del que habla el texto es, según Goldstein, efecto de la rotación terrestre diaria.

7. “Una aurora boreal”, *ABC*, Madrid, 26 de enero de 1938, 3; “The Aurora of January 25-26”, *Nature*, 141, 1938, 232-235.

8. José María Vaquero, María Cruz Gallego, José Miguel Cobos, “Sobre los cometas en el *Rawḍ al-Qirṭās*”, *Al-Qanṭara*, 21, 2000, 222.

9. Mónica Rius, “Sobre la supernova de 1006”, *Al-Qanṭara*, 21, 2000, 225-226. En este caso se muestra la traducción de Rius a partir de la edición de Carolus Johannes Tornberg: *Annales Regum Mauritaniae*. Uppsala, Litteris Academicis, 1843, vol.1, 74, pues en el manuscrito marroquí que usó la traducción de Huici Miranda se funden dos noticias parecidas con la fecha errónea de 1016/406.

10. Bernard Goldstein, “The 1006 Supernova in Far Eastern Sources”, *The Astronomical Journal*, 70, 1965, 748-753.

11. Roy M. Liuzza, “What the Thunder Said: Anglo-Saxon Brontologies and the Problem of Sources”, *The Review of English Studies*, 218, 2004, 1-23.

2. El caso de los cometas y la teoría clásica de las exhalaciones

Como ocurre con los bólidos, supernovas o auroras, el asunto concreto de los cometas se escapa a esta precisión tan cómoda que podemos aplicar a otros fenómenos astronómicos. Sólo podemos ubicar aquellos de los que conocemos su órbita, como el bien conocido cometa Halley, que pasa aproximadamente cada setenta y seis años. Además, muchos cometas registrados a lo largo de la Edad Media probablemente se desintegraron al pasar su órbita demasiado cerca del Sol o tenían una órbita demasiado grande como para poder identificar su retorno. Por lo tanto, el no poder contar con este apoyo informático realza la importancia de la consulta de las fuentes históricas escritas y visuales para el estudio de los cometas desde la astronomía.¹²

La teoría más difundida sobre su naturaleza y presentada por Aristóteles en su *Meteorología*, decía que los cometas eran exhalaciones secas y calientes de la tierra que ascendían por la capa del aire, llegando a la esfera del fuego, donde entraban en combustión. Esta deflagración justificaba la creación de la característica larga cola de los cometas. La “exhalación” serviría de combustible, explicando que los cometas se desvanecieran al cabo de un tiempo. Un segundo tipo de cometa se producía cuando una masa especialmente grande de exhalación era atraída por un determinado planeta o estrella, desplazándose entonces con el objeto celeste al que acompañaba y poniéndose y alzándose con él.¹³

En definitiva, los cometas eran fenómenos atmosféricos y no astronómicos. Un fenómeno celeste que aparecía y desaparecía repentinamente en el cielo no tenía cabida en un universo perfecto e inmutable como el aristotélico clásico.

12. Entre la producción de catálogos de cometas históricos encontramos: Edward S. Kennedy, “Comets in Islamic Astronomy and Astrology”, *Journal of Near Eastern Studies*, 16, 1957, 44-51; D. Justin Schove, Alan Fletcher: *Chronology of eclipses and comets AD 1-1000*. Woodbridge, 1984; Donald Yeomans: *Comets: A chronological history of observation, science, myth, and folklore*. Nueva York, 1991; Gary W. Kronk: *Cometography*. Cambridge, Cambridge University Press, 6 vols., 1999-2017. En el ámbito hispano, Joseph von Hammer-Purgstall, “Sur les étoiles filantes”, *Journal Asiatique*, 1, 1837, 391-393; Francisco Codera, “Datos acerca de cometas en dos historiadores árabes”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 56, 1910, 364-370; Juan Vernet, “Algunos fenómenos astronómicos observados bajo los omeyas españoles”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 21, 1981-1982, 23-30.

13. Aristóteles: *Meteorológicos*. Traducción de Miguel Candel, Madrid, Gredos, 1996, 143-154; Tofigh Heidarzadeh: *A History of Physical Theories of Comets, from Aristotle to Whipple*. Nueva York, Springer, 2008; Jane L. Jervis: *Cometary Theory in Fifteenth-Century Europe*. Wroclaw, The Polish Academy of Sciences, 1985.

Además, al formarse provocaban que se corrompiera el aire a su alrededor, causando vientos, terremotos y enfermedades.¹⁴ Desde muy temprano y sobre todo a partir del siglo II d.C. con la difusión del *Tetrabiblos* escrito por Ptolomeo, se les otorgó una lectura astrológica, vinculándoles a ciertos planetas y signos del zodiaco. Se empezó a considerarlos como presagios nefastos, especialmente de enfermedades, batallas y cambios de gobierno.¹⁵

A pesar de ello, desde la Antigüedad habían surgido voces, como la de Séneca (4 a.C.-65 d.C.) en sus *Naturales quaestiones*,¹⁶ que negaban, o por lo menos dudaban, que los cometas se tratasen de fenómenos atmosféricos y suponían que debían ser fenómenos celestes o, incluso, tipos especiales de planetas, como habían planteado los pitagóricos.¹⁷ Sin embargo, aunque estas posturas eran conocidas y se citan en los tratados medievales de teoría cometaria, la teoría aristotélica se mantuvo vigente y prácticamente intacta hasta el siglo XVI. Hay que entender que ninguna de las teorías alternativas era tan meticulosa y congruente con el modelo cósmico estructurado en el que debían insertarse. Toda teoría coherente tenía que ser capaz de explicar tres cosas: su aparición esporádica, su trayectoria aleatoria, no ligada a la línea del zodiaco, y el proceso que genera las colas. La de Aristóteles, por el contrario, es una teoría física en la que se explican la materia, mecanismo, formación y movimiento de los cometas. La teoría sólo empezó a fallar a medida que se fueron recopilando mayor cantidad de datos observacionales y se mejoraron los instrumentos astronómicos.¹⁸

Identificar correctamente el fenómeno al que aluden las fuentes se complica al tener en cuenta que, según la teoría aristotélica, estrellas fugaces, bólidos, cometas e incluso la Vía Láctea, eran diferentes fenómenos producidos por una misma causa. Las estrellas fugaces eran exhalaciones de poco volumen que se agotaban rápidamente.¹⁹ Las manchas blanquecinas de la Vía Láctea eran exhalaciones en combustión atraídas por la zona de mayor concentración estelar del

14. Aristóteles, *Meteorológicos*, *op.cit.*, 153-154.

15. Cristóbal Macías Villalobos, “Los cometas en la Antigüedad. Entre la ciencia y la superstición”, *Veleia*, 23, 2006, 41-71.

16. Lucio Anneo Séneca: *Cuestiones naturales*. Traducción de José Román Bravo Díaz, Madrid, Gredos, 2016, libro VIII; Jervis, *Comethary...*, *op. cit.*, 13-19; Heidarzadeh, *A History...*, *op. cit.*, 21.

17. Aristóteles expone teorías previas y contrarias a la suya en *Meteorológicos*, *op.cit.*, 150-152.

18. Heidarzadeh, *A History of*, *op.cit.*, 16-19; Jervis, *Comethary...*, *op.cit.*, 11-13.

19. Aristóteles, *Meteorológicos*, *op.cit.*, 148-149.

orbe celeste.²⁰ Este fue el aspecto de la teoría aristotélica más criticado por sus comentaristas medievales, sobre todo por los procedentes del ámbito islámico.²¹

3. El registro de cometas en crónicas históricas medievales

Otra dificultad añadida que presentan las fuentes documentales es que los cometas, como fenómenos sublunares, raramente aparecen en tratados astronómicos medievales. Por ello, para rastrear su registro y sus representaciones visuales debemos remitirnos a fuentes diversas y a menudo locales: materiales astrológicos, meteorológicos, jurídicos, médicos y, sobre todo, a crónicas históricas. La mayoría de las observaciones registradas son simples descripciones de fenómenos naturales y no tratan de dar explicaciones del suceso. Por ejemplo, la descripción del cometa que apareció en 941/330 en Córdoba -recogida en varias fuentes, como *al-Muqtabis V* de Ibn Ḥayyān (987/377-1075/469)²² o en el *Kitāb al-Bayān al-mugrib* (1312-13/712) de Ibn ‘Iḍārī- es aséptica y destaca por una observación certera del fenómeno, del cual dice que “casi alcanzó la esfera celeste superior”, cosa imposible dentro del modelo aristotélico, pero plausible tras una observación sistemática.

La estrella con cuernos (*al-kawkab al-zubani*) se alzó en el horizonte occidental, en Córdoba, en frente de Escorpio, alejándose de él. Casi alcanzó la esfera celeste superior (*falaka al-‘uliya*), según lo que vio el ojo. La primera noche que brilló para ser vista fue la noche del sábado 27 de muḥarram, y esto [corresponde] con la noche del viernes, el 16 de octubre [realmente, sábado 23 de octubre]. Su ascenso continuó siendo alto y grande en el cielo, hasta que desapareció.²³

20. *Ibid.*, 154-156.

21. Paul Lettinck: *Aristotle's Meteorology and its reception in the Arab world*. Leiden, Brill, 1999.

22. Ibn Ḥayyān: *Crónica del califa ‘Abdarraḥmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, traducción y notas de María Jesús Viguera y Federico Corriente. Zaragoza, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1981, 355.

23. Ibn Idhari: *al-Bayan al-mughrib fi akhbar al-Andalus wa-l-Magrib*, edición de G. Colin y E. Lévi-Provençal. Leyden, Brill, 1948-1951, vol.2, 210. Traducción inglesa en David Cook, “A Survey of Muslim Material on Comets and Meteors”, *Journal of History of Astronomy*, 30, 1999, 140. Puede que sea el mismo cometa mencionado en Ho Peng Yoke, “Ancient and Medieval Observations of Comets and Novae in Chinese Sources”, *Vistas in Astronomy*, 5, 1962, 180.

Sin embargo, sí es muy habitual encontrar vinculaciones con terremotos, otros fenómenos meteorológicos y preludios de conflictos, muerte y, en algunos casos, aprobación o rechazo divino. Por ejemplo, la *Crónica Mozárabe de 754*, relata el avistamiento de un fenómeno atmosférico en Córdoba el 5 de abril de 750, tras cuyo paso unos ángeles causaron estragos y una terrible hambruna en sus habitantes:

El domingo cinco de abril de la era 788, año sexto del reinado de Constantino, a las 7, 8 y 9 de la mañana, los habitantes de Córdoba que estaban mirando vieron tres estrellas que se movían de una forma extraña y como si hubiesen perdido brillo precedidas por una especie de hoz color de fuego o esmeralda. Después de su aparición, unos ángeles, enviados por orden divina, causaron estragos entre todos los habitantes de España con un hambre insoportable.²⁴

Es especialmente habitual encontrar asociaciones de cometas con muertes de príncipes y reyes. Por ejemplo, en los *Anales del Reyno de Navarra* se relata la aparición de un cometa en el signo de Escorpio en enero de 840, el cual -dice la crónica- se hizo ver poco antes de la muerte de Pipino I (13 de diciembre de 838) y fue el responsable de los problemas que tuvo afrontar Carlos el Calvo al principio de su reinado.

Las turbaciones de la Francia contra Carolo Calvo, que el sancto Martyr dize en su carta, hallo por la parte de Cataluña, y Narbonesa, y por la parte de Aquitania, que confina con Navarra, que comenzaron a fraguarse al principio del año 840 y parece se fueron encendiendo don la llama del Cometa muy ardiente y de grande amenaza que se vió à primero de Enero de aquel año, en el signo de Scorpion, à que siguio pocos dias despues la muerte de Pipino, que posseia como Rey yà à Aquitania.²⁵

Se tiene constancia de dos cometas que pasaron en 840, en marzo y en diciembre, y, de hecho, este astro aparece representado en manuscritos iluminados franceses asociado a escenas de la muerte de Luis el Piadoso (m.840)²⁶.

24. María José Martínez Usó, Francisco J. Marco Castillo, "A Survey of Meteoric Activity over Spain during the Eighth Fifteenth Centuries", *Journal for the History of Astronomy*, 47, 2016, 4; *Crónica mozárabe de 754*. Edición de José Eduardo López Pereira Zaragoza, Anubar, 1980.

25. Martínez Usó, Marco Castillo, "A Survey of..."; *art. cit.*, 19.

26. London, British Library, Royal Ms. 16 G VI, f. 214r, h.1332-1350; Paris, Bibliothèque nationale de France (BnF), Ms. Français 2610, f. 152r, h.1475; Paris, BnF Ms. Français 2821, f. 52r, h.1500.

Sin embargo, dado que la muerte de Pipino I ocurrió en 838, Martínez y Marco sostienen que tiene que ser el fenómeno meteorítico, hoy catalogado como X/838V1 que anotaron fuentes chinas.²⁷ Otra interpretación similar de esta clase de fenómenos celestes se recoge en la *Estoria de España* (c.1270-1289) de Alfonso X, en la cual vemos los terribles efectos de un cometa que pasó tras la muerte del rey goda Teuderedo:

E aquel tiempo contescieron muchos signos en el cielo et en la tierra en que se daua a entender tamanna crueza de batalla, ca tremio la tierra en orient, et fueron por ende muy toruados los omnes; e escurescio la luna uiniendo el sol en contra; e parescio la estrella cometa, et tan grand fue la su grandez que bien mostro los grandes males que alli acaescieron, et duro clara luengo tiempo; e enuermegecio el cielo cuemo fuego de parte de aguilón, paresciendo en el unos rayos claros mezclados por la uermeiura que resplandecien cuemo astas que ardiessen; e no era marauilla de tan grand mortandat seer mostrada por tantas sennales.²⁸

También en los *Annales del Reyno de Navarra* se narra que el primer día del año 1000 se sintió un terremoto que fue seguido de un cometa que recorrió el cielo como una gran llama y que fue creciendo hasta tomar forma de una figura con cabeza de serpiente y pies azules. La misma descripción de esa llama con “cabeza de serpiente y pies azules”, que más bien parece referirse a un meteoro, se encuentra casi en los mismos términos en los *Anales Dorenses* y en la *Gesta Episcoporum cameracensius* para noticias del año 1002.²⁹ Con una retórica parecida, la *Crónica geral de Espanha* de 1344, narra el avistamiento en el cielo de un dragón el día antes de la legendaria Batalla de Hacinas en 939/328 entre el conde Fernán González y Abd al-Rahman III.

E, el em esto estando, cada hũu em seu logar, virom essa noyte viir voando pelloaar hũu dragõ muy grande e muy spantoso, dando muy grandes braados: e semelhava que viinha todo cheo de sangue (...) E levava a boca aberta e lançava per ellas chammas de fogo, que semelhava que toda a hoste queria queymar (...) E nõ ouve hy nẽ hũu, por esforçado que fosse, que esto visse, que dello nõ ouvesse muy grande spanto, cuy-

27. Martínez Usó, Marco Castillo, “A Survey of...”, *art. cit.*, 19.

28. *Primera Crónica General. Estoria de España que mandó componer Alfonso El Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289. Edición de Ramón Menéndez Pidal, 1906. Madrid, Agencia Estatal del Boletín Oficial del Estado, 2022, 262.*

29. Martínez Usó, Marco Castillo, “A Survey of...”, *art. cit.*, 21-22.

dando que querya decender sobre elles (...). E a esto foro despertar o conde que jazia dormyndo. E, quando o code foy esperto era ja o dragõ espedido.³⁰

Aunque esta batalla, narrada en el *Poema de Fernán González*, se considera ficticia, es sugerente pensar que el narrador esté describiendo el paso de algún tipo de meteoro real, como el que registran fuentes musulmanas para ese mismo año (1 muḥarram 328/ 18 octubre de 939), según las cuales se vio en el cielo una gran rojez y la aparición de “muchas columnas”.³¹

3.1. Producción de tratados sobre teoría cometaria a lo largo de la Edad Media

Más allá de las crónicas históricas, y aunque con relativamente escasos avances metodológicos, a lo largo de toda la Edad Media hubo una producción considerable de tratados de teoría cometaria, sobre todo a partir de las traducciones del árabe al latín del corpus aristotélico.³² En estos tratados, aparte de explicar este fenómeno, se registran avistamientos concretos, como el cometa de 1264 descrito, entre otros, por Roger Bacon.³³ Siguiendo las clases de cometas dadas por Plinio el Viejo en su *Historia Natural* y por Ptolomeo en el *Centiloquio*, se suelen enumerar nueve tipos de cometas, aunque tanto el número como el nombre varían a menudo.³⁴ Desde finales del XIII, el uso del *torquetum* para observaciones astronómicas permiten llegar a científicos como Pierre de Limoges a postulados matemáticamente más acertados.³⁵

Como fenómenos globales, los cometas también fueron estudiados desde la península ibérica, tanto en el ámbito hispanocristiano como andalusí. Fue

30. *Ibíd.* 20-21. *Crónica geral de Espanha de 1344*. Edición de Luís Filipe Lindley Cintra, Lisboa, Academia Portuguesa da Historia, 1961.

31. Cook, “A Survey...”, *art. cit.*, 140. Ibn al-Jawzi: *al-Muntazam fi-l-tā’riḥ*. Beirut, Dār al-Kutub al-Ilmiyah 1995, 13, 382.

32. Lynn Thorndike: *Latin Treatises on Comets between 1238 and 1368 A.D.* Chicago, University of Chicago Press, 1950.

33. Amanda Power, “The Cosmographical Imagination of Roger Bacon”, K.D. Lilley (ed.): *Mapping Medieval Geographies: Geographical encounters and cartographic cultures in the Latin West and beyond: 300-1600*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013, 83-99.

34. Plinio el Viejo: *Historia Natural*. Traducción de Antonio Fontán y Ana M^a Moure, Madrid, Gredos, 1995, 374-379; Jervis, *op.cit.*, 18-19.

35. Jarosław Włodarczyk, “The torquetum (or turketum): Was it an observing instrument?”, *Journal for the History of Astronomy*, 53, 2022, 266-299.

aquí donde se tradujeron del árabe obras clave, como las *Metereologías* de Aristóteles por Gerardo de Cremona alrededor de 1140, obra que comentaría más tarde Averroes³⁶; o el *Liber sextus astronomie* del judío Sahl ibn Bišr por Germán de Carintia en 1138, uno de cuyos capítulos versa sobre técnicas de adivinación a partir del movimiento de planetas y cometas.³⁷ Asimismo, se produjo una obra muy relevante, el *Liber de significatione cometarum*. Aunque en un principio se consideró una obra compuesta originalmente en latín, un estudio del estilo del lenguaje empleado indica que es más probable que se trate de una traducción latina a partir de una obra original árabe escrita hacia 1238/635, posiblemente en el este de la península ibérica.³⁸ Uno de los manuscritos que conservamos incluye representaciones muy tempranas de los nueve tipos de cometas enumerados un tratado atribuido a Ptolomeo.³⁹ El autor, que cita numerosas autoridades tanto musulmanas como cristianas, dice escribir entre 1106/499 y 1109/502 y describe varios cometas históricos “futuros”, a modo de falsa profecía. Es interesante, por ejemplo, la narración que hace en futuro del surgimiento del cometa que destruiría el reino de Ibn Hūd en 1228/625, año en que este personaje se sublevó en Murcia contra los almohades, siendo asesinado poco después en Almería en 1238/635.⁴⁰

3.2. Incremento en el interés por los cometas durante la época bajomedieval

El interés por los cometas se intensificó en los siglos de la Baja Edad Media, dando lugar a tratados dedicados exclusivamente a ellos que trataban de definir su significado oculto a partir de su forma y lugar de aparición en la bóveda celeste. La influencia del *Liber de significatione cometarum* en ellos es muy evidente. Esta tendencia, dentro del proceso de vernacularización de la ciencia, se acentúa en el siglo XV. En el ámbito hispano tenemos el ejemplo de Ludovico de Angulo, quien posiblemente motivado por la aparición en 1456 del cometa Halley, dedica un

36. *Ibid.*, 25.

37. Charles Burnett, “Arabic into Latin in Twelfth-Century Spain: the Works of Hermann of Carinthia”, *Mittelateinisches Jahrbuch*, 13, 1978, 115.

38. Texto editado en Thorndike, *op.cit.*, 16-61; Charles Burnett, “Al-Kindī in the Renaissance”, Paul Richard Blum, Eckhard Keßler: *Sapientiam amemus: Humanismus und Aristotelismus in der Renaissance; Festschrift für Eckhard Keßler zum 60. Geburtstag*. München, Fink, 1999, 13-30.

39. Cambridge, Pembroke College Library, Ms. 227, ff. 228a-250b.

40. Thorndike, *op.cit.*, 55-57.

capítulo de su *De seu imagine mundi* a representar los distintos tipos de cometas según Ptolomeo y a explicar su significado.⁴¹ Esta obra debió ser exitosa como demuestra que la encontremos traducida a lenguas como el italiano o el francés.⁴²

Este es un momento en el que conviven tratados que dan interpretaciones astrológicas cada vez más complejas sobre el paso de cometas, y que se iluminan con impactantes imágenes, con otro tipo de tratados que recogen las primeras observaciones sistemáticas del fenómeno visto, registrando día a día su trayectoria e intentando cuadrarla dentro de unas coordenadas celestes y medir su distancia a la Tierra matemáticamente. Entre estos últimos, son importantes los recuentos de Jacobus Angelus (1360-1411) sobre el cometa de 1402 o lo Paolo Toscanelli (1397-1482), de Georg Peurbach (1423-1461), Frascator (1483-1553) o Regiomontano (1436-1476) de los cometas de 1433, 1456 y 1472.⁴³

Este progresivo cambio en la forma de observar se puede ilustrar con la anécdota del notario Jaume Safont, recogida el 14 de junio de 1456 en el *Dietario* de la Generalidad de Cataluña. En ella cuenta cómo, después de oír hablar a las gentes de la aparición de una nueva estrella que lanzaba rayos que parecían fuego, decidió comprobarlo personalmente y subir a la torre de su casa de madrugada para averiguar la verdad. Desde ahí, a simple vista y a pesar de no ser astrónomo, hace una descripción del cometa Halley en su paso de 1456 sorprendentemente precisa. Sin embargo, tras ello, termina la noticia expresando su deseo de que no sea un presagio aciago, pues en un contexto de intensa agitación política, como el provocado por el enfrentamiento continuado de la Busca y la Biga, ya se están sufriendo suficientes males: “Déus vulla que bon senyal sie, que los hòmens de la buscha, qui concorren en aquesta temporada, han tal adobada aquesta ciutat que ab poques males ventures hauríem prou sobre ço que ja havem”.⁴⁴

Finalmente, el cambio de paradigma llegó con las observaciones del cometa de 1577. Recogiendo lo que siglos antes ya habían intuido algunos como Séneca o Abū Mašar, Tycho Brahe en su *Astronomiae instauratae* evidenció que los come-

41. Manuscritos conservados en: Madrid, BNE MSS/9267; Paris, BnF Ms. Latin 6561; St. Gallen, Kantonsbibliothek, Vad. Slag. Ms. 427.

42. Paris, BnF Ms. Français 612. Otros ejemplos de tratados conservados en manuscritos iluminados con capítulos sobre distintos tipos de cometas: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Reg. Lat.1370 y Ms. Pal. Lat 1330.

43. Jervis, *op.cit.*, 34-120.

44. *Dietari de la Generalitat de Catalunya*. Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1994, vol.1, 131; María José Martínez Usó, Francisco J. Marco Castillo, “Fifteenth century comets in non-astronomical manuscripts”, *Journal of Catalan Studies*, 18-19, 2016, 56

tas se hallaban mucho más allá de la Luna y que en el inmutable cielo aristotélico podían ocurrir cambios.⁴⁵ De esta forma, los cometas estuvieron en el centro de un debate entre dos modelos del cosmos en conflicto, el geocéntrico y el heliocéntrico. Desde la península ibérica, Jerónimo Muñoz, catedrático de Salamanca, había llegado a la misma conclusión en y así lo expuso en su obra *Libro del nuevo cometa*. En lo que erró Muñoz -al igual que varios más en su tiempo- es que, de nuevo, lo que estaba observando no era un cometa, sino la supernova de 1572.⁴⁶

Conclusión

A través de ejemplos extraídos de crónicas históricas y tratados de teoría cometeria, comparados con técnicas astronómicas actuales, hemos querido mostrar la necesaria simbiosis que resulta necesario establecer entre Historia y Astronomía para identificar con rigor el objeto de estudio descrito en las fuentes históricas. Siempre entre la fascinación y el interés científico que provocan los cometas, su estudio tanto en el presente como en el pasado nos acerca a una comprensión más clara del universo que nos circunda.

Bibliografía

- Aristóteles: *Meteorológicos*. Traducción de Miguel Candel, Madrid, Gredos, 1996.
- Ashley, S., “What did Louis the Pious see in the night sky? A new interpretation of the Astronomer’s account of Halley’s Comet, 837”, *Early Medieval Europe*, 21(1), 2013, 27-49.
- Burnett, C., “Al-Kindi in the Renaissance”, Paul Richard Blum, Eckhard Kefler: *Sapientiam amemus: Humanismus und Aristotelismus in der Renaissance; Festschrift für Eckhard Kefler zum 60. Geburtstag*. München, Fink, 1999, 13-30.
- _____, “Arabic into Latin in Twelfth-Century Spain: the Works of Hermann of Carinthia”, *Mittellateinisches Jahrbuch*, 13, 1978, 100-134.
- Codera, F., “Datos acerca de cometas en dos historiadores árabes», *Boletín de la Real Academia de la Historia*”, 56, 1910, 364-370.
- Cook, D., “A Survey of Muslim Material on Comets and Meteors”, *Journal of History of Astronomy*, 30, 1999, 131-160.

45. Ralph Neuhauser, Paul Kunitzsch, Markus Mugrauer, Daniela Luge, Rob van Gent, “Tycho Brahe, Abū Ma’shar, and the comet beyond Venus (ninth century A.D.)”, *Journal for the History of Astronomy*, 47(2), 2016, 136-158.

46. Jerónimo Muñoz: *Libro del nuevo cometa, y del lugar donde se hazen, y como se vera por las parallaxes quan lexos estan de tierra...* Valencia, oficina de Pedro de Huete, 1573.

- Crónica geral de Espanha de 1344*. Edición de Luís Filipe Lindley Cintra, Lisboa, Academia Portuguesa da Historia, 1961.
- Crónica mozárabe de 754*. Edición de José Eduardo López Pereira, Zaragoza, Anubar, 1980.
- Dieteri de la Generalitat de Catalunya*. Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1994.
- Goldstein, B., "The 1006 Supernova in Far Eastern Sources", *The Astronomical Journal*, 70, 1965, 748-753.
- Hammer-Purgstall, J., "Sur les étoiles filantes", *Journal Asiatique*, 1, 1837, 391-393.
- Heidarzadeh, T.: *A History of Physical Theories of Comets, from Aristotle to Whipple*. Nueva York, Springer, 2008.
- Ho, P.Y., "Ancient and Medieval Observations of Comets and Novae in Chinese Sources", *Vistas in Astronomy*, 5, 1962, 127-225.
- Ibn al-Jawzi: *al-Muntazam fi-l-tāriḥ*. Beirut, Dār al-Kutub al-Ilmiyah 1995.
- Ibn Idhari: *al-Bayan al-mughrib fi akhbar al-Andalus wa-l-Magrib*, edición de G. Colin y E. Lévi-Provençal. Leyden, Brill, 1948-1951.
- Ibn Ḥayyān: *Crónica del califa Abdarraḥmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*. Traducción y edición de María Jesús Viguera y Federico Corriente. Zaragoza, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1981.
- Jervis, J.L.: *Cometary Theory in Fifteenth-Century Europe*. Wroclaw, The Polish Academy of Sciences, 1985.
- Kennedy, E.S., "Comets in Islamic Astronomy and Astrology", *Journal of Near Eastern Studies*, 16, 1957, 44-51.
- Kronk, G.W.: *Cometography*. Cambridge, Cambridge University Press, 6 vols., 1999-2017.
- Kunitzsch, Paul, et al., "Tycho Brahe, Abū Ma'shar, and the comet beyond Venys (ninth century A.D.)", *Journal for the History of Astronomy*, 47(2), 2016, 136-158.
- Letting, P.: *Aristotle's Meteorology and its reception in the Arab world*. Leiden, Brill, 1999.
- Liuzza, R.M., "What the Thunder Said: Anglo-Saxon Brontologies and the Problem of Sources", *The Review of English Studies*, 218, 2004, 1-23.
- Martínez Usó, M.J., Marco Castillo, F.J., "A Survey of Meteoric Activity over Spain during the Eighth-Fifteenth Centuries", *Journal for the History of Astronomy*, 47, 2016, 168-193.
- _____, "Fifteenth century comets in non-astronomical manuscripts", *Journal of Catalan Studies*, 18-19, 2016, 51-65.
- Muñoz, Jerónimo: *Libro del nuevo cometa, y del lugar donde se hazen, y como se vera por las parallaxes quan lexos estan de tierra...* Valencia, oficina de Pedro de Huete, 1573.
- Olson, D.: *Investigating Art, History, and Literature with Astronomy. Determining Time, Place and Other Hidden Details Linked to the Stars*. Cham, Springer, 2022.
- Olson, R.: *Fire and Ice. A History of Comets in Art*. New York, Walker, 1985.
- Plinio el Viejo: *Historia Natural*. Traducción de Antonio Fontán y Ana M^a Moure, Madrid, Gredos, 1995, 374-379.
- Power, A., "The Cosmographical Imagination of Roger Bacon", K.D. Lilley (ed.): *Mapping Medieval Geographies: Geographical encounters and cartographic cultures in the Latin West and beyond: 300-1600*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013, 83-99.

- Primera Crónica General. Estoria de España que mandó componer Alfonso El Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289. Edición de Ramón Menéndez Pidal, 1906. Madrid, Agencia Estatal del Boletín Oficial del Estado, 2022.*
- Rius, M., “Sobre la supernova de 1006”, *Al-Qanṭara*, 21, 2000, 225-226.
- _____, “Eclipses y cometas en el *Rawḍ al-Qirṭās*”, *Al-Qanṭara*, 19, 1998, 3-17.
- Séneca, L.A.: *Cuestiones naturales*. Traducción de José Román Bravo Díaz, Madrid, Gre-dos, 2016.
- Schove, D.J., Fletcher, A.: *Chronology of eclipses and comets AD 1-1000*. Woodbridge, The Boydell Press, 1984.
- Thorndike, L.: *Latin Treatises on Comets between 1238 and 1368 A.D.* Chicago, University of Chicago Press, 1950.
- Vaquero, J.M., Gallego, M.C., Cobos, J.M., “Sobre los cometas en el *Rawḍ al-Qirṭās*”, *Al-Qanṭara*, 21, 2000, 221-224.
- Vaquero, J.M., et al., “The Great Aurora of January 1770 observed in Spain”, *History of Geo Space Sciences*, 9, 2018, 133-139.
- Vernet, J., “Algunos fenómenos astronómicos observados bajo los omeyas españoles”, *Re- vista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 31, 1982, 23-30.
- Villalobos, C., “Los cometas en la Antigüedad. Entre la ciencia y la superstición”, *Veleia*, 23, 2006, 41-71.
- Włodarczyk, J., “The torquetum (or turketum): Was it an observing instrument?”, *Journal for the History of Astronomy*, 53, 2022, 266-299.
- Yeomans, D.K., *Comets. A chronological history of observation, science, myth, and folklore*, Nueva York, Wiley, 1991.

La herencia del arte islámico en España después de la conquista cristiana de las ciudades de al-Andalus (en dos episodios historiográficos y un apunte sobre el NO-DO)

Antonio Urquizar Herrera

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

En los años inmediatamente posteriores a la Guerra Civil, las piezas informativas cinematográficas del NO-DO¹ asumieron un papel de propaganda política que -con un poco de imaginación- es susceptible de ser puesto en relación con el desarrollado en la Edad Media por las crónicas de los reinos hispanocristianos

1. Acrónimo de *Noticiero-Documental*, una emisión documental obligada que antecedió en la pantalla de los cines a la película en cartelera. De manera general sobre el NO-DO, véase Saturnino Rodríguez, *El No-Do. Catecismo social de una época*. Madrid, Editorial Complutense, 1999; Rafael R. Tranche y Vicente Sánchez-Biosca, *No-Do. El tiempo y la memoria*. Madrid, Cátedra y Filmoteca Española, 2000; y Araceli Rodríguez, *Un franquismo de cine: la imagen política del régimen en el noticiero NO-DO (1943-1959)*. Madrid, Rialp, 2008.

durante y después de la conquista de al-Andalus. No pretendo comparar ambos momentos y géneros, cuya distancia y diferencias son evidentes -quizás podríamos pensar también en el romancero-, pero sí apuntar hacia el hecho de que ambos registros narrativos prestaron atención al legado arquitectónico que los musulmanes habían dejado en la Península Ibérica. Sobre todo, quiero señalar que ambos lo hicieron, además, en unos términos que relacionaban estos edificios con la identidad de la nación, y en ese sentido, el NO-DO nos muestra la continuidad que el marco medieval de interpretación de las mezquitas hispanas ha tenido hasta nuestros días. Esa interpretación desde la identidad es, desde luego, lo que nos ofrecen las descripciones medievales de las conversiones de las mezquitas en iglesias mayores, y también lo que nos enseña la esporádica aparición en la pantalla de, por ejemplo, la Alhambra. Por otro lado, habría que comentar que, frente a la soledad de la escritura en las crónicas y los romances, la primacía en el NO-DO, como producto cinematográfico, fue fundamentalmente de la imagen. Esta resultaba mucho más relevante en su peso semiótico que las locuciones que acompañaban las grabaciones. Aunque los manuscritos (o las impresiones posteriores) de las crónicas no se acompañaran de ninguna representación de los Reyes Católicos entrando por primera vez en el salón de Comares, en cambio sí podemos disfrutar de la imagen del dictador Francisco Franco visitando en distintos momentos la mezquita de Córdoba. Tenemos así a Franco enmarcado por los arcos bícromos de herradura, y a Franco sonriente y atento a lo que le rodea y a las explicaciones que recibe de manos de un cronista local.² Franco aparecía en la mezquita de Córdoba enlazando con la historia de España como podía hacerlo en la catedral y el alcázar de Toledo, que también visitó asiduamente en esos años.³ Podemos preguntarnos por las raíces remotas de esa conexión de Franco con la mezquita de Córdoba, y, también, podemos inquirir en qué medida seguimos siendo herederos de esa tradición, por lejana que hoy pudiera resultar. A continuación, intentaré responder a estas cuestiones a partir de un par de ejemplos singulares sobre los que giran cuatro ideas relacionadas: destrucción, conservación, apropiación y resignificación.⁴

2. Véanse NO-DO 20B (1943) *El caudillo en Andalucía* (<https://www.rtve.es/play/videos/noticiarios-nodo/not-20/1487717/>), y NO-DO 1379B (1969) *Noticias breves* (<https://www.rtve.es/play/videos/noticiarios-nodo/not-1379/1486453/>).

3. Fernando Martínez Gil, “Toledo en el no-do. Un mito a la medida del régimen de Franco”, *Archivo secreto: revista cultural de Toledo*, 7, 2018, 362-393.

4. Estos ejemplos han sido parcialmente desarrollados previamente en Antonio Urquizar Herrera, *Admiration and Awe. Morisco Buildings and Identity Negotiations in Early*

1. Destrucción y conservación (un paseo y una charla en la antigua mezquita de Toledo)

En la catedral de Toledo, aunque no en el templo gótico actual, sino en el edificio que le antecedía - la antigua mezquita purificada y convertida al cristianismo tras la toma de la ciudad en 1085 -, las fuentes medievales localizaban una anécdota historiada que hoy resulta particularmente reveladora acerca de la recepción del patrimonio islámico en el mundo medieval, así como sobre la proyección de tal recepción en el mundo moderno. En la *Crónica latina de los Reyes de Castilla* (también conocida como *Crónica de Fernando III*, circa 1217-1239), que escribió alguien cercano al arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada -probablemente el obispo de Osma Juan de Soria-, se nos contaba una conversación que el mismo arzobispo y el rey Fernando III de Castilla sostuvieron presuntamente mientras ambos paseaban por la catedral, antigua mezquita, en las primeras décadas del siglo XIII. Siguiendo la edición de 1516 de este texto, durante el paseo:

mirando los edificios della parecioles que ya aquella obra era antigua: y pensando en ello vino le al rey por gracia de dios en voluntad de la hazer de nuevo porque era hecha ala morisca como avía quedado quando fue la cibdad ganada a los moros: e acordó se el rey que era bien pues dios le renovava a él e acrecentava sus reinos y le dava victoria contra los moros enemigos de su sancta fe: de renovar su sancto templo ricamente de las riquezas que le avía dado a ganar de los moros.⁵

Fuera o no cierto aquel paseo, fuera o no cierta aquella charla, ¿qué hacía que esta crónica de Fernando III, tan próxima a Jiménez de Rada, nos contara que había un problema con la factura *a la morisca* de la catedral de Toledo? ¿Cómo podía esto suceder así, cuando el propio Jiménez de Rada, en sus escritos, no dejaba de loar la magnificencia de la mezquita de Córdoba, así como también elogiaba la mezquita de Sevilla, ambas en trance de conversión a iglesias mayores? ¿Y por qué se describía ahora esta catedral de Toledo más como un edificio viejo que como una antigüedad venerable? Muchos años después, en el siglo XVII, el jesuita y falsificador toledano Jerónimo Román de la Higuera quiso interpretar este testimonio como la muestra de que Fernando III pensaba que era “indecente” que un templo cristiano de la relevancia de la sede

Modern Spanish Historiography. Oxford, Oxford University Press, 2017.

5. Juan de Soria, Obispo de Osma, *Chronica latina regum Castellae*. Manuscrito de 1217-1239. Edición en *Corónica del sancto Rey don Fernando tercero deste nombre*. Sevilla, Jacobo Cromberguer, 1516, 9v.

primada de Toledo “estuviese edificada a manera de mezquita en la forma que los Moros quando estuvo en su tiránico poder la labraron”.⁶ Con esto quedaba naturalmente justificada la destrucción de la antigua mezquita de Toledo. Sin embargo, allí donde se habían conservado los edificios islámicos, la opinión podía ser diferente. Podía, y debía, porque, como sabemos, la conservación fue la excepción. A comienzos del siglo XVIII, el canónigo de la catedral de Córdoba Juan Gómez Bravo, sacando sus propias conclusiones a partir de las alabanzas de Jiménez de Rada sobre el templo musulmán cordobés, contaba cómo el arzobispo y el rey habían decidido preservar las mezquitas andaluzas siguiendo el ejemplo clásico de la actuación del emperador Honorio frente a los templos paganos. Eligieron así no extinguir la “memoria de la superstición” que formaban parte del “adorno público” de las ciudades, y así “no había reparo en España en dedicar las Mezquitas al culto divino; y en Córdoba se destinó para Catedral la más soberbia, y magnífica, que edificó Abderramán Primero, y acabó Isém su hijo”.⁷ Entre estos dos extremos, en mi opinión, el asunto clave en aquella presunta conversación toledana del siglo XIII no era tanto la falta de adecuación de la antigua mezquita de aquella ciudad como el interés que tenía Jiménez de Rada por la construcción de un edificio verdaderamente monumental para la sede de su arzobispado. La conquista de Córdoba y la expectativa de la toma de Sevilla significaba que la antigua mezquita de Toledo había perdido su relevancia como trofeo de guerra, particularmente en comparación con los dos edificios ejemplares que entregaba la conquista de estas ciudades. Para Jiménez de Rada, cuyo objetivo principal era establecer la primacía de Toledo en la Iglesia de España, la cuestión era fundamental porque concernía a la legitimidad simbólica de su sede.⁸ La conservación de la antigua mezquita había sido políticamente conveniente en Toledo en 1085, como lo era en Córdoba

6. Jerónimo Román de la Higuera, *Historia eclesiástica de la imperial ciudad de Toledo*. Manuscrito, BNE, Mss/1285, c. 1595, 91v.

7. Juan Gómez Bravo, *Catálogo de los obispos de Córdoba y breve noticia histórica de su Iglesia Catedral y Obispado*. Córdoba, Juan Rodríguez, 1778, I, 248.

8. Tom Nickson, *Toledo Cathedral. Building Histories in Medieval Castile*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2015, 45ss y 77; Peter Linehan, *History and Historians of Medieval Spain*. Oxford, Clarendon Press, 1993, 313ss. Sobre la primacía eclesiástica en la historiografía de la Edad Moderna, véase Fernando Martínez Gil, “De civitas regia a civitas dei. El imaginario histórico de Toledo en los siglos XVI y XVII”, en José Carlos Vizueté y Julio Martín (Eds.), *Sacra loca toletana. Los espacios sagrados en Toledo*, Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, 2008, 361.

en 1236 y en Sevilla en 1248, pero ante la perspectiva de la pronta conquista de estas dos últimas ciudades, dejó de ser interesante en Toledo. A pesar de la interpretación de Román de la Higuera, el eje de este asunto no giraba solo en torno a la homogeneidad o al cruce cultural de las formas arquitectónicas. Aunque los tres edificios eran ejemplos de arquitectura islámica, la magnificencia de la mezquita de Toledo resultaba inferior a la de los dos templos a orillas del Guadalquivir. Mientras que la riqueza interior de la mezquita de Córdoba y la monumentalidad del minarete de Sevilla habían sido causa de asombro desde antiguo y formaban parte de las maravillas de Occidente, la mezquita de Toledo no era un edificio reconocible, que hubiera dejado una memoria especial ni que tuviera un impacto simbólico particular en la competencia monumental entre ciudades. Por ello en Toledo se había hecho necesario construir una nueva catedral que tuviera una significación arquitectónica mayor y que mereciera ser el templo cristiano más importante de la península. No se trató tanto, en mi opinión, de una cuestión de indecencia por la apariencia islámica, como afirmara Román de la Higuera, sino de ambición monumental, de ese interés por renovar el templo haciendo presente la riqueza que se había obtenido frente a al-Andalus. Una vez levantada con esa nueva ambición, la orgullosa arquitectura cristiana de la nueva catedral de Toledo no era incompatible ni con la presencia de elementos formales de origen islámico ni con la exhibición de banderas y otros objetos tomados de los musulmanes como despojos de guerra.⁹ Vale la pena recordar que Jiménez de Rada, como otros muchos miembros de la corte castellana de su tiempo, fue enterrado entre tejidos islámicos.

Este ejemplo toledano enseña cómo los argumentos que sustentaban la conservación de la arquitectura islámica y su uso como trofeo de guerra dependían de un factor básico:¹⁰ la relevancia de un edificio como trofeo solo era sostenible en el tiempo, como hemos visto, en el caso de los edificios más singulares y relevantes, aquellos que se consideraba que tenían una naturaleza monumental fuera de duda. Por esta razón, las obras maestras de la arquitectura islámica situadas en Córdoba, Sevilla y Granada siguen hoy en pie, por más que sufrieran grandes

9. Nickson, *Toledo... op. cit.*, 89, 115, y 127ss.

10. También, pero con una importancia realmente mucho menor, la localización de la frontera podía ser relevante. Según esta idea, conforme la frontera avanzaba, el capital cultural de los edificios históricos islámicos que quedaban atrás disminuía. Véase Pascal Buresi, "Les conversions d'églises et de mosques en Espagne aux XIe-XIIIe siècles", en Patrick Boucheron y Jacques Chiffolleau (Eds.), *Religion et société urbaine au Moyen Âge*, París, Publications de la Sorbonne, 2000, 349.

transformaciones cuando las percepciones relativas a su valor simbólico como trofeos comenzaron a cambiar.¹¹ La mezquita de Córdoba fue parcialmente destruida, pero la mayor parte del edificio y su imagen general fueron preservadas. En Sevilla, es cierto que solo quedó en pie el patio y la torre, pero ciertamente la torre era el elemento más celebrado, y con distancia, del edificio. La Alhambra de Granada sufrió una pequeña demolición parcial para permitir la construcción del nuevo palacio renacentista de Carlos V, pero fue cuidadosamente conservada y quedó como el mejor ejemplo de la magnificencia de la arquitectura islámica en Occidente. En contraste con esto, la inmensa mayoría del resto de edificios islámicos de la península ibérica que no compartían esta monumentalidad desapareció poco después de la conquista cristiana.

2. Apropiación y resignificación (347 años o un fin de semana en la historia de una mezquita)

Entre los últimos años del siglo XVII y mediados del XVIII, Enrique Vaca de Alfaro, José Antonio Moreno Martín, y Tomás Fernández de Mesa, tres autores relacionados con la catedral de Córdoba y hoy apenas conocidos, escribieron sendos textos sobre el edificio, que aunaban su descripción y una explicación histórica.¹² Estos tres escritos, y otras referencias coetáneas,¹³ recogían una larga tradición de historias y descripciones del templo que, aunque se remontaba a los años fi-

11. Jesús Suberbiola, "El ocaso de las mezquitas-catedrales del reino de Granada". *Baetica*, 18, 1996, 315-330; y Antonio Almagro, "De Mezquita a Catedral. Una adaptación imposible", en Alfonso Jiménez (Ed.), *La Piedra Postrera*, Sevilla, Catedral de Sevilla, 2007, I, 40.

12. Véase Enrique Vaca de Alfaro, *Descripción, y noticia del templo material de la Santa Yglesia de Córdoba*. Manuscrito, Real Academia de la Historia, CM, C-16 (9-5436), 1677, 346r-365v; José Antonio Moreno Martín Velázquez de los Reyes, *Antigüedad y grandezas del sumptuosísimo y máximo templo de la Santa Cathedral Yglesia, antiguamente metropolitana de Córdoba...* Manuscrito, Real Academia de la Historia, 9-3410, 1686; Tomás Fernández de Mesa, *Relación de las cosas notables del templo material de la Santa Yglesia de Córdoba*. Manuscrito, Real Academia de la Historia-CM, C-16 (9-5436), 1744, 223-365.

13. Francisco Ruano, *Historia general de Córdoba*. Córdoba, Francisco Villalón, 1761, y también *Libro Segundo de la Historia general de Córdoba*. Manuscrito, Real Academia de la Historia, 9-2296, c. 1761; y Francisco Fernández de Córdoba, *Historia, antigüedades y fundación de la ciudad de Córdoba*. Manuscrito, Real Academia de la Historia, 9-5443, c. 1620.

nales de la Edad Media, tenía su origen directo en los argumentos explicativos que se habían fijado en los últimos años del siglo XVI y comienzos del XVII por parte, principalmente, de Ambrosio de Morales, Pablo de Céspedes, Pedro Díaz de Ribas, y Martín de Roa.¹⁴ Como he podido estudiar ampliamente en otro lugar, estos autores más tempranos habían desarrollado un análisis del edificio que coincidía en el establecimiento de una perspectiva común que lo remitía al mundo de las antigüedades, aunque existiera margen para un disenso que oscilaba entre, en un extremo, la estricta descripción de los materiales constructivos clásicos y su delimitación respecto de los islámicos, y, en el otro lado del arco explicativo, el uso de herramientas arqueológicas para forzar argumentos que remitieran la fundación y la construcción original del edificio a un protocristianismo situado en el mundo fenicio o en el romano.¹⁵

La continuación del marco anticuario y de muchas de estas ideas en el cambio del siglo XVII al XVIII nos habla de la existencia de un horizonte de interpretación estable que se mantuvo durante décadas, aunque podemos decir que la tradición se decantó progresivamente hacia la afirmación de las raíces preislámicas del edificio. El debate historiográfico más vivo y abierto de los años anteriores fue orientándose hacia una opinión más uniforme, dogmática y epigonal, que tenía como valores centrales la apropiación y la resignificación cristiana del edificio. La mayor parte de estos manuscritos más tardíos no llegaron a imprimirse y no consiguieron mucho eco más allá del entorno eclesiástico y anticuario local, pero evidencian el interés del cabildo catedralicio por la gestión del valor simbólico de la antigua mezquita que estaba su poder. Estos textos enseñan muy bien, como digo, la continuidad temporal de los argumentos arqueológicos que se habían iniciado en el siglo XVI y que se mantenían con el fin de modelar la interpretación del monumento. En la discusión histórica local de la Córdoba del siglo XVIII se repetían, casi literalmente, párrafos de Morales y Díaz de Ribas, al tiempo que se admitían completamente las teorías de Céspedes sobre el templo de Jano. Así

14. Ambrosio de Morales, *Las antigüedades de las ciudades de España: que van nombradas en la coronica con las averiguaciones de sus sitios y nombres antiguos*. Alcalá de Henares, Juan Íñiguez de Lequerica, 1575-1577; Pablo de Céspedes, “Discurso sobre la antigüedad de la catedral de Córdoba y cómo antes era templo del dios Jano”, Jesús Rubio Lapaz (Ed.), *Pablo de Céspedes y su círculo*, Granada, Universidad de Granada, 1993, 325-353; Pedro Díaz de Ribas, *De las antigüedades excelencias de Córdoba*. Córdoba, Salvador de Cea, 1627; y Martín de Roa, *Flos Sanctorum. Fiestas i santos naturales de la ciudad de Córdoba...* Sevilla, Alonso Rodríguez Gamarra, 1615.

15. Véase, de nuevo, Urquizar-Herrera, *Admiration... op. cit.*

por ejemplo la historia de la ciudad de Córdoba escrita por el jesuita Francisco Ruano en 1761 no solo remitía su fundación al templo de Jano, sino que llegaba a ofrecer una detalladísima descripción de este supuesto antiguo templo, para la que se estiraban las herramientas arqueológicas mucho más allá de las posibilidades racionales. Por supuesto, los reyes musulmanes no solo habían construido la mezquita utilizando materiales de las ruinas del templo de Jano, sino que en su diseño de la mezquita habían imitado tanto las columnas, el alzado y la decoración de los romanos como la traza general del templo clásico.¹⁶

Todas las descripciones directamente relacionadas con el cabildo catedralicio asumieron los argumentos que relacionaban la identificación de las técnicas constructivas del edificio con el supuesto origen cristiano/clásico del mismo y con la justificación de los mártires. Hacia 1677, Enrique Vaca de Alfaro sentenciaba que la mezquita había sido en primer lugar “templo dedicado al Dios Jano en tiempo de Romanos”, después, “en tiempo de Reyes Godos templo de Santa Cruz en Jerusalén”, y solo más tarde, “redificada, y ampliada, mezquita de moros”.¹⁷ Algunos años después, José Antonio Moreno Martín (1686) llevó un paso más adelante la teoría del templo de Jano que había formulado Céspedes: no solo atribuía la fundación de Córdoba nada menos que al legendario rey Túbal, sino que pretendía que el templo pagano de Jano había sido convertido en catedral cristiana por el apóstol Santiago en su presunto viaje a España. Similarmente, aunque la mayor parte de los mártires cristianos de época musulmana habían tenido muy poco contacto con la mezquita, Moreno los unía simbólicamente a la misma cuando contaba sus historias en la introducción a las nuevas capillas recientemente construidas en el templo. Finalmente, y de manera aún más interesante, situaba dentro de la mezquita a unos supuestos mozárabes tardíos, quienes, según contaba, habían sido lo suficientemente afortunados

16. Ruano, *Historia...*, *op. cit.*, 274. Una continuación de las ideas de Morales sobre el origen romano de la Córdoba la Vieja en Bartolomé Sánchez de Feria, *Palestra sagrada, o memorial de santos de Córdoba*. Córdoba, Juan Rodríguez, 1777, IV, 73ss. Una continuación de las ideas de Céspedes sobre el templo de Jano en Fernández de Córdoba, *Historia...*, *op. cit.*, 9v; Francisco Torreblanca Villalpando, *Iuris spiritualis practicabilium libri XV...* Córdoba, Salvador de Cea Tesa, 1635, p. Xr; Andrés Morales Padilla, Adelina Cano y Vicente Millán (Eds.), *Historia general de Córdoba*. Córdoba, Ayuntamiento de Córdoba, 2005, II, 1395; Sánchez de Feria, *Palestra...*, *op. cit.*, IV, 77ss.

17. Vaca de Alfaro, *Descripción...*, *op.cit.*, 346r-365v.

como para haber presenciado la ceremonia de purificación del edificio en su conversión en templo cristiano.¹⁸

El epitome de esta tradición de cristianización anticuaria de la antigua mezquita se encuentra en el manuscrito de Tomás Fernández de Mesa (1744), que ofreció una especie de sumario de toda esta tradición en un texto que se apuntaba explícitamente a controlar la interpretación del monumento por los viajeros que lo visitaban. Por un lado, Fernández de Mesa trataba de identificar, con precisión pretendidamente científica, qué parte del edificio se correspondía con los restos de la construcción romana original, y qué sección del mismo era la “añadidura o ampliación” islámica. La zona occidental, incluida la maqsura y las partes arquitectónicamente más ricas de la mezquita, se atribuían convenientemente a los romanos, mientras que la zona oriental, donde se levantaba la fábrica más pobre de tiempos de Almanzor, quedaba como la sola obra de los musulmanes.¹⁹ Las inscripciones árabes, que hasta ese momento habían sido leídas como una evidencia de la construcción islámica del edificio, recibían una interpretación forzada que las convertía en prueba de la ampliación desde una fundación romana. Por otro lado, Fernández de Mesa también enfatizaba las historias sobre la presencia de los santos mártires y los cautivos cristianos dentro del edificio, y como había hecho Martín de Roa anteriormente, cerraba el texto con una explicación muy conveniente sobre la capilla del Sagrario y las representaciones de los mártires que se encontraban en sus paredes. Los capiteles clásicos de las columnas, los miliarios atribuidos al templo de Jano, la enumeración de los mártires - incluyendo las historias de Rogelio y Servio, condenados por haber profanado la mezquita, y aquella de la cruz grabada por un cautivo en una columna, así como otros cuentos similares - formaban un todo coherente.

Envueltos en esta narrativa, los elementos arquitectónicos islámicos pasaban a un plano secundario. En estas descripciones, el aspecto material del edificio islámico se disolvía. De la misma manera en que la historia de la Córdoba musulmana pasaba a ser la historia de sus mártires, la historia de la mezquita solo se concretaba a través del culto cristiano que se realizaba en la misma, y el edificio omeya, como entidad física, solo era visible a través de los restos clásicos que justificaban la tesis tubalista o a través de la descripción de un escenario para los hechos de los mártires cristianos. En un gesto considerado pensado para sus lectores, Tomás Fernández de Mesa ofrecía una datación exacta para el edificio:

18. Moreno Martín Velázquez de los Reyes, *Antigüedad*, *op.cit.*, 18ss.

19. Fernández de Mesa, *Relación*, *op.cit.*, 248r.

concluía que habían pasado 2384 años entre su fundación y el momento en el que él escribía. De ese periodo, solo 347 años se correspondían con el uso islámico del templo. En oposición a la presencia inexcusable de la arquitectura omeya, la identidad islámica era para él un simple fin de semana, como podríamos decir hoy, en la historia de un monumento que era cristiano por naturaleza.

Estos argumentos, que hoy pueden ser vistos como una broma, no quedan tan lejos de las declaraciones de la actual jerarquía eclesiástica de Córdoba señalando, como hizo por ejemplo el obispo Demetrio Fernández en una entrevista publicada en 2016, que la mezquita no es un edificio que pertenezca al arte islámico, sino un ejemplo de arte “cristiano-bizantino”, levantado - nada menos- por cristianos de Damasco traídos a Córdoba por los omeyas, quedando claro que “los moros solo pusieron el dinero”.²⁰

Reflexiones finales

Una cuestión fundamental en el análisis de la recepción del arte islámico medieval en el mundo ibérico posterior es la diferenciación entre las interpretaciones de los edificios medievales islámicos y aquellas de las construcciones más recientes que seguían su tradición. Mientras que las antiguas mezquitas y palacios andalusíes que fueron cristianizados eran reconocidos como trofeos y testigos del pasado, las construcciones realizadas para cristianos no fueron leídas de igual manera durante los siglos XVI y XVII. Aunque existía una clara continuidad en términos arquitectónicos y decorativos, no se desarrollaron estrategias de interpretación comunes para los edificios antiguos y modernos. Podemos decir que los cristianos de aquel momento tuvieron una consideración del empleo de formas y técnicas constructivas islámicas –aquello que la historiografía posterior al siglo XIX ha querido llamar “arte mudéjar”– que era esencialmente vernácula. Los problemas de gestión de alteridad que podían encontrarse en la recepción de los grandes monumentos arquitectónicos del pasado andalusí no se daban en

20. “- [Jon Sistiaga] Claro: lo construyeron sus antepasados [en referencia a los musulmanes]... - [Demetrio Fernández] Bueno, en realidad, los Omeyas, los califas, no tenían arquitectos propios, ni crearon un arte nuevo, no es arte musulmán. Fueron a por sus paisanos cristianos de Damasco, y los trajeron a Córdoba. Pero el arte no es musulmán, es bizantino. - [Jon Sistiaga] Es decir, que la Mezquita no es arte musulmán, es cristiano. - [Demetrio Fernández] Es cristiano bizantino. Los moros (sic) solo pusieron el dinero.” En Jon Sistiaga, “Entrevista a Demetrio Fernández, obispo de Córdoba”. *Revista 17... Un estado de la cultura en Córdoba*, 2016, 107.

la misma medida al interpretar otras construcciones formalmente islámicas pero producidas para los reyes cristianos, como podía ocurrir con los cuartos de Pedro I en el Alcázar de Sevilla. La incomodidad no dependía tanto de las formas como de la historia de los edificios.

Es importante resaltar esto, por contraste, en un contexto en el que el intercambio cultural interreligioso fue continuamente confrontado por el apoyo oficial a las narrativas de oposición entre cristianos y musulmanes. Esta estrategia bloqueó completamente la posibilidad de la emergencia de una tercera vía más integradora, como aquella que pudieron representar, por ejemplo, las intenciones iniciales de las falsificaciones de los plomos de Granada. Los intentos de integrar los musulmanes en una genealogía simbólica de España que fuera heterogénea, así como la posibilidad de promover un cristianismo que pudiera admitir formas culturales islámicas, no formaron parte, en ningún caso de la agenda oficial. La historiografía oficial buscó establecer la naturaleza europea y homogénea culturalmente de la península. Mientras que la continuación de los recursos arquitectónicos islámicos era un hábito cultural vivo, las historias nacionales y locales intentaron que la evidencia de los monumentos islámicos medievales no fomentara el recuerdo del pasado islámico, sino que sirviera para consagrar una nueva memoria de los orígenes romanos y cristianos de España.

Fuentes

- Caro, Rodrigo, *Antigüedades y principado de la ilustrísima ciudad de Sevilla*. Sevilla, Andrés Grande, 1634.
- Díaz de Ribas, Pedro, *De las antigüedades excelencias de Córdoba*. Córdoba, Salvador de Cea, 1627.
- Fernández de Córdoba, Francisco, *Historia, antigüedades y fundación de la ciudad de Córdoba*. Manuscrito, Real Academia de la Historia, 9-5443, c. 1620.
- Fernández de Mesa, Tomás, *Relación de las cosas notables del templo material de la Santa Yglesia de Córdoba*. Manuscrito, Real Academia de la Historia-CM, C-16 (9-5436), 1744, 223-365.
- Gómez Bravo, Juan, *Catálogo de los obispos de Córdoba y breve noticia histórica de su Iglesia Catedral y Obispado*. Córdoba, Juan Rodríguez, 1778.
- Morales, Ambrosio de, *Las antigüedades de las ciudades de España: que van nombradas en la corónica con las averiguaciones de sus sitios y nombres antiguos*. Alcalá de Henares, Juan Íñiguez de Lequerica, 1575-1577.
- Moreno Martín Velázquez de los Reyes, José Antonio, *Antigüedad y grandezas del sumptuosísimo y máximo templo de la Santa Cathedral Yglesia, antiguamente metropolitana de Córdoba*. ... Manuscrito, Real Academia de la Historia, 9-3410, 1686.
- Morgado, Alonso, *Historia de Sevilla*. Sevilla, Andrea Pescioni, Juan de León, 1587.

- Roa, Martín de, *Flos Sanctorum. Fiestas i santos naturales de la ciudad de Córdoba...* Sevilla, Alonso Rodríguez Gamarra, 1615.
- Román de la Higuera, Jerónimo, *Historia eclesiástica de la imperial ciudad de Toledo*. Manuscrito, BNE, Mss/1285, c. 1595.
- Ruano, Francisco, *Historia general de Córdoba*. Córdoba, Francisco Villalón, 1761.
- Ruano, Francisco, *Libro Segundo de la Historia general de Córdoba*. Manuscrito, Real Academia de la Historia, 9-2296, c. 1761.
- Sánchez de Feria, Bartolomé, *Palestra sagrada, o memorial de santos de Córdoba*. Córdoba, Juan Rodríguez, 1777.
- Soria, Juan de, Obispo de Osma, *Chronica latina regum Castellae*. Manuscrito de 1217-1239. Edición en *Corónica del sancto Rey don Fernando tercero deste nombre*. Sevilla, Jacobo Cromberger, 1516.
- Torreblanca Villalpando, Francisco, *Iuris spiritualis practicabilium libri XV...* Córdoba, Salvador de Cea Tesa, 1635.
- Vaca de Alfaro, Enrique, *Descripción, y noticia del templo material de la Santa Yglesia de Córdoba*. Manuscrito, Real Academia de la Historia, CM, C-16 (9-5436), 1677, 346r-365v.

Bibliografía

- Almagro, Antonio, “De Mezquita a Catedral. Una adaptación imposible”, en Alfonso Jiménez (Ed.), *La Piedra Postrera*, Sevilla, Catedral de Sevilla, 2007, I, 24-46.
- Brann, Richard, “The Moors?”. *Medieval Encounters*, 15, 2, 2009, 307-318.
- Buresi, Pascal. “Les conversions d’églises et de mosques en Espagne aux XIe-XIIIe siècles”, en Patrick Boucheron y Jacques Chiffolleau (Eds.), *Religion et société urbaine au Moyen Âge*, París, Publications de la Sorbonne, 2000, 333-350.
- Burke, Peter, *Cultural Hybridity*. Cambridge, Polity Press, 2009.
- Burke, Peter, *Hybrid Renaissance. Culture, Language, Architecture*. Budapest, Central European University Press, 2016.
- Céspedes, Pablo de, “Discurso sobre la antigüedad de la catedral de Córdoba y cómo antes era templo del dios Jano”, Jesús Rubio Lapaz (Ed.), *Pablo de Céspedes y su círculo*, Granada, Universidad de Granada, 1993, 325-353.
- García-Arenal, Mercedes, y Rodríguez Mediano, Fernando, *Un Oriente español. Los Moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*. Madrid, Marcial Pons, 2010.
- Linehan, Peter, *History and Historians of Medieval Spain*. Oxford, Clarendon Press, 1993.
- Martínez Gil, Fernando, “De civitas regia a civitas dei. El imaginario histórico de Toledo en los siglos XVI y XVII”, en José Carlos Vizuete y Julio Martín (Eds.), *Sacra loca toletana. Los espacios sagrados en Toledo*, Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, 2008, 319-367.
- Martínez Gil, Fernando, “Toledo en el no-do. Un mito a la medida del régimen de Franco”, *Archivo secreto: revista cultural de Toledo*, 7, 2018, 362-393.
- Morales Padilla, Andrés, Adelina Cano y Vicente Millán (Eds.), *Historia general de Córdoba*. Córdoba, Ayuntamiento de Córdoba, 2005.

- Nickson, Tom, *Toledo Cathedral. Building Histories in Medieval Castile*. University Park, Pennsylvania State University Press, 2015.
- Rodríguez, Araceli, *Un franquismo de cine: la imagen política del régimen en el noticiario NO-DO (1943-1959)*. Madrid, Rialp, 2008
- Rodríguez, Saturnino, *El No-Do. Catecismo social de una época*. Madrid, Editorial Complutense, 1999.
- Ruiz Souza, Juan Carlos, "Architectural Languages, Functions, and Spaces: The Crown of Castile and Al-Andalus". *Medieval Encounters*, 12, 3, 2006, 360-387.
- Sánchez Jiménez, Antonio, "La batalla del romancero: Lope de Vega, los romances moriscos y La villana de Getafe". *Anuario Lope de Vega. Texto, literatura, cultura*, XX 2014, 159-186.
- Sistiaga, Jon, "Entrevista a Demetrio Fernández, obispo de Córdoba". *Revista 17... Un estado de la cultura en Córdoba*, 2016, 102-107.
- Suberbiola, Jesús, "El ocaso de las mezquitas-catedrales del reino de Granada". *Baetica*, 18, 1996, 315-330.
- Tranche, Rafael R. y Sánchez-Biosca, Vicente, *No-Do. El tiempo y la memoria*. Madrid, Cátedra y Filmoteca Española, 2000.
- Urquizar Herrera, Antonio, "La caracterización política del concepto mudéjar en España durante el siglo XIX". *Espacio, tiempo y forma. Serie VII Historia del Arte*, 22-23, 2010, 201-216.
- Urquizar Herrera, Antonio, *Admiration and Awe. Morisco Buildings and Identity Negotiations in Early Modern Spanish Historiography*. Oxford, Oxford University Press, 2017.

La imagen del negro asociada al islam en el románico hispánico y su permanencia posterior¹

Inés Monteiro Arias

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

En la búsqueda de huellas de la herencia medieval en España es imprescindible dirigir la mirada al arte de la Edad Media, pues la escultura y la pintura son una fuente muy valiosa para conocer la sociedad hispana del momento. En este capítulo trataremos uno de los aspectos menos conocidos de esta tradición artística, la representación de los negros africanos, que desde el punto de vista de la herencia cultural resulta de gran interés. El momento de aparición de estas representaciones, la finalidad con la que se emplearon y su continuidad

1. Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación I+D+i Transferencias artísticas en la península ibérica (siglos IX a XII): recepción de la cultura visual islámica en los reinos cristianos, 2021-2024. IP: Inés Monteiro. I+D PID2020-118603RA-I00, financiado por el MCIN/ AEI 10.13039/501100011033.

en la cultura visual española son aspectos clave que nos permitirán considerar en qué medida estas imágenes reflejan los prejuicios volcados sobre negros y musulmanes a lo largo de los siglos.

Aunque las representaciones de negros en el arte hispánico medieval se encuentran en distintos soportes, nos centraremos en la escultura románica debido a que es en este ámbito donde su figura aparece por primera vez representada con realismo en la época medieval. En el siglo XII la imagen del negro se identifica con la del musulmán, aunque conforme avanzamos en el periodo bajomedieval su representación resulta cada vez más abundante y su significado se diversifica. Las miniaturas y pinturas murales góticas incluyen figuras de negros que no siempre se asocian con el islam ni presentan en todos los casos connotaciones negativas. Pero la identificación de algunas imágenes de negros con los musulmanes tiene, a su vez, una continuidad en la heráldica de época moderna, donde la cabeza de *moro* de tez oscura conoce un gran desarrollo. En las páginas que siguen analizaremos diversas imágenes de negros identificadas con el islam en la tradición artística española, dejando de lado el estudio global de la imagen del negro, cuya amplitud y diversidad requeriría un trabajo mucho más extenso.

El arte hispánico fue el primero en incorporar representaciones realistas de negros en época medieval, que aparecen en el románico peninsular a inicios del siglo XII. Como ya observaba Jean Devisse en su estudio monumental sobre la imagen del negro, si hacemos un seguimiento de las representaciones de los africanos subsaharianos en Occidente a lo largo de la historia, éstos dejan de retratarse en la Antigüedad para reaparecer en el arte plenomedieval directamente identificados con los musulmanes.²

En términos generales, podemos decir que el negro ha sido una figura denostada y demonizada en el arte medieval europeo,³ una tendencia que encontraría su origen en el Antiguo Testamento, según algunos autores,⁴ y que conoce un

2. Jean Devisse, *L'image du Noir dans l'Art Occidental*. Bibliothèque des Arts. Paris-Friburgo, 1979, Parte II. Tomo I, 72.

3. John Block Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Harvard University Press. Londres, 1981, 101.

4. Y concretamente en la maldición de Canaán por Noé (Génesis 9:20-27), que posteriormente sirvió para justificar el mercado de esclavos en África y América; Benjamin Braude, "The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods," *The William and Mary Quarterly*, 1997, 54.1, 103-42.

gran desarrollo en la literatura medieval.⁵ Desde la época carolingia empezamos a encontrar textos eclesiásticos que reflejan una gran animadversión hacia el color negro -entendido como propio del demonio-, que empieza a ser asociado a los musulmanes en este momento.⁶ De hecho, la denominación de *maurus* -origen de “moro”- con la que se designaba a los andalusíes en la crónica hispana medieval, procedía etimológicamente de la palabra griega “mau`ron” -negro- recogida por Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*.⁷

La aparición de la imagen del negro en el arte hispánico se relaciona así con el contexto de coexistencia y conflicto entre los cristianos y los musulmanes peninsulares. Su incorporación a las iglesias románicas a partir del siglo XII coincide con un momento álgido en la difusión de la ideología de la guerra sacralizada y del proyecto político de conquista de al-Andalus. Es en los canecillos de las iglesias de siglos XII y XIII donde encontramos con mayor frecuencia las cabezas de negros, situadas en estas ménsulas exteriores del edificio, sosteniendo el peso del tejado. En los canecillos aparecen generalmente figuras de carácter negativo como pecadores, criaturas monstruosas y personajes marginales, cuya exclusión social viene expresada en términos espaciales mediante su permanencia en estas partes exteriores del templo.⁸

En el monasterio de Santa María de Irache (Navarra), por ejemplo, encontramos una cabeza que reúne todos los rasgos asociados a los negros africanos: la nariz ancha, los labios gruesos y el pelo rizado (Figura 1). Aparece además caracterizada por un gesto un tanto estridente, una mueca cercana a una sonrisa. La policromía que un día recubrió la escultura románica hizo, sin duda, más

5. Sobre las connotaciones negativas de los personajes negros en la literatura medieval, recurrentemente asociados con paganos y *sarracenos* en cantares de gesta y romances, ver Geraldine Heng, *The Invention of Race in the European Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press. 2018. Sobre los cantares de gesta ver también nota 39 y los ejemplos que mencionamos más abajo.

6. Devisse, *L'Image... op. cit.*; 51.

7. *Etymologiae* 12.1.55 “Mauro niger est; nigrum enim Graeci mau`ron uocant.” / “El morón (mauro) es negro; en efecto, los griegos llaman mau`ron (moro) a lo negro”; Isabel Velázquez “Formación de palabras en las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla: un reflejo de la lengua viva de su época”, *Aemiliannse* I, 2004, 611. También Devisse, *L'Image... op. cit.* Parte II, Vol. I, 53.

8. Agustín Gómez Gómez, *El Protagonismo de los otros. La imagen de los marginados en el Arte Románico*, Bilbao, Centro de Estudios de Historia del Arte Medieval, 1997; Inés Monteiro Arias, *El enemigo imaginado. La escultura románica hispana y la lucha contra el Islam*. Toulouse, Méridiennes y CNRS, 2012, 193-215.

reconocibles y llamativas estas cabezas de negros a ojos de los fieles de la época. Un buen ejemplo del aspecto que tuvieron estos rostros pintados lo encontramos en el interior de la iglesia de San Miguel de Valdenoceda, en Burgos. Una de las ménsulas situadas bajo la bóveda del crucero muestra una cabeza de negro policromada (Figura 2). Aunque parece pintada en época reciente, podemos suponer que ha recibido repintes sucesivos a lo largo de los siglos siguiendo las trazas de la pigmentación original. Este ejemplo muestra la enorme pérdida que supuso la desaparición de la policromía en la escultura románica, algo que afecta especialmente al estudio de la imagen del musulmán, que está generalmente caracterizado por la tez oscura en los manuscritos iluminados.

En todo caso, llama la atención el aspecto realista de estas imágenes –a diferencia de muchas de las figuras de los canecillos románicos, de carácter simbólico y fantástico– que sugiere la posibilidad de que los escultores contaran con modelos directos para realizarlas. Efectivamente, hay factores históricos que explican la proliferación de la imagen del negro. Sabemos que los ejércitos de Almanzor contaron con reservas africanas que incluían bereberes, magrebíes y también esclavos subsaharianos.⁹ Pero fue en época almorávide (1086-1147) y almohade (1148-1269) cuando al-Andalus empieza a integrar un mayor número de negros. Al tratarse de dinastías originarias del Sahara occidental, fueron un foco permanente de influencia norteafricana.¹⁰ Las fuentes árabes hablan de jefes civiles y militares de etnia negra, pero el mayor número de negros parece proceder de la incorporación de esclavos subsaharianos como combatientes, que eran muy apreciados para la guerra.¹¹ Algunos de ellos pudieron convertirse en cautivos en los reinos cristianos y ello explicaría el contacto directo con la fisonomía negroide en el norte peninsular.¹²

La proliferación de cabezas de negros en los canecillos de las iglesias atestigua, en cierto modo, la sorpresa y la curiosidad que la presencia de negros debió

9. Pierre Guichard, “Combattants de l’Occident chrétien et de l’Islam. Quelques remarques sur leurs images réciproques (fin Xe s.-XIIe s.)”, en *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*, Casa de Velázquez-UAM, Madrid, 2001, 228, 237.

10. Ferdinand Lot. *L’Art militaire et les armées au Moyen Âge en Europe et dans le Proche Orient*. II Vols., París, Payot, 1946, 258.

11. Francisco García Fitz, *Relaciones políticas y guerra. La experiencia castellano-leonesa frente al Islam. Siglos XI-XIII*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 2002, 89.

12. Ana Echevarría Arsuaga, “Esclavos musulmanes en los Hospitales de cautivos de la Orden militar de Santiago (siglos XII y XIII)”, *Al-Quantara*, 27, 2007, 465-488.



Figura 1. Canecillo del monasterio de Santa María de Irache (Navarra), finales del s. XII. Foto: autora.

suscitar en estas poblaciones.¹³ De hecho, estas figuras son más abundantes en zonas de frontera, especialmente en el Alto Duero y en el área situada entre el Duero y el Tajo, una región muy disputada durante los siglos X y XI, hasta su definitiva conquista cristiana, entre la segunda mitad del siglo XI y los inicios del XII. Así, por ejemplo, encontramos en la ermita de la Virgen de la Soledad de Calatañazor una serie de cabezas -algunas animalizadas- y, entre ellas, una cabeza de negro llamativa y muy reconocible por la exageración de sus rasgos, con una nariz desproporcionadamente grande (Figura 3). Como hemos argumentado en otro trabajo, algunas de estas cabezas cinceladas en los canecillos pudieron aludir a la práctica de colgar las cabezas decapitadas del enemigo en lo alto de murallas y edificios, una costumbre arraigada tanto en el bando andalusí como en el cristiano, que convirtió las cabezas-trofeo en elementos cotidianos asociados a la conquista y al regreso victorioso de las tropas.¹⁴ Esta cabeza de Calatañazor sería uno de los más antiguos ejemplos que conservamos de representaciones de negros en canecillos románicos, ya que se fecha a inicios del siglo XII, mientras la mayoría de ejemplos se datan a mediados de este siglo, o en su segunda mitad. Más allá del carácter mítico que adquiere la villa soriana de Calatañazor -ya que el refrán

13. Más ejemplos en Agustín Gómez Gómez, *El protagonismo... op. cit.*, 105-111.

14. Inés Monteiro Arias, "Destierro físico, destierro espiritual. Los símbolos de triunfo sobre el infiel en los espacios secundarios del templo románico: las cabezas cortadas", en *Relegados al Margen. Marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval*. I. Monteiro, A. Muñoz y F. Villaseñor (coord.). Madrid, CSIC, 2009, 129-142.



Figura 2. Ménsula bajo la bóveda del crucero, interior de la iglesia de San Miguel de Valdeaceda (Burgos), tercer cuarto del s. XII. Foto: autora.

castellano y la cronística quisieron situar aquí la derrota final de Almanzor.¹⁵ La antigua muralla de esta localidad atestigua los reiterados combates previos a la conquista cristiana de c.1060.

Sabemos, además, que toda la región del Alto Duero estuvo altamente islamizada. Conservamos importantes vestigios arquitectónicos y arqueológicos islámicos en esta área, especialmente de la época del califato, cuando era una zona fronteriza entre al-Andalus y los reinos de León y Castilla.¹⁶ Y aún después de la conquista cristiana sabemos que permaneció por mucho tiempo la población mudéjar, lo que propició un prolongado contacto social entre ambas comunidades.

La definitiva conquista y posterior repoblación cristiana del área situada entre el Duero y el Tajo se produjo desde la segunda mitad del siglo XI y hasta bien entrado el XII.¹⁷ Pero eso no supuso el fin de la guerra en las áreas recién conquistadas: los nuevos pobladores estuvieron implicados en las campañas milita-

15. “En Calatannazor / perdió Almançor / el su atamor”, fue un extendido dicho popular que hace referencia a la derrota y muerte de Almanzor mediante la metáfora de la pérdida de su tambor. F. Marcos Marín señala esta frase hecha como una de las más antiguas conocidas en castellano, Francisco A. Marcos Marín (ed.), *Cantar de Mío Cid*. Madrid, Biblioteca Nueva. 1997, introducción, 14. Lucas de Tuy lo recoge por primera vez en su *Chronicon Mundi*; Lucas de Tuy. Crónica de España. J. Puyol (Ed.). Madrid, Real Academia de la Historia, 1926, Libro IV, Cap. XXXIX: 329-331, vv. 25-26.

16. Manuel Retuerce Velasco y Fernando Cobos Guerra “Fortificación islámica en el Alto Duero versus fortificación cristiana en el Alto Duero”, en *Cuando las Horas Primeras. En el Milenario de la Batalla de Calatañazor*, Universidad Internacional Alfonso VIII, Soria, 2004, 227-257.

17. Hacia 1059 se conquistan San Esteban Gormaz, Calatañazor y Berlanga; aunque lugares como Atienza no caen en manos cristianas hasta 1112.

res dirigidas hacia la frontera. El propio sistema de organización administrativa en concejos -comunidades de Villa y Tierra que reciben un fuero- llevó aparejado el reclutamiento de milicias guerreras.¹⁸ Por tanto, cuando las poblaciones ya estaban conquistadas y las iglesias edificadas, había habitantes de estas zonas que siguieron integrando esas milicias en campañas que eran, a veces, anuales.

Como hemos visto, las cabezas de negro aparecen frecuentemente caracterizadas por gestos estridentes o exageraciones fisionómicas que tienen connotaciones simbólicas peyorativas dentro de las pautas representativas del románico, donde los santos suelen aparecer con un considerable estatismo -con la boca cerrada y una cierta armonía de rasgos-, y los condenados al infierno presentan exageraciones expresivas y un mayor dinamismo.¹⁹ Si en Calatañazor observábamos una nariz exageradamente grande, casi caricaturesca, en otros lugares vemos a estas cabezas de negro adoptar llamativas muecas, como en San Bartolomé de Campisábalos -Guadalajara- donde una cabeza de negro gesticulante se sitúa junto a un personaje tocado con turbante (Figura 4). Todo apunta a que estas representaciones de negros realizadas en áreas fronterizas estaban destinadas a representar a los musulmanes como enemigos. Se trata de la materialización figurativa de las nociones que encontramos en las crónicas hispanas de la época,²⁰ que subrayan el carácter negativo asociado al color oscuro o negro de la piel atribuido a los musulmanes, algo presente también en las crónicas francas de la Primera Cruzada.²¹

En estas fuentes se observa una voluntad de exagerar las diferencias fisionómicas entre cristianos y musulmanes, equiparándose el color de la piel de estos últimos con el de los etíopes, por ejemplo, en la *Historia Compostelana*.²² La mayoría de estos documentos, no obstante, reflejan una conciencia sobre la existencia de diversas etnias y procedencias entre los adversarios, distinguiéndose entre

18. José M^a. Monsalvo Antón "Frontera pionera, monarquía en expansión y formación de los concejos de Villa y Tierra. Relaciones de poder en el realengo concejil entre el Duero y el Tajo (c.1072 - c.1222)", *Arqueología y territorio medieval* 10, 2, 2003, 45-126.

19. François Garnier, *Le langage de l'image au Moyen Âge. Signification et Symbologie*. París, Le Léopard d'Or, 1982, 120-122.

20. La conexión del musulmán con el color negro se transforma en un fenómeno prácticamente permanente en las crónicas de los siglos XII y XIII, Ron Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*. Madrid, Rialp, 1984, 289.

21. Bréhier, Louis (Ed. y trad.) *Histoire Anonyme de la Première Croisade*. París, Honoré Champion, 1924. Tercer Relato, 9, 50-51.

22. Emma Falque Rey (ed.). *Historia Compostelana*. Madrid, Akal, 1994 Libro I, Cap. XXIX, 125.



Figura 3. Ermita de la Virgen de la Soledad de Calatañazor (Soria), primer cuarto del siglo XII. Foto: autora.

“moabitas” -almorávides- y “agarenos” o “ismaelitas”, o en el caso de las crónicas francas entre turcos, árabes, armenios y sirios.²³

También en los cantares de gesta se observa una equiparación de los musulmanes con los negros y, aunque se hace distinción entre el aspecto de los negros africanos, los andalusíes y los turcos de ultramar, los subsaharianos presentan siempre las connotaciones más negativas.²⁴ La tez negra es una característica propia de algunos *sarracenos* de los poemas épicos franceses, que son los que acumulan más defectos. Es el caso de Abíme –Abismo– en la *Chanson de Roland* (finales s. XI), Fernagu en *Floovant* (s. XII), Berruier en *Otinél* (s. XII), Maubrun en *Fierabras* (c. 1170) y Nabor en *L’Entrée d’Espagne* (inicios s. XIV), donde su piel se describe a través de expresivas comparaciones como “más negro que la salsa de pimienta”, más negro “que la tinta” o “que una cuerva”.²⁵ Cuando se habla del color negro de los musulmanes, éste se menciona además como un defecto,

23. Ron Barkai, *Cristianos. Op. Cit.* 135-136.

24. Paul Bancourt, *Les Musulmans dans les Chansons de Geste du Cycle du Roi*. II Vol. Marsella, Université de Provence, 1982. Vol. I, 18-23.

25. La primera comparación se refiere a Maubrun y la tercera a Nabor. Es en la *Chanson de Aspremont* donde un contingente de turcos tiene la piel “más negra que la tinta” (vv. 9806-9811). *Fierebras* (v. 3085); Abíme en *La Chanson de Roland* (v. 1634); Ferragu en *Floovant* (v. 390); Berruier en *Otinél* (vv. 926-927), y Nabor en *L’Entrée d’Espagne* (v. 7293). Resulta también significativo que en algunos poemas épicos los cristianos se hagan pasar por musulmanes pintando su piel de oscuro. Ver referencias en Paul Bancourt, *Les Musulmans ... op. cit.* Vol. I, 67-69; e Inés Monteiro, *El enemigo... op. cit.* 484-486.

una marca visible de sus crímenes y su perfidia.²⁶ La insistencia en la negrura de la piel de los *sarracenos* en estos poemas constituye, por ello, un mecanismo de demonización que refuerza su carácter maléfico -que ya viene dado por considerarse infieles. También en el *Poema de Fernán González* (c. 1255) se compara a los soldados de Almanzor con Satán, por ser feos, sucios y del color del carbón.²⁷

Estas obras de transmisión oral parecen reflejar una actitud de rechazo hacia los negros africanos por representar una alteridad que ya no era sólo religiosa, sino también fisonómica, cultural -en mayor medida que con los andalusíes- y, muchas veces, social, por su condición de esclavos. Por tanto, las fuentes escritas y también los gestos estridentes que aparecen en algunos canecillos ponen de manifiesto el carácter fuertemente peyorativo de estas representaciones para los cristianos del siglo XII. Contamos con ejemplos todavía más explícitos al respecto. En la portada de la iglesia de Moarves de Ojeda, en Palencia, encontramos un negro de rizados cabellos que adopta orejas de conejo o de asno para hacer evidente su bestialidad y quizá su lujuria, mientras la argolla de su cuello denota su cautividad y, probablemente, su condena espiritual (Figura 5). Esta figura se sitúa en la ménsula que sostiene el friso con los apóstoles en el lado izquierdo, y se contrapone con otra que representa a un San Miguel sobre el dragón en el lado opuesto. Aquí la animalización de la figura del negro viene a expresar en términos figurativos su demonización. El demonio y el mal aparecen en el arte románico bajo un aspecto bestial o monstruoso, por lo que la unión de rasgos negroides y animalescos en esta iglesia palentina permite representar una noción absoluta de alteridad: si la tez oscura de las figuras en el románico viene a expulsar simbólicamente a la figura de la comunidad cristiana, aquí queda además expulsada de la propia especie humana. Así pues, dentro de las distintas representaciones de los musulmanes que encontramos en el arte románico,²⁸ podemos decir que la imagen del negro es una de las expresiones más negativas del enemigo religioso.

26. El color negro aparece enumerado entre los defectos de los *sarracenos*, constituyendo un indicio de su deslealtad, perversidad y falta de fe. Así se ve en la descripción de Abismo, en la *Chanson de Roland*, donde el color negro de su piel aparece mencionado en una retahíla de defectos, Cesare Segre (ed), *La Chanson de Roland*, París, Droz, 2003, vv. 1473-1476; vv. 1634-1639, 175.

27. “Mas feos que Satan con todo su convento, / quando sal del infyerno suzio e carv[o]niento.”, Emilio Alarcos Llorach (ed.): *Poema de Fernán González*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973, XVI, 73.

28. Un tema sobre el que he profundizado en Inés Monteiro, *El enemigo... op. cit.*

Contamos con otros ejemplos interesantes situados al sur del Duero, en el área fronteriza de la que hablábamos más arriba. Uno de ellos se encuentra en la capilla de San Galindo de Campisábalos, en Guadalajara, una región dependiente de Atienza que fue arrebatada a los almorávides hacia 1112 por Alfonso I de Aragón. La fachada de esta capilla, construida a finales del siglo XII, presenta unos caballeros en combate de un ciclo de calendario agrícola, mientras la iglesia adyacente cuenta con un negro gesticulante en un canecillo que ya hemos comentado antes (Figura 4). Pues bien, en el interior de esta capilla encontramos un interesante capitel a la izquierda del arco triunfal, donde un centauro arquero presenta rasgos negroides en su rostro y un pelo muy rizado. Como he analizado en otro trabajo, este relieve constituye una evocación del enemigo religioso en el campo de batalla, conocido por el uso del arco y la monta a la jineta.²⁹ Resulta frecuente que los musulmanes sean caracterizados como arqueros en el arte románico, y contamos con un bello ejemplo muy realista en el capitel nº4 del claustro de la catedral de Girona, que incluye un jinete saetero de rasgos negroides como representación de los almorávides en el campo de batalla.³⁰ La figura del centauro de Campisábalos permitía aludir metafóricamente a la compenetración de los jinetes musulmanes con su caballo pero también a su bestialidad y su lujuria, sirviendo como un nuevo mecanismo de demonización en el que la piel negra supone un ingrediente añadido.

En el área fronteriza de la Meseta, encontramos otro interesante ejemplo donde una figura de negro es, de nuevo, exponente de demonización. Se encuentra en la iglesia de San Miguel de Beleña de Sorbe, en Guadalajara. En su portada, situada en el muro sur, se despliega un calendario agrícola en el que aparecen las labores de los meses (Figura 6). Lejos de tener un carácter costumbrista, este calendario presenta las obligaciones del buen cristiano y las tareas que Dios habría dispuesto para los repobladores de estas tierras: una narración visual que se encuentra entre dos imágenes: la del arcángel Miguel y la del demonio, materializado en la cabeza de negro (Figura 7).³¹ Como esta, muchas iglesias de la región tienen al arcángel guerrero como patrón por haber

29. Inés Monteiro, “El centauro en el arte románico”, en *Las imágenes de los animales fantásticos en la Edad Media*, Cuesta Sánchez, Ana María y Pazos López, Ángel (eds.), Gijón, Trea, 2023, 479-480.

30. Inés Monteiro, “Of Archers and Lions: The Capital of the Islamic Rider in the Cloister of Girona Cathedral”, *Medieval Encounters* 25-5, 2019, 457-498.

31. Miguel Larrañaga, “Una función ¿marginal? de la imagen románica: la legitimación del poder feudal”, en *Relegados al Margen. Marginalidad y espacios marginales en la*

servido como referente bélico y sagrado en el proceso de expansión territorial. Teniendo en cuenta estas pugnas fronterizas y que la localidad de Beleña de Sorbe conserva aún restos de una alcazaba y de un puente andalusí, podemos deducir que la zona estuvo intensamente islamizada y que fue muy probable la permanencia de cautivos negros procedentes del ejército almorávide tras su derrota.³² De este modo, la cabeza del negro contrapuesta a San Miguel permitiría simbolizar simultáneamente al demonio y al enemigo territorial recién conquistado. No es el único caso donde la figura del negro sirve para representar a un tiempo al demonio y al musulmán en el románico. El mismo recurso aparece en una pintura mural del Panteón de los Reyes de San Isidoro de León en la que San Martín recibe la visita de un demonio negro de atuendo oriental.³³

Algunos manuscritos hispánicos muestran puntualmente al demonio encarnado en una figura de color negro sin que pueda deducirse ninguna alusión al islam, como en el Beato del Burgo de Osma, fechado en 1086.³⁴ Pero en las Cantigas de Santa María (c. 1280) encontramos ya plenamente asentada la imagen del musulmán negro, que aparece frecuentemente entre otros correligionarios de piel blanca, y adquiere connotaciones generalmente negativas.³⁵ Estas ilustraciones, lo mismo que las crónicas hispánicas de los siglos XII y XIII que hemos mencionado arriba, muestran una conciencia sobre la variedad étnica en las filas enemigas. Por ello, resulta llamativo el uso recurrente de estas imágenes de ne-

cultura medieval. I. Monteiro, A. Muñoz y F. Villaseñor (coord.). Madrid, CSIC, 2009, 157-166.

32. El área dependía de la diócesis de Atienza, conquistada en 1112. Pero no hay constancia del dominio cristiano de esta población hasta una época bien tardía, siendo el primer documento la bula del papa Honorio II de 1127 concedida al arzobispo de Toledo.

33. En el Panteón de San Isidoro de León, donde un demonio de rasgos negroides se le aparece a San Martín, con detalles de indumentaria que lo identifican a su vez como musulmán. Patton ha analizado recientemente esta imagen, aunque sin conectarla con los precedentes existentes en el románico peninsular; Pamela A. Patton, “Demons and Diversity in León”, en Martín, Therese (ed.). *The medieval Iberian Treasury in the context of cultural interchange. Expanded edition*, Leiden, Brill, 2020, 172-200.

34. Archivo de la Catedral de Burgo de Osma, Cod. 1, Fol. 157 v.

35. Sirvan de ejemplo las ilustraciones de las Cantigas 95 y 185 del Códice Rico de El Escorial. Mientras la primera representa la llegada de *moros* africanos en barco, la segunda muestra a un musulmán negro como siervo doméstico; Códice Rico de las *Cantigas de Santa María*, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, RBME T-I-1, ilustraciones online <https://rbdigital.realbiblioteca.es/s/rbme/item/11337#?-c=&m=&s=&cv=&xywh=-3673%2C-313%2C11089%2C6240> [20/04/2023]



Figura 4. Canecillos del ábside, iglesia San Bartolomé de Campisábalos, Guadalajara, finales del s. XII.

Foto: autora.



Figura 5. Ménsula bajo el friso de la portada, lado izquierdo. Iglesia de San Juan Bautista Moarves de Ojeda, en Palencia, c. 1185.

Foto: autora.

gros teniendo en cuenta que en la realidad cotidiana los subsaharianos fueron sólo una pequeña parte de los musulmanes peninsulares.

La asimilación de la figura del negro al islam en el arte románico parece responder a un proceso selectivo en la creación de la imagen del musulmán como enemigo. Las representaciones mentales colectivas no siempre coincidieron con la realidad. Sabemos que una parte importante de los musulmanes peninsulares procedía de población local convertida al islam, y tenemos testimonios que hablan de gobernantes andalusíes rubios y también de la existencia de esclavos de origen eslavo al servicio de los omeyas occidentales, empleados igualmente para la guerra.³⁶ Por otra parte, es posible que los esclavos subsaharianos que combatieron en las tropas andalusíes ni siquiera fueran musulmanes, aunque desde la época almorávide se incrementó la presencia de negros también en la clase gobernante.

Todo ello lleva a deducir que la proliferación de representaciones de musulmanes como negros en la escultura románica respondió a la voluntad de po-

36. Anna Ajello “La Connaissance de l’Islam dans le mouvement franciscain (XII-ème siècle- début XIVème siècle)”, en *L’Occident Musulman et l’Occident Chrétien au Moyen Âge. Faculté des Lettres et des Sciences Humaines*. Rabat, Collèges et séminaires, 48, 1995, 257-268.



Figura 6. Arquivolta de la portada sur de la iglesia de San Miguel de Beleña de Sorbe, (Guadalajara), segunda mitad del s. XII. Foto: autora.

ner el acento en las diferencias físicas entre cristianos e *infieles*. Parece que, con frecuencia, la construcción de la imagen del oponente religioso se basó en su caracterización como diferente, como alteridad.³⁷ Esta tendencia a agudizar las diferencias con los colectivos de fuera –aun cuando no fueron tan notorias– ha sido identificada por la Antropología como propia de las sociedades occidentales, donde se constata también un discurso enfocado a minimizar las variaciones dentro del propio grupo identitario.³⁸ También el ideal cristiano de belleza parece haberse conformado dentro de unos parámetros de oposición al Otro en el siglo XII, donde la blancura de la piel adquiere carácter de santidad y de virtud.³⁹ De hecho, en la literatura épica del momento, los musulmanes que se convierten al

37. Un aspecto que ya he analizado en otros trabajos, Inés Monteiro “Visual Traits of Otherness: figurative resources used in the depiction of Muslims in Mediterranean Romanesque sculpture”, en *Artistic and Cultural Dialogues in the Late Medieval Mediterranean*, Marcos Cobaleda, M. (ed). Cham, Palgrave Macmillan, 2021, 81-97.

38. Teun A. Van Dijk, *Racismo y discurso de las élites*, Barcelona, Gedisa, 2003, 46.

39. Recordemos a las hijas del Cid “blancas como el Sol”, Francisco Marcos (ed.). *El Cantar... op. cit.* vv. 2332-2233, 420.



Figura 7. Cabeza de negro en el extremo derecho de la arquivolta de la portada sur de la iglesia San Miguel de Beleña de Sorbe (Gualajara), segunda mitad del s. XII. Foto: autora.

cristianismo suelen ser blancos y rubios, o bien ven blanqueada milagrosamente su piel con el bautismo.⁴⁰

No obstante, conforme avanza el siglo XIII la imagen del negro empieza a desligarse de la del musulmán en el arte occidental y también en el hispánico, pues el conocimiento de nuevas tierras por los viajeros europeos ofrece una idea más amplia del mundo, de sus etnias y religiones. A partir del siglo XIII la tez oscura en el arte cristiano empieza a relacionarse con los gentiles en un sentido más extenso, con algunos tipos de conversos, con los judíos, los tártaros... y, por supuesto, con el demonio, además de con los musulmanes.⁴¹ Las misiones

40. Varios ejemplos en Paul Bancourt, *Les Musulmans...* *op. cit.* 56-58. John B. Friedman, *The Monstrous...* *op. cit.* 65, 72, 226-227, nota 18; Debra Higgs Strickland, *Saracens, Demons & Jews. Making Monsters in Medieval Art.* Nueva Jersey, Princeton University Press, 2003, 169.

41. Sobre el carácter satánico de la piel negra, unida a otras nociones, en una ilustración de las *Cantigas de Santa María* ver Pamela Patton, "An Ethiopian-Headed Serpent in the Cantigas de Santa María: Sin, Sex, and Color in Late Medieval Castile", *Gesta*, 55-2, 2016, 213-238. Sobre la identificación de los negros con los paganos y los *sarracenos* en literatura europea siglo XII y XIII como un lugar común, Geraldine Heng, *The Invention*, *op. cit.*, 193.

de cristianización promovidas por las órdenes mendicantes ofrecieron una idea más amplia de la alteridad religiosa y los libros de viajes registraron la existencia de negros fuera de los dominios islámicos.⁴² La imagen del negro se torna así más versátil y compleja conforme avanzamos en el tiempo, e incluso vemos aparecer la representación positiva del negro en el siglo XV en la figura del rey mago, como un tema que permite favorecer las campañas de conversión y aludir a la universalidad del cristianismo.

No por ello la imagen del negro dejará de ser empleada para representar al *moro* en la Baja Edad Media y en la Edad Moderna hispánica, donde seguiremos encontrado representaciones de musulmanes de piel negra. Los escudos de armas de los linajes peninsulares, diseñados desde finales de la Edad Media, incluyen la cabeza de negro como una insignia relevante. Los empezamos a encontrar en los sellos catalano-aragoneses desde finales del siglo XIII, donde aparece la *cabeza de moro*. Entre ellas, encontramos cabezas de negro con sus labios gruesos y el pelo rizado característico, como en el sello de Alfonso III datado en 1328 (Figura 8).⁴³ Desde este momento, y con mayor intensidad en los siglos XV y XVI, la cabeza de *moro*, a veces negro, aparece con creciente asiduidad en la heráldica de los nobles que querían rememorar hechos de armas gloriosos en la lucha contra el islam.

La cabeza en los escudos pretendía evocar a un líder musulmán derrotado y, frecuentemente, su decapitación como prueba material de la tierra conquistada. Numerosos linajes españoles contaron con cabezas de *moro* en su blasón, a veces con corona para aludir a un rey musulmán que fuera derrotado.⁴⁴ Los tratados de los siglos XVI y XVII que reproducen estos escudos nobiliarios mencionan expresamente que se trata de un testimonio sangriento como, por ejemplo, en los emblemas de los Salazar o el de Asturias de Santillana.⁴⁵ El tema alcanza po-

42. John B. Friedman, *The Monstrous... op. cit.* 174.

43. Sagarra recoge este tipo de sellos desde finales del siglo XIII hasta finales del XV, empleados por Jaume II, Alfons II, Alfons III, Pere III y Joan II; Ferrán de Sagarra, *Sigillografía catalana. Inventari, descripció i estudi dels segells de Catalunya*. Vol. I. Barcelona, D'Henrich ICA. 1916, Lám. XVIII-XXII, XXVIII, XLVI.

44. Vicente de Cadenas y Vicent. *Diccionario Heráldico. Términos, piezas y figuras usadas en la ciencia del blasón*. Madrid, Hidalguía, 1983, n° 829 y n° 830, 254.

45. En el siglo XVI aparece registrada la leyenda que explica el escudo familiar de los Salazar, que contaba el enfrentamiento en Toledo con un *moro* gigante en 1260, que habría culminado con la decapitación por parte del ancestro familiar y la toma de su túnica decorada con 13 estrellas de oro, las cuales también habían pasado al emblema familiar, Miguel Fernando Gómez Vozmediano "La heráldica del poder: los emblemas de la nobleza española. Realidad y ficción", *Memoria y Civilización* 20, 2017, 126. La

pularidad en la heráldica moderna y va adquiriendo una forma arquetípica, encontrándose a veces la cabeza de negro o de *moro* como un busto, y no como una cabeza sangrante.⁴⁶ Pero algunos escudos nobiliarios presentan la referencia explícita a la decapitación del enemigo. Es el caso del blasón de los Collado, que encontramos en un relieve de finales del siglo XV sobre la ventana del palacio de esa familia en Corral de Almaguer, Toledo (Figura 9). Aquí la cabeza aparece asida de los cabellos por un brazo armado, tratándose de un emblema que habría sido concedido por los Reyes Católicos como resultado de la participación de Juan Collado en la guerra de Granada.⁴⁷

A lo largo de los siglos la aristocracia española mostró sus escudos como un medio de legitimar el ascenso familiar y ostentar públicamente los méritos que habrían propiciado el éxito estamental.⁴⁸ Las cabezas de *moro* permitieron cimentar ese prestigio en la participación en la conquista cristiana de la Península. Tal fue la importancia de este símbolo que sería empleado también para conmemorar la conquista del Nuevo Mundo, donde la “testa de indio” se convierte en la directa trasposición de este elemento, pretendiendo asimilar las gestas americanas a las de la “Reconquista.”⁴⁹

Los siglos XVIII y XIX supusieron un declive en el uso de los blasones familiares, que empezaron a limitarse al ámbito privado de las familias aristocráticas debido a la penetración de las ideas ilustradas y del Liberalismo.⁵⁰ Pero la cabeza de *moro* y la cabeza de negro no formaron parte sólo de la heráldica familiar,

“Cabeza de moro ensangrentada” aparece mencionada en el escudo de los Asturias de Oratan (o Santillana), en la obra anónima de 1580 *Nobiliario de los Reynos Hispánicos*; Borja del Rivero Sierra “Heráldica y genealogía (falsas) de los duques de Cantabria”, *ASCAGEN*, 5, 2011, 49.

46. Luís Valero de Bernabé y Vicente María Márquez, *Simbología y diseño de la heráldica gentilicia galaica*, Madrid, Hidalguía, 2003, 288, 295, n° 701.

47. El primer escudo de la familia fue otorgado a D. Gonzalo Collado en 1442, pero su hijo Juan añade la cabeza de moro como resultado de la concesión expresa de los Reyes Católicos, Ana Belén Muñoz Martínez, *La Casa de los Collado (Corral de Almaguer)*. *Anales Toledanos* XLII, 2006, 81-145. La autora recoge otros ejemplos con la presencia de brazos que sostienen cabezas decapitadas, como en la casa de los Alfaro en Caravaca de la Cruz del siglo XVII. Agradezco a la autora que me haya cedido la imagen para este artículo.

48. Miguel Fernando Gómez Vozmediano, “La heráldica del poder: los emblemas de la nobleza española. Realidad y ficción”, *Memoria y Civilización* 20, 2017, 111-146.

49. Hernán G. H. Taboada, “Mentalidad de reconquista y primeros conquistadores”, *Revista de Historia de América*, 2004, 135, 43.

50. Miguel F. Gómez Vozmediano, “La heráldica... op. cit., 138.

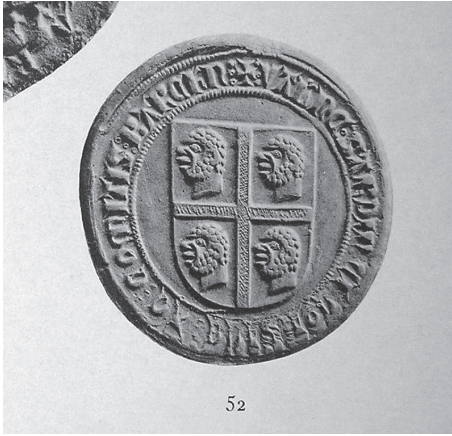


Figura 8. Sello de Alfonso III datado en 1328. Fuente: Ferrán de Sagarra, *Sigillografia catalana. Inventari, descripció i estudi dels segells de Catalunya*. Vol. I. Barcelona, D'Henrich I, Ca. 1916, Lam. XXII.

sino que dieron el salto a los escudos de distintos territorios y reinos.⁵¹ El motivo trasciende el ámbito hispánico, y lo encontramos en el blasón regio portugués, en el de algunos condados y ciudades germánicas y también en los de Córcega y Cerdeña.⁵² De hecho, las banderas de estas dos islas han conservado la cabeza de negro hasta nuestros días.

Quizá el ejemplo más conocido de permanencia actual de este símbolo de origen medieval es el del escudo de la Comunidad Autónoma de Aragón, que presenta en su tercer cuartel una cruz que separa cuatro cabezas de tez oscura con turbante conmemorando la toma de Huesca en 1096.⁵³ El primer testimonio

51. Bascapè, Giacomo C. y Piazzo, Marcello del. *Insigne e simboli. Araldica pubblica e privata medievale e moderna*. Roma, Ministero Per i Beni Culturali e Ambientali, 1983, 280, 687, 1045.

52. Las armas de Córcega con cabeza de negro se mencionan por primera vez en el *Armorial du Héraut Vermandois* (copia de 1461 de un original perdido), conservado en la Bibliothèque Nationale de France, Manuscrits Français, ms 2249, núm. 857. El tema reaparece en los armoriales de Zurich y Gelre y en otras regiones alemanas. También fue un antiguo emblema de Algeciras; Juan José Sánchez Badiola, *Símbolos de España y de sus regiones y autonomías. Emblemática territorial española*, Madrid, Visión Libros, 2010, 79, 101, 336-337.

53. El uso del escudo se regula por la Ley Orgánica 8/1982, de 10 de agosto, de Estatuto de Autonomía de Aragón y su reforma en la Ley Orgánica 5/2007, de 20 de abril, en la que se estipula en el art. 3.2 que “El escudo de Aragón es el tradicional de los cuatro cuarteles, rematado por la corona correspondiente, que figurará en el centro de la ban-

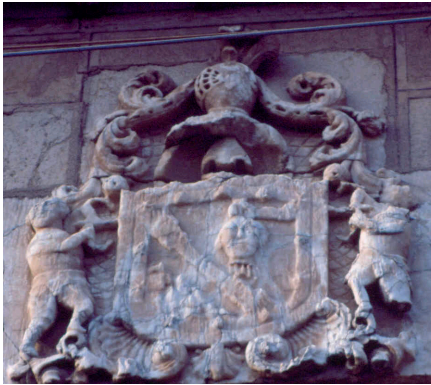


Figura: 9. Blasón de los Collado, palacio de los Collado, en Corral de Almaguer (Toledo), finales del siglo XV. Foto: Ana B. Muñoz Martínez.

iconográfico de este emblema se remonta a la *Crónica de Aragón* de 1499.⁵⁴ El escudo se ha empleado de manera habitual hasta época reciente, pero entre los años 2004 y 2006 hubo un intenso debate sobre la conveniencia de este blasón para la Comunidad, ya que una asociación islámica regional solicitó su retirada y otras voces indicaron que se trataba de un símbolo violento que comprometía la concordia entre los pueblos y culturas, llegando incluso a plantearse la eliminación de las cabezas de *moro* del mismo.⁵⁵ Dicha supresión no se ha llevado a cabo y el blasón con las cuatro cabezas de *moro* sigue siendo el escudo oficial de Aragón. Pero la polémica llevó a renovar la imagen corporativa del gobierno aragonés con un moderno logotipo creado en 2006, que es el que aparece en su web oficial, donde no se reproduce ya el antiguo escudo en ningún sitio.⁵⁶ También en 2006 se decidió retirar del Salón de Plenos de las Cortes de esta comunidad el

dera.” Más específicamente se redactó la Ley aragonesa 2/1984, de 16 de abril, que detalló el uso de la bandera y el escudo de Aragón, y el Decreto 48/1984 de 28 de junio, que dice que el escudo de Aragón es “español” -redondeado por abajo- y cuartelado en cruz.

54. Fabricio Vagad, *Crónica de Aragón*. Incunable impreso en Zaragoza en 1499 por Pablo Hurus, Biblioteca Histórica de la Universidad de Valencia, ref. 258594.

55. <https://www.elperiodicodearagon.com/aragon/2004/10/19/cabeza-escudo-aragon-48216487.html> [21/04/2023]

56. Para acceder al escudo de Aragón es preciso pinchar una serie de enlaces y descargar la imagen en archivo comprimido, que no es reproducida visualmente en la web, <https://www.aragon.es/-/galeria-de-escudos-y-logotipos-de-la-comunidad-autonoma-gobierno-de-aragon-y-administracion-autonomica> [11/05/2023]



Figura 10. Detalle de la bandera bordada que preside el Salón de Plenos de las Cortes de Aragón, palacio de la Aljafería de Zaragoza. Foto: autora (2021).

tapiz bordado con el escudo, tras un acalorado debate parlamentario.⁵⁷ En 2015 volvió a discutirse la cuestión y se acordó restituir el tapiz que, desde entonces, preside de nuevo esta sala (Figura 10).⁵⁸

No cabe duda de que el catolicismo ha sido un componente esencial en la construcción de la identidad nacional española, y que esta se forjó, durante mucho tiempo, en contraposición al islam.⁵⁹ El propio origen de la heráldica occidental parece estar íntimamente ligado a las cruzadas y a la conquista cristiana de al-Andalus.⁶⁰ La supervivencia de las cabezas de *moro* en distintos emblemas territoriales de la actualidad pone de manifiesto el sustrato medieval de algunos símbolos identitarios que han trascendido a lo largo del tiempo. Y el hecho de que el tema sea aún objeto de debate constituye una muestra de que el significado original de las cabezas de *moro* sigue siendo comprensible en la sociedad,

57. Para acceder a este debate, ver el Diario de Sesiones de los días 9 y 10 de febrero de 2006, [http://bases.cortesaragon.es/bases/disca2.nsf/\(DiscaID\)/6AA42358E2D7954EC-12571340044F38D?OpenDocument](http://bases.cortesaragon.es/bases/disca2.nsf/(DiscaID)/6AA42358E2D7954EC-12571340044F38D?OpenDocument) [11/05/2023]

58. Sobres su retirada del Salón de Plenos ver el artículo de ABC 26/01/2006 https://www.abc.es/espana/abci-cortes-aragonesas-jubilan-escudo-cuatro-cabezas-moras-200601290300-1314064688600_noticia.html [11/05/2023]; Sobre su restitución en 2015, <https://www.heraldo.es/noticias/aragon/2015/03/23/escudo-aragon-vuelve-presidir-pleno-las-cortes-347290-300.html> [11/05/2023]

59. Luisa Marco Sola “El catolicismo identitario en la construcción de la idea de nación española. Menéndez Pelayo y su “Historia de los heterodoxos españoles”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 2009, 14, 101-116.

60. Alberto Montaner Frutos, “La heráldica en el Palacio de la Aljafería de Zaragoza”, *Cuadernos de Aragón* 12-13, 1980, 172-173.

aunque su uso actual esté exento de las connotaciones que tuvo en el pasado. En todo caso, estas imágenes han demostrado tener una capacidad de supervivencia superior a la de las estructuras mentales y sociales que las crearon, y aunque han perdido gran parte de sus implicaciones ideológicas, permanecen como un testimonio visible de la herencia medieval que subsiste en la España actual.

Fuentes

- Alarcos Llorach, Emilio (ed.): *Poema de Fernán González*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973
- Bréhier, Louis (Ed. y trad.) *Histoire Anonyme de la Première Croisade*. París, Honoré Champion, 1924.
- Falque Rey, Emma (ed.). *Historia Compostelana*. Madrid, Akal, 1994.
- Lucas de Tuy. *Crónica de España*. J. Puyol (Ed.). Madrid, Real Academia de la Historia, 1926.
- Marcos Marín, Francisco A. (ed.), *Cantar de Mío Cid*. Madrid, Biblioteca Nueva. 1997.
- Segre, Cesare (ed.). *La Chanson de Roland*, París, Droz, 2003.

Bibliografía

- Ajello, Anna “La Connaissance de l’Islam dans le mouvement franciscain (XIIIème siècle-début XIVème siècle”, en *L’Occident Musulman et l’Occident Chrétien au Moyen Âge. Faculté des Lettres et des Sciences Humaines*. Rabat, Collèges et séminaires, 48, 1995, 257-268.
- Bancourt, Paul. *Les Musulmans dans les Chansons de Geste du Cycle du Roi*. II Vol. Marseille, Université de Provence, 1982.
- Barkai, Ron, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*. Madrid, Rialp, 1984.
- Bascapè, Giacomo C. y Piazzo, Marcello del, *Insigne e simboli. Araldica pubblica e privata medievale e moderna*. Roma, Ministero Per I Beni Culturali e Ambientali, 1983.
- Braude, Benjamin, “The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods,” *The William and Mary Quarterly*, 54.1, 1997, 103-42.
- Cadenas y Vicent, Vicente de. *Diccionario Heráldico. Términos, piezas y figuras usadas en la ciencia del blasón*. Madrid, Hidalguía, 1983,
- Devisse, Jean, *L’image du Noir dans l’Art Occidental*. IV Vol. París-Friburgo, Bibliothèque des Arts, 1979.
- Echevarría Arsuaga, Ana, “Esclavos musulmanes en los Hospitales de cautivos de la Orden militar de Santiago (siglos XII y XIII)”, *Al-Quantara*, 27, 2007, 465-488.
- Friedman, John Block, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Londres, Harvard University Press, 1981.
- García Fitz, Francisco, *Relaciones políticas y guerra. La experiencia castellano-leonesa frente al Islam. Siglos XI-XIII*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 2002.

- Garnier, François. *Le langage de l'image au Moyen Âge. Signification et Symbologie*. Paris, Le Léopard d'Or, 1982.
- Gómez Gómez, Agustín. *El Protagonismo de los otros. La imagen de los marginados en el Arte Románico*. Bilbao, Centro de Estudios de Historia del Arte Medieval, 1997.
- Gómez Vozmediano, Miguel Fernando, "La heráldica del poder: los emblemas de la nobleza española. Realidad y ficción", *Memoria y Civilización* 20, 2017, 111-146.
- Guichard, Pierre. "Combattants de l'Occident chrétien et de l'Islam. Quelques remarques sur leurs images réciproques (fin Xe s.- XIIe s.)", en *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*, Casa de Velázquez-UAM, Madrid, 2001, 223-251.
- Heng, Geraldine, *The Invention of Race in the European Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press. 2018.
- Larrañaga, Miguel, "Una función ¿marginal? de la imagen románica: la legitimación del poder feudal", en *Relegados al Margen. Marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval*. I. Monteiro, A. Muñoz y F. Villaseñor (coord.). Madrid, CSIC, 2009, 157-166.
- Lot, Ferdinand. *L'Art militaire et les armées au Moyen Âge en Europe et dans le Proche Orient*. II Vols., París, Payot, 1946.
- Marco Sola, Luisa, "El catolicismo identitario en la construcción de la idea de nación española. Menéndez Pelayo y su "Historia de los heterodoxos españoles", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 2009, 14, 101-116.
- Montaner Frutos, Alberto "La heráldica en el Palacio de la Aljafería de Zaragoza", *Cuadernos de Aragón* 12-13, 1980, 157-180.
- Monsalvo Antón, José M^a. "Frontera pionera, monarquía en expansión y formación de los concejos de Villa y Tierra. Relaciones de poder en el realengo concejil entre el Dueño y el Tajo (c.1072 - c.1222)", *Arqueología y territorio medieval* 10, 2, 2003, 45-126.
- Monteiro Arias, Inés, "Destierro físico, destierro espiritual. Los símbolos de triunfo sobre el infiel en los espacios secundarios del templo románico: las cabezas cortadas", en *Relegados al Margen. Marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval*. I. Monteiro, A. Muñoz y F. Villaseñor (coord.). Madrid, CSIC, 2009, 129-142.
- _____, *El enemigo imaginado*. La escultura románica hispana y la lucha contra el Islam. Toulouse: Méridiennes y CNRS, 2012.
- _____, "Of Archers and Lions: The Capital of the Islamic Rider in the Cloister of Girona Cathedral", *Medieval Encounters*, 25-5, 2019, 457-498.
- _____, "Visual Traits of Otherness: figurative resources used in the depiction of Muslims in Mediterranean Romanesque sculpture", en *Artistic and Cultural Dialogues in the Late Medieval Mediterranean*, Marcos Cobaleda, M. (ed). Cham, Palgrave Macmillan, 2021, 81-97.
- _____, "El centauro en el arte románico", en *Las imágenes de los animales fantásticos en la Edad Media*, Cuesta Sánchez, Ana María y Pazos López, Ángel (eds.), Gijón, Trea, 2023, 461-496.
- Muñoz Martínez, Ana Belén. "La Casa de los Collado (Corral de Almaguer)", *Anales Toledanos*, 42, 2006, 81-145.

- Patton, Pamela A., "An Ethiopian-Headed Serpent in the Cantigas de Santa María: Sin, Sex, and Color in Late Medieval Castile", *Gesta*, 55-2, 2016, 213-238.
- _____, "Demons and Diversity in León", en *The medieval Iberian Treasury in the context of cultural interchange. Expanded edition*, Martín, Therese (ed.). Leiden Brill, 2020, 172-200.
- Retuerce Velasco, Manuel y Cobos Guerra, Fernando, "Fortificación islámica en el Alto Duero versus fortificación cristiana en el Alto Duero", en *Cuando las Horas Primeiras. En el Milenario de la Batalla de Calatañazor*, Soria, Universidad Internacional Alfonso VIII, 2004, 227-257.
- Rivero Sierra, Borja del "Heráldica y genealogía (falsas) de los duques de Cantabria", *AS-CAGEN*, 5, 2011, 43-50.
- Sagarra, Ferrán de. *Sigillografia catalana. Inventari, descripció i estudi dels segells de Catalunya*. Vol. I. Barcelona, D' Henrich ICa. 1916, nº 37, 39, 47.
- Sánchez Badiola, Juan José. *Símbolos de España y de sus regiones y autonomías. Emblemática territorial española*, Madrid, Visión Libros, 2010.
- Strickland, Debra Higgs, *Saracens, Demons & Jews. Making Monsters in Medieval Art*. Nueva Jersey, Princeton University Press, 2003.
- Taboada, Hernán G. H. "Mentalidad de reconquista y primeros conquistadores", *Revista de Historia de América*, 2004, 135, 39-48, 43.
- Valero de Bernabé, Luís y Márquez, Vicente María, *Simbología y diseño de la heráldica gentilicia galaica*. Madrid, Hidalguía, 2003.
- Van Dijk, Teun A., *Racismo y discurso de las élites*, Barcelona, Gedisa, 2003, 46.
- Velázquez, Isabel, "Formación de palabras en las Etimologías de Isidoro de Sevilla: un reflejo de la lengua viva de su época", *Aemiliannse I*, 2004, 601-663.

Restauraciones, reconstrucciones, recreaciones, apropiaciones e invenciones de la música medieval en el mundo contemporáneo

Carmen Julia Gutiérrez

(UCM-ICCMU)

Pablo Fernández Cantalapiedra

(UCM-UAM)

En este tiempo en el que el cambio climático, las guerras, las pandemias y las hambrunas, cual signos del Apocalipsis, destruyen el planeta y sus habitantes, cuando en sociedades presuntamente avanzadas ascienden al poder racistas, supremacistas y xenófobos, cuando, en fin, los tiempos son convulsos, las mentiras se filtran por las grietas de la crisis. Y sucede que, a menudo, grupos políticos o ideológicos toman sus símbolos del pasado medieval –también sus discursos parecen medievales–, y recurren a una recreación de la Edad Media, llena de tergiversaciones y sustentada con falsos argumentos. Como un modesto intento de reflexionar sobre alguno de esos falsos argumentos, vamos a exponer dos bre-

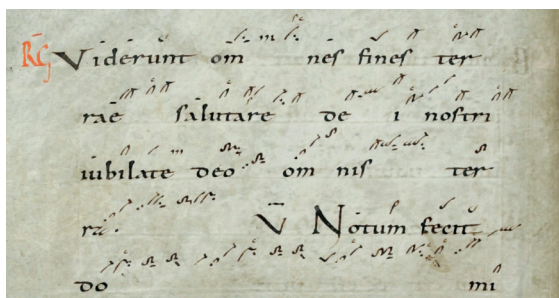


Figura 1. Cantatorio de San Galo, s. X. St. Gallen, Stiftsbibliothek Cod. Sang. 359. Fol. 40.

ves estudios de caso de los hechos mencionados en el título, precedidos por un preámbulo y seguidos por un breve epílogo.

Comenzaremos con la introducción de algunas premisas que consideramos necesario tener presentes a lo largo de estas páginas: 1. La música es un arte efímero y volátil, que desaparece con su interpretación y en la que cada ejecución es siempre diferente de otra. 2. El aprendizaje de la música se ha hecho casi siempre por tradición oral y así continúa haciéndose en repertorios como la música tradicional, el gregoriano, el jazz o el flamenco. 3. La música solo empezó a escribirse cuando fue necesario. 4. El proceso de reflejarla por escrito fue muy largo, muy complejo y muy parcial, como ahora mencionaremos.

La primera música escrita en Occidente es la de los repertorios litúrgicos cristianos, en especial el franco-romano (o gregoriano), que se creó en el imperio carolingio y se impuso en casi toda Europa suprimiendo otras liturgias preexistentes. Los primeros libros con este canto solo anotaban sus textos, pues la música se aprendía por tradición oral, pero su rápida extensión por Europa hizo necesario que se escribieran también sus melodías, con lo que surgió la primera notación musical occidental. Esta notación es un sistema que anota las melodías, el ritmo y la expresión de los cantos con detalles extremadamente minuciosos, pero de cuya exacta interpretación no estamos seguros. La permanencia en el tiempo del gregoriano hizo que se copiara en notaciones cada vez más modernas que, desde el siglo XII, se limitan a transcribir el único aspecto de la música imprescindible para interpretarla: su melodía. Se perdió así la representación escrita de su ritmo y su expresión. No podemos inferir estos datos perdidos de las notaciones más antiguas (Figura 1) porque el sistema y las reglas de la notación medieval no se explican en tratados teóricos de la época, por lo que deben deducirse de las propias fuentes musicales. Y esto nos lleva a las dos últimas premisas: 5. La notación medieval es un conjunto de signos gráficos relacio-

nados entre sí por convención y basada en tantos presupuestos que 6. No es posible su completa traducción pues, o los significados no se reflejan en ella, o lo hacen parcialmente. Así pues, podemos descifrar y entender esas músicas, pero cada transcripción o interpretación será siempre una opción entre muchas, una versión del original y jamás podremos interpretarlas como en su época se hizo.

1. Preámbulo. La reconstrucción del canto mozárabe en el siglo XVI y su empleo hasta la actualidad

Una conocida manipulación del pasado es el mito gótico, que sostiene la imaginaria continuidad de los reyes de España desde los visigodos e identifica la unidad del país con el cristianismo y con la más arcaica y pura esencia hispana, obviando el arrianismo y el origen germano de los godos. Uno de los elementos más importantes del mito gótico fue la liturgia, ya que los reyes hispanos eran paladines de la religión católica con una liturgia autóctona y diferente de la franco-romana: la liturgia hispánica, sancionada por padres de la iglesia como San Isidoro o San Leandro de Sevilla y supuestamente mantenida en los siglos de dominación musulmana por la comunidad mozárabe. La implicación de la religión en la política visigoda hizo que esa liturgia hispánica fuera uno de los principales símbolos del poder real y se haya considerado testimonio de una presunta identidad hispana, heredera del prestigio y autoridad del reino godo.

La liturgia hispánica fue sustituida por la franco-romana en el siglo XI, pero se mantuvo en la ciudad de Toledo, ya con la denominación, tras cuatrocientos años de dominio islámico, de «mozárabe», que se sigue usando hasta hoy en día. Sin embargo, también en Toledo se fue perdiendo la antigua liturgia debido a –entre otras causas–, la disminución de número de personas en la comunidad que la sustentaba. Varios cardenales toledanos intentaron mantenerla y recuperarla desde el siglo XIII, siendo Jiménez de Cisneros en el umbral del siglo XVI, quien consiguió llegar más lejos en esta empresa.

Cisneros construyó una Capilla Mozárabe en la Catedral toledana, la dotó con trece capellanes, consiguió editar los textos litúrgicos mozárabes a partir de fuentes medievales e intentó hacer lo mismo con sus melodías. Siguiendo el patrón descrito por Hobsbawm¹, la restauración de Cisneros, deseaba legitimar la

1. Eric Hobsbawm y Terence Ranger, eds.: *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press 1983.

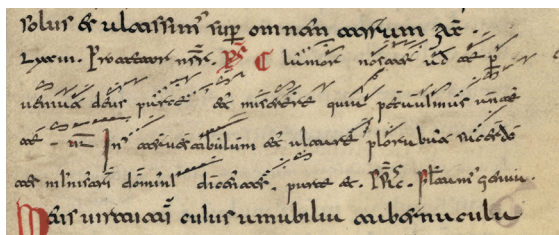


Figura 2. Madrid, Biblioteca Nacional manuscrito 10110 (olim Catedral de Toledo 35.2), ss. XIII-XIV. Fol. 14r.

tradición mozárabe y para ello se basó en un elemento histórico y real –la liturgia hispánica y sus manuscritos medievales–. Después sostuvo esa tradición construyendo una sede física para ella, poniendo por escrito los textos litúrgicos y creando una comunidad que la mantuviera viva –los capellanes mozárabes–. Pero no puede haber una capilla sin canto, los capellanes necesitaban interpretar la liturgia con alguna melodía, así que se decidió escribir los denominados “Cantorales Mozárabes”, con las piezas musicales. En ese momento se constató que la memoria colectiva de los mozárabes toledanos no incluía sino una parte mínima del repertorio y que la ilegibilidad de las fuentes no ayudaba en absoluto a recuperarlo (Figura 2). Así pues, no tenían melodías para los textos litúrgicos.

Pero el equipo que se enfrentó con este grave problema consiguió resolverlo. Por una parte, redujeron la copia del repertorio litúrgico al mínimo, copiando solo cuatro cantorales –las misas de todo el año y una pequeñísima parte de los oficios– y por otra decidieron reconstruir la música de la que carecían. Algunas piezas de los Cantorales sí parecen reproducir melodías medievales que consiguieron mantenerse por tradición oral; son aquellas más repetidas (como el oficio de difuntos), o las que eran cantadas por toda la asamblea (como las preces). El resto del repertorio tuvo que ser reconstruido. Estas reconstrucciones se llevaron a cabo por medio de tres sistemas diferentes²: un grupo de piezas se copió con el sistema de recitados en “recto tono”, es decir, aplicando al texto fórmulas estereotipadas muy sencillas en las que se repite prácticamente siempre la misma nota, por lo que no tienen una melodía propiamente dicha. Un segundo grupo, muy pequeño, se adaptó a melodías tomadas del gregoria-

2. Germán Prado y Casiano Rojo, *El canto mozárabe. Estudio histórico crítico de su antigüedad y estado actual*. Barcelona, Diputación Provincial, 1929. En las 108-113 ya hablan de “melodías compuestas en el siglo XVI” y lo confirma Vito D. Imbasciani (inédita), *Cisneros and the Restoration of the Mozarabic Rite*. Tesis doctoral, Cornell University, 1979.

sunta tradición mozárabe guarda por partida doble una muy lejana relación con su supuesta raíz medieval.

Al amparo del Concilio Vaticano II, otro arzobispo de Toledo, Marcelo González (1971-1995) propuso una nueva restauración del rito. Para ello restableció en su Capilla el culto regular del rito mozárabe y apoyó la realización de dos Congresos Mozárabes en 1975 y 1985, cuyas actas están editadas por el Instituto de Estudios visigóticos y mozárabes de San Eugenio de Toledo, creado en 1977. Además, encargó la revisión, reforma y edición del rito⁴. La página web de la Delegación de liturgia de la Archidiócesis explica cómo esas nuevas ediciones han reconstruido la “auténtica y genuina pureza” del rito mantenido desde tiempos hispano-visigodos en la Capilla Mozárabe de la catedral toledana y por las familias mozárabes:

“La nueva revisión del Misal que ya no pretendía sólo mantener al día la celebración [...] sino restaurar la pureza primitiva de los textos y del orden de celebración [...] lograron restituir el Misal Hispánico a su auténtica y genuina pureza, eliminando las adherencias que se habían agregado a través de los siglos e incorporando lo que se había perdido [...]. Generación tras generación, la memoria mozárabe ha sido mantenida por numerosas familias toledanas, que hoy viven con orgullo esta condición. En la actualidad son cerca de 2.000 las familias censadas como mozárabes que forman la Comunidad [Mozárabe], [...] que cuenta en la actualidad con una rama social, la Hermandad de Caballeros y Damas Mozárabes que desfilan en la Procesión del Corpus Christi, entre otros actos, y una rama cultural, a través del instituto de Estudios Visigóticos de Toledo.”⁵

2. La recreación de las Cantigas de Santa María y de los instrumentos en ellas representados

Las *Cantigas de Santa María* son una compilación de 420 piezas musicales producida en el entorno cultural de la corte de Alfonso X el Sabio (1221-1284) y

4. *Missale Hispano mozarabicum*, Conferencia Episcopal Española, Arzobispado de Toledo, 1991; *Missale Hispano mozarabicum. Liber Commicus. Proprium de Tempore*, ídem, 1991; *Missale Hispano mozarabicum. Proprium Sanctorum*, ídem, 1994 y *Missale Hispano mozarabicum. Commune Sanctorum*, ídem, 1995. Además publicó el ordinario en versión latina y castellana: *Missale Hispano mozarabicum. Ordo Missae. Liber Offertorium*, ídem 1991 y *Ordinario de la misa del rito Hispano-Mozárabe*, ídem 1991.

5. <https://delegacionliturgiatoledo.wordpress.com/liturgia-mozarabe/>, consultada el 29/09/2023.

suponen una de los principales repertorios del periodo medieval europeo, tanto por el valor material, cultural y simbólico de los manuscritos que las contienen como por su valor musical y también iconográfico: entre sus folios encontramos representados hasta 245 instrumentos.⁶ Por si fuera poco, los textos y las miniaturas de este impresionante material nos acercan multitud de elementos de la sociedad que los acuñaron, aportando una lectura nada desdeñable del imaginario colectivo en época del rey Alfonso, en especial en lo referente a la convivencia de los cristianos con judíos y musulmanes, que aparecen representados con mucha frecuencia.

Las *Cantigas* se presentan en los manuscritos siempre con la misma estructura: un epígrafe que resume el argumento, normalmente un milagro mariano o, en el caso de las decenales, alabanzas a la Virgen; un refrán que se repite a modo de estribillo, y un número de estrofas variable⁷ en las que se desgrana la historia previamente resumida.

En lo musical, las *Cantigas de Santa María* presentan una notación perfectamente clara en la lectura de sus melodías, por lo que conocemos éstas de manera inequívoca. Se trata de melodías sencillas, pero de gran fuerza y frescura, no por nada son el repertorio más grabado e interpretado en concierto de cuantos nos ha dejado la Edad Media ibérica. Sin pasar revista a ensambles especializados y aficionados de dentro y fuera de España que han acercado este repertorio al público actual, podemos mencionar que ya a principios del siglo XX, uno de los padres de la musicología española, Felipe Pedrell, arregló algunas cantigas para voz y piano acompañante y compuso nueva música con la base de las melodías alfonsíes.⁸

La notación de las melodías de las *Cantigas de Santa María* es clarísima, pero su escritura del ritmo emplea un sistema que todavía hoy no hemos sido capaces de descifrar. Los cuatro manuscritos que conservan las *Cantigas*, copiados en el último tercio del siglo XIII, pertenecen a una época en la que la plasmación por

6. Jota Martínez, *Instrumentarium alfonsí: documentación, estudio, reconstrucción y praxis de los instrumentos representados en la obra de Alfonso X*, Paterna (Valencia), La imprenta CG, 2022.

7. La más larga, *Con séu ben sempre ven*, se extiende hasta alcanzar treinta estrofas, bastando para completar un programa de concierto. Da fe de ello el recital ofrecido por Paloma Gutiérrez del Arroyo y Manuel Vilas en la Real Academia Gallega el 14 de diciembre de 2021, *La cantiga más larga*, que aún se puede disfrutar en YouTube.

8. Felipe Pedrell: *Cancionero Musical popular español*, 4 vols., Eduardo Castells, Impresor-Editor., 1922.

escrito del ritmo estaba en continua experimentación y, a menudo, las fuentes de esa época utilizan patrones notacionales específicos o particulares de cada manuscrito que resultan poco claros y que muestran esa evolución. Si bien se sabe que el rey Alfonso y sus copistas estaban al tanto de las más modernas corrientes de su época, lo cierto es que las *Cantigas* no ofrecen una lectura convincente si se aplican a su notación las normas rítmicas de la teoría modal parisina contemporánea. Una posible solución para algunas piezas sería la sostenida por Ferreira:⁹ la aplicación de la teoría árabe del ritmo, pues parece que el limitado vocabulario de los modos rítmicos parisinos pudo haber sido filtrado y asimilado por los músicos de la corte de Alfonso a través de la tradición rítmica árabe, más desarrollada, que prevalecía en la recién conquistada Andalucía.

Ante esta falta de univocidad de la notación musical y sus aparentes incoherencias, investigadores e intérpretes se ven forzados a asumir compromisos para lograr una versión que resulte aceptable a nuestros oídos, y ello implica no realizar una interpretación estricta de las figuras que aparecen en los manuscritos. Así se explica que podamos escuchar versiones prácticamente irreconciliables de una misma pieza: en compases ternarios (el típico ritmo bailable que asociamos con la música medieval), en compases binarios (más similares a marchas militares), pasando por compases “cojos” o irregulares, como el 5/8, en ediciones sustentadas por los pies métricos latinos¹⁰ a pesar de que ritmos así, por muy característicos de la Península que sean,¹¹ serían toda una rareza en la música europea escrita tanto en esa época como siglos después. Otra opción, tan válida como todas las anteriores, es que las *Cantigas* o, al menos, una parte de ellas, estén libres de un ritmo medido, a semejanza de muchas obras de trovadores y troveros y del canto litúrgico medieval; de hecho, algunas de las melodías son citas directas a piezas del repertorio gregoriano.

9. Manuel Pedro Ferreira, “Andalusian music and the *Cantigas de Santa María*”, Stephen Parkinson (ed.), *Cobras e Som. Papers from a Colloquium on the Text, Music and Manuscripts of the Cantigas de Santa María*, Oxford, Legenda, 2000, 7-19; e ídem, “Rhythmic paradigms in the *Cantigas de Santa María*: French versus Arabic precedent”, *Plainsong and Medieval Music*, 24/1 (2015), 1-24.

10. Roberto Pla Sales, *Cantigas de Santa María, Alfonso X el Sabio: nueva transcripción integral de su música según la métrica latina*. Música Didáctica, 2001.

11. El folclore peninsular se sirve del compás de 5/8 en muchos ritmos de baile: el *sorteao* y la *charrada* en Salamanca, el *zortziko* en el País Vasco, las ruedas en Burgos, algunas molineras en Castilla y León y otros.

Pero ¿es posible tener certezas a la hora de interpretar o de escoger una lectura concreta? Como hemos dicho al principio de este capítulo, la música es, por naturaleza, efímera, y sólo existe mientras se ejecuta. Lo que custodian los cuatro códices en los que se copiaron las *Cantigas* no son sino “notas”, instrucciones incompletas pero suficientes en el contexto en el que fueron concebidas, no en nuestro contexto. La música antigua no da pie a integristas: nuestro conocimiento sobre muchos de los aspectos fundamentales para una reconstrucción con garantías es muy escaso. Con esta premisa, cuando escuchamos interpretar los repertorios más antiguos debemos entender el trabajo que hay detrás de esas interpretaciones, sustentadas tanto por la lectura paleográfica como por la imaginación y la creatividad, y es necesario ser cautos con las críticas tanto a las invenciones descaradas como a las versiones presuntamente literales.

Mucho más tangibles que los sonidos de las *Cantigas de Santa María* son sus textos y las miniaturas que los acompañan, especialmente en el Códice Rico (Monasterio del Escorial, manuscrito T-I-1), en el que cada cantiga es sucedida por una o dos caras de ilustraciones con diversas escenas que narran la historia.¹² Para tratar la iconografía musical nos volveremos al Códice de los Músicos, también custodiado en la biblioteca del monasterio del Escorial con la signatura T-I-2, fuente de vital importancia para reconstruir los instrumentos con los que se acompañaban los músicos de la corte alfonsí.¹³

Existen diversas teorías y enfoques relacionados con la veracidad de los instrumentos representados en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X el Sabio que han sido formuladas por investigadores de distintas disciplinas como música, iconografía o historia del arte. Los musicólogos se centran por lo general en aspectos musicales y de instrumentación, sin entrar en cuestiones de iconografía o iconología. Independientemente de las dudas sobre si los instrumentos fueron utilizados para acompañar a las cantigas, si todos ellos existían en la corte alfonsí o se trata de mostrar un catálogo, desde el punto de vista musicológico lo más interesante es saber si se muestran instrumentos auténticos y posibles, es decir, si

12. Tanto el Códice Rico como el Códice de los Músicos han sido digitalizados en alta calidad y se pueden navegar en la web de Patrimonio Nacional.

13. Lejos de los 245 instrumentos de las *Cantigas*, pero nada desdeñable en cuanto a representaciones de instrumentos es la Biblia de San Luis (c. 1225-1235), con 126 ejemplos de iconografía musical. Alfonso X ya tenía esta Biblia en su poder cuando mandó copiar las *Cantigas*. Ana Ruiz y Pablo F. Cantalapiedra, “Music, symbol and characterization in the moralized bible of Louis IX”, *Med&Ren Conference*, Múnich, 28 de julio de 2023.



Figura 5. Cantiga nº 29. Cantigas de Santa María, códice Rico. Patrimonio Nacional, Real Biblioteca de El Escorial, manuscrito T-I-1, Fol. 44r.

son representaciones precisas de la época a pesar de los lógicos condicionamientos del soporte y del tamaño de la representación.

Tenemos ejemplos que nos demuestran el conocimiento del mundo exterior a la Península en la corte alfonsí, lo que aclara la posible duda sobre el conocimiento en la corte de instrumentos propios de otras culturas. Así, por ejemplo, en su embajada hacia 1260 del sultán mameluco de Egipto Baibars I a Sevilla llevó consigo los regalos más exóticos: una jirafa, un cocodrilo, una cebra, un dromedario, un león y un elefante. Los animales no durarían mucho con el cambio de clima, pero quedaron inmortalizados en la ilustración de la Cantiga nº 29 (Figura 5), en la que se dice que todas las criaturas deben honrar a la Virgen. El cocodrilo fue rellenado con paja y colgado en la Catedral de Sevilla, donde da nombre a la Nave del Lagarto.

Coincidiendo con el octavo centenario del nacimiento del rey sabio, Jota Martínez, director del Centro Internacional de Música Medieval de la Valldigna (Valencia) coordinó la fabricación facsimilar de todos los instrumentos de los códices que custodian las *Cantigas*.¹⁴ Si bien muchos de los instrumentos ya ha-

14. Al Códice Rico y al Códice de los Músicos hay que sumar el Códice de Florencia (Biblioteca Nazionale Centrale, ms. B.R. 20) y el Códice de Toledo (Madrid, Biblioteca Nacional ms. 10069), aunque este último no tiene iluminaciones.



Figura 6. Cantiga nº 299 Cantigas de Santa María, códice de Los Músicos, Patrimonio Nacional, Real Biblioteca de El Escorial, manuscrito T-I-2, Fol. 268v.

bían sido reproducidos anteriormente, el *Instrumentarium alfonsi*¹⁵ fue el primer proyecto en abordar el conjunto de manera global, fruto del cual se publicó el libro homónimo y vídeos breves en los que se puede ver y escuchar cada réplica.

Como ocurre con la interpretación de las Cantigas, la reconstrucción de instrumentos medievales requiere, en no pocas ocasiones, asumir un compromiso entre lo que se ve y lo que funciona a nivel musical. En el folio 268v del Códice de los Músicos aparece un instrumento, un albogue, cuya geometría cónica lo hacen imposible de afinar. A su lado, una mujer judía toca un instrumento similar a una *darbouka* colocado en su hombro (Figura 6). La representación es inverosímil, pues la colocación de un instrumento de esas dimensiones sobre el hombro haría que este cayera al suelo y, además, provocaría una lesión en el ejecutante. La *darbouka*, muy extendida en la actualidad en el norte de África, se toca apoyada en el regazo o colgada con una tela bajo el brazo, y también así se lo colocan los intérpretes de música medieval. Otro ejemplo son muchos de los aerófonos representados en las Cantigas, en los que es imposible saber si se trata de instrumentos de bisel (como flautas dulces), de lengüeta simple (como clarinetes) o de lengüeta doble (oboes). Una vez más, el constructor tiene que tomar decisiones en base a su propio criterio sin que sea posible tener ninguna seguridad sobre el asunto.

15. Martínez: *Instrumentarium alfonsi*.



Figura 7. Mural *Cruzados del siglo XX*, de Arturo Reque Meruvia, Instituto y Cultura Militar, 1949.

3. La apropiación de la liturgia hispánica por la propaganda franquista

Una forma frecuente de manipulación es la apropiación de elementos y símbolos que legitiman ideologías otorgándoles un nuevo y falso significado. Este ejemplo mostrará el uso de símbolos, gestos y repertorio del ritual visigodo en varias ceremonias de la dictadura franquista, incluyendo la música, elemento esencial en estas celebraciones.¹⁶ Esta dictadura imitó los símbolos de la monarquía y asumió su carácter cristiano y continuado desde la Edad Media. Por eso la propaganda y el simbolismo franquista resaltaban el carácter “imperial” del gobierno inspirándose –entre otros– en el primer imperio cristiano: el visigodo. La simbología imperial se manifestó en especial en las ceremonias, el medio de comunicación de la propaganda franquista en las que se unía lo político, lo religioso y lo militar aliñado con el gusto por la pompa y el adobe pintado. Franco se presentó además como un cruzado medieval, el nuevo Cid, defensor de la fe frente al enemigo (Figura 7). Y esta imagen fue apoyada por la Iglesia que sancionó el carácter providencial de su victoria y su “misión divina”.

16. Más información sobre este caso en Carmen Julia Gutiérrez, “Francisco Franco y los reyes godos: la legitimación del poder usurpado por medio de la ceremonia y la música”, *Cuadernos de Música Iberoamericana* 33-1, 2020, 161-195.

Tras la Guerra Civil hubo una serie de celebraciones de la victoria en todas las ciudades españolas que culminaron con la entrada triunfal de Franco en Madrid el 19 de mayo de 1939. Al día siguiente se celebró en la iglesia de Santa Bárbara (las Salesas Reales) una fastuosa ceremonia de acción de gracias oficiada por el Cardenal Gomá y diecinueve obispos, en la que se invistió a Franco como caudillo de España. La oficina de prensa del Gobierno franquista de Burgos había comunicado casi un mes antes a la prensa internacional que “la entrada del general Franco en Madrid seguirá el ritual observado cuando Alfonso VI, acompañado por el Cid, tomó Toledo en la Edad Media”¹⁷

La ceremonia de las Salesas estuvo llena de detalles simbólicos que asociaban a Franco con la realeza hispana, en especial con los reyes godos: la celebración en una iglesia real en un día señalado (sábado o domingo), el uso del palio, las referencias al Imperio y a las virtudes del rey tomadas del *Liber Iudiciorum*,¹⁸ los estandartes, joyas y reliquias traídos para la ocasión y el uso de ceremonias de la liturgia hispánica reservadas a los reyes, sobre todo, la ceremonia de la unción, en la que el ordenado presta juramento, se arrodilla, es ungido, se reza una bendición y se realiza una salida triunfal del templo.

Toda esta simbología se explicó con detalle a través de la prensa y en el programa de mano, que incluía los textos de las piezas cantadas y su traducción, así como las fuentes y ediciones de las que se habían tomado, realizadas por monjes de Silos. Esos textos fueron las “Antífonas en la recepción del rey” –del Antifonario León– y las “Oraciones de la vuelta del rey después de la guerra” –del *Liber Ordinum* de Silos–, cuyo contenido era perfecto para la ocasión: “Nos alegramos de vuestra llegada, porque hemos recibido un varón santo y honorable para que haya alegría en este lugar”¹⁹

La responsabilidad e idea de esta celebración había sido de la Delegación Nacional de Prensa y Propaganda, dirigida por Serrano Suñer, pero los detalles litúrgicos e históricos de la celebración eran demasiado especializados para los políticos, que fueron sin duda asesorados por los monjes de Silos. Ellos fueron

17. Por ejemplo, *The Times*, 17, 18 y 25 de abril y 4 y 19 de mayo de 1939, citado en Paul Preston: *Franco. Caudillo de España*, Random House, 2017, 367.

18. El *Liber Iudiciorum* o *Lex Visigothorum*, es el corpus legal visigodo de ca. 654. En su exhortación al buen rey dice que debe poseer dos virtudes: la Justicia y la Verdad. *El Fuero Juzgo “en latín y castellano, cotejado con los más antiguos y preciosos códices”*, Madrid, Ibarra, 1815.

19. Antifonario de la Catedral de León, ms. 8, f. 273v: (...) *gavisi sumus de introito vestro. Quia virum sancum suscepimus et honestum ut sit laetitia in loco isto.*

los creadores del simbólico programa que mostraba a Franco como “rey ungido” pues eran expertos conocedores de estos rituales por haber editado los dos manuscritos que los contienen: Luciano Serrano, Casiano Rojo y Germán Prado el de León²⁰ y Marius Férotin el de Silos.²¹ En Silos se encontraba también entonces Justo Pérez de Urbel, que desde 1938 era formador, guía espiritual y capellán de la Sección Femenina de la Falange. Serrano, Prado y Pérez de Urbel –Férotin y Rojo habían fallecido– estuvieron en la ceremonia de 1939 participando en la liturgia y formando parte del coro de más de treinta monjes dirigido por el propio Prado.

Estos monjes encontraron una manera efectiva y con base histórica de resaltar el carácter de elegido del caudillo y legitimar su poder a través de la memoria visigoda y el rito hispánico que tan bien conocían: la consagración y unción de los reyes visigodos. Esta ceremonia, una de las bases de la concepción política visigoda, ha sido muy estudiada y desde múltiples puntos de vista. La unción de reyes procede del Antiguo Testamento: los sacerdotes sacralizaban a los reyes –como a David, o a Salomón– y los primeros monarcas occidentales en instaurar este rito fueron los visigodos. La primera unción real de la que conservamos testimonio es la de Wamba en 672²² y de su narración se deduce que ya era algo habitual. Con las migraciones de hispanos al norte tras el 711, la ceremonia pasó a la corte carolingia en la consagración de Pipino en 751 y 754 y después a la anglosajona en 785.²³ Para la Iglesia, la unción es el ritual más significativo de la ceremonia, pues por ella el monarca adquiere un carácter sagrado y cuenta desde entonces –aunque solo mientras sea rey–, con una doble personalidad: humana y divina. Como dice Kantorowicz, es una persona geminada por el poder del sacramento, y la rebelión en su contra es un sacrilegio.²⁴ Hay que recordar que los

20. *Antiphonarium mozarabicum de la Catedral de León*, PP. Benedictinos de Silos (eds.), León, 1928.

21. Marius Férotin, OSB, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Monumenta Ecclesiae Liturgica, vol. 5, Paris, Firmin-Didot, 1904.

22. “Liber de Historia Galliae”, *Patrologiae Cursus Completus*. Series Latina, Jacques-Paul Migne (ed.), t. XCVI, París, 1862, col. 763-766.

23. Claudio Sánchez Albornoz, “La ‘Ordinatio principis’ en la España goda y postvisigoda”, *Cuadernos de Historia de España*, 35-36, 1962, 5-36, 17.

24. Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, 1957.

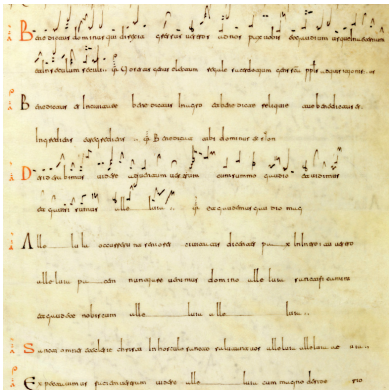


Figura 8. Antifonario de la Catedral de León, ms. 8, f. 271r. *Officium in ordinatione sive in natalicio regis*, sin música en muchas de las piezas que se cantaron en la unción de Franco.

reyes visigodos ungidos eran especialmente aquellos que habían llegado al poder por las armas, sin legitimación dinástica hereditaria, como le sucedía a Franco.

La ceremonia medieval no se conserva completa en ningún manuscrito, pero Férotin la reconstruyó en su edición del *Liber Ordinum* de Silos, tomando las piezas litúrgico-musicales y los textos necesarios de los manuscritos. Así pues, las fuentes medievales permitieron reconstruir la ceremonia y sus textos, pero no su música: de hecho, algunas de sus melodías no están siquiera escritas y, aunque lo estén, las casi tres mil melodías del rito hispánico están anotadas en un sistema muy elaborado pero que no permite conocer la altura de los sonidos que representa (Figura 8). Sólo conocemos la melodía de veintiuna, piezas transcritas por Rojo y Prado en 1929 y otras pocas más. Por supuesto ninguna de ellas pertenece a esta ceremonia ¿Qué melodías cantaron entonces los monjes de Silos en 1939?

Para responder a esa pregunta nos sirve el estudio de un caso similar del que existe más información.²⁵ Los monjes de Silos interpretaron piezas mozárabes en otras ceremonias franquistas, como la “Consagración de la Cámara Santa” en 1942, el “Milenario de Castilla”, en 1943 y el “Centenario de la muerte de San Benito” en 1956. Además, grabaron algunos discos con este repertorio. La ceremonia de Oviedo de 1942 celebró la consagración de la Cámara Santa tras la voladura de 1934 y la restitución a ella de las Cruces de los Ángeles y de la Victoria. Esta última es la que supuestamente alzó Pelayo en Covadonga, y por ello Franco la portó personalmente en la procesión antes de misa. Las cruces se habían restaurado en una joyería de Oviedo, con muy pocos medios y mucha

25. Gutiérrez, “Francisco Franco...,” *op. cit.*

precipitación y, como a la de la Victoria le faltaban muchos cristallitos verdes, le colocaron vidrios tallados obtenidos de un objeto también verde, tradicional y asturiano: Franco enarboló el símbolo de la victoria flamantemente restaurado con fragmentos de botellas de sidra.

Algo similar sucedió con la música. En todas las ceremonias citadas de 1942, 1943 y 1956 se cantó una “Misa mozárabe” cuyos textos se editaron en un folleto de 1943 y las melodías en un cuadernillo de siete páginas, copiadas a mano. El análisis de estas melodías prueba que proceden en su mayor parte de los Cantorales Cisneros –que ya sabemos cómo se compusieron–, con la única excepción de un *Gloria* tomado del Antifonario de León, una de las fuentes de las que procede la ceremonia de coronación. De ese *Gloria* dicen las notas al disco en el que se grabó después: “[en la liturgia hispánica] la altura de los sonidos sólo puede obtenerse por conjetura. No obstante, el benedictino Germán Prado, monje de Silos, ha intentado la transcripción de algunos fragmentos. A título de mera suposición completamos este disco con un ejemplo bellissimo del Códice leonés.”²⁶ Se deduce pues que Prado “recreó” la pieza en base a su conocimiento del repertorio y su intuición musical “a título de mera suposición”, de la misma manera que en 1939 debió recrear el repertorio musical de la ceremonia de las Salesas para resaltar el carácter regio y de elegido del caudillo y legitimar su poder a través de la memoria visigoda y el rito hispánico.

Epílogo

En la actualidad, es frecuente escuchar melodías que se presume están vinculadas a la época medieval en diversos contextos, incluyendo la esfera política. Estas composiciones, generalmente catalogadas como “épicas”, suelen ir acompañadas de imágenes evocadoras, como líderes ecuestres o empuñando armas, con la finalidad de evocar tiempos pasados. Técnicamente, estas piezas comparten similitudes notables: ritmos marcados por un carácter marcial, percusión prominente, trompetas triunfales y sonidos de choque metálico que se entremezclan con melodías sutiles interpretadas por instrumentos de cuerda. Estas apropiaciones musicales y visuales pueden ser efectivas en la construcción de narrativas específicas, como lo fueron en el caso de la reconstrucción

26. Roberto Pla, notas al disco *Códice Calixtino | Antifonario Mozárabe*, Coro de Monjes del Monasterio de Santo Domingo de Silos, dir. Ismael Fernández de la Cuesta, Hispavox HHS 4 (LP, 1969).

del rito mozárabe de Cisneros o en la apropiación de elementos de la liturgia visigoda por parte de la dictadura franquista.

Un ejemplo que merece atención particular es el uso de un corte de la música del film *El Señor de los Anillos. Las dos torres*²⁷ para respaldar un vídeo de propaganda de un partido político español en el que aparece su líder galopando hacia una metafórica “reconquista”, tal y como sucede en las escenas en las que aparece esta melodía en la película –el tema de “Los Uruk Hai”–. Los Uruk Hai son orcos irracionales con “un talento bruto para la lucha, lo que los convierte en máquinas obedientes. Son brutales, disciplinados, resueltos [...] terriblemente despiadados.”²⁸ El tema musical a ellos asociado aparece en varias ocasiones a lo largo de la película, siempre para resaltar la presencia amenazante de este terrible ejército de monstruos, una creación perversa resultado de un experimento de mezcla de razas y que representan por ello la degradación de la humanidad, así como la oscuridad y el mal, y son por ello son una amenaza para los héroes. La lectura metafórica de la propaganda política es evidente: el líder cabalga para imponerse sobre la amenaza que representa la humanidad degradada.

La música medieval, cuyas melodías a menudo no se conservan y de la que, con frecuencia carecemos de una comprensión completa de su ejecución precisa, se torna especialmente susceptible, en comparación con otras formas artísticas más tangibles, a interpretaciones subjetivas, recreaciones imaginadas e incluso manipulaciones deliberadas que pueden distorsionar su valor real. La búsqueda del conocimiento, la investigación rigurosa y el análisis crítico adquieren una importancia aún mayor en este caso para evitar interpretaciones erróneas y develar las falacias que puedan surgir de interpretaciones superficiales en el contexto contemporáneo.

Fuentes

Antiphonarium mozarabicum de la Catedral de León, PP. Benedictinos de Silos (eds.), León, 1928.

El Fuero Juzgo “en latín y castellano, cotejado con los más antiguos y preciosos códices”, Madrid, Ibarra, 1815.

27. *El Señor de los Anillos: Las Dos Torres*, 2002, dirigida por Peter Jackson, música de Edward Shore. New Line Cinema, 2002.

28. «Uruk Hai», Wikipedia, <https://es.wikipedia.org/wiki/Uruk-hai> (consultada el 29 de septiembre de 2023).

- Missale Hispano mozarabicum*, Toledo, Conferencia Episcopal Española, Arzobispado de Toledo, 1991.
- Missale Hispano mozarabicum. Commune Sanctorum*, Toledo, Conferencia Episcopal Española, Arzobispado de Toledo, 1995.
- Missale Hispano mozarabicum. Liber Commicus. Proprium de Tempore*, Toledo, Conferencia Episcopal Española, Arzobispado de Toledo, 1991.
- Missale Hispano mozarabicum. Ordo Missae. Liber Offerentium*, Toledo, Conferencia Episcopal Española, Arzobispado de Toledo, 1991
- Missale Hispano mozarabicum. Proprium Sanctorum*, Toledo, Conferencia Episcopal Española, Arzobispado de Toledo, 1994.
- Ordinario de la misa del rito Hispano-Mozárabe*, Toledo, Conferencia Episcopal Española, Arzobispado de Toledo, 1991.

Bibliografía

- Anglés, Higinio, *La música de las Cantigas de Santa María del rey Alfonso el Sabio*. Barcelona: Biblioteca de Catalunya, 1943.
- Carpenter, Dwayne E., *Alfonso X and the Jews: an Edition of and Commentary on Siete partidas 7. 24 "De los judíos"*. Berkeley & Los Angeles (California): University of California Press, 1986.
- De Luca, Elsa, "From Old Hispanic to Aquitanian notation: music writing in medieval Iberia" *Anuario de Estudios Medievales* 50/2, julio-diciembre de 2020, 827-864.
- Delegación de liturgia de la Archidiócesis de Toledo <https://delegacionliturgiatoledo.wordpress.com/liturgia-mozarabe/>, consultada el 29/09/2023.
- Ferreira, Manuel Pedro, "Andalusian music and the *Cantigas de Santa María*", Stephen Parkinson (ed.), *Cobras e Som. Papers from a Colloquium on the Text, Music and Manuscripts of the Cantigas de Santa Maria*, Oxford: Legenda, 2000, 7-19.
- Ferreira, Manuel Pedro, "Rhythmic paradigms in the *Cantigas de Santa María*: French versus Arabic precedent", *Plainsong and Medieval Music*, 24/1 (2015): 1-24.
- González Barrionuevo, Herminio, "Relación entre la notación "mozárabe" de tipo vertical y otras escrituras neumáticas". *Studii Gregoriani* (11), 1995, 5-112.
- Gutiérrez, Carmen Julia, "Francisco Franco y los reyes godos: la legitimación del poder usurpado por medio de la ceremonia y la música" *Cuadernos de Música Iberoamericana* 33-1, 2020.
- Gutiérrez, Carmen Julia, "Los Cantorales mozárabes de Cisneros: un ejemplo de construcción de identidad nacional española" *Mélanges Casa Velazquez*, 2019.
- Hobsbawm, Eric y RANGER, Terence (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press 1983.
- Imbasciani, Vito D. (inérita), *Cisneros and the Restauration of the Mozarabic Rite*. Tesis doctoral, Cornell University, 1979.
- Kantorowicz, Ernst H.: *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, 1957 (trad. al español, 1985).

- Marius Férotin, OSB, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Monumenta Ecclesiae Liturgica, vol. 5, París, 1904.
- Martínez, Jota, *Instrumentarium alfonsí: documentación, estudio, reconstrucción y praxis de los instrumentos representados en la obra de Alfonso X*. Paterna (Valencia), La imprenta CG, 2022.
- Migne, Jacques-Paul (ed.), "Liber de Historia Galliae", *Patrologiae Cursus Completus*. Series Latina, t. XCVI, París, 1862, col. 763-766.
- Pedrell, Felipe, *Cancionero Musical popular español*, 4 vols., Eduardo Castells, Impresor-Editor., 1922.
- Pla Sales, Roberto, *Cantigas de Santa María, Alfonso X el Sabio: nueva transcripción integral de su música según la métrica latina*. Música Didáctica, 2001.
- Prado, Germán y Rojo, Casiano, *El canto mozárabe. Estudio histórico crítico de su antigüedad y estado actual*. Barcelona, Diputación Provincial, 1929
- Preston, Paul, *Franco. Caudillo de España*, Barcelona, Random House, 2017.
- Rodríguez Barral, Paulino, "La dialéctica texto-imagen a propósito de la representación del judío en las Cantigas de Santa María de Alfonso X". *Anuario de Estudios Medievales*, 37/1 (2007), 213-243.
- Ruiz, Ana y F. Cantalapiedra, Pablo, "Music, symbol and characterization in the moralized bible of Louis IX" *Med&Ren Conference*. Múnich, 28 de julio de 2023.
- Sánchez Albornoz, Claudio, "La 'Ordinatio principis' en la España goda y postvisigoda", *Cuadernos de Historia de España*, 35-36, 1962, 5-36.

Identidad e identidades hispánicas. Pervivencia de elementos de la religiosidad altomedieval española

Santiago Martín Cañizares
Centro Teológico San Agustín (El Escorial)

Al estudiar la herencia medieval en España, uno de los aspectos esenciales a tener en cuenta es el papel del cristianismo, un papel de tal calibre que requiere analizar aspectos muy diversos. Este estudio enfoca uno de esos aspectos, la liturgia, y no la liturgia en general, que requeriría muchas páginas, sino la liturgia visigótico-mozárabe, de gran interés para conocer actuales organizaciones eclesiales, ritos o tradiciones. Urge quitar de la mente del colectivo social la oscura y sucia Edad Media de las películas y series, quizá herederas de quien de forma despectiva puso el nombre de Gótico a ese arte considerado por el Renacimiento como decadente respecto del clasicismo de Grecia y Roma.¹

1. Cf. Michael Camille, *Arte Gótico. Visiones gloriosas*, Madrid, Akal, 2005, 9-10. El mayor referente de esta concepción peyorativa del gótico fue Giorgio Vasari quien es-

Ni todas las etapas dentro del Medioevo aportaron lo mismo, ni lo hicieron con la misma intensidad en todos los campos de la sociedad y la cultura. El campo de la liturgia es nuestra área de reflexión. Tratar de forma exhaustiva las pervivencias de la liturgia medieval en el siglo XXI es una empresa que escapa a la extensión de nuestro estudio. Por ello, nos centraremos en la liturgia visigótica –correspondiente a la Alta Edad Media– proponiendo un acercamiento a través de tres cuestiones: las escuelas litúrgicas que se mueven entre la uniformidad y la pluralidad de las celebraciones y la pervivencia de estas sedes o áreas de religiosidad; la pervivencia de un rito de matrimonio propio de la iglesia española; y el origen altomedieval de la romería zamorana de la Virgen de la Concha como exponente de la herencia religiosa medieval de celebraciones populares.

1. Identidad e identidades hispánicas. Entre la uniformidad y la pluralidad de la liturgia

Al inicio de una reflexión sobre las pervivencias de la liturgia visigótica en la actualidad es necesario hacer mención, aunque brevemente, a la tensión entre la pretensión de unificación de toda la liturgia y los usos y costumbres locales que los diferentes obispos introducían en sus celebraciones. No nos referimos a una tensión que produzca enfrentamiento sino a dos actitudes contrapuestas en el deseo de querer mejorar los ritos: por un lado, la mejora viene de la unificación de criterios y, por otro, con la reforma, redistribución y composición de eucologías y ritos.

Félix María Arocena, en su análisis de los cánones litúrgicos de los concilios, expone que la comprensión de la unificación de la liturgia en el contexto hispánico del siglo VI pasa fundamentalmente por el análisis de los concilios de Braga (aa. 561 y 572) y del IV Concilio de Toledo (633), que a su vez tienen que ser examinados desde tres concilios que son considerados los precedentes de la unificación de la liturgia: Vannes (aa. 461-486), Agde (506) y Gerona (517).

cribió: “Hay otros tipos de trabajos que se llaman alemanes, que son muy distintos en cuanto a ornamentación y proporciones a los órdenes antiguos y modernos. Este orden ha sido abandonado por nuestros buenos artistas por considerarlo monstruoso, bárbaro y sin ninguna armonía, y en vez de orden debería llamarse confusión y desorden (...) Este estilo fue inventado por los godos” (*Las vidas de los más excelentes arquitectos, pintores y escultores italianos desde Cimabue a nuestros tiempos*, ed. Luciano Bellosi y Aldo Rossi, Madrid, Cátedra, 2002, 55).

No podemos detenernos demasiado en exámenes de las pretensiones unificadoras de la liturgia² dado que nos excederíamos del tema de nuestro estudio. El I Concilio de Braga procuró la unificación del oficio matutino y vespertino, así como la unificación del *Ordo* de la misa y del bautismo, conforme al enviado por el papa Vigilio al obispo Profuturo de Braga. Esta decisión debió traer en la práctica la ruptura con las tradiciones hispánicas y cierta tensión de aplicar unos *ordines* diferentes a los usados hasta ese momento. Lo sabemos por el II Concilio de Braga que recuerda a los obispos la necesidad de velar por el cumplimiento de los cánones emanados del primer concilio. Uno de los temas de este segundo concilio bracarense, que vuelve a repetirse en el IV Concilio de Toledo, sí es objeto de nuestra atención: la fecha de la Pascua y su anuncio.

Existe en la actualidad la costumbre de anunciar la fecha de la Pascua y de las celebraciones móviles del año litúrgico tras la proclamación del evangelio del día de la Epifanía del Señor (6 de enero)³. Fueron tres concilios hispanos los que impusieron primeramente esta costumbre que después fue adoptada por el rito romano y, como decimos arriba, perdura hasta hoy⁴. Para nosotros puede ser una cuestión baladí la fecha en que se conmemora la muerte y resurrección de Jesucristo, pero para los cristianos antiguos y medievales constituía una gran carga simbólica poderlo hacer en el debido tiempo. Además, cuarenta días antes de la Pascua comenzaba la Cuaresma con sus ayunos y celebraciones para el perdón de los pecados; y veinte días antes de la celebración pascual comenzaban algunos ritos de preparación de los que iban a ser bautizados en la noche de Pascua. Reproducimos aquí un fragmento del canon IX del II Concilio de Braga (a. 572), que después los concilios IV de Toledo (a. 633) y III de Zaragoza (a. 691) recordarán que hay que cumplir:

Acercándose la Pascua de cada año, el obispo metropolitano haga saber qué día de las calendas o en qué mes debe celebrarse (...). Llegado el día de la Natividad del Señor

2. Para un examen exhaustivo de las pretensiones unificadoras de la liturgia en la península ibérica véase: Jordi Pinell, "Unité et diversité dans la liturgie hispanique", en AA VV, *Liturgie de l'Eglise particulière et liturgie de l'église universelle*, Roma, ELV, 1976, 245-260; Félix María Arocena, *Cánones litúrgicos de los concilios hispano-visigóticos*, Barcelona, CPL, 2017, 37-45.

3. Cf. *Ceremoniale Episcoporum*, n.240, en su edición castellana *Ceremonial de los Obispos*, Madrid, Libros Litúrgicos, 2019.

4. Cf. Manuel González López-Corps, "El anuncio solemne de las fiestas pascales. Una antigua costumbre hispana recuperada", *Magnificat*, 122, 2013, 10-13; Félix María Arocena, *Cánones... op. cit.*, 161-174.

lo anunciará al pueblo presente después de la lectura del Evangelio, para que nadie ignore el principio de la cuaresma; al comienzo de la cual, reuniéndose juntamente las iglesias próximas, celebren las letanías durante tres días, y el tercer día, celebradas las misas, a la hora de nona o de décima y despidiendo al pueblo, manden que se guarden los ayunos de la Cuaresma, y que mediada la Cuaresma presenten a la purificación de los exorcismos, desde veinte días antes, a los niños que deben ser bautizados.⁵

Entre la mentalidad unificadora y la pluralidad de la liturgia tratamos la peculiaridad de la recitación del *Credo* en la misa, antes de la oración del *Paternoster* en los ritos de comunión. Fue decretado por el III Concilio de Toledo (a. 589) de forma que la liturgia Visigótica fue la primera de occidente en recitarlo. El canon conciliar nos muestra por un lado la pretensión de introducir para todas las iglesias el *Credo*⁶ y colocarlo en un determinado momento de la celebración; pero en la práctica nos muestra también la pluralidad a la que nos referimos en este apartado. Los códices correspondientes a la tradición B colocan el *Credo* al inicio de los ritos de comunión, antes de la *fractio panis*, mientras que la tradición A lo hacen justo después de la fracción. En uno y en otro caso los fragmentos del pan eucarístico van siendo colocados en forma de cruz mientras se mencionan los misterios de la vida de Cristo a los que los fieles se adhieren profesando su fe con el *Credo*. *Credo* y *fractio panis* quedan unidas simbólicamente, aunque la forma ritual difiera dependiendo de las tradiciones.⁷

A este ejemplo de pluralidad añadimos otro que ya hemos mencionado: la reforma, redistribución y composición de eucologías, sistema de oraciones de una celebración.⁸ Los obispos y Santos Padres de la Iglesia hispánica en ocasiones compusieron oraciones para la liturgia, pero en otros casos retocaron las existentes o las reubicaron para otras celebraciones. Así lo aprecia Jaime Sancho al hablar de San Ildefonso: “San Ildefonso, al componer su misa para el día de Pascua, desplazó al jueves de la octava el formulario de su predecesor San Eugenio”⁹.

5. Félix María Arocena, *Cánones... op. cit.*, 95-96.

6. La mayor parte de las oraciones se denominan con la palabra con la que comienza; aunque nosotros hemos usado aquí la nomenclatura romana *Credo* para referirnos a la profesión de fe, es necesario notar que lo correcto en la liturgia hispano-mozárabe es *Credimus*.

7. Cf. Jordi Pinell, *La liturgia hispánica*, Barcelona, CPL, 1998, 175-181.

8. Cf. Matías Augé, “Eucología”, en Domenico Sartore y Achile María Triacca (dirs.), *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid, Paulinas, 1987.

9. Jaime Sancho, *Los formularios eucarísticos de los domingos De Quotidiano*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1981, 44.

Aunque el ejemplo más claro de esto fue San Julián quien compiló todos los textos reorganizándolos y componiendo para completar aquellas celebraciones que o bien carecían de algunas de las oraciones, o bien no tenían eucología propia.¹⁰

Podríamos distinguir en la producción teológica y litúrgica hispánica cuatro escuelas.¹¹ Da testimonio de la escuela bracarense el intercambio epistolar entre el obispo de Braga Profuturo y el papa Vigilio (a. 538), además de los tres concilios (aa. 561, 572 y 675). Conocemos la escuela tarraconense por la correspondencia entre el obispo Protasio de Tarragona con san Eugenio de Toledo y por los concilios de Tarragona (a. 516), Gerona (a. 517) y Barcelona (a. 599). La escuela toledana está encabezada por tres grandes santos arzobispos, Eugenio (+657), Ildefonso (+667) y Julián (+690), a los que ya hemos hecho mención por su producción litúrgica; destacan en la escuela toledana en esta época ocho concilios desarrollados entre los años 589 y 683. De la escuela hispalense destacan los santos hermanos Leandro e Isidoro: mientras que el primero destacó por su labor en el concilio III de Toledo (a. 589), sus relaciones con el Oriente cristiano y por la composición de himnos y colectas sálmicas, el segundo ha sido merecedor de ser considerado como el último Padre de la Iglesia occidental. Su gran aportación a la liturgia fue, además de la composición de algunos textos litúrgicos, sus obras *Etimologías* y *De ecclesiasticis officiis*.

Estas sedes siguieron su estela de centros de influencia eclesial en los siglos posteriores. Las diócesis de Tarragona, Braga y sobre todo Toledo ostentan hasta hoy el título de primadas. Hoy se trata de un título meramente honorífico,¹² pero en el Medievo la jurisdicción que conllevaba ser la principal sede de referencia para el Papa, el Rey y el resto de obispos llevó a una constante tensión entre estas tres sedes a la que se unió la compostelana.¹³

10. Cf. Sancho, *Los formularios... op. cit.*, 44; Adolfo Ivorra, *Liturgia hispano-mozárabe*, Barcelona, CPL, 2017, 30-31.

11. Cf. Jordi Pinell, "Unité" *op. cit.*, 245-260; Gabriel Ramis, "Los forjadores de la liturgia hispánica", *Liturgia y espiritualidad*, 1-2, 1994, 52-56; Ivorra, *Liturgia... op. cit.*, 28-37.

12. Cf. *Codex Iuris Canonici*, 438.

13. Cf. César Álvarez Álvarez y Gregoria Cavero Domínguez, "La diócesis de Astorga, entre el reino de León y la sede de Braga", en AA VV, *Os reinos ibéricos na Idade Média I*, Porto, Livraria Civilização, 2003, 337-343; Enrique Torija Rodríguez, "La primacía de las Españas de la iglesia de Toledo. Origen, descripción y oposición durante la Edad Media", en Jesús Brufal Sucarrat (coord.), *Nuevas aportaciones de jóvenes medievalistas*, Lleida, 2014, 11-27; Eduard Juncosa Bonet, "Ací no hic ha rey ne reyató, car l'archabisbe és rey e señor. El poder espiritual y temporal de los arzobispos de Tarragona en la Baja Edad Media", *Revista de Historia Jerónimo Zurita* 97, 2020, 67-95.

En el año 1080 Castilla adopta la liturgia romana con el consiguiente abandono de la liturgia visigótica¹⁴. Cuando esto ocurre las sedes de Toledo y Sevilla que conservan su influencia y su tradición litúrgica componen manuales para la administración de los sacramentos. De sus características y evolución –sobre todo en lo referente al rito del matrimonio– trataremos más adelante. Aquí nos interesa hacer notar que los manuales de las iglesias toledana e hispalense fueron los usados en España hasta la reforma de la liturgia por el Concilio Vaticano II en los años sesenta del pasado siglo.

2. La *velatio* y el *yugal* en el rito del matrimonio Gotho-hispano

Hemos hecho mención del anuncio de las fiestas pascuales, un elemento nacido en la Iglesia hispánica que ha pervivido hasta hoy y gracias a su integración en el rito romano se ha extendido a toda la Iglesia de uso romano. Algo similar, pero en menor escala, ha sucedido con un rito matrimonial: la *velatio* y el *yugal*.

Si analizamos las fuentes en torno a la celebración del matrimonio en el rito visigótico¹⁵, podemos distinguir entre los ritos de preparación o sponsales y la

14. El cambio de la liturgia visigótica por la romana no fue uniforme en toda la península. En cuanto a la zona franco-catalana parece claro que el cambio de rito tuvo lugar a lo largo del siglo IX. La introducción del rito en Aragón y Navarra se efectuó a partir de la segunda mitad del siglo XI a través de los monasterios de San Juan de la Peña, San Victorián y San Pedro de Loarre. Concretamente comenzó –como dice la crónica de San Juan de la Peña– el martes de la segunda semana de Cuaresma, día 22 de marzo de 1071 con el rezo de la hora sexta, ya que la prima y la tercia se habían rezado según la liturgia visigótica. Por último, la implantación de la liturgia romana en los reinos castellanos regidos por Alfonso VI fue harto complicada. Tras el intento frustrado de la implantar la liturgia desde Sahagún bajo el abad cluniacense Roberto, el rey convoca un Concilio en Burgos para definitivamente adoptar la liturgia romana (Cf. Antonio Ubieto Arrieta, “La introducción del rito romano en Aragón y Navarra”, *Hispania Sacra*, 1, 1948, 299-324; José Orlandis, “Toletanae illusionis superstitionis”, *Scripta Theologica*, 18, 1986, 197-213; Ramón González Ruiz, “La persistencia del rito hispánico o mozárabe en Toledo después del año 1080”, *Anales toledanos*, 27, 1990, 9-33; José María Soto Rábanos, “Introducción del rito romano en los reinos de España. Argumentos del papa Gregorio VII”, *Studi Gregoriani*, 14, 1991, 161-174; Ludwig Vones, “La sustitución de la liturgia hispana por el rito romano en los reinos de la península ibérica”, en Susana Zapke (ed.), *Hispania Vetus: manuscritos litúrgico-musicales. De los orígenes visigóticos a la transición francorromana (siglos IX-XII)*, Bilbao, Fundación BBVA, 2007, 43-59).

15. Cf. Constantino Robles García, “La celebración matrimonial en la liturgia hispánica. Relación con otras liturgias de occidente”, *Studium Legionense*, 43, 2002, 19-21;

misa con la bendición nupcial propiamente dicha. Los esponsales comenzaban a las nueve de la mañana del sábado¹⁶ con bendición del tálamo¹⁷ (*Ordo ad thalamum benedicendum*) “para que no lo alcance la llegada de los espíritus malignos” y “que solo lo posea la honestidad y la pureza conyugal”.¹⁸ El segundo de los ritos esponsales es la bendición de los novios (*Ordo nubentium*) que no ha de confundirse con la bendición nupcial que tiene lugar al final de la misa. La bendición de los novios tiene lugar en el rezo de las vísperas, mientras que el tercer y último rito de los esponsales, la bendición de las arras (*Ordo arrarum*), se sitúa entre el oficio matutino y la misa. Las arras son en su origen pagano un regalo del prometido a su futura esposa antes de la celebración del matrimonio, que posteriormente se cristianizó. No podemos decir que esta sea una pervivencia exclusiva de la liturgia visigótica, aunque fue la primera en cristianizar este rito.¹⁹ El *Liber Ordinum* identifica, al menos parcialmente, las arras con los anillos y en uno de los dos manuscritos que componen la edición de Férotin,²⁰

Mario Férotin (ed.), *Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigotique et mozarabe d'Espagne du Ve siècle*, Roma, ELV, 1996, XXVII-XXIX. 433-437; José Janini (ed.), *Liber ordinum sacerdotal*, Silos, Abadía de Silos, 1981, 86-91; Id., *Liber Ordinum Episcopal*, Silos, Abadía de Silos, 1991, nn. 1047-1069; Alejandro Olivar (ed.), *El Sacramentario de Vich, estudio y edición*, Barcelona, CSIC, 1953, 208-215; Louis Brou y José Vives (ed.), *Antifonario visigótico-mozárabe de la Catedral de León* Barcelona – Madrid, CSIC, 1959, 454-455; Justo Pérez de Úrbel y Atilano González y Ruiz-Zorrilla, *Liber Comicus, edición crítica*, Madrid, C. Bermejo Impr., 1950-1955.

16. Según la rúbrica del *Liber Ordinum* (Férotin) 433 que coincide con el *Sacramentario de Vich* (Olivar) 209: “Primum quidem secundum consuetudinem die sabbati ora tercia salis sparsio facienda est. Deinde cum ingressus fuerit sacerdos ad thalamum benedicendum, hic uersus prius a sacerdote recitatur”.

17. “Muy probablemente todo este rito de la bendición del tálamo funcionó al principio como un verdadero rito de bendición del matrimonio *in thalamo*, como parece que existió en las Galias y en las Islas Británicas tal como se deduce del relato legendario y pintoresco de Stephanus Afer y de los rituales posteriores. Pero, ahora, según la rúbrica del *liber Ordinum*, es sólo una bendición que el sacerdote imparte *die sabbato hora tertia* sobre la cámara nupcial” (Robles García, “La celebración matrimonial...”, *op. cit.*, 48).

18. Férotin, *Le Liber Ordinum...* *op. cit.*, 433, según la traducción de Robles García “La celebración matrimonial...”, *op. cit.*, 45, n.15.

19. Cf. Luis Casañas, “El ritual hispano visigótico-mozárabe”, *Liturgia*, 13, 1958, 156ss

20. La edición de Férotin se trata de dos manuscritos: el *manuscrito B* terminado en el año 1052 y escrito por el presbítero Barthelemy como encargo de San Prudencio de Laturce en La Rioja; y el *manuscrito A* procedente del monasterio de Santo Domingo de Silos y escrito por el presbítero Juan en el año 1039, que es al que nos referimos.

justo después de la bendición de las arras, está situado el intercambio de los anillos y el ósculo de la paz.

Llegado el final de la misa se desarrolla la bendición matrimonial. El rito de la velación pertenece a esta bendición que se realizaba al terminar la misa. La velación consistía en cubrir con un velo la cabeza de la novia y los hombros del novio que se encontraban arrodillados ante el altar para la bendición nupcial.²¹ San Isidoro, al explicar el rito de la velación, dice: “De ahí viene también el nombre de *nuptae* (mujeres casadas), porque velan su rostro”.²² La mujer casada es la que debe llevar velo.

Al rito de la velación le sigue el rito del yugal que es descrito por San Isidoro de esta forma:

Los que se casan, después de la bendición, son unidos por el Levita (por el diácono) con un mismo lazo, es decir, para que no rompan la conjunción de la unidad conyugal. En cuanto a la cinta, está formada de color blanco y púrpura. El blanco, para expresar la pureza de vida; el púrpura, para expresar el linaje según la sangre.²³

El año 1080 el rito hispánico antiguo es abolido formalmente para introducir definitivamente en toda la Península el rito romano traído por los cluniacenses. A pesar de la prohibición, el rito antiguo pervivirá en ciertas comunidades y ritos hasta la actualidad. Tal es el caso de la velación y el yugal. El *iter* histórico desde la supresión del rito visigótico hasta la actualidad comienza con la necesidad de confeccionar libros litúrgicos nuevos para el rito romano. En ellos se conservaron –sobre todo en el caso del matrimonio– algunas costumbres hispánicas. Conservamos al menos dos códices manuscritos en la Biblioteca capitular de Toledo y uno más, procedente del mismo lugar y conservado en el Biblioteca Nacional²⁴ Posteriores a estos libros son los manuales de sacra-

21. Cf. Olivar, *Sacramentario... op. cit.*, 211: “accedant ad sacerdotem iuxta cancellos (...) uelat eos, uirum per scapulas, puellam per caput, et ponat iugalem super humeros eius”.

22. San Isidoro, *De ecclesiasticis officiis*, II, 20, 6.

23. *Ibid.*, II, 20, 7; en el sacramentario de Vich el yugal no es una cinta, sino un segundo velo.

24. Toledo, Biblioteca Capitular de la Catedral, ms. 37-27 y ms. 27-18; Madrid, Biblioteca Nacional, ms 9719.

mentos. Los más extendidos fueron el *Manual Toledano* y el *Manual Hispalense* que se usarían también en el primer contacto con América.²⁵

El Concilio de Trento requiere una nueva adaptación de los libros litúrgicos, siempre abiertos a introducir algunas costumbres locales. El *Manual toledano* postridentino será el modelo para todo el territorio español que algunos obispos, tanto peninsulares como en América y Filipinas, adaptan a sus diócesis. Estas adaptaciones mantienen en buena parte de los casos la velación y el yugal: los manuales de Manila, México o Lima son buen ejemplo de ello.²⁶

En el siglo pasado, tras una nueva reforma de la liturgia por el Concilio Vaticano II surgen nuevos libros litúrgicos que cada conferencia episcopal puede adaptar según las costumbres locales. Después de este breve recorrido histórico nos encontramos con dos rituales que conservan los ritos de la velación y el yugal: los rituales de España y México. Mientras que el ritual de México se limita al gesto de la imposición del yugal, llamado hoy lazo;²⁷ el ritual español tiene añadido a los ritos de uso romano un formulario basado en las oraciones y el consentimiento de la liturgia hispánica.²⁸ El estilo directo del consentimiento (directamente entre los esposos sin preguntas del ministro ordenado que asiste al rito) tiene su origen en el ritual valentino.²⁹

Es paradójico que frente a la riqueza de todo el rito contenido en el ritual español apenas sea conocido y utilizado, mientras que es de gran arraigo el gesto del yugal en el área de aplicación del ritual mexicano de matrimonio.

3. Las romerías como ejemplo de herencia religiosa medieval. La Virgen de la Concha en Zamora

La Virgen del Tobar, de la Concha, de la Vega, del Rocío, de la Almudena y otras muchas son advocaciones locales. Las advocaciones locales, ligadas a una sola

25. Toledo, Biblioteca Capitular de la Catedral, ms23-16; Sevilla, Biblioteca Colombina, Vitr. I-12.

26. Ireneo García Alonso, "La administración de sacramentos en Toledo después del cambio de rito (s. XII-XIII), *Salmanticensis*, 5, 1958, 3-79; Id., "El manual toledano para la administración de los sacramentos a través de los siglos XIV-XVI", *Salmanticensis* 5, 1958, 351-450; Id., "Edición tridentina del manual toledano y su incorporación al ritual romano", *Salmanticensis*, 6, 1959, 323-399.

27. Cf. *Ritual del Matrimonio*, México, 2019, n.79.

28. Cf. *Ritual del Matrimonio*, Madrid, Libros Litúrgicos, 2022, nn. 149-185.

29. Cf. José Miguel Sustaeta, "El manual valentino de sacramentos", *Liturgia*, 13, 1958, 218; Id., "El nuevo ritual del matrimonio", *Phase*, 10, 1970, 261.

imagen original de la Virgen que un pueblo, ciudad o comarca veneran como especial protectora de toda clase de males, constituyen una parte importante de la identidad, no solo religiosa, sino social y cultural del lugar. El estudio de algunas de estas devociones que se pierden en los siglos mezclando datos históricos con leyenda; es el caso de la Virgen de la Concha, ejemplo excelente de la pervivencia de elementos de la religiosidad medieval. Su romería, una de las más antiguas, tiene su origen en una tradición visigótica de oración por los difuntos.³⁰

En el año 1032, en la actual Palencia, es hallada una imagen de la Virgen en una pequeña iglesia subterránea sobre la que posteriormente se construiría la catedral palentina. Cuando algunos de sus habitantes se trasladan a Zamora en el año 1062, llevan consigo su preciada imagen.³¹ Una década más tarde, en 1072, tienen lugar los acontecimientos que serán conocidos por la historiografía y la literatura³² como *El Cerco de Zamora*: el rey Sancho II de Castilla está asediando a la ciudad de Zamora, de la que es señora su hermana Urraca, y víctima del ataque de Vellido Dolfos, vasallo de Doña Urraca, cae muerto el 7 de octubre. D. José Herrarte y Civea, en su tesis defendida en 1895, se pregunta si se pueden identificar los lugares en que sucedieron tales acontecimientos. La respuesta es afirmativa:

Arraigada está en el país la creencia de que una cruz bizantina de bajo relieve, esculpida en una piedra circular incrustada en la cerca de unas viñas, a unos ciento cincuenta pasos de Santiago el Viejo, en dirección al río, marca el sitio donde el traidor Vellido Dolfos hirió alevosamente al rey Don Sancho cuando éste cercó a Zamora para quitársela a su hermana Doña Urraca. Y que otra cruz también de piedra y de antiquísima forma elevada sobre tosco pilar a distancia de unos dos kilómetros en el camino de la Hiniesta, señala el paraje donde expiró en su tienda aquel rey infortunado. La primera de estas cruces permanece ignorada del común de las gentes, pero la segunda es muy conocida por los naturales de la comarca, designándola desde tiempo inmemorial con el nombre de la *Cruz del rey Don Sancho*. Conforme con la tradición se hallan la Cró-

30. Cesareo Fernández Duro, *Memorias históricas de la ciudad de Zamora, su provincia y obispado*, I, Madrid, Establecimiento Tipográfico de los Sucesores de Rivadeneyra, 1882, 300-302.

31. Florián Ferrero Ferrero, *Nuevos apuntes sobre la Virgen de la Concha y su Cofradía*, Zamora, Diputación de Zamora, 1991, 49-50.

32. Para conocer mejor los estudios históricos y su influencia en la literatura y las artes véase: Cesareo Fernández Duro, *Bibliografía del Cerco de Zamora*, Madrid, 1875; Arsenio Dacosta, “Cercos de Zamora por Sancho II el Fuerte y gobierno de la ciudad por doña Urraca” de José Herrarte y Civea”, en José Luis Hernández Luis (ed.), *Sic vos non vobis. Colección de estudios en honor de Florián Ferrero*, Zamora, 2015, 300-302.

nica general y el *Romance del Cid*, cuyas tras fuentes hace casi prueba plena de la exactitud con que están señalados los parajes donde fue herido y donde murió el hijo de Don Fernando I el Magno. Pero más que todo esto, lo que da mayor grado de certeza a la tradición lo confirma la creencia general de que en aquella altura, desde donde se domina la ciudad tan codiciada por Don Sancho, tuvo sus reales la hueste de Castilla, y que la cruz alzada al lado del camino señala el lugar donde feneció el monarca, es el responso que se canta allí cuando la Virgen de la Concha va procesionalmente todos los años a visitar a la de Hiniesta.³³

Apenas medio siglo más tarde, Manuel Boizas López publica unos apuntes sobre la historia de la Cofradía de la Virgen de la Concha donde recoge la noticia de la antigua existencia de un humilladero construido por mandato de Doña Urraca³⁴ quien además fundó la cofradía de Nuestra Señora de San Antolín que cada lunes de Pentecostés acude en procesión al lugar de la muerte del rey para orar por su eterno descanso.³⁵

Muchos lugares celebran fiestas de diferentes advocaciones de la Virgen María el lunes de Pentecostés. Estas celebraciones tienen un origen muy diverso, en el caso de la Virgen de la Concha su origen está en la oración por el rey difunto.

Esto nos llevaría a San Isidoro, que en su regla monástica habla en los siguientes términos del lunes de Pentecostés: “Al día siguiente de Pentecostés ha de ofrecerse una misa al Señor por las almas de los difuntos, a fin de que, más purificados y partícipes de la vida bienaventurada, reciban sus propios cuerpos en el día de la resurrección”.³⁶ Para algún experto este día –lunes de Pentecostés– es en la tradición visigótica lo que después será del 2 de noviembre en el rito romano por influencia de Cluny: día de todos los fieles difuntos.³⁷

A lo largo de los siglos la procesión citada y su imagen han sufrido cambios sustanciales, pero no han perdido esa *statio* en el lugar de la muerte del rey Sancho para orar por su eterno descanso. Es buen ejemplo de la pervi-

33. José Herrarte y Civea, *Cerco de Zamora por Sancho II el Fuerte y gobierno de la ciudad por Doña Urraca*, IV, ed. Arsenio Dacosta en: José Luis Hernández Luis (ed.), *Sic vos non vobis. Colección de estudios en honor de Florián Ferrero*, Zamora, 2015, 311-312.

34. Cf. Manuel Boizas López, *La Virgen de la Concha y su Cofradía. Apuntes*, Zamora, Tipografía Comercial, 1943, 25.

35. Cf. Florián Ferrero Ferrero, *Nuevos Apuntes... op. cit.*, 65-66 citando el Estatuto de 1860.

36. San Isidoro, *Regula monachorum*, 25.

37. Cf. Baldomero Jiménez Duque, *La espiritualidad romano-visigoda y muzarabe*, Madrid, UPSA, 1977, 52-53.

vencia en Zamora, desde la época altomedieval, de la costumbre de orar por los difuntos el lunes de Pentecostés. Uno de los zamoranos más ilustres, el marino, historiador y geógrafo decimonónico Cesáreo Fernández Duro, lo describe con unas bellísimas palabras:

Persiste la Cofradía instituida con el nombre de Nuestra Señora de la Concha, la cual, por estatuto, casa todos los años en procesión a la imagen en el segundo día de la Pascua del Espíritu Santo; llega a la Cruz del rey D. Sancho, y allí, vuelto el rostro de la Virgen hacia la ciudad, entona el sacerdote el salmo *De profundis*, y un responso por el alma del indicado Rey (...). En aquel sitio elevado y solitario, la voz grave del sacerdote, el rezo de la gente arrodillada bajo la bóveda del cielo, el sol, el paisaje, dan al acto una majestad que impresiona vivamente el ánimo, trasportándolo insensiblemente desde el siglo XIX [hoy diríamos desde el XXI] al XI, en que allí mismo, arrodillados los castellanos, vestidos con las mallas de acero, arrastrando las lanzas en señal de luto, celebraron los funerales del monarca.³⁸

A modo de conclusión

El legado medieval está presente en la base de muchos estudios, concepciones geopolíticas y tradiciones religiosas. A veces no las percibimos como tales y sin embargo configuran nuestra forma de situarnos en, desde y ante quienes están en otras latitudes de la península o practican determinados ritos con mayor o menor conocimiento histórico y espiritual de ellos.

Este breve estudio es una cata de las pervivencias de la religiosidad altomedieval en España. En un primer momento hemos querido proponer la unidad y pluralidad de la liturgia visigótica desde la perspectiva de la unidad y la pluralidad de la liturgia y sus centros espirituales que han mantenido hasta su importancia, aunque sea a través de un título de primacía. En el desarrollo de este apartado primero, con el tema del anuncio de las fiestas de Pascua, ya se anticipaba algo de lo que quería mostrar con la segunda reflexión.

En esta, hemos estudiado como la liturgia visigótica ha aportado, a diferentes niveles, ritos y prácticas a la liturgia actual. El anuncio de las fiestas de Pascua y la forma directa del consentimiento, tomada del ritual valentino, ha sido un legado para todas las iglesias de rito romano; a esto debe sumarse la *velatio* y el *yugal* que llegó a Filipinas y a América con los Manuales de Sacra-

38. Fernández Duro, *Memorias... op. cit.*, 301.

mentos españoles, aunque tras la última reforma litúrgica solo se conserven en los rituales de España y México.

En tercer lugar, ofrecemos un ejemplo de religiosidad popular para reflexionar sobre el origen de muchos actos de piedad, romerías, devociones, etc. que pueden tener su origen en la cultura medieval y que hay que contemplarlos hoy desde el espíritu que los vio nacer para poder valorar toda su hermosura ritual, su aportación a la espiritualidad de hoy y su valía cultural.

Fuentes

- Ceremoniale Episcoporum*, edición castellana *Ceremonial de los Obispos*, Madrid, Libros Litúrgicos, 2019.
- Codex Iuris Canonici*, 438.
- Ritual del Matrimonio*, Madrid, Libros Litúrgicos, 2022.
- Ritual del Matrimonio*, México, 2019.

Bibliografía

- Álvarez Álvarez, Cesar, y Cavero Domínguez, Gregoria, “La diócesis de Astorga, entre el reino de León y la sede de Braga”, en: AA VV, *Os reinos ibéricos na Idade Média I*, Porto, Livraria Civilização, 2003, 337-343.
- Arocena, Félix María, *Cánones litúrgicos de los concilios hispano-visigóticos*, Barcelona, CPL, 2017, 37-45.
- Arsenio Dacosta, “Cercos de Zamora por Sancho II el Fuerte y gobierno de la ciudad por doña Urraca’ de José Herrarte y Civea”, en José Luis Hernández Luis (ed.), *Sic vos non vobis. Colección de estudios en honor de Florián Ferrero*, Zamora, 2015, 299-315.
- Augé, Matías, “Eucología”, en Domenico Sartore y Achile María Triacca (dirs.), *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid, Paulinas, 1987.
- Boizás López, Manuel, *La Virgen de la Concha y su Cofradía. Apuntes*, Zamora, Tipografía Comercial, 1943.
- Brou, Louis, y Vives, José (ed.), *Antifonario visigótico-mozárabe de la Catedral de León* Barcelona – Madrid, CSIC, 1959.
- Camille, Michael, *Arte Gótico. Visiones gloriosas*, Madrid, Akal, 2005.
- Casañas, Luis, “El ritual hispano visigótico-mozárabe”, *Liturgia*, 13, 1958, 156ss
- Fernández Duro, Cesareo, *Bibliografía del Cerco de Zamora*, Madrid, 1875.
- _____, *Memorias históricas de la ciudad de Zamora, su provincia y obispado*, I, Madrid, Establecimiento Tipográfico de los Sucesores de Rivadeneyra, 1882.
- Férotin, Mario (ed.), *Le Liber Ordinum en usage dans l’église wisigotique et mozarabe d’Espagne du Ve siècle*, Roma, ELV, 1996.
- Ferrero Ferrero, Florián, *Nuevos apuntes sobre la Virgen de la Concha y su Cofradía*, Zamora, Diputación de Zamora, 1991.

- García Alonso, Ireneo, "La administración de sacramentos en Toledo después del cambio de rito (s. XII-XIII), *Salmanticensis*, 5, 1958, 3-79.
- _____, "Edición tridentina del manual toledano y su incorporación al ritual romano", *Salmanticensis*, 6, 1959, 323-399.
- _____, "El manual toledano para la administración de los sacramentos a través de los siglos XIV-XVI", *Salmanticensis* 5, 1958, 351-450.
- González López-Corps, Manuel, "El anuncio solemne de las fiestas pascales. Una antigua costumbre hispana recuperada", *Magnificat*, 122, 2013, 10-13.
- González Ruiz, Ramón, "La persistencia del rito hispánico o mozárabe en Toledo después del año 1080", *Anales toledanos*, 27, 1990, 9-33.
- Ivorra, Adolfo, *Liturgia hispano-mozárabe*, Barcelona, CPL, 2017, 30-31.
- Janini, José (ed.), *Liber ordinum sacerdotal*, Silos, Abadía de Silos, 1981.
- _____, (ed.) *Liber Ordinum Episcopal*, Silos, Abadía de Silos, 1991.
- Jiménez Duque, Baldomero, *La espiritualidad romano-visigoda y muzarabe*, Madrid, UP-SA, 1977.
- Juncosa Bonet, Eduard, "Ací no hic ha rey ne reyató, car l'archabisbe és rey e señor. El poder espiritual y temporal de los arzobispos de Tarragona en la Baja Edad Media", *Revista de Historia Jerónimo Zurita* 97, 2020, 67-95.
- Olivar, Alejandro, (ed.), *El Sacramentario de Vich, estudio y edición*, Barcelona, CSIC, 1953.
- Orlandis, José, "Toletanae illusionis superstitio", *Scripta Theologica*, 18, 1986, 197-213.
- Pérez de Úrbel, Justo, y González y Ruiz-Zorrilla, Atilano, *Liber Comicus, edición crítica*, Madrid, C. Bermejo Impr., 1950-1955.
- Pinell, Jordi, "Unité et diversité dans la liturgie hispanique", en AA VV, *Liturgie de l'Eglise particuliere et liturgie de l'église universelle*, Roma, ELV, 1976, 245-260.
- _____, *La liturgia hispánica*, Barcelona, CPL, 1998, 175-181.
- Ramis, Gabriel, "Los forjadores de la liturgia hispánica", *Liturgia y espiritualidad*, 1-2, 1994, 52-56.
- Robles García, Constantino, "La celebración matrimonial en la liturgia hispánica. Relación con otras liturgias de occidente", *Studium Legionense*, 43, 2002, 19-21
- Sancho, Jaime, *Los formularios eucarísticos de los domingos De Quotidiano*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1981, 44.
- Soto Rábanos, José María, "Introducción del rito romano en los reinos de España. Argu-mentos del papa Gregorio VII", *Studi Gregoriani*, 14, 1991, 161-174.
- Sustaeta, José Miguel, "El nuevo ritual del matrimonio", *Phase*, 10, 1970, 251-265.
- _____, "El manual valentino de sacramentos", *Liturgia*, 13, 1958, 205-233.
- Torija Rodríguez, Enrique, "La primacía de las Españas de la iglesia de Toledo. Origen, descripción y oposición durante la Edad Media", en Jesús Brufal Sucarrat (coord.), *Nuevas aportaciones de jóvenes medievalistas*, Lleida, 2014, 11-27
- Ubieto Arrieta, Antonio, "La introducción del rito romano en Aragón y Navarra", *Hispania Sacra*, 1, 1948, 299-324.
- Vasari, Giorgio, *Las vidas de los más excelentes arquitectos, pintores y escultores italianos desde Cimabue a nuestros tiempos*, ed. Luciano Bellosi y Aldo Rossi, Madrid, Cátedra, 2002.

Vones, Ludwig, “La sustitución de la liturgia hispana por el rito romano en los reinos de la península ibérica”, en Susana Zapke (ed.), *Hispania Vetus: manuscritos litúrgico-musicales. De los orígenes visigóticos a la transición francorromana (siglos IX-XII)*, Bilbao, Fundación BBVA, 2007, 43-59.

Herencia jurídica de la Edad Media. Instituciones, ideas y contradicciones (siglos XIX-XXI)¹

Remedios Morán Martín

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

En un escrito que firmamos un nutrido número de profesores dedicados principalmente a la Historia medieval, denunciábamos el uso generalmente peyorativo de la Edad Media, tanto en los medios de comunicación, las series emitidas recientemente en televisión, como las expresiones utilizadas en la prensa o en debates, etc. Ello dio lugar a un artículo de Guillermo Altares² en el que ponía en evidencia tal hecho y apelaba al valor de esta época como generador de avances culturales y germen de instituciones que, con los cambios producidos en los principios jurídicos que nos rigen, tienen un indudable valor para nuestro patrimonio histórico y cultural.

1. Este trabajo está desarrollado en el marco del Proyecto de Investigación PID2021-124531NB-I00: “El estado de Partidos: raíces intelectuales, rupturas y respuestas jurídicas, en el marco europeo”. Ministerio de Ciencia e Innovación, Agencia Estatal de Investigación, cofinanciado por la Unión Europea.

2. Guillermo Altares, “Los historiadores contra la mala prensa de la Edad Media”, *El País*, 18 de julio de 2021. En línea: <https://elpais.com/cultura/2021-07-18/los-historiadores-contra-la-mala-prensa-de-la-edad-media.html> [fecha de consulta: 23/05/2023]

Indudablemente, cuando paseamos por las calles de nuestras ciudades, grandes y pequeñas, incluso muy pequeñas, cuando vamos en coche o en tren por nuestras carreteras, contemplamos castillos, monasterios, iglesias, rollos, palacios, puentes, norias, torres vigías, murallas, disposición de las parcelas de cultivo, etc., además de la indudable riqueza que contienen estos edificios en pinturas, esculturas y objetos de arte popular; así como la música, tanto la culta, el canto gregoriano, como la popular, así como los instrumentos musicales medievales que aún se conservan y que decoran obras tan significativas como el pórtico de la gloria de la catedral de Santiago de Compostela, la fachada de la catedral de León o el pórtico del Paraíso de la catedral de Orense,³ entre muchos otros; la gastronomía, síntesis de las tres culturas que convivieron en nuestro suelo durante la Edad Media,⁴ y, por supuesto, la documentación conservada en los archivos locales, provinciales y nacionales, que evidencian un pasado medieval que lejos de considerarlo “una época oscura”, se nos manifiesta lleno de vida y de fuerza constructora, motivadora de cambios y receptora de tendencias aglutinadas en cada una de las construcciones, documentos o manifestaciones de nuestro patrimonio inmaterial.

Pero me sitúo en el mundo del Derecho, de la Historia del Derecho y desde mi concepción del Derecho en el que confluyen todos los aspectos arriba señalados, porque conforman la sociedad tal como fue en la que se crea y para la que se crea el Derecho, el acercamiento a la Edad Media, con sus dos grandes sistemas jurídicos (el altomedieval, siglos VIII a finales del siglo XII y los inicios y consolidación del Derecho común, siglos XIII al XV) me suscitan una serie de temas que han repercutido en nuestro ordenamiento, y que son una herencia positiva para nuestro Derecho e instituciones, que es el tema que aquí voy a desarrollar, o más bien evocar.

3. M^a Soledad Cabrelles Sagredo y Ángeles Fernández García, “Los instrumentos musicales en el Pórtico del Paraíso de la catedral de Orense”, en *Revista Folklore*, n. 450, 2019, 20-28. En línea: <https://funjdiaz.net/folklore/06sumario.php?num=450>. En general, puede verse Joaquín Díaz y Luis Delgado, *Instrumentos Musicales en los Museos de Uruñeña*. Fundación Joaquín Díaz - Museo de la Música - Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Valladolid, 2002 y también la página de la Fundación Joaquín Díaz, con el museo virtual de los instrumentos conservados. En línea: <https://www.funjdiaz.net/museo/> [fecha de consulta: 22/06/2023]

4. Paulina López Pita, “Comer y beber en la Edad Media: Musulmanes y judíos en la mesa”, en *Historia 16*, n. 223, 1994, 91-101.

Decía mi maestro, José Manuel Pérez-Prendes,⁵ que cada generación analiza de forma diferente los temas de investigación, por eso la renovación continua de los estudios y la evolución de estos, de forma que en la actualidad se está realizando una renovación profunda de los temas, lo que se aprecia cuando nos acercamos a las publicaciones sobre el mundo medieval, tanto desde el punto de vista de las fuentes del Derecho como a sus instituciones de Derecho público y de Derecho privado, penal y procesal.

Este va a ser mi punto de partida y el método de exposición: un acercamiento a la percepción historiográfica de la Edad Media, que parte del siglo XIX, respecto al Derecho e instituciones y su repercusión en la actualidad, que es el objeto de esta obra colectiva.

1. Fuentes de Derecho medieval: de lo local a lo territorial

Desde el siglo XIX se publicaron de forma muy generalizada los estudios sobre Derecho local, fueros municipales principalmente, centrándose en la edición de textos, tanto breves como extensos. Así, desde la obra de Francisco Martínez Marina⁶ y principalmente de Tomás Muñoz y Romero⁷ (aunque antes ya había ediciones en grandes colecciones como en *La España Sagrada*,⁸ por ejemplo), se han continuado e incrementado las ediciones y estudios de fueros municipales, como consecuencia de la importancia que dichos autores atribuyeron a su edición y estudio, si bien el enfoque de ambos historiadores

5. De ahí su lema: “Toda Historia es historiografía”.

6. Francisco Martínez Marina, *Ensayo histórico-crítico sobre la legislación y cuerpos legales de los Reinos de León y Castilla*. Madrid, En la imprenta de la hija de Joaquin Ibarra, 1808. En línea: <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.do?id=13146> [consulta: 13/05/2023] Hay edición ampliada en dos tomos, Madrid, Imprenta de D. E. Aguado, 1834.

7. Tomás Muñoz y Romero, *Colección de fueros municipales y cartas pueblas de los reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra*. Madrid, Imprenta de Don José María Alonso, 1847. En línea: <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cm?id=1871> [fecha de consulta: 13/05/2023]

8. Enrique Flórez, *España Sagrada: Theatro geographico historico de la Iglesia de España, origen, divisiones y terminos de todas sus provincias (...) con varias disertaciones criticas para ilustrar la historia eclesiastica de España*. Madrid, 1747-1775, 29 vols., continuada por Manuel Risco, *España Sagrada*, Madrid, 1793, tomo XXXVII. Tiene diferentes imprentas según el tomo. En línea: <https://datos.bne.es/obra/XX1974167.html> [07/05/2023]

es muy diferente, siendo la obra del primero más ideologizada, reivindicativa de la vuelta al pasado para buscar enlaces institucionales con su presente, en los inicios del constitucionalismo, y el del segundo, más de labor de archivero e historiador, preocupado por la localización y edición de textos, en este caso de fueros municipales y cartas pueblas.

No obstante, fue a principios del siglo XX, con Eduardo de Hinojosa, cuando los estudios sobre el Derecho local medieval se diversifican, enriqueciéndose las ediciones de textos con los trabajos sobre instituciones de Derecho privado, penal y procesal, en los cuales la aportación del *Anuario de Historia del Derecho Español* (AHDE) ha sido fundamental, desde su inicio en 1924 (por lo que se va a celebrar en 2024 el centenario de su publicación). Su relevancia está en que desde este momento va a ser el medio donde se publican las más relevantes aportaciones de textos locales breves o trabajos sobre conjuntos de fueros, además de ser órgano de difusión de la historiografía europea sobre nuestra materia.

Así, desde la perspectiva del centenario de esta publicación anual, el estudio del Derecho medieval ha sido rico y constante a lo largo de este siglo, porque si recorremos sus índices gran parte de los trabajos publicados hasta la década de los 70, se centran en estudios de Derecho medieval, gracias tanto a sus primeros directores y al consejo editorial del mismo, discípulos de Eduardo de Hinojosa,⁹ cuya línea editorial marcó durante varios decenios al *Anuario*.

Paralelamente a los estudios publicados en el *Anuario*, se van desarrollando monografías tanto sobre edición de Fueros, por profesores españoles como por hispanistas, que incrementaron nuestro conocimiento sobre esta fuente del Derecho, con un criterio bastante uniforme y rígido, intentando la “depuración” de los textos locales a partir de los manuscritos conservados. Puede decirse que la mayoría de estos autores (pongo como ejemplo entre los extranjeros a Jean Roudil, como filólogo, y entre los españoles a Alfonso García-Gallo, como historiador

9. Vid., Remedios Morán Martín, *Derecho local medieval. Un intento de comprensión de la vida de los fueros (siglos X-XIV)*. Madrid, Ed. Iustel, 2022, 49-55. El primer consejo lo compusieron Laureano Diez Canseco (director), Ramón Carande, José María Ots Capdequí, José María Ramos Loscertales, Claudio Sánchez-Albornoz, en su primera época en los los 6 primeros volúmenes. Como puede apreciarse, parte de la obra de estos se centró en el Derecho visigodo y Derecho medieval, avanzando en la Edad Moderna Ramón Carande. En 2024, con motivo de la celebración del centenario de dicho *Anuario*, se está preparando un número especial con estudios sobre sus iniciadores, que sin duda tendrá mucho interés y que redundará en el mejor conocimiento de historiadores del Derecho que centraron sus temas de investigación en el mundo medieval.

del Derecho), ven al fuero municipal o los fueros municipales objeto de estudio como textos inamovibles, aluden a textos perdidos e intentan “reconstruir” lo que pudo ser el fuero inicial, misión que considero imposible, salvo que dicho manuscrito fuera localizado en algún archivo, como ha sucedido a veces, pero insostenible a partir de los textos posteriores conservados.

Pasadas varias décadas donde se aprecia una disminución de dicho tipo de estudios, ahora, puede sorprender que estemos asistiendo a una revitalización de publicaciones sobre fueros municipales. Algunos estudios son motivados por la celebración de centenarios, como es el caso del fuero de Santander (1187), el de Logroño (1095); los fueros de Sepúlveda (Fuero breve en 1076 y extenso 1305) y otros como el de Madrid (1202) o el de Soria. Además, hay ediciones nuevas como la del fuero Andújar, Albarracín, etc., no relacionadas estrictamente con centenarios o alguna celebración.

Pero más amplias son las recientes ediciones de Fueros municipales por Comunidades Autónomas,¹⁰ aunque no en sentido estricto, porque alguno de los tomos combina este criterio con uno más histórico por espacios, si bien aún faltan varias zonas o comunidades sin publicar, por lo que considero que no está finalizado el proyecto.

Todos ellos mantienen la rigidez que antes apuntaba para las ediciones del siglo XIX y XX. Son reiterativos, introducen pocas novedades respecto a su edición y alguna más en cuanto a sus estudios introductorios, interesantes cuando recogen la historiografía reciente sobre el tema y sobre el área geográfica concreta que analizan, aunque en su conjunto partan de la división administrativa actual, basada fundamentalmente, aunque no de forma exhaustiva, en las Comunidades Autónomas. Aunque esta división está recogida en la actual Constitución no obedece a un criterio histórico y menos a la forma de difusión de los fueros medievales que rompen fronteras de reinos y coronas propios de la Edad Media, obediendo en su difusión más propio al tipo de fuero matriz correspondiente que a las fronteras y nunca a las circunscripciones administrativas que no existían en su momento.

Considero que el motivo de que ahora se intente recoger la herencia de los fueros municipales de esta forma más se debe a motivos políticos, a veces de forma subliminal, que a otros criterios más acordes con el momento histórico en el que

10. Ediciones del BOE, en la colección Leyes Históricas de la Monarquía Española. El régimen foral: https://www.boe.es/biblioteca_juridica/index.php?tipo=1 [fecha de consulta: 16/06/2023]

surgieron y se difundieron, con lo cual volvemos a evocar los estudios realizados a finales del siglo XVIII y XIX en los cuales había una alta carga política de justificación de los derechos históricos, problema similar al planteado en la actualidad.

De forma diferente se retoman ahora los estudios de Derecho privado, penal y procesal, tomando como fuente el Derecho local medieval en muchos casos, que, tras una etapa de sequía de este tipo de trabajos, en los últimos años tenemos obras interesantes, muchas de ellas al ritmo de acontecimientos recientes como los cambios legislativos en materia civil y penal, pero que por la extensión de los trabajos no se puede mínimamente reflejar.

Los intentos unificadores del Derecho, primero mediante la modificación de preceptos o introducción de otros nuevos en las confirmaciones reales y posteriormente mediante la concesión de un mismo fuero a numerosas localidades, se vieron frustradas, así como la elaboración y concesión a toda Castilla del *Fuero real*, también elaborado por Alfonso X, proceso que culminó con la derogación tácita del Derecho local por el Ordenamiento de Alcalá de 1348 y la supresión del juicio de albedrío, primando a partir de ese momento la legislación real y la consulta al rey en caso de laguna o de duda.

Respecto al Derecho territorial, durante la Edad Media se desarrolla la redacción de una de las obras de mayor influencia en nuestro Derecho, a pesar de su tardía promulgación, las *Siete Partidas* de Alfonso X, cuya influencia no solo ha sido continua en nuestro Derecho,¹¹ sino también en el de Portugal y de algunos países de América.¹²

Las diferentes ediciones de esta obra siempre son motivo de investigación y de selección de sus ediciones para portadas de libros, páginas web, exposiciones, etc., como, en este último caso, el fragmento galaico-portugués de la quinta Partida y que fue seleccionado en la exposición conmemorativa de los 25 años de la

11. Por ejemplo, una reciente Tesis Doctoral analiza parte de la influencia de dicha obra en la actualidad: vid. Lisardo García Rodulfo, *El código de las Siete Partidas y su supervivencia en el ordenamiento jurídico contemporáneo: sobre la acción de jactancia y otras instituciones jurídicas*. Tesis doctoral Universidad de Jaén, 2020. En línea: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=282234> [fecha de consulta: 22/06/2023]

12. José Domingues, “A Tradição Medieval das Sete Partidas em Portugal”, en *Posted on 01/06/2017 por 7PartidasDigital*: <https://7partidas.hypotheses.org/692> [fecha de consulta: 22/06/2023]; Bernardino Bravo Lira, “La vigencia de las Partidas en Chile”, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 10, 1985, 43-105.

inauguración de dicho Archivo en Toledo.¹³ Al haber coincidido en el año 2021 el octavo centenario del nacimiento de Alfonso X, se han desarrollado muchos e interesantes encuentros y estudios sobre el tema, que han propiciado el conocimiento de este rey y su obra, como uno de los más relevantes de nuestra historia desde el punto de vista del Derecho, si bien al haber coincidido con la pandemia, los actos se han alargado hasta el 2022.

Durante la Edad Media, en cuanto a las formas de elaboración del Derecho, asistimos a varias formas nuevas: en primer lugar, los ordenamientos de Cortes, en segundo lugar, las pragmáticas reales y finalmente las recopilaciones. Éstas tienen menor interés, desde mi punto de vista, las pragmáticas reales las relacionaría (con las distancias en cuanto a los principios jurídicos y a las formas de elaboración entre el Derecho común y el constitucionalismo) con los actuales reales decretos. Pero son las Cortes las que merecen una mayor atención.

El significado último que supone dicha evolución normativa está en la consolidación del poder legislativo del rey durante la Plena y Baja Edad Media (Sistema Jurídico del Recepción del Derecho común), que no había tenido durante la Alta Edad Media (Sistema jurídico medieval), que, en definitiva, viene a consolidar una forma diferente de la elaboración del Derecho que afecte a todo el territorio del reino, erradicando el Derecho local, siempre fragmentador.

Este proceso se realiza de forma muy clara a través de las Cortes, institución que se crea, desarrolla y fenece durante este periodo, recreándose con principios jurídicos diferentes durante el constitucionalismo, por lo que merece profundizar algo más en esta institución.

2. El nacimiento de las Cortes. Origen, polémica y trayectoria

Su Majestad el Rey inaugurará hoy 30 de junio [de 2023] en León la Conferencia Internacional con la que se conmemora el Día del Parlamentarismo. Con este acto, presidido por la presidenta del Congreso de los Diputados, Meritxell Batet, y el presidente del Senado, Ander Gil, las Cortes Generales arrancan la dimensión parlamentaria de la Presidencia española del Consejo de la Unión Europea, que transcurrirá entre el 1 de julio y el 31 de diciembre de 2023.

13. *Un fragmento en galaico-portugués de las Partidas de Alfonso X en el Archivo Histórico de la Nobleza*, Osuna, CP.557, D.1. En línea: <https://www.culturaydeporte.gob.es/cultura/areas/archivos/mc/archivos/nhn/destacados/documentos-destacados/partidas-alfonso-x.html> [fecha de consulta: 24/05/2023], texto que había sido encontrado recientemente en los fondos de dicho archivo y que presenta un formato muy cuidado.

(...)

La dimensión parlamentaria arrancará con la celebración en León de una Conferencia Internacional para conmemorar el Día del Parlamentarismo. Así, el 30 de junio la ciudad [León], reconocida por la UNESCO como cuna del parlamentarismo, acogerá la primera reunión bajo el lema “reforzar la democracia fortaleciendo a los Parlamentos”.¹⁴

Con estas palabras, recogidas en el portal de la Junta de Castilla y León (Información Europea), se exponen los actos celebrados en dicha ciudad con motivo del Día Internacional del parlamentarismo, el 30 de junio que se celebra desde 2018, fecha que este año coincide con el relevo de la presidencia de la Unión Europea, cuyo turno corresponde en este semestre a España. Así el día 30 de junio se celebra el papel fundamental que desempeña el Parlamento, como ente del poder legislativo, en los sistemas democráticos.

Esta noticia y la celebración desde 2018 del Día Internacional del Parlamentarismo, con reportajes, entrevistas, conferencias, etc., hace que este hito, situado en la Curia regia extraordinaria o Cortes de León en 1188, suponga uno de los acontecimientos más relevantes del cambio en concepción del poder y en la elaboración del Derecho, institución que se reprodujo en los diferentes reinos peninsulares, con diferentes características y con una naturaleza jurídica común.

Una realidad histórica, fruto de un momento histórico y de una necesidad institucional, se fue consolidando durante los siglos centrales de la Edad Media y fue desvaneciéndose, recuperándose, con principios jurídicos diferentes, con el constitucionalismo del siglo XVIII y en España en el siglo XIX, y cuando se revivifica y se olvida sus orígenes histórico-jurídicos, surge el mito y el mito es el que sobrevive, en esta celebración del Día Internacional del Parlamentarismo y en la mente del pueblo, que ve la noticia en televisión y que reproducen en los discursos de los políticos, sin analizar, pero que creo el imaginario que hoy tenemos, incluso asumido por investigadores y profesores universitarios. En todo caso, legado de la Edad Media, imprescindible para despojar de tanto negativo que se le atribuye a dicho periodo.

A diferencia de otras instituciones menos conocidas o de menor trascendencia, la repercusión del nacimiento de las Cortes siempre ha sido tema de gran eco, fundamentalmente porque se ha debatido la precedencia de León o Inglaterra en

14. Información europea de Castilla y León: <https://eucyl.jcyl.es/web/jcyl/Eucyl/es/Plantilla100Detalle/1277999678552/Noticia/1285294852269/Comunicacion> [fecha de consulta: 01/07/2023]

ser su creación, hoy duda prácticamente superada con la precedencia de León. Esto nos ha llevado no solo a la polémica que expongo seguidamente de forma breve, sino también a que tanto la fecha leonesa, convencional porque el texto que se conserva no está fechado, como la de la Carta Magna inglesa, ha levantado siempre gran interés y se celebra cada centenario o fracción de ambas con numerosos encuentros, congresos, publicaciones, sesiones parlamentarias, etc., pero también las diferentes Cortes celebradas, con frecuentes conmemoraciones, y centrándome en los reinos peninsulares, nos encontramos con placas conmemorativas en numerosos lugares, al ser una institución que se convocaba donde el rey estaba en ese momento, con su Corte itinerante, lo que ha provocado el conocimiento de dicha institución por el gran público.

Así, existe en la historiografía una disputa entre Inglaterra y España por hacerse con el título de cuna del parlamentarismo, discutiéndose si fue la Carta magna de Juan I de Inglaterra, llamado Juan sin tierra, de 1215, por la que se otorga una serie y libertades y se respetan los derechos de un grupo de nobles (barones) sublevados, por lo que actúa como un tratado de paz; o bien los llamados Decretos de León, texto fechado en 1188 y que ya evidencia la presencia de burgueses en dicha Curia regia, presencia que determina el paso de esta institución a otra que denominamos Cortes, desde mi punto de vista, término más adecuado para el momento que Parlamento, si bien este también es adecuado en el sentido de que es el lugar donde “se habla”, en este caso entre el rey y sus súbditos.

En el primero de los casos, en Inglaterra, la Carta de 1215 se ratificó en 1216, en un consejo al que fueron convocados veinticinco barones y afectaba, fundamentalmente, a derechos de la nobleza y la Iglesia, tanto en materia de justicia, como el conocido *habeas corpus* (que los miembros del alto clero y la alta nobleza no pudieran ser detenidos arbitrariamente), como de exención a estos de derechos fiscales exigidos por la Corona, entre otros. No se convocaron a los burgueses hasta 1264, celebrándose Cortes al año siguiente. El profesor José Manuel Cerda, ha apuntado como un primer conato de parlamentarismo en este territorio el Concilio inglés de Clarendon de 1164, del que resultan unas constituciones, si bien no parece que asistieran burgueses, sino nobles y clero.¹⁵

En España, en el reino de León, se ha apuntado a la presencia de burgueses en Concilios o Curias anteriores a 1188, como la Curia de León de 1135 o la de San

15. José Manuel Cerda, “La presencia de caballeros y ciudadanos en la Curia regia y el origen de las asambleas parlamentarias en Inglaterra y los reinos hispánicos (siglos XII-XIII)”, en *Actas del II Simposio de Jóvenes Medievalistas, Lorca, 2002*, 11-21.

Esteban de Gormaz de 1187, por lo que estaríamos ante el cambio de institución; no obstante, no está constatado en las Curias leonesas dichas que si asistieron burgueses lo hicieran activamente, sino solo su posible presencia por los hechos que en ellas se desarrollaron, que es muy diferente a su presencia mediante convocatoria y con el deber de participar en ellas.

En 1918, Rafael Altamira,¹⁶ siguiendo un trabajo de Wentworth Webster,¹⁷ planteaba la posible influencia de instituciones propias del Derecho local pirenaico, a través de Simón de Monfort. Asimismo, Altamira señala que la misma idea de Webster ya fue señalada antes en 1861 por Amalio Marichalar y Cayetano Manrique en su obra *Historia de la legislación y recitaciones del Derecho civil de España*, no a través de Simón de Monfort, sino del conocimiento de documentos del siglo XII por los barones ingleses, pero no apoyaron documentalmente la teoría. En este interesante trabajo, Altamira señala de antemano las diferencias entre ambos países, para centrarse en las similitudes de las Cortes de León de 1188, fundamentalmente, y dejar abierto el campo de estudio, por lo que hay una concepción muy generalizada en torno a que fue León y 1188 la cuna de las Cortes.

En una exposición como la que aquí me propongo, no voy a reproducir cada uno de los aspectos controvertidos sobre las Cortes, muy conocidos, sino que me remito a la bibliografía fundamental sobre el tema¹⁸ y considero que es

16. Rafael Altamira, “La Magna carta y las libertades medievales en España”, *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, año 1, n. 2, abril-junio de 1918, 151-163. En la nota 1 recoge que el trabajo fue publicado en la edición inglesa con el título de “Magna Carta and spanish mediaeval jurisprudence”, 1917, dentro del volumen conmemorativo de la Carta magna inglesa.

17. Wentworth Webster, *Les loisirs d'un étranger au pays basque*, Chalon, impr. de E. Bertrand, 1901, trad. española en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, *apud. Ibid.*

18. Hay una bibliografía amplia desde mediados del siglo XIX y de este contexto parten los estudios sobre las Cortes de la historiografía clásica, como la obra de Francisco Martínez Marina, *Teoría de las Cortes o grandes Juntas nacionales de los Reinos de León y Castilla. Monumento de su constitución política y de la soberanía del pueblo. Con algunas observaciones sobre la lei fundamental de la Monarquía española sancionada por las Cortes generales y extraordinarias, y promulgada en Cádiz a 19 de marzo de 1812*, Fermín de Villalpando, Madrid, 1813, 3. Vols. (hay ediciones en Madrid, Fermín de Villalpando, 1820). En línea: <https://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/es/consulta/registro.cmd?id=1015536> [fecha de consulta: 30/06/2023] Sigo la edición Francisco Martínez Marina, *Teoría de las Cortes*, Edición preparada por José Manuel Pérez-Prendes, Madrid, Editora Nacional, 1980, 3 vols.; Wladimir Piskorski, *Las Cortes de Castilla en el periodo de tránsito de la Edad Media a la Moderna. 1188-1520* (Introducción y traducción

importante su significado,¹⁹ como herencia medieval de una institución que se mantiene en los regímenes democráticos, si bien, con diferente naturaleza jurídica, pero que como apuntaba John Keane, cambió el lenguaje de la política, si bien no coincido con él en que desde entonces se rigieran por “Leyes consensuadas”,²⁰ lo que da indicio de su análisis desde el punto de vista de la sociología y no del Derecho. No obstante, estas y muchas más referencias a las que podemos aludir, tan actuales que son de ayer (30 de junio de 2023) cuando escribo estas páginas, son indicio de la actualidad del tema y de la vuelta a instituciones medievales, sean o no estrictamente correctas desde el punto de vista jurídico, porque es todo un debate académico.

de Claudio Sánchez-Albornoz. Barcelona, Ed. de la Facultad de Derecho, Universidad de Barcelona, 1930); Evelyn S. Procter, *Curia y Cortes en Castilla y León, 1072-1295*, Madrid, Ed. Cátedra, 1988; etc. Hay una amplia bibliografía sobre el tema, muy conocida, que más recientemente, en 2018, puede sintetizarse en la obra colectiva Emiliano González Díez (dir.) y Esther González Hernández (Coord.), *Las Cortes de León: cuna del parlamentarismo*, Madrid, Cortes Generales – Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2018, que recogen las ideas fundamentales de lo publicado hasta ahora y, con independencia de mi posición en torno a la naturaleza jurídica de las Cortes leonesas y castellanas que difiere de alguno de los trabajos que incluye, considero que en su conjunto es una excelente obra, que en gran medida recoge tanto la historiografía sobre el tema, como avanza en alguno de los aspectos fundamentales, como la depuración del texto de los *Decreta*.

19. Hasta este momento, en los diferentes reinos que se habían ido conformando en la Península Ibérica no había textos de carácter territorial, sino solo locales, cartas pueblas y fueros municipales, que era el texto jurídico por excelencia de la Alta Edad Media, una vez que se había fijado por escrito el Derecho consuetudinario, con el que también convivía. En el caso de León solo el Fuero de León de 1017, de forma excepcional en este tipo de textos, recogía parte de los preceptos de aplicación a todo el reino de León, por lo tanto, de carácter territorial, que son los primeros 20 ó 21 (según la edición) y el resto serían preceptos de carácter local, aplicables solo a León ciudad. De hecho, son estos textos leoneses los que de forma más sólida conformaron un conjunto jurídico de enorme trascendencia. José Manuel Pérez-Prendes, “La potestad legislativa en el Reino de León. Notas sobre el Fuero de León, el Concilio de Coyanza y las Cortes de León de 1188”, en *Fuentes y Estudios de Historia Leonesa*. León, Ed. Centro de estudios e Investigación “San Isidoro”- Caja de España- Archivo histórico Diocesano, León, 1988, 497-544. Más recientemente he aludido a este tema en Remedios Morán Martín, *Derecho local medieval*, *op. cit.*, 118-129.

20. LeónNoticias: <https://www.leonoticias.com/leon/parlamento-leones-transformo-lenguaje-politica-tocaba-negociar-20230630142709-nt.html> [fecha de consulta: 01/07/2023]

Y lo es porque la búsqueda de precedentes es considerada por la mayoría de los autores que analizan el tema como una labor que nos llevaría a la desesperación de especulaciones, como el caso del autor citado, que remonta formas de democracia a Siria muchos siglos antes de nuestra era.

En este sentido, estoy de acuerdo tanto con José Manuel Pérez-Prendes, Carlos Estepa y Fernando de Arvizu en que debemos huir siempre de los precedentes, porque nos lleva a identificar instituciones que se llaman de la misma forma en diferentes momentos históricos, pero que no tienen la misma naturaleza jurídica, cuando lo realmente importante es el análisis de la institución y lo cierto es que desde mediados del siglo XII estaba en el ambiente ya la conformación de una institución nueva, derivada de la anterior Curia plena o extraordinaria, como diría Pérez-Prendes como indicio de “la ley del signo temporal”.

Así que no voy a incidir en este tema porque considero que claramente el paso fundamental en la evolución de la Curia regia extraordinaria, plena o pregonada hacia las Cortes es la reunión leonesa de 1188 y así lo celebró la UNESCO, cuando en junio de 2013 consideró que correspondía a la cuna del parlamentarismo, con las siguientes palabras, que están reproducidas en la página de la UNESCO:

El corpus documental de Los “Decreta” (o Decretos) de León de 1188 contiene la referencia al sistema parlamentario europeo más antigua que se conozca hasta el presente. Estos documentos, cuyo origen se remonta a la España medieval, fueron redactados en el marco de la celebración de una curia regia, en el reinado de Alfonso IX de León (1188-1230). Reflejan un modelo de gobierno y de administración original en el marco de las instituciones españolas medievales, en las que la plebe participa por primera vez, tomando decisiones del más alto nivel, junto con el rey, la iglesia y la nobleza, a través de representantes elegidos de pueblos y ciudades.²¹

Como de tantos otros grandes textos, no tenemos fotos, ni videos, ni audios, ni chat, ni actas, ni siquiera el original, sino que se conservan varias copias de este documento de Alfonso IX, los *Decreta que dominus Aldefonsus, rex Legionis et Galletiae, constituit in Curia apud Legionem*, sin fechar, si bien se considera que es de 1188, desde que Muñoz y Romero, publicó el texto por primera vez en 1847, la comunidad científica los considera de dicha fecha. Se conservan seis copias,

21. Unesco. Memoria del Mundo. En línea: <https://www.unesco.org/es/memory-world/decreta-leon-1188-oldest-documentary-manifestation-european-parliamentary-system> [fecha de consulta: 5/07/2023]

tres de ellas de la segunda mitad del siglo XVI y tres de la segunda mitad del siglo XVIII,²² por lo tanto, bastantes alejadas de la fecha de celebración.

Esto ha dado lugar a diversas teorías sobre las Cortes, muchos enfrentamientos y algunos consensos, que abarcan tanto a la misma Curia leonesa y al texto derivado de ella, como a la naturaleza de las Cortes, polémica suscitada en el siglo XIX con la teoría de Francisco Martínez Marina, seguida durante más de un siglo, contrapuesta por José Manuel Pérez-Prendes en 1974 y avivada por Carlos Estepa, en el seno de la celebración del VIII centenario de las Cortes, en 1988, que afectaba a varios aspectos: la fecha de la reunión de la Curia regia,²³ los asistentes a la misma y la autenticidad de los Decreta y su contenido.²⁴

22. El mejor estudio sobre las copias que se conservan y su edición y traducción, José Manuel Ruiz Asencio, “Los Decreta de la Curia leonesa de 1188. Manuscritos, edición y traducción”, en Emiliano González Díez (dir.) y Esther González Hernández (Coord.), *Las Cortes de León: cuna del parlamentarismo*. Madrid, Cortes Generales – Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2018, 119-140, inserta también ed. facsímil de los *Decreta*, láminas I-XXII, que resuelve las diferencias en la grafía en el documento que se conserva de la Curia de León de 1188 y otras noticias sobre la reunión e incluso la divergencia entre el preámbulo y el final, que, aunque es similar, no es idéntico.

23. La diferencia es fundamentalmente de meses, puesto que desde que Muñoz y Romero la fijó en 1188, al inicio del reinado de Alfonso IX, según él mismo afirma en otro documento dirigido al arzobispo de Compostela, en la que se refiere a una reunión en el claustro de San Isidro de León al principio de su reinado y teniendo en cuenta que éste se inició a finales de enero debió ser pocos meses después, posiblemente entre marzo y julio; Carlos Estepa no fija la fecha, como Muñoz y Romero, por la vía de hecho, sino por la de confirmación posterior en el documento compostelano y otros documentos alfonsinos, proponiendo el mes de julio, a diferencia de otros autores que justifican la celebración en marzo o en abril y concluye, como el resto de los autores, que fue al principio de su reinado, por lo tanto en 1188, planteando que pudo haber dos textos diferentes (una constitución del mismo año y los Decretos, que considera no son de dicha fecha); Carlos Estepa Díez, “La Curia de León en 1188 y los orígenes de las Cortes”, en *Las Cortes de Castilla y León. 1188-1988*. Valladolid, Cortes de Castilla y León, 1990, 21-39.

24. Ruiz Asencio, “Los Decreta de la Curia leonesa de 1188. Manuscritos, edición y traducción”, *op. cit.*, especialmente 129-130. Considero que el mejor de los trabajos sobre este no solo porque resume brevemente la polémica anterior, sino porque analiza desde el punto de vista paleográfico las copias, todas tardías que se conservan y lo que da mucha luz al tema, sobre la autenticidad del contenido del texto, obviamente está descartada su originalidad, como el término “*electis*”, “*electis ciuibus*”, es decir “ciudadanos elegidos”, fundamental para el tema que aquí analizamos, porque es la convocatoria de burgueses lo que supone el cambio de un órgano, la Curia o *Concilium*, a lo que hoy

Además de la fecha, planteaba Carlos Estepa quiénes eran los personajes asistentes a la Curia extraordinaria, si bien, parece que asistieron por primera vez con participación en la Curia los burgueses elegidos (*civibus electis*), lo que produciría la modificación de la institución a partir de entonces de Curia regia extraordinaria a Cortes.

Los Decretos de León de 1188, origen de las Cortes, son el primer texto de carácter territorial del Reino de León, pero realmente de todos los reinos peninsulares, como a partir de ahora lo serán los Ordenamientos de Cortes de los distintos reinos, de forma un poco más tardía, según se fueran convocando Cortes en los mismos. Y este es el hito fundamental que se tiene como herencia medieval en cuanto a la mayor (y mejor) institución que se mantiene actualmente en el imaginario popular, con diferente naturaleza jurídica, como veremos.

Según el texto conservado y las noticias que tenemos sobre la reunión, el rey convocó a los burgueses, lo que nos lleva al motivo de esta inclusión para lo que se han barajado también diferentes hipótesis que nos llevan a la naturaleza de la Curia regia y posteriormente las Cortes.

Y es en este punto donde se abrió una polémica entre las Cortes históricas y las Cortes actuales, iniciada por Francisco Martínez Marina que, estando en Londres en 1810, escribe una extensa carta a la Junta Suprema, en aquel momento presidida por Floridablanca, en la que lo insta a que convoque Cortes,²⁵ porque, como explicitaba Martínez Marina, en su seno se deben resolver los asuntos importantes y en dicha carta alude “a la nación legítimamente representada”,²⁶ si-

denominamos Cortes, por lo que considera que el contenido es auténtico y que estamos ante un problema de transmisión de la fuente.

25. [Francisco Martínez Marina], *Carta sobre la antigua costumbre de convocar las Cortes de Castilla para resolver los negocios graves del Reino*, Londres, Imprenta de Cox, hijo y Baylis, 1810, 2-3. Puede consultarse en Biblioteca Digital Hispánica de la BN. En línea: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000132820&page=1> También puede consultarse en Cervantes virtual: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/carta-sobre-la-antigua-costumbre-de-convocar-las-cortes-de-castilla-para-resolver-los-negocios-graves-del-reino--0/html/ffca1380-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html [fecha de consulta: 30/06/2023]

26. “No habiendo podido conseguir su noble idea en virtud de las razones alegadas en su escrito, pensó que sería medio mas oportuno reunir los hechos de la historia que tuviesen mayor analogía con el estado actual de la España, para convencer á los ignorantes y malignos, que según la practica y costumbre observada constantemente en Castilla debían juntarse las Cortes para resolver los negocios graves é importantes del reino”, solicitud de Jovellanos en la “Advertencia” que precede a la *Carta*, *Ibid*, III.

guiendo las leyes fundamentales autorizadas por las generaciones durante siglos, por lo que establece una línea de continuidad de las Cortes decimonónicas respecto de las Cortes históricas, que es la que predominó durante mucho tiempo, porque la vuelve a exponer como línea argumental en su obra más citada: *Teoría de las Cortes*,²⁷ donde, incluso, adelanta la fecha de convocatoria de Cortes, con representación del estamento popular, al siglo XI, sin demasiado fundamento.

La esencia de su planteamiento es que las Cortes históricas castellano-leonesas eran Parlamentos representativos, que se mantienen a lo largo de siglos y conectan con las Cortes decimonónicas en su intento de enlazar dichas Cortes históricas con las Cortes de Cádiz de 1812.

Esta teoría, a su vez, ha ido derivando hacia la consideración de que había una verdadera representación ciudadana en las Cortes y que se realizó un pacto entre rey y pueblo o reino, en consideración a la cláusula *Quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet*, fórmula en la que subyace la teoría pactista, seguida por numerosos autores, fundamentalmente para la Corona de Aragón y Reino de Navarra y, en menor medida, también en la Corona de León y Castilla.

Así por ejemplo, Piskorski y otros autores,²⁸ como ya había apuntado Martínez Marina (además de considerar que las Cortes nacen también para confirmar al nuevo rey), considera que a partir de la convocatoria de Cortes, la potestad legislativa es compartida entre el rey y las Cortes, lo que posteriormente se ha conocido como la teoría pactista o pactismo, que supone un pacto entre el rey y el reino (al atribuirse los procuradores de las ciudades tal representación) para ejercer la potestad legislativa, mediatizando la solicitud de nuevos ingresos, denominados servicios o pedidos. Por tanto, ven un cierto aire “democrático” en la necesaria presencia de los burgueses, que siempre intentaron ser reconocidos.

En 1974, José Manuel Pérez-Prendes, al que sigo, publicó un libro titulado *Cortes de Castilla*,²⁹ en el que rompía con el planteamiento de Martínez Marina y sus seguidores y argumentaba que la naturaleza jurídica de las Cortes estaba en

27. Martínez Marina, *Teoría de las Cortes o grandes Juntas nacionales de los Reinos de León y Castilla...*, *op. cit.*

28. Piskorski, *Las Cortes de Castilla en el período de tránsito de la Edad Media a la Moderna...*, *op. cit.*

29. José Manuel Pérez-Prendes, *Cortes de Castilla*, Barcelona, Ariel, 1974, posteriormente se reimprimió como *Cortes de Castilla y León. Reimpresión y nuevos estudios*, Edición R. Morán Martín, Madrid, UCM, 2000. También vid. José Manuel Pérez-Prendes, “Cortes de Castilla y León (1188-1988)”, *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid*, 10 monográfico, 1986, 71-85.

el deber de consejo. El fundamento de su teoría está en considerar a las Cortes históricas como herederas de la Curia regia extraordinaria, órgano asesor del monarca altomedieval, que era convocada por el rey para tratar temas importantes del reino y a la que convocaba a altos personajes de la nobleza y clero; a partir de un determinado momento, a finales del siglo XII y esencialmente desde la Curia regia extraordinaria de León de 1188, convoca también a burgueses y desde este momento a la Curia extraordinaria se la denomina Cortes, por lo que mantiene la misma naturaleza de la Curia de la que procede y no cambia a una institución representativa de los tres estamentos, especialmente por la convocatoria de los burgueses, como planteaba Martínez Marina y otros autores, sino que considera tanto a la Curia regia como a las Cortes, como un “instrumento de gobierno, discrecionalmente utilizado por el rey que lo convocó, constituyó e invocó, según y como entendió que era oportuno en cada circunstancia, pero sin que de ahí pueda deducirse sin exageración que pudiese haber constituido una limitación jurídica a sus facultades de legislar, gobernar y juzgar”.³⁰

Asimismo, se separa de la consideración de que la institución sea el inicio de la democracia, como también se ha planteado por algunos historiadores desde Martínez Marina, al considerar a las Cortes históricas como representativas, porque en estos momentos no puede hablarse de tal concepto, al ser una sociedad estamental, cuyo principio básico es la desigualdad ante el Derecho. Incluso de esta teoría ha derivado la consideración de la Junta de Ávila y la llamada Ley perpetua propuesta por los comuneros a Carlos I, como un argumento más de dicha democratización de las Cortes.³¹

Sin embargo, curiosamente, Martínez Marina, en su carta sobre el modo de convocar las Cortes, arriba citada, como “lema” o preámbulo de su texto, recoge una ley de la *Recopilación* que hace referencia, precisamente, al deber de consejo, correspondiente a la petición 16 de las Cortes de Juan II de Madrid de 1419:

Porque en los hechos arduos del reino es necesario el consejo de nuestros subditos y naturales, especialmente de los procuradores de las nuestras cibdades, villas y lugares

30. Pérez-Prendes, “La potestad legislativa en el Reino de León. Notas sobre el Fuero de León, el Concilio de Coyanza y las Cortes de León de 1188”, *op. cit.*, 522.

31. *Vid.*, Remedios Morán Martín, “Quiebra institucional, utopía y mito. El eco de las comunidades de Castilla en el primer liberalismo del siglo XIX. Evocando centenarios (1521-1821), en István Szásdi León-Borja y Dámaso F. Javier Vicente Blanco (Coords.), *El nacimiento del republicanismo español: Los comuneros frente a la monarquía*. Valladolid, Ediciones Páramo, 2023, 463-495.

délos nuestros reinos; por ende ordenamos y mandamos que sobre los tales hechos grandes y arduos se hayan de ayuntar Cortes, y se faga con consejo de los tres estados de nuestros reinos según lo hicieron los reyes nuestros progenitores. (*Ley. II, tit. VII, Lb VI Recopilación*)

No obstante, esta cita, el desarrollo de la carta y de las obras citadas de Martínez Marina derivan hacia la teoría continuista de las Cortes históricas castellano-leonesas y las constitucionales, en una línea ininterrumpida, en cuanto a su naturaleza, a pesar de la discontinuidad de su celebración, como una institución representativa y órgano colegislador con el rey.

Y fueron las teorías de Martínez Marina, muy difundidas las que dejaron una amplia estela en el siglo XIX e incluso en el XX, no solo sobre la consideración de la naturaleza de las Cortes, sino también sobre la función del Derecho foral, de las competencias de los municipios e incluso sobre la consideración de la monarquía, de modo que de la misma forma que en otros territorios de la Península se fue creando el imaginario del foralismo, también en Castilla se tomaron las ideas de Martínez Marina para temas como el surgimiento de las Comunidades de Castilla y la contestación popular ante las arbitrariedades reales.

A modo de conclusión

Exponía José Manuel Pérez-Prendes en uno de sus trabajos que:

A lo largo de la Historia el Derecho ha sido usado como instrumento para alcanzar, mantener o recuperar poder en la vida social. Ese esfuerzo siempre se ha revestido con una justificación idealizante. Por fin, y también lo último, la cultura de cada momento ha impregnado a los redactores de cada discurso jurídico pronunciado en uno y otro tiempo. Resulta así que todo Derecho presenta una unidad alma-cuerpo, más la vestidura y el estilo. Ninguno de esos rasgos es desdeñable para la Historia jurídica, pero tampoco debe olvidarse que se engarzan en una jerarquía interna, vertebradora de su unidad.³²

32. José Manuel Pérez-Prendes, “La frialdad del texto. Comentario al prólogo del “Fuero Viejo de Castilla”, en *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 22, 1998-1999, 297-324. También en *Interpretatio. Revista de Historia del Derecho*, 10, 2004 (Ejemplar dedicado a: Pareceres III (1999-2004) José Manuel Pérez-Prendes Muñoz-Arraco; coord. Por Magdalena Rodríguez Gil), 337-360. En línea: <https://dehesa.unex.es:8443/handle/10662/3278> [fecha de consulta: 01/04/2022] Cito por esta edición.

En gran medida, como iniciaba esta exposición, la Edad Media en la actualidad es vista con la misma óptica de contradicciones que presenta nuestra sociedad: peyorativamente, imputando a la Edad Media cualquier cuestión que nos parezca “poco civilizada”, pero apelando a ella como fundamento de la diversidad jurídica y cultural de nuestras Comunidades Autónomas, en pugna continuada por ser la más consolidada en su historia jurídica y en sus derechos.

Y, de este modo, aflora el denostado Romanticismo decimonónico, de vuelta a la Edad Media, cuando, salvo en la riqueza musical, a nadie interesa ahora ni la pintura, ni la literatura de dicho momento, y, sin embargo, se vuelve en gran medida a lo que considero la faceta jurídico-política del romanticismo, que es el nacionalismo, que surge, se alimenta y revivifica en determinados momentos históricos, como el actual, que retoma gran parte de esa ideología, fragmentadora, como lo era no solo el Derecho foral, sino también el Derecho local, que también se revivifica durante el siglo XIX y se transforma ahora en publicaciones de fueros por Comunidades Autónomas, pero, fundamentalmente, en reivindicaciones nacionalista, contracorriente de un mundo global, sin fronteras.

Fuentes

- Florez, Henrique, *España Sagrada: Theatro geographico historico de la Iglesia de España, origen, divisiones y terminos de todas sus provincias (...) con varias disertaciones críticas para ilustrar la historia eclesiastica de España*. Madrid, 1747-1775, 29 vols., continuada por Manuel Risco, *España Sagrada*, Madrid, 1793, tomo XXXVII. Tiene diferentes imprentas según el tomo. En línea: <https://datos.bne.es/obra/XX1974167.html>
- Martínez Marina, Francisco, *Ensayo histórico-crítico sobre la legislación y cuerpos legales de los Reinos de León y Castilla*. Madrid, En la imprenta de la hija de Joaquin Ibarra, 1808. En línea: <https://bibliotecadigital.jcy.es/es/consulta/registro.do?id=13146>. Hay edición ampliada en dos tomos, Madrid, Imprenta de D. E. Aguado, 1834.
- _____, *Carta sobre la antigua costumbre de convocar las Cortes de Castilla para resolver los negocios graves del Reino*, Ed. Imprenta de Cox, hijo y Baylis, Londres, 1810, 2-3. Puede consultarse en Biblioteca Digital Hispánica de la BN. En línea: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000132820&page=1>
- _____, *Teoría de las Cortes o grandes Juntas nacionales de los Reinos de León y Castilla. Monumento de su constitución política y de la soberanía del pueblo. Con algunas observaciones sobre la lei fundamental de la Monarquía española sancionada por las Cortes generales y extraordinarias, y promulgada en Cádiz a 19 de marzo de 1812*, Madrid, Fermín de Villalpando, 1813, 3. Vols. (hay ediciones en Madrid, Fermín de Villalpando, 1820). En línea: <https://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/es/consulta/registro.cmd?id=1015536>

- _____, *Teoría de las Cortes*, Edición preparada por José Manuel Pérez-Prendes, Madrid, Editora Nacional, 1980, 3 vols.
- Tomás Muñoz y Romero, *Colección de fueros municipales y cartas pueblas de los reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra*. Madrid, Imprenta de Don José María Alonso, 1847. En línea: <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=1871>
- _____, *Un fragmento en galaico-portugués de las Partidas de Alfonso X en el Archivo Histórico de la Nobleza*, Osuna, CP.557, D.1. En línea: <https://www.culturaydeporte.gob.es/cultura/areas/archivos/mc/archivos/nhn/destacados/documentos-destacados/partidas-alfonso-x.html>

Bibliografía

- Altares, Guillermo, “Los historiadores contra la mala prensa de la Edad Media”, *El País*, 18 de julio de 2021. En línea: <https://elpais.com/cultura/2021-07-18/los-historiadores-contra-la-mala-prensa-de-la-edad-media.html>
- Altamira, Rafael, “La Magna carta y las libertades medievales en España”, *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, año 1, n. 2, abril-junio de 1918, 151-163.
- Bravo Lira, Bernardino, “La vigencia de las Partidas en Chile”, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 10, 1985, 43-105.
- Cabrelles Sagredo, M^a Soledad y Fernández García, Ángeles, “Los instrumentos musicales en el Pórtico del Paraíso de la catedral de Orense”, en *Revista Folklore*, n. 450, 2019, 20-28. En línea: <https://funjdiaz.net/folklore/06sumario.php?num=450>
- Cerda, José Manuel, “La presencia de caballeros y ciudadanos en la Curia regia y el origen de las asambleas parlamentarias en Inglaterra y los reinos hispánicos (siglos XII-XIII)”, en *Actas del II Simposio de Jóvenes Medievalistas, Lorca, 2002*, 11-21.
- Díaz, Joaquín y Delgado, Luis, *Instrumentos Musicales en los Museos de Uruña*. Fundación Joaquín Díaz - Museo de la Música - Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Valladolid, 2002.
- Domingues, José, “A Tradição Medieval das Sete Partidas em Portugal”, en Posted on 01/06/2017 por 7PartidasDigital: <https://7partidas.hypotheses.org/692>
- Carlos Estepa Díez, “La Curia de León en 1188 y los orígenes de las Cortes”, en *Las Cortes de Castilla y León. 1188-1988*. Valladolid, Cortes de Castilla y León, 1990, 21-39.
- García Rodulfo, Lisardo, *El código de las Siete Partidas y su supervivencia en el ordenamiento jurídico contemporáneo: sobre la acción de jactancia y otras instituciones jurídicas*. Tesis doctoral Universidad de Jaén, 2020. En línea: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=282234>
- González Díez, Emiliano (dir.) y González Hernández, Esther (Coord.), *Las Cortes de León: cuna del parlamentarismo*, Madrid, Cortes Generales – Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2018.
- López Pita, Paulina, “Comer y beber en la Edad Media: Musulmanes y judíos en la mesa”, en *Historia* 16, n. 223, 1994, 91-101.

- Morán Martín, Remedios, *Derecho local medieval. Un intento de comprensión de la vida de los fueros (siglos X-XIV)*. Madrid, Ed. Iustel, 2022.
- _____, “Quiebra institucional, utopía y mito. El eco de las comunidades de Castilla en el primer liberalismo del siglo XIX. Evocando centenarios (1521-1821), en István Szásdi León-Borja y Dámaso F. Javier Vicente Blanco (Coords.), *El nacimiento del republicanismo español: Los comuneros frente a la monarquía*. Valladolid, Ediciones Páramo, 2023, 463-495.
- Pérez-Prendes, José Manuel, “La potestad legislativa en el Reino de León. Notas sobre el Fuero de León, el Concilio de Coyanza y las Cortes de León de 1188”, en *Fuentes y Estudios de Historia Leonesa*. León, Ed. Centro de estudios e Investigación “San Isidoro”- Caja de España- Archivo histórico Diocesano, León, 1988, 497-544.
- _____, *Cortes de Castilla*, Barcelona, Ariel, 1974.
- _____, *Cortes de Castilla y León. Reimpresión y nuevos estudios*, Edición R. Morán Martín, Madrid, UCM, 2000.
- _____, “Cortes de Castilla y León (1188-1988)”, *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid*, 10 monográfico, 1986, 71-85.
- _____, “La frialdad del texto. Comentario al prólogo del “Fuero Viejo de Castilla”, en *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 22, 1998-1999, 297-324. También en *Interpretatio. Revista de Historia del Derecho*, 10, 2004 (Ejemplar dedicado a: Pareceres III (1999-2004) José Manuel Pérez-Prendes Muñoz-Arraco; coord. Por Magdalena Rodríguez Gil), 337-360. En línea: <https://dehesa.unex.es:8443/handle/10662/3278>
- Piskorski, Wladimir, *Las Cortes de Castilla en el período de tránsito de la Edad Media a la Moderna. 1188-1520* (Introducción y traducción de Claudio Sánchez-Albornoz. Barcelona, Ed. de la Facultad de Derecho, Universidad de Barcelona, 1930).
- Procter, Evelyn S., *Curia y Cortes en Castilla y León, 1072-1295*, Madrid, Cátedra, 1988.
- Ruiz Asencio, José Manuel, “Los Decreta de la Curia leonesa de 1188. Manuscritos, edición y traducción”, en Emiliano González Díez (dir.) y Esther González Hernández (Coord.), *Las Cortes de León: cuna del parlamentarismo*. Madrid, Cortes Generales – Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2018, 119-140.
- Webster, Wentworth, *Les loisirs d'un étranger au pays basque*. Chalon, impr. de E. Bertrand, 1901.

Webgrafía

- Biblioteca Digital Castilla y León: <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/inicio/inicio.do>
- Biblioteca Digital Hispánica (Biblioteca Nacional) <https://www.bne.es/es/catalogos/biblioteca-digital-hispanica>
- BOE, en la colección Leyes Históricas de la Monarquía Española. El régimen foral: https://www.boe.es/biblioteca_juridica/index.php?tipo=L
- Cervantes virtual: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/carta-sobre-la-antigua-costumbre-de-convocar-las-cortes-de-castilla-para-resolver-los-negocios-graves-del-reino--0/html/ffca1380-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html

Dialnet: <https://dialnet.unirioja.es/>

El País: <https://elpais.com/cultura>

Fundación Joaquín Díaz, museo virtual de los instrumentos: <https://www.funjdiaz.net/museo/>

Información europea de Castilla y León: <https://eucyl.jcyl.es/web/jcyl/Eucyl/es/Plantilla-100Detalle/1277999678552/Noticia/1285294852269/Comunicacion>

LeónNoticias: <https://www.leonoticias.com/leon/parlamento-leones-transformo-lenguaje-politica-tocaba-negociar-20230630142709-nt.html>

Unesco. Memoria del Mundo: <https://www.unesco.org/es/memory-world/decreta-leon-1188-oldest-documentary-manifestation-european-parliamentary-system>

La herencia medieval hispana en Hispanoamérica

Martín F. Ríos Saloma

Instituto de Investigaciones Históricas (UNAM)

Interrogarse sobre la legitimidad del estudio de la Edad Media en siglo XXI, particularmente desde América, hace pensar al autor de estas líneas en aquella pregunta que planteara Marc Bloch en su *Introducción a la historia* sobre la legitimidad de la Historia como disciplina humanística y saber científico, presentada bajo la sencilla interpelación de un niño a su padre: “papá [...], ¿para qué sirve la historia?”.¹ En este sentido, glosando al célebre medievalista francés, podríamos preguntar: ¿Cuál es el sentido de estudiar la Edad Media europea en América? A ojos del medievalista, la pregunta podría parecer baladí y la respuesta podría nutrirse con sólidos y complejos argumentos, desde la importancia que tiene el periodo medieval en la forja de Occidente, hasta el hecho de que el proceso de

1. Marc Bloch: *Introducción a la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982, 9.

reconocimiento, conquista y colonización de América desarrollado a partir de finales del siglo XV se hizo, precisamente, con base en las estructuras, dinámicas y tradiciones medievales, tal y como recordó hace algunos años Jérôme Baschet.²

Pero desde una perspectiva americana la pregunta no es banal. De entrada, se puede argumentar, no sin razón, que no hubo Edad Media en el Nuevo Mundo, si por ello entendemos, de manera general, un periodo de la historia de Europa signado por el desarrollo del feudalismo y de la institución monárquica que se extendió entre los siglos IV y XV. Ello ha tenido varias consecuencias prácticas. La más evidente consiste en que como el Medievo se corresponde, en términos generales, con el desarrollo de las culturas teotihuacana, maya y mexica, en Mesoamérica, e incaica, en Perú, durante todo el siglo XX, en los programas de educación básica -al menos en México- se privilegió el estudio de las civilizaciones autóctonas, quedando la Edad Media en un plano secundario.

Por otra parte, los países de América Latina sufren una serie de problemas estructurales que impiden su pleno desarrollo: pobreza, desigualdad, narcotráfico, escasez de recursos hídricos, entre otros. Frente a estas realidades, las agencias de investigación nacionales, los organismos internacionales y los programas de cooperación científica y tecnológica puestos en marcha por la Unión Europea en el marco del Programa Horizonte 2020, privilegian precisamente aquellos proyectos de investigación que puedan contribuir a la solución de dichas problemáticas, o al menos a su mitigación, así como al desarrollo de las naciones del continente americano. Desde esta perspectiva, el estudio de la Edad Media no es prioritario en tanto ello no contribuye, a priori, a la solución de los grandes problemas nacionales.

Estas políticas científicas tienen un corolario institucional, pues las plazas que se abren en las universidades públicas pocas veces se destinan a la Historia mundial y, salvo el caso brasileño, son escasas las que se han ofertado para la Historia medieval en los últimos años, dado que los campos de investigación prioritaria -con toda lógica- están vinculados con los grandes problemas de nuestro tiempo arriba señalados. De todo ello se deriva una primera conclusión: con excepción de los casos brasileño, donde hubo un interés institucional por el estudio de la Edad Media con la constitución de diversas plazas de profesor-investigador, y del argentino, donde las escuelas vinculadas de manera directa o indirecta a la herencia de Claudio Sánchez-Albornoz o José Luis Ro-

2. Jérôme Baschet: *La civilización feudal: Europa del año mil a la colonización de América*. México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

mero mantienen su vigencia, en el resto de la región los estudios medievales son minoritarios, cuando no marginales.

Ante este panorama, cabe entonces preguntarse: ¿qué sentido tiene estudiar y conocer la Edad Media europea en general e hispánica en particular desde América, cuando nos aquejan -el autor de estas líneas escribe desde la orilla americana del Atlántico- problemas tan graves y de urgente solución? ¿Para qué conceder becas de posgrado a estudiantes que pretenden estudiar cualquier aspecto de la sociedad europea comprendido entre los siglos IV y XV cuando esos recursos se podrían dirigir a formar estudiantes en ámbitos tecnológicos o de seguridad? Y si es legítimo estudiar la Edad Media, como en principio lo es cualquier campo del conocimiento, ¿Es viable estudiar la Edad Media desde América Latina?

Naturalmente que acercarse al conocimiento del pasado medieval tiene pleno sentido cuando se comprende que los países latinoamericanos se nutren de una doble tradición cultural: la de las culturas indígenas, con todas sus particularidades, y la mediterránea. En consecuencia, el estudio de la Edad Media resulta en un mejor conocimiento de nuestra propia historia y de los numerosos elementos culturales que dan sentido a la vida cotidiana de las personas en el mundo latinoamericano. Así pues, a lo largo de las siguientes páginas pretendemos responder a tres sencillas interrogantes: ¿Qué elementos medievales continúan vigentes en Hispanoamérica? ¿Son elementos superficiales o se trata de elementos estructurales? ¿Cuáles de ellos serían comunes a toda Hispanoamérica?

En este punto es necesario hacer una aclaración para el lector no familiarizado con la terminología que explica el título del presente capítulo. El término “América”, hace referencia a la masa continental que se extiende desde Alaska hasta la Patagonia. El concepto “Latinoamérica” engloba a los países herederos de la tradición cultural mediterránea y latina y excluye a los Estados Unidos y Canadá, que constituirían la “América anglosajona”. Por su parte, el vocablo “Iberoamérica” comprende a los países que formaron parte en su día de los imperios de España y Portugal respectivamente. “Hispanoamérica”, en fin, hace referencia sólo a aquellas naciones que fueron parte de la Monarquía Hispánica y que, de manera general, se corresponden a los antiguos virreinos de Nueva España y Perú, con sus respectivas capitales en Ciudad de México y Lima.

Si hemos limitado nuestra reflexión a la América hispana es porque a partir del siglo XVI se implementaron formas de conquista, colonización e integración a la monarquía Hispánica comunes, herederas de la tradición castellana, y que fueron distintas de las puestas en marcha por la corona portuguesa, caracterizadas estas últimas, *grosso modo*, por el establecimiento de factorías en los litorales para desarrollar el comercio y extraer recursos naturales. En el caso de la Monar-

quía Hispánica, por el contrario, primó la internación y la conquista del territorio, la integración de las comunidades autóctonas al cuerpo social y político de la monarquía, el establecimiento de diversas instituciones que convirtieron a los dominios americanos en auténticos reinos, la constitución de un orden social y simbólico común, y en fin, la integración de las sociedades nativas a la cristiandad, y, dicho con los términos de la época, a la historia de la salvación.

Con el fin de analizar mejor las problemáticas aquí planteadas hemos dividido el texto en dos partes. En la primera se revisará la visión construida por la historiografía americana a lo largo del siglo XX en torno a la Edad Media. En la segunda parte se abordarán, a manera de ensayo, aquellos elementos surgidos en la Edad Media que continúan vigentes en las sociedades hispanoamericanas.

1. La Edad Media en (y desde) Hispanoamérica, un cambio de paradigma

El estudio científico de la Edad Media en América es relativamente reciente si se compara con la tradición europea. En países como Argentina y México los inicios se remontan a la década de 1920. En el primer caso, el medievalista italiano Clemente Ricci (1873-1946) había realizado un notable esfuerzo por impulsar los estudios medievales y la crítica filológica en la Universidad de Buenos Aires, esfuerzo al que se sumaron jóvenes brillantes como José Luis Romero y Osvaldo A. Machado. En el segundo caso, Alfonso Reyes (1889-1959) se había incorporado al seminario de Ramón Menéndez Pidal en el Centro de Estudios Históricos interesado por el estudio de la filología y literatura medievales y realizó una transcripción moderna del *Cantar del Mío Cid* que aún se sigue utilizando.

Estos primeros acercamientos se vieron reforzados por el arribo de los exiliados republicanos a las distintas naciones latinoamericanas quienes, nutridos por el bagaje académico adquirido durante las décadas de 1920 y 1930, desarrollaron en las instituciones receptoras diversos proyectos intelectuales. En el caso mexicano uno de los más significativos, por ser el libro que puede considerarse la piedra fundacional de los estudios medievales en ese país, fue el coordinado por José Gaos intitulado *Del cristianismo y la Edad Media* (1943), en el que publicó ocho trabajos vinculados con distintos aspectos de la Edad Media elaborados por los estudiantes que habían asistido a su seminario en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

En su prólogo, Gaos señalaba que los textos, “[...] referentes a una realidad como la medieval podían estimular a trabajar [...] sobre la realidad moderna y en especial la americana”. El filósofo, sin embargo, se mostraba

escéptico, o cuanto menos dubitativo, acerca de la posibilidad de estudiar seriamente la Edad Media pues

[...] sobre la [realidad] medieval -escribía- se había trabajado por razón del orden histórico de la serie de cursos. Pero la realidad medieval no es una realidad americana. Para estudiarla aquí no faltan sólo reliquias de ella que sólo se encuentran sobre otros suelos y bajo otros cielos, sino decisivamente la intuición misma de ella que no pueden dar sino sus reliquias.³

El pesimismo de Gaos contrastaba con el de otro antiguo rector de la Universidad Central de Madrid, Claudio Sánchez-Albornoz. En la presentación de los *Cuadernos de Historia de España* contenida en el volumen I, editado en 1944, el abulense señalaba que “La historia española abarca, claro está, la de las gestas, las instituciones, las ideas, el arte y las letras españolas allí donde los españoles alentaron”, pero como en América había numerosas instituciones centradas en el pasado colonial, Sánchez-Albornoz planteaba centrarse, precisamente, en la Edad Media, ámbito de su especialidad:

De intento hemos reducido -afirmaba- el campo de nuestros estudios a la historia europea de España, porque venimos a llenar un vacío de la ciencia argentina; un vacío doloroso para los españoles del nuevo continente; un vacío que, pese a muchos americanos, trunca el conocimiento y la comprensión del pretérito de América: el del estudio y la investigación de la historia española en que hallan sus raíces veinte pueblos hispano-americanos.

Para don Claudio, cicatrizadas las heridas de los movimientos independentistas del siglo XIX, había llegado la hora de cooperar “en el estudio de la historia común, mal conocida aún aquende y allende los mares”.⁴ Y a tal empresa dedicó los cuarenta años de su exilio argentino, como he tenido ocasión de estudiar en otros trabajos.⁵

La visión positiva del medievalista español encontraba un espejo en el mundo anglosajón de la mano de Ernst Kantorowicz, quien llegó a afirmar que “para

3. José Gaos, “Presentación”, *Del cristianismo y la Edad Media*. México, El Colegio de México, 1943, X.

4. Claudio Sánchez-Albornoz, “Presentación”, *Cuadernos de Historia de España*, I y II, 1944, 7.

5. Por ejemplo, Martín Ríos Saloma, “De Europa a América: Claudio Sánchez-Albornoz y la fundación de los *Cuadernos de Historia de España*”, *Medievalismo*, 28, 2018, 235-270.

el historiador de América, también, conviene ser especialista en lo medieval”, queriendo significar con ello la importancia y la necesidad de conocer en profundidad la cultura medieval europea con el fin de explicar mejor el proceso de conformación de la realidad americana a partir del siglo XVI.⁶

Por lo que respecta a los historiadores nacidos en América, uno de los estudiosos que mejor supo expresar la importancia del estudio de la Edad Media, no sólo para explicar la conformación de los pueblos latinoamericanos sino, coherente con su amplia mirada, de la cultura occidental, fue el argentino José Luis Romero quien expresaba al inicio de la década de 1950 que

[...] así ha podido llegarse a una nueva imagen de la Edad Media que no supone solo elementos negativos sino múltiples y numerosísimos elementos positivos, y en la que, independientemente del juicio de valor que suscite en cada uno, aparecen los rasgos de un desarrollo coherente que llega hasta nuestro tiempo y que resulta incomprensible sin el conocimiento de esa época [...].⁷

El otro fue el medievalista mexicano Luis Weckmann, quien había elaborado su tesis doctoral precisamente bajo la guía de Ernst Kantorowicz a propósito de la teoría de la soberanía papal sobre las islas que explicaba las bulas alejandrinas. Tras publicar su tesis, Weckmann editó un *Panorama de la cultura medieval* en el que se preguntaba si se justificaba en México la edición de un libro con semejante título y, sobre todo, ¿si era “útil para una mejor comprensión de nuestra cultura escudriñar algo de su pasado en la vida intelectual e institucional del Medioevo?” Huelga decir que para el historiador mexicano la respuesta era positiva pues dicha cultura constituía, en efecto,

[...] una experiencia fascinante el comprobar la existencia de una línea de continuidad, por así decirlo, natural, que existe entre el Medioevo europeo (especialmente la Edad Media española) y las primeras instituciones y los tempranos modos de vida de la Nueva España, conceptos e instituciones que en buena medida sobreviven hasta nuestros días.⁸

6. “For the historians of the Americas, too, it pays to be a medievalist”. Ernst Kantorowicz,” Introduction” en: Luis Weckmann, *Las bulas alejandrinas de 1493 y la teoría política del papado medieval. Estudio de la supremacía papal sobre las islas (1091-1493)* México, UNAM-Instituto de Historia-UNAM, 1949, 11.

7. José Luis Romero, “Imagen de la Edad Media” en ID, *La cultura occidental. Del mundo romano al siglo XX*, 2ª ed., Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, 73-112, 77 [1953].

8. Luis Weckmann: *Panorama de la cultura medieval. Con una introducción sobre la Edad Media en México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, 3-4.

Décadas después, en su *Herencia medieval de México*, el también diplomático insistía y desarrollaba estas ideas sobre la continuidad del mundo medieval en América Latina en general y en México en particular y añadía, categórico:

Descubrir las raíces medievales de la cultura mexicana no es una tarea arqueológica ni una encuesta únicamente de interés para anticuarios. El legado que nuestro país ha recibido del Medioevo –básicamente de España pero no sólo de ella– forma parte aún de la experiencia diaria del mexicano. Ha perfilado su idiosincrasia en tal medida que no es exagerado decir que, en múltiples aspectos, somos más “medievales” que buena parte del Occidente, y desde luego, más que los propios españoles.⁹

Así pues, frente a las dudas de Gaos, la opinión generalizada desarrollada a lo largo del siglo XX consistió en afirmar que no sólo era posible, sino necesario, estudiar la Edad Media desde América con el fin de comprender mejor la realidad propia, sus herencias y estructuras de origen medieval.

2. ¿Vigencia de la Edad Media en el siglo XXI?

Para responder si la Edad Media sigue vigente en Hispanoamérica en pleno siglo XXI es necesario cuestionarse cuándo ocurrió la conquista de América, si a fines de la Edad Media o en el Renacimiento. No se trata de una pregunta retórica, sino de una interrogante de naturaleza epistémica vinculada al problema de la periodización de la Edad Media –y de la historia de Occidente– en función de unos criterios determinados, pero también de un problema ideológico relacionado con la valoración moral, tanto del proceso de conquista y sus actores como del periodo que hoy conocemos como Edad Media y que todavía es percibido por el gran público como un periodo oscuro y sombrío de la historia europea frente al periodo de esplendor cultural que representa Renacimiento. Es en el marco de esta reflexión que la crítica al pensamiento de Weckmann adquiere pleno sentido. En su afán por revalorizar la Edad Media y reivindicar el pasado medieval como propio –al punto de señalar que los mexicanos eran “más medievales que los propios españoles”– el historiador mexicano buscó “herencias” que tenían un carácter anecdótico como la invocación del nombre de Santiago durante la conquista del siglo XVI o las referencias al mundo de la

9. Luis Weckmann: *La herencia medieval de México*. México, Fondo de Cultura Económica- El Colegio de México, 1994 [1984], 21.

caballería y las novelas de caballería dentro de las crónicas de la conquista, en particular al Amadis de Gaula, entre otros.

Si queremos interrogarnos de manera rigurosa sobre las pervivencias medievales en las sociedades hispanoamericanas contemporáneas tendríamos que establecer, en primer lugar, los elementos estructurales que caracterizarían y definen a la Edad Media occidental. El debate ha sido fecundo y son muchas las posturas, pero me parece que a partir de las propuestas de Alain Guerreau podríamos establecer, al menos cinco: a) una economía basada en la actividad agropecuaria y el comercio; b) un sistema político, jurídico, económico, social y simbólico estructurado en torno a las relaciones de vasallaje (*Dominium*); c) la superposición de jurisdicciones de naturaleza diversa (eclesiástica, laica, regia, señorial, urbana); d) una concepción del mundo marcada por el cristianismo y por su mensaje de salvación, generadora de valores, normas, identidades colectivas y estructuras sociales sancionadas por la Iglesia, entendida en su doble acepción de comunidad de fieles (*Ecclesia*) y de institución y e) la síntesis cultural de las herencias grecolatinas y el mundo germánico.¹⁰

Si bien estos elementos serían propios de la cristiandad latina, es necesario subrayar también que dicha sociedad se mantuvo en contacto permanente con otras dos civilizaciones que, gracias a una multiplicidad de contactos, a veces pacíficos y a veces violentos, dejaron su impronta en la sociedad occidental: el mundo arabo-islámico y el imperio romano de oriente, conocido popularmente como el imperio bizantino. La confrontación con estos dos mundos contribuyó, por una parte, a afirmar la propia identidad religiosa, cultural y política de los reinos occidentales y, por la otra, favoreció fecundos intercambios en ámbitos como la medicina, la geografía, la astronomía, la botánica, el derecho, la filosofía, la literatura, el arte, la economía, el comercio o las técnicas constructivas, entre otros.¹¹ De esta suerte, las experiencias generadas a lo largo de diez siglos entre estas tres civilizaciones en el ámbito mediterráneo se proyectarían a partir de los años finales del siglo XV sobre los espacios atlánticos, dejando su impronta en el continente americano.¹²

10. Alain Guerreau: *El futuro de un pasado: la Edad Media en el siglo XXI*, Barcelona, Crítica, 2002.

11. Juan Vernet: *Lo que Europa debe al islam de España*. Barcelona, El Acantilado, 1999.

12. Martín Ríos Saloma: *El mundo de los conquistadores*. Madrid-México, Sílex-UNAM, 2015, 13-20.

De manera general puede señalarse que el proceso de colonización de la América hispana significó la puesta en valor de las tierras conquistadas mediante el desarrollo de la agricultura y la ganadería sobreponiendo nuevos esquemas de explotación y tenencia de la tierra a las formas autóctonas. La existencia de grandes dominios en el mundo colonial hispano llevó a los especialistas a preguntarse si hubo feudalismo en la América hispana.¹³ A tenor de nuestros conocimientos actuales y gracias a la combinación tanto de la perspectiva de la Historia económica como de la Historia institucional y jurídica, puede afirmarse que el desarrollo de la actividad agropecuaria no significó la existencia del régimen señorial o feudal. Casos como el de Hernán Cortés y el marquesado del Valle, conformado por tierras y pueblos de indios dispersos por el territorio novohispano, fueron más bien la excepción dentro de un régimen político y jurídico que desarrollaba todos los mecanismos a su alcance para afirmar la autoridad real sobre los distintos actores sociales a través de sus representantes y las instituciones, evitando, precisamente, la señorialización del territorio.

En este sentido, la explotación de la mano de obra indígena por parte de los encomenderos durante la primera mitad del siglo XVI no significa, por sí misma, la existencia de un régimen feudal ni señorial, por más que dichos encomenderos fueran poseedores de una mentalidad señorial propia de aquellos tiempos. A ello se suma el hecho de que los encomenderos no tuvieron jurisdicción sobre los grupos indígenas encomendados, quienes, por otra parte, podían acudir a los tribunales y exigir justicia en su propia lengua en tanto que habían sido declarados vasallos del rey desde tiempos de Isabel la Católica, lo que los convertía en hombres libres, condición que se reflejaba en su condición de “vecinos” y “moradores”.

Esta argumentación tiene un corolario sencillo: en ningún lugar de la América hispana se erigieron castillos, signo y símbolo por antonomasia del poder señorial. Ello no significa, no obstante, que no se hayan construido fortificaciones en tierra firme -como el propio palacio de Cortés- o baluartes y fuertes en las zonas costeras, que, aunque tenían una función defensiva y militar frente a los ataques marítimos procedentes del exterior, no poseían las funciones propias de los castillos medievales como articuladores de los territorios y los espacios sociales, económicos y simbólicos.

13. Cito tan sólo dos clásicos, François Chevalier: *La formation des grandes domaines au Mexique. Terre et société aux XVIe-XVIIe siècles*, Paris, Université de Paris, 1952; Enrique Semo: *Historia del capitalismo en México. Los orígenes, 1521-1763*. México, Era, 1973.

Frente a la inexistencia del régimen señorial en la América hispana, encontramos, por el contrario, elementos estructurales de naturaleza diversa que perviven hasta la actualidad, configurando los distintos territorios y la vida cotidiana de sus habitantes.

Desde una perspectiva económica y social, sin duda la más relevante es la estructuración del espacio, la articulación de los territorios y el encuadramiento de las poblaciones a partir de la experiencia medieval hispánica, es decir, a partir de la fundación de ciudades, villas, pueblos, infraestructuras, conventos y parroquias. En muchos casos las nuevas fundaciones se hicieron sobre los núcleos de población preexistentes, como la propia ciudad de México, pero en muchos otros fueron fundaciones nuevas, como la Villa Rica de la Vera Cruz, fundada por Cortés en 1519, o la ciudad de Puebla de los Ángeles, punto intermedio entre la costa del Golfo y la capital del virreinato novohispano.

La toponimia refleja nítidamente el vínculo con las experiencias medievales y pueden encontrarse ejemplos relacionados con el origen y la función de las poblaciones (“Puebla” de los Ángeles; “Torreón”), con las ciudades de la península ibérica que servían de inspiración (Mérida, Valladolid, Guadalajara, Cartagena, León, Córdoba...) o con devociones religiosas (Santa María de los Buenos Aires, Concepción, San José de Costa Rica, Santa Fe de Bogotá). Caso paradigmático es el del Patrón de las Españas que dio nombre a tres ciudades fronterizas -Santiago de Cuba, Santiago de Querétaro y Santiago de Chile- y extendió de manera simbólica su capa protectora sobre los dominios americanos de la Monarquía Hispánica.

El segundo elemento serían las instituciones de origen medieval implantadas en Hispanoamérica y que mantienen su vigencia, así sea actualizadas en función del devenir propio de cada una de las repúblicas surgidas en el siglo XIX. La primera de ellas es la Iglesia, que, con sus jerarquías, templos, ritos, fiestas y devociones continúa enmarcando la vida de una buena parte de la población, independientemente de que se profese el catolicismo. La segunda serían las cámaras de representantes en las que reside la soberanía nacional de cada uno de los estados latinoamericanos. Ciertamente el modelo de las actuales repúblicas no fueron las cortes medievales, sino las Cortes de Cádiz o el Congreso de los Estados Unidos, pero qué duda cabe de que el origen de dichos cuerpos se sitúa en las cortes castellanas que representaban al conjunto del reino y el poder de las ciudades y sus oligarquías. La tercera serían los tribunales de justicia, los cuales encuentran también en la chancillería tardomedieval castellana sus orígenes remotos.

Otro elemento estructural es el cristianismo en su vertiente nicena, que define diversos elementos del mundo occidental. Uno de los más importantes es

sin duda una concepción particular del tiempo que es en sí misma un orden del tiempo de naturaleza escatológica que divide la historia de la humanidad en dos grandes periodos, la historia pagana y la historia de la *salus*. Si la adopción del cristianismo niceno por Roma en el 380 significó una auténtica revolución espiritual y religiosa, la implantación y difusión del cristianismo en el mundo americano fue vista por los evangelizadores del siglo XVI no sólo como signo de la Providencia y sus favores hacia España, sino como el inicio de una nueva era en la que los pueblos paganos quedaban incorporados a la historia de la salvación y a la civilización. Fue así que se estableció un nuevo cómputo del tiempo en función de la vida de Cristo que no sólo sustituyó a las cuentas calendáricas indígenas, sino que instituyó un nuevo calendario litúrgico y sacramental en el que subyace el calendario agrícola europeo, que permite que los países hispanoamericanos participen de las celebraciones religiosas universales propias del cristianismo niceno (Natividad, Epifanía, Semana Santa, Pascua, Asunción, Todos los Santos) y que se desarrollen importantes cultos a diversas advocaciones marianas (Guadalupe, Remedios, Pilar, Luján) y a los santos que dieron nombre a las poblaciones tras la conquista (San Juan, San Martín, San Agustín, Santiago, etc.) Este mismo orden del tiempo -resultado de la simbiosis entre el mundo pagano y el mundo cristiano- es el que ha hecho que se implemente la división en meses, días y horas propias del Medioevo occidental y que el domingo (*Dominus Dei*) marque el inicio de nuestra semana y los ritmos de nuestro cotidiano.

La onomástica y la filiación a partir de las cuales se construye la identidad de los individuos y se construye un sentido de pertenencia dentro de la colectividad es otro de los elementos estructurales originados en la Edad Media que mantienen plena vigencia en el mundo hispanoamericano. Frente a los nombres de tradición indígena como Xóchitl, Citlali, Irazú, Cuauhtémoc, Atahualpa o Nahuel, entre muchos otros, que aún se emplean en diversas regiones de Hispanoamérica, desde el siglo XVI se ha expandido el uso de nombres de tradición occidental procedentes de los mundos griego (Alejandro, Héctor, Sofía, Penélope...), latino (Aurelio, Augusto, César, Marco, Octavio, Aurelia, Diana, Julia, Laura, Patricia...), hebreo (Adán, Abraham, Jesús, Sara, Raquel, Ester, Judith, Miriam...), germánico (Federico, Carlos, Guillermo, Rodrigo, Rodolfo...) o árabe (Omar, Said, Fátima, Jazmín). De igual manera, se han difundido los nombres inspirados en los santos (José, Pedro, Pablo, Juan, Santiago, Esteban, Andrés, Martín, Francisco, Fernando, Antonio...) y santas (Lucía, Úrsula, Cecilia, Marta, Mónica, Isabel, Ana...), las advocaciones marianas (María, Guadalupe, Rosario, Concepción, Dolores, Pilar, Lourdes, Rosario, Luján...) o aquellos vinculados tradicionalmente con la realeza o la nobleza medievales (Blanca, Constanza, Ximena,

Alfonso, Enrique, Luis, Carlos). Basta revisar la lista de estudiantes de cualquier centro educativo para constatar que, a pesar de la pervivencia de los nombres indígenas y la cada vez mayor influencia de los nombres anglosajones, la mayoría de las personas portan nombres de raigambre medieval.

Los apellidos poseen así mismo un origen medieval y están vinculados a las profesiones (Molinero), los lugares de procedencia (del Campo, del Monte, del Río, Castro, Torres), las poblaciones de origen, particularmente de la península ibérica (Ávila, Alcántara, Burgos, Heredia, Medina, Mora, Orduña, Rueda, Zamora), las filiaciones (Fernández, Rodríguez, Martínez, Hernández, Jiménez, López, Sánchez) o con las casas nobiliarias hispanas y sus distintas ramas (Ayala, Guzmán, Lara, Mancera, Mendoza, Velasco, Zúñiga).

El último aspecto estructural estaría integrado por distintos elementos pertenecientes al ámbito de la cultura y el saber procedentes tanto de la Antigüedad clásica como de la Edad Media. Sin duda el más llamativo sería la pervivencia de las artes liberales como sustrato de los programas de enseñanza de la Educación secundaria y el Bachillerato, de tal manera que el *Trivium* (Gramática, Dialéctica, Retórica) y el *Quadrivium* (Aritmética, Geometría, Astronomía y Música) dan forma a los cursos de Español, Matemáticas y Música de todos los escolares de Hispanoamérica.

Las virtudes cardinales (Fortaleza, Templanza, Justicia y Prudencia) y las teologales (Fe, Esperanza y Caridad), por su parte, han guiado desde el siglo XVI -al menos en teoría- el actuar de los funcionarios tanto de quienes estaban al servicio de Su Majestad como de quienes han estado al servicio de la Nación. En todas las capitales hispanoamericanas existen monumentos cívicos donde se representan las virtudes que guían a los hombres políticos hacia el buen gobierno de sus repúblicas, pero existe un país donde los colores de las virtudes teologales (verde, blanco y rojo) dieron origen al lábaro patrio: México.

Los dos elementos que quisiera destacar son la lengua y las universidades. Se ha insistido mucho en los últimos años sobre la importancia del español en el siglo XXI, tanto por la tradición cultural de la que es depositario como por el número de sus hablantes y constituir la lengua vehicular de más de quinientos millones de hispanohablantes. No es este el lugar para debatir si la lengua que se habla desde San Francisco en Estados Unidos hasta la Patagonia es castellano, español o “español de América”. Tampoco lo es para debatir si se trata de una variante arcaizante que utiliza todavía palabras que han entrado en desuso en el castellano peninsular (“alberca”, “zaguán”, “harto”, “prieto”, etc.) o se trata de un castellano más puro. Pero sí lo es para subrayar que, más allá de los acentos y las variantes lingüísticas que lo enriquecen, se trata de una lengua surgida a finales

del siglo X en la zona riojana, que en tiempos de Fernando III y Alfonso X se convirtió en lengua de administración y cultura, y que desde entonces y hasta hoy, nos ha permitido a los hispanohablantes enunciar, nombrar las cosas y pensar el mundo con voz propia. Frente al avance del inglés como lengua de cultura y de ciencia, no está de más recordar el noble y lejano origen de nuestra lengua común y el valor que tiene no solo por condensar diez siglos de historia, sino por haber integrado vocablos procedentes de todas las regiones en las que anidó y que son ahora patrimonio común de los hispanohablantes de aquende y allende el mar. Esa lengua, sobra decirlo, se expresa en los caracteres latinos que constituyen nuestro abecedario y ha encontrado en el *codex* inventado en los siglos postreros del mundo romano el soporte más duradero y popular: no hay un solo escolar hispanoamericano que no haya usado un *codex* (“cuaderno” o “libreta”) para escribir sus primeras letras.

Surgida en la Plena Edad Media en la península itálica, la Universidad encontró pronto su lugar en el seno de la sociedad y la cultura medievales de los reinos de Castilla y León. Herederas directas de las Universidades de Salamanca y Alcalá, las universidades de la América hispana fueron un pilar central de aquellas sociedades. Suprimidas en el azaroso siglo XIX por sus tendencias conservadoras y su anquilosamiento frente a los avances de la ciencia y las exigencias de unas sociedades que se querían modernas y progresistas, renacieron en el siglo XX para la educación de las élites y las clases medias, convirtiéndose en vehículos de promoción social y abriéndose a los sectores más desfavorecidos a partir de la década de 1970. Hoy en día, con sus estructuras, jerarquías, cargos, cuerpos colegiados, ceremonias y atuendos propios, recuerdan sus orígenes medievales. Felizmente ya no se impone un pensamiento único, sino que la generación del conocimiento, la libre discusión de ideas, el cuestionamiento de lo sabido, la convivencia respetuosa, el disenso razonado y su autonomía frente a los poderes constituidos son sus principales valores y su razón de ser. Pero no cabe duda de que hoy, como en el siglo XIII, las palabras de Alfonso X expresadas en las *Partidas* mantienen plena vigencia, pues la Universidad, en esencia, no es otra cosa que el ayuntamiento de maestros y escolares que se reúnen para enseñar y aprender.

Conclusiones

Tras este breve repaso por las pervivencias de la Edad Media en el mundo hispanoamericano contemporáneo es posible enunciar tres conclusiones generales.

La primera de ellas consiste en afirmar que los conceptos “Edad Media” y “Renacimiento” son artificiales y fueron cargados a lo largo de los siglos XVIII

y XIX de sentidos y significados opuestos aún vigentes. En este sentido, se estableció una dicotomía entre una “Edad Media” “oscura” y un “Renacimiento” “brillante”. Por ello, es necesario advertir esta carga ideológica para evitar que el análisis sobre la permanencia de distintos elementos de raigambre medieval en las sociedades hispanoamericanas contemporáneas reproduzca los tópicos negativos o positivos generados en torno a aquel periodo de la historia europea.

Como segunda conclusión podemos afirmar que frente a la dificultad de establecer un corte cronológico en torno a alguna fecha convencional (1453, 1492, 1500) para significar el final de la Edad Media, resulta mucho más operativo concebir al periodo comprendido entre los siglos XII y XVIII como una unidad de sentido histórico, lo que permite no sólo analizar las dinámicas políticas, económicas, ideológicas, militares, sociales, culturales, espirituales y artísticas desarrolladas en el ámbito mediterráneo en aquellas centurias desde una perspectiva de la larga duración -y por lo tanto percibir con mayor nitidez los cortes, las transformaciones y las innovaciones- sino entender la presencia de diversos elementos en el mundo hispano no solo como una “herencia” medieval, sino como el trasvase y la proyección de dichas experiencias, de las cuales participó plenamente la península ibérica. Ello tuvo por resultado el desarrollo de elementos estructurales, fundacionales de los reinos americanos de la Monarquía Hispánica y de las distintas naciones hispanoamericanas a partir del siglo XIX.

Ello nos permite afirmar, en fin, contra lo que opinaba Luis Weckmann, que no somos “más medievales que los españoles”, sino que compartimos una matriz cultural hispana -mediterránea en última instancia- de profundas y luengas raíces que se ha nutrido de las diferentes culturas indígenas y posee su propia historicidad. En cualquier caso, constatada la impronta de la Edad Media en las sociedades hispanoamericanas contemporáneas, queda fuera de toda duda la utilidad y necesidad de su estudio riguroso desde la orilla americana del Atlántico.

Bibliografía

- Baschet, Jérôme, *La civilización feudal: Europa del año mil a la colonización de América*. México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Chevalier, François, *La formation des grandes domaines au Mexique. Terre et société aux XVIe-XVIIe siècles*. París, Université de Paris, 1952.
- Gaos, José, (Dir.), *Del cristianismo y la Edad Media*. México, El Colegio de México, 1943.
- Guerreau, Alain, *El futuro de un pasado: la Edad Media en el siglo XXI*. Barcelona, Crítica, 2002.
- Ríos Saloma, Martín, *El mundo de los conquistadores*. Madrid-México, Sílex-UNAM, 2015.

- _____, “De Europa a América: Claudio Sánchez-Albornoz y la fundación de los *Cuadernos de Historia de España*”, *Medievalismo*, 28, 2018, 235-270.
- Romero, José Luis, *La cultura occidental. Del mundo romano al siglo XX*, 2ª ed., Buenos Aires, Siglo XXI, 2011 [1953].
- Sánchez-Albornoz, Claudio, “Presentación”, *Cuadernos de Historia de España*, 1 y 2, 1944, 7-8.
- Semo, Enrique, *Historia del capitalismo en México. Los orígenes, 1521-1763*. México, Era, 1973.
- Vernet, Juan, *Lo que Europa debe al islam de España*. Barcelona, El Acanalado, 1999.
- Weckmann, Luis, *Las bulas alejandrinas de 1943 y la teoría política del papado medieval. Estudio de la supremacía papal sobre las islas 1091-1493*. México, Instituto de Historia-UNAM, 1949.
- Weckmann, Luis, *Panorama de la cultura medieval. Con una introducción sobre la Edad Media en México*. México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 1962.
- Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, 2ª ed. revisada, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 1994 [1984].

Una Edad Media aún por descubrir. Catálogos y herramientas digitales para acceder a las colecciones de manuscritos iluminados

Laura Fernández Fernández
Universidad Complutense de Madrid

En su libro *Meetings with remarkable manuscripts*, Christopher de Hamel¹ reflexiona sobre el valor de los manuscritos como artefactos complejos, como objetos preciosos y repositorios de información excepcional. Libros utilizados como piezas fundamentales para producir y transferir conocimiento, como elementos de representación y de construcción de identidad, como canales de transmisión de contenidos y de patrones de gusto. Confrontar uno de estos manuscritos nos permite adentrarnos en las múltiples problemáticas de ese sofisticado universo que llamamos Edad Media desde la perspectiva europea, ampliando y enrique-

1. Christopher de Hamel, *Meetings with remarkable manuscripts*. New York, Penguin Press, 2016.

ciendo nuestro imaginario en múltiples aspectos. Conocer en profundidad la dimensión icónica, textual, material y técnica de estos manuscritos nos permite acceder a nuevos ejes de análisis y reflexión, y formular preguntas que nos permitan indagar sobre la producción libraria en este periodo, sobre los agentes involucrados en su encargo, ejecución y uso, sobre la circulación de libros y su capacidad para influir en otros escenarios artísticos, o sobre la creación y desarrollo de comunidades intelectuales.

Gracias a los miles de manuscritos custodiados en numerosas instituciones, la herencia medieval aflora y busca hacerse visible a través de diferentes estrategias de difusión, especialmente en las últimas décadas en las que los códices y documentos han ganado presencia tanto en el contexto académico como entre el gran público. Su estudio e incorporación a la discusión científica resulta fundamental ya que nos aportan diferentes registros de análisis y comprensión de temáticas y contextos culturales muy dispares, además de sorprendernos y emocionarnos por su complejidad, creatividad y belleza. Las colecciones de manuscritos vinculados a figuras o episodios de la historia medieval hispánica conservados tanto en instituciones españolas como en otros países, suponen un eslabón fundamental para los estudios medievales entendidos desde una perspectiva global y son imprescindibles en la transmisión de la herencia medieval tanto en España como en otros lugares. Como ejemplos especialmente significativos podríamos mencionar los *Beatos* o el *Códice Calixtino* junto con otras copias del *Liber Sancti Jacobi*, testimonios que forman parte del Registro Internacional de la Memoria del Mundo de la UNESCO².

Sin embargo, por la complejidad que supone acceder a estas obras, por su dispersión, por su propia materialidad, trabajar con manuscritos medievales, especialmente con manuscritos iluminados, no siempre ha sido una labor fácilmente accesible a la comunidad investigadora, y mucho menos al público general interesado en estas obras. Por ese motivo son fundamentales los catálogos que

2. Según establece la UNESCO este listado “reconoce aquellos documentos, colecciones o fondos documentales que se consideran de mayor relevancia y significación para la Humanidad y cuya pérdida sería irreparable, por lo que deben ser conservados para las generaciones venideras.” Los testimonios relacionados con la herencia española se pueden ver en <https://www.culturaydeporte.gob.es/en/cultura/areas/archivos/mc/registro-memoria-unesco/portada.html> En el portal Google Arts&Culture este programa dispone de una entrada propia a través de la que se puede acceder a los materiales digitalizados en alta resolución y con un sistema de visualización excepcional: <https://artsandculture.google.com/project/memory-of-the-world>

nos permitan explorar y acceder de manera clara y organizada a estas colecciones librarias. Un catálogo bien planteado favorece la relación de datos y la visualización de conexiones entre diferentes ámbitos creativos y productivos, nos ayuda a analizar no solo la gestación y elaboración del libro, también el uso y fortuna de estos materiales, y a reflexionar sobre las dinámicas y patrones aplicados en la creación de las colecciones librarias. Más allá de las dataciones y las atribuciones, en los catálogos de manuscritos iluminados subyacen múltiples posibilidades de investigación y, consecuentemente, de difusión.

En este trabajo haré un breve recorrido por los catálogos de manuscritos iluminados más significativos, tanto en su versión impresa como digital, poniendo el foco principal en aquellos con fondos medievales especialmente destacados y que custodien ejemplares de factura, procedencia o vinculación hispánica, así como en otras herramientas que puedan contribuir a un mayor conocimiento de estos materiales.

1. Catálogos de manuscritos

La catalogación sistemática de manuscritos medievales tiene un muy largo recorrido gracias a los trabajos iniciados en el siglo XIX en los que se recogió la labor de inventariado realizada en los siglos precedentes y se establecieron nuevas pautas de descripción y acceso a los datos³. El catálogo entendido como una herramienta de investigación y un instrumento de conocimiento ha ocupado un papel central en las dinámicas de trabajo de archivos y bibliotecas, y se ha convertido en piedra angular de tesis doctorales y proyectos de investigación en curso. No obstante, al no existir una normativa internacional única, cada institución ha trabajado según unas pautas de recogida y codificación de datos propias, lo que en ocasiones ha causado cierta indefinición, especialmente en lo que se refiere a la catalogación de los elementos de carácter artístico, cuestión que se ha visto potenciada por la ausencia de glosarios comunes consensuados desde la Historia

3. Para cuestiones básicas de este proceso véase Denis Muzerelle, *Vocabulaire codicologique: répertoire méthodique des termes français relatifs aux manuscrits*, Paris, Editions CEMI, 1985. Armando Petrucci, *La descrizione del manoscritto: storia, problemi, modelli*. Roma, Carocci, 2001. Elisa Ruiz, *Introducción a la codicología*. Madrid, Germán Sánchez Ruipérez, 2002. Gregory A. Pass, *Descriptive cataloguing of ancient, medieval, renaissance, and early-modern manuscripts*. Chicago, Association of College and Research Libraries, 2003.

del Arte.⁴ A pesar de estos escollos, presentes por otra parte en la catalogación de otros objetos y documentación, a lo largo del siglo XX y ya en el siglo XXI, ese trabajo ha sido continuado de manera sistemática por parte de archivos, bibliotecas y museos custodios de manuscritos medievales, y se han publicado excelentes catálogos que están contribuyendo a conocer de manera mucho más precisa estas colecciones. También se ha avanzado en los catálogos específicos sobre manuscritos iluminados, objeto principal de este texto, en los que el análisis de los elementos artísticos recibe un amplio desarrollo; no obstante, queda aún mucho trabajo por realizar ya que no disponemos de catálogos de estas características de la mayor parte de las colecciones importantes, si bien existen varios proyectos en curso que confío serán publicados en los próximos años.

2. Catálogos de manuscritos iluminados⁵

Los catálogos de manuscritos iluminados presentan de manera unificada todos aquellos manuscritos con elementos de carácter artístico, tanto aparato icónico –repertorios figurativos– como aparato decorativo –iniciales y motivos ornamentales–, de una determinada colección. Estos repertorios precisan de un enfoque multidisciplinar, ya que además de las imprescindibles referencias de carácter codicológico que todo catálogo de manuscritos debería contemplar, se pone el foco descriptivo y analítico en cuestiones tipológicas, formales, estilísticas, iconográficas y técnicas, además de prestar atención a los datos vinculados a

4. Esta es una problemática especialmente activa en el contexto español. Desde un punto de vista general contamos con valiosos recursos que tienen como base fundamental el trabajo de Muzerelle, *Vocabulaire ...op.cit.*; su adaptación al español: Pilar Ostos, María Luisa Pardo y Elena Rodríguez, *Vocabulario de codicología*. Madrid, Arco Libros, 1997; y al italiano: Marilena Maniaci, *Terminologia del libro manoscritto*. Roma, Istituto per la patologia del libro, Editrice Bibliografica, 1997. Estos glosarios son accesibles en línea: <http://codicologia.irht.cnrs.fr/> Algunas reflexiones y propuestas recientes en Ana Gómez Rabal, Jacqueline Hamesse y Marta Pavón Ramírez (eds.), *El lenguaje del arte evolución de la terminología específica de manuscritos y textos*. Basel, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales (FIDEM), 2019. No obstante los términos artísticos no gozan de consenso. Próximamente se publicará la ficha de catalogación específica de términos artísticos en la que he estado trabajando en los últimos años.

5. Este trabajo no pretende ser una relación exhaustiva de todos los catálogos de estas características publicados hasta el momento, sino poner de manifiesto la problemática específica de estos repertorios y dar a conocer de manera unificada los catálogos más completos y recientes.

contextos productivos, atribuciones y señalar posibles paralelos con otras obras. Estas publicaciones se acompañan de un amplio repertorio de imágenes, lo que contribuye notablemente a la visibilidad e incorporación de estas piezas a las discusiones académicas sobre este periodo.

Una de las bibliotecas con mayor tradición en la catalogación de manuscritos iluminados es sin duda la Österreichischen Nationalbibliothek vinculada a la labor investigadora de Franz Wickhoff quien, a finales del siglo XIX, de manera pionera, y aislada, llamaba la atención sobre la necesidad de conocer y describir adecuadamente estos materiales desde la Historia del Arte y estableció unas pautas básicas para su descripción en las bibliotecas austriacas.⁶ Autores fundamentales en la historia de los manuscritos iluminados como Julius Schlosser y Otto Pächt continuaron con esa importante labor que a día de hoy sigue desarrollándose bajo criterios descriptivos cada vez más amplios. Otto Pächt y Jonathan J.G. Alexander publicaron en los años sesenta el catálogo de manuscritos iluminados de la Bodleian Library en Oxford⁷ que daba continuidad al enfoque y perspectiva de las bibliotecas austriacas. A esta experiencia hay que sumar el trabajo desarrollado en otras instituciones como la Bibliothèque nationale de France (BnF), una de las bibliotecas que mayor atención y sensibilidad han mostrado hacia la dimensión artística de sus colecciones y la publicación de sus resultados, aspecto íntimamente conectado con la labor investigadora de François Avril, bibliotecario de la institución en el Département des Manuscrits, y reputado historiador del arte con el que se formaron y colaboraron en esta labor importantes medievalistas;⁸ o

6. “Beschreibendes Verzeichnis der illuminierten Handschriften in Österreich” (Descriptive Index of Illuminated Manuscripts in Austria). Para una completa relación de los catálogos de manuscritos iluminados en las bibliotecas austriacas véase Martin Roland, “Sto lat katalogowania sredniowiecznych rekopisów iluminowanych w Wiedniu [A Century of Cataloguing Illuminated Manuscripts in Vienna]”, *Z Badań nad Książką i Księgozbiórami Historycznymi (Studies into the History of the Book and Book Collections)*, 3, (2009), 59-73.

7. Otto Pächt y Jonathan J.G. Alexander, *Illuminated Manuscripts in the Bodleian Library*. Vol. 1: German, Dutch, Flemish, French and Spanish Schools; Vol. 2: Italian School; Vol. 3: British, Irish, and Icelandic Schools, with addenda to volumes 1 and 2. Oxford, Clarendon Press, 1966-1973.

8. François Avril y Yolanta Zaluska, *Manuscrits enluminés de la Bibliothèque nationale de France. Manuscrits enluminés d'origine italienne. 1, Vie-XIIIe siècle*. Paris, BnF, 1980. François Avril, Marie-Thérèse Gousset y Claudia Rabel, *Manuscrits enluminés d'origine italienne. 2, XIIIe siècle*. Paris, BnF, 1984; François Avril y Marie-Thérèse

la Bayerische Staatsbibliothek en Munich, también con una larga trayectoria en este sentido y que a través de recientes proyectos de investigación liderados por Ulrike Bauer-Eberhardt ha avanzado notablemente en esta labor.⁹ Igualmente es preciso mencionar el ámbito italiano con publicaciones pioneras como la de la Biblioteca Capitolare de Padova,¹⁰ la Biblioteca Palatina di Parma,¹¹ la Biblioteca Nazionale di Palermo¹², la Biblioteca Ambrosiana¹³ o de la Laurenziana.¹⁴ En los últimos años la Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV) ha desempeñado un papel protagonista en relación al proyecto de investigación “Censimento e catalogazione dei manoscritti miniati della Biblioteca Apostolica Vaticana” dirigido por la profesora Silvia Maddalo e iniciado en el 2004; después de diez años de trabajo, en 2014, publicó el primer volumen de estas características dedicado al fondo Rossiano¹⁵ y desde hace tiempo tam-

Gousset, *Manuscrits enluminés d'origine italienne. 3, XIVe siècle. I, Lomardie-Ligurie ; II, Émilie-Vénétie*. Paris, BnF, 2013 ; François Avril, Jean-Pierre Aniel, Mireille Mentré, Alix Saulnier y Yolanta Zaluska, *Manuscrits enluminés de la péninsule Ibérique*. Paris, BnF, 1983; François Avril y Patricia D. Stirnemann, *Manuscrits enluminés d'origine insulaire : VIIe-XXe siècle*. Paris, BnF, 1987. François Avril y Claudia Rabel, *Manuscrits enluminés d'origine germanique. I. Xe- XIVe siècles*. Paris, BnF, 1996. Laure Rioust, *Manuscrits enluminés d'origine germanique. XVe siècle*. Turnhout, Brepols, 2021. Ilona Hans-Collas y Pascal Schandel, *Manuscrits enluminés des anciens Pays-Bas méridionaux. I. Manuscrits de Louis de Bruges*. Paris, BnF, 2010.

9. Para una referencia general sobre la catalogación de manuscritos iluminados en esta biblioteca véase <https://www.bsb-muenchen.de/en/about-us/projects/cataloguing-of-the-illuminated-manuscripts-of-french-provenance-at-the-bayerische-staatsbibliothek-munich/> . La relación de catálogos de manuscritos iluminados de esta colección en <https://www.bsb-muenchen.de/en/collections/manuscripts/search/#c5323>

10. Antonio Barzon, *Codici miniati. Biblioteca Capitolare della cattedrale di Padova*, 2 vol. Padova, Tipografia Antoniana, 1950.

11. Angelo Ciavarella, *Codici miniati della Biblioteca Palatina di Parma*. Parma, Cassa di Risparmio, 1964.

12. Angela Daneu Lattanzi, *I manoscritti ed incunaboli miniati della Sicilia*. I. Roma, Biblioteca Nazionale di Palermo, 1965.

13. Renata Cipriani, *Codici miniati dell'Ambrosiana. Contributo a un catalogo*. Milano, Neri Pozza, 1968. Recientemente se ha publicado Milvia Bollati y Marco Petoletti, *Manoscritti miniati in Italia della Biblioteca Ambrosiana. Il Trecento*. Roma, Viella, 2022.

14. Annarosa Garzelli, “Codici miniati laurenziani per un catalogo”, *Critica d'arte*, vol. 21, 143 (1975), 19-38 y “Codici miniati laurenziani appunti per un catalogo”, *Critica d'arte*, vol. 21, 144 (1975), 25-40.

15. Silvia Maddalo (ed.), *Catalogo dei Codici Miniati della Biblioteca Vaticana, I: I Manoscritti Rossiani*. Città del Vaticano, BAV, 2014.

bién se están catalogando los manuscritos iluminados del fondo Urbinate. Estos trabajos recogen el espíritu y las valiosas reflexiones sobre la necesidad de la catalogación de manuscritos iluminados discutida en dos congresos, uno celebrado en Roma en 2007 y otro en Viterbo en 2009 y cuyos resultados fueron publicados posteriormente,¹⁶ poniendo de manifiesto la necesaria colaboración entre la Universidad y las instituciones que custodian estos fondos, así como la vinculación de estos procesos de catalogación con proyectos de investigación que permitan la reflexión y el análisis de estas colecciones desde nuevos parámetros de estudio. Resulta ejemplar en ese sentido la labor realizada en el Fitzwilliam Museum y las bibliotecas de los colegios universitarios de Cambridge donde la catalogación de manuscritos iluminados se ha vinculado al “Cambridge Illuminations Research Project” liderado por Stella Payanotova y Nigel Morgan. De esta investigación han surgido varios volúmenes que dan a conocer los manuscritos iluminados custodiados en esas instituciones y en los que los elementos artísticos se desarrollan de manera exhaustiva¹⁷. Por otra parte, este trabajo dio lugar a un nuevo proyecto de muy amplio espectro, “MINIARE”, en el que se estableció un marco de investigación interdisciplinar para estudiar los manuscritos con análisis técnicos no invasivos cuyos resultados se dieron a conocer en dos grandes exposiciones y sus respectivos catálogos, *COLOUR: The Art and Science of Illuminated*

16. Silvia Maddalo, “Ragioni di un progetto”, *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo*, 110/2 (2007), 149-155; Silvia Maddalo y Michela Torquati (eds.), *La catalogazione dei manoscritti miniati come strumento di conoscenza. Esperienze, metodologia, prospettive*. Roma, Istituto Storico per il Medio Evo, 2010. Entre los casos de estudio presentados se encontraba el de la catalogación de los manuscritos iluminados del Archivio di Montecassino a cargo de Giulia Orofino que ha sido publicado en tres volúmenes, 1994-1996-2006.

17. Stella Panayotova y Nigel J. Morgan (eds.), *A Catalogue of Western Book Illumination in the Fitzwilliam Museum and the Cambridge Colleges*. Part One: The Frankish Kingdoms, Northern Netherlands, Germany, Bohemia, Hungary and Austria, The Meuse Region and Southern Netherlands, 2 vols. London/Turnhout, Harvey Miller/Brepols, 2009; Stella Panayotova, Nigel J. Morgan, Susanne Reynolds (eds.), Part Two: Italy and the Iberian Peninsula, 2012; Part Three: France: Volume One: c. 1000 - c. 1250, 2015; Part Four: England, Ireland, Scotland, Wales. Volume One: Insular and Anglo-Saxon Manuscripts, 2014. Azzurra Elena Andriolo, Suzanne Reynolds (eds.), Part Five: Volume One: Books Printed in Italy before 1501, 2017. Véase además Paul Binski y Patrick Zutshi, *Western Illuminated Manuscripts. A Catalogue of the Collection in Cambridge University Library*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Manuscripts,¹⁸ vinculada al recurso digital *ILLUMINATED: Manuscripts in the Making*,¹⁹ y *Medieval Britain in Colour: 500 Years of Illuminated Manuscripts*,²⁰ esta última en colaboración con la University of Durham y el proyecto “The Pigments of British illuminators: a Scientific and Cultural Study”.²¹

Otras instituciones con importantes colecciones de manuscritos iluminados cuentan con índices o inventarios, como la Biblioteca Nacional de Portugal,²² o han publicado en estos últimos años catálogos especializados como el realizado por la Calouste Gulbenkian,²³ pero siguen siendo muchas las colecciones que aún no disponen de estas herramientas. En el caso de las colecciones de manuscritos medievales custodiados en instituciones españolas este trabajo resulta especialmente necesario ya que siguen siendo múltiples las lagunas y la invisibilidad de códices destacados en el marco de los estudios de la historia del libro y de la Edad Media en general, tanto en el contexto académico como para otros públicos. El libro *Manuscritos con pinturas* de Jesús Domínguez Bordona publicado en el año 1933²⁴ sigue siendo una referencia indiscutible en este campo, lo que nos hace reflexionar sobre la urgente necesidad de actualizar estos repertorios y hacerlo acorde a nuevos criterios de investigación. Es preciso destacar el catálogo de la exposición *Luces del norte. Manuscritos iluminados franceses y flamencos de la Biblioteca Nacional de España*,²⁵ realizado por Samuel Gras bajo la dirección de Javier Docampo, en el marco de colaboración institucional entre la Biblioteca

18. <https://colour-illuminated.fitzmuseum.cam.ac.uk/> Stella Panyotova, *Colour. The Art and Science of Illuminated Manuscripts*, Cambridge, Fitzwilliam Museum, 2016.

19. <https://fitzmuseum.cam.ac.uk/research/online-resources/illuminated-manuscripts-in-the-making>

20. <https://fitzmuseum.cam.ac.uk/visit-us/exhibitions/medieval-britain-in-colour-500-years-of-illuminated-manuscripts>

21. <https://gtr.ukri.org/projects?ref=AH%2FR001545%2F1>

22. Francisco Correia, *Inventário da Coleção dos Manuscritos Iluminados da Biblioteca Nacional*. Lisboa, Ministério da Educação e Cultura, 1986. *Inventário dos Códices Iluminados até 1500*. Lisboa, Secretaria de Estado da Cultura, 1994.

23. Joao Carvalho Dias (ed.), *Manuscritos Iluminados Europeus na Coleção Calouste Gulbenkian / European Illuminated Manuscripts in the Calouste Gulbenkian Collection*. Lisboa, Calouste Gulbenkian Museum, 2020.

24. Jesús Domínguez Bordona, *Manuscritos con pinturas. Notas para un inventario de los conservados en colecciones públicas y particulares de España*. 2 vol. Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1933.

25. Samuel Gras y Javier Docampo (dirs.), *Luces del norte. Manuscritos iluminados franceses y flamencos de la Biblioteca Nacional de España*. Madrid, CEEH y BNE, 2021.

Nacional de España (BNE) y el Centro de Estudios Europa Hispánica. En la introducción de la publicación, Docampo, firme defensor del desarrollo de estos recursos como herramientas de investigación, ponía de manifiesto la ausencia de catálogos de manuscritos iluminados en instituciones españolas con la consecuente merma de información artística especializada que ello conlleva.²⁶

3. Catálogos de manuscritos iluminados digitales

La valiosa información de los catálogos impresos en los últimos años se ha visto ampliada y enriquecida por los nuevos catálogos digitales en los que, por primera vez, no solo tenemos acceso a una ficha básica del manuscrito, sino que se puede acceder al objeto digitalizado, parcial o totalmente, lo que amplía y enriquece nuestra investigación. Un acceso que ha traspasado las fronteras del mundo académico y que puede ser utilizado por cualquier persona que tenga curiosidad e interés por consultar una de estas obras, lo que contribuye de manera determinante a la misión de divulgación que tienen las instituciones públicas. Esta labor actualmente forma parte de los planes directores de las principales bibliotecas, archivos y museos internacionales en las que no solo se busca digitalizar el manuscrito, sino hacerlo cumpliendo con el estándar IIIF (International Image Interoperability Framework), lo que favorece la interoperabilidad.²⁷ Esta tecnología no solo permite acceder en remoto a las obras, sino ampliar notablemente las oportunidades de investigación, cotejar materiales de varias instituciones en una misma pantalla, anotar y describir a partir del objeto digital y desde luego enriquecer y ampliar nuestras fuentes y nuestro imaginario visual.²⁸ Son bien co-

26. Javier Docampo, “Manuscritos iluminados franceses y flamencos de la Biblioteca Nacional de España: formación de la colección y proyectos de futuro”, en *Luces...op. cit.*, 23-24.

27. <https://iiif.io/get-started/why-iiif/>

28. La bibliografía sobre las posibilidades que ofrece el entorno digital para la investigación en el campo de los manuscritos medievales tiene ya un amplio desarrollo. Véase Benjamin Albritton, Georgia Henley y Elaine Treharne (eds.), *Medieval Manuscripts in the Digital Age*. Londres y Nueva York, Routledge, 2021. Sobre nuevas herramientas digitales para trabajar de manera específica con manuscritos iluminados resulta de especial interés el artículo Fouad Aouinti, Victoria Eyharabide, Xavier Fresquet y Frédéric Billiet, “Illumination Detection in IIIF Medieval Manuscripts Using Deep Learning”, *Digital Medievalist*, 15(1), (2022), 1-18.

nocidos los proyectos de digitalización de la BAV,²⁹ el portal “Gallica” de la BnF,³⁰ o la Bodleian Library,³¹ por mencionar algunos de los más visibles y en los que el foco fundamental de esta labor se ha puesto en las colecciones de manuscritos iluminados; de hecho en muchos casos las instituciones han compensado su falta de catálogos impresos de estas colecciones con el trabajo desarrollado a partir de sus plataformas, las cuales se actualizan periódicamente e incorporan nuevos materiales digitalizados. No obstante, en muchos casos se nos proporciona el objeto digitalizado o algunas imágenes seleccionadas, pero no tenemos acceso a una ficha catalográfica extensa. Esta disyuntiva, catálogo impreso o catálogo digital, está presente en el panorama científico desde finales de los noventa y ha sido uno de los temas de debate en los foros sobre catalogación de manuscritos iluminados. La British Library comenzó a trabajar en su “Catalogue of Illuminated Manuscripts”³² en la década de los noventa del siglo XX cuando se estaba organizando el traslado de la colección desde el British Museum a la nueva sede

29. El proyecto de digitalización de la Vaticana se inició en 2010 en paralelo a un proceso de reflexión y análisis sobre que debía ser digitalizado y cómo se debía digitalizar. Desde entonces se ha convertido en uno de los proyectos de digitalización de manuscritos de referencia, tanto por la tecnología utilizada como por las oportunidades de estudio que supone acceder a este fondo. Es una lástima que, aunque se utilizan imágenes de alta definición, hayan optado por marcarlas con una visible marca de agua que en muchos casos entorpece la visibilidad de detalles. Se puede acceder al portal general <https://digi.vatlib.it/> A partir de ahí se puede acceder directamente al catálogo de manuscritos: <https://opac.vatlib.it/mss>. En los últimos años la digitalización de la Vaticana se ha vinculado a The Polonsky Project que ha marcado la digitalización de los fondos y ha establecido estrategias de colaboración con otras instituciones como la Bodleian Library <http://bav.bodleian.ox.ac.uk/>

30. Gallica es el nombre de la biblioteca digital de la BnF, “una biblioteca patrimonial y enciclopédica” que permite el acceso a todo tipo de documentos y que inició su labor de digitalización a principios de la década de los noventa dándose a conocer en 1997. La sección dedicada a manuscritos permite hacer búsquedas categorizadas <https://gallica.bnf.fr/html/und/manuscrits/manuscrits?mode=desktop> y da acceso a otras herramientas como el portal “Manuscrits médiévaux. France-Angleterre 700-1200”, un espacio virtual que incluye manuscritos de la BnF y la British Library en un catálogo conjunto: <https://manuscrits-france-angleterre.org/polonsky/fr/content/accueil-fr>

31. Aunque el portal Digital Bodleian surgió en 2015 la biblioteca inició su digitalización en los años noventa. El acceso directo a la colección de manuscritos medievales en <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/collections/western-medieval-manuscripts/>

32. <https://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/welcome.htm>

de la British Library³³. El proyecto se realizó en colaboración con The University of London y con diferentes canales de financiación lo que les permitió digitalizar una gran cantidad de materiales e ir ampliando sus fondos a medida que el proyecto se desarrollaba. Desde entonces, y a partir de una interfaz muy sencilla, puedes realizar búsquedas por colecciones, por signaturas, y acceder a la ficha catalográfica y al manuscrito digitalizado (total o parcialmente); además permite adentrarse en exposiciones virtuales o buscar en los glosarios ilustrados, una de las herramientas con carácter formativo más interesantes para trabajar con este tipo de materiales.³⁴

Entre los catálogos digitales de manuscritos iluminados se ha hecho especialmente visible el portal “Medieval Illuminated Manuscripts” de la Koninklijke Bibliotheek (National Library of the Netherlands) y el Museum Meermano-Westreenianum.³⁵ Esta iniciativa también surgió en la década de los noventa en colaboración con el Department of Computer & Arts of Utrecht University e introdujo desde el principio un elemento diferenciador, el etiquetado de los componentes visuales fundamentales. Además de acceder a los fondos a partir de los campos tradicionales de catálogo (autor, título, signatura, etc.), también se pueden realizar búsquedas a través de campos indexados que incluyen aspectos iconográficos, descripciones, tipo de imagen, iluminadores, lo que la convierte en una herramienta muy útil para estudios histórico-artísticos.³⁶ Y es que más allá de los catálogos digitalizados, en el caso de los manuscritos iluminados estos recursos en línea se están utilizando para complementar y ampliar de manera indexada y categorizada sus contenidos. Las bibliotecas francesas tienen una amplia experiencia a través de “Mandragore”,³⁷ una base de datos de iconografía a partir de los manuscritos iluminados de la BnF, y “Enlumi-

33. Sobre los orígenes de la colección de manuscritos y su ubicación inicial véase Arundell Esdaile, *The British Museum Library: A Short History and Survey*. London, George Allen & Unwin, 1946. Las líneas fundamentales de The British Library como institución independiente en Jane Carr, “The British Library” en Terry D. Webb (ed.), *Building Libraries for the 21st Century: The Shape of Information*. North Carolina, McFarland, 2004, 13-21.

34. <https://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/glossary.asp> El glosario tiene como base la publicación de Michelle P. Brown, *Understanding Illuminated Manuscripts: A Guide to Technical Terms*, London/Malibu, J. Paul Getty Museum and British Library, 1994.

35. <https://manuscripts.kb.nl/>

36. <https://manuscripts.kb.nl/advanced>

37. <https://mandragore.bnf.fr/>

nures”,³⁸ sección de POP (Plateforme Ouverte du Patrimoine) del Ministère de la Culture a través de la que podemos acceder a iluminaciones del resto de las bibliotecas parisinas, o el portal “Initiale”,³⁹ catálogo de manuscritos iluminados de las bibliotecas públicas francesas. También en el ámbito francés, lo que evidencia el compromiso de las instituciones francesas con su patrimonio bibliográfico y las oportunidades de investigación y difusión que supone la digitalización de los manuscritos medievales, es de obligada consulta “Bibliissima”, “une infrastructure numérique multipolaire de recherche fondamentale et de service consacrée à l’histoire de la transmission des textes anciens, de l’Antiquité à la Renaissance en Orient comme en Occident”,⁴⁰ que permite búsquedas concretas por “enluminure et décor” y dispone de un “Thesaurus iconographique” de gran utilidad para búsquedas temáticas.

Otros sitios destacados para acceder a colecciones de estas características son el proyecto “e-codices” a partir del portal Virtual Manuscript Library of Switzerland⁴¹ que engloba las colecciones de las bibliotecas suizas en formato digital y a través de sus índices te permite seleccionar los manuscritos iluminados, o el portal “Manus”⁴² del Istituto Centrale per il Catalogo Unico delle Biblioteche Italiane, que incluye la descripción y digitalización de los manuscritos de las bibliotecas públicas italianas, eclesíasticas y privadas, y que alberga proyectos especiales como “Illuminated Dante Project” y sus completos índices de copistas e iluminadores. Algunas de las colecciones de manuscritos iluminados en instituciones americanas más importantes están agrupadas en un consorcio llamado “Digital Scriptorium”,⁴³ que permite el acceso a sus manuscritos a través de completos índices categorizados; The Morgan Library & Museum⁴⁴ también ha desarrollado un sitio específico dedicado a su colección de manuscritos medievales y renacentistas en el que además de acceder a la digitalización se ha implementado una

38. <https://www.pop.culture.gouv.fr/search/mosaic?base=%5B%22Enluminures%20%28Enluminures%29%22%5D> Véase también la Bibliothèque virtuelle des manuscrits médiévaux (BVMM), creada por el Institut de recherche et d’histoire des textes (IRHT-CNRS) <https://bvmm.irht.cnrs.fr/>.

39. <http://initiale.irht.cnrs.fr/>

40. <https://projet.bibliissima.fr/>

41. <https://www.e-codices.unifr.ch/en>

42. <https://manus.iccu.sbn.it/>

43. <https://digital-scriptorium.org/>

44. <http://ica.themorgan.org/>

búsqueda iconográfica y la descripción de las imágenes es fruto de la colaboración con el Index of Medieval Art⁴⁵ desarrollado en Princeton University.

Con las oportunidades del soporte digital, más allá de las acciones gubernamentales o de importantes instituciones privadas, están surgiendo iniciativas investigadoras de gran interés que permiten visibilizar colecciones menos conocidas y ampliar las referencias y datos a partir de las descripciones detalladas. Un buen ejemplo en ese sentido es el reciente proyecto “Per un catalogo dei codici miniati della Biblioteca Universitaria di Pavia”⁴⁶ en el que además de las descripciones pormenorizadas de los manuscritos también se proporcionan índices de iluminadores, dataciones o categorizaciones temáticas.

3.1. Catálogos de manuscritos iluminados digitales en instituciones españolas

En las instituciones españolas con colecciones importantes de manuscritos iluminados la digitalización tiene una trayectoria desigual. La BNE tiene un largo recorrido a través de Biblioteca Digital Hispánica (BDH),⁴⁷ un portal creado en 2008 en colaboración con Telefónica. BDH proporciona la ficha básica de catalogación del manuscrito y permite su acceso digitalizado en formato pdf, lo que facilita su descarga, pero entorpece su uso en línea. A través de su menú “Descubrir las colecciones” podemos acceder a algunos conjuntos importantes como “Libros de horas” o buscar por “Tipo de material” lo que nos permitirá acotar la búsqueda a “Manuscritos iluminados” y localizar los ejemplares que hayan sido categorizados con esa etiqueta.⁴⁸ En el 2009 se inició la digitalización de los manuscritos medievales de la Biblioteca Lázaro Galdiano que afortunadamente pueden ser vistos en línea.⁴⁹ También se han digitalizado numerosos manuscritos depositados en archivos a través del portal PARES,⁵⁰ aunque no existe una ruta específica unificada para acceder a ellos, lo que dificulta su localización si no co-

45. <https://theindex.princeton.edu/>

46. http://www.bibliotecauniversitariapavia.it/mss_miniati/index.html

47. <http://bdh.bne.es/bnearch/Inicio.do>

48. También se ha creado un espacio específico con la entrada “Manuscritos iluminados” que conduce a un breve texto general y a algunas de las obras más representativas del fondo: <https://www.bne.es/es/colecciones/manuscritos/manuscritos-iluminados>

49. http://www.bibliotecalazarogaldiano.es/mss/Entrada_E02_Coleccion.html

50. <https://pares.culturaydeporte.gob.es/inicio.html>

noces la signatura y no estás familiarizado con la herramienta.⁵¹ Lamentablemente en la Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico no existe ninguna entrada específica para manuscritos, menos aún para manuscritos iluminados, lo que invisibiliza notablemente estos importantes fondos.⁵² Recientemente se ha creado Real Biblioteca Digital⁵³ que da acceso de manera mucho más operativa a las colecciones depositadas en el Palacio Real de Madrid y que además incluye (¡por fin!) un apartado específico para la Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial (RBME digital)⁵⁴ lo que supone un estímulo absoluto para quienes investigamos los fondos de esta institución y, en general, para la comunidad investigadora internacional. Hay que destacar que este portal es el único portal español que por el momento se ha sumado al estándar International Image Interoperability Framework (IIIF)⁵⁵ en su web y permite una visualización de sus fondos común a la de otras grandes bibliotecas internacionales. Otras importantes instituciones como la Real Academia de la Historia⁵⁶ o la Real Academia de la Lengua⁵⁷ cuentan con bibliotecas digitales a través de las que también se puede acceder a sus fondos medievales, muchos de ellos, manuscritos iluminados. En las bibliotecas históricas vinculadas a universidades también se están haciendo esfuerzos importantes y fundamentales para dar acceso a su rico patrimonio bibliográfico a través de diferentes iniciativas de digitalización que permiten el acceso a sus colecciones

51. Sí puedes acceder de manera conjunta a los manuscritos del Archivo de la Corona de Aragón: Códices medievales de Santa María de Ripoll (231 vol.) / Códices medievales de Sant Cugat del Vallès (91 vol.) / Códices medievales de Casa Real (11 vol.) / Códices medievales de Generalitat (4 vol.) / “Varia” (11 vol.) / “Miscelánea”, de diversas procedencias, en su mayoría posteriores al siglo XV (254 vol.). / Fragmentos (ca.400). <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/120545> También están digitalizados los códices del AHN pero para acceder a ellos tienes que hacerlo a través del buscador avanzado seleccionando el archivo y la signatura “Codices” (seleccionando signatura incompleta).

52. Únicamente se puede acotar la búsqueda general por “manuscrito antiguo hasta s. XIX” y ajustar la cronología en el apartado correspondiente.

53. <https://rbdigital.realbiblioteca.es/s/realbiblioteca/page/el-proyecto>

54. <https://rbdigital.realbiblioteca.es/s/rbme/page/introduccion>

55. Real Biblioteca, PN. “International Image Interoperability Framework (IIIF) y Real Biblioteca Digital (RBD)”, *AVISOS. Noticias De La Real Biblioteca*, 27(93), (2021), 1-4. Recuperado a partir de <https://avisos.realbiblioteca.es/index.php/ Avisos/article/view/789>

56. <https://bibliotecadigital.rah.es/es/inicio/inicio.do>

57. En el catálogo se puede acotar la búsqueda por manuscritos: <https://www.rae.es/biblioteca/catalogo/O7373/ID06607908/NT1?ACC=120&FORM=8>

de manuscritos, aunque no existen patrones comunes tecnológicos, de acceso ni de información, lo que no siempre facilita su consulta. Por ejemplo, la Biblioteca Històrica de la Universitat de València ha creado el portal “Somni: Col.lecció digital de fons històric”⁵⁸ con un apartado para manuscritos en general y una entrada específica para el fondo del duque de Calabria; la Biblioteca Històrica de la Universidad Complutense de Madrid ha puesto en funcionamiento el portal “Patrimonio Digital Complutense” con una sección de búsqueda específica para manuscritos,⁵⁹ o la Biblioteca Històrica de Salamanca,⁶⁰ que vincula las digitalizaciones al catálogo general de la Universidad en el portal “Gredos”.⁶¹ Uno de los repositorios más completos es el de la Universitat de Barcelona, con un espacio específico para manuscritos en la sección “Fons antic: manuscrits”.⁶²

No obstante, a pesar del esfuerzo realizado y las oportunidades de investigación y divulgación que supone el acceso digital, más allá de las iniciativas de la BNE, no se ha planteado en ninguna de las instituciones un trabajo específico de catalogación con los manuscritos iluminados y son numerosas las colecciones que siguen estando ausentes de los catálogos digitales. Espero en que esta labor pueda iniciarse y esté disponible en los próximos años.

58. <https://roderic.uv.es/handle/10550/43>

59. <https://patrimonioidigital.ucm.es/s/patrimonio/item-set/937> No obstante no se puede acotar cronológicamente lo que dificulta la localización de los códices medievales en esta herramienta. Afortunadamente se ha renovado el catálogo inicial de José Villamil, *Catálogo de manuscritos existentes en la Biblioteca del Noviciado de la Universidad Central (procedentes de la antigua de Alcalá)*. Madrid, Universidad Central, 1878; el nuevo catálogo está disponible en formato pdf en descarga gratuita: Antonio López Fonseca y Marta Torres Santo Domingo, *Catálogo de manuscritos medievales de la Biblioteca Històrica «Marqués de Valdecilla» (Universidad Complutense de Madrid)*. Madrid, UCM, 2019. <https://www.ucm.es/ediciones-complutense/catalogo-de-manuscritos-medievales> Sobre la colección de manuscritos iluminados véase Helena Carvajal, *Manuscritos medievales iluminados en la Biblioteca Històrica de la Universidad Complutense (siglos IX-XIV)*. Tesis doctoral. Madrid, UCM, 2010.

60. Sobre la colección se da información general en <http://bibliotecahistorica.usal.es/es/colecciones/manuscritos> El catálogo impreso Óscar Lilaó y Carmen Castrillo González, *Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997-2002.

61. <http://bibliotecahistorica.usal.es/es/recursos/biblioteca-digital-repositorio-gredos>

62. <https://crai.uv.edu/recursos-d-informacio/patrimoni-bibliografic/manuscrits>

4. Colaboración institucional internacional en red

El soporte digital también facilita la colaboración institucional y optimiza los recursos existentes para conectar datos a nivel global. Ya hemos visto los portales nacionales que permiten vincular fondos de diferentes instituciones en un mismo país, pero también encontramos proyectos que construyen importantes redes internacionales como los establecidos a través del citado Polonsky Foundation Digitization Project que conecta materiales de la BAV y la Bodleian Library, o la BnF y la British Library. Casos como “Mapping Manuscript Migrations” (MM-M),⁶³ herramienta diseñada para estudiar los manuscritos y su circulación poniendo el foco no solo en las obras, sino en los manuscritos como objetos físicos, los agentes involucrados en su uso y los lugares vinculados a los libros, no podrían plantearse en otro formato.

Entre las opciones colaborativas de mayor interés para el tema que nos ocupa se encuentra el portal “Europeana”, Biblioteca Digital Europea, una iniciativa de la Unión Europea para la digitalización del patrimonio cultural creada en 2008 y que dispone de una red de socios integrada por más de 3700 instituciones con el compromiso de trabajar bajo una normativa y criterios comunes para la digitalización. Esta herramienta nos permite acceder a las colecciones de manuscritos medievales depositados en las instituciones que se han acogido a este consorcio y hacerlo de manera sencilla a través de una entrada única que podemos encontrar en la sección de temas destacados, un indicador claro de la relevancia que tienen estas colecciones en el patrimonio cultural europeo.⁶⁴ El motor nos permite navegar por las colecciones de las instituciones, o hacerlo a través de horquillas cronológicas o bloques temáticos, lo que amplía el espectro de búsqueda de manera impensable hace tan solo unos años. Las instituciones españolas (archivos, bibliotecas y museos) están integradas en este consorcio a través del portal “Hispana” que actúa como agregador de contenidos cumpliendo con el estándar europeo.⁶⁵

63. MMM vincula colecciones del Schoenberg Institute for Manuscript Studies, Bodleian Libraries y del Institut de recherche et d’histoire des textes y en ella participan numerosas instituciones internacionales: <https://mappingmanuscriptmigrations.org/en>

64. <https://www.europeana.eu/es/themes/manuscripts> En el Aula de Europeana, una sección dirigida a recursos educativos, de nuevo encontramos un apartado específico sobre manuscritos medievales, que nos conduce al espacio del proyecto ARMA (The Art of Reading in the Middle Ages) <https://www.medieval-reads.eu/home> “For people who teach in areas related to the manuscripts and the culture of the Middle Ages”.

65. <https://hispana.mcu.es/es/inicio/inicio.do>

No quisiera finalizar este periplo por herramientas digitales de catalogación de manuscritos medievales de carácter colaborativo sin mencionar la base de datos “PhiloBiblon”,⁶⁶ imprescindible para la investigación con manuscritos romances realizados en la península ibérica. Este corpus de datos basado inicialmente en BOOST (Bibliography of Old Spanish Texts) y en el Dictionary of the Old Spanish Language, reúne descripciones de manuscritos ibéricos depositados en instituciones internacionales con sus correspondientes bibliografías, y cuando el manuscrito está digitalizado en ocasiones se incluye su enlace; tanto BETA como BITECA incluyen datos codicológicos que con el paso de los años se han hecho más completos y precisos, ampliando notablemente la información disponible, si bien el campo destinado a “pictorial elements”, cuando lo tiene, resulta insuficiente y parcial. Espero que en el futuro este apartado esté presente en todas las entradas contribuyendo a un mejor conocimiento de los manuscritos iluminados de factura ibérica.

Tal y como hemos visto, en estos últimos años se ha hecho un especial esfuerzo en la digitalización del patrimonio cultural y las colecciones de manuscritos medievales han despertado un especial interés en este proceso. En un momento en el que los temas medievales suscitan una atención destacada desde diferentes ámbitos culturales, muy especialmente en el contexto europeo, es fundamental dar a conocer de manera rigurosa la valiosa herencia intelectual y material de ese periodo y las fuentes primarias son imprescindibles en ese proceso. Aún queda mucho trabajo por hacer en lo que respecta a la digitalización de manuscritos iluminados, su catalogación, etiquetado y accesibilidad, especialmente en las instituciones españolas, no obstante los proyectos en curso suponen una oportunidad investigadora excepcional y abren la puerta a nuevos estudios y a la divulgación de resultados. Gracias a estas herramientas podemos ampliar los contenidos, el enfoque, hacer nuevas comparativas, nuevas preguntas que contribuyan a conocer mejor este periodo, pero además el acceso digital permite que el gran público pueda asomarse desde sus pantallas a una Edad Media mucho más interesante, sofisticada y luminosa.

66. La base de datos está integrada por cuatro repositorios en función del lenguaje utilizado: BETA (Bibliografía Española de Textos Antiguos), BIPA (Bibliografía de la Poesía Áurea), BITAGAP (Bibliografía de Textos Antigos Galegos e Portugueses) y BITECA (Bibliografía de Textos Antics Catalans, Valencians i Balears). PhiloBiblon. Charles B. Faulhaber (Dir.). Bancroft Library. University of California, Berkeley, 1997-. Web: <http://vm136.lib.berkeley.edu/BANC/philobiblon/index.html> Consultada: [30 de mayo de 2023].

Bibliografía

- Albritton, Benjamin, Georgia Henley y Elaine Treharne (eds.), *Medieval Manuscripts in the Digital Age*. Londres y Nueva York, Routledge, 2021.
- Andriolo, Azzurra Elena y Suzanne Reynolds (eds.), *A Catalogue of Western Book Illumination in the Fitzwilliam Museum and the Cambridge Colleges*. Part Five: Volume One: Books Printed in Italy before 1501. London/Turnhout, Harvey Miller/Brepols, 2017.
- Avril, François, Jean-Pierre Aniel, Mireille Mentré, Alix Saulnier y Yolanta Zaluska, *Manuscrits enluminés de la péninsule Ibérique*. Paris, BnF, 1983.
- Avril, François, Marie-Thérèse Gousset y Claudia Rabel, *Manuscrits enluminés d'origine italienne*. 2, XIIIe siècle. Paris, BnF, 1984.
- Avril, François, y Claudia Rabel, *Manuscrits enluminés d'origine germanique*. I. Xe- XIVe siècles. Paris, BnF, 1996.
- Avril, François, y Marie-Thérèse Gousset, *Manuscrits enluminés d'origine italienne*. 3, XIVe siècle. I, Lomardie-Ligurie ; II, Émilie-Vénétie. Paris, BnF, 2013.
- Avril, François, y Patricia D. Stirnemann, *Manuscrits enluminés d'origine insulaire : VIIe-XXe siècle*. Paris, BnF, 1987.
- Avril, François, y Yolanta Zaluska, *Manuscrits enluminés de la Bibliothèque nationale de France*. *Manuscrits enluminés d'origine italienne*. 1, Vie-XIe siècle. Paris, BnF, 1980.
- Barzon, Antonio, *Codici miniati. Biblioteca Capitolare della cattedrale di Padova*, 2 vol. Padova, 1950.
- Binski, Paul, y Patrick Zutshi, *Western Illuminated Manuscripts. A Catalogue of the Collection in Cambridge University Library*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- Brown, Michelle P., *Understanding Illuminated Manuscripts: A Guide to Technical Terms*, London/Malibu, J. Paul Getty Museum and British Library, 1994.
- Carr, Jane, "The British Library" en Terry D. Webb (ed.), *Building Libraries for the 21st Century: The Shape of Information*. North Carolina, McFarland 2004, 13-21.
- Carvajal, Helena, *Manuscritos medievales iluminados en la Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense (siglos IX-XIV)*. Tesis doctoral. Madrid, UCM, 2010.
- Carvalho Dias, Joao (ed.), *Manuscritos Iluminados Europeus na Coleção Calouste Gulbenkian / European Illuminated Manuscripts in the Calouste Gulbenkian Collection*. Lisboa: Calouste Gulbenkian Museum, 2020.
- Cepeda, Isabel Vilares (Coord.), *Inventário dos Códices Iluminados até 1500*. Lisboa, Secretaria de Estado da Cultura, 1994.
- Ciavarella, Angelo, *Codici miniati della Biblioteca Palatina di Parma*. Parma, Cassa di Risparmio, 1964.
- Cipriani, Renata, *Codici miniati dell'Ambrosiana. Contributo a un catalogo*. Milano, Neri Pozza, 1968. Recientemente se ha publicado Milvia Bollati y Marco Petoletti, *Manoscritti miniati in Italia della Biblioteca Ambrosiana. Il Trecento*. Roma, Viella, 2022.
- Correia, Francisco, *Inventário da Coleção dos Manuscritos Iluminados da Biblioteca Nacional*. Lisboa, Ministério da Educação e Cultura, 1986.

- Daneu Lattanzi, Angela, *I manoscritti ed incunaboli miniati della Sicilia*. I. Roma, Biblioteca Nazionale di Palermo, 1965.
- Docampo, Javier, “Manuscritos iluminados franceses y flamencos de la Biblioteca Nacional de España: formación de la colección y proyectos de futuro”, en *Luces del norte. Manuscritos iluminados franceses y flamencos de la Biblioteca Nacional de España*, Madrid, CEEH y BNE, 2021.
- Domínguez Bordona, Jesús, *Manuscritos con pinturas. Notas para un inventario de los conservados en colecciones públicas y particulares de España*. 2 vol. Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1933.
- Esdaile, Arundell, *The British Museum Library: A Short History and Survey*. London: George Allen & Unwin, 1946.
- Fouad Aouinti, Victoria Eyharabide, Xavier Fresquet y Frédéric Billiet, “Illumination Detection in IIF Medieval Manuscripts Using Deep Learning”, *Digital Medievalist*, 15(1), (2022), 1-18.
- Garzelli, Annarosa, “Codici miniati laurenziani appunti per un catalogo”, *Critica d'arte*, vol. 21, 144 (1975), 25-40.
- Garzelli, Annarosa, “Codici miniati laurenziani per un catalogo”, *Critica d'arte*, vol. 21, 143 (1975), 19-38.
- Gómez Rabal, Ana, Jacqueline Hamesse y Marta Pavón Ramírez (eds.), *El lenguaje del arte evolución de la terminología específica de manuscritos y textos*. Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales (FIDEM), 2019.
- Gras, Samuel, y Javier Docampo (dirs.), *Luces del norte. Manuscritos iluminados franceses y flamencos de la Biblioteca Nacional de España*. Madrid: CEEH y BNE, 2021.
- Gregory A. Pass, *Descriptive cataloging of ancient, medieval, renaissance, and early-modern manuscripts*. Chicago, Association of College and Research Libraries, 2003.
- Hamel, Christopher de, *Meetings with remarkable manuscripts*. New York, Penguin Press, 2016.
- Hans-Collas, Ilona, y Pascal Schandel, *Manuscrits enluminés des anciens Pays-Bas méridionaux. I. Manuscrits de Louis de Bruges*. Paris, BnF, 2010.
- Lilao, Óscar, y Carmen Castrillo González, *Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997-2002.
- López Fonseca, Antonio, y Marta Torres Santo Domingo, *Catálogo de manuscritos medievales de la Biblioteca Histórica «Marqués de Valdecilla» (Universidad Complutense de Madrid)*. Madrid, UCM, 2019.
- Maddalo, Silvia (ed.), *Catalogo dei Codici Miniati della Biblioteca Vaticana, I: I Manoscritti Rossiani*. Città del Vaticano, BAV, 2014.
- Maddalo, Silvia y Michela Torquati (eds.), *La catalogazione dei manoscritti miniati come strumento di conoscenza. Esperienze, metodologia, prospettive*. Roma Istituto Storico per il Medio Evo, 2010.
- Maddalo, Silvia, “Ragioni di un progetto”, *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo*, 110/2 (2007), 149-155.
- Maniaci, Marilena *Terminologia del libro manuscritto*. Roma, Istituto per la patologia del libro, Editrice Bibliografica, 1997.

Una Edad Media aún por descubrir

- Muzerelle, Denis, *Vocabulaire codicologique: répertoire méthodique des termes français relatifs aux manuscrits*, Paris, Editions CEMI, 1985.
- Ostos, Pilar, María Luisa Pardo y Elena Rodríguez, *Vocabulario de codicología*. Madrid, Arco Libros, 1997.
- Pächt, Otto, y Jonathan J.G. Alexander, *Illuminated Manuscripts in the Bodleian Library*. Vol. 1: German, Dutch, Flemish, French and Spanish Schools; Vol. 2: Italian School; Vol. 3: British, Irish, and Icelandic Schools, with addenda to volumes 1 and 2. Oxford, Clarendon Press, 1966-1973.
- Panayotova, Stella, Nigel J. Morgan y Susanne Reynolds (eds.), *A Catalogue of Western Book Illumination in the Fitzwilliam Museum and the Cambridge Colleges*. Part Two: Italy and the Iberian Peninsula, London/Turnhout, Harvey Miller/Brepols, 2011; Part Three: France: Volume One: c. 1000 - c. 1250, 2015; Part Four: England, Ireland, Scotland, Wales. Volume One: Insular and Anglo-Saxon Manuscripts, 2014.
- Panayotova, Stella, y Nigel J. Morgan (eds.), *A Catalogue of Western Book Illumination in the Fitzwilliam Museum and the Cambridge Colleges*. Part One: The Frankish Kingdoms, the Netherlands, Germany, Bohemia, Hungary and Austria SET. Cambridge, Fitzwilliam Museum, 2009.
- Panayotova, Stella, *Colour. The Art and Science of Illuminated Manuscripts*, Cambridge, Fitzwilliam Museum, 2016.
- Petrucci, Armando, *La descrizione del manoscritto: storia, problemi, modelli*. Roma, Carocci, 2001.
- PhiloBiblon*. Charles B. Faulhaber (dir.). Bancroft Library. University of California, Berkeley, 1997-. Web: <http://vm136.lib.berkeley.edu/BANC/philobiblon/index.html>
Consultada: [30 de mayo de 2023].
- Real Biblioteca, PN. "International Image Interoperability Framework (IIIF) y Real Biblioteca Digital (RBD)", *AVISOS. Noticias De La Real Biblioteca*, 27(93), (2021), 1-4. Recuperado a partir de <https://avisos.realbiblioteca.es/index.php/Avisos/article/view/789>
- Rioust, Laure, *Manuscrits enluminés d'origine germanique. XVe siècle*. Turnhout, Brepols, 2021.
- Roland, Martin, "Sto lat katalogowania sredniowiecznych rekopisów iluminowanych w Wiedniu [A Century of Cataloguing Illuminated Manuscripts in Vienna]", *Z Badań nad Książką i Księgozbiorami Historycznymi (Studies into the History of the Book and Book Collections)*, 3, (2009), 59-73.
- Ruiz, Elisa, *Introducción a la codicología*. Madrid, Germán Sánchez Ruipérez, 2002.
- Villamil, José, *Catálogo de manuscritos existentes en la Biblioteca del Noviciado de la Universidad Central (procedentes de la antigua de Alcalá)*. Madrid, Universidad Central, 1878.

La contribución de las humanidades digitales al conocimiento y difusión de la herencia cultural hispana

Miguel Ángel Marzal
Universidad Carlos III de Madrid

Sin duda las Humanidades Digitales implican un paradigma de metodología científica sumamente relevante y que proporciona un vasto campo muy atractivo para la investigación aplicada, en muchos ámbitos. Uno de ellos, naturalmente, es la investigación en Historia Medieval, en sus diferentes ámbitos y poliédricos planos. En este caso, atenderemos a su dimensión “cultural”.

Medievalismo y Cultura son dominios muy ambiciosos, especialmente si van a ser analizados desde una perspectiva de Humanidades Digitales, por lo que se hace imprescindible acudir a unas limitaciones y alcances, para que la contribución de este trabajo pueda tener un sentido para los estudiosos.

El análisis tiene como límites de objeto de investigación la perspectiva y metodología que proceden de las técnicas de la Documentación, especialmente referidas a las técnicas más apropiadas para la digitalización de los “documentos”

(concepto en su sentido más lato) y su virtualización (visualización, acceso y difusión en ambientes digitales y virtuales), con el fin de poder editar materiales web. Los objetivos específicos (como nueva limitación) debe ser generar métodos de etiquetación de contenidos digitales documentales para un almacenamiento y organización eficaces y así *constituir bibliotecas y archivos digitales* que permitan un acceso, difusión y comunicación perfectamente útiles y suficientes, así como emplear adecuadamente técnicas que aseguren la estabilidad y permanencia de estos contenidos, un esfuerzo que conecta con las interesantes contribuciones de la *museografía digital o web*. El objetivo general debe ser (otra limitación), por tanto, contribuir eficientemente a la *preservación y conservación* de unos documentos digitalizados y virtualizados, dentro de un ámbito metodológico muy sugerente, cual es la *continuidad digital*.

Desde este panorama, la continuidad digital se proclama un pilar apropiado para convertirse en uno de los fenómenos constitutivos de las Humanidades Digitales en su ámbito epistemológico, y herramienta suficiente para las investigaciones aplicadas, como el conocimiento y difusión de la herencia cultural medieval hispana.

Como en todos los proyectos de investigación, es imprescindible asentar unas “convenciones de investigación” para su aplicación eficaz.

1. Las convenciones

En primer lugar, deben atender a una definición de Humanidades Digitales, conforme a nuestro propósito y objetivos, alejada por tanto de un debate académico, que sobrepasa este estudio. En expresión de la popular enciclopedia digital, Wikipedia, las Humanidades Digitales se entienden como un nuevo campo de investigación, enseñanza y creación, donde las tecnologías de información y comunicación (TIC) generan un espacio de intersección con las Humanidades, del que se obtienen dos resultados: una redefinición de los planteamientos y fundamentación de métodos y principios humanísticos (y de las Ciencias Sociales), junto con una nueva metodología para comunicar y difundir el patrimonio histórico, cultural y documental (en su sentido lato). Se trata de un nuevo modo de plantear aplicaciones y nuevas técnicas de investigación a partir de nuevos principios.¹

1. Susan Hockey, “The History of Humanities Computing”. En: Susan Schriebman, Ray Siemens, John Unsworth (eds.). *Companion to Digital Humanities*, 2004. En línea en: <https://companions.digitalhumanities.org/DH/> [Consulta 23.01.2023]

Este espacio de intersección se basa en la capacidad de las TIC y sus diversas herramientas en procesar datos masivos y analizar información a escala multinivel. Sin duda el efecto es una seria transformación del método científico en las Ciencias Humanísticas (y Sociales), en el que la transdisciplinariedad e interdisciplinariedad se convierten en factores clave, así como la difusión y comunicación de los resultados de investigación se relacionan estrechamente con la virtualización, visualización y diseño web,² de modo que las Humanidades Digitales no son una derivación o “modernización” de las Humanidades clásicas, por cuanto se formulan nuevos objetos y objetivos de investigación, hipótesis y categorías científicas.

Esta dimensión de las Humanidades Digitales hace que, en principio, hayan tenido como espacios privilegiados de desarrollo, las bibliotecas y archivos digitales con sus fondos y estructura, como también los museos y sus colecciones, por cuanto plantea una revisión de la preservación, conservación y restauración de los “objetos culturales”, digitalizados, virtualizados, anotados, etiquetados semánticamente para su conveniente almacenamiento, recuperación y difusión, conforme a las distintas lecturas que el usuario pueda realizar mediante la interactividad de su representación en web.

La solidez de las unidades de información como espacio conveniente para el desarrollo de las Humanidades Digitales ha quedado acreditado con la publicación por parte de un grupo de especialistas del informe *Europe's Digital humanities Landscape: a report from LIBER's Digital Humanities & Digital Cultural Heritage Working Group*.³ En el informe se registran las acciones y en cada una se detallan sus tareas: Captura de datos (descubrimiento, reconocimiento y recopilación de datos, conversión de formatos y transcripción, grabación e imagen); Creación de datos (diseño de interfaz, programación, escritura); Enriquecimiento de datos (editar y limpiar textos, anotar con metadatos o tagsets); Análisis de datos (en su estructura, estilo, contenido, red, espacio, visualización); Interpretación de datos (modelado de flujos, contexto por enriquecimiento de metadatos, apoyo a la teorización y argumentación); Almacenamiento de datos (identificar, almacenar, organizar, preservar); Difusión de datos (publicar y compartir), Meta-actividades (gestión, evaluación, apoyo al proceso educativo).

2. Jeffrey Schnapp, *Digital Humanities. Meet the media guru*, Milán, Egea, 2015.

3. Lotte Wilms, et al. *Europe's Digital humanities Landscape: a report from LIBER's Digital Humanities & Digital Cultural Heritage Working Group*, 2019. Disponible en: <https://zenodo.org/record/3247286#.Y9AES3bMK5e> [Consulta 24.01.2023]

2. Las convergencias

Este marco conceptual nos permite formular unas convenciones que hacen particularmente útiles las convergencias entre las Humanidades Digitales, así concebidas, y las Ciencias de la Documentación.

Las Humanidades Digitales, apuntadas tras la Segunda Guerra Mundial y emergentes con el origen y eclosión de la Web en los 90 del siglo pasado, se convertía en una realidad para la comunidad científica y en una oportunidad, como manifestaba Borgman.⁴ Su personalidad se robustecía como área de conocimiento en cooperación con la Documentación, como bien expone Galina Ruseell,⁵ registrando la aparición y desarrollo de organizaciones profesionales como AHDO, ACH, ALLC, SDH/SEMI y aaDH, también centros de investigación como los Centre for Literary and Linguistic Computing en la Universidad de Cambridge, Centre for Computing in the Humanities en King's College London, University College London, Centre for Digital Humanities; Humanities Computing and Media Centre de la University of Victoria, entre los pioneros, unos centros que cuentan con un espacio digital de coordinación en el CenterNet. También han aparecido Posgrados en Educación Superior, Congresos y Revistas específicos. Se evidencia que es un área de conocimiento perfectamente sólido para una convergencia de intereses, por su naturaleza y propiedades bien definidas.

Por su parte, las Ciencias de la Documentación siempre tuvieron una consideración de ser “una Ciencia para la Ciencia”, por ofrecer un repertorio metodológico de instrumentos y marco conceptual, idóneos en el desarrollo del método científico. Este carácter “auxiliar”, lógicamente, es diverso según la ciencia y contexto de aplicación. La convergencia con las Humanidades Digitales ofrece unos puntos claros de interés:

Convergencia en los objetivos, donde los procesos de digitalización y técnicas para la continuidad digital desde la Documentación desarrollan los modos de captura, estructuración, documentación, preservación y difusión de datos, mediante métodos de tratamiento de Big Data, diseño web, edición digital (y visualización), virtualización (realidades virtual y aumentada) y métricas web.

4. Christine L. Borgman, “The Digital Future is Now: A Call to Action for the Humanities”, *DHQ: Digital Humanities Quarterly*, 3 (4), 2009. En línea en: <http://www.digitalhumanities.org/dhq/vol/3/4/000077/000077.html> [Consulta 23.01.2023]

5. Isabel Galina Russell, (2011). “¿Qué son las Humanidades Digitales?” *Revista Digital Universitaria*, 12 (7). En línea en: <https://www.revista.unam.mx/vol.12/num7/art68/art68.pdf> [Consulta 23.01.2023]

En el ámbito de la Documentación, la digitalización de documentos implica crear una colección digital, en tanto que colección de recursos digitales accesible (editados ya digitalmente o por digitalización de recursos físicos).⁶ Una visión metódica del proceso de digitalización, con su diseño de plan, fases, tareas, objetivos y beneficios la proporciona Díaz Valdés,⁷ con una interesante incidencia en los aspectos técnicos metodológicos.

Aporta, en la nueva dimensión ciberespacial una metodología propia de recolecta, almacenamiento, organización y difusión de unos datos, tratados como *hiperdocumentos* e *hipermedia*, capaces de ser convertidos en información, conocimiento y saber, en una escala de progreso. Cuando un objeto analógico y físico se transforma en digital y virtual adquiere propiedades y requisitos que reclaman unos nuevos métodos de tratamiento, en tanto que realidad poliédrica, según dejó patente en su tesis doctoral María Jesús Lamarca.⁸

Generación de nuevos modelos de investigación, que sustenten nuevas líneas y vías de conocimiento, mediante el concurso de la Lingüística Computacional, Ciencias de la Computación, Cienciometría e Inteligencia Artificial.

Técnicas muy útiles a los objetivos de las Humanidades Digitales, cuales son: los principios y métodos de la Bibliometría (como parte de la Cienciometría, capaz de aplicar principios matemáticos y métodos estadísticos sobre la literatura científica y mejorar su visibilidad, impacto y calidad); los análisis multinivel, como el que puede proporcionar, a modo de ejemplo e ilustración, Gephi, con propiedades muy relevantes,⁹ con unas potencialidades notorias en sus *features*, donde se reconoce como una herramienta complementaria a las estadísticas

6. Kate Cumming, "Metadata for digital collections: A how-to-do-it manual". *Records Management Journal*, 22 (2), 2012, 135-138.

7. Jesús Díaz Valdés, *Digitalización de documentación musical. Una guía de implantación*. E-Archivo UC3M: Trabajo Fin de Máster, dir. J. Robledano, 2017. En línea en: Digitalización de documentación musical. Una guía de implantación (uc3m.es) [Consulta 24.01.2023]

8. María Jesús Lamarca, *Hipertexto: El nuevo concepto de documento en la Cultura de la Imagen*. Universidad Complutense de Madrid (dir. Félix del Valle), 2006, actualizada 2018. En línea en: Tesis: Hipertexto el nuevo concepto de documento en la cultura de la imagen [Consulta 24.01.2023].

9. Mathieu Bastian; Sebastien Heymann; Mathieu Jacomy. "Gephi: an open source software for exploring and manipulating networks". International AAAI Conference on Weblogs and Social Media, 2009. En línea en: <https://gephi.org/publications/gephi-bastian-feb09.pdf> [Consulta 23.01.2023]

tradicionales al recoger el pensamiento visual y el razonamiento, mediante un software para el análisis exploratorio de datos a partir de la Analítica Visual.¹⁰

3. Un ámbito de investigación: el Ciberespacio

Las Ciencias, también en su convergencia, necesitan principios científicos de fundamentación, un objeto de investigación, objetivos e hipótesis, métodos y metodología, elementos que hemos ido describiendo en la argumentación hecha hasta aquí, pero también precisan de un “ámbito”, un campo de aplicación, que, en este caso es el Ciberespacio, entendido como un ámbito virtual, generado por las TIC y herramientas de Internet para ser proyectado en la Web, con el fin de comunicar e interactuar los distintos usuarios, sujetos y también robots, mediante ordenadores y redes digitales, comunidades virtuales para diversos propósitos y compartición de datos, información, conocimientos y saberes a través del desarrollo de destrezas, habilidades y competencias, según el nivel requerido.

En este ámbito, la proyección de las Humanidades Digitales en el Ciberespacio cuenta con unos elementos auxiliares, cuya aplicación ha hecho con éxito la Documentación:

Una nueva dimensión de los *colegios invisibles*, bien definidos en Documentación, y referidos a aquellas comunidades de especialistas que por diferentes canales y modalidades comparten no sólo conocimientos, sino experiencias, descubrimientos y proyectos en la frontera del conocimiento, proporcionando un progreso en la investigación mucho más efectivo y rápido, al margen de los canales clásicos de comunicación y publicación. Las TIC como herramientas y la Web como espacio proporcionan instrumentos como la edición electrónica, listas de distribución, las redes sociales, las comunidades virtuales de interés (en sus muchas modalidades). Es un pilar en la inteligencia colectiva y distribuida, cuya filosofía es palpable en las funcionalidades que propalan herramientas como Pajek, UCINet, Gephi, si bien ahora nos interesa *NodeXL* (NodeXL | Your Social Network Analysis Tool for Social Media (smrfoundation.org)). Los investigadores pueden realizar métricas de trabajo de análisis de redes sociales (centralidad para medir el grado de influencia en una red, grado que permite detectar la naturaleza y densidad de comunicaciones y enlaces, agrupación para un análisis de redes sociales, acceso a importadores de datos en ellas y métricas de red avanzadas

10. Gephi, <https://gephi.org/features/>.

mediante la visualización de datos relacionales). Una exposición desde la óptica documentalista la han proporcionado Derek, Shneiderman y Smith.¹¹

Generación del conocimiento frente a producción del conocimiento, un tipo de investigación y método, sin duda 2.0, por cuanto una investigación no tiene como finalidad la consecución de un producto (si bien se consigue y es saludable en un proyecto de investigación), sino que, siguiendo la tecnología 2.0, el producto es un documento digital al que se accede y se enriquece con nuevas aportaciones, en una constante edición cooperativa (a modo de blog o wiki), de modo que no se pretende producir conocimiento sino crear espacios para *generar* conocimiento. Para una verdadera eficacia en esta generación cooperativa de conocimiento, la Documentación ha ido reconociendo competencias específicas que los investigadores deben adquirir y desarrollar, dentro de una competencia digital específica, la *new media literacy*.¹²

Unos nuevos canales de comunicación en web, cuyos mensajes no son sólo ya textuales e hipertextuales, sino multimedia, icónicos e hipermedia. Son casos paradigmáticos la incorporación de técnicas propias de la realidad extendida o aumentada, como permite, por ejemplo, *wooclap*, una aplicación que permite la edición de comunicación interactiva en tiempo real, usable en un contexto presencial, online o híbrido.¹³ Sumamente interesante, en ámbitos educativos, ha sido la eclosión del fenómeno de la *Khan Academy*, una plataforma donde se editan y comparten contenidos textuales, audiovisuales, virtuales, interactivos, que permiten ser usados a modo de pizarra digital, con probada eficacia en MOOCs (Students' Approaches to Massive Open Online Courses, 2019).

Unos nuevos materiales, recursos, medios web para conocer y saber, como medios normalizados de edición para la Educación y conocimiento, los REA, ODE y OA, que desde la perspectiva documental presentaron Marzal, Calzada y Ruvalcaba. Los REA (Recursos Educativos Abiertos) son tanto contenidos como herramientas e implementaciones (estándares, instrumentos, etc.), en el contexto

11. Derek L. Hansen, Ben Shneiderman and Marc A. Smith, *Analyzing Social Media Networks with NodeXL*. Elsevier Science & Technology, 2ª ed. 2019.

12. Tzu-Bin Lin; Li, Jen-Yi, "Understanding new media literacy: An explorative theoretical framework" *Journal of Educational Technology & Society*, 16 (4), 2013, 160-170.

13. Jérôme Hutain; Nicolas Michinov. "Improving student engagement during in-person classes by using functionalities of a digital learning environment". *Computers and Education*, 183, 2022, 104496. En línea en: Improving student engagement during in-person classes by using functionalities of a digital learning environment - ScienceDirect [Consulta 24.01.2023]

de acceso abierto a la Ciencia, u Open Access, el software de código abierto por el movimiento Open Source Software (oss), y del contenido en general mediante el movimiento Open Content y la iniciativa Open CourseWare. Los ODE (Objetos Digitales Educativos), se caracterizan por el tipo de información representada (textual, audiovisual, virtual, etc.) y por su aplicabilidad en diseños instructivos concretos, fenómenos que determinan sus niveles de granularidad. Esta estructura se proyecta en cuatro niveles, el segundo de los cuales son los OA (Objetos de Aprendizaje, que Barritt y Alderman definieron como una colección independiente de elementos de contenido y medios, un enfoque de aprendizaje (interactividad, arquitectura del aprendizaje, contexto) y unos metadatos empleados para el almacenamiento y búsqueda.¹⁴

La *Virtualización*, entendida como un fenómeno por el que contenidos textuales y digitales, se editan como *Realidad Virtual* y *Realidad Aumentada*. La realidad virtual se presenta como un entorno creado por herramientas web, que generan un espacio “virtual”, esto es con su propia dinámica y visualización, que proporciona al usuario la impresión de un mundo simulado, pero con una sensación de inmersión mediante dispositivos propios. La realidad aumentada, es algo diferente, por cuanto el usuario tiene la experiencia física y tangible de un objeto, pero a través de un dispositivo se le presentan contenidos asociados en cualquier formato (texto, audiovisual, virtual) que “aumenta” y complementa la imagen física. Las experiencias en Museos, Exposiciones o Turismo han dejado una exposición patente de las funcionalidades y posibilidades de ambas herramientas. Como efecto derivado, además, han supuesto una nueva dimensión en la aplicación educativa e investigadora del Gaming y la Gamificación.¹⁵

4. La convergencia de humanidades digitales y documentación para un proyecto: el Fondo Kati

La argumentación hecha hasta aquí se convierte en especialmente útil para presentar de forma más sistémica el diseño de un futuro proyecto de investigación aplicada, que debe inscribirse técnicamente dentro de los parámetros de la con-

14. Chuck Barritt y F. L. Alderman, *Creating a reusable learning objects strategy: Leveraging information and learning in a knowledge economy*, San Francisco, CA, Pfeiffer, 2004.

15. Miguel Ángel Marzal y Eduardo Cruz-Palacios. “Gaming como Instrumento Educativo para una Educación en Competencias Digitales desde los Academic Skills Centres”, *Revista General de Información y Documentación*, 28 (2), 2018, 489-506.

tinuidad digital, científicamente dentro del paradigma de las Humanidades Digitales: un proyecto para la digitalización del Fondo Kati y su proyección en una biblioteca digital patrimonial.

4. 1. El marco para la hipótesis del proyecto

El proyecto que se está diseñando es un hito más en la larga lista de propuestas y acciones tendentes a la conservación y difusión del Fondo Kati, si bien con una marcada perspectiva documentalista y alineándose con las líneas que se apuntan a partir de los proyectos que apoya la biblioteca y se contemplan en su web Humanidades Digitales y en el espacio Unidad UC3M Digital, junto con su estrecha relación con la UTEID (Unidad de Tecnología Educativa e Innovación) y UTEDA (Servicios de Informática y Comunicaciones). La perspectiva documentalista elegida implica los siguientes factores, que determinan su hipótesis y diseño de método.

El primer factor es la consideración archivística. El objeto del proyecto es la rica colección de manuscritos privados de un linaje que se ha dado en llamar Fondo Kati, por lo que podemos considerarlo un *archivo familiar*, en tanto que depósito de documentos producidos por un linaje en un ámbito privado para asegurar el patrimonio familiar (bien por consanguineidad o por asociación regulada entre sus miembros, a modo del concepto de “familia” romana). Archivísticamente, los archivos familiares son cada uno de ellos único (por responder a propios intereses), como única es su estructura, con sus específicos contenidos y organización, además incorporan en el tiempo series de personas físicas o jurídicas allegadas, por lo que tienen lógicas lagunas cronológicas y distintas tipologías de soportes (propios de cada época). El archivo, por titularidad, es privado, lo que le aqueja de los males propios de esta tipología: ausencia de tratamiento y organización profesionales, falta de las medidas de infraestructura apropiadas para su conservación, con un serio riesgo de dispersión de los fondos (por usencia de control objeto de disputas patrimoniales, muy mala difusión).

El segundo factor apunta, pues: la necesidad de proceder a la restauración cuando se pueda (excede a este proyecto), pero especialmente proceder a un plan de preservación de la colección (con atención a la obsolescencia de las técnicas empleadas), así como a su etiquetación, que permita su tratamiento en un archivo-biblioteca digital. En este sentido, cobran una decidida relevancia recursos opensource como *Archivemática* (<https://www.cobdc.net/programarilliure/archivematica-preservacion-digital/>). Busca garantizar la gestión de la información a largo plazo siguiendo el modelo OAIS, permitiendo mantener los formatos ori-

ginales junto con las diferentes versiones de preservación que se hagan. Reconoce como funcionalidades destacadas su servicio de distribución virtualizado (flexible y compatible respecto al sistema del receptor), planes de preservación con un amplio registro de tipologías y formatos, transparencia en el proceso, trazabilidad y autenticidad (registrada en el fichero PREMIS), garantiza la estabilidad en el tiempo y asumir exportaciones de otros softwares.

El tercer factor es diseñar el plan de digitalización, bajo los parámetros de la continuidad digital. El plan debe contemplar la planificación y gestión del proyecto: objetivos, profesionales necesarios, presupuesto y financiación, gestión documental (política, calendario, gastos-ingresos, plan y guía de digitalización, gestión de la calidad), captura y tratamiento digital (parámetros, equipamiento, tecnologías), metadatos (METS) y plan de difusión por compatibilidad con otras colecciones, archivos y bibliotecas digitales.

El cuarto factor es acudir a un estudio de campo para un diagnóstico analítico de aplicación, no tanto sobre las Humanidades Digitales en sí (ya apuntados más arriba), sino desde ámbitos documentalistas. Por ello, son de especial interés, junto con el diseño curricular de algunos Postgrados y Másteres en Educación Superior, las iniciativas como el Laboratory from Humanities Digital (<https://en.unav.edu/web/laboratorio-de-humanidades-digitales/inicio>) de la Universidad de Navarra, la Jornada Madroño *La Biblioteca y las Humanidades Digitales*, del 7 de octubre de 2021, el I Congreso Internacional sobre Humanidades Digitales celebrado en mayo de 2022, o iniciativas de digitalización de sus fondos históricos por parte de muchos archivos españoles, y que la visita a sus diferentes web permiten una colecta de datos sumamente rica.

El origen, devenir, vicisitudes, descripción general, custodia y difusión, se encuentran expuestos y a disposición de interesados y especialistas en la Web de la Fundación Fondo Kati (<https://fundacionfondokati.org/index.html>), donde se recogen las acciones y proyectos de su actual propietario Ismaël Diadié Haïdara, a quien debemos agradecer también nosotros su apoyo y permisos en el intento de hacer viable este proyecto.

El presente proyecto se inscribe en mi línea de investigación, en una estrecha colaboración y simbiótica cooperación con los Centros y Club UNESCO España, con especial mención a Elena López, que además hoy es miembro de CAFRAD (Organisation Intergouvernementale Panafricaine). La línea de investigación del profesor Marzal se inscribe en las líneas del Instituto de investigación Agustín Millares de la UC3M, por lo que se plantea como un futuro proyecto para el grupo de investigación ACRÓPOLIS. El grupo, de hecho, hizo una propuesta y guía, cuya estructura se presenta más adelante.

Para fundamentar la memoria científico-técnica se dedicó el Proyecto Fin de Máster de Joseba Martínez de La Hidalga, bajo mi dirección. Uno de sus resultados fue la publicación de un artículo de revista,¹⁶ que recoge el proyecto y cuya sinopsis presentamos ahora para su ilustración desde la óptica de las Humanidades Digitales.

4.2. El Fondo Kati

El archivo familiar se constituye en el siglo XV en Tombuctú, por Ali b Ziyad al-Quti y su hijo Mahmud Kati, si bien hay manuscritos entre los siglos X y XIX, y consta de una importante colección de documentos andalusíes (también judíos) por ser Al-Andalus el origen de esta familia, y donde ostentaron importantes cargos administrativos y judiciales, pero también literario, por lo que es una documentación de alto interés para el legado andalusí. La familia pervivió y prosperó en el Toledo castellano, hasta los sucesos sangrientos en la ciudad (los fuegos de la Magdalena de 1467). En 1468. El mencionado Ali optó por la emigración, llevándose consigo la colección documental familiar. Tras un proceloso viaje (le llevó al Imperio Turco, La Meca, Magreb, sin duda un itinerario muy interesante), recaló en Gumbu, donde halló refugio seguro. De nuevo, la familia tuvo altos cargos en la corte de los Askia de Songhay (Ali casaría con una tía del emperador Askia), pero además de incorporar una nueva documentación riquísima por su actividad (el hijo de Ali, Mahmud Kati, era príncipe), Ali y Mahmud tuvieron un exquisito cuidado y atención por su archivo dotándole de nuevas incorporaciones, especialmente el archivo de Askia, dándole orden y estructura. Mahmud creaba el *Hizanat Kati* (el fondo Kati). A fines del siglo XVI desaparece el Imperio Songhay y con él la prosperidad de los Kati. Debieron huir de nuevo, esconderse y dispersar su archivo, considerando que así se protegería mejor. Sin embargo, a mitad de siglo XVII, Mahmud Kati II fue recolectando la dividida colección y procedió a nuevas adquisiciones, almacenándolos en Thié. A su muerte se produjo una nueva diáspora. De nuevo, a finales del XVIII, Alfa Ibrahim y su hijo Muhammad Abana, procedieron a la reunificación de la colección y, de nuevo, compra de nuevos documentos (especialmente andalusíes), además procedieron a realizar muy importantes anotaciones en los textos. Los fondos se depositaron en Gunam, cerca de Tombuctú. Nuevas turbulencias aquejaron a padre e hijo

16. Joseba Martínez de La Hidalga; Miguel Ángel Marzal. "Propuesta para la preservación digital y organización en archivos familiares. Estudio de caso: el fondo Kati". *Revista General de Información y Documentación*, 29 (2), 2017, 325-347.

y la colección quedó en manos de Arkia la Toledana (esposa de Abana), quien fallece en 1857 y, sin protección, los fondos se dispersaron. A fines del siglo XIX, los colonizadores franceses manifestaron un interés por encontrar los fondos, incluso realizaron las primeras publicaciones sobre sus documentos. El fondo Kati se mantuvo escondido, amenazado por los fundamentalistas, hasta que Ismaël Daidié se ha dedicado a buscar una definitiva preservación.

Desde el punto de vista archivístico, pues, desde el siglo XVIII la familia no genera documentación, por lo que se entiende como un archivo histórico y cerrado, para el que se pretende una misión de preservación y divulgación. El fondo hoy constaba de más de 7000 manuscritos, si bien Daidié ha logrado recuperar más documentos, hasta llegar hoy a 12.714, de los que 1.102 contienen notas al margen hasta suponer 7.126 textos, con un altísimo valor histórico y cultural, con una información primordial sobre la cultura andalusí, tan escasa, sobre la administración, pero también sobre la vida cotidiana de las poblaciones mudéjares y judías, pero también sobre el Imperio de Songhay.¹⁷

A pesar de su naturaleza familiar, el archivo tiene una gran variedad de temática (su precioso Corán del siglo XI, las obras literarias al-Ihwan, una crónica desde los orígenes del Reino Visigodo hasta finales del siglo XV, y Tarikh al-fattash, otra crónica del valle del Níger, textos de Medicina, Biología, Física, Derecho, Religión) y de tipologías (actas matrimoniales, documentos notariales, de propiedad, pleitos, correspondencia personal y comercial). El análisis de los 7000 manuscritos ha detectado que el 83% de los productores son árabigos, pero el 17% son andalusíes, cristianos y judíos en proporción menguante a este orden. Las lenguas utilizadas son también otro valor: árabe y beréber, pero también romance castellano y hebreo, y en menor medida turco, francés e inglés.

Las unidades documentales son, sin embargo, poco voluminosas (1 a 230 páginas), a veces sueltas, pero algunas tienen preciosas ilustraciones y, como se ha dicho, un conjunto de notas al margen del mayor interés. El formato es variado y también el soporte (pergaminos, origen vegetal, papel verjurado).

Por los avatares históricos del fondo, carece de inventario completo (algunos hechos por I. Diadié), aunque se han realizado algunas acciones sufragadas por la Junta de Andalucía o DKV, entre otros. Por avatares políticos, el fondo Kati carece de atención profesional suficiente, por lo que la colección está sometida a un riesgo muy alto de deterioro y destrucción por agentes físicos, químicos, mecánicos.

17. Ismaël Diadié Haïdara, *Diario de un bibliotecario de Tombuctú*. Córdoba, Almuzara, 2018.

4.3. El Fondo Kati para las Humanidades Digitales

Hasta aquí hemos presentado el Fondo Kati como una “frontera” y espacio donde aplicar los principios de la Continuidad Digital y la Preservación, desde un punto de vista archivístico, en el marco de las Humanidades Digitales, como luego haremos presentación de la propuesta de un plan diseñado para la digitalización de sus fondos. Sin embargo, parece conveniente detenerse, si bien en modo sinóptico, sobre las aportaciones que estos fondos, y su digitalización, pueden aportar al ingente y fundamental proceso de preservación de la herencia medieval hispana.

Sin duda se trata de un archivo familiar de primera magnitud, que arroja luz sobre una etapa y un colectivo, en los que la documentación nunca está sobrada, pero además proporciona una mirada de aquellos que abandonaron los reinos hispánicos, cuando éstos abandonaban la Edad Media. Nos encontramos ante un fondo que proporciona la visión de la “microhistoria”, incluso de la “intrahistoria”: una familia que puso en su biblioteca y archivo el pilar de su ser y permanecer, con sus diferentes procesos de adaptación y aculturación en los diferentes espacios y épocas históricas. La historia de las mentalidades y todas sus manifestaciones quedan patentes y evidentes, con sus pruebas documentales. Precisamente son los datos medievales los que revisten una mayor relevancia, pero, además, los datos específicos sobre esos datos medievales referidos a la península ibérica son preciosos. ¿Cómo podríamos glosar esta relevancia? Quizás atendiendo a los siguientes hitos, tras hacer especial relación de las “joyas” documentales que custodia:

Las iluminaciones de una parte notoria de su documentación medieval representan una aportación estética de indudable importancia por sus estilos, colores y formas, pero también debe atenderse a los principios de edición y de impresión que presentan, un valor para historiadores del Arte y del Libro. Es importante recordar que sus colecciones documentales no son producto de una sola cultura, por lo que no sólo es útil su estudio diacrónico, sino de convivencia de tradiciones estéticas.

Lingüísticamente su valor es inapreciable. Gran parte de la colección está en árabe (si bien están representadas otras lenguas), sin embargo, lo que la convierte en una colección vibrante son sus notas y comentarios, a modo de “glosas”: algunas se escriben en la lengua romance castellana, pero también en el ladino judeo-castellano. Son unos mensajes, pensamientos, comentarios hechos en lengua y mentalidad de la mayor relevancia para la tradición medieval hispana, y del que existe una muy menguada representación. Es todo un reto para el Instituto Cervantes acercarse a la voz de estos hispanos medievales.

Un “espéculo de alteridad”. Sin duda es una colección, que, por mor de los tiempos, tuvo en muchas ocasiones la función del “otro”. Fueron muladíes en Al-Ándalus, fueron mudéjares en los reinos hispánicos, asumieron colecciones de judíos y ladinos, fueron andalusíes en el Magreb. Toda su documentación de gestión administrativa, propiedades, actos sociales, puestos y cargos políticos permitirían comprobar y analizar su mirada como “otro” en la sociedad en la que conviven, y ser observados como “otros” por sus coetáneos.

Las noticias biográficas pueden proporcionar una “narrativa” atractiva en lenguajes de imágenes, lecturas icónicas y discursos cinematográficos. Son innegables sus posibilidades como Objetos Digitales Educativos en el entorno de las nuevas Competencias Digitales para unas Humanidades con nueva perspectiva.

4. 4. Un proyecto de digitalización

El proyecto se ha planteado sobre la siguiente hipótesis, objetivos y método. Las instituciones culturales son conscientes de la necesidad de una política de digitalización para conservar y difundir los fondos, por lo que no es de extrañar que la preservación y conservación del Patrimonio digital sea un objetivo prioritario a la hora de desarrollar protocolos, estándares y formatos específicos de intercambio y almacenamiento de datos, como son el proyecto LOCKSS, el control de formatos (PRONOM), o metadatos de preservación (PREMIS), lo que permitirá optimizar la recuperación, consulta, gestión, difusión, reproducción, almacenamiento y conservación de los documentos existentes en formatos no digitales. Las directrices de la IFLA señalan, además las siguientes razones: incrementar el acceso; mejorar los servicios para un grupo creciente de usuarios; reducir la manipulación y el uso de materiales originales frágiles; ofrecer a la institución oportunidades para el desarrollo de su infraestructura técnica y para la formación técnica de su personal; impulsar el desarrollo de recursos cooperativos; buscar intereses comunes con otras instituciones; aprovechar las oportunidades financieras.

Para realizar un proceso de digitalización son necesarias varias etapas: captura digital del documento; edición de la imagen archivada; selección de formato para el archivo digital; tareas de descripción. Siguiendo el proyecto de digitalización de la Biblioteca Nacional de España para la creación de la Biblioteca Digital Hispánica, se recomiendan unas pautas de actuación: selección de materiales; selección del ejemplar más adecuado para la digitalización; revisión de la catalogación, para adecuarla a estándares actuales; digitalización y generación de masters y derivados, y control de calidad de metadatos e imágenes; carga en el gestor de

objetos digitales e indexación en el motor de búsqueda; marcado automático en el sistema de gestión bibliotecaria para el enlace entre el registro bibliográfico en el catálogo y el documento digitalizado en biblioteca digital.

Además, se hace necesaria la consideración de directrices y recomendaciones que diferentes asociaciones profesionales recomiendan en un plan de digitalización:

- Directrices para proyectos de digitalización de colecciones y fondos de dominio público, que son el resultado del trabajo de un grupo de expertos de IFLA e ICA (International Council on Archives) en 2002. Estas Directrices se enmarcan en de la estrategia de la UNESCO del conocimiento para todos, en una estrecha relación con el Programa “Memoria del Mundo” de la UNESCO.
- Library of Congress. Preservation Guidelines for Digitizing Library Materials. <https://www.loc.gov/preservation/care/scan.html>
- UNESCO. Directrices para la preservación del patrimonio digital en 2003.
- IFLA. Guidelines for Planning the Digitization of Rare Books and Manuscript Collections.
- Los Archivos Nacionales estadounidenses (NARA) publicaron NARA technical guidelines for digitizing archival materials for electronic access (2004).

La Unión Europea ha convertido la digitalización y conservación del patrimonio cultural en una de las bases de sus políticas culturales de los últimos años, visible en las directrices Minerva Technical Guidelines for Digital Cultural Content Creation Programmes (MINERVA EC) o el grupo de expertos en digitalización, Member State Expert Group (MSEG), y unas Recomendaciones sobre la Digitalización y la Accesibilidad en línea del material cultural y la conservación digital, germen de Europea. En escala nacional, son muy útiles la “Guía de la aplicación de la Norma Técnica de Interoperabilidad: Digitalización de documentos”, o “Proceso de Digitalización en la Biblioteca Nacional de España. Biblioteca Digital Hispánica”, entre otros más recientes y también más específicos.

El proyecto, entonces, se ha concretado en una metodología minuciosa, en la que ahora sólo cabe enunciar su estructura que se presenta en objetivos generales, desarrollados en otros específicos, con sus fases metodológicas:

- **Objetivo General 1.1.** Establecer una política para un programa de Continuidad Digital.

Objetivo Específico: Conocer, para su posterior análisis, los instrumentos documentales de identificación y control vinculados a las colecciones que lo componen. Metodología: Fase 1: Determinación de una Política para el Programa de Continuidad Digital por: contacto con las entidades colaboradoras en trabajos previos sobre el Fondo Kati; recopilación de instrumentos documentales existentes de identificación y control; análisis de inventarios, catálogos; elaboración de informe preliminar

- **Objetivo General 1.2.** Definir y desarrollar una política de selección segmentada y fraccionada de los fondos.

Objetivo Específico: Establecer una política de selección segmentada y fraccionada de los fondos que aporte unidad en protocolos y estrategias de actuación destinadas a facilitar su correcta clasificación en función del tipo de formato documental, estado de conservación, temática, iconografía. Metodología: Fase 2: Definición de una Política de Selección de Fondos unitaria por: análisis de recomendaciones y criterios profesionales de selección utilizados en proyectos nacionales e internacionales; definición de los criterios por los que guiar nuestros protocolos para establecer prioridades de digitalización; elaboración de documento base.

- **Objetivo General 1.3.** Analizar el estado de conservación de los fondos para establecer prioridades y definir líneas de actuación en la política de continuidad digital de los fondos

Objetivo Específico: Examinar las distintas colecciones del Fondo Kati para determinar su estado de conservación, identificar amenazas y neutralizar riesgos. Metodología: Fase 3: Análisis del estado de conservación de los fondos por: Realización, siguiendo los criterios, de un examen cuidadoso del estado de conservación; elaboración de un registro de fondos que permita establecer prioridades.

- **Objetivo General 1.4.** Diseñar el procedimiento y método para iniciar un proceso de digitalización.

Objetivo Específico: Generar la infraestructura necesaria, ubicuidad en el proceso (Mali-España), modos de comunicación y transferencia de datos, herramientas, equipos y espacios, conforme a los requisitos exigibles a actuaciones sobre el patrimonio histórico documental, con los medios materiales necesarios; establecer protocolos de catalogación e indización. Metodología: Fase 4: Elaboración de un Plan conjunto de actuaciones en el proceso de digitalización.

- **Objetivo General 1.5.** Establecer los protocolos a partir del sistema de normas seleccionadas, con sus metadatos perceptivos, para digitalizar los contenidos de los fondos para su virtualización y preservación
Objetivo Específico: Crear los protocolos comunes de digitalización de las colecciones del Fondo Kati para su virtualización y preservación, a partir del análisis de normas existentes; realizar un estado del arte sobre los protocolos y las políticas establecidas por otras instituciones para sus propios proyectos para generar los metadatos. Metodología: Fase 5: Elaboración e implementación de protocolos de digitalización; análisis de normas y estándares existentes y protocolos seguidos en la digitalización de fondos patrimoniales a nivel nacional e internacional selección/identificación de pautas-guía del proceso; creación de protocolos específicos; elaboración de un manual de procedimientos; digitalización de los contenidos de las colecciones del Fondo Kati siguiendo el orden de prioridades y despliegue de un sistema seguro de almacenamiento de copias; contratación de empresa especializada para infraestructura de preservación digital.
- **Objetivo General 1.6.** Catalogar los fondos digitalizados a partir de los protocolos de digitalización.
Objetivo Específico: Realizar la catalogación de los fondos digitalizados a partir de los protocolos de digitalización y las características que deriven del software seleccionado para gestionar el repositorio de objetos digitales obtenidos; determinar los niveles de agregación y enriquecimiento de las colecciones de datos para su inserción en otras bibliotecas digitales. Metodología: Fase 6: Catalogación y creación de un repositorio de objetos digitales; adaptación de los procedimientos de catalogación para la indización y captura de metadatos; elaboración de un manual de procedimientos; implementación de la infraestructura necesaria para crear un repositorio de objetos digitales con funcionalidades añadidas.
- **Objetivo General 1.7.** Construir vocabularios específicos y un tesoro para indizar los objetos documentales digitalizados.
Objetivo Específico: Elaborar un tesoro u otros vocabularios controlados necesarios, utilizando para su creación el software libre de gestión de tesauros Tematres. Metodología: Fase 7: Construcción de un tesoro y vocabularios específicos para el repositorio de objetos digitales del Fondo Kati por: análisis de tesauros y glosarios existentes vinculados al Patrimonio Histórico y a Proyectos de Digitalización de fondos patrimoniales históricos; creación y mantenimiento de un tesoro específico;

edición en el software Tematres; aplicación del tesauro; publicación de los datos de las colecciones como Linked Data.

- **Objetivo General 1.8.** Diseñar y planificar un modelo de biblioteca digital del Fondo Kati.

Objetivo Específico: Planificar una biblioteca digital. Metodología: Fase 8: elaboración de un Plan estratégico de la Biblioteca Digital; realización, para su posterior aprobación, de un estudio de viabilidad que posibilite la creación efectiva de la Biblioteca Digital

- **Objetivo General 1.9.** Desarrollar una política de alianzas y cooperación con agentes sociales, entidades e instituciones de cooperación.

Objetivo Específico: Diseñar y desarrollar una política de alianzas y cooperación con entidades oficiales, públicas y privadas que faciliten la colaboración técnica y la captación de fondos. Metodología: Fase 9: Política de alianzas y cooperación estratégica; establecimiento de modos y medios de cooperación técnica, a partir de los estándares de digitalización, preservación e interoperabilidad del tesauro (metadatos y Linked data) con otras unidades de información en el marco de la Unión Europea.

- **Objetivo General 1.10.** Definir, programar y proyectar una política robusta de difusión de resultados.

Objetivo Específico: Diseñar e implementar una política sólida de difusión de resultados del Proyecto que se focalice, no sólo en la difusión externa de resultados, a través de la organización de eventos científicos, publicaciones en ámbitos académicos y profesionales, ediciones especiales de obras pertenecientes al Fondo Kati o de su difusión a través de la web y su integración en redes de bibliotecas y de investigación vinculadas de forma preferente con el Patrimonio Histórico, sino también, con la difusión interna que requiere el desarrollo de éxito del Proyecto - Metodología: Fase 10: Política de difusión de resultados; desarrollo y gestión de un sitio web del proyecto; organización de un Seminario, unas Jornadas y un Congreso final de proyecto.

Así planteado el proyecto, la continuidad digital contemplada en el caso del proyecto de la biblioteca Kati tiene un gran impacto social, académico y científico: como impacto científico, una hipotética conexión estable con las bibliotecas Hispana y Europea, contribuyendo a su difusión, por lo que cualquier erudito, curioso o investigador, puede tener acceso a estos fondos, desde una perspectiva claramente interdisciplinar, por su primera y directa proyección en disciplinas como la Historiografía, Historia (en sus divisiones cronológicas, pero también

por especialidades de diferentes áreas de conocimiento), la Filología, la Historia del Arte, las Bellas Artes y la Biblioteconomía.

Asimismo se espera que la incorporación al programa Memoria del Mundo de UNESCO, que tiene como objetivos “facilitar la preservación del patrimonio documental mundial mediante las técnicas más adecuadas” y “facilitar el acceso universal al patrimonio documental” a la vez que contribuir a “crear una mayor conciencia en todo el mundo de la existencia y la importancia del patrimonio documental”, contribuya a despertar la sensibilidad social y política hacia la conservación del patrimonio documental.¹⁸

El proyecto tiene por vocación también convertirse en un almacén de la Memoria Histórica de España por acoger documentación de protagonistas muy relevantes de la cultura de España en épocas pretéritas. La biblioteca digital y el proceso del propio proyecto debe servir de ineludible fuente de información y material básico para la investigación histórica y filológica, núcleo de proyectos de investigación específicos y de tesis doctorales

Bibliografía

- Barritt, Chuck; Alderman, F.L. *Creating a reusable learning objects strategy: Leveraging information and learning in a knowledge economy*, San Francisco, CA, Pfeiffer, 2004.
- Bastian, Mathieu; Sebastien Heymann; Mathieu Jacomy. “Gephi: an open source software for exploring and manipulating networks”. International AAAI Conference on Weblogs and Social Media, 2009. En línea en: <https://gephi.org/publications/gephi-bastian-feb09.pdf> [Consulta 23.01.2023]
- Borgman, Christine L., “The Digital Future is Now: A Call to Action for the Humanities”, *DHQ: Digital Humanities Quarterly*, 3 (4), 2009. En línea en: <http://www.digitalhumanities.org/dhq/vol/3/4/000077/000077.html> [Consulta 23.01.2023]
- Cumming, Kate, “Metadata for digital collections: A how-to-do-it manual”. *Records Management Journal*, 22 (2), 2012, 135-138.
- Díaz Valdés, Jesús, *Digitalización de documentación musical. Una guía de implantación*. E-Archivo UC3M: Trabajo Fin de Máster, dir. J. Robledano, 2017. En línea en: Digitalización de documentación musical. Una guía de implantación (uc3m.es) [Consulta 24.01.2023]
- Galina Russell, Isabel (2011). “¿Qué son las Humanidades Digitales?” *Revista Digital Universitaria*, 12 (7), 2004 En línea en: <https://www.revista.unam.mx/vol.12/num7/art68/art68.pdf> [Consulta 23.01.2023]
- Haïdara, Ismaël Diadié, *Diario de un bibliotecario de Tombuctú*. Córdoba, Almuzara, 2018.

18. UNESCO. Memoria del Mundo. En línea en: <https://www.unesco.org/es/memory-world>. [Consulta 13.05.2023]

- Hansen, Derek et al. *Analyzing Social Media Networks with NodeXL*. Elsevier Science & Technology, 2ª ed. 2019.
- Hockey, Susan, “The History of Humanities Computing.” En: Susan Schriebman, Ray Siemens, John Unsworth (eds.). *Companion to Digital Humanities*, 2004. En línea en: <https://companions.digitalhumanities.org/DH/> [Consulta 23.01.2023]
- Hutain, Jérôme; Nicolas Michinov. “Improving student engagement during in-person classes by using functionalities of a digital learning environment”. *Computers and Education*, 183, 2022. En línea en: Improving student engagement during in-person classes by using functionalities of a digital learning environment - ScienceDirect [Consulta 24.01.2023]
- Lamarca, María Jesús, *Hipertexto: El nuevo concepto de documento en la Cultura de la Imagen*. Universidad Complutense de Madrid (dir. Félix del Valle), 2006, actualizada 2018. En línea en: Tesis: Hipertexto el nuevo concepto de documento en la cultura de la imagen [Consulta 24.01.2023]
- Lin, Tzu-Bin; Li, Jen-Yi, “Understanding new media literacy: An explorative theoretical framework” *Journal of Educational Technology & Society*, 16 (4), 2013, 160-170.
- Martínez de La Hidalga, Joseba; Miguel Ángel Marzal. “Propuesta para la preservación digital y organización en archivos familiares. Estudio de caso: el fondo Kati”. *Revista General de Información y Documentación*, 29 (2), 2017, 325-347
- Marzal, Miguel Ángel; Javier Calzada; Eduardo Ruvalcaba. “Objetos de aprendizaje como recursos educativos en programas de alfabetización en información para una educación superior de posgrado competencial”. *Revista de Investigación Bibliotecológica*, v. 29 (66), 2015, 139-168.
- Marzal, Miguel Ángel; Eduardo Cruz-Palacios. “Gaming como Instrumento Educativo para una Educación en Competencias Digitales desde los Academic Skills Centres”, *Revista General de Información y Documentación*, 28 (2), 2018, 489-506.
- Schnapp, Jeffrey, *Digital Humanities. Meet the media guru*. Milán, Egea, 2015.
- Students’ Approaches to Massive Open Online Courses: The Case of Khan Academy. *Broad Research in Artificial Intelligence and Neuroscience*, 10(1), 2019, 82-90.
- UNESCO. Memoria del Mundo. En línea en: <https://www.unesco.org/es/memory-world>. [Consulta 13.05.2023]
- Wilms, Lotte et al. *Europe’s Digital humanities Landscape: a report from LIBER’s Digital Humanities & Digital Cultural Heritage Working Group*, 2019. Disponible en: <https://zenodo.org/record/3247286#.Y9AES3bMK5e> [Consulta 24.01.2023]

Muerte y resurrección de la Edad Media

María Jesús Fuente
Universidad Carlos III de Madrid

El yanqui de Conneticut que vive a finales del siglo XIX, el personaje que Mark Twain creó en su famosa novela *Un yanqui en la corte del rey Arturo* (1889), tras un fuerte golpe en la cabeza despierta en la corte del rey Arturo (siglo VI), se queda pasmado ante el mundo que presencia, y pretende llevar la civilización a los “bárbaros”, a las gentes medievales que califica de “niños grandes”. Aunque en cierta manera esa forma de mirar a la Edad Media recuerda en buena medida la frase de Umberto Eco de que “la Edad Media es nuestra infancia”, no se puede interpretar que Mark Twain considerara la época medieval como “infantil”, de no ser que se entienda este adjetivo como perteneciente a personas que “están libres de la timidez, las restricciones y el decoro de la civilización victoriana; sus espíritus animales fluyen libremente; sus vidas, aunque limitadas por la ignorancia, parecen llenas de posibilidades. Son bromistas empedernidos, convulsionados

de risa ante los chistes más rancios, ‘como tantos niños’.¹ La idea de un mundo medieval iluminado por el sol que refleja el pensamiento de Twain, no difiere del Medioevo que imaginaron otros “victorianos”.²

Sería difícil imaginar la experiencia del yanqui en un hombre español coetáneo del personaje de Twain. Ni se extrañaría ni tendría tentación de llevarles su civilización. Un español de finales del siglo XIX y de buena parte del XX podría contemplar en la corte del rey Arturo escenas de una vida que no le resultaba demasiado extraña. Podía ver en domingo, en una aldea del cuarto Noroeste de España, de Galicia o de su vecina Zamora, a vecinos y vecinas que se quedaban a la puerta de la iglesia al salir de misa para hablar de asuntos que incumbían al pueblo. Estaban repitiendo la costumbre que habían visto a sus mayores, y que se había practicado desde tiempo “inmemorial”; una reunión dominical que recuerda las reuniones del concejo abierto que los vecinos de pueblos y aldeas celebraban en tiempos medievales.

Los vecinos acudían a la iglesia avisados por el repique de las campanas que anunciaban la misa; conocían bien el mensaje que les llegaba del campanario; aparte de “a misa”, las campanas tocaban “a concejo” cuando necesitaban reunirse para tratar algún asunto especial, cotidiano o urgente, “a la vacada”, cuando habían de llevar las vacas a pastar, “a rebato”, cuando algún peligro como el fuego o una tormenta se acercaban, o “a muerto”, cuando habían de anunciar que alguno de los vecinos había pasado a mejor vida. La iglesia les reunía, pues, para cumplir con el precepto religioso, para tratar de asuntos relativos a la comunidad, o para santificar los momentos más importantes de la vida de las gentes del pueblo: el bautizo, la boda y el entierro. “Las campanas hablan de todo y para todos”.³ En la mayor parte de España se tocaban manualmente, pero

perdieron su valor colectivo hacia la década de 1960; parecía que para ser modernos y para adaptarse a las nuevas normas conciliares había que romper con toda tradición y empezar de nuevo. Así, los toques, que cubrían las necesidades de la comunidad a lo largo de toda su vida, social e individual, se fueron limitando a los toques de misa y de fiesta, y quizás de difuntos⁴

1. Jackson Lears, *No Place of Grace. Antimodernism and the transformation of American Culture (1880-1920)*, New York, Pantheon Books, 1981, 165-166.

2. *Ibíd.*, 166.

3. *Boletín Oficial del Estado* (en adelante *BOE*), 27-2-2019.

4. *BOE*, 17-set -2013.



Figura 1. Iglesia de Villar de Farfón. Comarca de Sannabria-Carballeda (Zamora). Típica iglesia con soporales. Fotografía de Arturo Franco.

De ahí que algunos lugares que conservaron el toque manual hayan conseguido la denominación de Bien de Interés Cultural Inmaterial para ese tipo de toque, en particular los de las campanas en la “Iglesia Parroquial de la Asunción de Ntra. Sra. de Albaida, en el campanar de la Vila de Castellón de la Plana, en la Santa Iglesia Catedral Basílica de Santa María de la Asunción de Segorbe y en la Santa Iglesia Catedral Basílica Metropolitana de Santa María de Valencia”⁵ En la década de 1960 no solo cambió la forma de tocar las campanas, también hubo un cambio importante en el interior de las iglesias: el 10 de febrero de 1965 los sacerdotes dejaron de decir la misa en latín y de espaldas a los fieles, para hacerlo frente al público y en la lengua del lugar en que se celebraba. También por ese tiempo se aprecian modificaciones de otra índole relacionadas con la religión cristiana, se trata de los cambios paulatinos en costumbres, ideas, mentalidades, o principios que la gente de la Edad Media había aprendido en la iglesia, había practicado durante siglos, y seguían en vigor en el siglo XX; buen ejemplo es la obligación cristiana de mantener la castidad, especialmente las mujeres, mal miradas si tenían relaciones prohibidas y se quedaban embarazadas; la madre soltera era una pecadora despreciable hasta bien pasada la primera mitad del siglo XX.

¿Se podría decir de estos hombres y mujeres, que seguían estas y otras costumbres aún a mediados del siglo XX, que vivían en la Edad Media? Una mirada a distintos aspectos de su vida conduce a pensar que mantenían costumbres, maneras, conductas, creencias, hábitos, ritos, en resumen, trazas que no

5. BOE, 17-set -2013.

difieren mucho de las propias de las gentes de la Edad Media. ¿Podía vivirse como en la Edad Media en el siglo XX? Algunos rasgos de la vida de comunidades rurales principalmente permitirían afirmar que vivían en la Edad Media, y que fue en la segunda mitad de este siglo cuando la sociedad ha cambiado tan drásticamente que el rastro medieval ha desaparecido, que la Edad Media ha muerto. El adjetivo medieval, utilizado de forma despectiva para calificar algo malo,⁶ manejado frecuentemente durante la pandemia de 2020, quienes lo usaban estaban lejos de conocer lo que fue y significó la muerte negra para las gentes de mediados del siglo XIV, cuando estalló, y para los europeos de varios siglos después, pues la *Yersinia pestis* siguió siendo nefasta, ya que, hasta bien avanzado el siglo XVII, cada diez o doce años –más o menos– llegaban las recurrencias a pueblos y ciudades de Europa.

En este breve ensayo voy a enfocar las dos reacciones que suele inspirar la Edad Media en el mundo de hoy: desprecio y fascinación. La mirada pretende llegar a un objetivo fundamental: tratar de demostrar que, en algunas áreas de la España más deprimida, aún a comienzos del siglo XX, se encontraban modos de vida que recuerdan los de siglos medievales. Y contemplar la Edad Media admirada ambiciona valorar el uso de esa etapa en la España actual.

Las fuentes que voy a utilizar son fundamentalmente literarias y plásticas. Entre las literarias, libros iluminados medievales que muestran escenas de vida campesina y de espacios domésticos; palabras de escritores de finales del siglo XIX y comienzos del XX que expresan ideas sobre las formas de vida de algunos de sus coetáneos. Las fuentes plásticas son especialmente interesantes porque permiten contemplar nítidamente formas de vida de la primera mitad del siglo XX. Entre estas fuentes plásticas serán especialmente interesantes las fotografías, en particular las de algunos reporteros americanos que recorrieron algunas zonas de España en las décadas de los años 1920 y finales de 1940. De entre los fotógrafos americanos que retrataron el medio rural del Oeste y Noroeste de España voy a destacar a Ruth M. Anderson. Sus fotografías son una fuente fundamental para este estudio porque su objetivo era “el rescate documental —usando el método que entonces aparecía como el más objetivo, fiable y, en suma, científico: la fotografía— de unas formas de vida, unos tipos humanos, un color local que en España (y concretamente en algunas de sus regiones) aparecían como milagrosa-

6. María Jesús Fuente, *et alii* (2021), “En defensa de la Edad Media”, *La Aventura de la Historia*, 273, julio 2021, 12-13. Guillermo Altares (2021), “Los historiadores, contra la mala prensa de la Edad Media”, *El País*, 18 de julio de 2021, en <https://elpais.com/cultura/2021-07-18/los-historiadores-contra-la-mala-prensa-de-la-edad-media.html>.

mente preservados y no irrevocablemente muertos, todavía no sustituidos del todo por el desarrollo económico, la técnica y el maquinismo”⁷ Anderson muestra preferencia por lo rural y humilde, retrata personas desempeñando actividades cotidianas en la casa o fuera de ella, mercados, fiestas, romerías. La fotografía recaba información de quienes eran autoridad de los pueblos de entonces: “Los sacerdotes siguen siendo nuestros mejores amigos. Todavía ocupan el antiguo rol de recopilar tradiciones y conservar sus vestigios”⁸ Los curas eran, sin duda, referentes fundamentales en la vida de los pueblos; sus testimonios contribuyen a apoyar e iluminar el panorama al que ellos mismos contribuían: un modo de vida donde se divisaba el fanatismo religioso, la superstición, la ignorancia y la rigidez.

1. La mirada a la España “medieval” del siglo XX

¿Se puede hablar de una España “medieval” en el siglo XX? Es preciso apuntar qué se entiende por Edad Media para poder comprobar que los rasgos citados pueden, acertadamente o no, calificarse de medievales. Si partimos de la base de la periodización tradicional, la Edad Media termina a finales del siglo XV, un tiempo en el que se desarrolla “un fenómeno complejo, tanto político como literario, tanto económico como social y cultural”⁹ En la definición tradicional de Edad Media no solo se señalan los límites temporales –que no son absolutamente precisos– sino también los espaciales, que se reducen al espacio europeo. Sin embargo, también se ha adjetivado como medieval la cultura de algunas etapas de áreas del planeta que no dividieron su historia en edades, como el Japón Meiji, la China Tang o la India Mogol. Autores del siglo XVIII y de comienzos del XIX expusieron los cambios que iban apareciendo propios del capitalismo que borraban las últimas huellas del feudalismo. “El período

7. Carmen Ortiz García, “Raíces hispánicas y culturas americanas. Folkloristas de Norteamérica en el Centro de Estudios Históricos”, *Revista de Indias*, vol. 67, 239, 2007, 125-172. <http://hdl.handle.net/10261/8599>.

8. Palabras de Ruth M. Anderson en una carta a su madre de 5 de enero de 1925. María Jesús Pena Castro, “La cultura popular española en las fotografías de Ruth Matilda Anderson. Representaciones del pasado y relecturas digitales”, *Boletín de Literatura Oral*, Vol extra, 3, 2020, 87-102, 93.

9. Anne Besson, William Blanc, Vincenc Ferré (eds.), “Le médiévalisme au coeur de notre imaginaire”, *Dictionnaire du Moyen Age imaginaire: Le médiévalisme, hier et aujourd'hui*, Paris, Vendémiaire Éditions, 2022, 5-11. Agradezco a Alberto Montaner haberme dado a conocer esta obra y facilitarme el acceso a ella.

medieval se convierte en el espejo invertido de las sociedades modernas, y el medievalismo se divide, para simplificar, en dos campos. Quienes están convencidos de que el futuro es fuente de bendiciones lanzan miradas hacia atrás en las que el horror se mezcla con el desprecio”.¹⁰ En el lado contrario “aquellos que están preocupados por las evoluciones de la modernidad se sumergen en una Edad Media idealizada para criticar mejor su sociedad”.¹¹ No sería arriesgado afirmar que estas dos formas de mirar a la Edad Media han seguido hasta hoy, y de ahí mi intención de “mirar” los resquicios medievales que llegaron al siglo XX, y contemplar la Edad Media admirada.

Si se puede hablar de Edad Media en los países asiáticos citados, no hay que descartar la posibilidad de calificar de resquicios medievales en el siglo XX las formas de vida en algunos lugares de Europa Occidental, y en concreto en algunas partes de España. La cuestión es difícil; habría que partir de esta pregunta: ¿los elementos medievales que se atisban en pueblos y aldeas se conservan como consecuencia de una cosmovisión o una mentalidad? Si se entiende por cosmovisión “una cierta imagen o concepto general del mundo, propia de una época dada, la cual comprende determinadas nociones y creencias en virtud de las cuales una cultura se interpreta a sí misma y a su entorno”, y por mentalidad “un conjunto de ideas y actitudes básicas que establece, en una época dada, la manera predominante no solo de pensar, sino de reaccionar ante el entorno, a partir de una comunidad de formas de pensamiento, creencias y emociones que determinan pautas de conducta”,¹² se podría afirmar que las formas de vida de los lugares a mirar o los valores persistentes en buena parte del siglo XX, correspondían al concepto general propio de la cosmovisión medieval, y su mentalidad respondía a las ideas y actitudes básicas del Medievo. Bien es cierto que algunas pervivencias de esa cosmovisión y esa mentalidad solo se encontraban en áreas en las que no se había producido la evolución propia de los tiempos “modernos”, donde se había producido la “fossilización” social como resultado del aislamiento de quienes vivían en áreas geográficas deprimidas económicamente.

La presunta presencia de modos de vida medievales era, sin duda, escasa. Los datos no permiten ir más allá de una visión panorámica general de zonas

10. *Ibid.*, 8.

11. *Ibid.*

12. Ambas definiciones en Alberto Montaner (al que he de agradecer su ayuda y sugerencias), “*Ars ratio regis vel populi? Una aproximación crítica al papel político de la producción cultural en el Siglo de Oro*”, en Sabine Friedrich, Christian Wehr (eds.), *Figuraciones literarias del poder político en el Siglo de Oro*, Leiden-Boston, Brill, 2021, 53-97, 71.

rurales deprimidas, en particular de las formas de vida de sus gentes, de sus creencias y de sus espacios domésticos y de trabajo. Esta mirada a esa Edad Media supuestamente viva a comienzos del siglo XX, exige contemplar las dos partes que Leonardo da Vinci consideraba imprescindibles al estudiar los espacios habitados: la parte de piedra y la parte viviente. Así, tras un breve examen a la “parte de piedra” de los ámbitos rurales, trataré de poner en relación el espacio con las gentes que lo ocupaban.

En la parte de piedra destaca la Iglesia; clave en la vida de los pueblos de España, su valor simbólico queda de manifiesto al observar el paisaje español en el que el edificio que se divisa al acercarse a cualquier lugar habitado es la iglesia. Construidas muchas en la Edad Media, las iglesias se han seguido utilizando, no solo con función religiosa, sino como centro vital para los vecinos de ciudades y pueblos, especialmente de estos últimos, por su función política de reunión, y social como centro ceremonial de los tres hitos fundamentales en la vida de hombres y mujeres: el nacimiento, el matrimonio y la muerte. La dependencia de los vecinos respecto a la iglesia y al cura queda de manifiesto entre otras cosas en la contribución a la economía de la Iglesia, que no se limitaba a pagar al cura por bautizos, bodas, comuniones, entierros y misas de difuntos, sino porque en algunos lugares seguían pagando el diezmo. Aún en las décadas de 1970 y 1980, el ama del cura solía pasar por las casas de algunos pueblos con una hemina en la que los vecinos depositaban el grano que supuestamente debían a la Iglesia. Era una costumbre medieval que permanecía, aunque legalmente no tuvieran obligación. Aún en el siglo XXI, consta su existencia en algunas parroquias gallegas donde “los derechos eclesiásticos más habituales que pagaban los vecinos eran el diezmo y la oblata”.¹³ Este último pervive aún en algunas aldeas gallegas, pese a que desapareció junto al diezmo y otros tributos hace más de un siglo.¹⁴ Los vecinos daban lo que les parecía; cabe pensar que no sería ni mucho menos la décima parte de su cosecha. No faltaban lugares en los que la oblata salía del presupuesto municipal.¹⁵

Quienes menosprecian el mundo medieval no manifiestan desprecio por sus iglesias (románicas, góticas, o mudéjares), al contrario, suelen mostrar por ellas

13. El oblato era el “dinero que se daba al sacristán o a la iglesia por razón del gasto de vino, hostias, cera u ornamentos para decir misa”, *Diccionario de la Lengua Española*.

14. *La Opinión*. A Coruña. 22-4-2013

15. José Luis Sáiz Virumbrales, “Patrimonio inmaterial: la figura del sacristán-organista rural castellano a principios del siglo XX desde el texto «Humorísticos comentarios sobre el Motu Proprio de Pío X», *Nassarre*, 34, 2018, 147-189, 164 y 169.

gran admiración. Sin embargo, los vecinos que las frecuentaban no eran conscientes del valor de esos edificios o de los objetos artísticos que albergaban; en zonas de altos niveles de analfabetismo, su formación cultural no les permitía valorar las joyas de las que disfrutaban;¹⁶ ni siquiera los sacerdotes, que supuestamente tenían una formación mejor, eran capaces de apreciar el valor de los objetos que vendían, sin darse cuenta del espolio que se estaba llevando a cabo, en el que intervenían comerciantes de antigüedades. Esta situación explica la presencia de obras importantes en museos de los Estados Unidos, de los que son buen ejemplo el Metropolitan Museum de Nueva York o el Fogg Museum de la Universidad de Harvard. No sería arriesgado suponer que los compradores, expertos en arte y antigüedades, ofrecían cantidades casi irrisorias, pero que a los sacerdotes les parecerían importantes; además no sería arriesgado suponer que sacerdotes y gentes de los pueblos eran consideradas “mentes infantiles” a las que se podía engañar fácilmente, en línea con las ideas de Mark Twain y de algunos de sus contemporáneos. Algo había de mentes “sin pulir” o “sin educar” en el valor del arte cuando los vendedores no se planteaban el problema. Si no estaban alertas los sacerdotes que vendían joyas de arte de sus iglesias, no podía esperarse algo diferente de las mujeres de los pueblos que vendían bellas jarras y platos de cerámica a los anticuarios que pasaban por los pueblos a comprarlas por cuantías ínfimas, o simplemente por enseres o utensilios de plástico. Curiosamente también fue en la década de 1960 cuando entra en España la vajilla de Duralex, algo que parece trivial, pero que representa un punto más del cambio cultural.

La falta de estima por los valores heredados de un tiempo pasado se observa en actitudes que hoy pueden parecer incomprensibles como la venta de libros, su quema o su utilización para tareas diversas, aunque es difícil imaginar hechos del calibre de lo que cuenta Irene Vallejo en *El infinito en un junco*, una historia de un caballero que había alquilado unas habitaciones en Brighton en 1887:

Encontró en el retrete unas hojas de papel disponibles para limpiarse. Las colocó sobre sus rodillas desnudas y, antes de usarlas con finalidad higiénica, paseó la mirada por el texto, escrito en letras góticas. Tuvo el presentimiento de un hallazgo. Emocionado, resolvió con prisa sus asuntos corporales y las minucias de limpieza, y salió a preguntar si había más hojas en el lugar de donde habían cogido aquellas.

16. Hay estudios interesantes sobre este fenómeno; uno de los más recientes que muestra bien los cambalaches y negocios en torno a una pieza es el de Josemi Lorenzo Arribas, “El púlpito gótico del Museo Arqueológico Nacional procedente de Dueñas (Palencia)”, *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 42, 2023, 629-634.

La casera le vendió los restos desencuadrados que quedaban... El libro que tenía entre manos resultó ser uno de los ejemplares más raros y escasos de la imprenta de Wynkyn de Worde, una obra titulada *Gesta Romanorum* en la que Shakespeare había encontrado inspiración para sus piezas teatrales¹⁷

Esta historia, aunque de diferente calibre, recuerda las ventas citadas de objetos domésticos que se guardaban en las casas pobres y rudimentarias de los campesinos de poca fortuna. La casa es otro de los edificios a observar a la hora de tratar de entender si estas gentes vivían aún en la Edad Media. No puede, ni debe, hacerse una definición uniforme de las casas, pues hay diferencias importantes dependiendo de los poderes políticos que ocuparon el territorio hispano, de la cultura subsiguiente, de las áreas geográficas, y de la evolución que se produjo a lo largo de siglos, sin embargo, de algunas zonas sí se puede arriesgar alguna definición, en particular de la apuntada anteriormente, el Noroeste peninsular, en la que se mantenían costumbres medievales como la del concejo abierto. En ellas había espacios para humanos y para animales; los animales en la parte de debajo de la casa y los seres humanos arriba, aparte de que hubiera un corral para gallinas, conejos y cerdos, aunque solían tener lugares cubiertos (gallinero, conejera y pocilga).

Las casas eran rudimentarias en la medida que se construían de los materiales que existían en la zona: los adobes de barro en casas castellanas y leonesas, la piedra en Galicia, Asturias y Cantabria. Había muy poca ventilación y pocas fuentes de luz. El suelo solía ser de tierra. Las fotografías de Ruth M. Anderson muestran la realidad con gran nitidez. Describía la casa de una anciana de Las Mestas, una de las zonas fotografiadas por ella, con estas palabras: “La puerta es de tablones gruesos. La casa no tiene chimenea... La casa tiene dos cuartos. En un extremo del cuarto hay una alacena con cristales y loza. Tres sartenes y una calabaza cuelgan de escarpias en la pared”¹⁸. Como casi todas las casas, sería oscura, y no tendría luz eléctrica, pues tardó años en llegar a muchos de estos lugares, que seguían sin electricidad en los años 50. La oscuridad del espacio encajaría con los sinónimos que acompañan al término “oscurantismo”: ignorancia, fanatismo, intolerancia o regresión.

17. Irene Vallejo, *El infinito en un junco*, Madrid, Siruela, 2019, 378; toma la historia de William Blades, *Los enemigos de los libros*, Madrid, Fórcola, 2016, 62.

18. <https://lasmestashurdes.blogspot.com/2017/09/las-hurdes-1928.html> (Ruth Matilda Anderson, 1928).

Ni había electricidad ni había agua corriente en las casas, no la hubo hasta muy avanzado el siglo XX. Tan acostumbrados a utilizar corrales y pajares, cuando, al fin, con el agua en casa pudieron construir cuarto de baño en la vivienda, muchos presumían de que “afortunadamente no habían tenido que usarlo”, no hay duda de que seguía en su mente la idea de no utilizar el baño, por ser placer del cuerpo, sino cuando lo exigiera la salud; eso ya lo había recomendado Isidoro de Sevilla, en el siglo VII, en alguna de sus reglas monásticas. Son muchas las imágenes de Ruth M. Anderson en las que aparecen mujeres acarreado cántaros, pues eran ellas, mujeres y niñas, las que iban a la fuente para coger el agua necesaria para beber y cocinar, o iban al río para lavar.

Imágenes de mujeres, llevando cántaros u otros útiles, discurren por calles que bien podrían ser calificadas de medievales, lo utilizo no en la forma despreciativa usual, sino para indicar una característica propia de las calles de la Edad Media, rúas sin aceras, con dificultades de evacuar las aguas, y llenas de suciedad por los animales, en particular gallinas y cerdos que pululaban libres por las calles, como era común en las calles medievales.

Contemplar el espacio doméstico requiere enfocar el grupo social que lo ocupaba. De nuevo la fotografía permite contemplar a los hombres y mujeres que habitaban los espacios domésticos rurales en la primera mitad del siglo XX. Ruth M. Anderson tuvo especial curiosidad por las mujeres, y retrata a muchas de pueblos de Galicia y de Zamora. De las mujeres gallegas había dicho poco antes Emilia Pardo Bazán:

En mi país, Galicia, se ve a la mujer encinta o criando, cavar la tierra, segar el maíz y el trigo, pisar el tojo, cortar la hierba para los bueyes. Tan duras labores no levantan protesta alguna entre los profundos teóricos de la Escuela de “monsieur Proudhomme”, que apenas se indica el mero conato de ensanchar las atribuciones de la mujer en otras esferas, exclaman llenos de consternación y santo celo que la mujer no debe salir del hogar, pues su única misión es cumplir los deberes de madre y esposa¹⁹

No era solo en Galicia donde se podían ver a las mujeres criando a sus hijos. En otras partes de España se encontraban esos mismos tipos, campesinas y campesinos, hombres y mujeres de tez curtida, trabajaban duramente en el campo, se levantaban al alba, o antes del alba, para ir a vendimiar, a segar o a trillar.

Muchas son las escenas de tareas agrícolas que se desarrollaban en el siglo XX de forma similar a como se hacían en la época medieval. Las fotografías mues-

19. Emilio Pardo Bazán, “La Mujer española”, *España Moderna*, 20, agosto 1890, 154.



Figura 2. Imagen de trilla tradicional, barriendo el muelo en la era con *escobas de ternilla, rastras y rastrillos*, antes de limpiarlo. Pedro Varela - Family album, photo taken by my uncle Pedro Varela, 1955.

tran a hombres y mujeres segando, recogiendo espigas o trillando, mujeres con el cedazo separando el grano de la paja, o mujeres que recogen bellotas (las “belloteras”) o aceitunas.

La siega seguía siendo manual, no muy diferente de lo que muestran imágenes del Medioevo. Mujeres pobres, en el tiempo de la siega, recorrían los campos para recoger entre los rastrojos lo que había caído de los carros, y llegaban a casa con los “gallos” de espigas que ayudarían a alimentar las gallinas o el cerdo que tenían y que eran relativamente fáciles de mantener en casa.

Muchos son los ejemplos de las ocupaciones retratadas en las fotografías de las primeras décadas del XX que recuerdan o asemejan las del Medioevo: mujeres hilando con el uso y la rueca, o solo con el uso o solo con la rueca. Hay ejemplos en las fotografías de la Deleitosa que tomó Eugene Smith en 1950.²⁰

También abundan fotografías de los oficios dedicados al abastecimiento diario: niñas o mujeres con lecheras para llevar o comprar la leche, panaderos y panaderas en el obrador o en los mercados. Todavía se mantenía en algunos lugares la costumbre medieval de llevar a cocer el pan al horno comunal.

20. <https://www.google.com/search?q=eugene+smith+deleitosa&tbm=isch&ved=2ahUK>

En muchas de las fotografías de oficios, aparecen mujeres con sus niños y niñas en brazos o a su lado; niños y niñas nacían en casa, poniendo en riesgo la vida de su madre, que no solo corría peligro en el parto sino en el posparto por la fiebre puerperal; colaboraban en las tareas del campo, igual que lo habían hecho sus predecesores durante cientos de años; en invierno no faltaban los sabañones y los mocos colgando que se limpiaban en las mangas del jersey; sus juegos eran muy sencillos, el aro o el resbalín de los niños, o la comba o la teja de las niñas. Diferentes eran las posibilidades de educación, podían ir a la escuela, aunque algunos solo para aprender a leer y a escribir, y las cuatro reglas. Ya en la década de 1920 empezó la inquietud por la educación, que se incrementó en la década de 1930.

Las mujeres de más edad vestían de negro y llevaban pañuelo en la cabeza, como lo habían llevado sus congéneres desde hacía siglos. En muchos pueblos las llamaban las “comadres”, eran las guardianas del orden sexual que la Iglesia impuso a las mujeres durante dos milenios. Pobre de la mujer que tuviera hijos siendo soltera, era la vergüenza de la familia, como lo habían sido muchas a lo largo de siglos.

Las imágenes de Ruth M. Anderson, como las de otros fotógrafos españoles o extranjeros que recorrieron las tierras ibéricas en la primera mitad del siglo XX son bien expresivas de la situación en la que vivían las gentes aún en ese tiempo.²¹ Son imágenes muy similares a las bien conocidas de la comarca de Las Hurdes, donde la pobreza extrema y la dureza de la vida están bien expuestas en el conocido documental *Tierra sin pan* (1936) de Luis Buñuel, inspirado en Maurice Legendre, *Las Jurdes. Étude de géographie humaine* (1927). El objetivo de Buñuel era bien distinto del de Anderson: revelar la dureza extrema de la vida en ese microcosmos sombrío y empobrecido. El propio Buñuel apuntó: “en Las Hurdes, a una civilización primitiva corresponde una cultura actual. Poseen nuestros mismos principios morales y religiosos. Poseen nuestra lengua. Tienen nuestras propias necesidades, pero los medios para satisfacerlas son en ciertos aspectos casi neolíticos”.²² Mirar a esas gentes produce un sentimiento de pena y de vergüenza, algo que conduce también a la Edad Media.

21. Una buena muestra de los tipos retratados por Ruth Anderson en <https://zamorateca.com/2023/01/02/cartografia-de-la-memoria-la-visita-de-ruth-m-anderson-a-zamora-en-1926/>

22. Conferencia de Luis Buñuel en la universidad de Columbia (18 de marzo de 1940). <https://www.elespectadorimaginario.com/las-hurdes-tierra-sin-pan/>

“Lo medieval da vergüenza, es detestable”, indicaba Jacques Heers en *La invención de la Edad Media*,²³ y recalca con las mismas palabras Julio Valdeón.²⁴ En las escenas que retrata, Ruth Anderson ve belleza, pero son fotos bellísimas de la miseria. Es una visión romántica, aunque muy diferente de la del Romanticismo, que se fijaba en santos, héroes, cruzados y caballeros y en maravillosas leyendas. Las escenas de los fotógrafos americanos están muy lejos de lo maravilloso. No hay nada de bello, ni de maravilloso, ni de romántico en una fotografía de Ruth Anderson que refleja la imagen patética de una madre sentada con su niño pequeño, esperando que alguien compre sus castañas.

El retrato naturalista y estético de los desfavorecidos sociales de las obras de Anderson, contrasta con el enfoque también naturalista pero repulsivo de Buñuel. La visión pasa por el prisma de los principios ideológicos subyacentes de Buñuel y de Huntington, que envió a Ruth Anderson a España. Esta fotografiaba la cultura tradicional, ¿a qué tradición se refería? No sería arriesgado suponer que, sin buscarlo ni suponerlo, revivían una tradición que, con raíces en la Edad Media, fue acumulando estratos de otros tiempos, pero que mantenía aún esas raíces medievales. Estos fotógrafos e intelectuales americanos nunca califican esas imágenes de medieval, sino de tradicional, algo que es lógico, pues no identificaban el primitivismo con las raíces de donde podía salir. En cualquier caso, aunque estos “exploradores” y “exploradoras” de la España rural más primitiva no lo percibieron, el foco de sus fotografías conduce a plantear la pregunta de si la Edad Media llegó al siglo XX, pues el modo de vida, las imágenes y las ideas de comienzos del siglo pasado coinciden en buena medida con ideas, imágenes y modos de vida medievales. Bien es cierto que esas maneras de vivir solo se encuentran en reductos de aldeas y pueblos pequeños, aislados y muy aferrados a costumbres ancestrales. Esos reductos se podían cartografiar bien todavía a mediados del siglo XX. En la Zamora que fotografió Ruth Anderson esas condiciones de vida se daban en la zona más cercana a Galicia, pero no en la parte Este de la provincia.

Por otra parte, si no se daban en todas partes esas condiciones de vida “medievales”, lo que sí afectaba a todos, eran las ideas que exigían una práctica religiosa, una moralidad impuesta por la iglesia, especialmente a las mujeres, guar-

23. Jacques Heers, *La invención de la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1995, 15.

24. J. Valdeón, “La valoración histórica de la Edad Media, entre el mito y la realidad”, en José Ignacio de la Iglesia Duarte y José Luis Martín Rodríguez (coords.), *Memoria, mito y realidad en la historia medieval*, Instituto de Estudios Riojanos, 2003, 311-329, 315.

dianas del orden social en lo referente castidad y sexualidad. Durante buena parte del siglo XX era una infamia, aparte de un gran pecado, tener relaciones sexuales extramatrimoniales, convivir un hombre y una mujer sin estar casados, o tener hijos de soltera, un gran estigma para las mujeres que se quedaban embarazadas, voluntaria o involuntariamente.

Escritores españoles que reflejaron en sus obras la España del siglo XX, dejan de manifiesto la idea del retraso de nuestro país, en especial de algunas zonas incluso en las décadas de 1970 y 1980, cuando se podían aún ver algunos resquicios de “medievalismo social”. Esos resquicios aparecen muy claramente en la novela. *Los santos inocentes* de Miguel Delibes relata una situación en un cortijo de Extremadura en la década de 1960.²⁵ Delibes no se limita a describir la miseria de la casa donde vive la familia campesina protagonista de la obra, ni las malas condiciones de vida, ni la incultura que alcanza a todos los miembros del grupo familiar, sino que también muestra con claridad cómo los propietarios del cortijo ejercen sobre ellos el señorío, una forma económica y jurisdiccional que se abolió en el siglo XIX, pero que, como otros aspectos antes señalados, se seguía practicando, poco, pero existía; había situaciones como la que narra la novela que, si no eran de derecho, lo eran de hecho. Delibes presenta la relación señor-vasallo de manera magistral. El señor tiene derecho a ordenar a su criado-vasallo lo que quiere, dispone de la vida de la familia, como dispone de la hija pequeña para que sea la sirvienta de la casa; el vasallo no tiene ni dinero ni libertad, no dispone de su vida ni de la de su familia. La opresión por parte del señor es manifiesta, como es el desprecio que le merece la familia de su criado y las humillaciones a las que le somete. El primitivismo social queda de manifiesto en la novela de Ramiro Pinilla, *Antonio B. El Ruso. Ciudadano de tercera*,²⁶ que narra la vida de un personaje real, un hombre natural de La Baña (León). Es especialmente llamativa la anécdota que ocurrió en la presentación de la novela en León, cuando hubo enfado al contar lo que había ocurrido al llegar el gobernador de visita hacia 1940, en tres jeeps. “La comitiva se detuvo en un claro entre casuchas de La Baña y el gobernador vio cómo algunos vecinos se acercaban portando brazadas de yerba y las depositaban ante los morros de los vehículos... ¡para que comieran!”²⁷

Novelas y fotografías conducen a la tentación de afirmar que esas gentes vivían en la Edad Media. ¿Podía la Edad Media haber llegado al siglo XX? Podría

25. Miguel Delibes, *Los santos inocentes*, Barcelona, Planeta, 1981.

26. Ramiro Pinilla, *Antonio B. El Ruso. Ciudadano de tercera*, Bilbao, Albia, 1977.

27. <http://aliciarosella.blogspot.com/2007/12/antonio-b-el-ruso-ciudadano-de-tercera.html>

responderse que sí, que llegó de manera natural, por carencia o lentitud en la evolución de los avances culturales que pudieran afectar a las formas de vivir y de pensar de hombres y mujeres de algunas áreas de España. En algunos lugares de nuestro país, y posiblemente de otros países europeos –buen ejemplo es la Grecia que recrea la película *Zorba el griego*– la vida no había variado o lo había hecho con extrema lentitud a lo largo de siglos. La Grecia que retrata Nikos Kazantzakis en sus novelas podría calificarse de medieval sin reparo alguno. El ejemplo de Grecia y las tradiciones griegas pueden tomarse como modelo para explicar por qué en el siglo XX en algunas partes de Europa se seguía viviendo como en la Edad Media, o cómo se mantenían costumbres de aquel tiempo, o cómo pervivían los mandamientos de la Iglesia en algunos aspectos de la vida. Un buen ejemplo se encuentra en la práctica de la coscinomancia.²⁸ Un investigador danés, Gustav Henningsen, fotografió a dos mujeres de Galicia a mediados de la década de 1960 que portan un cedazo que cuelga de unas tijeras, y lo soportan solo con un dedo de la mano. Esta práctica fue muy popular en la Edad Media, y llegó en algunos sitios al siglo XX. Si la coscinomancia está documentada en los *Idilios* del poeta griego Teócrito (310-260 a. C.), esa práctica la describe Kazantzakis en algunos pueblos griegos.²⁹ Esto lleva a pensar en unas palabras de J. C. Lawson al inicio de su estudio *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*: “La idea de que la Grecia moderna pueda tener alguna enseñanza que impartir sobre las creencias de hace más de dos mil años parece que rara vez se ha considerado”.³⁰ Lawson consideraba que observar a los campesinos griegos podía ayudar a entender la Grecia clásica, algo que recuerda, y confirma, la idea de Marc Bloch de que hay que conocer el presente por el pasado y el pasado por el presente.³¹ La presencia de elementos de la antigua Grecia y del cristianismo bizantino se constata en la vida de los campesinos y ganaderos griegos de mediados del siglo XX. En esa línea, no sería arriesgado

28. “Especie de adivinación que se hacía por medio de una criba o cedazo, tomándole con los dos dedos, con la punta de unas tijeras ó suspendiéndolo de un hilo”, *Diccionario universal de Mitología ó de la Fábula*, Barcelona, Imprenta de José Taulo, tomo I, 1835, 375.

29. Geoffrey Arnott, “Coscinomancy in Theocritus and Kazantzakis”, *Mnemosyne*, Vol. XXXI, Fasc. 1. 27-32, 27.

30. John Cuthbert Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*, Cambridge, Cambridge University Press, 1910, 1.

31. Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, A. Colin, 1949.

suponer que en la vida de algunos campesinos y ganaderos de algunas partes de España se constatan elementos propios del Medievo.

Siguiendo con el ejemplo de la coscinomancia puede observarse su llegada al siglo XX español en las arriba citadas mujeres de Galicia, fotografiadas por Henningsen, que habían conservado el cedazo y las tijeras para la adivinación. No es arriesgado suponer sus raíces medievales cuando aparece en obras literarias inmediatamente posteriores, en concreto de los siglos XVI y XVII. Lo incluye Sebastián de Covarrubias en el *Tesoro de la Lengua Castellana* (siglo XVII), y se cita en varias obras de ese mismo siglo, entre otras *El viaje entretenido* de Agustín de Rojas, el *Testamento de Celestina* de autoría anónima, *El diablo cojuelo* de Vélez de Guevara, o en la segunda parte de *Don Quijote*. Del papel de adivinar por cedazo se hace eco en el siglo XIX Gustavo Adolfo Bécquer en la sexta de las *Cartas desde la celda*. Reminiscencias recientes son difíciles de encontrar, aparte de la foto citada de las mujeres gallegas, hay noticias de un pueblo de Soria, Alcozar, donde aún hay recuerdo de esa práctica.³²

2. La Edad Media admirada

Archer Huntington, el adinerado norteamericano entusiasta de España, envió a sus fotografías a plasmar la parte más retrógrada de este país. No lo apunta, pero cabría preguntarle ¿tendría percepción de pervivencia de cierto medievalismo en el mundo español de su tiempo? El primer viaje de Ruth Anderson, en 1925, coincide con los últimos coletazos de la oleada de anti-modernismo que transformó la cultura americana entre 1880 y 1920, que tuvo en el Medievo una época de inspiración. Periodismo, ficción y poesía celebraron la sencillez de la fe del “carbonero” –San Alejandro– o los éxtasis de místicos y místicas. Los cambios que afectaban a sociedades más avanzadas no eran recibidos con entusiasmo, y había nostalgia de una vida primitiva. En los Estados Unidos un impulso primitivista condujo a una apoteosis de la piedad simple, a una moralidad de auto-control, a una fascinación por lo incivilizado, lo siniestro, lo inexplicable.

Esa admiración por la Edad Media se encuentra en algunos escritores americanos de los que Mark Twain es un buen ejemplo. Su Juana de Arco fue para

32. [https://www.biodiversidadvirtual.org/etno/Cedazo-para-adivinar-qui-en-ha-echado-el-mal-de-ojo-\(Alcozar-Soria\)-img20395.html#:~:text=En%20Alcozar%2C%20para%20saber%20si,que%20la%20respuesta%20era%20afirmativa..](https://www.biodiversidadvirtual.org/etno/Cedazo-para-adivinar-qui-en-ha-echado-el-mal-de-ojo-(Alcozar-Soria)-img20395.html#:~:text=En%20Alcozar%2C%20para%20saber%20si,que%20la%20respuesta%20era%20afirmativa..)

Bernard Shaw “una maestra americana con armadura”,³³ admirada como emblema de nacionalismo santificado por la religiosidad. La admiración por el mundo medieval se plasmó también en la fascinación por sus edificios paradigmáticos, en particular las catedrales, consideradas edificios que hablaban con sinceridad y claridad, algo que faltaba a la arquitectura neo-románica, de finales del XIX y comienzos del XX, practicada, entre otros, por el prestigioso arquitecto Henry H. Richardson.

La mirada a los aspectos de la vida medieval que había llegado al siglo XX, a aquellos que muestran su terrible dureza, ¿conduce a considerar naif la idea de la Edad Media que ponían de manifiesto autores americanos? ¿Son naifs las ideas de Elizabeth Robins?:

De ahí que encontremos la Edad Media, cuando el mundo occidental era joven, rebo-sante de travesuras graciosas. Estaba a la orden del día. Artistas y nobles, campesinos y siervos, altos y bajos, todos amaban mucho las bromas y pasaban riendo por la vida como si fuera un carnaval, y el único objetivo de uno era ser alegre. Había algo grotesco, singular, un cierto encanto irresistible en las travesuras de aquellos días que nunca antes habían existido y que nunca podrán volver a existir. Esto se debió a dos causas.

La primera causa fue esta. Cuando se estableció el cristianismo, tuvo que hacer la guerra contra una sensualidad que impregna todos los niveles de la vida y que siempre marca una civilización menguante. En contraposición a esto, la iglesia llegó al extremo del ascetismo y enseñó que todos los placeres terrenales son pecaminosos. Esta doctrina estuvo naturalmente acompañada de múltiples males. Impedía el progreso, porque cada nuevo paso hacia adelante traía consigo un mayor apego a los “deseos de la carne”. El placer es absolutamente necesario para el desarrollo tanto mental como físico...

La otra causa de la alegre picardía de la Edad Media la encontramos en la civilización gradual de los hombres del norte y su asentamiento en toda Europa. Estos hombres, que viven en la nieve y el hielo, su largo invierno una noche sin fin, parecen haber desarrollado en un tiempo más corto más simpatía que las naciones del sur, debido a sus mismas dificultades y luchas. Existe una especial tendencia en Oriente y en los países del Sur a asociar el placer con el ejercicio de la crueldad. Aunque los hombres del norte eran guerreros bastante brutales, toscos y toscos como eran, había en ellos un humor extraño y grotesco que suavizaba su naturaleza demasiado tosca. Fuertes e invencibles, inconscientemente influyeron en las personas entre las que se asentaron;

33. George Bernard Shaw, *Saint Joan: a chronicle play in six scenes and an epilogue*, New York, Brentano's, 1924, XL.

y el espíritu que surgió de la mezcla del rico humor del Norte con la refinada malicia del Sur se hizo sentir rápidamente en toda Europa.³⁴

Autores e ilustradores esbozaban una versión novedosa de la Europa medieval, más brillante y colorista de lo que los hombres y mujeres de ese tiempo habían podido presenciar o vivir.³⁵ Elizabeth Robins describe una imagen completamente idealizada de ese tiempo, de la que solo se podría salvar la idea de que incluso en las más difíciles condiciones económicas, hombres y mujeres tienen apetencias y necesidad de divertirse. No era ajena esta autora a esas condiciones difíciles, y así termina su artículo con estas palabras:

El hombre ha progresado constantemente desde la Edad Media, y las ganancias han sido inmensas, pero no podemos mirar hacia atrás a los buenos viejos tiempos de los juglares y trovadores sin un suspiro de pesar. Sin duda las incomodidades, físicas y espirituales, fueron enormes. Hubo pestilencias, hambrunas y suciedad, pero sobre todo hay un encanto mientras escuchamos el susurro de seda de las hermosas túnicas de las damas, el sonido de los laúdes de los trovadores y la risa alegre de hombres y mujeres alegres. Es la vieja historia. El presente puede ser feliz, puede haber gloriosas esperanzas para el futuro.³⁶

Estas palabras no coinciden con la vida retratada arriba en pueblos y aldeas. Elizabeth Robins probablemente no era consciente de que aún en 1881, cuando escribió este artículo, había mucha gente que “vivía en la Edad Media”, pues vivían con las “incomodidades, físicas y espirituales” que ella describe para los hombres de la Edad Media, de la misma manera que “pestilencias, hambrunas y suciedad” las padecían todos aquellos que no tenían acceso a médico ni a medicinas, ni tenían medios para mantener una higiene saludable, como algo tan básico como no disponer de agua en casa ni tener cuarto de baño.

Cuando esas percepciones de admiración por la etapa medieval empiezan a declinar en los Estados Unidos, en España comenzaba una etapa que podría haber conseguido sacudirse los estigmas del Medievo; la entrada en un periodo dictatorial, dio al traste con la modernización de España; la modernización podría haber significado, metafóricamente, entrar en la Edad Moderna y acabar con la Edad Media. La Edad Moderna había llegado, sí, pero muchos aspectos de la

34. Elizabeth Robins, “Mischief in the Middle Ages”, *The Atlantic*, julio, 1881, <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1881/07/mischief-in-the-middle-ages/632204/>

35. Lears, *No Place of Grace*, *op. cit.*, 163

36. Elizabeth Robins, “Mischief in the Middle Ages”, *op. cit.*

mentalidad española no habían cambiado, se habían mantenido de la mano de reyes que lucharon por mantener el catolicismo a ultranza, en contra de la tendencia en otras partes de Europa; además la influencia de la religión no se detuvo durante la Ilustración como ocurrió en Francia, país que mandó aquí, a España, a sacerdotes que expulsaba de su territorio. Razón tenía Ruth Anderson cuando decía que los curas eran la mejor fuente de información, ¿la informaban también de las obras de arte que guardaban las iglesias de los pueblos?

Los autores estadounidenses de finales del siglo XIX y comienzos del XX plasmaban la admiración hacia un tiempo, la Edad Media, que se describía de la manera que interesaba a la persona que lo componía. Esa mirada de admiración hacia la Edad Media se había hecho también décadas anteriores, en la primera mitad del siglo XIX, por autores europeos fundamentalmente; de nuevo ha resurgido dos siglos más tarde; Si es bien conocido el interés del Romanticismo por el Medioevo, también en el siglo XXI el interés por esa etapa ha movido y mueve a autores de diversas líneas artísticas, que la contemplan y manipulan en tendencias culturales como el Neomedievalismo³⁷ y la Nueva Edad Media.³⁸ De nuevo se plantea la misma cuestión propuesta antes: ¿Coinciden estas percepciones recientes de la Edad Media con la vida retratada en pueblos y aldeas? Bien lejos está el Medioevo de los románticos del XIX de los intereses de las fotografías y fotógrafos americanos, como bien lejos está también la mirada del Medioevo neo-medieval del siglo XXI de la vida “medieval” retratada un siglo antes, pues a pesar de los esfuerzos por la recreación de una auténtica Edad Media, los intereses de mostrarla son completamente distintos, y no forma parte de los intereses de quienes la recrean para la ficción plantearse la cercanía y permanencia de los modos de vida del pasado alejado un milenio en un pasado de un siglo.

Los artistas, sin embargo, han visto en la Edad Media una interesante fuente de inspiración, que se plasma de manera individual, sin que forme parte de una corriente cultural. Buen ejemplo se encuentra en Leonora Carrington, que, pronto en su carrera, probablemente influenciada por los pintores del Quattrocento dedicó algunas de sus pinturas a temas tan de finales

37. Ana Isabel Carrasco “Medievalismo y neomedievalismo: el pasado contra el conocimiento histórico”, en Ana I. Carrasco, María Jesús Fuente y Alicia Montero (eds.), *El presente de un pasado imaginario. Usos del pasado medieval y neomedievalismo en el siglo XX y en la era digital*, Barcelona, Icaria Editorial, en prensa.

38. Alberto Montaner, “La Edad Media o la épica perenne”, en Carrasco, Fuente y Montero (eds.), *El presente de un pasado imaginario*, en prensa.

de la Edad Media e inicios del Renacimiento como las “Tentaciones de San Antonio”. En algunas de sus obras se percibe con claridad la reinterpretación de la cultura medieval con la visión surrealista que caracterizaba a esta autora. Buen ejemplo es “La casa de enfrente” (1945).

En la mirada a la Edad Media desde las artes, plásticas o literarias, se entra en el mundo de las percepciones, más aún, de la reconstrucción de percepciones, una tarea que no puede esperarse que conduzca a medidas exactas. Sin embargo, medidas “exactas” pueden percibirse con claridad en algunos intereses actuales por la Edad Media. La admiración por esta etapa histórica va mucho más allá de lo puramente cultural, hay beneficios económicos, políticos o sociales en la utilización de este periodo histórico.

Las recreaciones de la Edad Media en los mercados llamados medievales están bien lejos de reflejar la realidad de un mercado del Medievo; claramente se percibe en ellos una teatralidad, una farsa, que les alejan de los siglos medievales. Son los mercadillos los que tienen ciertas deudas con la Edad Media, cuando empezaron a celebrarse en un día de la semana determinado y en un espacio, generalmente una plaza, determinado.

Otra forma de obtener beneficios económicos de la cultura medieval se deriva de la promoción de rutas y caminos. El papel cultural, religioso y económico del camino de Santiago a lo largo de siglos, se reavivó en las últimas décadas del siglo XX, y los grandes beneficios condujeron a probar suerte en rutas de personajes o de edificios medievales. Así hay una ruta de El Cid, de castillos de España, de los castillos de Frontera, de las villas medievales, de los foramontanos medievales de Cantabria. Algunas de estas rutas se especializan en el recorrido por alguna de las ciudades que se califican de medievales, de las que son buen ejemplo Ávila o Zamora. Estas dos ciudades viven de la Edad Media, la primera por sus murallas, que tuvo la suerte de conservar, a pesar de haberse declarado el permiso para su demolición a finales del siglo XIX, cuando se hizo en otras ciudades españolas. Zamora por tener un número elevado de iglesias románicas. Algunas de estas ciudades tienen sus propios “Centros de interpretación”. Es evidente que el adjetivo medieval, a pesar del empeño por denigrarlo, sigue siendo un reclamo para conseguir beneficios económicos, tanto en ciudades calificadas de medievales, como en pueblos, aldeas o casonas (casas rurales que se califican de medievales).

Las visitas a ciudades “medievales” incluyen recorridos con paradas en puntos neurálgicos: la catedral, las iglesias románicas que permanecen o mezquitas y sinagogas allí donde las hubo; también la muralla, si no fue demolida, es otro de los puntos importantes a visitar. Las huellas religiosas en el medio rural también

se han reutilizado; el mejor ejemplo es el de los monasterios convertidos en paradores de turismo o en hospederías.

Desde un punto de vista aparentemente sólo cultural, pero con repercusiones económicas importantes, se emplea la música: festivales de música medieval, como el de la Semana Santa de Cuenca, o el canto gregoriano en el monasterio de Silos, que atrae a ese lugar a muchos visitantes en el fin de semana. El interés por la música de esta etapa ha llevado a la creación de un Centro Internacional de la Música Medieval en Valencia.³⁹

Y como punto final de las manifestaciones actuales de admiración a la Edad Media habría que indicar la recuperación de la gastronomía medieval, conducida en parte por intereses culturales, pero sin olvidar los beneficios económicos que pueden reportar a algunos. La prensa suele hacerse eco de estos temas, y así informan de que los niños del colegio de Santibáñez de Vidriales (Zamora) tuvieron una jornada

para que los alumnos se trasladasen a la época medieval con motivo de celebrar un convite de frutos de temporada coincidiendo con la tradicional cita del magosto.

... servía además para que los alumnos se adentrasen en un mercado sostenible de productos elaborados muchos de ellos por los propios escolares.⁴⁰

Con motivo de informar de una casa de mermeladas, se dice de un producto que:

Es una especialidad que figura documentada en 1342, cuando la sede de los papas se hallaba en Avignon. Al parecer, aquellos obispos de Roma, hedonistas y golosos, disfrutaban con frutas fuera de temporada. Sus pasteleros, inspirados en técnicas del Califato de Córdoba, comenzaron a elaborar frutas confitadas. Con el tiempo, la sabiduría árabe caló en el oficio de los maestros confiteros de la Provenza.⁴¹

No faltan las noticias sobre platos de los que disfrutaban personajes famosos. Buen ejemplo es el llamado “manjar blanco”, típico de la cocina catalana medieval. Recomendado por el famoso médico Arnau de Badalona en un texto de 1310,⁴²

39. <https://librodeoro.com/cimm/>

40. *La Opinión de Zamora*, 7 noviembre 2015

41. *El País*, 30 abril 2023

42. Eliana Thibaut i Comalada, *Cuina medieval catalana*, Valls, Cossetània Edicions, 2006, 201-202.

aparece en el *Livre de Sent Soví*, libro de cocina medieval publicado en 1324.⁴³ Supuestamente era una de las comidas favoritas de la reina Isabel la Católica; hay noticias en un documento del Archivo de Simancas⁴⁴ del año 1490. Algunos restaurantes han recuperado la receta, que, curiosamente, se convierte en un tema de conocimiento popular a través de programas televisivos y páginas web.

Beneficios de carácter social quedan de manifiesto en la difusión de películas, novelas y series donde se utiliza la Edad Media para difundir aspectos contemporáneos, como las preocupaciones del feminismo, de los movimientos “MeToo” y LGTBI.⁴⁵ Por otra parte, no se ha de olvidar la utilización, en muchas ocasiones torticera, de la Edad Media por algunos grupos políticos que ha sido especialmente patente en la última década.⁴⁶

3. El saldo final (de la Edad Media)

Si muchos de los rasgos de la vida en algunos pueblos de España nos han llevado a pensar en unas formas similares a las de la vida medieval, sin utilizar el adjetivo con el desprecio habitual, a finales del siglo XX esos rasgos habían desaparecido. ¿Qué ha pasado para acabar con la “Edad Media”? Si Regine Pernoud no pudo contestar a la pregunta “¿Podría decirme la fecha exacta del tratado que puso fin oficialmente a la Edad Media?”⁴⁷ menos razones hay para no poder contestar a la pregunta de qué hubo de pasar para acabar con la supuesta Edad Media en la que vivían campesinos españoles a comienzos del siglo XX.

Regine Pernoud hace un retrato excelente de la forma de mirar a la Edad Media y admirarla, pero su ensayo enfoca el mundo cultural, de las letras y de las artes, y no se plantea en ningún momento la comparación entre el mundo medieval que llegó hasta el siglo XV, y las posibles reminiscencias en pueblos de Francia. Quizá no había esas reminiscencias en la nación francesa. ¿Qué podía variar entre Francia y España a la hora del avance social en uno y otro país? ¿Pudo ser

43. De autor anónimo. El manjar blanco se cita en el capítulo XXXXVIII “*qui parla con sa deu ffer manjar blanch*”.

44. Archivo General de Simancas, Casa y Sitios reales, legajo 43, folio 2-3, 1483.

45. María Jesús Fuente, “Presentación”, en Carrasco, Fuente y Montero (eds.), *El presente de un pasado imaginario*, Icaria Editorial, en prensa.

46. Alejandro García Sanjuán y Martín Ríos, “La Edad Media hispana: temas polémicos y tergiversaciones políticas”, *El presente de un pasado imaginario*, en prensa.

47. Regine Pernoud, *Para acabar con la Edad Media*, Palma de Mallorca, Olañeta, 1998, 7.

la diferencia que imponía la religión católica en España, mientras Francia era una adalid del laicismo? Una respuesta fácil, pero no contrastada y, por tanto, científica, podía ser que hubo factores muy diversos, entre los cuales probablemente se encuentra el papel de la religión que tuvo en España gran influencia en lo relacionado con la vida íntima de las personas, aunque resulta difícil razonar que fuera la causante de un modo de vida depauperado. Si bien las virtudes cristianas elogiaban las dificultades de la vida que había que afrontar con resignación, la pobreza y el analfabetismo tenían otras causas estructurales más profundas, entre las que, sin duda, se encuentran los cambios económicos, sociales y políticos que han acabado con costumbres ancestrales. Es difícil valorar con exactitud las razones, “pues los usos se introducen bajo la presión de las circunstancias... y pronto adquieren su fuerza de costumbre”.⁴⁸

Fueran o no “medievales” los modos de vida paupérrimos en el siglo XX someramente descritos arriba, lo que es cierto es que han ido desapareciendo de la vida de España. Algunos ejemplos permiten afirmar que ese tiempo “medieval” que vivían en algunos reductos ha ido desapareciendo tal como puede apreciarse en las actitudes, costumbres y medidas que han ido cambiando a lo largo del siglo XX. Son cambios que se han ido produciendo de manera paulatina en la segunda mitad del siglo, desde la década de 1960, en principio son cambios imperceptibles, pero con una perspectiva de medio siglo puede apreciarse que las reminiscencias medievales han ido desapareciendo.

El primero de los cambios se percibe en el paisaje. Aunque al acercarse a muchos pueblos de España se sigue divisando en el horizonte la espadaña de la Iglesia, las ruinas de iglesias que dejan de usarse para el culto son ya un hecho, y posiblemente lo sigan siendo en un futuro próximo, especialmente en los pueblos que van desapareciendo.⁴⁹ También ha desaparecido, incluso en pueblos con vida, algo típico del paisaje rural durante el verano, las eras. Utilizadas todavía hasta las décadas de 1970 y 1980, han desaparecido prácticamente. Y lo mismo podría decirse de otro edificio que poblaba los alrededores de muchos pueblos castellanos, los palomares;⁵⁰ han dejado de ser nichos para pichones, ese “manjar” reservado para la comida de los domingos, y han pasado a ser atractivo turístico. Las casas también han ido cambiando el paisaje, pues la arquitectura del barro y de la piedra se ha sustituido por materiales nuevos, o los tejados de pizarra o

48. *Ibíd.*, 61.

49. https://cvc.cervantes.es/el_rinconete/antiores/mayo_23/25052023_01.htm

50. José Luis Alonso Ponga, *La arquitectura del barro*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1989.

de teja que se han ido cambiando por uralita, aunque la teja se sigue utilizando. Otros detalles del paisaje rural también llaman la atención, como los cambios de preciosas puertas de madera maciza por puertas de metal.

A la vez que se producían cambios en el exterior, se ha ido cambiando la función de la casa. Ya no se nace en casa. Hasta la década de 1960 era lo propio; la parturienta era asistida por vecinas y familiares, o por una comadrona si la había en el pueblo. Ahora las mujeres dan a luz en el hospital, ya sean casadas o solteras, acompañadas de su esposo o de su novio, pues si hasta hace poco era un escándalo, la convivencia de una pareja no casada o el embarazo de una mujer soltera, ahora se presenta como algo normal.

Ya no es común mantener a los animales en la casa. Puede haber algunas gallinas o, excepcionalmente se puede engordar un cerdo, pero va siendo cada vez más infrecuente, se abandona la costumbre de la matanza, que queda como elemento folclórico, y se compran en los supermercados los productos porcinos. De hecho, el cambio ha sido drástico en las últimas dos ó tres décadas en las que han desaparecido los gorrinos de las calles, pero no están muy lejos, se albergan en las afueras de núcleos rurales donde han aparecido macro-granjas, instalaciones ganaderas industriales que han multiplicado extraordinariamente la producción de carne; en 1970 se producía en España poco más de un millón de toneladas anuales, en la actualidad se han superado los siete millones. Las macro-granjas plantean graves problemas medioambientales: contaminación de las aguas y olores desagradables, que probablemente sean peores que los de los cerdos por la calle. En pueblos donde los cerdos en las calles no impedían el aroma de las jaras, las macro-granjas lo imposibilitan.

El cuidado de la limpieza y de los malos olores es también uno de los puntos que señalan un nuevo tiempo en el medio rural, pues mientras seguía habiendo estercoleros en las puertas de algunas casas a principios del siglo XX, los ayuntamientos desde hace unas décadas han colocado contenedores de basura en los pueblos. Este cambio forma parte de los avances culturales que han ido llegando a todos los rincones de España.

En efecto, uno de los cambios importantes a resaltar es el avance cultural que ha alcanzado a toda la población. El índice de analfabetismo era muy elevado, especialmente en núcleos rurales, entre ellos los de Galicia antes apuntados; de hecho, “España contaba en 1930 prácticamente con la misma cantidad de anal-



Figura 3. Escuela de Fuentesauco (Zamora), 1935. Maestro Bernardo Pérez Manteca. Retoque de foto Ángel Caraballo

fabetos que en 1887⁵¹. La situación comenzó a cambiar ya en la década de 1920, como se ha apuntado antes, aunque los cambios más importantes se debieron a la política educativa de la II República, muy preocupada por elevar el nivel cultural de las gentes del país, algo que afectó de manera importante a los grupos más deprimidos. En esas dos décadas, 1920 y 1930, hasta el estallido de la guerra, también llegaron al ámbito universitario y de la investigación cambios importantes, como la entrada de la mujer en la universidad (1910), o el avance de grupos de investigación en ciencia, que luego vieron frustradas sus esperanzas.⁵²

Otros elementos de menor alcance podrían también tomarse como hitos del cambio: ya no se cocina a la lumbre en el “hogar” con leña o con manojos de sarmientos o jaras, y en muchas familias ha desaparecido la costumbre de comer pescado los viernes; hasta 1966 se compraba la bula para poder comer

51. Narciso de Gabriel, “Alfabetización y escolarización en España (1887-1950)”, *Revista de Educación*, 314, 1997, 217-243, 219.

52. Álvaro Ribagorda y Leoncio López-Ocón, *La Universidad Central durante la Segunda República: las facultades de ciencias y su contexto internacional*, Madrid, Dykinson, 2022.

carne durante la Cuaresma, pero el Concilio Vaticano II suavizó las normas de ayuno y abstinencia, que alcanzaron también a la posibilidad de comulgar si se ayunaba una hora antes de recibir la hostia consagrada, gracias a lo que algunos pudimos hacer la Primera Comunión. También se han efectuado cambios en los cementerios; hasta los años setenta u ochenta, se seguía utilizando el cementerio construido al lado de la iglesia, pero incluso en aldeas y pueblos pequeños se ha construido un cementerio “moderno”, en un lugar de las afueras de la localidad.

Las transformaciones tan palpables de la segunda mitad del siglo XX, exhiben un corte, un final de etapa, que, aunque calificarlo de final de la Edad Media no sea acertado, anima a hacerlo al apreciarse cambios profundos no perceptibles a finales del siglo XV, cuando “oficialmente” termina la Edad Media, ese “periodo esencial para comprender los fundamentos del mundo actual, para explicar la base sobre la que se formó nuestra cultura”.⁵³ Es evidente que han pasado muchos años, que ha habido una evolución, y que probablemente sea erróneo calificar de medieval la vida de las gentes que fotografiaron Ruth M. Anderson o William Eugene Smith entre otros, pero la mirada a ese modo de vida que quedaba, contribuía a entender la herencia medieval. Y la herencia medieval es grande en España. A pesar de manifestar desprecio hacia la Edad Media, hay, como se ha apuntado antes, una fascinación que queda patente en el orgullo de presumir de un pasado legendario, de exhumar a los héroes, de exhibir el arte y la preocupación por su posible pérdida; se trata de algo propio del final de un tiempo, cuando se manifiesta la percepción de que algo valioso está en sus estertores finales. Este es posiblemente el momento de notificar el temor de que “la Edad Media ha muerto”, sin embargo, la Edad Media no está completamente muerta, ha tenido un hálito de vida hasta hace bien poco en algunos lugares de España. Se puede decir que aún tenía vida en 1962, año en que Alejo Carpentier publicó *Los pasos perdidos*; aunque con finalidad diferente, Carpentier escribió: “mienten quienes dicen que el hombre no puede escapar a su época. La Edad de Piedra, tanto como la Edad Media, se nos ofrecen todavía en el día que transcurre”.⁵⁴ En estas palabras Alejo Carpentier dejaba patente que él, en 1962, veía una Edad Media “real” en algunos sitios del mundo. Fue aproximadamente por esa fecha cuando esa Edad Media remanente dejó de ser tan visible; pero no murió por completo, consiguió mantenerse de otra forma. El retorno comenzó a visibilizarse en for-

53. Ruiz Gómez, *Introducción a la Historia Medieval*, op. cit., 27.

54. Alejo Carpentier, *Los pasos perdidos*, La Habana, Biblioteca Básica de Cultura Cubana, 1962, 302.

ma de recreaciones medievalizantes: fue un “gran regreso de la Edad Media bajo la doble forma de turismo cultural y pseudofiesta «medievalizante» recreada”.⁵⁵ Curiosamente, el interés actual por recrear lo medieval, claramente presente en mercados y ferias “medievales”, no existía en la época en que había formas de vida que podían recordar a las gentes de la Edad Media, entonces se despreciaban esas formas de vida medieval. Me pregunto si el desprecio hacia lo medieval, que coincide con la admiración de las formas artísticas y culturales de ese tiempo, no estaría relacionado con el desdén que ha merecido el modo de vida de las gentes que vivían “como los medievales” a comienzos del siglo XX.

Bibliografía

- Alonso Ponga, José Luis, *La arquitectura del barro*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1989.
- Altares, Guillermo, “Los historiadores, contra la mala prensa de la Edad Media”, *El País*, 18 de julio de 2021, en <https://elpais.com/cultura/2021-07-18/los-historiadores-contra-la-mala-prensa-de-la-edad-media.html>.
- Amalvi, Christian, “Edad Media” en Jacques Le Goff y Jean-Claude SCHMITT. *Dictionnaire Raisonné de L'Occident Médiéval*, Paris, Fayard, 1999.
- Arnott, Geoffrey, “Coscinomancy in Theocritus and Kazantzakis”, *Mnemosyne*, Vol. XXXI, Fasc. 1. 27-32.
- Besson, Anne, William Blanc, Vincenc Ferré (eds.), “Le médiévalisme au coeur de notre imaginaire”, *Dictionnaire du Moyen Age imaginaire: Le médiévalisme, hier et aujourd'hui*, Paris, Vendémiaire Éditions, 2022, 5-11.
- Blades, William, *Los enemigos de los libros*, Madrid, Fórcola, 2016.
- Bloch, Marc, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, A. Colin, 1949. Traducción española: *Apología para la Historia o el oficio de historiador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Carpentier, Alejo, *Los pasos perdidos*, La Habana, Biblioteca Básica de Cultura Cubana, 1962.
- Carrasco Manchado, Ana Isabel, “Medievalismo y neomedievalismo: el pasado contra el conocimiento histórico”, en Ana I. Carrasco, María Jesús Fuente y Alicia Montero (eds.), *El presente de un pasado imaginario. Usos del pasado medieval y neomedievalismo en el siglo XX y en la era digital*, Barcelona, Icaria Editorial, en prensa.
- de Gabriel, Narciso, “Alfabetización y escolarización en España (1887-1950)”, *Revista de Educación*, 314, 1997, 217-243.
- Delibes, Miguel, *Los santos inocentes*, Barcelona, Planeta, 1981.

55. Christian Amalvi, “Edad Media” en Jacques Le Goff y Jean-Claude SCHMITT. *Dictionnaire Raisonné de L'Occident Médiéval*, Paris, Fayard, 1999, 240.

Muerte y resurrección de la Edad Media

- Diccionario universal de Mitología ó de la Fábula*, Barcelona, Imprenta de José Taulo, tomo I, 1835.
- Fuente, María Jesús, *et alii*, “En defensa de la Edad Media”, *La Aventura de la Historia*, 273, julio 2021, 12-13.
- García Sanjuán, Alejandro y Martín Ríos, “La Edad Media hispana: temas polémicos y tergiversaciones políticas”, *El presente de un pasado imaginario*, en prensa
- Heers, Jacques, *La invención de la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1995.
- Lawson, John Cuthbert, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*, Cambridge, Cambridge University Press, 1910.
- Lears, Jackson, *No Place of Grace. Antimodernism and the transformation of American Culture (1880-1920)*, New York, Pantheon Books, 1981.
- Montaner, Alberto, “*Ars ratio regis vel populi?* Una aproximación crítica al papel político de la producción cultural en el Siglo de Oro”, en Sabine Friedrich, Christian Wehr (eds.), *Figuraciones literarias del poder político en el Siglo de Oro*, Leiden-Boston, Brill, 2021, 53-97.
- Montaner, Alberto, “La Edad Media o la épica perenne”, en Carrasco, Fuente y Montero (eds.), *El presente de un pasado imaginario*, en prensa.
- Ortiz García, Carmen, “Raíces hispánicas y culturas americanas. Folkloristas de Norteamérica en el Centro de Estudios Históricos”, *Revista de Indias*, vol. 67, 239, 2007, 125-172.
- Pardo Bazán, Emilia, “La Mujer española”, *España Moderna*, 20, agosto 1890.
- Pena Castro, María Jesús, “La cultura popular española en las fotografías de Ruth Matilda Anderson. Representaciones del pasado y relecturas digitales”, *Boletín de Literatura Oral*, Vol extra, 3, 2020, 87-102,
- Pernoud, Regine, *Para acabar con la Edad Media*, Palma de Mallorca, Olañeta, 1998.
- Pinilla, Ramón, *Antonio B. El Ruso. Ciudadano de tercera*, Bilbao, Albia, 1977.
- Ribagorda, Álvaro y Leoncio López-Ocón, *La Universidad Central durante la Segunda República: las facultades de ciencias y su contexto internacional*, Madrid, Dykinson, 2022.
- Robins, Elizabeth, “Mischief in the Middle Ages”, *The Atlantic*, julio, 1881.
- Ruiz Gómez, Francisco, *Introducción a la Historia Medieval. Epistemología, metodología y síntesis*, Madrid, Síntesis, 1998.
- Sáiz Virumbrales, José Luis, “Patrimonio inmaterial: la figura del sacristán-organista rural castellano a principios del siglo XX desde el texto «Humorísticos comentarios sobre el Motu Proprio de Pío X»”, *Nassarre*, 34, 2018, 147-189.
- Thibaut i Comalada, Eliana, *Cuina medieval catalana*, Valls, Cossetània Edicions, 2006.
- Valdeón, Julio, “La valoración histórica de la Edad Media, entre el mito y la realidad”, en José Ignacio de la Iglesia Duarte y José Luis Martín Rodríguez (coords.), *Memoria, mito y realidad en la historia medieval*, Instituto de Estudios Riojanos, 2003, 311-329.
- Vallejo, Irene, *El infinito en un junco*, Madrid, Siruela, 2019.

ESTE LIBRO COLECTIVO ABORDA LA HERENCIA MEDIEVAL recibida en la España del siglo XXI, y reflexiona sobre su pervivencia y progresiva desaparición. La Edad Media es frecuentemente considerada como la antítesis de la ciencia y el progreso, olvidando lo mucho que nuestras sociedades actuales deben a este amplio periodo. También es evocada y deformada al servicio de identidades e ideologías políticas del presente. Frente a esa Edad Media ficticia, idealizada o maldita, se impone la necesidad de ponderar el importante legado que nos queda de ese tiempo.

El libro reúne doce ensayos que estudian las huellas medievales en distintos ámbitos del mundo hispano. La coexistencia de las tres comunidades del Libro recibe una especial atención, estudiándose la herencia judía e islámica en distintos campos del saber y de las artes, y la manera en que este legado ha subsistido a lo largo de los siglos. Se aborda igualmente la proyección de esta herencia medieval en la escena pública y social, tomando en consideración el alcance de las instituciones hispanas en lugares como Hispanoamérica. Por último, se aborda el reto de seguir preservando y descubriendo la Edad Media con el apoyo de instituciones públicas y privadas (archivos, bibliotecas, museos y fundaciones) y la transformación que los medios tecnológicos han introducido en el estudio y la difusión de las fuentes medievales.

uc3m | Universidad Carlos III de Madrid
Vicerrectorado de Investigación y Transferencia

uc3m | Universidad Carlos III de Madrid
Instituto Julio Caro Baroja

Cofinanciado por

